

Pengantar Editor: Relasi Etnisitas di Bali

Jurnal Kajian Balil edisi ini tampil dengan tema relasi antaretnis di Bali. Topik ini diwakili dua artikel yang dimuat di awal, keduanya menunjukkan dinamika dan kompleksitas hubungan antaretnis di Bali. Lokasi penelitiannya, satu di Pupuan Tabanan antara etnis Bali dengan Tionghoa, sedangkan satu lagi di Petang, Badung, antara etnis Bali dengan etnis Bugis.

Kajian relasi antaretnis di Bali bukan pertama kali ini terjadi, tetapi sudah sering dilaksanakan dan dipublikasikan para peneliti. Misalnya, buku *Integrasi Budaya Tionghoa ke dalam Budaya Bali dan Indonesia (Sebuah Bunga Rampai)* (2011) yang disunting Sulistyawati dkk adalah salah satu contohnya. Buku ini memuat sebelas karangan yang mengulas interaksi dan relasi antara etnik Bali dengan Tionghoa dan etnis lainnya. Buku lain adalah *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities Within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok* (2011) disunting oleh Brigitta Hauser-Schäublin dan David Harnish juga membahas relasi antara golongan berbeda etnik dan agama di Bali. Akan tetapi, artikel yang muncul dalam jurnal ini memiliki objek penelitian dan sudut pandang yang berbeda sehingga dapat dikatakan memperkaya kajian tentang relasi antaretnik di Bali pada khususnya dan Indonesia pada umumnya.

Kajian mengenai hubungan antaretnis di Bali tidak saja membahas dinamika hubungan antara dua atau lebih kelompok dengan latar belakang berbeda (agama, suku, ras, antargolongan) tetapi juga menyiratkan bahwa Bali bukanlah pulau dengan komunitas dan budaya yang homogen. Fakta menunjukkan keragaman etnik dan budaya di Bali. Hanya saja, dominannya etnik dan budaya Bali, dalam kesatuan pulau dan satu provinsi, membuat citra homogen Bali lebih kuat daripada citra heterogen. Dalam edisi kali ini, terdapat sejumlah artikel yang membahas secara kritis heterogenitas masyarakat, komunitas, dan budaya Bali. Semuanya menyarankan bahwa persepsi Bali sebagai satu pulau dengan budaya yang homogen adalah mitos.

Pembahasan topik relasi antaretnis senantiasa relevan sepanjang waktu, terutama dewasa ini, ketika Indonesia tidak henti-hentinya menghadapi wacana-wacana dan fenomena yang mengancam harmoni sosial. Di Indonesia pernah terjadi beberapa kali konflik antaretnik, seperti di Sumatra, Kalimantan, Sumbawa, dan Papua. Usaha meredam terus terjadi, tetapi tidak menutup kemungkinan terjadi lagi. Masyarakat termasuk tentunya kalangan intelektual sepatutnya mengkaji dinamika, harmoni, atau kesenjangan hubungan antaretnik sehingga bisa memperkaya persepsi untuk membangun kehidupan sosial yang berdampak dengan lebih baik. Kajian-kajian berlanjut dapat meningkatkan pemahaman dan mencegah konflik terbuka atas nama kedewasaan intelektualitas.

Dua artikel yang membahas hubungan antaretnik di Bali secara kritis dalam edisi ini disumbangkan oleh IGusti Made Aryana lewat tulisan “Kuasa di Balik Harmoni: Etnografi Kritis Relasi Etnis Tionghoa dan Etnis Bali di Desa Pupuan, Tabanan, Bali” dan Nyoman Suryawan dalam artikel “Kearifan Lokal Sebagai Modal Sosial dalam Integrasi antara Etnik Bali dan Etnik Bugis di Desa Petang, Badung, Bali”. Seperti tercermin dari judul masing-masing artikel, keduanya membahas hubungan etnik Bali dengan etnik lain di Bali dalam bentuk relasi yang dinamis. Keduanya menggali nilai dan tradisi lokal yang menjadi perekat yang mengajegkan relasi tersebut dalam dinamika yang berterima.

Tulisan lain dalam edisi ini, dengan topik masing-masing menunjukkan variasi internal masyarakat Bali, yang menyarankan bahwa kesan Bali sebagai masyarakat yang tunggal, homogen adalah berlawanan dengan realitas. I Wayan Ardika, I Ketut Setiawan, I Wayan Srijaya, dan Rochtri Agung Bawono bersama menulis artikel “Stratifikasi Sosial pada Masa Prasejarah di Bali” yang menunjukkan perbedaan ‘golongan’ masyarakat berdasarkan stratifikasi sosial. Heterogenitas internal ini dibuktikan sudah terjadi sejak zaman prasejarah.

Heterogenitas atau variasi internal juga jelas tampak dalam artikel I Ketut Junitha, Ni Luh Watiniasih, dan Ni Luh Putu Ria Puspitha yang berjudul “Profil Genetika DNA Mikrosatelit Kromosom-Y Masyarakat Laki-Laki Soroh Kayuan Pasek Catur Sanak Bali Mula”. Tulisan ini menelusuri gen DNA kelompok

warga Kayuan, meski demikian, artikel ini mencerminkan bahwa masyarakat di Bali pun terbagi-bagi berdasarkan warga, soroh, atau *clan*. Pembagian atas *soroh* ini menambah kompleksitas keragaman etnik Bali. Sama dengan ini, artikel Ni Wayan Radita Novi Puspitasari berjudul “Power and Religion: Geertz Position of Present-Day Bali” yang mengkritisi pandangan Geertz tentang agama Hindu, tetapi di dalamnya juga terungkap perbedaan masyarakat berdasarkan warna/kasta, penanda varasi internal etnik Bali khususnya yang beragama Hindu.

Tulisan Alexander Rankine Cuthbert dan Ayu Suartika yang berjudul “Revisiting Reuter: Symbolic and Material Economies in Bali Aga Society” membahas secara kritis kajian penulis sebelumnya, Thomas Reuter, tentang budaya masyarakat Bali Aga khususnya di daerah Kintamani. Di luar tema yang dibahas itu, pembaca yang menyimak tulisan ini juga akan melihat heterogenitas internal etnik Bali. Selain ada Bali modern yang dianggap migrasi dari Jawa, ada juga Bali Aga atau Bali Mula (Bali asli).

Variasi internal tidak saja tampak dari perbedaan subetnik, tetapi juga pengertian tentang budaya. Budaya Bali sering dianggap homogen, satu dan utuh. Mark Hobart dalam artikel kritisnya “Bali is a Battlefield or The Triumph of The Imaginary over Actuality” menunjukkan bahwa budaya Bali jauh dari kesatuan sistem yang tunggal. Menurutnya, kebudayaan bersifat multidimensional yang merupakan tempat berbagai kepentingan diwujudkan, diperjuangkan, ditawarkan. Dalam situasi demikian, Mark Hobart dengan tepat melabel Bali sebagai ‘a battle field’ alias ‘medan perang’ (wacana dan praktik budaya). Dalam medan tempur itu, gagasan dan praktik budaya terus-menerus dalam dinamika untuk mencari dominasi atau pengakuan.

Terima kasih kepada penulis lain yang menyajikan topik kritis dan menarik tentang Bali, yaitu Richard Fox (tentang persepsi perempuan Bali mengenai kontrasepsi dan keluarga berencana), Wayan Artika (tentang reinterpretasi tajen dalam karya sastra dan teks sosial lain), dan Budi Utama (tentang proses pemaknaan cerita rakyat Brayut yang beranak 18 orang). Artikel Richard tentang keluarga berencana dan artikel Budi Utama tentang interpretasi banyak anak menarik dilihat lebih jauh untuk mencari pemaknaan baru atas nilai dan praktik budaya Bali lintas waktu, sesuai konteks zaman, dan dinamika pandangan generasi ke generasi.

Empat artikel lain, yaitu tentang sistem subak di Tabanan; pariwisata di Blimbingsari, Jembrana; peradilan adat Bali; dan tanaman obat ikut memperkaya *Jurnal Kajian Bali* edisi ini dengan topik-topik kajian yang berorientasi praktis. Penulis Sumiyati, I Wayan Windia, I Wayan Tika menyumbangkan artikel berjudul “Operasional dan Pemeliharaan Jaringan Irigasi Subak di Kabupaten Tabanan”; Dewa Komang Tantra dan I Wayan Rasna menulis artikel “Diversifikasi Tanaman Herbal Menjadi Produk Minuman untuk Masyarakat Lokal dan Wisatawan”; I Ketut Sudantra, Tjok Istri Putra Astiti, I Gusti Ngurah Dharma Laksana menulis artikel “Sistem Peradilan Adat dalam Kesatuan-kesatuan Masyarakat Hukum Adat Desa Pakraman Di Bali”; dan I Gusti Bagus Rai Utama dan I Wayan Ruspindi Junaedi menyumbangkan artikel “Motivasi Wisatawan Mengunjungi Desa Wisata Blimbingsari, Jembrana, Bali”. Apakah artikel berorientasi teoretis atau praktis atau keduanya, tidak menjadi persoalan, yang penting adalah mereka menunjukkan bahwa betapa luasnya area kajian Bali, betapa banyaknya pengetahuan, fenomena, dan wacana yang bisa digarap dalam konteks kajian Bali.

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. Doa akhir kami adalah semoga kontribusi kita senantiasa berguna bagi kemajuan ilmu pengetahuan khususnya kajian tentang Bali.

Denpasar, 30 April 2017

Editor
I Nyoman Darma Putra

Kuasa di balik harmoni: Etnografi kritis relasi etnis Tionghoa dan etnis Bali di desa Pupuan, Tabanan, Bali

I Gusti Made Aryana

Universitas Pendidikan Ganesha

Email: gustimadearyana@gmail.com

Abstrak

Relasi antara etnis Tionghoa dengan masyarakat Desa Pupuan, Tabanan, Bali, berlangsung harmonis ditandai dengan perkawinan amalgamasi dan kesertaan mereka menjadi warga desa *pakraman* setempat. Artikel ini menganalisis relasi kuasa di balik hubungan harmonis tersebut. Ada tiga permasalahan dikaji: mengapa kedua etnis di Desa Pupuan hidup harmonis?; bagaimana dinamika kuasa di balik hubungan harmonis di desa Pupuan?; dan bagaimana model pendidikan dari perspektif etnopedagogik yang dilakukan oleh kedua etnis itu? Metode yang digunakan adalah deskriptif kualitatif berpendekatan etnografi kritis. Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam, observasi, dan studi dokumentasi, serta dianalisis dengan model analisis interaktif dengan teori sosial kritis. Artikel ini menyimpulkan bahwa hubungan harmonis antaretnis terjadi karena ada kuasa dan modal yang dimainkan oleh kedua etnis. Dinamika kuasa di balik hubungan harmonis itu yang bersifat dinamis dan mencair, baik dalam aspek keagamaan, politik, sosial budaya, dan sosial ekonomi. Sementara itu, model pendidikan etnopedagogik yang ditumbuhkembangkan dengan menggunakan berbagai media, seperti organisasi sosial kemasyarakatan, aktivitas sosial dalam bentuk *ngayah* dan *ngoupin*, permainan tradisional, bercerita (*mesatua*), dan ritual budaya di ruang publik.

Kata Kunci: kuasa, harmoni, etnografi kritis, relasi etnis Tionghoa dan etnis Bali, etnopedagogik, desa Pupuan

Abstract

The relationship between Chinese and local society in Pupuan, Tabanan, Bali is realized through amalgamation marriage and participation as member of the local community organization of *Desa Pakraman*. This article analyzes the power

relation behind the harmony. There are three problems to be discussed in this research i.e.: why the Chinese and Balinese ethnics at Pupuan Village live harmony?; how is the power dynamic behind the harmony relations in Pupuan Village?; and how is the model of education from etnopedagogic perspective which is conducted by two ethnics in Pupuan village? The research method applies qualitative descriptive method with critical ethnography approach. The data was gathered by deep interview, direct observation, and documents study and analyzed by interactive model with kritis social theory.

The article concluded that the harmonius inter-ethnic relation is happened because power and capital which is played by two ethnics. The power dynamic behind harmonius relation is dynamic and dissolved, in term of religious, political, social cultural, and social economic aspect. In addition, etnopedagogic educational model developed by using variety of media such as media social organizations, social activities media through the model “*ngayah*” and “*ngoupin*”, tradition game media, traditionmedia story telling (*mesatua*), and ritual culture media in public.

Keywords: power, harmony, critical ethnography, Chinese and Balinese ethnic, etnopedagogic, Pupuan village

Pendahuluan

Desa Pupuan adalah salah satu desa tua di Kecamatan Pupuan, Tabanan, Bali. Secara demografi, desa ini berjumlah 3.265 jiwa (851 KK) dan di dalamnya terdapat komunitas etnis Tionghoa sebanyak 113 (Monografi Desa Pupuan, 2015). Walaupun etnis Tionghoa ini sebagai kelompok minoritas, hubungan antarkeduanya berjalan harmonis. Etnis Tionghoa di desa itu melakukan perkawinan lintas etnis (*amalgamasi*), tidak lazim kebiasaan endogami atau seetnis yang berlaku pada etnis Tionghoa umumnya (Vasanty 1987:351-370). Di samping itu, juga melakukan ritual *ala* etnis Bali dan memiliki tempat pemujaan bernuansa Hindu, seperti *sanggah kemulan*, *pelinggih Jro Gede*, dan *Taksu* serta masuk menjadi anggota *desa pakraman* di Desa Pupuan.

Hubungan yang harmonis itu sangat paradoks dengan yang terjadi di luar Bali, seperti terlihat dalam beberapa kasus ketika etnis Tionghoa mendapat perlakuan diskriminatif dan berujung

pada kekerasan fisik (Purdey, 2013:255–256). Fenomena sosial yang paradoks memberikan inspirasi untuk sebuah penelitian, terlebih penelitian tentang etnis Tionghoa di daerah pedalaman (perdesaan) masih langka (Habib, 2004:1–13). Kajian ini menjadi penting dan menarik dilakukan saat ini, karena ada gejala disintegrasi bangsa dan kerapuhan rasa persatuan bangsa, yang kini menjadi isu atau permasalahan nasional.

Kajian atas relasi harmonis antaretnik di Pupuan dilakukan dengan fokus mengapa etnis Tionghoa dan etnis Bali ini dapat hidup berdampingan secara harmonis? Bagaimana dinamika kuasa di balik hubungan harmonis tersebut? Bagaimana model pendidikan yang dilakukan oleh kedua etnis dalam menciptakan hubungan yang harmonis?

Kajian pustaka

Kajian tentang etnis Tionghoa dengan berbagai persoalan yang dihadapi sebagai etnis perantauan (diaspora) yang ada di berbagai kawasan pada umumnya dan di Indonesia pada khususnya banyak dikaji oleh para akademisi, terutama yang berada di pusat-pusat aktivitas perekonomian untuk melakukan aktivitas pada sektor perdagangan dan industri perkotaan (Habib, 2004:1-8). Sementara itu, kajian etnis Tionghoa yang ada di pedesaan masih langka. Di Bali, ada sejumlah penelitian tentang etnis Tionghoa di antaranya Geriya (2008), Sutjiati Beratha, dkk.(2010). Sementara itu, ada juga para sarjana yang mengkaji etnis Tionghoa di luar Bali seperti yang dilakukan oleh Charles A.Coppel (1994), Hari Poerwanto (2005), dan Jemma Purdey (2013).

Geriya (2008: 26-44) mendeskripsikan secara padat tentang kontribusi dan sinergi bermakna kedua etnis bagi dinamika kebudayaan dan peradaban lokal, nasional, dan universal. Metode yang digunakan adalah metode deskriptif kualitatif dan memakai analisis antropologis. Pendapat Griya secara substantif, hubungan antaretnis Tionghoa dan Bali di daerah Bali bersifat ekstensif dan intensif berbasis prinsip resiprositas, akulturatif, dan toleransi. Dijelaskan pula, karakteristik yang mengandung paralelisme dan persamaan telah mendorong terwujudnya integrasi kedua etnis dalam aspek budaya.

Sutjiati Beratha, dkk. (2010) lewat buku *Dari Tatapan Mata ke Pelaminan Sampai di Desa Pakraman: Studi tentang Hubungan Orang*

Bali dengan Orang Cina di Bali mengkaji relasi harmonis etnis Cina di tiga lokasi, yaitu Desa Baturiti, Desa Carangsari, dan Desa Padangbai. Dilihat dari tujuan penelitian tersebut jelas berbeda dengan tujuan penelitian ini dan lokasi penelitiannya pun berbeda, walaupun sama-sama mengkaji keberadaan etnis Tionghoa. Di balik itu semua kajian tersebut memiliki relevansi dalam menganalisis hubungan dua etnis yang berbeda dan banyak memberikan wawasan bagi penulis untuk memahami lebih dalam kehidupan multikultural dan perkawinan lintas etnis serta implikasinya dalam berinteraksi di lapangan.

Karya Charles A. Coppel (1994) berjudul: *Tionghoa Indonesia dalam Krisis*, mengulas tentang latar belakang historis masalah etnis Tionghoa dan bagaimana terjadinya masalah tersebut serta bagaimana usaha masyarakat etnis Tionghoa di Indonesia untuk mengakomodasi diri dengan pasang surut politik nasional. Selain itu, disoroti juga olehnya tentang beberapa hal tentang etnis Tionghoa Indonesia yang merupakan tawanan dari situasi dan sejarah etnisnya sendiri. Menurutnya, sebagai etnis minoritas, tetapi relatif kaya dengan melakukan aktivitas perdagangan yang tidak seimbang, menimbulkan rasa antipati dari para pesaing usahawan Indonesia dan sangat berpengaruh di sektor ekonomi dan sering melakukan kesepakatan dengan pihak penguasa. Namun, jika terjadi prasangka anti Tionghoa dan terjadi pertentangan kepentingan terus berlanjut maka ada dilema yang terlalu erat dengan penguasa dapat menimbulkan malapetaka bagi mereka sendiri ketika pemerintah yang berkuasa dijatuhkan.

Karya Coppel yang komprehensif, tentang munculnya berbagai persoalan etnis Tionghoa (krisis etnis Tionghoa) di Indonesia. Demikian juga penelusurannya, menggunakan pendekatan temporal (historis), sejak kehadiran para imigran keturunan etnis Tionghoa melakukan persebaran (*diaspora*) ke Indonesia. Bagaimana perlakuan penguasa terhadap etnis Tionghoa dari zaman kolonial sampai pascakemerdekaan juga menjadi pembahasan Coppel. Uraian tersebut, sangat berbeda dengan kajian ini, hanya terbatas secara lokalitas dan substansial. Akan tetapi, karya Coppel itu sangat berguna bagi peneliti, dalam merunut dinamika kehidupan etnis Tionghoa di Desa Pupuan, yang juga tidak luput dari kebijakan yang dikenakan kepadanya sejak kedatangannya ke Desa Pupuan, baik era prakolonial (kerajaan),

kolonial, maupun era pascakemerdekaan.

Hari Poerwanto (2005) dalam bukunya *Orang Cina Khek dari Singkawang* mengulas secara tentang usulan asimilasi untuk mengatasi masalah etnis Tionghoa di Indonesia, sejarah etnis Tionghoa di Indonesia, problematik etnis Tionghoa di Indonesia dalam hubungannya dengan asimilasi dan integrasi nasional, perantauan etnis Tionghoa di Kalimantan sejak zaman kolonial, dan asimilasi etnis Tionghoa di Singkawang. Menelisik karya Poerwanto tersebut sangat jelas fokus kajiannya di Kalimantan tentang kehidupan dan sejarah kehadiran etnis Tionghoa di Singkawang serta usulan yang diajukan untuk mengatasi persoalan etnis Tionghoa di Indonesia dengan asimilasi.

Berbeda dengan itu, kajian ini secara substantif dan terbatas pada aspek keruangan (lokalitas) yang hanya mengkaji sebuah desa yang ada di pegunungan (pedalaman), yaitu Desa Pupuan. Akan tetapi, karya Poerwanto amat membantu peneliti untuk dijadikan rujukan terutama sekali terkait penelusuran sejarah kehadiran etnis Tionghoa di Desa Pupuan secara khusus dan tentu saja tidak lepas dari kehadiran etnis Tionghoa di Indonesia pada umumnya.

Purdey (2013) dalam buku *Kekerasan Anti Tionghoa di Indonesia 1996-1999*, mengulas tentang: Indonesia-Tionghoa, minoritas di tengah-tengah, menyebarkan ketidakpuasan, meningkatnya sentimen anti-Tionghoa, klimaks, merepresentasikan dan mengingat, dan perubahan rezim dan transisi. Karya Purdey jelas berbeda dengan karya peneliti lakukan, sebab Purdey lebih banyak menyoroti tentang kekerasan yang menimpa etnis Tionghoa yang dilakukan oleh etnis non-Tionghoa, merupakan cerminan ketidakharmonisan yang terjadi. Sementara itu, kajian ini justru memaparkan keharmonisan yang terjadi antaretnis Tionghoa dengan etnis Bali di Desa Pupuan sampai saat penelitian ini dilakukan.

Selain karya-karya tersebut masih banyak karya-karya monumental dari para pakar (akademisi) yang membahas keberadaan etnis Tionghoa di dalam negeri maupun di luar negeri dengan segala persoalan yang dihadapi oleh etnis Tionghoa di perantauan, seperti Suryadinata (1986; 1988; 1999; 2002), Hadi (2009), Wirata (2000), dan Yuda (2014). Akan tetapi, hasil penelusuran pustaka membuktikan, belum ada yang membahas secara khusus dengan pendekatan etnografi kritis tentang relasi antardua etnis yang berbeda, tetapi tercipta sebuah harmoni. Walaupun ada yang

bersinggungan dan mengambil lokasi penelitiannya sama, namun kajiannya sangat positivistic dan latar belakang ataupun rumusan problematiknya berbeda. Di samping itu, dari penelusuran pustaka, belum ada menunjukkan pembahasan yang lebih jauh mengenai terciptanya relasi yang harmonis antara dua etnis yang berbeda latar belakang budaya di Desa Pupuan, yang menggunakan pendekatan *cultural studies* dan pendekatan etnografi kritis.

Metode penelitian

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dengan pendekatan etnografi kritis dalam perspektif kajian budaya (Spradley, 2006). Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam dengan tokoh-tokoh masyarakat dari kedua etnis di Pupuan yang dianggap memahami persoalan yang diteliti, di antaranya Kepala Desa Pupuan, *Bendesa Adat* Pupuan, Ketua Organisasi Karang Semadhi dari etnis Tionghoa, Ketua *Sekaa Truna-Truni*, dan tokoh-tokoh masyarakat. Observasi langsung dilakukan terhadap lingkungan Desa Pupuan, tempat suci kedua etnis di Desa Pupuan, ritual, dan aktivitas sosial lainnya yang terjadi di lokasi penelitian. Sementara itu, studi dokumentasi dilakukan dengan mencari sumber berupa monografi dan profil Desa Pupuan, dan dokumen lainnya di berbagai tempat untuk memperkuat temuan data yang dibutuhkan. Setelah data terkumpul maka dianalisis dengan model analisis interaktif (Milles dan Huberman, 1992) dengan bantuan teori sosial kritis sehingga menghasilkan sebuah etnografi kritis.

Beberapa teori yang digunakan adalah Teori Praktiknya Bourdieu (1984; 1986; 1990; 1991; 1992), yang pada prinsipnya mengatakan bahwa adanya permainan modal (ekonomi, sosial, budaya, dan simbolik) juga dapat menyebabkan terciptanya kehidupan harmonis. Oleh karena itu, teorinya Bourdieu berguna untuk menganalisis data yang berhubungan dengan alasan etnik Tionghoa dan masyarakat lokal Pupuan dapat hidup berdampingan secara harmonis. Sementara itu, teori Diskursus Kekuasaan/Pengetahuan Foucault (1980; 1997), pada intinya menyoroti bahwa kekuasaan itu ada di mana-mana dan siapa yang memiliki pengetahuan maka berarti pula memiliki kekuasaan. Atas dasar itu, dalam relasi etnis di Desa Pupuan ada permainan kuasa, menyebabkan terjadi dinamika dalam interaksi kedua

etnis tersebut. Oleh karena itu, teori dari Foucault berguna juga untuk menganalisis data tentang terjadinya dinamika dalam relasi kedua etnis di Pupuan. Sementara itu, teori pendidikan Habermas (1971; Mukhlison, 2014), yang menekankan pentingnya sebuah komunikasi untuk menyelesaikan berbagai persoalan dengan melakukan negosiasi dan dialog yang dilakukan para agen/aktor di antara pihak yang berkepentingan untuk menemukan konsensus (kesepakatan). Teori itu juga berguna untuk membedah data yang terkait dengan model pendidikan etnopedagogik. Di samping teori utama itu digunakan pula teori lainnya, seperti teori Hegemoni Gramsci (1968), yang juga relevan dan digunakan secara eklektik. Selanjutnya hasil analisis data disajikan dalam bentuk deskriptif kualitatif dengan model induktif sebagaimana ciri khas dari studi kajian budaya dan dilengkapi pula dengan daya penjabar atau argumentatif secara kritis dengan bantuan teori sosial kritis.



Foto 1: Keharmonisan antaretnis di Desa Pupuan, tampak pada saat ada ritual semuanya berpakaian adat Bali baik etnis Tionghoa maupun etnis Bali. Ketut Antawijaya alias Chan Kok An (paling kiri) adalah peranakan etnis Tionghoa.

Relasi etnis Tionghoa dan etnis Bali di desa Pupuan

Hasil penelitian menunjukkan bahwa berbagai alasan yang menyebabkan etnis Tionghoa dan etnis Bali di Desa Pupuan dapat hidup berdampingan secara harmonis, karena adanya permainan kuasa dan modal yang dimainkan oleh etnis Bali dan etnis Tionghoa sehingga kedua belah pihak menaati atau mengindahkan aturan yang dituangkan dalam *Tri Hita Karana* (THK) dan dijadikan pedoman dalam bertingkah laku oleh seluruh anggota (*krama*) desa setempat sehingga warga merasa terayomi, menuju kehidupan yang harmonis. Demikian juga kedua etnis di Desa Pupuan memainkan modal sosial dengan cara menumbuhkembangkan dan memelihara nilai-nilai kearifan lokal tentang persaudaraan (*penyamabrayaan*), yang dijadikan pilar terwujudnya rasa saling memiliki, menghormati, toleransi yang mengarah ke terciptanya hubungan yang harmonis.

Permainan modal sosial dan simbolik di antara mereka menyebabkan hubungan persaudaraan semakin tumbuh dan terpelihara dengan baik, melalui perkawinan lintas etnis (*amalgamasi*) di Desa Pupuan sehingga terciptanya ikatan kekerabatan yang semakin erat (*in group*) dan hubungan *penyamabrayaan* pun semakin intensif. Dengan demikian, masing-masing pihak berusaha mencegah munculnya keretakan (konflik) yang mungkin dapat terjadi sehingga hubungan harmonis tetap terpelihara dengan baik. Dengan adanya permainan modal yang dilakukan oleh kedua etnis untuk memenangkan kontestasi dalam upaya mempertahankan posisi masing-masing menyebabkan ada upaya untuk mengimbangi satu sama lain sehingga kondisi menjadi berimbang (*balance*) dan hal itu menjadi pemicu terwujudnya kehidupan yang harmonis.

Pernyataan di atas sejalan dengan pendapat dari Bapak Made Sukarya (65 tahun) yang kebetulan istrinya dari keturunan etnis Tionghoa, yang mengatakan bahwa:

“Sejak memperistri Cik Etjap (Alm.) hubungan kekeluargaan dengan keluarga istrinya berjalan cukup baik. Demikian pula, setiap ada pekerjaan atau acara yang bersifat suka dan duka selalu hadir di tengah-tengah keluarga yang sedang melaksanakan hajatan atau acara dan juga sebaliknya dari keluarga istri”.

Petikan wawancara tersebut mengindikasikan adanya permainan modal sosial dan simbolik di antara keluarga dari etnis

Bali maupun dari keluarga etnis Tionghoa untuk tetap menjaga hubungan yang harmonis dengan jalan saling berkunjung dan membantu jika ada sebuah berhelatan, baik sifatnya suka maupun duka untuk mempererat hubungan persaudaraan (*penyamabrayaan*) di antara mereka. Dengan demikian di antara mereka berusaha untuk menghindari terjadinya kesalahpahaman yang dapat menyebabkan terjadinya keretakan hubungan. Oleh karena itu, semua pihak berusaha mengendalikan diri untuk tetap menjaga hubungan yang baik demi terwujudnya kehidupan yang harmonis walaupun berbeda etnis.

Tumbuhnya rasa senasib, sepejuangan, dan sepenanggungan akibat pengalaman sejarah yang dialami oleh kedua etnis etnis di Desa Pupuan mendorong pula adanya kesepakatan untuk hidup berdampingan secara damai (harmonis) dan berkomitmen untuk membangun desa bersama-sama, sebab Desa Pupuan dianggap olehnya sebagai tanah kelahiran dan miliknya. Demikian juga peran pihak eksternal, baik pemerintah pusat (negara) maupun pemerintah daerah (lokal) tidak dapat diabaikan, sebab mereka memiliki kepentingan untuk terciptanya kedamaian (harmoni) pada masyarakat sehingga dikeluarkan berbagai regulasi dan diatur melalui produk berupa aturan/perundang-undangan, seperti Perda No.3/2001 tentang *Desa Pakraman* (Surpha, 2012) dengan harapan tercipta tertib sosial (harmoni) dalam masyarakat.

Permainan modal yang dilakukan oleh kedua etnis dan ikut sertanya pihak eksternal memainkan modal kuasa maupun modal-modal lainnya menyebabkan terjadinya dinamika di balik hubungan harmonis antaretnis di Desa Pupuan. Dinamika tersebut bersifat dinamis atau mencair dan tidak dapat dilepaskan dari adanya dinamika sosial, ekonomi, budaya, dan politik (kekuasaan) yang terjadi di tingkat lokal ataupun nasional. Dinamika yang terjadi di tempat penelitian terjadi akibat dari adanya permainan kuasa dan pengetahuan (modal simbolik) seperti dalam teori kuasa/ pengetahuan Foucault dan teori praktik Bourdieu sehingga dapat dilihat dalam berbagai aspek, yaitu aspek agama dan keyakinan, yaitu terjadi sebagai akibat dari permainan modal kuasa (spiritual) oleh etnis Bali dan etnis Tionghoa dengan modal ekonomi dan sosialnya. Permainan modal tersebut oleh kedua etnis menyebabkan adanya dinamika kuasa di antaranya pada aspek itu untuk dapat saling menghegemoni, dalam arti kedua etnis itu dapat saling

mengimbangnya, yaitu etnis Tionghoa dengan modal ekonomi dan sosialnya yang lebih unggul dapat mengimbangi dominasi etnis Bali yang memiliki modal kuasa spiritual dan simbolik juga dapat mengimbangi etnis Tionghoa yang unggul di bidang ekonomi.



Foto 2. Pemangku Pura Griya Sari Ampel Gading sedang bergotong royong dengan warga dari etnis Bali dan etnis Tionghoa. Ketut Anta Wijaya selaku pimpinan proyek juga ikut mengawasi pekerjaan tersebut.

Sebagai bukti adanya saling menghegemoni di antara dua etnis itu, seperti hasil wawancara dengan sejumlah tokoh masyarakat termasuk Bendesa Adat Pupuan, I Wayan Meling (65 tahun) dan Ketut Anta Wijaya (46 tahun), ketua organisasi Karang Semadhi etnis Tionghoa, berikut. Bendesa Adat Pupuan I Wayan Meling mengatakan:

“Ketika etnis Tionghoa yang disebut *nyama madelodan* oleh etnis Bali membuat *upakara* ritual (*ngodalin*) di sanggah miliknya dibuatkan oleh tukang banten (*serati*) dari etnis Bali dengan membelinya sesuai dengan besar kecilnya ritual dan menyuruh *Pemangku* dari etnis Bali menghaturkan *upakara* ritual itu dengan memberikan semacam “*sesari*” sebagai ucapan terima kasih”.

Berdasarkan petikan dari wawancara itu, dapat dimaknai bahwa ada permainan modal antaretnis di Desa Pupuan untuk dapat memenangkan kontestasi di antara mereka, yaitu etnis Bali yang memiliki modal kuasa (spiritual) dan simbolik dapat menghegemoni etnis Tionghoa dengan menjual banten kepada etnis Tionghoa, di sini terjadi pertukaran nilai, tukang banten dapat imbalan berupa uang dari jasa pembuatan sarana upacara. Demikian juga rohaniawan (*pemangku*) yang menghaturkan ritual itu mendapat imbalan berupa “sesari” yang jauh lebih besar jika “sesari” yang diterima dari etnis Bali yang melakukan ritual yang sama atau sejenis. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa etnis Tionghoa dengan modal ekonomi dan sosialnya dapat juga menghegemoni etnis Bali, sebab dengan mudah melakukan aktivitas ritualnya dengan menyerahkan sejumlah uang. Adanya kondisi saling menghegemoni itu menyebabkan terjadinya dinamika kuasa pada aspek keagamaan yang dapat membuat kondisi harmonis yang dinamis.

Pada aspek politik, cukup kentara adanya permainan kuasa dari pemerintah yang tercermin dari berbagai regulasi/kebijakan yang diambil dan ditetapkan oleh pemerintah (penguasa), baik oleh pemerintah pusat (negara) maupun pemerintah daerah (lokal). Secara politik penguasa (pemerintah) dengan kewenangan yang dimilikinya dapat memainkan modal kuasanya, yang tercermin dari fakta-fakta historis berbagai kebijakan yang dikeluarkan berupa undang-undang yang sifatnya mengikat semua warga. Kebijakan yang ditetapkan itu senantiasa dapat menimbulkan dinamika dalam interaksi kehidupan antaretnis di Desa Pupuan. Pada aspek sosial budaya, khususnya dalam pemakaian bahasa lokal, bahasa Bali, juga terjadi hegemoni etnis Bali dengan modal simbolik (pengetahuan) yang dimilikinya terhadap etnis Tionghoa, sehingga etnis Tionghoa dalam interaksi sosial selalu menggunakan *sor singgih basa* dan menyebabkan etnis Tionghoa belajar bahasa Bali untuk dapat berinteraksi dengan lingkungan sosialnya.

Selain pemakaian bahasa Bali, dinamika interaksi etnis Tionghoa dengan masyarakat Bali tampak pada aspek sosial ekonomi, khususnya kontestasi dalam perebutan SDA dan SDM dengan menggunakan kekuatan (modal) yang dimiliki oleh masing-masing etnis di Desa Pupuan. Etnis Tionghoa yang memiliki modal ekonomi dan sosial yang lebih kuat maka dalam kontestasi itu

dapat memenangkan pertarungan menghadapi etnis Bali sehingga secara ekonomis/sosial etnis Tionghoa sampai saat ini lebih kuat dibandingkan dengan etnis Bali. Walaupun demikian, etnis Tionghoa tetap tidak arogan tetapi selalu bekerjasama dengan etnis Bali dengan menyuruh etnis Bali mengerjakan tanah perkebunan miliknya dan mengajak etnis Bali sebagai pekerja di toko miliknya. Dengan demikian dinamika hubungan di antara kedua etnis di Desa Pupuan berjalan cukup dinamis.

Dalam upaya menciptakan dan memelihara hubungan yang harmonis diantara etnis yang ada di Desa Pupuan maka dari perspektif etnopedagogik, model pendidikan yang ditumbuhkembangkan dan dipraksiskan oleh kedua etnis, dengan melakukan komunikasi atau dialog dengan lingkungan sosialnya sebagaimana teori komunikasi dari Habermas yang setiap saat harus dibangun dalam mengatasi kebuntuan yang terjadi dalam relasi antaretnis di Desa Pupuan. Untuk itu maka di lapangan ditemukan berbagai media yang digunakan untuk menumbuhkembangkan nilai-nilai kearifan lokal itu, di antaranya dengan menggunakan media organisasi sosial kemasyarakatan, seperti perkumpulan (*sekaa*) *Truna-Truni* (STT) dan Karang Taruna. Di samping itu dapat pula digunakan melalui media aktivitas sosial kemasyarakatan melalui model *ngayah* (kerja voluntir) dan *ngoupin* (membantu), model permainan tradisional, media tradisi *mesatua* (bercerita), dan media ritual budaya di ruang publik.

Adapun contoh dari aktivitas sosial “ngoupin” dan “ngayah” seperti pendapat dari mantan bendesa adat Pupuan, Jro Raka (56 tahun) dan Ketut Anta Wijaya (46 tahun), peranakan etnis Tionghoa di bawah ini.

“...ketika ada acara duka dan atau bersifat suka, misalnya kematian dan pernikahan, kedua etnis datang melayat, menyiapkan acara penguburannya dan datang membantu membuat perlengkapan pernikahan tersebut. Sementara itu, saat ada “*pujawali*” kedua etnik datang “ngayah” ke pura membuat perlengkapan *upakara pujawali*.”

Kutipan wawancara ini menunjukkan kedua etnis ini mengembangkan nilai kearifan lokal, seperti nilai kerja sama, saling membantu, gotong royong, merekatkan hubungan persaudaraan, toleransi, yang semuanya itu sejalan dengan hakikat manusia sebagai makhluk sosial (*homo socialis*) yang senantiasa tidak

dapat hidup sendiri tanpa bantuan orang lain sehingga penting berinteraksi dengan orang lain. Hal itu juga sejalan dengan ajaran *Tri Hita Karana* maupun ajaran Budha yang pada intinya mengajarkan keharmonisan hidup manusia di masyarakat.

Semua media tersebut cukup efektif digunakan untuk menanamkan nilai-nilai kearifan lokal, seperti kebersamaan, gotong royong, dan persaudaraan. Dengan demikian media tersebut dipergunakan untuk mengedukasi dengan mentransformasikan nilai-nilai kearifan lokal itu agar dapat dipraksiskan dalam kehidupan sosial dalam upaya mewujudkan kehidupan yang harmonis di Desa Pupuan.

Simpulan dan saran

Berdasarkan kajian yang dilakukan ada beberapa simpulan dan temuan yang didapat, yaitu *Pertama*, terciptanya hubungan yang harmonis antaretnis Tionghoa dan etnis Bali di Desa Pupuan karena adanya kepentingan, permainan kuasa dan modal yang dilakukan oleh kedua belah pihak, dikedepankannya toleransi, saling menghormati dan kesetaraan (*equal*) dalam keberagaman. Dengan demikian masyarakat Desa Pupuan dapat mengaktualisasikan motto *Bhinneka Tunggal Ika* dan doktrin multikulturalisme dalam kehidupan sosialnya. Jadi, kehidupan harmonis di Desa Pupuan Tabanan, Bali antaretnis Tionghoa dan etnis Bali dapat diwujudkan karena adanya permainan kuasa yang bersifat positif atau produktif sebagaimana dalam teori diskurkus kekuasaan/pengetahuan dari Foucault.

Kedua, terjadinya dinamika yang sangat dinamis dan bersifat mencair pada relasi antaretnis di Desa Pupuan akibat ada permainan kuasa (kekuasaan) dari pihak internal (lokal) maupun eksternal (nasional) untuk ikut menciptakan situasi dan kondisi yang diinginkan, yaitu terciptanya stabilitas kehidupan sosial menuju kehidupan yang harmonis dapat dipertahankan pada masyarakat pluralistik. Dalam mempertahankan eksistensinya masing-masing etnis di Desa Pupuan selalu ada kontestasi pada arena yang sama untuk memperebutkan sumber daya ataupun posisinya dengan memainkan modalnya, seperti diteorikan oleh Bourdieu untuk memenangkan kontestasi. Namun dengan kearifan lokal yang dimiliki oleh kedua etnis melalui *agency*-nya melakukan negosiasi dan berdialog (komunikasi dibangun), seperti teori Habermas

menyebabkan kondisi pada masyarakat di Desa Pupuan tetap kondusif (harmonis). Dengan demikian dalam konteks dinamika kuasa dapat dikatakan bahwa hegemoni yang terjadi di antara etnis Bali dan Tionghoa bukan saja bersifat searah, seperti teori Hegemoni Gramsci, yaitu etnis mayoritas menghegemoni etnis minoritas. Namun temuan menunjukkan bahwa hegemoni itu bersifat dua arah, yaitu ada kalanya etnis Bali menghegemoni etnis Tionghoa pada aspek tertentu dan sebaliknya ada kalanya etnis Bali terhegemoni oleh etnis Tionghoa pada bidang ekonomi. Jadi, terdapat semacam keseimbangan (*power of balance*) di antara kedua etnis dalam mengelola eksistensinya masing-masing sehingga keadaan harmonis dapat diwujudkan.

Ketiga, model pendidikan etnopedagogik yang dipraksiskan dalam rangka memelihara kehidupan harmonis antaretnis di Desa Pupuan dipergunakan berbagai media yang dianggap masih efektif untuk menanamkan nilai-nilai kearifan lokal secara lokalitas. Adapun berbagai media yang ditemukan di lapangan di antaranya, yaitu media organisasi sosial kemasyarakatan seperti *sekaa taruna teruni* dan *karang taruna*; aktivitas sosial *ngayah* dan *ngoupin*; permainan tradisional; bercerita (*mesatua*), dan ritual budaya di ruang publik. Melalui media tersebut semua pihak dapat menumbuhkan kesadaran betapa indahny hidup dengan kebersamaan, *menyama braya*, penuh toleransi dan saling menghargai satu sama lainnya yang sejatinya menjadi kunci dari hidup harmonis dengan lingkungan sosial sekitarnya.

Ucapan Terima kasih

Puji syukur penulis panjatkan ke hadapan *Ida Sang Hyang Widhi Wasa* (Tuhan Yang Mahaesa), karena atas *asung kertha wanugraha-Nya* (rakhmat-Nya) penulis dapat menyelesaikan artikel ini. Terima kasih pula kepada pengelola Jurnal Kajian Bali, yang terhormat Prof. Dr. Phil. I Ketut Ardhana, M.A. dan Prof. Dr. I Nyoman Darma Putra, M.Litt., yang memberikan kesempatan kepada penulis untuk memasukkan naskah penulis untuk dimuat pada jurnal ini. Terima kasih pula kepada reviewer yang sudah banyak mengoreksi dan memberikan masukan untuk kesempurnaan naskah ini.

Referensi

- Agger, Ben. 2013. *Teori-Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan dan Implikasinya* (Nurhadi Pentj.). Yogyakarta: Kreasi Wacana
- Ardika, I Wayan. 2008. "Multikultural: Kearifan Lokal dengan Warga Tionghoa di Bali" dalam Sulistyawati (ed.). *Integrasi Budaya Tionghoa ke Dalam Budaya Bali*. Denpasar: Universitas Udayana
- Beratha, Ni Luh Sutjiati, Ardika dan Dhana. 2010. *Dari Tatapan Mata ke Pelandiran sampai di Desa Pakraman: Studi tentang Hubungan Orang Bali dengan orang Cina di Bali*. Denpasar: Udayana University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Homo Academicus*, Traslated by Peter Collier. California: Stanford Univ.
- Bourdieu, Pierre. 1986. *The Forms of Capital*, In: Richardson J.G.(ed.) *Handbook of Theory and Research of the Sociology of Education*, pp.241-258. New York: Greenwood Press
- Bourdieu, P. 1990. *The Logic of Practice*. Palo Alto. Stanford Univ. Press.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. (Gino Raymond, Penerj.) Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Coppel, Charles A. 1994. *Tionghoa Indonesia Dalam Krisis*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge*. New York: Pantheon.
- Foucault, Michel. 1997. *Disiplin Tubuh, Bengkel Individu Modern*. Yogyakarta: LKiS.
- Geriya, I Wayan. 2008. "Pola Hubungan Antaretnis Bali dan Tionghoa dalam Dinamika Kebudayaan dan Peradaban" dalam *Integrasi Budaya Tionghoa ke Dalam Budaya Bali (Sebuah Bunga Rampai)*, Sulistyawati (ed.). Denpasar: Universitas Udayana Bali.
- Gramsci, A. 1968. *Prison Notebooks*. London: Lawrence & Wishart.
- Habib, Achmad. 2004. *Konflik Antaretnik di Pedesaan: Pasang Surut Hubungan Cina-Jawa*. Yogyakarta: LKiS.
- Habermas, Jurgen. 1971. *Knowledge and Human Interest*. Boston: Beacon.
- Hadi, Syamsul. 2009. *Hubungan Indonesia Cina di Era Pasca Orde Baru: Perspektif Indonesia dalam Merangkul Cina Hubungan Indonesia Cina Pasca Orde Baru*. Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama
- Milles, Matthew B. and A. Michael Huberman. 1992. *Analisis Data Kualitatif*. (Tjetjep Rohendi Rohidi, penterj.). Jakarta: UI Press

- Moleong, Lexy J. 2010. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya
- Mukhlison, Moch. 2014. "Teori Pendidikan Kritis Jurgen Habermas" dalam *Pendidikan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Tokoh Pendidikan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media
- Patria, Nezar, et.al. 2009. *Antonio Gramsci: Negara & Hegemoni*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Poerwanto, Hari. 2005. *Orang Cina Khek dari Singkawang*. Depok: Komunitas Bambu
- Purdey, Jemma. 2006. *Kekerasan Anti-Tionghoa di Indonesia 1996-1999*. Denpasar: Pustaka Larasan
- Spradley, James P. 2006. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana
- Sugiyono, 2005. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*. Bandung: Alfabeta
- Sulistiyawati, Made. 2008. *Integrasi Budaya Tionghoa ke dalam Budaya Bali*. Denpasar: Universitas Udayana
- Sulthon, Ahmad. 2014. "Refleksi Pemikiran Pendidikan Michel Foucault" dalam *Pendidikan Modernisme: Telaah Kritis Pemikiran Tokoh Pendidikan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media
- Surpha, I Wayan. 2012. *Seputar Desa Pakaraman dan Adat Bali*. Denpasar: Pustaka Bali Post
- Suryadinata, Leo. 1986. *Politik Tionghoa Peranakan di Jawa*. Jakarta: Sinar Harapan
- Suryadinata, Leo. 1988. *Kebudayaan Minoritas Tionghoa di Indonesia* (Dede Oetomo, penterj.) Jakarta: PT. Gramedia
- Suryadinata, Leo. 1999. *Etnis Tionghoa dan Pembangunan Bangsa*. Jakarta: LP3ES.
- Suryadinata, Leo. 2002. *Negara dan Etnis Tionghoa: Kasus Indonesia*. Jakarta: LP3ES
- Vasanty, Puspa. 1987. "Kebudayaan Orang Tionghoa Indonesia", dalam Koentjaraningrat, ed. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan
- Wirata, I Ketut. 2000. "Integrasi Etnis Tionghoa di Desa Adat Carangsari, Kecamatan Petang, Kabupaten Badung" *Tesis S-2 Program Kajian Budaya Program Pascasarjana Universitas Udayana*
- Yudha, I Putu Putra Kusuma. 2014. "Perubahan Identitas Budaya Etnis Tionghoa di Desa Pupuan Kecamatan Pupuan Kabupaten Tabanan", *Tesis S-2 Pascasarjana Program Studi Kajian Budaya Universitas Udayana*

Kearifan lokal sebagai modal sosial dalam integrasi antara etnik Bali dan etnik Bugis di desa Petang, Badung, Bali

Nyoman Suryawan

IKIP Saraswati, Tabanan, Bali

Email : suryawannyoman@rocketmail.com

Abstrak

Desa Petang yang secara administratif berada dalam wilayah Kabupaten Badung menyimpan keunikan sendiri. Di dalam masyarakatnya yang sebagian besar beragama Hindu, ternyata dijumpai adanya warga Bugis yang beragama Islam yang hidup rukun dan damai hingga sekarang. Begitu kuatnya hubungan persaudaraan yang dibangun antaretnik tersebut menyebabkan mereka lebih akrab menyebutnya dengan istilah *menyama braya*. Penulisan artikel ini bertujuan selain untuk mengetahui tentang keberadaan etnik Bugis di Angantiga, juga memahami bentuk-bentuk kearifan lokal yang dapat mengintegrasikan antara etnik Bugis dan etnik Bali di daerah tersebut. Analisis data dalam penelitian ini dilakukan melalui pendekatan diskriptif kualitatif. Sedangkan teknik pengumpulan data mencakup, observasi partisipatif, wawancara mendalam, dan dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa eratnya hubungan persaudaraan antara etnik Bali dan etnik Bugis di Angantiga tidak dapat dilepaskan dari faktor historis terkait dengan peran Puri Carangsari yang memberikan tempat bagi warga Bugis di daerah tersebut. Selain itu, faktor pengintegrasian lainnya adalah adanya perkawinan antarwarga, adopsi budaya, serta kearifan lokal baik yang terkait dengan nilai ataupun jaringan sosial yang diimplementasikan sebagai landasan atau pedoman dalam berinteraksi antara satu dengan lainnya.

Kata kunci: kearifan lokal, modal sosial, integrasi, etnik

Abstract

Petang village that is administratively located in Badung regency keep its own uniqueness. In their communities who are largely Hindu, was found the Bugis Muslim citizens who live in harmony and peace up to now. So powerful

built brotherly relations between the different ethnic cause them more familiar with the term behave *Braya* call. Writing this article aims in addition to knowing about the existence of ethnic Bugis in Angantiga, also understand the forms of local wisdom that can integrate between ethnic Bugis and ethnic Balinese. Data were collected through participant observation, in-depth interviews, and documentation. They were analysed by descriptive qualitative approach. The results showed that the close brotherhood relations between ethnic Balinese and ethnic Bugis in Angantiga cannot be separated from the historical factors related to the royal role (Puri) Carangsari that provides a place for residents in the area Bugis. In addition, integrating other factor is the marriage between citizens, cultural adoption, as well as good local knowledge associated with the value or social network that is implemented as a foundation or guidelines in their interaction with one another.

Keywords: local knowledge, social capital, integration, ethnic

Pendahuluan

Negara Indonesia dengan ribuan pulau yang terbentang dari Sabang hingga Merauke dihuni oleh beragam suku dengan segala adat dan budayanya. Selain itu negara ini juga dihuni oleh agama-agama besar yang dianut oleh rakyat Indonesia hingga kini. Secara resmi terdapat 6 agama yang tumbuh dan menjadi pedoman untuk menjalankan hidup bagi Bangsa Indonesia, yaitu Hindu, Budha, Islam, Kristen Katolik, Kristen Protestan, dan Khonghucu.

Secara etnis di Indonesia terdapat sekitar 3000 suku bangsa yang masing-masing memiliki identitas kebudayaan tersendiri (Liliweri, 2005:6). Setiap etnik atau suku bangsa tersebut pada umumnya akan memiliki teritorial dengan bahasa dan budaya sendiri yang berbeda dengan yang dimiliki oleh etnik yang lain. Keberagaman etnik dengan variasi budaya yang dimiliki Negara Indonesia tersebut, di satu sisi jika dikelola dengan baik akan menjadi aset bangsa yang tak ternilai harganya dikaitkan dengan promosi pariwisata untuk lebih dikenal oleh dunia. Akan tetapi, di lain pihak apabila kemajemukan tersebut tidak dapat dikelola dengan baik justru akan rentan menimbulkan terjadinya konflik SARA yang dapat menghancurkan bangsa ini.

Sehubungan dengan itu multikulturalisme sebagai sebuah paham penghargaan terhadap perbedaan terkait dengan keberagaman perlu diketengahkan. Hal tersebut sesuai dengan yang terkandung dalam pengertian multikulturalisme sebagai upaya jujur untuk menata masyarakat yang plural atau majemuk menjadi masyarakat yang multikulturalistik yang harmonis dan dinamis melalui penghargaan terhadap kebebasan dan kesetaraan manusia (Molan, 2015:33).

Dalam konsep tersebut multikulturalisme muncul sebagai upaya untuk membangun masyarakat yang memiliki aneka ragam budaya agar bisa hidup bersama setara tanpa pembedaan etnis, ras ataupun agama yang berbeda antara satu dengan lainnya. Kebebasan dan kesetaraan adalah prinsip etis yang harus terus dibangun dalam masyarakat yang multikulturalistik sebagaimana diatur dalam perundang-undangan yang berlaku.

Bali sebagai bagian dari wilayah Indonesia yang terkenal akan destinasi pariwisatanya, juga memiliki keragaman etnik maupun agama yang dianut oleh warganya. Secara historis daerah ini pertama kali dihuni oleh etnik Bali yang beragama Hindu, kemudian seiring dengan perkembangan zaman, jumlah etnik yang mendiami pulau ini semakin bertambah, baik yang disebabkan karena faktor migrasi maupun yang didorong oleh motivasi lain seperti politik maupun ekonomi.

Terkait dengan keberagaman budaya, Desa Petang yang berlokasi di wilayah Badung utara terdapat fenomena yang unik. Di tengah warga Bali yang beragama Hindu dan bernaung dalam wadah desa adat terdapat kampung Bugis beragama Islam yang hingga kini hidup berdampingan secara damai. Praktik multikulturalisme benar-benar dapat dijalankan secara baik di antara dua etnik tanpa saling merendahkan satu dengan yang lain. Kearifan lokal yang dimiliki telah menjadi modal sosial yang mampu berfungsi sebagai perekat integrasi di antara kedua etnik yang berbeda. Bertolak dari kondisi tersebut yang perlu digali adalah bagaimana keberadaan kantong Bugis di Desa Petang, Badung dan apa sajakah yang menjadi pendorong sehingga terjadinya integrasi antara etnik Bugis dan Bali di daerah tersebut?

Penelitian ini menggunakan analisis kualitatif untuk menghasilkan data yang bersifat diskriptif dari objek yang diteliti. Lokasi penelitian dilakukan di Desa Petang, Badung utara dengan

pertimbangan bahwa di daerah tersebut terdapat fakta toleransi antaretnik yang amat kental antara etnik minoritas Bugis yang beragama Islam dengan etnik mayoritas Bali yang beragama Hindu. Hubungan tersebut masih tetap terbina sejak zaman kerajaan hingga sekarang.

Informan dalam penelitian ini adalah masyarakat yang ada di Desa Petang baik yang beragama Islam maupun Hindu. Penentuan informan dilakukan melalui cara *snowball* yang diawali dengan penunjukan informan kunci sebagai informan utama. Selanjutnya informan ini akan memberikan informasi terhadap informan berikutnya. Oleh sebab itu, dalam penelitian ini besarnya informan tidak dibatasi.

Teknik pengumpulan data yang digunakan mencakup, observasi partisipatif, wawancara mendalam, dan dokumentasi. Analisis data dilakukan secara kualitatif melalui beberapa langkah tertentu yaitu, penggalian data, katagorisasi data, penyusunan data dan dilanjutkan dengan interpretasi data melalui pendekatan diskriptif kualitatif (Bogdan dan Taylor 1975). Melalui cara tersebut akan diperoleh gambaran riil tentang praktik multikulturalisme yang dijalani masyarakat di Desa Petang, Badung.

Kampung Bugis dan keberadaannya di desa Petang

Kampung Angantiga adalah salah satu banjar (dusun) yang secara administratif termasuk dalam wilayah Desa Petang, Badung. Kampung ini dahulu lebih dikenal dengan sebutan Kampung Bugis Angantiga karena penduduknya adalah etnik Bugis. Akan tetapi, belakangan kampung ini lebih populer dengan sebutan kampung Islam karena penghuninya bukan saja dari etnik Bugis, tetapi juga dari etnik lain yang beragama Islam.

Kampung Islam Angantiga tergabung dalam wilayah Banjar Dinas Angantiga bersama dengan banjar adat Angantiga. Dengan demikian, di wilayah Banjar Dinas Angantiga akan membawahi dua komunitas, yakni komunitas Hindu yang tergabung dalam banjar adat dan komunitas muslim yang tergabung dalam Kampung Islam Angantiga.

Keberadaan kedua komunitas tersebut, meskipun berbeda dalam agama dan keyakinan, tetapi mereka tetap menjalin hubungan yang harmonis di antara keduanya semenjak ratusan tahun yang lalu hingga sekarang. Etnik Bugis tersebut diperkirakan

telah ada semenjak tahun 1442, semenjak dibuka oleh tiga tokoh Bugis (Haryanto, 2010).

Berdasarkan data yang diperoleh dari beberapa sumber, keberadaan kampung Bugis Angantiga menurut Muchlis Cahyadi, Kepala Kampung Islam Angantiga di antaranya bersumber dari Purana Carang Sari (Wawancara, 15 Mei 2016).

Dalam lontar purana tersebut dikemukakan bahwa pada masa Kerajaan Carangsari dengan rajanya yang memerintah ketika itu yaitu Ida Gusti Ngemengkurat Kacung Gede, memiliki masalah dengan wilayahnya yang bernama *Bangkiang Jaran*. Daerah ini konon kondisinya sangat rawan karena merupakan jalan setapak yang pada bagian kiri dan kanannya adalah berupa jurang. Kondisi daerah tersebut dianggap sangat rawan, karena setiap warga yang akan bepergian ke Puri Carangsari sering menerima gangguan dan bahkan banyak yang hilang. Pihak puri kemudian meminta bantuan pada tiga orang Bugis yang saat itu ditemukan di Perairan Angantelu, Karangasem.

Ketiga orang Bugis yang belakangan dikenal sebagai bangsawan tersebut diminta untuk mengamankan daerah Bangkiang Jaran yang dianggap rawan. Keberhasilan dari orang Bugis tersebut untuk menjalankan tugasnya menyebabkan daerah yang sebelumnya dianggap rawan tersebut kemudian berubah menjadi aman. Sebagai penghormatan dan rasa terima kasih terhadap usahanya tersebut, raja kemudian menghadiahkan ketiga warga Bugis yang dipimpin oleh Daeng Mapilih untuk menempati daerah itu dan berkembang hingga sekarang.

Selanjutnya, nama daerah tersebut kemudian dikenal dengan Angantiga yang menurut istilah setempat memberikan makna yang beragam. Seperti *angantiga* berasal dari kata “aman tiga” yaitu mengacu pada daerah yang menjadi aman karena jasa dari ketiga orang Bugis tersebut. Atau ada yang mengatakan Angantiga terkait dengan tiga Bugis yang ditemukan di perairan Angantelu Karangasem.

Dalam purana yang disebutkan oleh tokoh Puri Carangsari, dikemukakan bahwa Bugis di daerahnya sudah ada pada tahun 1542 dan diyakini bahwa ketiga bangsawan Bugis dimaksud adalah Daeng Mapilih, Daeng Sarekah, dan Daeng Syafi'ie (Suwita, 2014). Suwita dalam pandangannya juga mengatakan bahwa secara historis usia Kampung Bugis yang sekarang bernama Kampung

Islam Angantiga tersebut termasuk katagori paling tua bersama dengan Kampung Bugis lainnya yang ada di Bali selatan.

Sebagai penguat adanya sejarah yang menyatakan bahwa orang Bugis pertama kali menempati daerah Angantiga, di kuburan setempat ditemukan adanya peninggalan berupa tiga buah makam kuno. Makam pertama dengan tulisan Daeng Mapilih wafat 16 Ramadhan 1328 H/1908 M. Tulisan tersebut mengacu pada waktu ditemukannya makam tersebut. Saat ini makam dimaksud sudah dipugar dan diberi cangkup, sedangkan dua makam lainnya batu nisannya masih asli berbentuk batan, satu polos dan lainnya diujungnya bercorak segi delapan dengan sinarnya (Ismail, 2010). Walaupun demikian menurutnya, hingga sekarang masih belum dipastikan siapa pemilik dari dua makam tersebut.

Selain versi purana Carangsari yang disebutkan, di masyarakat juga berkembang versi yang lain. Kepala Kampung Islam Muchlis Cahyadi pernah mendengar adanya cerita dari para tetua setempat yang mengatakan bahwa sebelumnya ada serombongan perahu Bugis yang mendarat di Tuban. Sang pemimpin kemudian menyuruh 3 anak buahnya untuk mencari air. Di tengah jalan mereka bertemu dengan orang-orang yang sedang sabung ayam (tajen). Saat melihat darah terluka dari ayam yang diadu tersebut, mereka kemudian mengatakan *cela* yang dalam bahasa Bugis berarti darah. Akan tetapi, dalam Bahasa Bali berarti kemaluan laki-laki. Oleh sebab itu, orang-orang Bali tersebut kemudian marah dan menghajar mereka, tetapi orang tersebut ternyata sangat tangguh dan yang mengeroyok justru bisa dikalahkan. Atas kejadian itu raja akhirnya memanggil mereka untuk menghadap dan disuruh mengabdikan untuk memerangi musuh-musuhnya.

Dari beberapa versi yang mengungkapkan tentang keberadaan Angantiga tersebut, masyarakat setempat lebih cenderung untuk menerima pandangan pertama bersumber dari Purana Carangsari yang menyebutkan bahwa wilayah Angantiga dahulunya adalah daerah alas Bangkiang Jaran yang pertama kali dibuka dan dihuni oleh pendatang dari Bugis dibawah pimpinan Daeng Mapilih.

Kearifan lokal sebagai modal sosial integrasi antaretnik

Setiap masyarakat dalam kehidupannya niscaya akan memiliki kearifan sendiri yang dipergunakan sebagai pedoman untuk berinteraksi antara satu dengan yang lain ataupun dalam merespons



Foto 1. Indahnya Kebersamaan (Doc. Penulis)

lingkungannya. Kearifan sosial tersebut selanjutnya akan berperan sebagai modal sosial bagi masyarakat untuk menumbuhkan saling percaya di antara mereka.

Fukuyama dalam Duija (2005:210) mengartikan modal sosial sebagai sebuah konsepsi nilai dimana orang memiliki hubungan sosial dengan saling mengharapkan yang dilandasi oleh nilai kejujuran kesopanan, kesetiaan dan sebagainya. Secara sederhana modal sosial dapat diartikan sebagai seperangkat nilai atau norma informal yang dimiliki bersama oleh anggota suatu kelompok yang memungkinkan mereka dapat bekerja sama satu dengan yang lainnya. Sehubungan dengan itu, dalam modal sosial terkandung nilai kejujuran yang hakiki untuk akhirnya dapat saling percaya dalam praktik berkehidupan.

Kearifan lokal sebagai modal sosial dapat dilihat dari dimensi pranata atau nilai dan dimensi jaringan sosial. Kearifan sosial dalam tatanan pranata umumnya dinyatakan dalam hubungan relasi yang terjadi antarmasyarakat tanpa memandang agama maupun etnis seperti yang tercermin dalam pandangan *tat twam asi*. Demikian juga terkait dengan konsep nilai yang mengatur hubungan harmonis antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia maupun manusia dengan alam sebagaimana terkandung dalam filsafat *tri hita karana*.

Dalam dimensi jaringan sosial dinyatakan kearifan lokal dinyatakan dalam bentuk hubungan-hubungan sosial yang terjadi di masyarakat yang diwujudkan melalui tindakan tolong menolong antarsesama sehingga akan terbentuk kebersamaan untuk merasa senasib sepenanggungan. Sifat saling percaya yang dibalut dengan rasa kebersamaan akan menjadi modal sosial yang kuat untuk terciptanya kerukunan dan kedamaian di antara masyarakat.

Masyarakat Angantiga yang terletak di Desa Petang, Badung memiliki kearifan lokal yang hingga sekarang masih terpelihara dengan baik dalam bentuk nilai-nilai sosial yang dipraktikkan sebagai pedoman dalam kehidupan sehari-hari antara etnik Bugis dan etnik Bali. Kearifan tersebut selanjutnya telah mendorong terwujudnya integrasi sosial di antara mereka

Adapun faktor pendorong integrasi sosial antaretnik Bugis dan Bali sebagaimana dimaksud adalah.

1. *Keterikatan historis*

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa keberadaan etnik Bugis yang beragama Islam di Desa Petang (Badung) tidak dapat dilepaskan dari Kerajaan Carangsari ketika itu. Hubungan tersebut hingga kini masih berlanjut, artinya kalau pihak Puri memiliki hajatan dalam upacara *yadnya* misalnya, warga Bugis dengan senang hati akan ikut *ngayah* atau menyumbangkan tenaganya secara sukarela untuk membantu dalam mensukseskan acara tersebut. Sebaliknya ketika warga Bugis memperingati acara penting seperti Idul Fitri, pihak Puri turut pula diundang sebagai bentuk silaturahmi yang bermakna ada persatuan di antara mereka yang tidak pernah terlupakan. Hubungan kaula - *gusti* (*Patron-Client*) yang diperankan antara Raja dan warga Bugis begitu sangat ketatnya sehingga mereka seperti bersaudara sedarah (Pageh, 2013). Kondisi tersebut dibuktikan oleh warga Angantiga meskipun hidup berdampingan, kedua etnik berbeda agama tersebut tidak pernah terjadi gesekan yang berarti di antara keduanya.

Begitu kuatnya hubungan antara Bugis (muslim) Angantiga dengan Puri Carangsari, untuk mengajegkannya, maka pihak puri senantiasa mewariskan tradisi yang dilakoni pendahulunya. Hingga kini, pihak Puri Carangsari selalu menyambut undangan yang disampaikan oleh warga muslim untuk hadir seperti dalam acara Idul Fitri maupun Idul Adha. Demikian pula sebaliknya

Warga Muslim akan senang hati ikut membantu (*ngayah*) pada saat di Puri memiliki hajatan tertentu seperti piodalan ataupun kegiatan lainnya.

2. *Perkawinan campur*

Adanya perkawinan antarwarga Bugis dengan warga Bali (Hindu) telah terjadi semenjak lama dan melahirkan generasi yang hidup secara damai hingga kini. Masyarakat di Angantiga sebenarnya masih saling terkait hubungan saudara antara satu dengan lainnya. Banyak pemuda muslim yang menikahi perempuan Bali, demikian sebaliknya banyak pula pemuda Bali yang menikahi perempuan Bugis. Sebagai akibatnya keluarga-keluarga tersebut telah berkembng hingga saat ini dan terjalin hubungan kekerabatan yang sangat erat. Begitu eratnya hubungan di antara keduanya sehingga dikenal adanya sebutan *nyama* (saudara) *selam* yang diberikan sebagai sebutan oleh umat Bali pada warga Bugis. Sebaliknya warga Bugis menganggap warga Bali dengan sebutan *nyama* (saudara) Bali.

Keakraban yang dibangun melalui persaudaraan antara etnik Bugis dengan etnik Bali dan tumbuh dari kesatuan individu-individu yang saling berhubungan dan saling membutuhkan antara satu dengan yang lainnya akan menciptakan adanya persatuan di antara mereka. Dalam konteks tersebut, setiap warga akan menganggap warga yang lain sebagai *nyama* (saudara) akan memunculkan ikatan sosial yang kuat sehingga tercipta kerukunan bersama yang akhirnya mendukung ketentraman di masyarakat. Keterlibatan masyarakat secara bersama, selain merupakan tuntutan sosial juga sekaligus menunjukkan adanya pengakuan terhadap keberadaan dari individu lainnya sebagaimana tercermin dalam konsep multikulturalisme.

3. *Keterlibatan dalam organisasi sosial*

Warga Bugis di Angantiga telah lama dilibatkan dalam organisasi sosial seperti *seka teruna-teruni* sebagai wadah generasi muda dalam melaksanakan kegiatan, organisasi pertanian seperti *subak abian* yang menghimpun masyarakat petani yang memiliki lahan kering yang sudah ditanami dengan tanaman kopi ataupun cengkeh. Kedua organisasi tersebut dalam praktiknya tidak diskriminatif, tetapi telah melibatkan kedua etnik sebagai upaya bersama

dalam membangun desa. Selain itu penunjukan personal yang menduduki posisi secara formal di banjar dinas sering dilakukan secara bergantian antara etnik Bugis dan Bali.

Selain itu keterlibatan antarkedua etnik, baik Bali maupun Bugis juga tampak dalam keanggotaan posyandu dan juga dalam keanggotaan PKK setempat yang masih bertahan hingga sekarang. Keterlibatan anggota masyarakat tanpa memandang agama maupun etnik dalam organisasi sosial apapun bentuknya akan mendukung terjadinya integrasi atau pembauran di antara warga masyarakat.

4. Nilai dan norma sosial

Bali sebagai pulau kecil namun eksotik menyimpan keragaman budaya yang tak terhingga yang berfungsi sebagai magnet yang dapat menarik wisatawan untuk datang menikmatinya. Daya tarik dimaksud melekat pada masyarakat dalam bentuk berbagai kearifan lokal yang dimilikinya. Dalam pandangan Suja (2010: 2) kearifan lokal juga dikenal dengan istilah kearifan tradisional karena keberadaannya sering dikaitkan dengan daerah atau etnik tertentu. Secara substantif menurutnya, kearifan lokal merupakan bagian dari suatu kebudayaan yang sudah mentradisi dan menjadi milik kolektif serta bersifat fungsional untuk memecahkan masalah, setelah melewati pengalaman dan dimensi dalam ruang dan waktu secara berkelanjutan. Dalam pandangan lain, kearifan lokal akan mengacu pada berbagai kekayaan budaya yang bertumbuh dan berkembang dalam suatu masyarakat, dikenal, dipercayai dan diakui sebagai elemen-elemen penting yang mampu mempertebal hubungan atau kohesi sosial diantara warga masyarakat (Amirrachman, 2007:11). Bertolak dari pandangan tersebut, kearifan lokal dapat dikatakan sebagai norma atau nilai yang telah disepakati yang sudah terbukti dapat mempererat hubungan antar anggota masyarakat.

Di dalam kehidupan masyarakat Angantiga, kearifan lokal yang dimiliki tidak hanya menjadi ucapan semata, tetapi benar-benar sudah dilaksanakan dan tidak mempertentangkan siapa pemilik dari kearifan lokal tersebut. Salah satu budaya yang memiliki nilai sosial tinggi dan masih tetap dipertahankan hingga sekarang adalah kearifan lokal yang menjadi pedoman dalam kehidupan baik dalam hubungan antara manusia dengan pencipta-Nya, manusia dengan manusia maupun manusia dengan

lingkungannya. Konsep ini melekat dalam filosofis Hindu yang dikenal dengan *Tri Hita Karana*. Istilah ini kalau diurai berasal dari kata *tri* artinya tiga, *hita* artinya senang atau gembira dan *karana* artinya sebab-musabab (Dharmayuda, 1991:6). Dengan demikian, *Tri Hita Karana* adalah tiga unsur penyebab yang dapat memunculkan kebahagiaan dalam hidup ini.

Selain itu masyarakat Petang yang bersifat heterogen juga dijumpai adanya kearifan lokal dalam bentuk kebijaksanaan atau pengetahuan asli suatu masyarakat yang berasal dari nilai luhur tradisi budaya untuk mengatur tatanan kehidupan masyarakat. Sehubungan dengan itu, ada beberapa norma sosial yang masih dijumpai di antaranya adalah *tat twam asi* yang artinya ia adalah kamu atau dengan kata lain saya adalah kamu dan segala makhluk adalah sama sehingga menyakiti orang lain berarti pula menyakiti diri sendiri (Astra, 2004:115). Konsep ini mengandung kesejajaran yang dapat diberlakukan pada semua umat manusia tanpa memandang suku atau keyakinan.

Nilai-nilai kearifan lokal sebagaimana yang dikemukakan tersebut pada dasarnya bersifat universal yang berlaku bagi setiap masyarakat termasuk dilakoni oleh kedua etnik dalam praktik kehidupan di Angantiga, Desa Petang, Badung.

5. *Adopsi unsur budaya*

Masyarakat Bugis yang dijumpai di Angantiga, Petang, umumnya menggunakan bahasa Bali dalam berkomunikasi dengan sesama warganya maupun dengan etnik Bali. Bahasa Indonesia sebagai bahasa komunikasi biasanya hanya dipergunakan pada saat acara formal seperti pertemuan atau rapat di Kantor desa. Penamaan *Setra* Bugis (bhs. Bali) juga digunakan untuk menamai kuburan untuk warga Bugis. Keberadaan *Setra* Bugis yang dijumpai, arealnya menyatu dengan *Setra* Bali dan hanya dipagari tembok pendek yang berfungsi sebagai pembatas dengan *setra* Bali. Persaudaraan di antara warga Bugis dan Bali di daerah Angantiga menurut kepercayaan masyarakat lokal sudah begitu menyatunya bukan saja saat mereka hidup di alam nyata saja, akan tetapi juga sampai ke alam kematian. Kondisi tersebut masuk akal jika dihubungkan dengan keberadaan Kuburan yang posisinya seperti *metegen*. Artinya kalau satu kuburan diisi untuk keseimbangan maka kuburan yang satunya juga akan diisi. Dengan demikian kalau ada

warga Bugis yang meninggal untuk keseimbangan biasanya dalam waktu singkat akan ada warga Bali yang akan menyusul, demikian sebaliknya.

Konsep lain yang berkembang adalah *menyama braya* yang menjadi landasan dalam berinteraksi antaretnik Bali dan Bugis. Konsep ini berasal dari kata *menyama* dan *braya*. *Menyama* dalam arti sempit memiliki arti ikatan yang bisa terjadi karena hubungan darah atau hubungan perkawinan. Dalam artian luas *menyama* lebih ditekankan pada komunitas seperti banjar. Sedangkan *braya* lebih ditekankan pada hubungan pertemanan yang sangat akrab (Kabayantini, 2014). Berkenaan dengan itu, *nyama braya* mengacu pada pengertian adanya hubungan yang sangat akrab, bahkan karena saking eratnya dapat diibaratkan seperti hubungan yang dianggap dengan saudara sendiri.

Hubungan *menyama braya* di Angantiga kelihatan begitu eratnya antara anggota masyarakat satu dengan lainnya yang tidak memperhitungkan asal keturunan. Kondisi tersebut terlihat jelas dalam praktik sosial yang dikenal dengan istilah-istilah setempat seperti *ngraris*, *majenukan*, *metetulung*, dan *ngayah* (Haryanto, 2010). *Ngraris* adalah bentuk sikap turut bersuka pada saudara atau tetangga yang tengah mendapat kesenangan atau suka cita seperti peristiwa yang terkait dengan melahirkan bayi, dan pernikahan. Sebagai tanda ikut bersuka ria, biasanya tetangga dari keluarga yang memiliki hajatan akan berkunjung dan membawa baingkisan atau *aba-abaan* (barang bawaan) berupa beras atau gula dan barang lainnya yang dianggap memiliki manfaat.

Metetulung sebagai bentuk interaksi sosial antara etnik Bali dan Bugis adalah bentuk aktivitas saling membantu yang terjadi ketika warga kampung atau warga desa adat memiliki pekerjaan yang memerlukan bantuan tenaga (Parimatha, 2012:77). Kegiatan *metetulung* tersebut biasanya dilakukan, baik dengan cara diminta (*mesuaka*) atau tidak diminta. Akan tetapi dalam konteks tertentu, walaupun tidak diminta warga biasanya akan memberikan bantuan secara sukarela karena mereka merasa bersaudara (*menyama*) antara satu dengan lainnya.

Dalam peristiwa kematian dikenal istilah *majenukan*, yaitu suatu bentuk kunjungan yang dilakoni oleh keluarga atau tetangga lain kepada mereka yang memiliki halangan kematian yang berfungsi sebagai ungkapan perasaan ikut berdukacita atau ikut

menghibur supaya tidak larut dalam kesedihan. Umumnya pada saat *majenukan*, mereka juga akan membawa *aba-abaan* (barang bawaan/ oleh-oleh) sebagai tanda ikut berduka.

Hal yang senada juga tampak dalam istilah budaya *ngejot* yang sering dilakukan oleh kedua etnik yang ada di Angantiga. Dalam konsep tersebut warga akan berbagi dalam bentuk saling memberi atau mengirimkan makanan pada saat mereka melakukan hajatan sebagai wujud ungkapan rasa syukur. Ketika ada salah satu warga kampung yang mengadakan acara pernikahan, kelahiran atau perayaan lainnya, umumnya ia akan mengantarkan makanan kepada warga lainnya. Contoh lain adalah pada saat hari raya Idul Adha, warga Bugis (muslim) akan melakukan potong kambing sebagai kurban. Pada itu mereka juga akan melakukan kegiatan *ngejot* kepada warga lain yang berbeda keyakinan yaitu warga Hindu yang sudah dianggap sebagai saudara atau *nyama* Bali. Kegiatan ini juga ada timbal baliknya, artinya saat hari raya Galungan, warga Bali juga akan melakukan hal yang sama yakni *ngejot* berupa pemberian makanan kepada warga beragama Islam sebagai tanda mereka adalah bersaudara.



Foto 2. *Ngejot* Daging Kurban saat Hari Idul Adha (doc.Penulis)

6. Kegiatan gotong royong

Pembauran warga Bugis dan Bali masih kental terjadi di beberapa daerah termasuk di Angantiga. Kegiatan biasanya diwujudkan dalam bentuk saling bantu dalam persiapan upacara perkawinan, kematian dan upacara besar keagamaan kedua etnik seperti dalam

menyongsong hari Nyepi dan Idul Fitri. Dalam rangka persiapan kedua hari besar tersebut, masing-masing etnik terlibat secara intensif misalnya dalam menjaga prosesi upacara masing-masing. Pada saat hari *pengerupukan* misalnya, warga Bugis biasanya akan ikut mengamankan acara *pengrupukan* dalam arak-arakan ogoh-ogoh keliling desa. Ketika hari nyepi tiba, dimana warga Hindu melaksanakan *brata penyepian* dengan tidak boleh keluar rumah, tidak boleh bekerja, tidak boleh melakukan hiburan, dan tidak boleh menghidupkan api, warga Bugis (Islam) juga turut membantu dalam pengamanannya. Demikian juga sebaliknya, pada saat umat Islam melaksanakan sholat Idul Fitri, ataupun Idul Adha dimana jemaah meluber di mesjid setempat, maka pecalang dari banjar adat Angantiga juga ikut membantu mengamankan lokasi sehingga tidak mengganggu kekhususannya dalam melakukan sembahyang.

Selain itu, kegiatan gotong-royong juga tampak dalam bentuk kerja bakti membersihkan desa yang dilakukan secara rutin oleh warga masyarakat setiap bulan sekali dan saat menyongsong perayaan kemerdekaan Republik Indonesia 17 Agustus. Kegiatan ini secara langsung atau tidak langsung mendekatkan di antara mereka sebagai usaha untuk membangun integrasi sosial yang langgeng tanpa diliputi suasana saling curiga.

Kegiatan yang tidak kalah menariknya juga tampak dalam acara gotong-royong dalam pembersihan lahan pertanian sawah atau ladang yang dimiliki oleh kedua etnik termasuk dalam persiapan upacara yang terkait dengan budaya pertanian. Hingga saat ini, warga muslim Angantiga juga banyak yang bermata pencaharian sebagai petani dengan mengandalkan bercocok tanam di sawah maupun menanam tanaman komoditi perkebunan seperti kopi, fanili ataupun cengkeh di ladang yang dimiliki. Sehubungan dengan itu, mereka juga secara langsung akan terlibat dalam organisasi *Subak* setempat baik yang terkait dengan *subak* basah (sawah) maupun *subak* kering (tegalan). Dalam acara prosesi ritual yang dikenal dengan *mapag toya* (menyambut air) yang dilakukan saat awal musim tanam, warga muslim Angantiga juga terlibat secara aktif. Warga Hindu saat itu biasanya melakukan ritual tersebut dengan menghaturkan sesajen di pura *subak* setempat. Sedangkan warga Muslim biasanya akan menyelenggarakan acara *mapag toya* di rumah anggota *subak* yang beragama Islam di lokasi dekat sawah atau tegalannya tentunya dengan tata cara Islam yang

mereka yakini.

Simpulan

Bertolak dari penelitian yang dilakukan, maka dapat diberikan kesimpulan sebagai berikut.

Pertama, keberadaan etnik Bugis di Angantiga secara historis tidak dapat dilepaskan dari penghargaan Raja Carangsari terhadap warga Bugis yang dipimpin oleh Daeng Mapilih atas keberhasilannya mengamankan daerah Bangkiang Jaran yang sebelumnya dianggap rawan oleh penduduk.

Kedua, hubungan Warga Bugis dengan Puri Carangsari merupakan bentuk hubungan kaula-gusti (*patron-client*) yang saling menguntungkan yang praktiknya dapat dilihat dengan masih dipertahankannya tali silaturahmi antara kedua belah pihak. Pihak puri akan memohon bantuan pada warga Bugis ketika memiliki hajatan besar seperti *piodalan*. Sebaliknya warga Bugis juga akan memohon pihak Puri untuk menghadiri upacara keagamaan, seperti Hari Idul Fitri maupun Idul Adha.

Ketiga, kearifan lokal yang dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari mendorong terwujudnya integrasi sosial di masyarakat sehingga harmonisasi terjaga dengan baik antaretnik Bugis yang beragama Islam dan etnik Bali yang beragama Hindu. Kearifan dimaksud menyangkut nilai atau norma, seperti Tri Hita Karana, *Tat Twam Asi* ataupun dalam bentuk jaringan sosial seperti tampak dalam budaya *ngejot*, *menyama braya*, *ngraris*, *majenukan*, *metulungan*, dan praktik budaya lainnya.

Daftar pustaka

- Amirrachman, Alpha. 2007. *Revitalisasi Kearifan Lokal Studi Resolusi Konflik*. Jakarta: ICIP
- Bogdan, R & Taylor. 1975. *Introduction to Qualitative Research Methods*. New York: John Wiley
- Dharmayudha, I Made, Koti Cantika, I Wayan. 1991. *Filsafat Adat Bali*. Denpasar: Upada Sastra
- Dwija, I Nengah. 2006. "Revitalisasi Model Sosial Masyarakat Bali Berbasis Kearifan Lokal", dalam Suacana (ed), *Bali Bangkit*. Denpasar: Universitas Udayana.
- Haryanto, Joko Tri. 2010. *Mengenal Sekilas Kampung Islam Angantiga Petang-Bali*. Semarang: Balitbang Agama.

- Ismail, H. Arifuddin. 2010. *Revitalisasi Kearifan Lokal Dalam Masyarakat Multikultural*. Semarang: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama
- Liliwari, Alo. 2005. *Prasangka dan Konflik Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*. Yogyakarta: LKis
- Kabayantini, Ni Luh. 2014. *Pergeseran Makna Budaya Menyama Braya*. Saraswati 12(1) : 8-11
- Molan, Benyamin. 2015. *Multikulturalisme Cerdas Membangun Hidup Bersama yang Stabil dan Dinamis*. Jakarta: PT Indeks
- Pageh, I Made, Sugiarta, Wayan dan Sudana, Ketut. 2013. "Faktor Integratif Nyama Bali-Nyama Selam: Model Kerukunan Masyarakat pada Era Otonomi", *Jurnal Kajian Bali*. Vol 3(1): 191-206.
- Parimartha, I Gede, Putra, I.B, Kusuma Ririen, Luh Putu. 2012 *Bulan sabit Di Pulau Dewata Jejak Kampung Islam Kusamba-Bali*. Yogyakarta: Universitas Gajahmada
- Suja, I Wayan. 2010. *Kearifan Lokal Sains Asli Bali*. Surabaya: Paramita.
- Suwitha, Putu Gede. 2014. *Dinamika Masyarakat Bugis di Kabupaten Badung dan Kota Denpasar*. Disertasi, Program Pascasarjana Universitas Udayana. Denpasar.

Stratifikasi sosial pada masa prasejarah di Bali

I Wayan Ardika, I Ketut Setiawan, I Wayan Srijaya,
dan Rochtri Agung Bawono
Universitas Udayana
Email: ardika52@yahoo.co.id

Abstract

Mortuary practices might have represented social stratification during the prehistoric period in Bali. Disposal treatment of the deceased, burial goods, and containers that were utilized for burials may correspond with social identity and social persona of the deads and their family. This article will explore social stratification on the basis of burial systems and burial goods that were utilized during the prehistoric period in Bali. Field survey and study on documents have also been done for data collection. In addition, Postprocessual theory has been applied in this study. It seems that global contacts and access for exotic goods might have stimulated the ranked or social stratification during prehistoric period in Bali. Metal objects, which raw materials are absent in Bali, including stone and glass beads, gold foil eye covers that were utilized as burial goods might have represent a status symbol during prehistoric period in Bali. Local elites in Bali utilized material objects as well as burial systems as a symbol for social differentiation and hierarchies in the society. Ranked society occurred prior to the appearance of Early State in Bali.

Key words: Mortuary practices, social stratification, and Early State

Abstrak

Praktik penguburan dapat menyajikan stratifikasi sosial pada zaman prasejarah di Bali. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji dan memahami adanya stratifikasi sosial berdasarkan sistem penguburan, benda bekal kubur dan perlakuan terhadap orang meninggal pada masa prasejarah di Bali. Pengumpulan data dilakukan dengan survei lapangan dan analisis dokumen. Teori Postprocessual diaplikasikan dalam studi ini. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sistem

penguburan dengan menggunakan berbagai wadah seperti nekara perunggu, sarkopagus atau peti mayat dari batu, dan tempayan mencerminkan simbol status sosial orang yang meninggal dan keluarganya. Selain itu, pemanfaatan benda material yang eksotik dan berasal dari luar Bali seperti artefak logam, gerabah, manik-manik kaca dan batu karnelian, serta lempengan daun emas penutup mata dapat menunjukkan status sosial pemilik atau pemakainya. Berdasarkan hasil studi ini dapat disimpulkan bahwa sistem penguburan dengan wadah kubur yang bervariasi dan pemanfaatan benda bekal kubur yang eksotik dan berasal dari luar Bali ataupun luar negeri (terutama India dan Cina) mengindikasikan adanya stratifikasi sosial pada masa prasejarah di Bali.

Kata kunci: Sistem penguburan, benda bekal kubur, stratifikasi sosial.

Pendahuluan

Dalam tiga dekade terakhir ini semakin banyak situs dan tinggalan arkeologi dari masa prasejarah yang ditemukan di Bali. Beberapa situs prasejarah terpenting yang ditemukan di Bali, antara lain Gilimanuk, Margatengah, Manuaba, Sembiran, Pacung, Manik Liu, dan Pangkung Paruk. Berdasarkan pertanggalan absolut yang telah ditemukan, situs-situs tersebut berumur antara 2500 – 2000 tahun yang lalu. Tiga rangka manusia telah ditemukan di situs Manikliu tahun 1997, baik dengan menggunakan wadah ataupun tanpa wadah kubur. Wadah kubur yang ditemukan berupa sarkopagus, dan nekara perunggu (Gede, 1997). Selain itu, ada pula rangka yang ditemukan tanpa menggunakan wadah kubur. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji dan memahami adanya stratifikasi sosial berdasarkan sistem penguburan, benda bekal kubur dan perlakuan terhadap orang meninggal pada masa prasejarah di Bali.

Rangka manusia yang disertai dengan bekal kubur seperti artefak dari logam (tajak, gelang, ikat pinggang, pelindung jari, kalung), tembikar, manik-manik dari kaca ataupun karnelian, dan penutup mata dari lempengan daun emas ditemukan di situs Gilimanuk, sarkopagus Pangkungliplip, dan Margatengah (Soejono 1977; 2008). Sistem penguburan, wadah kubur, dan benda-benda bekal kubur yang disertakan pada si mati bervariasi secara kualitas

dan kuantitas satu dengan lainnya. Perbedaan sistem penguburan, wadah kubur, dan bekal kubur yang disertakan pada jenazah tampaknya merepresentasikan pelapisan atau stratifikasi sosial pada masa prasejarah di Bali sekitar 2500–2000 tahun yang lalu. Dengan kata lain, sistem penguburan, penggunaan wadah kubur, dan jumlah bekal kubur merupakan penanda status sosial pada masa prasejarah di Bali. Pandangan atau asumsi ini selaras dengan paradigma Arkeologi Pascaprosesual yang mengakui pentingnya budaya materi dalam masyarakat dan menerima tergabungnya makna, nilai, dan simbol (Hodder, 1995:84–84; Thomas, 2015; Ardika, 2016).

Kajian tentang munculnya stratifikasi sosial pada masa prasejarah di Bali telah dimulai oleh R.P. Soejono (1977) dalam disertasinya yang berjudul “Sistem-sistem Penguburan pada akhir masa prasejarah di Bali”. R.P. Soejono mengkaji tentang temuan sarkopagus dan distribusinya di Bali. Selain itu, R.P. Soejono juga menstudikan temuan arkeologi di situs Gilimanuk. R.P. Soejono menyatakan bahwa ada hubungan budaya antara masyarakat yang dikubur dalam sarkopagus dan penguburan di situs Gilimanuk. Stratifikasi sosial dikatakan telah muncul pada masa perundagian di Bali yang direpresentasikan oleh sistem penguburan dengan wadah (sarkopagus dan tempayan) ataupun tanpa wadah, serta bekal kubur yang disertakan pada si mati. Disertasi tersebut sangat penting sebagai acuan dalam artikel ini, namun temuan baru di bidang arkeologi prasejarah sangat banyak di Bali dalam kurun waktu 30 tahun belakangan ini, sehingga menambah informasi dan data yang terkait dengan munculnya stratifikasi sosial pada masa prasejarah di pulau ini.

Studi tentang artefak logam dikaitkan dengan munculnya masyarakat yang kompleks di Bali telah dilakukan oleh I Wayan Ardika (1987). Dalam tesis yang berjudul “Bronze artifacts and the Rise of Complex Society in Bali” dinyatakan bahwa artefak logam merupakan barang langka dan kemungkinan menjadi penanda status sosial pada masa prasejarah di Bali. Ardika (1987) telah memetakan sebaran situs prasejarah dari masa perundagian dan situs masa Hindu-Buddha, serta sawah masa kini di Bali. Peta sebaran situs prasejarah, situs awal sejarah atau masa Hindu-Buddha, dan sawah di Bali terlihat tumpang-tindih. Kenyataan ini mengindikasikan adanya kesinambungan atau kontinuitas

pemukiman masyarakat Bali dari masa prasejarah hingga masa sejarah, bahkan sampai saat sekarang.

Temuan baru mengenai awal kontak atau hubungan Bali dengan India yang dimulai sejak awal abad Masehi, terungkap dalam disertasi yang berjudul “Archaeological Research in Northeastern Bali, Indonesia” (Ardika, 1991). Dalam disertasi itu diuraikan tentang temuan gerabah India dengan pola hias rolet yang berasal dari 2000 tahun yang lalu di situs Sembiran dan Pacung. Publikasi terbaru mengenai situs Sembiran dan Pacung di Bali utara dapat dicermati dalam buku yang berjudul “Burials, texts and rituals. An investigations of ethnoarchaeology in North Bali, Indonesia” (Schaublin Hauser, B. dan I W. Ardika, 2008).

Sumber penulisan prasejarah Bali dapat dicermati dalam buku karya Dr. I Made Sutaba (1980). Kajian tentang masa prasejarah Bali juga dapat ditemui dalam buku *Sejarah Bali dari Prasejarah hingga Modern* (Ardika dkk., 2013). Sumber tertulis tersebut sangat penting dalam penulisan artikel ini.

Kajian teoretis mengenai stratifikasi sosial dalam masyarakat prasejarah dapat dicermati dalam beberapa artikel antara lain tentang munculnya *chiefdom* di Hawaii dan awal Kerajaan Inka (Earle, 1987; Earle, 1994). Berbagai teori terkait dengan stratifikasi sosial dalam arkeologi dapat diketahui dalam buku yang ditulis oleh C. Renfrew dan Paul Bahn (1991).

Hubungan Bali dengan India, Asia Tenggara, dan Tiongkok

Temuan arkeologi di situs Sembiran dan Pacung menunjukkan bahwa hubungan Bali dengan India, Asia Tenggara, dan Tiongkok telah terjadi sekitar pertengahan abad kedua sebelum Masehi atau sekitar 2150 tahun yang lalu. Pertanggalan AMS diperoleh dari sampel arang yang diambil pada kedalaman 2,9–3,0 meter di kotak SBN XIX yang menunjukkan umur 142 Kalibrasi sebelum Masehi atau 25 Masehi (S-ANU 37107). Sampel lain diperoleh dari kotak Pacung IX yang merupakan kuburan dengan densitas cukup padat. Individu yang dikubur disertai dengan bekal kubur yang cukup banyak. Lapisan budaya pada kuburan Pacung IX dimulai pada abad kedua sebelum Masehi hingga abad ke-12 Masehi. Sampel arang dari kuburan XIII di Pacung berasal antara 163 kalibrasi sebelum Masehi dan tahun 13 Masehi, serta berakhir antara 51 kalibrasi sebelum Masehi dan tahun 137 Masehi (Calo dkk. 2015: 381).

Artefak arkeologis yang ditemukan pada lapisan tanah yang berasal dari pertengahan abad kedua sebelum Masehi antara lain berupa gerabah, fragmen cetakan logam, fragmen logam, manik-manik kaca dan karnelian. Kajian terhadap bahan baku gerabah, fragmen logam, dan manik-manik kaca dapat mengindikasikan tempat asal/negara artefak tersebut dibuat.

Penelitian arkeologi di situs Sembiran dan Pacung yang dimulai sejak tahun 1987 telah berhasil menemukan sejumlah gerabah India. Secara tipologis gerabah India yang ditemukan di situs Sembiran dan Pacung terdiri atas gerabah dengan pola hias rolet (Arikamedu type 1), gerabah Arikamedu type 10, Arikamedu type 18, Arikamedu type 141, gerabah bertulis dengan huruf Kharosthi/Brahmi, dan pecahan piring tipikal India (Ardika, 1991; Ardika dan Bellwood, 1991). Sembilan sampel gerabah dengan pola hias rolet dianalisis dengan Neutron Activation Analyses (NAA), dengan rincian: tiga buah sampel gerabah dari situs Sembiran, sebuah sampel dari situs Pacung (Bali), dua sampel dari situs Anuradhapura (Sri Lanka), dua sampel dari situs Arikamedu (India), dan sebuah sampel dari situs Karaikadu (India). Hasil analisis NAA menunjukkan bahwa semua sampel memiliki komposisi 20 elemen langka yang sama, dan diperkirakan diproduksi dengan bahan baku yang sama pula.

Selain NAA, analisis X-ray diffraction (XRD) juga dilakukan terhadap sebuah sampel gerabah dengan pola hias rolet dari situs Sembiran, tiga buah sampel dari situs Arikamedu, dan empat sampel dari situs Anuradhapura. Hasil analisis menunjukkan bahwa kedelapan sampel tersebut memiliki kandungan material yang sama yakni kwarsa. Hal ini mengindikasikan bahwa gerabah dengan pola hias rolet berasal dari India, karena bahan kwarsa secara geologis tidak ditemukan di Bali.



Gambar 1. Gerabah dengan pola hias rolet, gerabah Arikamedu tipe 10, dan gerabah dengan tulisan huruf Kharoshti/Brahmi temuan situs Sembiran,

Manik-manik kaca dan karnelian juga ditemukan di situs Sembiran dan Pacung, serta sejumlah situs lainnya di Bali dan Indonesia pada umumnya. Kishor Basa (1991) dari Institut Arkeologi London telah menganalisis lima buah temuan manik-manik kaca di situs Sembiran. Sebuah sampel diidentifikasi sebagai bahan kaca bercampur alkali, dan empat sampel lainnya mengandung bahan kaca dan potas. Kishor Basa (1991) beranggapan bahwa manik-manik kaca dari situs Sembiran bahan bakunya sama dengan sampel dari India Selatan, dan kemungkinan dibuat di situs Arikamedu.

Analisis kimia terhadap temuan manik-manik di situs Sembiran (SBN) XIX mengindikasikan kesamaan komposisi dengan kaca dari zaman Romawi yakni menggunakan soda natron. Lebih lanjut, dua sample manik-manik kaca yang dilapisi emas dari temuan bekal kubur pada sarkopagus di situs Pangkung Paruk, Seririt, bahan bakunya juga sama yakni dari kaca dengan unsur soda natron. Hasil analisis ini merupakan temuan pertama yang menunjukkan adanya artefak zaman Romawi di Kepulauan Asia Tenggara, termasuk Bali (Calo dkk., 2015: 384, 389).

Selain manik-manik kaca, manik-manik karnelian juga ditemukan di sejumlah situs pra sejarah di Bali antara lain: Sembiran, Gilimanuk, Nongan, Margatengah, Pujungan, dan Ambinarsari. Manik-manik karnelian di Bali ditemukan dalam kubur sarkopagus, kecuali situs Sembiran dan Gilimanuk. Perlu dicatat bahwa manik-manik karnelian diyakini berasal dari India, meskipun ada bukti bahwa manik-manik karnelian mungkin juga dibuat di Asia Tenggara.

Lempengan daun emas penutup mata untuk orang mati telah ditemukan di situs Gilimanuk dan Pangkungliplip. Artefak sejenis juga ditemukan di situs Oton di pulau Panay (Filipina) dan situs Santubong, Serawak (O'Connor dan Harriison. 1971: 72-73). Lempengan daun emas penutup mata untuk orang mati dilaporkan juga dari situs kuburan di Adichanallur, Tamil (India Selatan)(Ray, 1989:51). Temuan lempengan daun emas penutup mata untuk orang meninggal tampaknya tersebar luas di India Selatan, Malaysia, Filipina, dan Bali (Indonesia). Kesamaan tradisi ini menunjukkan adanya hubungan kebudayaan antara India, Malaysia, Filipina, dan Bali (Indonesia).

Analisis DNA terhadap sampel gigi yang ditemukan di situs Pacung III secara umum menunjukkan hubungan dengan

haplogrup A, yang sangat dekat klusternya dengan India, Nepal, dan Tibet (Lansing dkk., 2004: 288–90). Pertanggalan AMS radiokarbon dari sampel gigi tersebut menunjukkan umur 2050 \pm 40 tahun yang lalu, dan setelah dikalibrasi umurnya 2110 \pm 40 tahun yang lalu (Lansing dkk., 2004: 288). Perlu dicatat bahwa sampel awal Y-Chromosome yang diambil dari 551 orang Bali masa kini mengindikasikan adanya kontak/hubungan antar Bali dengan India (Karafet dkk., 2005).

Berdasarkan uraian di depan bahwa temuan gerabah dengan pola hias rolet, manik-manik kaca dan karnelian, lempengan daun emas penutup mata untuk orang mati, dan hasil analisis DNA dan Y-chromosome mengindikasikan hubungan yang kuat antara Bali dan India sekitar 2150 tahun yang lalu. Pertanyaan yang masih sulit dijawab adalah siapakah yang membawa gerabah, manik-manik kaca dan karnelian, serta lempengan daun emas penutup mata untuk orang meninggal ke Bali? Apakah pedagang-pedagang India yang aktif datang ke Bali atau Indonesia dan Asia Tenggara secara keseluruhan? Bagaimanakah peran orang Bali pada masa ini, apakah hanya pasif menunggu kehadiran pedagang-pedagang India, atau orang Bali juga aktif memperoleh komoditas yang berasal dari India tersebut. Pertanyaan tersebut saat ini belum dapat dijawab secara memuaskan karena terbatasnya data yang ada. Kajian yang lebih komprehensif di masa yang akan datang baik di Bali maupun India diharapkan dapat mengungkapkan permasalahan tersebut.

Selain hubungan dengan India, temuan arkeologi di situs Sembiran dan Pacung juga mengindikasikan adanya kontak antara Bali dan Asia Tenggara Dataran. Komposisi kimiawi manik-manik kaca dan gelang logam hasil ekskavasi di situs Sembiran dan Pacung tahun 2012 menunjukkan adanya hubungan yang kuat dengan Vietnam dan Asia Tenggara Daratan, India dan Romawi. Sebanyak 119 dari 759 sampel yang berasal dari Sembiran (SBN) XIX, dan 33 dari 361 sampel yang berasal dari Pacung IX, dan sampel pembanding yang sezaman dari Bali Utara dianalisis menggunakan Laser Ablation Inductively Coupled Plasma Mass Spectrometry di Institut des Recherches sur les Archeomateriaux di Centre National de la Recherche Scientific (CNRS) Orlean, Prancis. Lebih dari 80% sampel dari situs Sembiran dan Pacung menunjukkan kaca potas dengan kandungan kapur sedang (mKC) yang hampir sama

dengan sampel dari situs Dong son, dan kaca potas dengan unsur kapur dan alumina sedang hampir sama dengan situs Sa Hyunh dan Dong Nai di Vietnam. Kaca potas silika (potasium oxide) yang sangat umum di Asia Tenggara Dataran dari abad kedua sampai keempat sebelum Masehi (Calo dkk., 2015: 388).

Ekskavasi di situs Sembiran pada tahun 1989 dan 2012 masing-masing telah berhasil menemukan fragmen cetakan nekara (Ardika 1991; Ardika dan Bellwood, 1991), dan cetakan tajak perunggu tipe ekor burung seriti (Calo dkk., 2015: 389-390). Sejumlah artefak perunggu yang berfungsi sebagai bekal kubur dari kotak SBN XIX dimasukkan dalam Project Lead Isotope Asia Tenggara. Selain itu, sejumlah sampel dari situs Pacung dan sampel dari cetakan tajak yang menyerupai ekor burung seriti ternyata dibuat dari bahan baku perunggu bercampur dengan timah hitam. Hasil analisis ini menunjukkan persamaan secara konsisten dengan sampel yang berasal dari periode 500 sebelum Masehi hingga 200 Masehi di Asia Tenggara Daratan (Kamboja, Thailand, dan Vietnam). Data ini juga mengindikasikan bahwa bahan baku perunggu di import dari Asia Tenggara Daratan dan dicetak di Bali. Perlu diketahui bahwa secara geologis Bali tidak memiliki tembaga dan timah sebagai bahan baku perunggu.

Selain cetakan nekara yang ditemukan di situs SBN VII, beberapa fragmen dari sebuah cetakan nekara juga disimpan di pura Puseh Desa Pakraman Manuaba, Tegallang, Gianyar Bali (lihat gambar 2). Pola hias topeng atau kedok muka dan hiasan geometris pada fragmen cetakan nekara Manuaba mirip dengan hiasan nekara wadah kubur di situs Manikliu dan Pejeng. Apakah nekara Manikliu dan Pejeng dicetak di Manuaba, masih belum jelas.



Gambar 2. Temuan fragmen cetakan nekara di situs Sembiran dan fragmen cetakan nekara dengan hiasan kedok/topeng di Desa Manuaba, Gianyar

Sejumlah gerabah bercirikan pola hias Dinasti Han (Tiongkok) ditemukan di kotak SBN XIX pada program ekskavasi tahun 2012. Gerabah bercorak Dinasti Han tersebut ditemukan pada kedalaman 3,1-3,2 meter, yang berasosiasi dengan gerabah-gerabah yang diduga dari Asia Tenggara Daratan (Calo dkk., 2015:385). Keberadaan gerabah dengan pola hias Dinasti Han di situs Sembiran mengindikasikan adanya hubungan Bali dengan Tiongkok pada pertengahan abad kedua sebelum Masehi.

Cermin perunggu yang diduga berasal dari masa pemerintahan Dinasti Han di Tiongkok juga ditemukan di situs Pangkung Paruk, Seririt, Buleleng. Menurut Dr. Hsiao-chun Hung (komunikasi pribadi) cermin perunggu yang ditemukan di situs Pangkung Paruk berasal dari pemerintahan Raja Wang Mang dari Dinasti Xin (Han Timur), yang memerintah dari tahun 8–23 Masehi. Cermin perunggu dari situs Pangkung Paruk ditemukan sebagai bekal kubur masing-masing dalam sarkopagus A dan B (Westerlaken, 2011: 13; lihat gambar 3).



Gambar 3. Temuan cermin perunggu yang masih utuh/lengkap dan pecahan di situs Pangkung Paruk, Seririt, Buleleng.

Temuan gerabah Han di situs Sembiran dan cermin perunggu di situs Pangkung Paruk mengindikasikan bahwa Bali utara telah melakukan hubungan dengan Tiongkok pada awal abad Masehi. Apakah temuan tersebut menunjukkan hubungan langsung atau tidak langsung masih belum jelas.

Berdasarkan uraian di depan bahwa pada akhir abad kedua sebelum Masehi (2150 tahun yang lalu) Bali tampaknya telah terlibat dalam sistem perdagangan internasional yang mencakup wilayah Mediterania, India, Asia Tenggara Daratan hingga Tiongkok. Fenomena ini mendukung pendapat Bellina dan Glover (2004:83), yang menyatakan bahwa Asia Tenggara merupakan bagian sistem

perdagangan dunia atau global pada akhir abad Masehi, dan melibatkan wilayah Mediterania hingga Tiongkok.

Hubungan dengan India, Asia Tenggara Daratan, dan Tiongkok tampaknya memudahkan akses bagi masyarakat Bali untuk memperoleh artefak dari luar negeri sebagai penanda status sosial. Selain itu, kontak dengan Asia Tenggara Daratan, terutama Thailand dan Vietnam kemungkinan juga mendorong perdagangan bahan baku logam, dan menstimuli tumbuhnya teknologi pengerjaan logam atau metalurgi di Bali. Seperti telah disebutkan di depan, bahwa Bali secara geologi tidak memiliki timah dan perak, namun penemuan cetakan nekara dan tajak dengan ekor burung seriti di situs Sembiran dan Manuaba mengindikasikan adanya pengerjaan logam di pulau ini.

Hubungan situs pesisir dan pedalaman di Bali

Paparan di depan menjelaskan bahwa daerah pesisir utara pulau Bali yakni situs Sembiran dan Pacung, serta Pangkung Paruk telah terlibat dalam hubungan dagang dengan India, Asia Tenggara Daratan (Kamboja, Thailand, dan Vietnam), dan Tiongkok sejak pertengahan abad kedua sebelum Masehi hingga awal abad pertama Masehi atau 2150 tahun yang lalu. Pertanyaan yang segera muncul, bagaimanakah dampak atau pengaruh hubungan dengan dunia luar terhadap daerah pedalaman di Bali. Dengan kata lain, apakah daerah pedalaman di Bali juga ikut terkena dampak atau pengaruh adanya hubungan tersebut. Pertanyaan ini dapat dijawab dengan mencermati temuan arkeologis, tradisi dan sumber-sumber sejarah yang menjelaskan hubungan antara daerah pesisir dan pedalaman di Bali.

Sejarah dan tradisi menunjukkan bahwa terjadi hubungan yang sangat kuat antara daerah pesisir timur laut Bali (Sembiran, Julah, Bondalem, dan Tejakula) dengan daerah pegunungan Kintamani. Dalam prasasti Kintamani E yang berangka tahun 1200 Masehi menyebutkan bahwa hanya orang dari Kintamani yang berhak menjual kapas ke Desa-Desa pesisir utara Bali yakni: Les, Paminggir, Hiliran, Buhundalem, Julah, Purwwasidhi, Indrapura, Bulihan dan Manasa (Wardha, 1983 dalam Ardika, 1991: 271). Beberapa desa yang disebut dalam prasasti Kintamani E dapat diidentifikasi, antara lain: Les, Buhundalem mungkin sama dengan Bondalem, Julah, dan Bulihan kemungkinan Desa Bulian sekarang.

Di antara Desa Les dan Bondalem saat ini terdapat Desa Tejakula, apakah Paminggir dan Hiliran dapat disamakan dengan Tejakula masih perlu penelitian lebih lanjut.

Berdasarkan tradisi, hubungan daerah pegunungan Kintamani dengan daerah pesisir utara masih berlanjut hingga masa modern (Reuter, 2005: 445-446). Barang-barang impor maupun ekspor harus melalui pegunungan Kintamani sebelum sampai di pelabuhan-pelabuhan di pantai utara Bali, demikian pula sebaliknya.

Berdasarkan data inskripsi dari abad ke-12 dan etnografi bahwa kontak atau hubungan daerah pesisir timur laut Bali dengan Kintamani telah berlangsung ratusan tahun yang lalu dan masih berlanjut hingga sekarang. Hubungan daerah pesisir timur laut Bali dengan pegunungan Kintamani mungkin mencakup wilayah yang lebih luas termasuk Tegallalang, Payangan, Tampaksiring dan Pejeng.

Temuan kubur nekara di Desa Manikliu, Kintamani dan bekal kubur artefak logam yang cukup banyak di dalam sarkopagus E di Desa Margatengah, Payangan, Gianyar dapat menimbulkan pertanyaan. Dimanakah penduduk Manikliu dan Margatengah memperoleh nekara dan artefak logam lainnya. Seperti disebutkan pada uraian terdahulu bahwa di situs Sembiran telah ditemukan dua jenis cetakan logam yakni nekara dan tajak tipe ekor burung seriti. Di pihak lain, di Desa Manuaba, Gianyar juga ditemukan cetakan nekara. Hiasan kedok muka dan pola hias menyerupai huruf 'f' pada nekara Manikliu menunjukkan kesamaan dengan nekara Pejeng dan hiasan pada cetakan nekara Manuaba. Apakah nekara Manikliu dan Pejeng dibuat di Manuaba? Jawaban tentang hal ini belum dapat dipastikan, mungkin dari Sembiran atau Manuaba. Terkait dengan temuan tipe tajak berbentuk ekor burung seriti di situs Margatengah (Soejono, 2008: 416–418, foto 65–70; lihat gambar 4) besar kemungkinannya dari Sembiran, karena sampai saat ini temuan cetakan tajak perunggu yang menyerupai ekor burung seriti hanya ditemukan di situs tersebut. Meskipun belum ada jawaban yang pasti, namun pergerakan barang dan orang tampaknya telah terjadi antara daerah pesisir dan pedalaman di Bali pada masa prasejarah. Perlu dicatat bahwa temuan bekal kubur pada sarkopagus E di situs Margatengah sangat kaya terdiri atas pelindung lengan, ikat pinggang dari perunggu, tajak berbentuk

ekor burung seriti, dan rantai perunggu yang mirip dengan temuan dalam sarkopagus Pujungan, Tabanan. Tokoh yang dikubur dalam sarkopagus E kemungkinan elite lokal dengan status sosial yang tinggi.

Selain jalur Sembiran - Kintamani - Payangan - Tegallalang - Tampaksiring hingga Pejeng, sebaran situs dan tinggal arkeologi prasejarah dapat memberikan suatu gambaran imajiner tentang hubungan situs pesisir dan pedalaman di Bali. Di Bali barat laut, kemungkinan jalur Pangkung Paruk-Seririt-Busungbiu-Tamblingan-Gobleg, dan Pujungan. Pada uraian terdahulu telah disebutkan bahwa di situs Pangkung Paruk telah ditemukan cermin perunggu dari masa Dinasti Han di dalam sarkopagus A dan B yang berfungsi sebagai bekal kubur. Situs-situs sarkopagus lain yang berdekatan dengan Pangkung Paruk adalah Pohasem, Tigawasa, Busungbiu, dan Pujungan (Soejono, 2008: Peta 2). Sarkopagus Pohasem, Tigawasa dan Busungbiu oleh RP Soejono (2008: 216, Peta 7) dikategorikan sebagai Subtipe AIIIT 4.

Perlu dicatat bahwa di daerah pesisir juga ditemukan sarkopagus seperti di Banjarasem (Seririt, Buleleng), Ponjokbatu (Tejakula), dan Gilimanuk. Temuan sarkopagus di daerah pesisir, terutama di situs Gilimanuk sesungguhnya telah membantah atau menolak pendapat RP Soejono yang beranggapan bahwa budaya sarkopagus hanya ditemukan di daerah pegunungan. Temuan sarkopagus di situs Gilimanuk juga mengindikasikan adanya hubungan antara daerah pegunungan sebagai sumber bahan baku sarkopagus/wadah kubur batu tersebut dengan wilayah pesisir. Masyarakat pesisir seperti Gilimanuk tampaknya memeraktikkan penguburan dengan sarkopagus, sehingga mereka perlu melakukan hubungan dengan daerah pedalaman untuk memperoleh wadah kubur tersebut. Demikia pula situs-situs sarkopagus pesisir lainnya di Bali.



Gambar 4. Sarkopagus E dan temuan sarkopagus lain, serta papan Cagar Budaya di Desa Margatengah, Payangan, Gianyar.

Situs sarkopagus yang berdekatan dengan Gilimanuk adalah Ambiarsari dan Pangkungliplip (Jembrana) (Soejono, 2008: 217, Peta 8). Secara tipologis, sarkopagus Gilimanuk mempunyai kemiripan bentuk (stylistik) dengan temuan di Ambiarsari. Bahan baku sarkopagus Gilimanuk, Ambiarsari, dan Pangkungliplip kemungkinan dari sumber terdekat yakni Gunung Sangiang atau Merbuk. Selain lokasi situs Gilimanuk berdekatan dengan Pangkungliplip, temuan bekal kubur yang disertakan bersama si mati juga menunjukkan kesamaan, terutama lempengan daun emas penutup mata (Soejono, 2008: 458: foto 150).

Selain faktor jarak, kesamaan artefak bekal kubur yang ditemukan dalam satu situs dapat dijadikan indikator adanya hubungan antara situs yang satu dengan lainnya. Seperti dicontohkan adanya kesamaan bekal kubur berupa lempengan daun emas penutup mata antara situs Gilimanuk dan Pangkungliplip. Demikian pula misalnya keberadaan manik-manik karnelian, dan/atau artefak logam yang unik atau spesifik.



Gambar 5. Temuan sarkopagus Ambiarsari, Jembrana, sarkopagus Taman Bali, Bangli, dan sarkopagus dengan hiasan kedok/topeng yang diberi warna merah koleksi Museum Bedulu

Sistem penguburan dan penanda status sosial

Para ahli arkeologi berpendapat bahwa organisasi sosial pada masa prasejarah dapat diketahui dengan menganalisis sistem penguburan. Saxe (1970:5, 12) menyatakan bahwa perbedaan organisasi sosial tercermin dari sistem penguburan. Binford (1972b: 232) juga mengemukakan bahwa ada tiga aspek budaya terkait dengan penguburan yang perlu dicermati yakni perlakuan terhadap jasad orang mati, design atau bentuk wadah kubur, dan perbedaan perlengkapan atau artefak bekal kubur yang disertakan pada si mati. Ketiga aspek tersebut diyakini akan dapat mengungkapkan

organisasi sosial ataupun status sosial orang yang dikubur dan keluarganya. Lebih lanjut Binford (1972a: 24) berpendapat bahwa artefak bekal kubur mencerminkan identitas dan persona sosial orang yang meninggal. Dengan kata lain, kuantitas dan kualitas benda bekal kubur terkait dengan tinggi-rendahnya status sosial orang yang dikubur dan keluarganya. Semakin banyak benda bekal kubur yang disertakan pada si mati maka makin tinggi pula status sosial mereka di masyarakat. Demikian pula keluarga yang masih hidup diyakini memiliki pesona sosial atau modal dan jejaring sosial yang lebih luas pula.

Dalam tiga dekade terakhir, penelitian arkeologi di Bali telah berhasil menemukan sejumlah individu yang dikubur dalam wadah ataupun tidak dengan wadah. Wadah dan benda bekal kuburpun bervariasi. Bila mengikuti pandangan Saxe (1970) dan Binford (1972a dan 1972b) di atas maka perbedaan wadah kubur dan benda bekal kubur akan menunjukkan perbedaan status sosial orang yang meninggal beserta keluarganya. Contoh yang paling menarik untuk ditampilkan di sini adalah temuan situs kubur di Desa Manikliu, Kintamani, Bangli. Di situs Manikliu ditemukan tiga jenis sistem penguburan yakni dengan nekara, sarkopagus, dan sistem penguburan tanpa wadah kubur (lihat gambar 6). Dalam konteks ini dapat diasumsikan bahwa ketiga individu yang dikubur di situs Manikliu memiliki status sosial yang berbeda. Individu yang dikubur dalam nekara perunggu kemungkinan memiliki status sosial yang lebih tinggi dibandingkan dengan individu yang dikubur dalam sarkopagus dan yang dikubur tanpa wadah. Nekara perunggu adalah artefak yang sangat berharga atau mahal karena bahan baku logam tidak ditemukan di Bali. Dapat diasumsikan bahwa mereka yang dikubur dalam nekara memiliki status sosial yang sangat tinggi di masyarakat (lihat gambar 6)

Orang Bali adalah keturunan bangsa Austronesia yang salah satu cirinya melakukan pemujaan terhadap leluhur atau nenek moyang (Sutjiati Beratha dan Ardika, 2015:2). Berdasarkan tradisi tersebut maka perlakuan terhadap orang mati, termasuk penguburan dengan wadah ataupun tanpa wadah kubur merepresentasikan penghormatan dan sekaligus pemujaan terhadap leluhur.



Gambar 6. Temuan kubur nekara, sarkopagus, dan kuburan tanpa wadah di Desa Manikliu, Kintamani, Bangli. (Sumber. Balai Arkeologi Denpasar), dan nekara di Pura Penataran Sasih, Pejeng

Sistem penguburan dengan nekara di situs Manikliu adalah yang pertama ditemukan di Bali. Selain di situs Manikliu, penguburan dengan nekara juga ditemukan di situs Plawangan, Jawa Tengah (Bintarti, 1985; Simanjuntak dan Harry Widiyanto (ed.), 2012: 302). Dalam konteks budaya Dongson, nekara biasanya digunakan sebagai bekal kubur, dan bukan sebagai wadah kubur seperti di Manikliu (Bali) dan Plawangan (Jawa Tengah) (Tan, 1980:134). Apakah fenomena kubur nekara di Indonesia sebagai perkembangan lokal, belum dapat dijawab secara tuntas.

Budaya Dongson di Vietnam muncul sekitar 500 Sebelum Masehi mengalami kemajuan yang cukup signifikan dengan mencampurkan timah hitam atau timbel dalam pengerjaan perunggu. Penambahan timah hitam diyakini dapat menurunkan titik lebur perunggu sehingga panas atau temperatur yang diperlukan berkurang (Huyen, 2004: 199). Artefak perunggu digunakan sebagai bekal kubur untuk penanda status sosial dalam budaya Dongson. Selain itu, senjata berupa pisau belati, tombak dan anak panah juga disertakan sebagai bekal kubur yang mengindikasikan meningkatnya konflik akibat ekspansi dinasti Han dari Tiongkok pada masa itu.

Pengerjaan logam perunggu di Thailand dan Vietnam tampaknya lebih awal dibandingkan dengan di Bali. Pertanggalan tentang pengerjaan perunggu di Thailand berasal dari 1500-1000 Sebelum Masehi (Higham, 2004: 52). Pengerjaan perunggu di Thailand ditemukan di situs Ban Na Di, Non Nok Tha, dan Ban Chiang. Setelah mengetahui pengerjaan logam perunggu di Vietnam dan Thailand yang berkembang lebih awal dibandingkan dengan di Bali, maka besar kemungkinannya memberi pengaruh terhadap perkembangan metalurgi di pulau ini. Seperti telah disebutkan di depan, bahwa perkembangan metalurgi di Asia Tenggara Daratan seperti di Thailand dan Vietnam berpengaruh sangat signifikan, bukan saja sebagai pemasok bahan baku logam, tetapi juga perkembangan teknologi terhadap pengerjaan logam di Bali.

Penggunaan wadah kubur yang berbeda dalam sistem penguburan di Bali pada masa prasejarah kemungkinan juga mengindikasikan perbedaan status sosial pemakainya. Selain nekara, sarkopagus dan tempayan juga digunakan sebagai wadah dalam sistem penguburan pada masa prasejarah di Bali. RP Soejono (1977; 2008: 48–50; lihat gambar 7) telah mengklasifikasikan temuan sarkopagus di Bali menjadi tiga tipe dengan variannya. Tiga tipe yang dimaksud adalah tipe Kecil, Madya, dan Besar. Sarkopagus tipe Kecil (A) dengan ukuran 80–148 cm; tipe Madya (B) ukurannya 150–170 cm; dan tipe Besar (C) dengan ukuran 200-268 cm. Tipe Kecil (A) ditemukan paling banyak dan tersebar luas di Bali sehingga disebut **tipe Bali**. Tipe Madya (B) banyak ditemukan di daerah pegunungan Bali tengah, terutama di Desa Cacang, Tegallalang sehingga disebut juga **tipe Cacang**. Tipe C atau Besar ditemukan di daerah Manuaba, Tegallalang, Gianyar dan sekitarnya sehingga disebut **tipe Manuaba** (Soejono, 2008:51–52). Soejono lebih lanjut mengelompokkan sarkopagus tipe Kecil (A) menjadi enam sub tipe sesuai dengan daerah persebarannya, yaitu sub tipe 1 disebut Gaya Celuk; sub tipe 2 Gaya Bona; sub tipe 3 Gaya Angantiga; sub tipe 4 Gaya Bunutin; sub tipe 5 Gaya Busungbiu; dan sub tipe 6 Gaya Ambiansari.



Gambar 7. Kubur tempayan dari situs Gilimanuk, sarkopagus kecil dari Keramas dan sarkopagus besar dari Bebitra, Gianyar.

Menarik untuk dikemukakan di sini adalah sarkopagus tipe Besar (C) yang ditemukan di Desa Manuaba, Tegallalang, Gianyar. Selain sarkopagus tipe Besar (C), di Desa Manuaba juga ditemukan cetakan nekara yang disimpan di pura Desa Desa tersebut. Keberadaan sarkopagus tipe Besar (C) dan cetakan nekara di Desa Manuaba mengindikasikan bahwa Desa tersebut sangat penting sebagai sentra industri logam dan tempat bermukimnya para elit pada masa prasejarah di Bali. Dikatakan demikian, artefak logam merupakan barang langka karena bahan bakunya tidak ada di Bali, sehingga mempunyai nilai sosial tinggi bagi pemiliknya di masyarakat. Di samping itu, pandai atau perajin logam memiliki kemahiran tertentu dalam pengerjaan dan pencampuran bahan baku logam.

Wadah kubur dengan tempayan telah dilaporkan dari situs Gilimanuk, Jembrana. Di situs Gilimanuk ditemukan dua kubur tempayan. Penggunaan tempayan sebagai wadah kubur di situs Gilimanuk diduga sebagai kubur sekunder (Soejono, 2008: 113-114; foto 151-156; lihat gambar 7). Setelah tulang-tulang mayat lepas satu dengan lainnya dari tubuh si mati, kemudian dikumpulkan dan ditaruh dalam tempayan untuk dikubur kembali. Kubur tempayan di situs Gilimanuk disusun dengan dua tempayan (tempayan ganda), satu sebagai wadah dan yang lainnya sebagai penutup. Kubur tempayan juga ditemukan di situs Anyer (Jawa Barat) dan Melolo, Sumba (Heekeren, 1956).

Tainter (1978: 125) dan Brown (1981: 28) berpendapat bahwa jumlah energi yang dibutuhkan dalam upacara kematian terkait dengan status sosial seseorang. Semakin tinggi status sosial seseorang maka semakin banyak energi yang dibutuhkan untuk upacara kematiannya. Ditinjau dari bahan dan cara pengerjaannya,

kubur sarkopagus mungkin lebih lama dan sulit pembuatannya dibandingkan dengan tempayan, sehingga individu yang dikuburpun mempunyai status sosial yang lebih tinggi.

Benda atau artefak bekal kubur merupakan variabel penting untuk menentukan status sosial seseorang. Artefak yang berasal dari India, Asia Tenggara Daratan, dan Tiongkok senantiasa ditemukan dalam konteks bekal kubur atau disertakan pada orang yang meninggal. Dalam perspektif arkeologi Pasca Prosesual (Postprocessual), budaya material sering dikaitkan dengan status sosial seseorang (Ardika, 2015).

Artefak bekal kubur yang ditemukan di situs Pangkung Paruk menarik untuk dikemukakan. Selain cermin perunggu, perhiasan dari emas berupa kalung dan anting, serta manik-manik kaca dan karnelian juga ditemukan sebagai bekal kubur dalam sarkopagus (lihat gambar 10 dan 11). Benda bekal kubur yang dapat dikatakan sangat eksotik tersebut merepresentasikan status sosial orang yang dikubur dan keluarganya.



Gambar 8. Perhiasan emas dari situs Pangkung Paruk (Sumber, Rodney Westerlaken, 2009).



Gambar 9. Manik-manik kaca, logam dan karnelian, serta artefak logam bekal kubur sarkopagus Pangkung Paruk (Sumber, Rodney Westerlaken, 2009).

Simpulan

Seiring meningkatnya hubungan internasional dengan India, Asia Tenggara, dan Tiongkok maka masyarakat Bali pada masa prasejarah atau pra Hindu sekitar 2000 tahun yang lalu dapat dikatakan bersifat hedonisme. Mereka menganggap barang-barang import memiliki nilai atau prestige yang tinggi dan dianggap sebagai simbol status.

Wadah kubur nekara yang ditemukan di Desa Manikliu, Kintamani yang terbuat dari bahan logam dengan bahan baku yang tidak ada di Bali sehingga dapat dipastikan memiliki nilai sosial yang tinggi di masyarakat. Individu yang dikubur dalam nekara dapat diasumsikan memiliki status sosial yang tinggi di masyarakat.

Variasi sarkopagus (besar, madia, dan kecil) mencerminkan jumlah energi dan waktu yang diperlukan untuk pengerjaannya. Semakin besar ukuran sarkopagus maka semakin banyak energi dan waktu yang diperlukan untuk pembuatannya. Dengan demikian, ukuran atau tipe sarkopagus yang digunakan sebagai wadah kubur mungkin merefleksikan hirarkhi sosial atau status orang yang dikubur dan keluarganya.

Demikian pula halnya dengan benda bekal kubur dari emas, perunggu, manik-manik kaca ataupun karnelian yang bahan bakunya ataupun artefak tersebut didatangkan dari luar Bali dapat dikatakan sebagai artefak eksotik sebagai simbol status sosial pemakai/pemilikinya. Sistem penguburan, bahan dan ukuran wadah kubur, serta artefak bekal kubur merupakan penanda status sosial masyarakat prasejarah atau pra-Hindu di Bali.

Daftar pustaka

- Ardika, I Wayan. 1987. "Bronze artifacts and the Rise of Complex Society in Bali". Unpublish M.A. thesis. Canberra: Australian National University
- Ardika, I Wayan. 1991. "Archaeological Research in Northeastern Bali, Indonesia". Unpublish Ph.D. Disertation. Canberra: Australian National University
- Ardika, I Wayan. 2008. Archaeological Traces of the Early Harbour Town. In Hauser-
- Schaublin and I Wayan Ardika, 2008. *Burials, Texts, and Rituals. Ethnoarchaeological Investigations in North Bali, Indonesia.* pp 149-157. Gottingen: Universitätsverlag Gottingen.
- Ardika, I Wayan. 2008. Blanjong: An Ancient Port Site in Southern Bali, Indonesia. In Hermann, Elfriede, Karin Klenke, and Michael Dickhardt (eds). 2009. *Form, Macht, Differenz. Motive und Felder ethnologischen Forschens.* Pp: 251-258. Gottingen: Universitätsverlag Gottingen.
- Ardika, I Wayan. 2013. Sembiran: an early Harbour in Bali. In Miksic, John, N. and Goh Geok Yian. 2013. *Ancient Harbours in South-east Asia. The Archaeology of Early Harbours and Evidence of Inter Regional Trade.* Pp: 21-29. Bangkok: SEAMEO SPAFA. Regional Centre for Archaeology and Fine Arts.

- Ardika, I Wayan. 2014. Bali in the Global Contacts. Paper presented in the Workshop Academia Sinica. Taipei, 2014.
- Ardika, I Wayan. 2015a. The Early Contact between Bali and India. *Proceedings of the International Conference on ASEAN-Indian Cultural Links: Historical and Contemporary Dimensions*. pp: 27-37. New Delhi: ASEAN-Indian Centre at Research and Information System for Developing Countries.
- Ardika, I Wayan. 2015b. The Beginning of Indian Contact with Bali: An Archaeological Research. Paper presented at *The International Conference on Indology I*. New Delhi. 21-23 November 2015.
- Ardika, I Wayan. 2016a. Bali in the World of Buddhism. Paper presented at The 7th International Buddhist Research Seminar on “Cultural Geography in Buddhism”. February 18-20, 2016 Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Thailand.
- Ardika, I Wayan. 2016b. ‘Rumah Tradisional Nusa Tenggara Timur dalam Perspektif Arkeologi Pasca Prosesual’. Makalah disampaikan dalam Seminar *Pekan Budaya Warga Mahasiswa Arkeologi Unud*, 28 Maret 2016.
- Ardika, I Wayan. 2016c. Bali in the Global Contacts and the Rise of Complex Society. Paper presented at *The International Symposium on Austronesian Diaspora*, Nusa Dua. 18-23 July 2016.
- Ardika, I Wayan and Peter Bellwood, 1991. Sembiran: the beginnings of Indian contact with Bali. *Antiquity*, 1991. 65: 221-32.
- Ardika, I Wayan, Peter Bellwood, I Made Sutaba & Kade Citha Yulianti. 1997. Sembiran and the first Indian contacts with Bali: an update. *Antiquity*, 1997. 71:193-5.
- Ardika, I Wayan dan N.L. Sutjiati Beratha. 1996. Perajin Pada Masa Bali Kuno Abad IX-XI Masehi. *Laporan Penelitian*. Denpasar: Fakultas Sastra, Universitas Udayana.
- Ardika, I Wayan, Rochtry Agung Bawono, dan I Wayan Srijaya. 2012. “Prasejarah Bali”. Laporan Penelitian. Denpasar: Universitas Udayana.
- Ardika, I Wayan, IK. Setiawan, IW. Srijaya, Rochtri Agung Bawono, 2016. “Munculnya Stratifikasi Sosial pada masa Prasejarah di Bali”. Laporan Penelitian. Denpasar: Universitas Udayana.
- Bellina, Berenice and Ian Glover. 2004. The archaeology of Early Contact with India and Mediterranean World, from the Fourth Cen-

- tury BC to the Fourth Century AD. In Glover, Ian and Peter Bellwood (ed). 2004. *Southeast Asia from prehistory to history*. pp:68-88. London: RoutledgeCurzon.
- Binford, L. R.1972a. "Archaeology as Anthropology". In Binford, L.R. (ed) *An Archaeological Perspective*. pp: 208-243. New York: Seminar Press.
- Binford, L.R. 1972b. Mortuary practices. Their study and their potential. In Binford, L.R. (ed) *An Archaeological Perspective*. pp: 20-32. New York: Seminar Press.
- Bintarti, D.D. 1985. Prehistoric bronze objects in Indonesia. *BIPPA*, 6: 64-73.
- Brown, J.A. 1981. The search for rank in prehistoric burial. In Chapman, R., I Kinnes, and K. Randsborg (ed)., 1981. *The Archaeology of Death*. pp: 25-37. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calo, Ambra. 2009. *The Distribution of Bronze Drums in Early Southeast Asia. Trade Routes and Culture Spheres*. Oxford: BAR International Series 1913.
- Calo, Ambra, Bagyo Prasetyo, Peter Bellwood, James W. Lankton, Bernard Gratuze, Thomas Oliver Pryce, Andreas Reinecke, Verena Leusch, Heidrun Schenk, Rachel Wood, Rochtri A. Bawono, I Dewa Kompiang Gede, Ni L.K. Citha Yuliati, Jack Fenner, Christian Reepmeyer, Cristina Castillo & Alison K. Carter. 2015. Sembiran and Pacung on the north coast of Bali a strategic crossroads for early trans Asiatic exchange. *Antiquity*. 89, 344: 378-396.
- Djafar, Hasan. 2010. *Kompleks Percandian Batujaya. Rekonstruksi Sejarah Kebudayaan Daerah Pantai Utara Jawa Barat*. Bandung: Kiblat Buku Utama, Ecole française d'Extreme-orient, Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, SKITLV-Jakarta.
- Earle, T.K. 1987. "Specialization and the Production of Wealth: Hawaiian Chiefdoms and the Inka Empire". Dalam Brumfiel, E.M. and T.K. Earle (eds). 1987. *Specialization, Exchange and Complex Societies*. pp: 64-75. Cambridge: Cambridge University Press.
- Earle, T.K. 1994. "Wealth Finance in the Inka Empire: Evidence from the Calchaqui Valley, Argentina". *American Antiquity*, 59 (3): 443-460.
- Gede, I Dewa Kompiang. 1997. Nekara sebagai Wadah Kubur Situs

- Manikliyu, Kintamani. Dalam *Forum Arkeologi*. Edisi Khusus. 1997: 39-53. Denpasar: Balai Arkeologi Denpasar.
- Ginarsa, 1961. Prasasti Baru Raja Ragajaya. *Bahasa dan Budaya*.
- Glover, I.C. 1990. 'Ban Don Ta Pet'. Glover, I and E. Glover (eds), *Southeast Asia Archaeology* 1986. pp: 139-83. Oxford: BAR International Series 561.
- Glover, I and Peter Bellwood. 2004. *Southeast Asia from prehistory to history*. London: Routledge Curzon.
- Goris, R. 1954. *Prasasti Bali I & II*. Bandung: Masa Baru.
- Higham, Charles. 2004. Mainland Southeast Asia from Neolithic to the Iron Age. Dalam Glover, I and Peter Bellwood. 2004. *Southeast Asia from prehistory to history*. pp: 41-67. London: Routledge Curzon
- Hoder, Ian. *Theory and Practice in Archaeology*. London: Routledge.
- Karafet, T.M. et.al. 2005. Balinese Y-Chromosome Perspective on Peopling of Indonesia: Genetic Contributions from Pre-Neolithic Hunter-Gatherers, Austronesian Farmers and Indian Traders. *Human Biology* 77, (1): 93-113.
- Lansing, Sthepen, et.al. 2004. An Indian Trader in Ancient Bali?. *Antiquity* Vol. 78. No. 300. pp: 287-293.
- O'Connor, S.J. and T. Harrison. 1971. Gold Foil Burial Amulet in Bali, Philippines and Borneo. *JMBRAS* 38. (2): 87-124.
- Pham Minh Huyen. 2004. The Metal Age in the North of Vietnam. Dalam Glover and Bellwood. 2004. *Southeast Asia from prehistory to history*. pp: 189-201. London: Routledge Curzon.
- Ray, H.P. 1989. 'Early maritime contacts between South and Southeast Asia'. *Journal of Southeast Asian Studies* XX. (1): 42-54.
- Ray, H.P. 1994. *The Winds of Change. Buddhism and the Maritime Links of Early South Asia*. Delhi: Oxford University Press.
- Renfrew, C. and Paul Bahn. 1991. *Archaeology Theories, Methods and Practices*. London: Thames and Hudson.
- Reuter, Thomas, A. 2005. *Custodian of the Sacred Mountains. Budaya dan Masyarakat di Pegunungan Bali*. Jakarta: Yayasan Obor

Indonesia.

- Saxe, A. 1970. Social dimensions of mortuary practices. *Unpublished Ph.D. disertation*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Schaublin-Hauser, B. And I Wayan Ardika. 2008. *Burials, Texts and Rituals: An Ethnoarchaeological Investigation in North Bali, Indonesia*.
- Sieveking, G. De G. 1962. The prehistoric cemetery at Bukit Tengku Lembu, Perlis. *Federation Museum Journal* 7: 25-54.
- Simanjuntak, T dan Harry Widiyanto (ed),, 2012. *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid I. Prasejarah*. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.
- Soejono, R.P. 2008. *Sistem-sistem Penguburan pada Akhir Mas Prasejarah di Bali*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Penegmbangan Arkeologi Nasional. Badan Pengembangan Sumberdaya Kebudayaan dan Pariwisata. Departemen Kebudayaan dan Pariwisata.
- Tainter, J.A. 1978. Mortuary practices and the study of prehistoric social system. In Schiffer, M.B. (ed),, *Advance in archaeological method and theory*, vo;I: 105-141. Academic Press.
- Thomas, Julian. 2015. The future of archaeology theory. *Antiquity*, Vol. 89, Number 348,pp: 1287-1296.

Profil genetika DNA mikrosatelit kromosom-Y masyarakat laki-laki soroh Kayuan Pasek Catur Sanak Bali Mula

I Ketut Junitha, Ni Luh Watiniasih,
dan Ni Luh Putu Ria Puspitha
Universitas Udayana
Email:

Abstrak

Tulisan ini mengkaji tentang profil genetika masyarakat soroh Kayuan yang termasuk dalam klan Pasek Catur Sanak Bali Mula menggunakan marka DNA mikrosatelit pada kromosom Y. Gen-gen atau DNA pada kromosom Y diturunkan secara patrilineal dari ayah hanya kepada anak laki-laki demikian seterusnya. Empat lokus DNA mikrosatelit yaitu: DYS19, DYS390, DYS393 dan DYS395 digunakan untuk mengamplifikasi DNA sampel dari sebanyak 67 orang probandus laki-laki masyarakat soroh Kayuan dari Desa Siakin, Songan, Blandingan, Kutuh Kecamatan Kintamani dan Desa Jehem Kecamatan Tembuku, Kabupaten Bangli. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ditemukan sebanyak 12 ragam alel dari semua lokus yang digunakan dengan keragaman genetik yang rendah hanya sebesar $0,33 \pm 0,001$. Berdasarkan kombinasi alel-alel semua lokus ditemukan profil genetik laki-laki sebanyak 12 haplotipe yang didominasi oleh haplotipe 1 sebesar 0,39 diikuti oleh haplotipe 2 sebesar 0,16, haplotipe 7 sebesar 0,12 dan haplotipe 6 sebesar 0,10, sedangkan delapan haplotipe lainnya dengan frekuensi kecil-kecil. Ditemukan profil DNA pada laki-laki soroh Kayuan sama dengan profil DNA pada soroh Celagi sesama klan Pasek Catur Sanak Bali Mula yaitu haplotipe 6 yang merupakan haplotipe dominan pada soroh Celagi karena adopsi, sedangkan untuk haplotipe 5 sama-sama dengan frekuensi rendah yang mungkin akibat mutasi.

Kata kunci: Soroh, DNA mikrosatelit, kromosom-y, haplotipe, alel.

Abstract

This research is conducted to find out the genetic profiles of Kayuan clan which is belong to Pasek Catur Sanak Bali Mula, indigenous Balinese people. The DNA profiles is

identified by using Microsatellite DNA of Y chromosome. Genes or DNA in Y chromosome are descended from father to son (patrilinealism). Four loci of microsatellite DNA from Y chromosome are used, including DYS19, DYS390, DYS393 and DYS395 to amplified DNA samples from 67 males probands. The probands are people of Kayuan clan from Siakin, Songan, Blandingan and Kutuh villages, Kintamani sub district and others are originally from Jehem village, Tembuku sub district, Bangli regency. The research found 12 allele varieties from all the analyzed loci, which resulted in low genetic diversity (0.33 ± 0.001). There are 4 combinations alleles of 4 loci that created 12 various haplotypes, the greatest one is haplotype 1 (0.39), followed by haplotype 2 (0.16), haplotype 7 (0.12) and the smallest one is haplotype 6 (0.10). On the other hand, eight other alleles found on the smaller frequencies. Two similar allele combinations were also found on DNA profiles of Celagi clan, which is also belong to the similar family, Pasek Catur Sanak Bali Mula. The two allele are haplotype 6 and 5 found in both, Pasek Kayuan and Pasek Celagi. The haplotype 6 as dominant allele of Celagi clan by adoption, haplotype 5 however, the frequency was the lowest. This allele only detected in one member of each clan due to mutation.

Keywords: Clan, Microsatellite DNA Y Chromosomal, haplotype, allele

Pendahuluan

Masyarakat Bali sekarang ini telah berkembang sejak dari zaman prasejarah yang datang dari Cina, India, Jawa Tengah atau pun Jawa Timur (Covarrubias 1956; Bellwood 1985; Ardana, 1996; Ardika 1996). Kedatangan orang-orang dari berbagai tempat tentunya juga akan diikuti oleh masuknya berbagai macam genetik maupun budaya yang selanjutnya membentuk struktur genetik tertentu dan juga akulturasi budaya pada masyarakat Bali sekarang ini (Breguet *et al.* 1982; Lansing *et al.* 2004; Karafet *et al.* 2005).

Akulturasi antara budaya lokal, yaitu penghormatan terhadap leluhur dengan budaya yang menunjukkan jati diri dari penguasa Majapahit membentuk kelompok-kelompok masyarakat berdasarkan garis keturunan (geneologis) yang disebut klan atau di Bali lebih dikenal dengan *soroh*. Terbentuknya *soroh-soroh* di Bali

ditandai dengan dibangunnya pura utama/pusat masing-masing soroh seperti *pedharman-pedharman* di kawasan Pura Besakih dan Pura Kawitan di berbagai tempat di Bali yang merupakan pura pemujaan bagi masing-masing Soroh (Soebandi, 1981). Setiap anggota dari masing-masing soroh meyakini merupakan keturunan dari leluhur yang sama. Kesamaan leluhur pada setiap soroh akan ditunjukkan oleh kesamaan atau kemiripan secara genetika. Kesamaan genetika antaranggota soroh dapat dilihat dari profil DNA-nya karena hubungan kekeluargaan seseorang ditunjukkan oleh kesamaan profil DNA-nya yang penurunannya dari generasi ke generasi tidak dipengaruhi oleh faktor lingkungan. Penanda DNA mikrosatelit biasanya digunakan dalam melihat hubungan keluarga seseorang yang biasa digunakan dalam forensik (Junitha dan Alit, 2011; Junitha, 2012).

Penanda genetik mikrosatelit yang merupakan bagian DNA yang tidak mengkode untuk sifat-sifat apa pun sangat baik digunakan untuk melihat perbedaan genetik antarindividu maupun kelompok masyarakat karena tidak berkaitan dengan baik buruknya karakter seseorang. Dengan penanda ini manusia disamakan atau dibedakan hanya berdasarkan profil DNA-nya dan tidak berkaitan dengan kualitas hidup maupun kedudukannya di masyarakat. Penanda genetik mikrosatelit banyak digunakan untuk studi variasi genetika antar populasi (Weber and Wong 1993; Bowcock *et al.*, 1994; Slatkin, 1995). Mikrosatelit kromosom-Y yaitu DNA yang hanya terdapat pada kromosom Y dan diturunkan hanya dari laki-laki ke anak laki-laki saja sehingga secara genetika hanya berkaitan dengan garis keturunan (geneologis) dari ayah. Penanda mikrosatelit kromosom-Y sangat tepat digunakan untuk penelitian Soroh-soroh di Bali karena penentuan soroh seseorang didasarkan pada garis keturunan patrilineal atau garis ayah (Junitha, 2007). Penanda genetik mikrosatelit kromosom-Y telah digunakan dalam penelitian kasta-kasta di India (Mitchell *et al.*, 2006), masyarakat Bali (Junitha, 2004; Karafet *et al.*, 2005; Junitha dan Suryabroto, 2010) demikian juga untuk soroh (Junitha dan Sudirga, 2007; Junitha dkk., 2009; Junitha *et al.*, 2012; Junitha and Watiniasih, 2014).

Tulisan ini merupakan kajian genetik masyarakat Soroh Kayuan berdasarkan DNA mikrosatelit kromosom-Y menggunakan empat pasang primer DYS19, DYS390, DYS393 dan DYS395 untuk mendapatkan variasi profil DNA laki-laki. Profil DNA hasil

kajian digunakan untuk melengkapi database DNA klan-klan masyarakat Bali umumnya dan khususnya klan Pasek Catur Sanak Bali Mula yang meliputi yaitu; Kayu Selem, Celagi, Terunyan dan Kayuan (Riana 2011). Data base profil DNA masing-masing soroh dapat digunakan untuk dasar penelusuran *kawitan* secara ilmiah yang selama ini menggunakan penelusuran berdasarkan babad (Soebandi 1998) atau melalui *nunas baos* atau *meberas jinah* dari dukun yang di Bali disebut sebagai *tapakan* atau *sedahan*.

Profil genetika DNA mikrosatelit kromosom-Y

Penelitian pada tahun 2012 dilakukan pada Soroh Kayuan yang merupakan salah satu bagian dari klan Pasek Bali Mula atau Catur Sanak. Penelitian menggunakan empat penanda DNA mikrosatelit kromosom-Y yaitu lokus *DYS19*, *DYS390*, *DYS393* dan *DYS395*. Profil DNA masyarakat laki-laki soroh Kayuan dilihat dari ragam alel serta haplotipe yang ditemukandigunakan untuk melengkapi database profil DNA klan-klan masyarakat Bali khususnya pada klan Catur Sanak hasil penelitian sebelumnya.

Dalam studi soroh Kayuan ini sebanyak 67 orang probandus laki-laki diambil sampel DNA-nya yang berasal dari Desa Siakin, Songan, Blandingan, Kutuh Kecamatan Kintamani dan desa Jehem Kecamatan Tembuku, Kabupaten Bangli, diperoleh sebanyak 12 ragam alel yaitu dua ragam alel pada lokus *DYS19*, masing-masing tiga ragam alel pada lokus *DYS390* dan *DYS393* serta sebanyak empat alel pada lokus *DYS395*. Ukuran ragam alel merupakan panjang DNA hasil amplifikasi sampel DNA probandus pada mesin PCR dalam satuan jumlah basa. Pada elektrogram ditulis sebagai pb seperti disajikan pada gambar 1a-d. Ragam dan frekuensi alel-alel masing-masing lokus disajaikan pada (Tabel 1)

Tabel 1. Lokus, ragam alel dan frekuensinya

Lokus	Ragam alel	Frekuensi
DYS 19	200	0,967
	204	0,033
DYS390	203	0,186
	207	0,763
	211	0,051
DYS393	125	0,049
	129	0,705

	133	0,246
DYS395	115	0,034
	119	0,017
	127	0,220
	131	0,729

Tingginya frekuensi alel 200pb pada Soroh Kayuan seperti yang tercantum pada tabel 1 merupakan hal yang wajar karena alel 200pb lokus DYS19 merupakan alel umum pada masyarakat Soroh Catur Sanak maupun masyarakat Bali umumnya seperti pada masyarakat Tenganan, Sembiran dan Triwangsa , Brahmana Siwa dan Budha(Junitha *et al.*, 2012; Junitha dan Suryobroto, 2010; Junitha dkk, 2009; Junitha dan Sudirga, 2007; Junitha, 2004; Junitha and Watiniasih, 2014). Alel 200pb merupakan alel universal karena tersebar merata di seluruh dunia (Hammer *et al.*, 1997; Ruiz-Linares *et al.*, 1996; Hummer & Horai, 1995).

Untuk Lokus DYS 390 frekuensi tertinggi pada alel 207pb dan merupakan hal yang wajar karena merupakan alel umum ditemukan pada masyarakat Bali. Alel ini dalam frekuensi tinggi juga ditemukan pada masyarakat Sembiran, Terunyan dan Tri Wangsa (Junitha dan Sudirga 2007) demikian juga pada Soroh Celagi (Junitha *et al.*, 2012). Pada Soroh Kayu Selem, alel 211pb ditemukan frekuensinya lebih tinggi dibandingkan dengan alel 207 (Junitha dkk., 2009). Alel 211-219 tinggi ditemukan pada etnis Jawa , India Timur, China, Tailand, Aborigin Taiwan (Parra *et al.* 1999; Foster *et al.* 1998). Di India, alel 207pb dengan frekuensi tinggi ditemukan pada semua kasta (Ramana *et al.*, 2001; Battacharyya *et al.*, 1999).

Pada lokus DYS393 diperoleh sebanyak tiga alel yaitu: alel 125, 129 dan 133pb dengan frekuensi masing-masing 0,049, 0,705 dan 0,246. Tingginya frekuensi alel 129pb pada masyarakat Soroh Kayuan berbeda dengan masyarakat Catur Sanak lainnya seperti Soroh Celagi dan Terunyan dimana alel yang tinggi frekuensinya ditemukan pada 133pb (Junitha *et al.* 2012; Junitha dan Sudirga 2007). Untuk lokus DYS395 ditemukan empat ragam alel yaitu 115, 119, 127 dan 131pb. Alel 131pb mendominasi di antara alel-alel yang ada. Frekuensi tinggi pada alel 131pb juga ditemukan pada masyarakat Soroh Celagi (Junitha *et al.*, 2012).

Keragaman genetik paling tinggi ditemukan pada lokus

DYS393 sebesar $0,447 \pm 0,001$ diikuti oleh lokus DYS395 sebesar $0,433 \pm 0,001$, DYS 390 sebesar $0,387 \pm 0,002$ dan paling kecil pada lokus DYS 19 sebesar $0,064 \pm 0,002$. Rataan keragaman genetik pada soroh Kayuan sebesar $0,333 \pm 0,001$ termasuk rendah dan rendahnya keragaman ini disebabkan oleh tingginya frekuensi salah satu alel dari masing-masing lokus. Dibandingkan dengan keragaman genetik pada sesama klan Catur Sanak keragaman genetik Soroh Kayuan menempati urutan kedua setelah Soroh Kayu Selem dengan keragaman genetik sebesar $0,511 \pm 0,031$ dan keragaman Soroh Celagi sebesar $0,148 \pm 0,054$ (Junitha *et al.*, 2012; Junitha dkk., 2009; Junitha dan Sudirga, 2007).

Dengan mengkombinasikan alel-alel dari masing lokus secara berturutan dari lokus DYS19, DYS390, DYS393 dan DYS395 diperoleh sebanyak 12 ragam haplotipe. Dari data ini menunjukkan bahwa terdapat 12 macam profil DNA laki-laki atau kepurusa pada Soroh Kayuan. Data haplotipe, kombinasi alel dan frekuensinya disajikan pada Tabel 2.

Tabel 2. Haplotipe, kombinasi alel-alel dan frekuensi

Haplo- tipe	Kombinasi alel				Frekuensi
	DYS19,	DYS390,	DYS393,	DYS395	
1	200,	207,	129,	131	0,393
2	200,	207,	129,	127	0,161
3	200,	207,	129,	119	0,018
4	200,	207,	125,	131	0,018
5	200,	207,	125,	127	0,036
6	200,	207,	133,	131	0,107
7	200,	203,	129,	131	0,071
8	200,	203,	133,	131	0,125
9	200,	211,	129,	131	0,018
10	200,	211,	129,	131	0,018
11	200,	211,	133,	131	0,018
12	204,	207,	129,	115	0,018

Haplotipe 1 dengan kombinasi alel 200,207,129,131 memiliki frekuensi paling tinggi sebesar 0,393 diikuti oleh haplotipe 2 dengan kombiasi alel 200, 207, 129, 127, haplotipe 8 dengan kombinasi alel 200, 203, 133, 131 yang memiliki frekuensi sebesar 0,125 dan haplotipe 6 dengan kombinasi alel 200, 207, 133, 131 dengan frekuensi sebesar 0,107. Haplotipe 5 dengan kombinasi 200, 207,

125, 127 dengan frekuensi sebesar 0,036 dan frekuensi paling sedikit yaitu sebesar 0,018 terdapat pada haplotipe 3, 4, 9, 10, 11, 12. Dari 12 haplotipe hanya haplotipe 1 yang dapat ditemukan baik di desa Siakin sebagai tempat Pura Kawitan Soroh Kayuan, di desa Songan sebagai tempat awal terbentuknya sang Catur Sanak termasuk Soroh Kayuan dan di desa Blandingan yang letaknya tidak jauh dari desa Siakin. Melihat keberadaan dan frekuensinya yang paling tinggi patut diduga bahwa haplotipe 1 merupakan haplotipe original (asli/awal) dari Soroh Kayuan. Tiga dari empat haplotipe yang ditemukan di luar desa Siakin dan Songan ditemukan juga di desa Siakin seperti haplotipe 7 dan 6 yang terdapat di desa Blandingan, hal ini bisa dimengerti karena letak desa Blandingan dan Siakin tidak jauh. Hanya satu haplotipe yang ditemukan di desa Jehem Kecamatan Tembuku, Bangli tidak ditemukan baik di desa Siakin maupun Songan yaitu haplotipe 12 yang memiliki kombinasi alel 204, 207, 129, 115. Tujuh dari 12 haplotipe yang ada pada Soroh Kayuan yaitu haplotipe 1, 2, 3, 4, 5, 9 dan haplotipe 10 tersebar di desa Songan, lebih banyak daripada ragam haplotipe yang terdapat di desa Siakin. Hal ini dapat dimengerti karena desa Songan sebagai tempat pembentukan awal Soroh Kayuan akan memiliki variasi ragam alel yang lebih tinggi akibat adanya peristiwa mutasi. Banyaknya mutasi berkaitan dengan perjalanan waktu. Penanda mikrosatelit kromosom-Y memiliki kecepatan mutasi sebesar 10^{-3} per generasoi per gamet (Weber and Wong, 1993; Bowcock *et al.*, 1994; Slatkin, 1995).

Dua ragam haplotipe pada Soroh Kayuan yaitu haplotipe 6 dengan kombinasi 200, 207, 133, 131 sama dengan haplotipe mayoritas (haplotipe 1) Soroh Celagi dan demikian juga untuk haplotipe 5 dengan kombinasi alel 200,207,125,127 sama dengan haplotipe 3 dari Soroh Celagi. Untuk haplotipe 6 soroh Kayuan dimiliki oleh warga dari desa Siakin dengan frekuensi relatif tinggi yaitu 0,107 dan hal ini mungkin disebabkan oleh adanya peristiwa *nyentana* dan juga adopsi. Sedangkan untuk haplotipe 5 Soroh Kayuan yang sama dengan haplotipe 3 dari Soroh Celagi mungkin hal ini disebabkan oleh mutasi konvergensi (menyatu). Untuk kejelasan dari kedua haplotipe tersebut perlu dilakukan analisis lebih teliti yaitu dengan cara menambah lokus yang digunakan serta melakukan PCR dan elektroforesis bersama antar individu-individu yang dengan haplotipe sama dari kedua soroh.

Penutup

Dari hasil penelitian dan pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa pada Soroh Kayuan ditemukan sebanyak 12 ragam alel dan dari kombinasi alel-alelnya terdapat sebanyak 12 haplotipe. Dua haplotipe yaitu dengan kombinasi alel-alel 200, 207, 133, 131 dan 200, 207, 125, 127 memiliki kesamaan dengan haplotipe pada Soroh Celagi.

Ucapan terima kasih

Terima kasih kami sampaikan kepada masyarakat Pengurus dan Soroh Kayuan yang telah membantu dan bersedia secara sukarela sebagai probandus, Rektor Universitas Udayana dan LPPM Unud yang telah membantu pendanaan penelitian melalui dana penelitian PNBPN Unud.

Daftar pustaka

- Ardana I G G. 1996. "Kebudayaan Austronesia sebagai Dasar Kebudayaan di Indonesia (Suatu Analisis Arkeologi)." Dalam Ardika I W. dan I M. Sutaba (ed.), *Dinamika Kebudayaan Bali*. Denpasar: Upada Sastra, hlm. 43–56
- Ardika I W. 1996. *Bali dalam sentuhan Budaya Global Awal Abad Masehi. Dalam Dinamika Kebudayaan Bali*. Dalam Ardika I W. dan I M. Sutaba (ed.), *Dinamika Kebudayaan Bali*. Denpasar: Upada Sastra, hlm. 57–72
- Bhattacharyya, NP, Basu, P., Das M., Pramanik S., Banerjee R., Roy B., Roychoudhury S., and Majumder P.P. 1999. Negligible male gene flow across ethnic boundaries in India, revealed by analysis of Y-chromosomal DNA polymorphism. *Genome Research*. 9: 711–719.
- Bellwood P. 1985. *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*. Sydney: Academic Press.
- Bowcock AM, Ruaiiz-Linares A, Tomfohrde J, Minch E, Kidd JR, & Cavalli-Sforza. 1984. "High resolution of human evolutionary trees with polymorphic microsatellites." *Nature*. 368:455-457.
- Breguet G, Ney R, Kirk RL, and Blake NM. 1982. "Genetic survey of an Isolated Community in Bali Indonesia. II. Haemoglobine Type and Redd Cell Isozymes." *Hum. Hered.* 32: 308-317.
- Covarrubias M. 1956. *Island of Bali*. Alfred A Knopf. New Cork

- Foster P, Kayser M, Meyer E, Roewer L, Pfeiffer H, Benkmann H, and Brankmann B. 1998. "Phylogenetic Resolution of Complex Mutational Features at Y-STR DYS390 in Aboriginal Australians and Papuans." *Mol Biol. Evol.* 15:1108-1114 .
- Hummer MF., Spurdle AB., Karafet T., Bonner MR., Wood ET., Novelletto A., Malaspina P., Mitchell R., Horrai S., Jenkins T., and Zegura SL. 1997. "The Geographic Distribution of Human Y-chromosome Variation." *Genetics*. 145: 787-805
- Hammer MF. and S. Horai. 1995. "Y-chromosomal DNA variation and the peopling of Japan." *Am. J. Hum. Genet*, 56:951-962.
- Junitha IK. 2004. "Keragaman Genetik Masyarakat di desa-desa Bali Aga Berdasarkan Analisis DNA dan Sidik Jari." Disertasi. IPB. Bogor.
- Junitha IK. 2007. "Penggunaan DNA Mikrosatelit untuk Penelusuran Kawitan pada Soroh-soroh Masyarakat Bali." *J. Biologi XI(2)*: 50-54
- Junitha IK. dan B. Suryobroto. 2010. "Hubungan Genetika Pria Masyarakat Sembiran dan Tri Wangsa di Bali." *Biosfera*. 27(1) Januari 2010. hlm. 1-8.
- Junitha IK dan SK Sudirga. 2007. "Variasi DNA Mikrosatelit Kromosom-Y pada Masyarakat Bali Mula Terunyan." *Hayati*. 14(2): 59-64
- Junitha IK, SK Sudirga dan MD Sarawijana. 2009. "Variasi Genetik DNA Mikrosatelit Kromosom-Y Soroh Pasek Kayu Selem di Bali." Berkala Penelitian *Hayati*. Edisi Khusus No 3A Desember 2009.
- Junitha IK. dan I. B. Alit. 2011. "Ragam Alel Mikrosatelit DNA Autosom Pada Masyarakat Bali Aga Desa Sembiran Kabupaten Buleleng Bali." *Biota* 16 (1) : 63-69.
- Junitha IK, M. Phamawati and W Rosiana, "Genetic Diversity of Soroh Celagi (Pasek Catur Sanak Clan) Based on Y-Chromosomal Microsatélites DNA." Poster Presetation on 4th International Conferences on Biosciences and Biotechnology, Denpasar, Bali: September 20-21, 2012.
- Junitha I K. 2012. "Peranan Analisis DNA dalam Penyelesaian Masalah Sosial di Masyarakat." Orasi Ilmiah. Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap dalam Bidang Biologi pada Fakultas MIPA Universitas Udayana. 20 Desember 2012.
- Junitha I K , N L. Watiniasih dan I. A. M. Damayanti. 2014. "Struktur Genetik Brahmana Siwa dan Budha di Bali Berdasarkan DNA

- Mikrosatelit Kromoaoam-Y." Proseding Seminar Nasional Sain dan Teknologi Universitas Udayana. Denpasar 18 -19 September 2014 ISBN. No: 978-602-294-018-0. Hal: 688-695.
- Karafet, TM, JS. Lansing, AJ. Red, JC. Watkin, SPK. Surata, WA. Arthawiguna, L Meyer, M Bamshad, LB. Jorde, and MF. Hammer. 2005. "Balinese Y-chromosome Perspective on the Peopling of Indonesia: Genetic Contribution from Pre-Neolithic Hunter-Gatherer, Austronesia Farmer, and Indian Trader." *Human Biology*, Februari. Vol.77 (1): 93-113
- Lansing S. AJ. Redd, TM. Karafet, IW. Ardika, SPK. Surata, JS. Schoenfelder, M. Campbell, AM. Merriwether, MF. Hammer. 2004. "An Indian Trader in Ancient Bali." *Antiquity*. Vol 78 (300):287-293
- Mitchel RJ. BM Reddy, D Campo, T Infantino, M Kaps and M H Crawford. 2006. "Genetic Diversity Within a Caste Population of India as Measured by Y-Chromosome Haplogroups and Haplotypes: Subcastes of Golla of Andhra Pradesh." *Am.J. Phys. Anthropol.* 000;1-9
- Parra E. MD Shrivvers., A. Soemantri., ST McGarvey., J. Hundrieser., N Saha., and R. Deka. 1999. "Analysis of Five Microsatellites Loci in Asian and Pasific Populations." *A..J.Phy.Anthrop.*110:1-16
- Ramana GV, Su B, Jin L, Singh L, Wang N, Underhill P & Chakraborty R. 2001. "Y-Chromosome SNP haplotypes suggest evidence of gene flow among caste, tribe, and the migrant Siddi population of Andhra Pradesh, South India." *European J. Hum Genet.* 9: 695-700
- Riana I K. 2011. *Lelintihan Sang Catur Sanak Bali. Kayu Selem, Celagi, Tarunya, Kaywan Balingkan, Warga Bali Aga*. Denpasar: Yayasan tana Mukti Palapa Bali.
- Ruiz-Linnares A. K Nayar, DB Goldstein, JM. Hebert, MT. Seilstad, PA. Underhill. AA.Linn, MW Felmen and LL. Cavali-Sforza. 1996. "Geographic Clustering of Human Y-chromosome haplotype." *Ann Hum Genet.* 60: 401-408.
- Slatkin M. 1995. "A Measure of Population Subdivision Base on Microsatellite alleles Frequencies." *Genetics.* 139: 457-462
- Soebandi, IK. 1981. *Pura Kawitan/Pedharman dan Penyungsungan Jagat*. CV. Kayumas. Denpasar.
- Soebandi, IK. 1998. *Mengenal Leluhur dari Dunia Babad*. Denpasar: BP.
- Weber J. and C. Wong. 1993. "Mutation of Human Short Tandem Repeats." *Hum. Mol. Genet.* 2(8): 1123-1128.

Subordinasi dan objek seksual: Representasi perempuan Bali dalam dua cerpen Indonesia tentang sabung ayam

I Wayan Artika

Universitas Pendidikan Ganesha, Singaraja Bali
email: batungsel@yahoo.com

Abstrak

Artikel ini mengkaji *tajen* (sabung ayam) dan representasi perempuan Bali dalam dua cerpen, yaitu “Tajen” (Faisal Baraas, 1971) dan “Tajen Terakhir” (Gde Aryantha Soethama, 2016). Topik ini dipilih karena dalam dunia *tajen* laki-laki direpresentasikan memiliki kuasa mutlak atas perempuan Bali. Untuk itu, dipilih ancangan deskriptif kualitatif, pendekatan intertektualitas, dan metode analisis data membaca paralel. Permasalahan dipecahkan dengan teori new historicism. Data berupa teks sastra bertema *tajen* dan teks nonsastra tentang *tajen*. Teks nonsastra sebagai ko-teks, terdiri atas cerita rakyat Bali, catatan perjalanan wisata, lontar *pengayam ayam*, dan laporan penelitian mengenai *tajen*. Hasil penelitian menyimpulkan tiga hal. Pertama, dunia *tajen* yang direpresentasikan dalam kedua cerpen adalah konstelasi dinamis sejumlah aspek, seperti laki-laki/*bebotoh*, taruhan, ayam jago, dan obsesi kemenangan; Kedua, obsesi kemenangan para *bebotoh* berada di atas urusan keluarga, istri, anak; Ketiga, perempuan dalam dunia *tajen* menjadi subordinat dan objek seksual laki-laki/*bebotoh*. Nasib tragis perempuan dalam dunia *tajen* terjadi karena praktik ideologi laki-laki.

Kata kunci: new historicism, *tajen*, perempuan Bali, cerpen Indonesia

Abstract

This article examines *tajen* (cockfighting) and representation of Balinese women in two short stories, “Tajen” (Faisal Baraas, 1971) and “Tajen Terakhir” (Gde Aryantha Soethama, 2016). This topic was chosen because in the world of *tajen* men are represented of having the absolute power over Balinese women. Selected descriptive qualitative approach, intertextuality approach, and parallel reading data analysis

method. Problem solved with new historicism theory. Data in the form of literary text and nonliterature text about *tajen*. The nonliterature texts as a co-text, such as Balinese folklore, traveling report, Balinese cockfighting manuscript, and research report about *tajen*. The results concluded three points. First, the world of *tajen* represented in both short stories were dynamic constellation of a number of aspects, such as male/gambler, betting, rooster, and victory obsession. Second, the obsession with the victory is above family, wife, and children matters. Third, women in the world of *tajen* become subordinate and sexual objects of men. The tragic fate of women in the world of *tajen* occurs because of the practice of patriarchy ideology.

Key words: new historicism, cockfighting, Balinese women, Indonesian short story

Pendahuluan

Judi sabung ayam atau *tajen* sangat populer sekaligus kontroversial dalam masyarakat Bali. Popularitasnya terjadi karena banyak orang yang gemar sabung ayam. Ini menjadi kontroversial karena pemerintah sudah melarang segala bentuk perjudian. Meskipun dilarang, *tajen* (selanjutnya tidak dicetak miring) masih berlangsung di Bali dan dilaksanakan sembunyi-sembunyi. Bentuk judi ini sangat sulit dihapus. Berita-berita penangkapan dan pembubaran judi sering muncul di media massa, tetapi judi ini tetap berkelanjutan. Meskipun demikian populer dan kontroversial dalam wacana publik, *tajen* kurang populer sebagai tema karya sastra, jarang diangkat ke dalam karya sastra sebagai tema atau inti cerita. Pada konteks dunia sastra, *tajen* kurang populer dibandingkan tema konflik kasta, konflik adat, pariwisata, dan ketimpangan gender. Kondisi serupa juga ditemukan dalam dunia penelitian. Jarangnya isu *tajen* diteliti, dibandingkan dengan isu lain di Bali, pernah disampaikan antropolog Clifford Geertz seperti berikut ini:

Bali, terutama ia adalah Bali, merupakan sebuah tempat studi yang baik. Mitologi, seni, ritus, organisasi sosial, pola-pola pengasuhan anak, bentuk-bentuk hukum, bahkan gaya-gaya trans, semuanya secara mikroskopis telah diteliti untuk mencari isi rumit yang oleh Jane Belo disebut "Perangai orang Bali". Tetapi, lepas dari beberapa pernyataan yang pernah diberikan, sabung-ayam hampir tidak pernah diperhatikan

[...] (Geertz, 1996:211)

Sementara itu, semesta teks kuno, melahirkan *lontar Pengayam-ayam*, teks perjudian (khususnya sabung ayam), menduduki posisi sama terhormat dengan teks literatur tentang perhitungan hari baik seperti *wariga*, *usada* (pengobatan), *niti* (kepemerintahan), *pamancangah* (sejarah klan), *babad* (silsilah), *lelampahan* (lakon), dan lain sebagainya.

Keberadaan *tajen* di tengah kebudayaan Bali selalu dipersoalkan. Pada satu sisi, ada keinginan menghapusnya karena bertentangan dengan agama Hindu dan hukum. Oleh karena itu, penolakan mulai santer sejak kemerdekaan (Geertz, 1996; Setia, 1986). Namun demikian, ternyata sangat sulit menghapus *tajen* (Atmadja, dkk., 2015). Sehubungan dengan sulitnya menghapus *tajen*, Atmadja dkk. (2015) menggunakan beberapa teori mengenai hakikat manusia untuk memahami permasalahan ini, sehingga masyarakat dan penegak hukum diharapkan memiliki perspektif baru dalam menyikapi keberadaan *tajen*. Pada sisi lain, keberadaan *tajen* dipandang sebagai salah satu warisan budaya yang harus dilestarikan. Sehubungan dengan hal ini, *tabuh rah* ditawarkan sebagai pengganti istilah *tajen* untuk menetralisasi kesan “judi” (Setia, 2014:122).

Selain kasta, *tajen* banyak ditulis, hanya saja kurang diteliti dalam konteks masalah judi. *Tajen* muncul dalam sejumlah teks masa lampau, seperti *lontar Pengayam-ayam*, cerita rakyat “I Bagus Diarsa”, “Men Tuung Kuning”, “I Kenengneng”, dan “Manik Angkeran”. *Lontar Pengayam-ayam* memuat berbagai ketentuan mengenai spesifikasi ayam aduan, hari baik bersabung ayam berdasarkan perhitungan dalam kalender Bali, dan *dauh* (waktu) dalam melakukan persabungan. Cerita rakyat, “I Bagus Diarsa” dan “I Kenengneng” merepresentasikan obsesi kemenangan seorang *bebotoh* (penjudi), tercapai setelah memperoleh anugerah ayam jago Dewa Siwa (dalam cerita “I Bagus Diarsa”) dan Betara Guru (dalam cerita “I Kenengneng”).

Sementara dalam teks sastra Indonesia, sejak 1970-an hingga pertengahan 2016, tercatat empat pengarang Bali membicarakan *tajen* baik sebagai latar belakang cerita maupun menjadi persoalan pokok. Para pengarang tersebut, Faisal Baraas (2 judul), Gde Aryantha Soetama, I Wayan Sunarta, dan Ni Komang Ariani

(masing-masing 1 judul).

Di antara cerpen "*tajen*" tersebut, "*Tajen*" (Faisal Baraas, 1971) dan "*Tajen Terakhir*" (Gde Aryantha Soetama, 2016), menarik dibahas karena membicarakan *tajen* sebagai pokok permasalahan karya. Selain itu, ditinjau dari segi kedudukan perempuan Bali, kedua cerpen ini memiliki paralelitas dengan cerita rakyat "*Tuung Kuning*". *Tajen* dalam cerita "*Tuung Kuning*" dan cerpen "*Tajen*" serta "*Tajen Terakhir*" merupakan bangunan dunia laki-laki yang seolah hendak menegaskan, betapa besarnya kuasa laki-laki Bali atas perempuan. Dalam cerita "*Tuung Kuning*", nilai anak perempuan ditera setara pakan jago. Sementara dalam "*Tajen*", seorang istri bisa ditukar uang taruhan. Dalam "*Tajen Terakhir*", istri yang berzina jauh lebih hina dan tidak terampuni ketimbang suami *memotoh* (gila judi). Hal ini berkaitan dengan pandangan Geertz (1996:249), "*Di dalam sabung-ayam, lantas, orang Bali membentuk dan menemukan wataknya dan sekaligus prangai masyarakatnya*" dan *tajen* sendiri merupakan cara hidup orang Bali (Geertz, 1996:207).

Artikel ini bertujuan untuk mengungkap representasi dunia *tajen* dalam cerpen Indonesia dengan menjadikan cerpen "*Tajen*" dan "*Tajen Terakhir*" sebagai objek kajian. Fokus uraian adalah mengkaji persoalan sosial yang diungkapkan di dalam kedua cerpen yang dilihat dari bagaimana kedudukan perempuan Bali di dalam dunia *tajen* direpresentasikan kedua cerpen. Kajian cerita *tajen* secara umum dan dalam konteks representasi gender belum banyak dilakukan peneliti. Salah satu studi tentang ini dilakukan Putra (2011) dalam buku *A Literary Mirror Balinese reflections on modernity and identity in the twentieth century*. Di sini, Putra membahas identitas perempuan Bali seperti direpresentasikan dalam teks-teks sastra Bali dan menjadikan cerpen Faisal Baraas berjudul '*Tajen*' sebagai salah satu objek analisis. Putra menunjukkan betapa lemahnya posisi perempuan dalam dunia domestik ketika suaminya seorang penjudi, meski juga akhirnya tokoh laki-laki (suami) dilukiskan sedih melihat istrinya bunuh diri, sebuah kesedihan yang terlambat (Bab IV, 2011:187-225).



Foto. Gambaran tajan di Bali dalam sebuah lukisan.

***New Historicism* dan pembacaan paralel**

Untuk mencapai tujuan tersebut, permasalahan artikel ini dipecahkan dengan teori *new historicism* dan metode analisis data membaca paralel. Istilah *new historicism* diperkenalkan oleh kritikus Amerika, Stephen Greenblatt (Greenblatt, 2005:18). *New historicism* muncul pada tahun 1971 dalam sejumlah studi yang mengaitkan drama-drama Jacob dengan peristiwa politik zamannya (Barry, 2010:201). Menurut Selden dan Widdowson (1993:163), *new historicism* dipengaruhi oleh Michel Foucault dan Louis Althusser. Menurut Foucault dan Althusser, pengalaman manusia dibentuk oleh lembaga sosial, khususnya wacana ideologi.

New historicism menawarkan sudut pandang baru dalam kajian sastra yaitu menganalisis hubungan karya sastra dan berbagai kekuatan sosial, ekonomi, dan politik yang melingkupinya (Brannigan, 1999:421; Bressler, 1999:236; Barry, 2010:201; Budianta, 2006:2–3). Hubungan tersebut terjadi karena karya sastra, antropologi, dan sejarah adalah fiksi dalam pengertian sebagai teks yang diciptakan dan dibentuk oleh imajinasi, dengan memanfaatkan sumber-sumber yang tersedia (Grennblat, 2005:37). Menurut pandangan postmodern, sejarah dikonstruksi oleh imajinasi sastra dan relasi kekuasaan sehingga ideologis dan subjektif (Liu, 2006:2). Sementara itu, sastra adalah visi lain tentang sejarah dan sejarah

tidak dapat dimengerti sepenuhnya secara objektif (Greenblatt, 1980:3-6).

New historicism memandang sejarah sastra bagian sejarah kebudayaan besar. Sejalan dengan ini, dapat dirumuskan, *tajen* merupakan bagian dari dinamika kebudayaan Bali. Hal ini menjadi landasan berpikir mengkaji cerpen "Tajen" dan "Tajen Terakhir" yang diparalelkan dengan teks nonsastra mengenai *tajen*, yang merupakan konteks sosial, politik, dan sejarah kebudayaan, sebagaimana pendapat Selden dan Widdowson (1993:161). Mengacu kepada Greenblatt (1980:3-6), Kedua cerpen memiliki basis sejarah, dalam kaitan ini sejarah Bali dan produk proses sejarah serta kebudayaan Bali. Bersandar pada Culler (1997:130), kedua cerpen ditempatkan di tengah hubungan berbagai lembaga sosial, seperti adat dan ideologi patriarkhi atau *purusa*. Bersandar kepada Tillyard (dalam Selden dan Widdowson, 1993:162), terdapat interkoneksi antara kedua cerpen dan kebudayaan Bali. Interkoneksi ini ditelusuri lewat paralelitas cerpen dan teks nonsastra.

Menurut Greenblatt (2005:13), makna sebuah teks harus melalui konstruksi situasi zaman yang memproduksi teks bersangkutan. Sejalan dengan pendapat ini, makna kedua cerpen dikaji melalui konstruksi dinamika wacana *tajen* dalam berbagai teks karena di luar jaringan wacana *tajen* kedua cerpen tidak bermakna.

Artikel ini menggunakan ancangan kualitatif karena relevan dengan sifat dasar kajian sastra, yaitu interpretatif. Menurut dua pendekatan dalam ilmu sosial (*positivism* dan *interpretative social science*), kategori interpretatif mengandung dua konsep, yaitu konstruksi sosial dan menemukan makna (Silverman, 1994:21). Melalui ancangan kualitatif-interpretatif, penelitian ini mengungkap makna kedua cerpen.

Sejalan dengan ancangan yang digunakan, artikel ini ini mendeskripsikan tiga pokok persoalan. Pertama, representasi dunia *tajen* dalam cerpen "Tajen" dan "Tajen Terakhir". Kedua, muatan persoalan sosial dalam kedua cerpen. Ketiga, kedudukan perempuan Bali dalam dunia *tajen* yang merupakan salah satu arena kultural bagi laki-laki Bali dalam menjalankan praktik kuasa atas perempuan di bawah naungan ideologi patriarkhi.

Artikel ini menggunakan pendekatan sosiologis, mengingat kedua cerpen terintegrasi dengan proses sosial dan budaya yang

melahirkan, yaitu kebudayaan Bali. Jenis data penelitian, dokumen karya sastra dan teks nonsastra. Objek material berupa cerpen ("Tajen", Faisal Baraas, 1971 dan "Tajen Terakhir" Gde Aryantha Soetama, 2016), *Lontar Pengayam-ayam*, cerita rakyat ("I Bagus Diarsa", "Men Tuung Kuning", "I Kenengneng", dan "Manik Angkeran"), laporan perjalanan wisata ("Penyakit Gurun Teko", [Setia, 1986]), dan hasil penelitian Geertz (1996), "Sabung Ayam di Bali".

Data penelitian dikumpulkan dengan metode pustaka. Analisis data menggunakan metode membaca paralel, melakukan aktivitas pembacaan sejumlah teks mengenai *tajen* secara berdampingan. Metode ini didasari hipotesis, teks yang dibaca berhubungan dengan teks lain dan sebaliknya. Titik fokus pembacaan adalah dunia *tajen* dan eksistensi perempuan dalam dunia *tajen*.

Langkah analisis data meliputi tahap sebagai berikut. Pertama, mengkonstruksi ko-teks wacana *tajen*, dari sejumlah teks, seperti *Lontar Pengayam-ayam*, cerita rakyat ("I Bagus Diarsa". "Men Tuung Kuning", dan "I Kenengneng"), laporan perjalanan wisata ("Penyakit Gurun Teko"), dan hasil penelitian ("Sabung Ayam di Bali"). Kedua, mengkaji hubungan timbal balik atau paralelitas kedua cerpen *tajen* dan ko-teksnya. Ketiga, mengungkap makna kedua cerpen.

Konstruksi dunia *Tajen*: Obsesi kemenangan

Meskipun *Lontar Pengayam-ayam* berbicara mengenai dua sisi *tajen*: menang dan kalah, namun *lontar* ini disikapi hanya dari sisi kemenangan oleh para *bebotoh* (sebutan laki-laki Bali penjudi) karena "*Bebotoh* selalu berobsesi meraih kemenangan" (Atmadja, dkk.2015:109). Harapan ini juga muncul di dalam cerita rakyat bertema *tajen*, "I Bagus Diarsa", "I Kenengneng", dan "Manik Angkeran" hingga Gurun Teko (dalam "Penyakit Gurun Teko" Setia, 1986). Demikian pula dalam cerpen "Tajen" dan "Tajen Terakhir". Karena obsesi kemenangan itulah, Gurun Teko selalu memburu *tajen*. Demikian pula laki-laki dalam "Tajen" dan "Tajen Terakhir". Demi obsesi tersebut, mereka tidak peduli dengan setiap kekalahan di arena *tajen*, walaupun harus menjadi jatuh miskin. Demi obsesi kemenangan itu pula, ia (dalam cerpen "Tajen") menukar istrinya dengan uang taruhan hingga pada akhirnya istrinya bunuh diri. Meskipun seorang *bebotoh* mengambil keputusan berhenti berjudi

tajen sebagaimana diungkap dalam cerpen “Tajen Terakhir”, ia masih ingin mengejar obsesi kemenangan terakhir. Hal ini menunjukkan, obsesi kemangan itu menguasai kaum *bebotoh*.

Bagus Diarsa digambarkan sebagai *bebotoh* berjiwa mulia. Ketika arena sabungan ayam tiba-tiba dilanda bau busuk yang bersumber dari lelaki tua, hadir secara tiba-tiba; ia mengajak makan semeja dan membayar makanan dari uang sisa kekalahan pada hari itu; sementara orang lain tutup hidung dan menjauh. Pengorbanan Bagus Diarsa tidak hanya sampai di sana karena merelakan anak laki-laki satu-satunya dibawa serta oleh lelaki tua (yang sebenarnya Dewa Siwa) ke sorga dan pada waktunya kembali sebagai manusia mulia. Ketika raja menggelar *tajen* besar Bagus Diarsa tiba-tiba ingat pesan Dewa Siwa--kapan saja bisa mengunjungi anaknya di sorga--dan anugerah bulu ayam pemandu arah menuju sorga. Dalam kesempatan ini, Bagus Diarsa ingin memohon ayam aduan Dewa Siwa untuk melawan ayam raja, demi mewujudkan obsesi kemenangan. Bagi Bagus Diarsa, obsesi ini lebih penting ketimbang kerinduan kepada anaknya. Dewa Siwa menganugrahi sekor jago tidak terkalahkan. Ketika sabungan ayam kerajaan digelar, ayam Bagus Diarsa unggul. Ia memperoleh kemenangan dan kekayaan. Dalam cerita ini, obsesi kemenangan menjadi kenyataan.

Versi lain cerita tersebut, muncul dalam cerita “I Kenengneng”, seorang yatim piatu, pergi ke sorga menghadap Batara Guru, menjumpai kedua orang tuanya yang telah meninggal dunia, melalui pohon padi menjulang ke langit. Dari pohon ini sorga terlihat dekat. Hanya dalam satu lompatan ia mencapai sorga. Semula I Kenengneng menginginkan *juuk linglang* (jeruk umur panjang) milik Batara Guru. Karena keinginan itu tidak terkabul, sebagai gantinya, ia memperoleh anugerah ayam aduan yang tidak terkalahkan. Seperti Bagus Diarsa, I Kenengneng pun menang dalam sabungan ayam melawan raja. Dalam cerita ini kemenangan mutlak seorang *bebotoh* tidak hanya sekadar obsesi. Kedua cerita ini didasari oleh hakikat *tajen*, yakni obsesi kemenangan. Obsesi terhadap kemenangan membuat Gurun Teko selalu memburu sabungan ayam di bawah ketakutan akan ancaman penangkapan polisi (Setia, 1986).

“Manik Angkeran” juga paralel dengan cerita “I Bagus Diarsa” dan “I Kenengneng”. Manik Angkeran juga memperoleh kemenangan. Setelah itu, ia berhenti berjudi. Bagian cerita ini,

paralel dengan cerpen “Tajen Terakhir” (Gde Aryantha Soethama, 2016), seorang *bebotoh* berhenti berjudi setelah meraih kemenangan mutlak ketika *tajen* terakhir.

Wacana *tajen* cerita rakyat “Men Tuung Kuning” berbeda jika disandingkan dengan obsesi kemenangan dalam lontar *Pengayam-ayam*, cerita “I Bagus Diarsa”, “I Kenengneng”, dan “Manik Angkeran”, laporan perjalanan wisata “Penyakit Gurun Teko”, cerpen “Tajen”, dan “Tajen Terakhir”. Cerita “Tuung Kuning” tidak menyinggung obsesi kemenangan *bebotoh* tetapi ketidakberdayaan perempuan Bali di bawah kuasa dan cinta laki-laki (suami, seorang *bebotoh*). Harkat perempuan lebih rendah ketimbang laki-laki *bebotoh*. Laki-laki penjudi masih lebih terhormat daripada perempuan. Ironisnya, dari tubuh perempuan yang dipandang lebih rendah, diharapkan lahir anak laki-laki. Harkatnya semakin rendah jika tidak melahirkan anak laki-laki, lebih rendah lagi jika tidak bisa memberi keturunan, sebagaimana diceritakan dalam cerpen “Tajen”.

Men Tuung Kuning menjalani persalinan seorang diri di bawah ancaman suami yang tidak menginginkan bayi perempuan. Dalam dunia *tajen* harkat perempuan lebih rendah daripada ayam jago (Geertz, 1996). Itulah alasan bagi suami Men Tuung Kuning menuntut istrinya: harus melahirkan anak laki-laki dan membunuh bayi perempuan yang dilahirkan untuk makanan jago. Dalam cerita ini kritik terhadap praktik kuasa kaum laki-laki, sangat jelas namun dibaca secara terbalik, justru untuk mengukuhkan atau melegitimasi kuasa patriarkhi atas perempuan Bali. Cerita ini diterima sebagai kebenaran kultural.

Geertz (1996:212) mengkaji aspek-aspek *tajen*, seperti jago, pertarungan, taruhan, dan sebagai permainan bagi laki-laki. *Sabung* yang telah muncul dalam prasasti berangka tahun 922 Masehi, sama dengan *jago* yang berarti “pahlawan”, “jejaka”, dan “pembunuh perempuan”. Menurut Geertz (1996:212), jago tidak hanya berkaitan dengan simbol kekuatan laki-laki; jago juga digunakan untuk mengungkapkan sindiran kepada laki-laki yang angkuh atau sombong, laki-laki yang nekat melakukan usaha penghabisan namun irrasional, laki-laki yang kikir, laki-laki yang sudah waktunya menikah tetapi malu terhadap perempuan. Jago atau *sabung*, metafora untuk laki-laki. Ayam jago merupakan kesayangan laki-laki Bali (Geertz, 1996:213). Jago sebagai pengganti

kepribadian pemilik (Geertz, 1996:231).

Atmadja, dkk. (2015:101) menguatkan pandangan Geertz (1996). Menurut Atmadja dkk. (2015:101), ayam aduan (jago) simbol ideologi patriarkhi. Lebih lanjut, Atmadja dkk. mengemukakan:

Hal ini berdasarkan pada asas asosiatif, yakni ayam aduan adalah ayam jantan berasosiasi dengan laki-laki atau maskulinitas. Aspek kejantanan sangat didambakan pada masyarakat Bali yang berbudaya patriarkhi.

Ayam aduan berubah menjadi subjek sehingga tidak sekadar hewan peliharaan tetapi representasi kekuasaan suami terhadap istri dan anak-anaknya (Atmadja, dkk. 2015:102), sebagaimana diceritakan dalam “Men Tuung Kuning”.

Berdasarkan uraian di atas, dinamika wacana *tajen* dalam kebudayaan Bali dapat diidentifikasi menjadi tiga: (1) konstruksi dunia laki-laki Bali sebagai arena kultural mempraktikkan kuasanya atas perempuan, (2) roh *tajen* adalah obsesi kemenangan, dan (3) wacana untuk menegaskan posisi hierarkhis laki-laki dan perempuan.

Perempuan Bali dalam dunia *Tajen*

Di antara sejumlah teks *tajen* yang dibicarakan dalam artikel ini, ada satu cerita yang membicarakan kedudukan perempuan, yaitu cerita “Tuung Kuning”. Cerita ini paralel dengan teks yang lebih modern, teks yang lahir dalam wacana global mengenai kesetaraan gender, yaitu cerpen “Tajen” dan “Tajen Terakhir”.

Men Tuung Kuning sebagai istri *bebotoh*, dituntut melahirkan anak laki-laki. Ia berjuang sendiri dalam persalinan ketika suami berjudi. Di bawah tekanan suami Men Tuung Kuning berusaha menyelamatkan anak perempuannya (Ni Luh Tuung Kuning) namun pada ujungnya gagal karena ideologi patriarkhi (*purusa*) mengalahkan dirinya. Sekembali dari arena *tajen*, suaminya membunuh anak gadisnya. Namun gagal karena anaknya diselamatkan oleh bidadari.

Persoalan perempuan dalam cerpen “Tajen” paralel dengan persoalan yang dialami Men Tuung Kuning. Dalam cerpen ini, terungkap kehidupan seorang istri *bebotoh* (penjudi *tajen*) yang tidak bisa memberi keturunan. Ia dipandang rendah oleh laki-laki dan hanya pantas ditukar dengan uang taruhan (“Tajen”, Faisal Baraas, 1971). Cerpen ini menonjolkan dunia *bebotoh* yang hanya

memburu obsesi kemenangan dan kesenangan:

Lelaki itu menjual seluruh sawahnya untuk mencari ayam yang toosan. Ia berkeliling ke seluruh desa-desa di Bali. Tapi setiap kali ayam jagonya berhadapan dengan si hijau milik Gus Gria, si hijau itu selalu menang. Dan lelaki itu tidak pernah bisa menaklukkan Gus Gria di gelanggang tajen. Di mana saja. ("Tajen", hlm.32)

Kutipan tersebut merepresentasikan posisi subordinat perempuan Bali dalam dunia *tajen*, dunia laki-laki atau permainan yang digemari laki-laki Bali (Geertz, 1996). Kehidupan perempuan dalam cerpen "Tajen" dipandang berada di bawah urusan laki-laki yang sehari-harinya hidup berjudi.

Sementara itu, istri dalam "Tajen Terakhir" (Gde Aryantha Soetama, 2016), mengungkap dua pandangan: perempuan sumber tabu dan objek seksual:

[...] Kini ia sadar, perempuan yang berbulan-bulan tidak ia jamah demi melaksanakan perintah lontar Pengayam Pegat agar sampai ke tajen terakhir, adalah wanita sintal dengan pinggul padat [...] ("Tajen Terakhir", hlm. 31)

Sebagai salah satu praktik ideologi patriarkhi, persoalan tabu seksual yang melekat pada tubuh perempuan dikonstruksi oleh kuasa laki-laki. Karena konstruksi itu, laki-laki Bali tidak dipandang memiliki potensi sumber tabu. Ketika mengalami datang bulan perempuan dipandang mengotori kesucian laki-laki dan pura. Dalam kehidupan sehari-hari, perempuan Bali yang sedang mengalami datang bulan tidak diizinkan masuk pura atau tempat suci lainnya dan tidak dilibatkan dalam kegiatan upacara di pura. Dalam cerpen "Tajen Terakhir" konstruksi pandangan perempuan sebagai sumber tabu, juga ditemukan. Seorang suami yang sedang mempraktikkan ajaran suci dalam *lontar Pengayam pegat*, pantang melakukan hubungan seksual.

Cerita "Tuung Kuning" mengkonstruksi perempuan Bali sebagai objek kultural yang menerima nasib tragis. Dalam cerpen "Tajen" dan "Tajen Terakhir" perempuan Bali menjadi objek seksual laki-laki, sebagai konsekuensi kedudukan perempuan yang lebih rendah daripada laki-laki. Dalam cerpen "Tajen" kuasa laki-laki atas perempuan dikemukakan secara eksplisit: (1) istri yang tidak mampu memberi keturunan dipandang rendah sehingga (2)

seorang suami bisa menukar istrinya sendiri dengan uang taruhan. Dalam hal ini, cinta seorang istri tunduk di bawah kuasa suami.

Cerita “Tuung Kuning”, cerpen “Tajen”, dan “Tajen Terakhir” menggambarkan suatu bangunan dunia kuasa laki-laki, yang mana di dalamnya perempuan menduduki posisi sangat rendah. Walaupun cerita “Tuung Kuning” dibaca secara kultural untuk melegitimasi kuasa laki-laki Bali, namun ide kesetaraan gender telah ada di masa lampau. Untuk mengubah makna sosial cerita “Tuung Kuning” serta untuk lebih menguatkan pesan adanya ketertindasan perempuan Bali, diperlukan cara pembacaan baru. Lewat pendekatan intertekstualitas dan metode pembacaan paralel, *new historicism* dalam artikel ini, memberi sumbangan berupa cara pembacaan baru terhadap ketiga teks *tajen* tersebut.

Persoalan sosial dalam cerpen “Tajen” dan “Tajen Terakhir”

Persoalan sosial dalam cerpen “Tajen” obsesi terhadap kemenangan yang ibarat candu bagi kaum *bebotoh*. Kekalahan demi kekalahan, berakibat kemiskinan, tidak mampu mengakhiri atau melepaskan diri dari pengaruh candu *tajen*. Sebaliknya, seorang *bebotoh* berusaha mencari segala cara untuk memperoleh uang taruhan, mengejar obsesi kemenangan, dan menikmati candu *tajen*, hingga jalan terakhir yang tidak masuk akal, “mempertaruhkan” istri, menukar istri dengan uang:

Dan tajen yang terakhir di Desa Kesiman itu sangat menggoncangkan perasaannya. Apalagi yang harus dijualnya untuk bisa mengunjungi tajen itu? Ia tidak punya apa-apa lagi. Dan satu-satunya yang tinggal hanyalah rumahnya, Dan istrinya yang cantik. (“Tajen”, hlm. 31)

Obsesi kemenangan telah digambarkan dalam teks-teks *tajen* kuno, seperti “Bagus Diarsa”, “I Kenengneng”, dan “Manik Angkeran”. Setiap *bebotoh* memiliki obsesi kemenangan, menjadi resepsi paling umum atas pembacaan *Pengayam-ayam*, hanya pada satu sisi: kemenangan padahal lontar ini memaparkan juga sisi kekalahan.

Persoalan sosial dalam “Tajen Terakhir” lebih satiris karena mustahil seorang *bebotoh* sanggup keluar dari candu sabung ayam. Cerpen ini menggambarkan pergulatan *bebotoh* agar bebas dari obsesi kemenangan. Berkat nasihat temannya agar membaca lontar *Pengayam pegat*, ia memperoleh kemenangan terakhir, namun tidak

ada artinya ketika berhadapan dengan kenyataan: istrinya berzina dengan sahabatnya sendiri pada saat ia berada di arena *tajen* terakhir. Dalam cerpen ini, obsesi kemenangan terakhir sekaligus sebagai jalan untuk berhenti berjudi, tidak menjadi fokus cerita. Hal ini hanya berfungsi struktural untuk menuju fokus lain cerita, yaitu seorang istri berzina dan tertangkap basah. Tegangan cerpen “Tajen Terakhir” akhirnya tidak terletak pada keberhasilan seorang *bebotoh* melepaskan diri dari obsesi kemenangan, tetapi pada seorang istri yang tertangkap basah saat berzina. Lewat teknik ini pengarang menunjukkan sikap bahwa tidak mudah bagi seorang *bebotoh* melepaskan diri dari obsesi kemenangan.

Obsesi kemenangan, ancaman keterpurukan hidup, keinginan berhenti menjadi *bebotoh*, namun tidak mudah diwujudkan dalam tindakan, menjadi permasalahan klasik dalam *tajen* dan judi pada umumnya. Obsesi kemenangan tergambar jelas dalam “Tajen”, seperti pengalaman I Bagus Diarsa, I Kenengneng, Manik Angkeran, dan Gurun Teko. Obsesi kemenangan mengantarkan I Bagus Diarsa ke surga, bertemu Dewa Siwa memohon ayam aduan; I Kenengneng memperoleh ayam Batara Guru; memberi keberanian kepada Gurun Teko untuk selalu hadir di arena sabungan ayam walaupun di bawah ancaman penggerebakan polisi. Obsesi ini mengalahkan cinta, sikap hormat seorang suami kepada perempuan (istri) yang dinikahinya.

Perempuan Bali dalam dunia *Tajen*

Teks *tajen* yang lebih kuno (cerita rakyat dan lontar *Pengayam ayam*) hanya membicarakan obsesi kemenangan dengan mengecualikan cerita “Tuung Kuning”. Cerita ini digunakan membicarakan posisi perempuan dalam masyarakat Bali yang menganut ideologi patriarkhi. Dalam kedua cerpen “Tajen” dan “Tajen Terakhir”, selain obsesi kemenangan juga mengungkapkan cinta dan nasib tragis istri di bawah kuasa suami.

Representasi nasib tragis perempuan dalam cerpen “Tajen” paralel dengan nasib tragis perempuan Bali dalam cerita “Tuung Kuning”. Men Tuung Kuning tidak berdaya di bawah kekuasaan seorang *bebotoh*. Ia menjalani persalinan sendiri, sementara suami bersenang-senang di arena *tajen*. Men Tuung Kuning terancam pesan suami, yang tidak menginginkan anak perempuan karena anak laki-laki lebih tinggi nilainya ketimbang anak perempuan.

Nilai anak perempuan hanya setara pakan jago. Nasib tragis Men Tuung Kuning dan perempuan dalam kedua cerpen, dapat dipahami melalui praktik ideologi patriarkhi dan dengan menggunakan konsep baru, yaitu status kebinatangan, kanibalisme, pemujaan kuasa roh-roh yang minta dipuaskan korban darah segar (Geertz, 1996:215).

Perempuan dalam cerpen "Tajen Terakhir" tidak setragis Men Tuung Kuning atau perempuan dalam "Tajen". Perempuan "Tajen Terakhir" menjalani perzinahan. Cerpen ini menunjukkan perlawanan diam-diam perempuan atas kuasa laki-laki, melalui praktik zina. Namun demikian, pengarang tetap mengunggulkan kuasa laki-laki. Istri yang sedang bermain asmara tertangkap basah oleh suaminya. Dalam hal ini, nasib atau hukuman yang diterima istri sebagai ganjaran perbuatan zina itu, pada akhirnya ditentukan oleh kuasa laki-laki.

Nasib perempuan dalam "Tajen" amat tragis. Kekalahan demi kekalahan suami dan obsesi kemenangan sampai pada tindakan "menukar" istrinya demi uang taruhan sehingga ia bisa berjudi lagi. Dalam hal ini, harga seorang istri setara nilai taruhan. Kutipan di bawah ini menggambarkan Gus Gria yang baru saja usai meniduri istri temannya yang ia tukar dengan sejumlah uang taruhan:

Hatinya berdebar-debar dan pikirannya kosong.

"Alangkah sepinya," bisiknya lirih.

Tiba-tiba pintu rumahnya dibuka. Dengan tergesa-gesa tampak Gus Gria keluar dan rambutnya awut-awutan. Mereka berhadapan sejenak. Gus Gria hanya menatap lelaki itu dan mencoba berbicara.

"Ia di dalam," suaranya serak ("Tajen", hlm. 32-33)

Untuk mengakhiri hidup, istri gantung diri.

Tubuh wanita itu terhempas ke bawah, diiringi suara nafas yang terhentak. Begitu cepatnya hal itu terjadi dan begitu tenangnya.

Lelaki itu masih tertegun. Bagaikan patung yang tertancap di tempatnya. Ia seperti mimpi menyaksikan apa yang telah diperbuat istrinya. Ia memandangi tubuh wanita itu, yang kian terjantai-jantai di tiang gantungan. ("Tajen", hlm. 33)

Sikap Faisal Baraas terhadap nasib perempuan dalam "Tajen" jelas: bunuh diri. Tapi hal itu tidak tampak dalam sikap Gde

Aryantha Soethama. Nasib perempuan tidak jelas: diampuni atau ditebas arit, seperti dikutip di bawah ini.

Nyoman Pongkod menatap tengkuk istrinya yang mulus, jelas berkilat karena rambut tergerai tersibak. Sekujur tubuh Pongkod gemetar hebat, adanya sesak. Perempuan yang ia cintai menunduk beku menunggu keputusan, siap menerima segala tiba.

(“Tajen Terakhir”, hlm. 21)

“Siap menerima segala tiba” dalam “Tajen Terakhir” mencerminkan kuasa laki-laki atas istri. Apapun keputusannya (dibunuh atau diampuni) itu menunjukkan kuasa laki-laki atas perempuan.

Yang menarik, kedua cerpen merepresentasikan perempuan berparas cantik, menimbulkan godaan laki-laki lain. Salah satu pandangan kuasa laki-laki di bawah patriarkhi atau *purusa*, perempuan menjadi objek seksual. Hal ini dikaitkan dengan keindahan atau kecantikan yang mengundang gairah seksual laki-laki. Dalam cerpen “Tajen” perempuan sebagai objek seksual seperti dalam kutipan:

[...] Gus Gria telah lama menginginkan istrinya. Ia tergilagila pada istri lelaki itu.

[...] ijinan saya tidur dengan istrimu sehari saja. Bukankah hal itu tidak apa-apa? [...]"

(“Tajen”, hlm.31)

Penggambaran yang lebih nyata tentang perempuan sebagai objek seksual bagi laki-laki, seperti dalam kutipan:

[...] adalah wanita sintal dengan pinggul padat dalam remasan serakan potongan rambut[...]"

(“Tajen Terakhir”, hlm. 21).

Memang dari semua teks yang dikaji dalam artikel ini tidak seluruhnya menghadirkan perempuan dalam dunia *tajen*. Namun dari tiga teks (“Tuung Kuning”, “Tajen”, dan “Tajen Terakhir”) dapat dipelajari praktik ideologi patriarkhi dalam dunia *tajen*. Dalam dunia ini, harga perempuan Bali sangat rendah, tidak hanya di bawah kuasa laki-laki sendiri, sekalipun *bebotoh* tetapi lebih rendah dari ayam jago. Bisa memberi keturunan kepada suami

tidak cukup memberi perempuan Bali kehormatan tetapi harus memberi anak laki-laki. Karena itu, perempuan Bali yang tidak bisa memberi keturunan semakin tidak dihargai, seperti diceritakan dalam cerpen "Tajen". Posisi rendah perempuan Bali dalam dunia *tajen* tampak pada pandangan laki-laki yang melihat perempuan sebagai objek seksual. Hal ini memang tidak tampak dalam cerita "Tuung Kuning," tetapi sangat kuat dalam cerpen "Tajen" dan "Tajen Terakhir."

7. Simpulan

Berbicara mengenai *tajen*, berbicara mengenai sebuah dunia yang merupakan permainan kegemaran laki-laki Bali. Dunia ini terbangun oleh sejumlah aspek, seperti ayam jago dengan status lebih tinggi ketimbang anak perempuan dan istri, taruhan, dan obsesi kemenangan. Di dalam *tajen*, sebagaimana semua dunia kultural Bali, perempuan hadir di bawah kuasa laki-laki dan menjalani takdir tragis adat. Hasil kajian ini menunjukkan, perspektif ideologi patriarkhi tampaknya cukup memadai untuk memahami nasib tragis perempuan dalam dunia *tajen*. Konsep "status kebinatangan", "kanibalisme", "pemujaan kuasa-kuasa roh haus korban darah segar" dalam memahami nasib tragis perempuan dalam dunia *tajen*, melampaui tuduhan terhadap ideologi patriarkhi, masih harus dikaji lebih lanjut. Konsep tersebut menjelaskan, ada kuasa lain lebih tinggi daripada ideologi patriarkhi, sebagai pengendali tindakan manusia, yaitu "status kebinatangan", "kanibalisme", "pemujaan kuasa-kuasa roh haus korban darah segar". Persoalan pokok kedua cerpen "Tajen" dan "Tajen Terakhir", obsesi kemenangan seperti candu. Obsesi ini menggerakkan seorang *bebotoh* menjalani dinamika dunia *tajen*, legitimasi praktik kultural menomorduakan cinta, keluarga, istri; memposisikan ayam jago di atas istri dan anak perempuan, mengorbankan harta demi kesenangan sendiri atas nama kuasa laki-laki.

9. Ucapan terima kasih

Selama proses penelitian ini, penulis melakukan sejumlah diskusi dengan beberapa sastrawan Bali, seperti Cok Sawitri, Oka Rusmini, dan I Made Adnyana Ole tentang cerita seputar *tajen*. Dosen sekaligus perupa Hardiman juga telah memberi wawasan yang

sangat penting, bagaimana seorang seniman memilih tema di dalam kehidupan ini. Kepada para sastrawan dan seniman, saya menyampaikan terima kasih atas informasinya.

Daftar pustaka

- Atmadja, Nengah Bawa, Anantawikrama, dan Ariyani, Luh Putu Sri. 2015. *Tajen di Bali, Perspektif Homo Complexus*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Baraas, Faisal. 1982. "Tajen" dalam *Leak*. Jakarta: Balai Pustaka. Hlm.29-33.
- Barry, Peter. 2010. *Beginning Theory: Pengantar Komprehensif Teori Sastra dan Budaya* (Harviah Widyawati dan Evy S. penerjemah). Yogyakarta: Jalasutra.
- Brannigan, John. 1999. *New Historicism and Cultural Materialism*. New York: St. Martin's Press.
- Bressler, Charles E., 2007. *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice* (Fourth Edition). New Jersey: Pearson Prentice Hall.
- Geertz, Clifford. 1996. *Tafsir Kebudayaan* (Francisco Budi Hardiman penerjemah). Yogyakarta: Kanisius.
- Greenblatt, Stephen. 1980. *Renaissance Self-Fashioning: from More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press.
- Greenblatt, Stephen. 1983. "The Form of Power and the Form of Power in the Renaissance", *Genre* 15. Hal. 3-6.
- Greenblatt, Stephen. 2005. "Towards a Poetics of Culture". Dalam Payne, Michael (ed). *The Greenblatt Reader*. Victoria: Blackwell. Hal. 18-29.
- Liu, Hong. 2011. "Lalu lintas Budaya antara Cina dan Indonesia 1949-1965." Dalam Lindsay, Jennifer dan Liem Maya H.T. (eds). *Ahli Waris Budaya Dunia, Menjadi Indonesia 1950-1965*. Denpasar: Pustaka Larasan dan KITLV Jakarta. Hlm. 145-168.
- Putra, I Nyoman Darma. 2011. *A Literary Mirror; Balinese reflections on modernity and identity in the twentieth century*. Leiden: KITLV/ Brill.
- Setia, Putu. 1986. *Menggugat Bali*. Jakarta: Grafiti.
- Silverman, David. *Interpreting Qualitative Data, Methods for Analysing Talk, Text and Interaction*. London, New Delhi: SAGE

Publications.

Soethama, Gede Aryantha. 2016. "Tajen terakhir" dalam *Cerpen Pilihan Kompas 2016, Anak ini Ingin Mengencingi Jakarta*. Jakarta: Buku Kompas.

Widdowson, Peter and Selden, Raman. 1993. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. Great Britain: The University Press of Kentucky.

Lontar

Pengayam ayam, koleksi Gedong Kirtya Singaraja

Cerita Rakyat Bali

1. I Bagus Diarsa
2. Manik Angkeran
3. Tuung Kuning
4. I Kenengneng

Sistem peradilan adat dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat desa pakraman di Bali

I Ketut Sudantra, Tjok Istri Putra Astiti,
I Gusti Ngurah Dharma Laksana
Universitas Udayana
Email: sudantra01@yahoo.co.id

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengungkapkan eksistensi sistem peradilan adat dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat *desa pakraman* di Bali, baik menyangkut aspek kelembagaannya, hukum yang dijadikan dasar dalam mengadili, wewenang atau kompetensinya, serta mekanisme kerja peradilan adat di dalam kenyataannya. Kajian diawali dengan mengungkap aspek normatif dari sistem peradilan adat menurut peraturan hukum (*awig-awig*) yang berlaku, selanjutnya dikonfirmasi secara empiris untuk dapat mengetahui dan menjelaskan sistem peradilan adat yang hidup di dalam kenyataannya. Hasil kajian menunjukkan bahwa peradilan adat adalah suatu fakta empiris yang nyata-nyata dipraktikkan dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat *desa pakraman* di Bali. Kelembagaan yang melaksanakan fungsi peradilan adat di desa pakraman (*kertha desa*) adalah kepala-kepala adat (*prajuru*) bersama dengan elemen-elemen kelembagaan desa lain yang ada di *desa pakraman* (*paduluan, kepala dusun/kepala desa*). Mereka melakukan proses peradilan berdasarkan hukum adat dan berwenang mengadili semua perkara yang diajukan kepadanya, baik yang berupa sengketa maupun pelanggaran hukum. Peradilan adat menyelesaikan setiap perkara yang diajukan kepadanya melalui mekanisme musyawarah mufakat dalam suatu pertemuan yang disebut *paruman prajuru*.

Kata kunci: peradilan adat, *kertha desa*, kesatuan masyarakat hukum adat, *desa pakraman*.

Abstract

This article aims to reveal the existence of customary court system on the customary law society entities of *desa pakraman* in Bali, both related to its institutional aspect, the kind of law its judgement was based, its authority or competency,

and its work mechanism on reality. The study begins with revealing the normative aspect of customary court system according to applied regulation (*awig-awig*), which then empirically confirmed to affirm and explain the customary court system that lives on reality. Study's result shows that customary court is an empiric fact that trully practiced on customary law society entities of *desa pakraman* in Bali. The institution that executing function in *desa pakraman* (*Kertha Desa*) is customary chiefs (*prajuru*) together with other village institution elements in *desa pakraman* (*paduluan, kepala dusun/kepala desa*). They execute court procession based on customary law and have authority to judge all case submitted to them, both in form of dispute or violation of regulation. Customary court settle every case submitted through a deliberation mechanism in a meeting named *Paruman Prajuru*

Key words: *customary court, kertha desa, customary law society entities, desa pakraman*

Pendahuluan

Secara yuridis, eksistensi peradilan adat diakui oleh Negara melalui Pasal 18B ayat (2) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, tetapi hingga saat ini pengakuan tersebut belum diderivasi ke dalam peraturan perundang-undangan di bawah undang-undang dasar (Sudantra, 2016:306), kecuali peradilan adat di Provinsi Papua telah diakui melalui Undang-undang Nomor 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Papua (Jamin, 2014:369; Krisifu, 2014:17). Perjuangan untuk pengakuan yuridis terhadap eksistensi peradilan adat secara nasional telah dilakukan banyak pihak, antara lain oleh Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) dan berbagai Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Hasil perjuangan tersebut sudah sampai pada tahapan masuknya pasal tentang pengakuan terhadap eksistensi peradilan adat dalam Rancangan Undang-undang tentang Pengakuan dan Perlindungan Hak Masyarakat Hukum Adat (RUU-PPHMHA) yang disiapkan oleh Badan Legislasi (Baleg) Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia (DPR-RI) tahun 2012. RUU tersebut sampai sekarang masih berproses di DPR-RI dan dalam perkembangan terakhir masuk menjadi Pogram Legislasi Nasional

(Prolegnas) Prioritas 2017 (<http://www.dpr.go.id/uu/prolegnas>).

Proses pembentukan peraturan perundang-undangan sangat membutuhkan masukan dari masyarakat dan pemangku kepentingan, termasuk dari kalangan perguruan tinggi, agar materi muatan undang-undang tersebut dapat memenuhi aspirasi dan kebutuhan hukum masyarakat. Dalam proses pembahasan RUU-PPHMHA, sumbangan yang dapat diberikan oleh kalangan akademisi dari perguruan tinggi adalah hasil-hasil penelitian yang relevan dengan materi muatan undang-undang tersebut. Salah satu materi muatan RUU-PPHMHA adalah pengakuan terhadap eksistensi peradilan adat di Indonesia, sehingga dalam proses pembahasannya, pembentuk undang-undang (legislatif) sangat membutuhkan pengetahuan dan pemahaman yang memadai tentang kondisi riil bangunan peradilan adat yang masih hidup dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat di seluruh wilayah Indonesia, termasuk Bali. Itulah sebabnya, sangat urgen dilakukan penelitian mengenai eksistensi peradilan adat dalam kesatuan masyarakat hukum adat desa pakraman di Bali untuk menjawab kebutuhan pembentuk undang-undang, khususnya dalam pembahasan RUU-PPHMHA.

Sebelumnya, Sudantra dan Sukerti (2014) telah melakukan penelitian pendahuluan mengenai pengaturan peradilan adat dalam *awig-awig* desa pakraman di Bali. Hasil penelitian menunjukkan bahwa secara normatif peradilan adat diakui eksistensinya dalam *awig-awig* desa pakraman. *Awig-awig* adalah peraturan yang dibuat oleh kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat di Bali, berlaku internal bagi kesatuan-kesatuan yang bersangkutan. Salah satu rekomendasi dari hasil penelitian tersebut adalah perlunya penelitian dilanjutkan dengan penelitian hukum empiris untuk mengetahui eksistensi peradilan adat di dalam kenyataannya, sebagaimana dipraktikkan dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat desa pakraman di Bali (Sudantra dan Sukerti, 2014:316).

Tulisan ini adalah hasil penelitian yang dapat dipandang sebagai kelanjutan dari penelitian tersebut. Tujuannya adalah untuk mengungkapkan kondisi empiris eksistensi peradilan adat yang masih hidup dalam kesatuan masyarakat hukum adat desa pakraman di Bali, baik mengenai konsepnya, kelembagaan yang melaksanakan fungsi peradilan adat, hukum yang dijadikan dasar dalam mengadili dan menyelesaikan perkara, serta

kewewengannya, serta mekanisme kerja dari peradilan adat dalam mengadili dan menyelesaikan perkara yang dihadapinya.

Konsep peradilan adat

Peraturan perundang-undangan yang secara ekplisit menyebutkan istilah dan menjelaskan konsep peradilan adat adalah Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Papua. Undang-undang ini menegaskan pengakuan dan penghormatan negara terhadap eksistensi peradilan adat di bumi Papua. Menurut Pasal 51 ayat (1) undang-undang tersebut, peradilan adat adalah peradilan perdamaian di lingkungan masyarakat hukum adat, yang mempunyai kewenangan memeriksa dan mengadili sengketa perdata adat dan perkara pidana di antara para warga masyarakat hukum adat yang bersangkutan. Selanjutnya dalam ayat (2) dan ayat (3) ditentukan bahwa Pengadilan adat disusun menurut ketentuan hukum adat masyarakat hukum adat yang bersangkutan; mempunyai kewenangan memeriksa dan mengadili sengketa perdata adat dan perkara pidana berdasarkan hukum adat masyarakat hukum adat yang bersangkutan. Selain dalam Undang-undang Nomor 21 Tahun 2001, istilah peradilan adat juga ditemukan dalam penjelasan terhadap Pasal 9 ayat (1) Undang-undang Nomor 18 Tahun 2004 tentang Perkebunan, yang menjelaskan bahwa keberadaan peradilan adat merupakan salah satu indikator yang menunjukkan bahwa suatu kesatuan masyarakat hukum adat masih ada di dalam kenyataannya.

Dengan menarik unsur-unsur Pasal 51 Undang-undang Nomor 21 Tahun 2001 di atas, Sudantra (2016:40) menguraikan konsep peradilan adat tersebut sebagai berikut:

1. Peradilan adat adalah sistem peradilan yang hidup dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat di Indonesia;
2. Peradilan adat berdasarkan pada hukum adat;
3. Peradilan adat bukan merupakan bagian dari sistem peradilan negara;
4. Peradilan adat berwenang mengadili perkara-perkara adat, baik yang berupa sengketa maupun pelanggaran hukum adat;
5. Peradilan adat berwenang mengadili perkara-perkara antara warga kesatuan masyarakat hukum adat.



Foto 1. Suasana rapat sebuah desa pakraman di Denpasar. Dalam forum seperti ini awig dan masalah desa dibahas (Foto Darma Putra).

Secara sosiologis, istilah peradilan adat bukanlah istilah yang lazim digunakan dalam kehidupan masyarakat sehari-hari, bahkan istilah “peradilan adat” hampir tidak pernah digunakan dalam pergaulan masyarakat. Walaupun istilah “peradilan adat” tidak pernah digunakan dalam bahasa sehari-hari dari masyarakat, tetapi para peneliti pada umumnya percaya bahwa semua kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat di Indonesia mempunyai suatu sistem atau mekanisme penyelesaian masalah yang dapat dipahami sebagai sistem peradilan sesuai konsep di atas. Istilah-istilah yang digunakan sangatlah beragam, seperti “sidang adat”, “rapat adat” dan lain-lain (Anonim 2003:8; Utama & Aristya, 2015:62)

Kondisi seperti itu juga berlaku dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat desa pakraman di Bali. Dewasa ini, sebagian besar desa pakraman di Bali telah mempunyai *awig-awig* tertulis sebagai pedoman dalam menyelenggarakan kehidupan sosial-religius masyarakatnya. Walaupun tidak ditemukan satu pun *awig-awig* desa pakraman yang menyebutkan istilah “peradilan adat” di dalam pasal-pasalunya (*paawos*), namun *awig-awig* desa pakraman dengan jelas mengatur mekanisme penyelesaian masalah-masalah hukum yang terjadi di lingkungan desa pakraman, yang secara teknis *awig-awig* disebut dengan istilah *wicara* (Ind.: masalah/perkara). Mekanisme tersebut diatur dalam bab (*sargalsargah*)

tersendiri dalam *awig-awig*, yaitu dalam bab yang berjudul *Wicara lan Pamidanda* (Ind.: Perkara dan Sanksi), Dalam bab ini ditentukan mengenai lembaga yang berwenang menyelesaikan perkara di desa pakraman, tata-cara penyelesaiannya, dan bentuk-bentuk sanksi yang dapat dijatuhkan kepada pihak yang dinyatakan terbukti melakukan kesalahan atau pelanggaran hukum.

Dalam beberapa *awig-awig* yang diteliti, pada bab *Wicara lan Pamidanda* ini ditemukan istilah “*kertha desa*”, yang secara spesifik dapat dimaknai sebagai lembaga yang melaksanakan fungsi peradilan adat. Namun, hasil penelitian lapangan menunjukkan bahwa istilah “*kertha desa*” bukanlah istilah yang merakyat. Dalam bahasa sehari-hari, masyarakat menyebut mekanisme penyelesaian perkara tersebut dengan istilah yang beragam dan cenderung bermakna umum, tidak secara spesifik mewakili konsep peradilan adat. Apabila ada warga desa yang diduga melakukan suatu pelanggaran hukum kemudian diadili dalam suatu forum yang disediakan untuk itu, maka warga tersebut dikatakan “*kasangkepang*”, “*sangkepang banjar*” atau “*paumang banjar*”. Secara gramatikal, dari istilah-istilah tersebut tidak tergambar secara spesifik konsep peradilan, sebab istilah-istilah tersebut bermakna umum. Kata dasar *kasangkepang* adalah “*sangkep*”, sedangkan kata dasar “*paumang*” adalah “*paum*”; keduanya mengandung arti yang sama, yaitu rapat, berapat atau melakukan rapat (Kersten, 1984:447,450,508), yang artinya pertemuan untuk membicarakan sesuatu. Dalam rapat orang dapat membicarakan apa saja, belum tentu dalam rangka menyelesaikan suatu perkara. Karena itu, tampaknya istilah “*kertha desa*” dapat dipertimbangkan untuk digunakan sebagai istilah lokal Bali untuk menyebut sistem peradilan adat yang hidup dan dipraktikkan dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat desa pakraman. Penggunaan istilah ini dirasa tepat, di samping karena sudah disebut dalam beberapa *awig-awig* desa pakraman, secara gramatikal istilah “*kertha desa*” dapat mewakili gambaran konsep peradilan adat. Secara gramatikal istilah *kertha* berarti hakim atau pengadilan (Kersten, 1984:349); dengan di tambah dengan kata “*desa*”, menjadilah bentukan kata “*kertha desa*” yang berarti “hakim desa” atau “pengadilan desa”. Dengan demikian, istilah “*kertha desa*” sangat tepat digunakan untuk menyebut sistem peradilan adat yang hidup dan dipraktikkan dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat desa pakraman di Bali.



Foto 2 : Dalam paruman desa, adakalanya generasi muda juga dilibatkan (Foto Darma Putra).

Kelembagaan yang melaksanakan fungsi peradilan adat

Dari penelusuran literatur diketahui bahwa peradilan adat—di mana pun di Indonesia—berlangsung melalui suatu mekanisme tradisional dalam forum musyawarah adat (“sidang adat” atau “rapat adat”) yang diberbagai tempat di Indonesia disebut dengan ungkapan khas masing-masing daerah (Anonim, 2013). Di dalam musyawarah tersebut, peranan kepala-kepala adat sangatlah penting dan menonjol, yaitu sebagai pemimpin musyawarah. Seperti pernah ditulis oleh Soepomo (1987:64), kepala-kepala adat mempunyai tugas yang sangat penting dalam penyelenggaraan hukum, meliputi aktivitas-aktivitas untuk mencegah terjadinya pelanggaran hukum (“*preventieve rechtszorg*”) dan melakukan pembetulan hukum apabila hukum itu dilanggar (“*repressieve rechtszorg*”). Dalam melaksanakan tugas di bidang pembetulan hukum itulah kepala adat melaksanakan fungsi sebagai pelaksana peradilan adat.

Struktur pemerintahan adat (kepala adat) pada kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat di Indonesia sangat beragam, sehingga beragam pula lembaga yang bertugas menyelenggarakan fungsi peradilan adat di masing-masing kesatuan masyarakat hukum adat. Walaupun wilayah Bali ini kecil, dengan jumlah desa pakraman sebanyak 1480 desa (Bappeda Bali, 2013:V.1), struktur

pemerintahan adatnya juga beragam. Pada desa-desa pakraman yang termasuk kategori *desa apanage* dan *desa anyar* (baru) pada umumnya dianut sistem pemerintahan tunggal, di mana hanya terdapat satu pejabat puncak dalam struktur pemerintahannya. Organisasi pemerintahannya lazim disebut *prajuru desa* yang dipimpin oleh seorang *bendesa* atau *kelian desa*. Pada desa-desa pakraman yang tergolong tipe *desa baliage* pada umumnya dianut sistem pemerintahan kembar, yaitu ada dua pejabat puncak dalam struktur pemerintahannya; atau sistem pemerintahan kolektif, dimana terdapat lebih dari dua pejabat puncak dalam struktur pemerintahannya. Organisasi pemerintahannya disebut *paduluan* (Sudantra & Windia, 2012:29). Belakangan ini terjadi pergeseran-pergeseran model sistem pemerintahan pada desa-desa yang sebelumnya murni menganut sistem pemerintahan kembar atau kolektif, mengarah pada penganutan sistem pemerintahan tunggal walaupun tanpa menghapuskan struktur kepemimpinan asli desa yang sudah diwarisi secara turun temurun.

Di samping adanya *Prajuru* dan/atau *Paduluan* di desa pakraman, di Bali juga terdapat pemerintahan desa dinas sebagai konsekuensi dari kondisi desa di Bali yang dualistis, yaitu adanya desa pakraman (desa adat) dan desa dinas dalam satu wilayah desa. Dalam kondisi desa yang dualistis ini, di satu wilayah desa berlaku pembagian urusan-urusan pemerintahan, urusan sosial keagamaan menjadi urusan dari pemerintahan desa pakraman; sedangkan urusan administrasi pemerintahan negara (seperti: urusan kartu tanda penduduk, dan lain-lain) berada pada tangan pemerintahan desa dinas.

Pemerintahan desa dinas dilakukan oleh Pemerintah Desa, yaitu Kepala Desa beserta Perangkat Desa. Di wilayah dusun, yang merupakan bagian dari desa (dinas), terdapat pejabat desa yang disebut Kepala Dusun (*Klian Dinas*) yang mengurus urusan pemerintahan di wilayah dusun tersebut. Di wilayah-wilayah perkotaan di mana tidak terdapat desa, urusan administrasi pemerintahan di wilayah itu diselenggarakan oleh kelurahan yang dipimpin oleh seorang Lurah; sedangkan di wilayah yang menjadi bagian dari kelurahan, yaitu lingkungan, dilakukan oleh Kepala Lingkungan (*Kaling*). Secara kelembagaan, tidak ada hubungan struktural antara pemerintah desa dinas/kelurahan dengan *prajuru/paduluan* desa pakraman, walaupun di sana-sini ditemukan kasus

terjadinya perangkapan jabatan. Walaupun tidak ada peraturan perundang-undangan yang mengatur hubungan antara pemerintah desa dinas dengan *prajuru* desa pakraman, namun dalam praktik keduanya menjalin hubungan yang bersifat koordinasi dan konsultatif sehingga tidak ada masalah dalam hubungan antara pemerintah desa dinas dengan *prajuru* desa pakraman dalam melaksanakan fungsinya masing-masing (Sudantra dan Windia, 2012:52-57).

Secara normatif dapat diketahui bahwa *awig-awig* desa pakraman menempatkan *prajuru* dalam kedudukan yang sangat penting dalam menyelesaikan perkara-perkara (*wicara*) yang terjadi di lingkungan desa pakraman, dimana ditentukan bahwa satu-satunya pelaksana fungsi peradilan adat di desa pakraman adalah *Prajuru* (Sudantra & Sukerti, 2014:310). Namun, dalam kenyataannya *Prajuru* tidak bekerja sendirian dalam menyelesaikan perkara-perkara yang terjadi di desa pakraman, melainkan bekerja sama dengan pemuka-pemuka di desa, baik *Paduluan* (untuk desa-desa pakraman tipe *bali age/desa tua*) maupun dengan unsur pemerintah desa dinas. Dalam hal perkara diselesaikan pada tingkatan banjar, penyelesaian perkara dilakukan oleh *prajuru banjar* dibawah pimpinan *Klihan Banjar* bersama-sama dengan Kepala Dusun. Dari penjelasan para tua-tua desa (*prajuru* dan pejabat desa dinas) dapat diketahui bahwa dalam praktik penyelesaian perkara di desa pakraman, *Prajuru* desa pakraman dan pejabat desa dinas telah lama bersinergi dalam menyelesaikan setiap masalah yang terjadi di desa. Keduanya bahu membahu berusaha mewujudkan tujuan bersama, yaitu *kasukertan desa sekala-niskala* (ketertiban dan kedamaian lahir bathin di wilayah desa)

Hukum yang digunakan untuk mengadili

Dari rumusan pengertian peradilan adat dapat dipahami bahwa keberadaan peradilan adat didasarkan pada hukum adat yang berlaku pada kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat setempat. Dengan demikian, secara normatif hukum yang dijadikan dasar untuk mengadili setiap perkara yang ditanganinya adalah hukum adat. Dalam kesatuan masyarakat hukum adat desa pakraman, aturan-aturan hukum adat yang dijadikan pedoman dalam setiap aktivitas warganya disebut *awig-awig* desa pakraman. *Awig-awig* ini dibuat oleh anggota desa pakraman (*krama desa*) dalam suatu rapat

(*paruman*) untuk mengatur hubungan sesama warga desa pakraman, hubungan antara warga desa pakraman dengan lingkungan alamnya, serta hubungan warga desa pakraman dengan Tuhannya. Pada awalnya, umumnya *awig-awig* dibuat dalam bentuk yang tidak tertulis, berupa keputusan-keputusan rapat (*paruman*) yang disampaikan secara lisan. Lama-kelamaan keputusan-keputusan itu dicatat seadanya oleh *prajuru*. Belakangan—terutama setelah diberlakukannya Peraturan Daerah Provinsi Daerah Tingkat I Bali Nomor 6 Tahun 1986—terdapat kecendrungan dari desa-desa pakraman di seluruh Bali menuliskan *awig-awig*-nya dalam bentuk yang tertulis dan sistematis (Sudantra, Windia & Dyatmikawati, 2011:19)

Dalam melaksanakan tugas dan fungsi *kaprajuwaan*-nya, *Prajuru* selalu berpedoman kepada ketentuan-ketentuan yang tersurat di dalam *awig-awig* tersebut. Akan tetapi, harus diakui bahwa *awig-awig* tidak mungkin dapat mengatur semua bidang kehidupan secara lengkap dan rinci. Adakalanya terdapat bidang-bidang kehidupan yang tidak diatur dalam *awig-awig* atau pokok-pokoknya sudah diatur, tetapi pengaturannya tidak lengkap. Dalam situasi seperti itu, *Prajuru* akan berpedoman kepada *pararem* dan atau adat kebiasaan yang hidup di dalam masyarakat (*sima-dresta*) yang pada umumnya tidak tertulis.

Pararem adalah keputusan-keputusan *paruman* (rapat) desa pakraman yang mempunyai kekuatan hukum mengikat sama kuat dengan *awig-awig*. Dilihat dari materi muatannya, *pararem* dapat digolongkan dalam tiga golongan, yaitu *pararem panyahcah awig*, *pararem ngele*, dan *pararem panepas wicara* (Sudantra, Windia & Dyatmikawati, 2011:19; Sudantra & Windia, 2012: 33). *Pararem Panyahcah Awig*, adalah golongan *pararem* yang memuat ketentuan lebih rinci dari ketentuan yang pokok-pokoknya sudah diatur dalam *awig-awig*. Dapat dikatakan bahwa *Pararem Panyahcah Awig* ini sebagai aturan pelaksanaan dari *awig-awig*. Misalnya, dalam *awig-awig* ditentukan bahwa: “*Swadharmaning krama desa pakraman.... patut keni ayah-ayahan lan papeson sajangkepnyane manut pararem*” (Anggota desa pakraman wajib melakukan kewajiban fisik dan urunan sesuai keputusan rapat desa).

Dengan pengaturan yang masih umum seperti itu tentu saja ketentuan *awig-awig* tersebut belum dapat dijalankan, karena tidak secara jelas dan rinci menyebut bentuk iuran yang menjadi

kewajiban dari *kerama desa*, apakah berupa materi (misalnya: beras, dan lain-lain) ataukah uang, dan berapa pula nilai atau bedsarannya. Agar ketentuan tersebut operasional, maka masih perlu dibuatkan dibuatkah ketentuan yang lebih jelas dan rinci mengenai bentuk atau pun besaran iuran dalam sebuah *pararem*. Misalnya, dalam *pararem* ditentukan iuran tersebut berupa uang dengan nilai tertentu. Golongan *pararem* yang kedua adalah *Pararem Ngele* atau *Pararem Lepas*, yang memuat ketentuan-ketentuan hukum adat (*dresta*) atau kesepakatan-kesepakatan yang diputuskan dalam *paruman* desa, di mana normanya sama sekali tidak diatur dalam *awig-awig* tertulis yang sudah ada. Materi muatannya itu, bisa jadi adalah hukum adat yang telah ada dan diwarisi secara turun temurun tetapi tercecer dan tidak dimuat dalam *awig-awig* tertulis; atau norma yang dituangkan adalah norma hukum baru yang disepakati dan diputuskan dalam *paruman* yang sengaja diadakan untuk menghadapi hal-hal yang sedang terjadi atau pun untuk mengantisipasi perkembangan di masa depan. Misalnya, ketika desa pakraman merasa terancam oleh semakin masifnya pemindahtanganan tanah (jual-beli) di wilayah desa pakraman kepada pihak luar desa pakraman, kemudian desa pakraman membuat *pararem* untuk mengantisipasi atau membatasi terjadinya pemindahtanganan tanah di wilayahnya. Golongan ketiga adalah *Pararem Panepas Wicara* yang berisi keputusan *paruman* tentang perkara konkret yang pernah diselesaikan oleh desa pakraman. Peristiwa konkret tersebut, mungkin tidak diatur dalam *awig-awig*, misalnya terjadi perkawinan antara pasangan sejenis, dan lain-lain. Desa pakraman kemudian menyelesaikan perkara tersebut dalam suatu *paruman* (peradilan adat) dan keputusannya dituangkan dalam *pararem*. Keputusan tersebut dapat dikwalifikasikan sebagai *Pararem Panepas Wicara*, semacam yurisprudensi dalam sistem hukum negara, yang dapat dijadikan pedoman oleh *Prajuru* apabila di lain hari menghadapi perkara yang sama atau serupa.

Dalam pelaksanaan peradilan adat, ketentuan-ketentuan di atas dijadikan dasar oleh *Prajuru* dalam menyelesaikan perkara-perkara yang dihadapinya. Intinya, hukum yang dijadikan dasar oleh *Prajuru* selaku *Kertha Desa* dalam memeriksa dan mengadili perkara adalah hukum adat Bali sebagaimana yang tertuang dalam *awig-awig* dan atau *pararem* desa pakraman. Dalam hal tidak ada pegangan dalam *awig-awig/pararem* tertulis, *Prajuru* berpedoman

kepada adat kebiasaan (*sima-dresta*) setempat yang sudah berlaku dan diikuti secara turun temurun.



Foto 3. Bendesa dan prajuru desa aktif dalam rapat desa untuk menemukan solusi bersama untuk menjaga ketertiban dan ketentraman desa (Foto Darma Putra).

Kompetensi peradilan adat

Kompetensi peradilan menyangkut kewenangan suatu lembaga peradilan untuk mengadili, baik menyangkut wilayah hukumnya (kompetensi relatif) maupun menyangkut obyek, materi atau pokok perkara (kompetensi absolut). Mengacu kepada Pasal 51 Undang-undang Nomor 21 Tahun 2001 dapat diketahui kompetensi relatif dan kompetensi absolut peradilan adat, yaitu:

- (1) peradilan adat adalah peradilan perdamaian di lingkungan masyarakat hukum adat;
- (2) peradilan adat mempunyai kewenangan memeriksa dan mengadili sengketa perdata adat dan perkara pidana;
- (3) peradilan adat berwenang mengadili perkara-perkara di antara para warga masyarakat hukum adat yang bersangkutan.

Dengan demikian, berdasarkan ketentuan Pasal 51 Undang-undang Nomor 21 Tahun 2001, kompetensi relatif peradilan adat meliputi lingkungan wilayah kesatuan masyarakat hukum adat yang bersangkutan, sedangkan kompetensi absolutnya meliputi

perkara-perkara adat, baik yang bersifat perdata (sengketa) maupun pidana.

Uraian di atas menunjukkan bahwa pada dasarnya peradilan adat berlaku internal, yaitu hanya berwenang mengadili perkara antara warga kesatuan masyarakat hukum adat yang bersangkutan. Tetapi, dewasa ini wilayah kesatuan masyarakat hukum adat bukanlah wilayah yang tertutup atau terisolasi dari daerah lain. Dalam wilayah suatu kesatuan masyarakat hukum adat bisa saja terdapat warga luar kesatuan yang berada di wilayah itu karena suatu keperluan. Demikian juga, interaksi warga masyarakat adat dewasa ini tidak lagi hanya sebatas pergaulan diantara sesama warga kesatuan masyarakat hukum adat saja, bahkan dapat dikatakan bahwa terjadinya interaksi antara warga kesatuan masyarakat hukum adat dengan warga luar kesatuan adalah suatu keniscayaan.

Dalam kondisi demikian, tidak tertutup kemungkinan terjadinya masalah-masalah hukum antara orang-orang luar kesatuan masyarakat hukum adat dengan masyarakat adat setempat baik sebagai kesatuan ataupun perorangan. Sesuai perkembangan masyarakat yang semakin terbuka dalam interaksinya dengan masyarakat luar, praktik peradilan adat di beberapa daerah di Indonesia juga menyelesaikan perkara-perkara antara warga kesatuan masyarakat hukum adat dengan warga luar kesatuan masyarakat hukum adat yang bersangkutan. Di Papua, praktik semacam itu diakui berdasarkan peraturan daerah setempat (Sudantira, 2016:117).

Berkaitan dengan kompetensi absolut peradilan adat, ketentuan Pasal 51 Undang-undang Nomor 21 Tahun 2001 tampaknya sesuai dengan penjelasan Soepomo (1987:26) bahwa hukum adat tidak mendikotomikan antara perkara perdata dan perkara pidana. Menurut Soepomo, kepala adat sebagai pemegang kekuasaan penyelenggaraan hukum dalam kesatuan hukum bertugas melakukan pembetulan hukum apabila hukum itu dilanggar, sehingga ia wajib menyelesaikan semua perkara yang terjadi di lingkungan masyarakat hukum adat tanpa memperdulikan apakah perkara tersebut termasuk dalam ranah perdata atau pidana.

Di Bali, berdasarkan Peraturan Daerah Nomor 3 Tahun 2001 kewenangan desa pakraman dalam menyelesaikan perkara dibatasi, yaitu hanya menyelesaikan perkara-perkara yang berupa sengketa.

Pasal 6 Peraturan Daerah tersebut menentukan bahwa “Desa Pakraman mempunyai wewenang menyelesaikan sengketa adat dan agama dalam lingkungan wilayahnya dengan tetap membina kerukunan dan toleransi antarkrama desa sesuai dengan *awig-awig* dan adat kebiasaan setempat”. Akan tetapi, dari hasil penelitian terhadap *awig-awig* desa pakraman yang dilakukan oleh Sudantra & Sukerti (2014:311) diketahui bahwa *awig-awig* desa pakraman tidak mengadakan pembatasan seperti itu. Di dalam *awig-awig* desa pakraman sudah ditentukan bahwa keseluruhan perkara (*wicara*) yang terjadi dalam masyarakat harus diselesaikan oleh *prajuru*, baik perkara yang dikwalifikasikan sebagai pelanggaran hukum maupun sengketa.

Dikonfirmasi secara empiris, ketentuan *awig-awig* tersebut di atas benar-benar diimplementasikan dalam praktik penyelesaian perkara di wilayah desa pakraman. Dalam kenyataan, *prajuru* selalu menangani setiap perkara yang diajukan kepadanya, tanpa membedakan apakah perkara itu berupa sengketa ataupun pelanggaran hukum. Hanya saja, dalam hal terjadi sengketa, *prajuru* lebih bersifat pasif karena baru bertindak setelah adanya laporan (*pasadok*) dari pihak yang bersengketa; sedangkan dalam hal terjadi pelanggaran hukum *prajuru* bersifat aktif di mana ia langsung bertindak setelah mengetahui terjadinya pelanggaran tanpa menunggu adanya laporan atau pengaduan. Kenyataan juga membuktikan kebenaran pernyataan Cantika (2010:105) bahwa perkara-perkara yang terjadi di wilayah desa pakraman beragam kwalifikasinya, meliputi perkara adat murni, yaitu perkara yang semata-mata hanya berupa sengketa adat atau pelanggaran terhadap hukum adat; perkara-perkara campuran yaitu sengketa adat yang sekaligus sengketa keperdataan pada umumnya ataupun pelanggaran adat sekaligus pelanggaran terhadap hukum negara; dan perkara-perkara non-adat, yaitu perkara yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan masalah adat. Dalam praktik, ternyata *prajuru* tidak hanya menyelesaikan perkara-perkara adat murni, melainkan juga menyelesaikan perkara-perkara campuran, bahkan dalam batas-batas tertentu juga menyelesaikan perkara non adat. Dilihat dari subjek perkara, ternyata *prajuru* tidak hanya menyelesaikan perkara-perkara yang terjadi diantara warga anggota kesatuan (*krama desa*) tetapi juga menyelesaikan perkara-perkara yang dilakukan penduduk pendatang di wilayah desa

pakraman (*krama tamiu* atau *tamiu*)

Bentuk-bentuk perkara berupa sengketa yang sering ditangani oleh *Prajuru*, misalnya sengketa utang-piutang, sengketa batas pekarangan, perceraian, dan lain-lain; sedangkan perkara-perkara yang berupa pelanggaran hukum, pada umumnya berupa tindakan-tindakan yang melanggar *awig-awig* desa pakraman, seperti warga desa (*krama desa*) tidak melaksanakan kewajiban (*ayahan*) atau penduduk pendatang (*krama tamiu* atau *tamiu*) tidak melaporkan kehadirannya di desa pakraman, dan lain-lain. Tidak jarang juga, *prajuru* menangani perkara-perkara yang menurut hukum negara dikategorikan sebagai tindak pidana ringan, seperti penghinaan, penganiaan ringan, dan lain-lain.

Mekanisme kerja dari peradilan adat

Hukum adat menyediakan mekanisme-mekanisme penyelesaian perkara yang lazim digunakan dalam masyarakat hukum adat. Mohamad Koesnoe (1979:49), pernah menyebutkan dua ajaran dalam penyelesaian masalah secara hukum adat, yaitu: (1) ajaran menyelesaikan dan (2) ajaran memutuskan. Dalam menghadapi masalah melalui “ajaran menyelesaikan”, penggarapannya diusahakan sedemikian rupa sehingga para pihak tetap dapat meneruskan kehidupan bersama sebagaimana sebelum terjadinya masalah. Penyelesaian dengan menggunakan ajaran ini mengarah kepada upaya mengembalikan kedamaian dan keharmonisan hubungan-hubungan yang telah ada sebelumnya, baik hubungan antara para pihak yang bermasalah maupun hubungan-hubungan lain dalam masyarakat. Oleh karena itu, dalam menghadapi masalah dengan menggunakan ajaran menyelesaikan ini sangat dikedepankan asas rukun dan laras dengan menggunakan cara-cara musyawarah untuk mencapai mufakat. Dengan model penyelesaian ini, perasaan-perasaan, kepentingan-kepentingan para pihak dapat diakomodasi dengan sewajarnya sehingga lebih mudah mencapai perdamaian.

Tetapi Koesnoe menyadari bahwa tidak semua masalah dapat diselesaikan dengan ajaran menyelesaikan, misalnya terhadap masalah-masalah yang membahayakan kehidupan bersama sehingga perlu dilakukan suatu langkah yang segera, tegas dan jelas. Tidak jarang juga, salah satu pihak yang bermasalah tidak bersedia melakukan perdamaian, sehingga perkara tersebut harus

diselesaikan dengan menerapkan ajaran memutus. Penyelesaian melalui ajaran memutus lebih menekankan pada hak-hak yang diterima dan kewajiban-kewajiban yang harus dilakukan para pihak tanpa terlalu mempertimbangkan apakah hubungan para pihak sebelum terjadinya masalah masih bisa berlanjut atau tidak.

Walaupun *awig-awig* desa *pakraman* tidak menegaskan secara spesifik model penyelesaian mana yang dianut atau lebih diutamakan, namun hasil penelitian yang dilakukan oleh Sudantra & Sukerti (2014:313) telah menunjukkan bahwa secara tersirat *awig-awig* desa *pakraman* menganut kedua model penyelesaian perkara yang dikemukakan oleh Koesnoe tersebut. Hasil penelitian lapangan juga membuktikan bahwa dua model penyelesaian perkara tersebut memang dilakoni dan dipraktikkan dalam kehidupan kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat desa *pakraman* di Bali. Dalam praktik, ketika *Prajuru* menghadapi masalah-masalah yang terjadi di lingkungan desa *pakraman*, pertama-tama *Prajuru* senantiasa berusaha menyelesaikan masalah tersebut dengan cara-cara kekeluargaan yang mengedepankan asas musyawarah untuk mencapai mufakat, sehingga suasana damai diantara para pihak maupun masyarakat dapat terjaga. Akan tetapi, apabila cara-cara ini gagal, *Prajuru* tidak sungkan mengambil sikap dengan memberi keputusan sesuai otoritasnya.

Dalam proses penyelesaian suatu perkara, langkah pertama yang biasanya dilakukan oleh *Prajuru* setelah mengetahui atau menerima *pasadok* (laporan/pengaduan) terjadinya suatu masalah adalah melakukan penyelidikan terhadap peristiwanya dengan menggelar suatu *paruman prajuru*. Pada umumnya, *paruman* diselenggarakan di balai pertemuan milik banjar/desa *pakraman* (*Balai Banjar* atau *Balai Desa*). Dalam *paruman* tersebut, pihak yang diduga melakukan pelanggaran atau para pihak yang bersengketa dipanggil untuk didengar keterangannya. Setelah itu, dilakukan pembicaraan secara musyawarah mengenai duduk perkaranya serta bentuk-bentuk penyelesaiannya yang dapat diambil. Dalam pembicaraan tersebut, pihak yang diduga melakukan pelanggaran atau para pihak yang bersengketa diberi kesempatan untuk menyampaikan duduk perkara menurut versinya masing-masing, perasaan-perasaannya, pikiran-pikirannya, dan harapan-harapannya mengenai bentuk penyelesaian dari masalah yang dihadapinya. Peserta *Paruman Prajuru* juga didengar pendapat

serta saran-sarannya. Semua itu akan menjadi pertimbangan dalam pengambilan keputusan.

Dalam hal perkara tersebut berupa sengketa, biasanya *Prajuru* berusaha mendamaikan para pihak yang bersengketa dengan mengupayakan terjadinya kesepakatan antara para pihak. Apabila para pihak sepakat untuk berdamai, maka *Prajuru* hanya mengukuhkan bahwa perkara sudah diselesaikan secara perdamaian. Kadang-kadang kesepakatan perdamaian tersebut cukup dilakukan secara lisan oleh para pihak dihadapan *Paruman*, tapi adakalanya dibuat secara tertulis dengan ditandatangani oleh para pihak serta *Kelihan Banjar* dan atau *Bendesa/Klihan Desa* sebagai saksi mewakili *Prajuru*. Apabila kesepakatan tidak dapat dicapai oleh para pihak, maka *Prajuru* mengambil sikap menentukan keputusannya sendiri dengan berpedoman kepada *awig-awig* atau *pararem* desa pakraman.

Dalam mengambil keputusan terhadap perkara yang menyangkut pelanggaran hukum, *Prajuru* mempertimbangkan berat ringannya kesalahan pelaku dan atas dasar itu ditentukan sanksi (*pamidanda*) yang dijatuhkan kepada pelaku. Dalam *awig-awig*, bentuk-bentuk *pamidanda* dikualifikasikan dalam tiga golongan, yaitu: (1) *artha danda* (sanksi berupa materi), mulai dari *dedosan* (denda uang atau barang), *panikel* (kelipatan denda apabila *dedosan* tidak dibayar sesuai waktu yang ditentukan), dan yang paling berat adalah *karampag* (dirampas hartanya untuk membayar hutang denda); (2) *jiwa danda*, yaitu sanksi yang menyangkut jiwa dan fisik, mulai dari yang paling ringan, yaitu *kaglemekin* (ditegur), *nunas pangampura* (meminta maaf), *kasepekan* (dikucilkan dan tidak mendapat pelayanan adat), dan yang paling berat *kanorayang makrama* (dipecat sebagai anggota desa pakraman); dan (3) *panyangaskara danda* (sanksi berupa kewajiban melakukan upacara keagamaan untuk mengembalikan keseimbangan magis), dari yang paling ringan (*nista*), sedang (*madya*), atau utama (*besar*), seperti melakukan upacara *prayascita* dan *macaru*. Rumusan bentuk-bentuk sanksi yang disebutkan dalam *awig-awig* belum operasional, karena hanya menyebutkan bentuk-bentuk sanksi, tanpa menegaskan untuk pelanggaran-pelanggaran apa saja sanksi tersebut diterapkan. Oleh karena itu, *Paruman Prajuru* biasanya memusyawarahkan terlebih dahulu bentuk sanksi yang dijatuhkan kepada pihak yang telah melakukan pelanggaran hukum.

Simpulan

Berdasarkan uraian di atas, akhirnya dapat disimpulkan bahwa peradilan adat adalah suatu fakta empiris, yang nyata-nyata ada, hidup dan dipraktikkan dalam kehidupan dari kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat desa pakraman di Bali. Kelembagaan yang melaksanakan fungsi peradilan adat di desa pakraman adalah *Prajuru*, yang dilakukan melalui suatu forum musyawarah (*Paruman Prajuru*) dihadiri elemen kelembagaan lain yang ada di desa pakraman, yaitu *Paduluan* (untuk desa *baliage*/desa tua) dan atau pejabat pemerintahan desa dinas (Kepala Dusun/Kepala Desa) yang mewilayahi atau berada di wilayah desa pakraman yang bersangkutan. Mengingat *Paruman Prajuru*, sesungguhnya mempunyai fungsi lain selain fungsi peradilan, maka istilah lokal yang tepat digunakan untuk menyebut paruman prajuru dalam fungsinya menyelenggarakan peradilan di desa pakraman adalah *Kertha Desa*, yang artinya pengadilan atau hakim desa.

Hasil penelitian juga menunjukkan bahwa peradilan adat (*Kertha Desa*) memeriksa, mengadili, dan memutuskan setiap perkara yang diajukan kepadanya berdasarkan pada hukum adat Bali, sebagaimana terwujud dalam *awig-awig* desa pakraman, *pararem*, dan/atau *sima-dresta*. Perkara-perkara yang menjadi kompetensi peradilan adat meliputi semua perkara yang terjadi di wilayah desa pakraman dan diajukan penyelesaiannya kepada *Prajuru* selaku *Kertha Desa*. Perkara-perkara tersebut dapat berupa sengketa atau pelanggaran hukum, baik yang tergolong sebagai perkara adat murni, perkara campuran maupun perkara non-adat.

Dalam menghadapi perkara-perkara yang terjadi di desa pakraman, peradilan adat memberlakukan mekanisme yang berbeda antara sengketa dan pelanggaran hukum. Terhadap perkara-perkara yang berupa sengketa, *Prajuru* bersifat pasif, yaitu menunggu adanya *pasadok* (laporan/pengaduan) dari pihak-pihak yang berperkara; sedangkan dalam hal perkara tersebut berupa pelanggaran hukum, seperti *kacorahan* (kejahatan) dan tindakan-tindakan lain yang melanggar *awig-awig* atau *pararem*, *Prajuru* bersifat aktif, yaitu langsung bertindak setelah mengetahui terjadinya pelanggaran tersebut. Penyelenggaraan peradilan (*Paruman Prajuru*) pada umumnya dilakukan di tempat pertemuan milik desa (*Balai Banjar* atau *Balai Desa Pakraman*). Para pihak yang

berperkara di panggil dan di dengar keterangannya dihadapan peserta *Paruman Prajuru*, kemudian dibicarakan mengenai duduk perkaranya, kepentingan-kepentingan yang terkait, dan solusi-solusi penyelesaiannya, kemudian diambil keputusan terbaik secara musyawarah mufakat sehingga diharapkan dapat diterima semua pihak secara lapang dada.

Ucapan terima kasih

Karya tulis ini dapat hadir di hadapan pembaca adalah berkat bantuan dari berbagai pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu. Secara khusus, kami –para penulis – menyampaikan penghargaan dan ucapan terima kasih kepada Prof. Dr. I Made Arya Utama, SH, M.Hum., Dekan Fakultas Hukum Universitas Udayana, yang telah mengizinkan para penulis mengerjakan karya tulis ini disela-sela kesibukan melaksanakan tugas pengajaran. Tidak lupa pula kami mengucapkan terimakasih kepada Prof. Dr. Ir. I Nyoman Gde Antara, MEng, Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat Universitas Udayana, yang telah memfasilitasi pendanaan penelitian yang menjadi dasar pembuatan karya tulis ini. Semoga amal baik para budiman tersebut mendapat pahala yang semestinya dari Ida Sanghyang Widi Wasa, Tuhan Yang Maha Esa.

Daftar pustaka

- Anonim. 2003. *Sistem Peradilan Adat dan Lokal di Indonesia: Peluang dan Tantangan*, Jakarta: Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN)-Partnership for Governance Reform.
- Bappeda (Badan Perencanaan Pembangunan Daerah) Pemerintah Provinsi Bali, 2013, *Data Bali Membangun 2012*
- Çantika, I Wayan Koti. 2010, "Tatacara Penerapan Pamidanda", dalam: I Ketut Sudantra dan AA Gede Oka Parwata (ed), *Wicara lam Pamidanda, Pemberdayaan Desa Pakraman dalam Penyelesaian Perkara di Luar Pengadilan*, hlm. 93 – 113, Denpasar: Udayana University Press.
- Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, *Prolegnas Prioritas (2017)*, tersedia di URL: <http://www.dpr.go.id/uu/prolegnas>. Diakses: 15 Februari 2017.
- Jamin, Mohammad *et.al.*, 2014. "The Shifting Politics Of Law In The

Recognition Of Customary Court In Papua Following The Enactment Of Special Autonomy Act”, *US-China Law Review*, Vol 11 No 4, April 2014, p. 367 – 388

- Kersten S.V.D J., 1984. *Bahasa Bali*, Ende-Flores: Penerbit Nusa Indah.
- Koesnoe Moh.,1979. *Catatan-catatan Terhadap Hukum Adat Dewasa Ini*, Airlangga University Press.
- Krisifu, Hendrik HJ. 2014. “Peradilan Adat di Papua”, *Jurnal Hukum dan Masyarakat*, Vol. 13 No 3, Agustus 2014, h. 12 – 25.
- Soepomo, R.,1987, *Bab-bab tentang Hukum Adat*, Jakarta: Pradnya Paramita.
- Sudantra, I Ketut & Wayan P. Windia, 2012, *Sesana Prajuru Desa Tata Laksana Pimpinan Desa Adat di Bali*, Denpasar: Udayana University Press.
- Sudantra, I Ketut, Wayan P. Windia & Putu Dyatmikawati. 2011. *Penuntun Penyuratan Awig-awig*, Udayana University Press bekerjasama dengan Bali Santi, Denpasar.
- Sudantra, I.K. dan Sukerti. 2014. “Pengaturan Peradilan Adat dalam Awig-awig Desa Pakraman: Studi Pendahuluan tentang Eksistensi Peradilan Adat dalam Kesatuan Masyarakat Hukum Adat Desa Pakraman”, *Jurnal Magister Hukum Udayana*, Vol. 3 (Vol 6) No. 2., h.310-326
- Sudantra, I.K. 2016. *Pengakuan Peradilan Adat dalam Politik Hukum Kekuasaan Kehakiman*, Denpasar: Swasta Nulus.
- Tody Sasmitha Jiwa Utama dan Sandra Dini Febri Aristya. 2015. “Kajian tentang Relevansi Peradilan Adat Terhadap Sistem Peradilan Perdata Indonesia”, *Mimbar Hukum* , Volume 27 No 1 Februari 2015, h. 57 – 67.

Diversifikasi tanaman herbal menjadi produk minuman untuk masyarakat lokal dan wisatawan

Dewa Komang Tantra dan I Wayan Rasna
Universitas Pendidikan Ganesha Singaraja, Bali
Email: dewatantra@yahoo.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis tanaman herbal yang termuat pada lontar *usadha* dan yang digunakan oleh *balian* di Bali untuk didiversifikasi menjadi minuman siap saji bagi masyarakat lokal atau minuman selamat datang untuk wisatawan. Sampel lontar *usadha* yang diteliti berjumlah 18, informan *balian* 15 orang, 20 guru sekolah menengah kejuruan (SMK) pariwisata dan dosen sekolah tinggi pariwisata (STP). Teknik pengambilan sampel dilakukan secara purposif. Data tentang bahan obat yang termuat dalam lontar *usadha* dikumpulkan dengan teknik telaah isi lontar. Data tentang tanaman obat yang digunakan oleh *balian* dikumpulkan dengan teknik wawancara mendalam. Sedangkan, data tentang potensi bahan obat tradisional untuk didiversifikasi menjadi minuman masyarakat lokal dan minuman selamat datang dikumpulkan melalui kuesioner dari para guru SMK dan dosen STP Jurusan Tata Boga. Data yang diperoleh dianalisis secara deskriptif kualitatif. Hasil telaah lontar *usadha*, wawancara dengan *balian*, kuesioner dengan guru dan dosen Sekolah Pariwisata ditemukan 20 jenis bahan obat tradisional yang potensial untuk didiversifikasi menjadi minuman siap saji bagi masyarakat lokal atau minuman selamat datang bagi wisatawan.

Kata Kunci: *lontar usadha*, *balian*, minuman masyarakat, wisatawan

Abstract

The purpose of this research was to analyze traditional herbs in the *lontar usadha* or traditional healing books and those which were frequently used by the traditional healers in Bali. These traditional herbs studied for potential diversification as local society's drink or tourist's wellcome drink. The sample were taken purposively and they consisted

of 18 *lontar usadha*, 15 *balian* or traditional healers, and 20 tourism school teachers and lecturers. Data on traditional herbs in the *lontar usadha* were collected using a content analysis technique. Data on traditional herbs used by *balian* or *traditional healers* were collected through an in-depth interview technique. Whereas, data on traditional herbs are potentially diversified as society's drink and tourist's welcome drink were collected using a questionnaire. The questionnaire was administered to teachers and lecturers of Culinary Department, School of Tourism in Bali. Data were analyzed descriptively qualitative. The analysis of the *lontar usadha's contents*, *balian's in-depth interview*, teachers and lecturers' questionnaire show 20 traditional herbs are potentially diversified as local society's drink or tourist's welcome drink.

Key words: *lontar usadha*, *balian*, society's local drink, tourist's welcome drink

Pendahuluan

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bahan obat dari tumbuh-tumbuhan yang termuat pada *lontar usadha* (teks berisi bahan obat-obatan), digunakan oleh *balian* atau dukun untuk pengobatan tradisional, dan potensial didiversifikasi sebagai minuman siap saji atau minuman selamat datang untuk konsumsi masyarakat lokal, wisatawan nusantara atau mancanegara. Bahan obat tradisional yang termuat dalam *lontar usadha* telah dimanfaatkan oleh para *balian* (dukun) di Bali untuk menyembuhkan berbagai penyakit pasien secara tradisional. Di Bali, para dukun memanfaatkan bahan obat yang berasal dari berbagai tanaman dan umbi-umbian tersebut dalam bentuk *loloh* (jamu) atau *boreh* (*parem*) (Sukarsa, 2004; Sujana dkk., 2014; Sukerti, 2014).

Selama ini, pemanfaatan bahan obat tradisional berkisar pada penyembuhan penyakit pasien yang didasarkan pada khasiat. Dalam *Lontar Tarupramana*, obat tradisional dikategorikan menurut khasiat, yaitu *anget* (hangat), *tis* (dingin) dan *dumalada* (sedang, netral). Dalam *lontar* yang sama disebutkan pula berbagai jenis bahan obat yang berkhasiat *anget*, *tis* dan *dumalada*. Misalnya, daun *paya* (*pare*) *babakan* atau kulit pohon *belimbing* memiliki khasiat *anget*. Tanaman yang berkhasiat *tis* adalah getah awar-awar, akar dan

buah *belego* (sebangsa labu), akar dan daun kayu manis. Tanaman yang mempunyai khasiat *dumelada*, antara lain akar delima, akar kenanga, dan daun sembung (Nala, 2007).

Masih banyak tanaman dan umbi-umbian lainnya dapat ditemukan di Bali. Misalnya, kencur (*kaempferia galanga* L); temutis (*Curcuma purpuracens* BL); gamongan = lempuyang (*zingiber Cassumianar Roxb*), belimbing buluh (*Averrhoa bilimbi* L); sembung (*blumea balsamifera* L); kacemcem (*spondias pinnata* L *Anacardiaceae*); kunir (*Curcuma domestica*), tibah (*mengkudu* = *morinda citrifolia* L *rubiaceae*); sirih (*piper betle* L); belimbing besi (*Averrhoa carambola* L. *Oxalidaceae*); beras merah (*Oryza sativa* linn f); dan kayu manis (*cnina momum zeyla nicum* Ness). Namun, hampir semua jenis tanaman dan umbi-umbian di atas diolah menjadi obat oleh *balian* (*dukun*) untuk menyembuhkan pasien atau oleh masyarakat sebagai obat penyembuh penyakit.

Diversifikasi Produk Lontar Usadha

Pemanfaatan tanaman atau umbi-umbian dalam *lontar usadha* oleh dukun dan masyarakat masih bisa diversifikasi, bukan hanya sebagai obat, tetapi juga sebagai minuman sehat dan berkhasiat untuk masyarakat dan wisatawan nusantara maupun mancanegara. Diversifikasi pemanfaatan tanaman dan umbi-umbian tradisional bertujuan untuk membiasakan masyarakat mengonsumsi minuman yang sehat, murah dan berakar dari kebudayaannya sendiri (*local wisdom*). Mengonsumsi minuman sehat dari tanaman obat berkhasiat akan meningkatkan apresiasi mereka terhadap kekayaan alam dan budaya sendiri (Oka, 2002; Nala, 2007).

Pemanfaatan bahan obat tradisional dalam *lontar usadha* sebagai minuman siap saji akan memberi peluang berusaha kepada masyarakat untuk terlibat dalam usaha ekonomi kreatif dengan memperjual-belikan minuman siap saji tersebut secara luas (Sudarma, 2009; Sukarsa, 2004:43). Diversifikasi lain pemanfaatan bahan obat tradisional dalam *lontar usadha* dapat dilakukan dalam bentuk minuman selamat datang (*welcome drink*). Saat ini, *welcome drink* sudah dimanfaatkan oleh hotel, namun jenisnya berkisar pada minuman dengan rasa jambu klutuk, leci atau sirzak. Diversifikasi bahan dan rasa dapat diupayakan dari tanaman obat tradisional seperti disebutkan di atas. Diversifikasi minuman selamat datang yang memenuhi rasa dan selera wisatawan tanpa menghilangkan

rasa asli (*secui naturam*), akan dapat memberi kesan mendalam tentang alam dan budaya masyarakat Bali sehingga kepuasan pelanggan dapat dipastikan (Foster and Gallatin, 1986; Marimbi, 2009; Schultes, 1983; Walujo, 2004).

Selama ini, *lontar Usadha* atau ilmu pengobatan tradisional Bali lebih banyak digarap untuk kepentingan pengobatan (Walujo, 2004; Finn, 2003). Artinya, tanaman obat tradisional belum dijadikan konsumsi minuman sehat dan berkhasiat sehari-hari oleh masyarakat. Di samping itu, minuman sehat dan berkhasiat tinggi tersebut belum diperkenalkan kepada wisatawan sebagai minuman selamat datang. Bali memiliki sekitar 5000 (lima ribu) *lontar usadha* yang merupakan sumber pengobatan herbal. Sangat aneh tentunya, Bali yang memiliki banyak sumber, baik sumber tertulis tentang pengobatan maupun sumber daya alam untuk meramu jamu, justru kebanjiran produk herbal yang berasal dari luar Bali maupun mancanegara. Pada hal, kalau *lontar usadha* ini digarap dengan baik, maka akan dapat membantu meringankan beban ekonomi dan peluang kesehatan masyarakat (Marimbi, 2009:3).

Kepemilikan sumber daya alam seperti tanaman obat tradisional tidak serta merta menyadarkan masyarakat terhadap fungsi dan kegunaan lainnya. Dalam etnobotani atau ilmu pemanfaatan berbagai jenis tumbuhan dikenal berbagai pemanfaatan, seperti obat, pangan, seks atau hiasan (Walujo, 2004). Namun, masyarakat Bali kurang memiliki kesadaran ke arah pemanfaatan tumbuhan obat sebagai bahan minuman (pangan) sehari-hari yang sehat dan berkhasiat. Hal ini dapat dimaklumi karena kepercayaan masyarakat Bali terhadap penyakit disebabkan oleh dua faktor, yaitu: faktor *sekala* (yang nyata) dan *niskala* (yang gaib). Penyakit yang disebabkan oleh faktor nyata seperti terluka kena barang tajam, masuk angin atau salah urat, sedangkan penyebab tidak nyata disebabkan oleh agen aktif berupa makhluk bukan manusia (hantu, roh atau leluhur) (Nala, 2007). Kepercayaan masyarakat seperti itu memiliki kecenderungan kuratif ketimbang preventif. Artinya, masyarakat cenderung mengobati penyakit yang dideritanya dengan meminta jasa dukun. Dukun dipercaya oleh masyarakat dapat menyembuhkan penyakit secara efektif (Foster dan Anderson, 1986). Biasanya seorang dukun tradisional Bali akan meracik obat berdasarkan *lontar usadha* tertentu. Bahan-bahan obat

diramu dari berbagai tumbuhan sesuai dengan acuan *lontar usadha* yang dimilikinya.

Mengubah sistem kepercayaan masyarakat dari penyakit-dukun-obat-penyembuhan ke konsumsi-minuman-obat-kesehatan bukan suatu keniscayaan. Menurut Teori Perubahan Perilaku (*Behavior Modification Theory*) bahwa sebuah perilaku dapat diubah dengan cara pembiasaan (*habit formation*). Namun demikian, perubahan kebiasaan harus dilakukan sejalan dengan keyakinan masyarakat Bali. Dalam *Brihad Aranyanka Upanishad III 7.15* disebutkan bahwa manusia merupakan bagian dari alam yang secara spiritual dan psikologis terkait dengan elemen fisik dan biologi yang menyusun lingkungan dan semua yang berada di bawah kekuatan spiritual yang sama (Sudarma, 2009). Dengan cara demikian, maka sistem keyakinan masyarakat untuk mengonsumsi minuman sehat dan berkhasiat dari tumbuh-tumbuhan obat dapat dilakukan sebagai suatu kebiasaan atau perilaku sehari-hari. Dengan pembiasaan demikian, mereka tidak menunggu datangnya penyakit lalu berobat ke dukun untuk memperoleh kesembuhan. Sebaliknya, mereka mengonsumsi minuman sehat dan berkhasiat dari tumbuhan-tumbuhan obat untuk tidak berharap memperoleh penyakit. Secara ringkas dapat disimpulkan bahwa diversifikasi minuman obat dukun menjadi minuman siap saji akan dapat melestarikan kearifan lokal yang bersumber pada *lontar usadha*.

Fadiati (2012) menyebutkan makan dan minuman Indonesia sebagai kuliner tradisional. Umumnya, kuliner tradisional dikonsumsi oleh masyarakat golongan etnik di wilayah tertentu. Bahan-bahan yang digunakan diperoleh dari daerah setempat dengan racikan dan resep yang diperoleh secara turun temurun. Lebih lanjut, Fadiati mengatakan tata kemas dan penyajiannya sangat sederhana dan tidak sama dengan tata cara internasional. Makanan dan minuman tradisional memang memiliki keunggulan, yaitu bersifat alami, kaya rasa, dan tersedia sepanjang waktu (Barbara, Fried & L-Okun, 1999). Namun, kekurangannya atau kelemahannya adalah kemasan kurang menarik, rasa terlalu khas lidah lokal, racikan tidak standar dan sebagainya (Chef William Wongso & The Walsh Mansion, 2015).

Obat berupa jamu yang diracik berdasarkan *lontar usadha* tertentu yang digunakan oleh para dukun memiliki kemiripan dengan kemasan minuman tradisional. Kelemahan yang paling

menyolok dari penyiapan minuman obat berdasarkan atas *lontar usadha* adalah tidak dipersiapkannya minuman obat tradisional secara ilmiah, misalnya berkaitan dengan jumlah dan dosis yang tepat. Akibatnya, pasien tersembuhkan dengan bahan obat tradisional tertentu pada suatu waktu, tetapi tidak efektif pada waktu lainnya. Di samping itu, konsumsi obat dari tumbuhan berkhasiat hanya dikonsumsi oleh masyarakat lokal.

Diversifikasi *produk usadha* dan pemanfaatnya perlu diperluas ke masyarakat nasional atau bahkan masyarakat internasional. Pemopuleran produk *usadha* kepada masyarakat luas dapat dipandang sebagai bagian dari **gastro diplomasi** (Leonard, 2002; Pham, 2013; Mark, 2003). Diplomasi gastro sering memperoleh sebutan lain, seperti diplomasi perut, diplomasi sepiring nasi, diplomasi makanan atau diplomasi kuliner (Fadiati, 2012). Gastro diplomasi merupakan suatu usaha kelompok, bangsa atau negara untuk mempromosikan kebudayaan mereka melalui makanan guna membentuk citra (*image*), globalisasi terhadap industri makanan mereka untuk menarik minat wisatawan dan membentuk hubungan baik dengan publik internasional (Pham, 2013). Menurut Zhang (2015), makanan dan minuman sudah lama dijadikan sebagai alat komunikasi antar bangsa, karena keduanya dapat merepresentasikan gagasan, nilai, identitas atau perilaku suatu bangsa. Makanan dan minuman merupakan hasil dari cipta, karsa dan karya manusia. Makanan dan minuman merupakan hasil seni yang dapat dijadikan sebagai alat integritas nasional, membentuk jati diri bangsa hingga memperoleh keuntungan dari globalisasi terhadap makanan, dalam hal ini, makanan juga dapat dijadikan alat diplomasi suatu negara untuk mencapai kepentingan nasional suatu negara (Nau, 1978; Choi, Chong, Rose, Kim, 2012).

Produk *usadha* dalam bentuk jamu dapat didiversifikasi menjadi minuman selamat datang (*welcome drink*). Penggunaan konsep kearifan lokal dapat dijadikan sebagai salah satu kekuatan, karena bahan-bahan yang digunakan untuk minuman selamat datang adalah bahan-bahan alami berasal dari tumbuhan-tumbuhan obat lokal. Minuman selamat datang hasil diversifikasi sebaiknya dilakukan dengan memerhatikan beberapa hal, seperti kemasan yang menarik, rasa disesuaikan dengan lidah nasional atau internasional, racikan dengan ramuan standar (Wahyuni, 2015, Chef William Wongso & The Walsh Mansion, 2015).

Berdasarkan atas kerangka berpikir konseptual dan empiris di atas, penelitian ini berfokus pada analisis (1) tumbuh-tumbuhan yang termuat pada lontar *usadha*, (2) yang digunakan oleh para dukun untuk menyembuhkan penyakit pasien, dan (3) yang dapat didiversifikasi menjadi minuman masyarakat sehari-hari dan minuman selamat datang untuk wisatawan Nusantara maupun wisatawan mancanegara.

3. Metode

Populasi penelitian ini adalah lontar *usadha*, *balian*, dan guru SMK serta dosen STP. Sampel lontar *usadha* ditetapkan secara purposif yang berjumlah 18 lontar. Sample lontar *usadha* dimaksud, antara lain *Usadha Kalimosadha*, *Kuranta Bolong*, *Penangkal Upas*, *Usadha Aserep*, *Cukil Daki*, *Usadha Dalem*, *Usadha Ila*, *Usadha Cetik*, *Usadha Bhagawan Kasyapa*, *Usadha Tiwas Punggung*, *Usadha Penawar*, *Usadha Tuju*, *Usadha Tumbal*, *Usadha Gering Agung*, *Usadha Anda Kecacar*, *Usadha Pengancingan Manik*, *Aji Kreket*, *Usadha Rare*, dan *Taru Premana*. Sampel *balian* terdiri atas *balian usadha* yang berjumlah 15 orang dari 105 *balian* yang tersebar di kabupaten/kota Provinsi Bali. Sedangkan, responden guru dan dosen pariwisata berjumlah 20 orang.

Desain penelitian kualitatif diterapkan dalam penelitian ini untuk mendokumentasikan unsur tanaman obat dalam *usadha*, dari dukun, dan unsur bahan obat tradisional yang dapat dikonversikan menjadi minuman lokal dan minuman selamat datang dari sekolah pariwisata, seperti (STP dan SMK Jurusan Tataboga). Data tentang bahan obat yang termuat dalam *lontar usadha* dikumpulkan dengan teknik telaah isi lontar, yaitu memilah dan memilih unsur-unsur tanaman obat yang digunakan untuk membuat *loloh* (jamu) untuk obat.

Data tentang tanaman obat yang digunakan oleh *balian* dikumpulkan dengan teknik wawancara mendalam. Wawancara dilakukan dengan para *balian* yang meliputi hal-hal, seperti (1) perencanaan pembuatan *loloh* (jamu) : mulai menentukan bahan, mencari tanaman obat, mengumpulkan bahan, membersihkan bahan; (2) melaksanakan proses pembuatan *loloh* (jamu), misalnya mengiris, menentukan komposisinya, lalu proses pembuatannya sampai menjadi jamu; dan (3) aturan minumnya berapa kali sehari dengan takarannya. Sedangkan, data tentang potensi

bahan obat tradisional untuk didiversifikasi menjadi minuman masyarakat lokal dan minuman selamat datang dikumpulkan melalui kuesioner dari para guru SMK dan dosen STP Jurusan Tata Boga. Daftar pertanyaan diajukan kepada guru dan dosen pariwisata berkenaan dengan pendapatnya kemungkinan bahan obat tradisional didiversifikasi menjadi produk minuman siap saji untuk dikonsumsi oleh masyarakat lokal dan minuman selamat datang untuk wisatawan nusantara maupun mancanegara.

Data yang diperoleh dianalisis secara deskriptif kualitatif (cf. Suriasumantri, 2002). Pendokumentasian data bersumber tiga sumber berikut. Pertama, dari *usadha* yang tersimpan di perpustakaan Pusat Dokumentasi Kebudayaan Bali di Denpasar, Balai Bahasa Provinsi Bali di Denpasar, Perpustakaan dan Arsip Daerah Provinsi Bali di Denpasar, dan Gedong Kirtya Singaraja. Kedua, dari para dukun yang menggunakan bahan obat tradisional untuk menyembuhkan penyakit pasien. Ketiga, dari sekolah pariwisata, seperti Sekolah Tinggi Pariwisata (STP) dan Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) Jurusan Tata Boga untuk mengetahui potensi bahan obat tradisional dikonversi menjadi minuman masyarakat lokal dan minuman selamat datang untuk wisatawan Nusantara dan mancanegara.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

Hasil telaah isi 18 *lontar usadha* tentang tanaman obat yang sering digunakan oleh para dukun untuk menyembuhkan penyakit pasien ternyata sangat banyak jumlah, jenis dan bentuknya. Pemanfaatannya oleh para dukun dilakukan dalam bentuk, yaitu *loloh* (jamu), *boreh* (param), *tutuh* (tetes), *simbuh* (sembur), dan *oles* (oles). Namun, ketika diminta pendapatnya tentang pemanfaatan tanaman obat yang paling potensial untuk didiversifikasi menjadi minuman lokal masyarakat, maka pilihannya tertuju pada *loloh* (jamu). Namun, tidak semua tanaman obat yang diolah menjadi jamu enak atau baik untuk dikonsumsi. Misalnya, akar pisang busuk yang digunakan sebagai jamu untuk obat keracunan tidak enak digunakan sebagai jamu dan dijual ke masyarakat. Menurut para dukun, jamu yang dijual ke masyarakat tidak cukup hanya berasa enak, tetapi juga harus higienis, dan menarik bila dikemas.

Beberapa tanaman obat yang teridentifikasi dalam *lontar usadha* yang digunakan sebagai **obat minum tetapi bukan minuman**

antara lain: *akar silaguri, kelapa panggang, kelapa muda, isen, kunir, asam, daun kentut, belimbing buluh, belimbing besi, mengkudu, kencur, daun pancarsona, daun temen, delima putih, kayu manis, gamongan (lempuyang), jahe, jerangan, mentimun gantung, kumis kucing, temu kunci, temu tis, lengkuas, sembung, silik, semanggi gunung, temu giring, temulawak, sirih, ginten cemeng, kacemcem, sembung rambal, daun salam, tebu hitam, ketan gajah, liligundi, piduh (pegagan), jerungga, dan waru.*

Tanaman obat yang digunakan sebagai obat minum yang bersumber dari dukun, yaitu *adas, akar beluru, akar manis, andong, angsana, akar enau, asam jawa, bakung, daun bambu, bangle, belatung lengis, belimbing manis, belimbing wuluh, beluntas, benalu jeruk, benalu teh, beras merah, biang sunda, binahong, bintangun, bimtemu, buangit, buni, bunga matahari, camplung, kayu cang, ceguk, cendana, cermi, cincau, cocor bebek, dadap wong, daun intaran, daun jinten, daun kentut, daun salam, sirih, kumis kucing, kunir, lempuyang, lidah buaya, mahkota dewa, manggis, mengkudu, nagasari, pandan wangi, pancasona, sambiloto, samblung, selasih, semanggi gunung, sembung, sembung gunung, sirih, sirsak, srikaya, tapak liman, temu giring, temu kunci, temu lawak, temu tis, dan tingulun.*

Mengingat demikian banyak bahan obat tradisional yang digunakan dukun sebagai obat minum, maka mereka diminta memikirkan bahan obat yang paling mungkin didiversifikasi menjadi minuman siap saji untuk masyarakat dengan mempertimbangkan aspek gizi, rasa, dan kemasan. Menurut responden ada 20 (duapuluh) tanaman obat yang dapat didiversifikasi menjadi minuman siap saji untuk konsumsi masyarakat lokal.

Pertanyaan serupa diajukan kepada guru-guru Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) Pariwisata dan dosen Sekolah Tinggi Pariwisata (STP) tentang kemungkinan tanaman obat yang digunakan oleh dukun sebagai obat minum yang potensial didiversifikasi menjadi minuman selamat datang untuk wisatawan nusantara dan mancanegara, maka jawabannya sebagai berikut.

Berikut ini tanaman obat yang potensial didiversifikasi menjadi minuman masyarakat sehari-hari dan minuman selamat datang.

No.	Tanaman Obat Tradisional		
	Bahasa Indonesia	Bahasa Daerah Bali	Bahasa Latin
1.	Kencur	<i>Cekuh</i>	<i>Kaempferia galanga L.</i>
2.	Temutis	<i>Temutis</i>	<i>Curcuma purpuracens BL</i>
3.	Lempuyang	<i>Gamongan</i>	<i>Zingiber aromaticum vall</i>
4.	Belimbing wuluh	<i>Belimbing buluh</i>	<i>Averrhoa bilimbi L</i>
5.	Sembung	<i>Sembung</i>	<i>Blumea balsamifera</i>
6.	Kacemcem	<i>Cemcem</i>	<i>Spondias pinnata L</i> <i>Anacardiaceae</i>
7.	Kunir	<i>Kunyit</i>	<i>Curcuma domestica</i>
8.	Mengkudu	<i>Tibah</i>	<i>Mornida citrifolia L</i> <i>rubiaceal</i>
9.	Sireh	<i>Base</i>	<i>Piper betle l</i>
10.	Belimbing besi	<i>Belimbing besi</i>	<i>Averrhoa carambola L</i> <i>oxalidaceae</i>
11.	Beras merah	<i>Baas barak</i>	<i>Oriza sativa Linnf</i>
12.	Kayu manis	<i>Kayu manis</i>	<i>Cinnamomun zeylanicum</i> <i>Ness</i>
13.	Ketan gajih	<i>Ketan gajih</i>	<i>Oryza sativa L Alatirosa</i>
14.	Jerangan	<i>Jangu</i>	<i>Acorus calamus L Anaceae</i>
15.	S u m a n g g i g u n u n g	<i>Sumanggi gunung</i>	<i>Hydrocotyle podanta Molk</i>
16.	S e m b u n g g a n t u n g	<i>Sembung gantung</i>	<i>Blumea balsamifera DC.f</i>
17.	Temu kunci	<i>Temu kunci</i>	<i>Bolsen bergia pandurata</i> <i>Schbzingibergia</i>
18.	Ginten cemeng	<i>Ginten cemeng</i>	<i>Cuminum cyminum L.</i> <i>umbelliferaceae</i>
19.	Beluntas	<i>Beluntas</i>	<i>Plucea undica</i>
20.	Silik	<i>Srikaya</i>	<i>Annona squamoza</i>



Buah Belimbing



Pohon Belimbing



Buah Delima



Buni



Jambu



Kayumanis



Silik



Jerungga



Kacemcem



Sirih



Pinang



Kedongdong



Kunir



Mengkudu

Tanaman obat yang termuat dalam *lontar usadha* dan yang digunakan para dukun untuk pengobatan pasien sangat banyak jumlah dan jenisnya. Pemanfaatan tanaman obat sebagai jamu sangat sering oleh dukun. Hal ini dijelaskan bahwa jamu dapat segera diminum dan segera beredar di seluruh tubuh. Namun demikian, tidak semua obat minum dapat didiversifikasi menjadi minuman masyarakat atau minuman selamat datang untuk wisatawan nusantara maupun mancanegara. Biasanya obat minum rasanya pahit, sepet atau pedas. Untuk memproses obat minum menjadi minuman yang enak dan berkhasiat untuk masyarakat, wisatawan nusantara dan mancanegara perlu memerhatikan beberapa hal, antara lain (1) Pengolahan bahan minuman secara higienis dan tidak merusak zat gizi yang dikandungnya; (2) Memenuhi komposisi gizi yang tepat; (3) Mengurangi campuran rasa yang memiliki rasa tajam; (4) Penyajian minuman harus menarik; (5) Peralatan saji dan peralatan lainnya yang tidak menghilangkan unsur tradisional; (6) Penyajian yang tepat sesuai dengan hidangan saat makan pagi, siang, atau malam; dan (7) Rancangan kemasan yang menarik dan praktis.

Selain itu, aspek kualitas minuman tradisional harus memenuhi kriteria, seperti (1) Organoleptik, yaitu: minuman harus memiliki rasa enak, aroma harum, tekstur yang sesuai, warna menarik, penyajian menarik, disesuaikan dengan selera yang mengkonsumsinya; (2) Kimiawi, yaitu: minuman tidak mengandung bahan kimia tambahan seperti bahan pelezat, bahan pengempal, bahan penambah aroma kimia, bahan pengemulsi kimia, bahan pengawet sehingga benar-benar mewujudkan minuman alami; (3) Gizi, yaitu: minuman seharusnya mengandung unsur-unsur gizi yang diperlukan tubuh; dan (4) Mikrobiologis, yaitu: minuman tidak mengandung jamur, kapang, atau bakteri, sehingga sehat untuk dikonsumsi. Dengan memerhatikan kriteria dan syarat-syarat di atas, minuman yang dibuat dari tanaman obat dapat diterima oleh berbagai bangsa di dunia dan sebagai modal diplomasi melalui bidang minuman tradisional.

Simpulan dan saran

Tanaman obat yang termuat dalam *lontar usadha* dan yang digunakan oleh dukun sebagai obat minum sangat banyak jumlah dan jenisnya. Namun, tanaman obat yang potensial didiversifikasi

menjadi minuman untuk masyarakat lokal sehari-hari dan minuman selamat datang untuk wisatawan Nusantara dan mancanegara dipilih 20 jenis tanaman obat. Agar proses diversifikasi tanaman obat yang digunakan sebagai obat minum dapat didiversifikasi menjadi minuman siap saji atau minuman selamat datang dan memomulerkan secara luas, maka beberapa pertimbangan penting perlu diambil.

- 1) Pemanfaatan teknologi tepat guna dan reka minuman dalam industri pangan guna memperbaiki citra minuman tradisional sangat diperlukan agar dapat memenuhi selera masyarakat lokal maupun nasional dan internasional.
- 2) Menghimbau pihak manajemen hotel dan restoran untuk dapat menyajikan minuman tradisional Bali pada saat makan pagi, siang, malam atau peristiwa besar, seperti perkawinan atau pesta-pesta ulang tahun.
- 3) Meningkatkan cara penyajian minuman tradisional Bali dengan memanfaatkan peralatan hasil teknologi dengan tetap mempertahankan ciri keasliannya sehingga lebih menarik.
- 4) Meningkatkan mutu fisik, mutu gizi maupun cita rasa, penataan minuman tradisional saat akan disajikan, dan meningkatkan sanitasi lingkungan tempat usaha.
- 5) Meningkatkan promosi dan pemasaran produk minuman tradisional Bali secara intensif dengan kemasan promosi yang menarik.

Daftar pustaka

- Barbara F; Okum; Jane Fried; Marcia L-Okun. 1999. *Understanding Diversity: A Learning-*
- Chef William Wongso & The Walsh Mansion. 2015. [online] available at: <http://www.embassyofindonesia.org/wordpress/wp-content/uploads/2015/05/PR-Passport-DC-fin.pdf> [accessed 22 Aug. 2016].
- Choi, Y. Cho, S. Chong, E, Rose, H. Kim, H. 2012. Taste the Influence: The Spread of Gastro-diplomacy in Asia. *Transition and Regime Changes* 35 (2), 5-13
- Fadiati, Ari. 2012. *Mengelola Jasa Boga Yang Sukses*. Bandung: Rosda Karya.
- Foster, George M dan Anderson Barbara. Gallatin. 1986. *Medical*

Anthropology Diterjemahkan oleh Priyanti Pakan Suryadarma dan Meutia F. Hatta Swasono. Jakarta: UI Press.

- Marimbi, Hanum. 2009. *Sisiologi dan Antropologi Kesehatan*. Yogyakarta: Nuha Medika.
- Nala, I Gusti Ngurah. 2007. *Usadha di Bali dalam Usadha Majalah Kesehatan*. Denpasar: Paramita.
- Nau, H.R. 1978. The diplomacy of world food: Goals, Capabilities, Issues and Arenas. *International Organization*, 32 (3), 775-809
- Oka, Ida Bagus. 2002. *Potensi dan Tantangan Masa Depan Dalam Pengembangan Pariwisata Budaya di Bali dalam Menuju Terwujudnya Ilmu Pariwisata di Indonesia*. Denpasar : Program Studi Kajian Budaya Universitas Udayana Bali.
- Pham, M. J. 2013. Food as communication: A case study of South Korea's Gastrodiplomacy. *Journal of International Service*, 22(1), 1-22
- Schultes, R.E. and Richard Spuce. 1983. *An early ethnobotanish and explorer of the northwest Amazon and Northern Andes*, *Journal of Ethnobiology* 3: 139 – 147
- Sudarma, Momon. 2009. *Sosiologi Kesehatan*. Jakarta: Salemba Medika.
- Sujana, dkk. 2014. *Pengembangan Ekonomi Kreatif Berbasis Warga Belajar dalam Mendukung Kepariwisata di Bali*. Laporan Penelitian MP3EI Undiksha Tidak Dipublikasikan.
- Sukarsa, I Made. 2004. *Sisi Ekonomi Sebuah Upacara dalam Prosiding Seminar Konservasi Tumbuhan Upacara Agama Hindu*. Candikuning: Bagian Proyek Pelestarian, Penelitian dan Pengembangan Flora Kawasan Timur Indonesia UPT Balai Konservasi Tumbuhan Kabun Raya "Eka Akarya" Bali-LIPI.
- Sukerti, Ni Wayan dkk. 2016. *Reinventarisasi Makanan Tradisional Buleleng sebagai Upaya Pelestarian Seni Kuliner Bali dalam Jurnal Ilmu Sosial & Humaniora* Volume 5, Nomor 1 April 2016.
- Suriasumantri, Jujun S. 2002. *Pariwisata sebagai Sebuah Disiplin Ilmu. Sebuah Pendekatan Kefilsafatan dalam Pengembangan Pariwisata Budaya di Bali dalam Menuju Terwujudnya Ilmu Pariwisata di Indonesia*. Denpasar: Program Studi Kajian Budaya Universitas Udayana.
- Walujo, Eko Baroto. 2004. *Tumbuhan Upacara Adat Bali dalam Perspektif Penelitian Etnobotani dalam Prosiding Seminar Konservasi Tumbuhan Upacara Agama Hindu*. Candikuning Bagian Proyek Pelestarian Penelitian dan Pengembangan Flora Kawasan Timur Indonesia

: UPT Balai Konservasi Tumbuhan Kebun Raya "Eka Karya Bali
– LIPI.

Wahyuni., T. 2015. (25 November). CNN Indonesia. Retrieved from <http://www.scnindonesia.com/gaya-hidup/20151124173920-262-93765/punya-rendang-terenak-kuliner-indonesia-masih-terbelakang/>

Zhang, J. 2015. The Foods of the Worlds: Mapping and Comparing Contemporary Gastrodiplomacy Campaigns. *Journal of Communication*, 9, 568-591.

Operasional dan pemeliharaan jaringan irigasi subak di Kabupaten Tabanan

Sumiyati, I Wayan Windia, I Wayan Tika

Universitas Udayana

Email: sumiyati@unud.ac.id

Abstrak

Penelitian ini dilakukan untuk mengetahui operasional dan pemeliharaan jaringan irigasi pada sistem subak di Kabupaten Tabanan. Tujuan khususnya adalah menyusun suatu dokumentasi yang berguna sebagai referensi tentang operasional dan pemeliharaan jaringan irigasi pada sistem subak. Sampel penelitian adalah empat subak di Kabupaten Tabanan yang merupakan subak di daerah hulu, tengah, dan hilir, yaitu Subak Bunyuh, Subak Sigaran, Subak Guama, dan Subak Sungsang. Penelitian dilakukan dengan metode survey dan *depth interview*. Operasional dan pemeliharaan jaringan irigasi pada sistem subak di Kabupaten Tabanan meliputi *matelik* (pemantauan saluran), *nyilih yeh* (pinjam air), *magilihan* (pergiliran), *kempelan* (pemeliharaan bendung tradisional), *ngeduk nyanyad* (pengurasan lumpur), *nabdab yeh* (*update* kuota air irigasi), *metpet munduk* (menutup kebocoran talud), dan *ngampad* (membersihkan saluran). Artikel ini menyimpulkan bahwa semua subak sampel di Kabupaten Tabanan melaksanakan kegiatan operasional dan pemeliharaan jaringan irigasi pada sistem subak.

Kata kunci: subak, operasional dan pemeliharaan, jaringan irigasi

Abstract

This research was conducted in order to understand the operational and maintenance of irrigation network in traditional Balinese irrigation system of *subak* in Tabanan regency. It spesific aim is to develop a documentation which is useful as reference about operational and maintenance of irrigation network in subak system. The sample of this research are four subak in Tabanan regency which are subak in the upstream, middle, and downstream areas, including Subak Bunyuh, Subak Sigaran, Subak Guama, and Subak Sungsang. The research was conducted by survey and depth interview methods. The operational

and maintenance of irrigation networks in subak system in Tabanan regency includes *matelik* (monitoring channel), *nyilih yeh* (borrow the water), *magilihan* (rotation of water irrigation), *kempelan* (maintenance of traditional weir), *ngeduk nyanyad* (draining mud), *nabdab yeh* (arrangement of water irrigation distribution), *metpet munduk* (lining stabilitation.), and *ngampad* (chanel clearing). This article concludes that all subak samples in Tabanan regency carry out operational and maintenance activities the irrigation networks in the subak system.

Keywords: subak, operational and maintenance, irrigation networks

Pendahuluan

Dalam Perda Provinsi Bali No.9 Tahun 2012 tentang subak dinyatakan bahwa subak adalah organisasi tradisional di bidang tata guna air dan atau tata tanaman di tingkat usaha tani pada masyarakat adat di Bali yang bersifat sosioagraris, religius, ekonomis, yang secara historis terus tumbuh dan berkembang. Arif (1999) menyatakan lebih tepat jika subak disebut berkarakteristik sosio-teknis-religius, karena pengertian teknis cakupannya menjadi lebih luas, termasuk di antaranya teknis pertanian dan teknis irigasi, yang memperluas pengertian karakteristik sosio-agraris-religius dalam sistem irigasi subak. Susanto (1999) menyebutkan bahwa subak merupakan bagian dari kearifan lokal masyarakat Bali yang berkaitan dengan hubungan manusia dengan lingkungannya. Lebih lanjut menurut Ginting (2003) subak memiliki kearifan lokal yang telah diwarisi masyarakat secara turun temurun. Lebih dari itu, subak sebagai suatu sistem irigasi merupakan teknologi sepadan yang telah menyatu dengan sosio-kultural masyarakat setempat. Kesepadanan teknologi sistem subak ditujukan oleh anggota subak terhadap cara pemanfaatan air irigasi yang berlandaskan *Tri Hita Karana* (THK). Dalam konsep ini ditekankan prinsip harmonisasi dalam pembuatan bangunan dan jaringannya, cara dan koordinasi pelaksanaan operasi serta pemeliharannya yang dilakukan oleh pekaseh (ketua subak), serta harmonisasi dalam kelembagaan dan informasi untuk pengelolaannya. Dengan konsep tersebut sistem subak mampu mengantisipasi kemungkinan kekurangan air (khususnya pada musim kemarau).

Subak sebagai Warisan Budaya Dunia, memiliki kearifan lokal yang telah diwarisi masyarakat secara turun-temurun, antara lain memiliki sifat dasar sosio-kultural maupun sosio-religius yang unik dan unggul. Berdasarkan kondisi tersebut, UNESCO pada 29 Juni 2012 memutuskan “*The Cultural Landscape of Bali Province: The Subak System as a Manifestation of Tri Hita Karana Philosophy*” sebagai Warisan Budaya Dunia. Penetapan ini merupakan sebuah tantangan besar kedepannya untuk mempertahankan eksistensi Subak di tengah gempuran pariwisata yang hebat. Seiring dengan berkembangnya pariwisata, terjadi fenomena yaitu berkurangnya lahan sawah akibat alih fungsi lahan di Bali yang besarnya rata-rata 750 ha/tahun (Windia, dkk, 2016). Hal tersebut merupakan sebagian dari tantangan/ancaman bagi eksistensi subak yang secara langsung atau tidak langsung disebabkan karena perkembangan pariwisata di Bali (Windia, 2012). Tantangan terbesar juga datang dari petani itu sendiri, yaitu tidak ada regenerasi. Salah satu faktor kurangnya generasi muda yang tertarik pada sektor pertanian khususnya di Bali, adalah kurangnya pengetahuan tentang pertanian khususnya sistem subak, karena kurangnya buku penunjang sehingga banyak istilah yang mengandung filosofi yang dalam, saat ini telah hilang. Oleh karena itu, untuk dapat mempertahankan keberlanjutan subak, diperlukan referensi pendukung agar generasi muda memperoleh pengetahuan yang luas dan mendalam tentang subak. Referensi dengan pendekatan teknis mengenai pengelolaan air pada sistem irigasi subak masih sangat terbatas. Saat ini referensi yang tersedia lebih banyak tentang manajemen keorganisasian, sosial kemasyarakatan, dan budaya subak.

Berdasarkan uraian tersebut di atas maka salah satu upaya pelestarian subak adalah dengan mendokumentasikan teknik pembagian air dan istilah-istilah yang digunakan pada pengelolaan air irigasi di sistem subak khususnya di Kabupaten Tabanan. Artikel ini bertujuan untuk menyusun dokumentasi teknik pembagian air dan istilah-istilah yang digunakan pada pengelolaan air irigasi di sistem subak khususnya di Kabupaten Tabanan.

Metode penelitian

Pelaksanaan penelitian diawali dengan studi pustaka tentang teknik pengelolaan air irigasi pada lahan sawah khususnya pada sistem irigasi subak. Selanjutnya dilakukan penyusunan panduan

inventarisasi tentang operasional dan pemeliharaan jaringan irigasi pada sistem subak. Pelaksanaan inventarisasi teknik dan istilah-istilah yang digunakan dalam operasional dan pemeliharaan jaringan irigasi pada sistem subak dilakukan dengan metode survei dan *depth interview*. Responden survey adalah anggota subak yang ditemui di lapangan pada saat survey. Responden *depth interview* adalah narasumber yang mempunyai pengetahuan lebih dibanding dengan anggota subak yang lain (misalnya pekaseh, anggota subak yang mempunyai pengalaman lebih banyak).

Tahap selanjutnya adalah mengumpulkan informasi tentang operasional dan pemeliharaan jaringan irigasi pada sistem subak dari bangunan pengambilan air (bendung) sampai saluran pembuangan (drainase) beserta istilah-istilah yang digunakan. Subak sampel yang digunakan pada penelitian ini adalah subak yang berada di daerah hulu, tengah, dan hilir, meliputi (i) Subak Bunyuh, Desa Perean, Kecamatan Baturiti, Kabupaten Tabanan, (ii) Subak Sigaran, Desa Jegu, Kecamatan Penebel, Kabupaten Tabanan, (iii) Subak Guama, Desa Batannyuh Kelod, Kecamatan Marga, Kabupaten Tabanan, dan (iv) Subak Sungsang, Desa Tibubiu, Kecamatan Kerambitan, Kabupaten Tabanan. Pengumpulan data dilakukan dengan metode survei dan *depth interview*. Setelah diperoleh data, kemudian dilakukan penyusunan daftar kegiatan operasional dan pemeliharaan jaringan irigasi pada sistem subak dan istilah yang dilengkapi dengan pengertian dalam sistem pengelolaan air irigasi di subak pada obyek penelitian.

Aktivitas operasional dan pemeliharaan

Aktivitas operasional dan pemeliharaan (OP) jaringan irigasi pada sistem irigasi subak beserta istilah-istilah yang digunakan pada beberapa subak sampel di Kabupaten Tabanan, dituangkan dalam Tabel 1 dan diuraikan sebagai berikut.

Tabel 1. Beberapa Istilah Nasional dan Istilah Daerah Teknik Pengelolaan Air Irigasi pada Subak di Kabupaten Tabanan

Lokasi/tingkat pengelolaan		Istilah Nasional (Bhs. Indonesia)	Istilah Daerah (Bhs Bali)	Keterangan
Sumber air Irigasi	1. Nama Obyek	- Bendung	- <i>Bendung</i>	Empelan adalah bendung tradisional yang konstruksi tidak permanen dan tidak memiliki perangkat ukur.
		- Empelan	- <i>Empelan</i>	
	2. Kegiatan OP	- Pemeliharaan empelan	- <i>Kempelan</i>	Kempelan umumnya melakukan pemeliharaan untuk meningkatkan debit
		- Menguras lumpur	- <i>Nganyud nyanyad</i>	
Saluran Primer	1. Nama Obyek	- Saluran Primer	- <i>Telabah Aya</i> - <i>Telabah Penyatusan</i>	Terowongan/aungan tidak selalu ada pada saluran primer.
		- Bangunan Bagi Primer	- <i>Tembuku Aya</i>	
		- Terowongan - Lubang pemantau terowongan - Saluran Penguras Lumpur	- <i>Aungan</i> - <i>Calung atau bindu</i> - <i>Pancung</i>	
	2. Kegiatan OP	- Pengaturan debit air yang didistribusikan	- <i>Nabdab Yeh</i>	Untuk kegiatan menguras lumpur, ada beberapa istilah dalam bahasa daerah.
		- Menguras lumpur	- <i>Ngeruk nyanyad,</i> - <i>Nganyud nyanyad,</i>	
		- Memantau debit	- <i>Matelik</i>	
Saluran Sekunder	1. Nama Obyek	- Saluran Sekunder	- <i>Telabah Gede</i>	Terowongan, Talang atau Sipun tidak selalu ada
		- Bangunan Bagi Tersier	- <i>Tembuku Gede</i>	
		- Terowongan	- <i>Aungan</i>	
		- Talang - Sipun	- <i>Abangan</i> - <i>Sengkuwung</i>	

Saluran Sekunder	2.	Kegiatan OP	- Pengaturan debit air yang didistribusikan	- <i>Nabdab Yeh</i>	
			- Menguras lumpur	- <i>Nganyud nyanyad</i>	
			- Memantau debit	- <i>Matelik</i>	
			- Membersihkan tanaman liar	- <i>Ngampad</i>	
			- Perbaikan konstruksi	- <i>Metpet munduk telabah</i>	Tidak semua subak mengenal istilah "metpet munduk telabah"
			- Pinjam Air	- <i>Nyilih Yeh</i>	
			- Pergiliran Air	- <i>Magilihan</i>	
Saluran Tersier	1.	Nama Obyek	- Saluran Tersier	- <i>Telabah Pamaron</i>	
			- Bangunan Bagi Quarter	- <i>Tembuku Pamaron</i>	Terowongan, Talang atau Sipon tidak selalu ada
			- Terowongan	- <i>Aungan</i>	
			- Talang	- <i>Abangan</i>	
			- Sipon	- <i>Sengkuwung</i>	
	2.	Kegiatan OP	- Pengaturan debit air yang didistribusikan	- <i>Nabdab Yeh</i>	
			- Menguras lumpur	- <i>Ngeruk nyanyad</i>	
			- Memantau debit	- <i>Matelik</i>	
			- Membersihkan tanaman liar	- <i>Ngampad</i>	
			- Perbaikan konstruksi	- <i>Metpet munduk telabah</i>	
			- Pinjam Air	- <i>Nyilih Yeh</i>	
			- Pergiliran Air	- <i>Magilihan</i>	
			- Penyusutan debit air sepanjang saluran	- <i>Pemias, Pelampias</i>	
			- Bangunan Bagi yg aliran airnya tidak lurus	- <i>Temuku Ngerirun</i>	
- Bangunan Bagi yg alirannya lurus			- <i>Temuku Numbak</i>		
Petak Tersier	1.	Nama Obyek	- Bangunan Bagi Inlet	- <i>Tembuku Pengalapan</i>	Terowongan, Talang atau Sipon tidak selalu ada
			- Saluran Individu	- <i>Tali Kunda</i>	
			- Talang	- <i>Abangan</i>	
			- Titik Pembuangan	- <i>Luahan</i>	
			- Saluran Pembuangan	- <i>Telepas</i>	
			- Saluran pembuangan induk	- <i>Pangkung</i>	

Petak Tersier	2.	Kegiatan OP secara Umum	- Pengaturan debit air yang diterima petani	- <i>Nabdab Yeh</i>	Nabdab Yeh bertujuan mengontrol ulang kuota/debit air yang diterima pada bangunan bagi/tembuku
			- Menguras genangan	- <i>Ngenyatin, Ngutang Yeh</i>	
			- Membuat genangan	- <i>Metengin, Ngancab</i>	
			- Memantau debit	- <i>Matelik</i>	
			- Pinjam Air	- <i>Nyilih Yeh</i>	
			- Pergiliran Air	- <i>Magilihan</i>	
	3.	Kegiatan OP Saat Olah Tanah	- Pengolahan dgn periode singkat	- <i>Ngrenyek</i>	Periode menunjukkan waktu antara saat olah tanah dengan saat tanam. Lama singkatnya periode tsb menentukan banyak sedikitnya air yg diperlukan.
			- Pengolahan dgn periode Panjang	- <i>Nyarang</i>	
			- Pergiliran penggunaan air	- <i>Magilihan</i>	
			- Pinjam Air	- <i>Nyilih Yeh</i>	
			- Mencegah kebocoran	- <i>Metpet Pundukan</i>	
	4.	Kegiatan OP Saat Tanam	- Jadwal Tanam Serentak	- <i>Pawiwit patuh, Kerta masa</i>	Tidak semua subak mengenal istilah "Pawiwit patuh"
			- Jadwal Tanam tak Serentak	- <i>Nyorog</i>	
			- Pergiliran penggunaan air	- <i>Magilihan</i>	
			- Pinjam Air	- <i>Nyilih Yeh</i>	
			- Air macak-macak	- <i>Ngemasatan</i>	
			- Irigasi berselang	- <i>Nyiam jagung</i>	
			- Menguras genangan	- <i>Ngenyatin, Ngutang Yeh</i>	
			- Membuat genangan	- <i>Metengin</i>	
			- Memantau debit	- <i>Nelukin Yeh</i>	
	- Pinjam Air	- <i>Nyilih Yeh</i>			

1. *Matelik* (Pemantauan Saluran)

Matelik merupakan kegiatan dari krama subak yang biasanya dibentuk dalam sistem piket yang terdiri dari 2 sampai 4 orang untuk memantau aliran air irigasi mulai empelan sampai bangunan bagi primer (*tembuku aya*). Pemantauan ini bertujuan untuk mencegah

adanya kebocoran (hilangnya) air irigasi sepanjang jalur pantauan tersebut sehingga debit yang sampai pada lahan subak tidak berkurang. Di samping memantau aliran air irigasi, pada kegiatan ini juga dipantau kalau ada kerusakan pada bangunan - bangunan irigasi pada jalur tersebut.

Matelik biasanya dilakukan secara rutin dalam periode seminggu sekali. Namun jika aliran air dianggap stabil, maka periode waktunya bisa menjadi lebih lama mungkin menjadi dua minggu sekali. Jika musim hujan dimana resiko kerusakan bangunan irigasi tinggi maka periode tersebut bisa dipersingkat menjadi tiga hari bahkan dua hari sekali. Jika pada kegiatan *matelik* ini petugas piket menemukan permasalahan pada jaringan irigasi, maka petugas tersebut melaporkannya pada *pekaseh*. Selanjutnya *pekaseh* memutuskan untuk langkah-langkah perbaikan dan solusinya. Koordinasi untuk perbaikan kepada krama dilakukan melalui *juru arah* (penyampai informasi). Kegiatan tersebut dilakukan pada semua subak sampel di Kabupaten Tabanan.



Gambar 1. Aktivitas *matelik*

2. *Nyilih Yeh* (Pinjam Air)

Kegiatan *nyilih yeh* biasanya dilakukan oleh petani secara individu, tingkat *tempekan*, atau tingkat subak atas persetujuan dari pihak yang berwenang (bisa *kelihan tempekan*, *pekaseh*). Pelaksanaan *nyilih*

yeh secara teknis dilakukan dengan memberikan porsi air irigasi yang berlebih dari kondisi normal kepada peminjam dalam kurun waktu tertentu. Sedangkan pihak yang memberikan pinjaman mendapatkan porsi yang lebih kecil dari kondisi normal. Pada saat kurun waktu pinjaman yang disepakati tersebut berakhir, maka pihak peminjam berkewajiban mengatur kembali pembagian air tersebut kembali pada sistem pembagian yang normal. Pada saat tersebut peminjam dianggap telah mengembalikan peminjaman air (*ngulihan yeh*) tersebut. Walaupun realitasnya bukan mengembalikan air yang telah diambil sebelumnya, tetapi mengembalikan sistem distribusi air kembali pada sistem distribusi yang normal.

Aktivitas *nyilih yeh* tersebut biasanya dilakukan pada saat kebutuhan air cukup besar seperti pada saat pengolahan tanah, sehingga jika dilakukan secara bersamaan dalam satu subak, akan terjadi kekurangan air. Untuk mengatasi hal tersebut, krama subak melakukan aktivitas *nyilih yeh*. Aktivitas ini masih dilakukan pada semua subak sampel di Kabupaten Tabanan.



Gambar 2. *Nyilih Yeh*

3. *Magilihan* (Pergiliran)

Magilihan jika diterjemahkan secara bebas ke dalam Bahasa Indonesia artinya pergiliran yang merupakan penggunaan air irigasi yang dilakukan secara bergilir, karena tidak cukupnya debit air irigasi pada saat atau musim tersebut. Secara teknis, pelaksanaan *magili-*

han hampir sama dengan yang dilakukan pada operasional *nyilih yeh*. Teknis *magilihan* dilakukan dengan memberikan porsi air irigasi yang berlebih dari kondisi normal kepada petani atau kelompok petani yang mendapatkan giliran penggunaan air lebih awal. Sedangkan pihak yang mendapat giliran berikutnya mendapatkan porsi yang lebih kecil dari kondisi normal. Pada kesempatan berikutnya maka pihak yang mendapat giliran berikutnya mendapatkan porsi penggunaan air yang berlebih. Demikian teknis *magilihan* tersebut dilakukan sampai selesai berdasarkan kesepakatan yang dibuat oleh pihak-pihak yang terlibat.

Dari keempat subak di Kabupaten Tabanan yang digunakan sebagai sampel dalam penelitian ini semuanya pernah melakukan teknik *magilihan*, terutama pada musim curah hujan kurang. Keempat subak juga mengakui bahwa teknis *magilihan* dilakukan baik antara petani secara individu maupun pada tingkat tempekan. Diakui pula teknik *magilihan* ini cukup efektif untuk mengatasi permasalahan kekurangan air pada kondisi kekurangan air, namun memerlukan tenaga tambahan untuk pelaksanaannya.



Gambar 3. *Magilihan*

4. *Kempelan* (Pemeliharaan Bendung Tradisional)

Bangunan irigasi yang terdapat pada sumber air irigasi berupa bendung atau *empelan*. Bendung adalah bangunan melintang sungai yang berfungsi meninggikan muka air sungai agar bisa di sadap (Ali, 2014). Bangunan air ini dengan kelengkapannya dibangun melintang sungai atau sudetan, dan sengaja dibuat

untuk meninggikan muka air dengan ambang tetap sehingga air sungai dapat disadap dan dialirkan secara gravitasi ke jaringan irigasi. Kelebihan airnya dilimpahkan ke hilir dengan terjunan yang dilengkapi dengan kolam olak dengan maksud untuk meredam energi (Anonim, 2013). Konstruksi bendung biasanya permanen dan dilengkapi dengan bagian-bagian pelengkapanya. Sedangkan *empelan* adalah bendung tradisional, dicirikan dengan konstruksinya tidak permanen dan tidak memiliki alat ukur debit.

Kempelan merupakan kegiatan pemeliharaan *empelan* untuk meningkatkan kelancaran aliran debit air yang masuk ke subak. Kegiatan ini masih berlangsung pada Subak Sigaran, yang mendapatkan air dari *Empelan* Subak Sigaran pada Sungai Yeh Ho. Sedangkan pada tiga subak sampel yang lain, sudah tidak ada lagi kegiatan *kempelan*, karena bendungnya sudah permanen dan pemeliharaannya menjadi tanggung jawab Dinas Pekerjaan Umum atau Balai Wilayah Sungai.

Kempelan secara rutin dilakukan paling tidak enam bulan sekali yaitu setelah panen dan menjelang kegiatan olah tanah. Karena dalam tenggang waktu tersebut kemungkinan sudah ada bagian-bagian *empelan* yang rusak dan harus diperbaiki. Pada musim hujan, konstruksi empelan mudah rusak, sehingga frekuensi pelaksanaan aktivitas *kempelan* menjadi lebih sering.



Gambar 4. *Empelan* Subak Sigaran

5. *Ngeduk Nyanyad* (Pengurasan Lumpur)

Secarahaiah*ngeduknyanyad* dalam Bahasa Indonesia diterjemahkan menjadi menguras lumpur. Aktivitas pemeliharaan ini biasanya dilakukan pada *Telabah Aya* (Saluran Primer) pada subak. Aktivitas yang hampir sama yang dilakukan pada saluran irigasi yang lebih kecil biasanya dilakukan secara bersamaan dengan pembersihan tanaman liar pada saluran sehingga cenderung dikategorikan sebagai aktivitas *ngampad*. Aktivitas *ngeduk nyanyad* biasanya dilakukan secara bersamaan dengan aktivitas *kempelan* yang juga melibatkan hampir seluruh anggota subak.

Dari keempat subak sampel dalam penelitian ini aktivitas *ngeduknyanyad* yang dilakukan oleh anggota subak hanya dilakukan pada subak tradisional yaitu pada Subak Sigaran. Sementara pada subak yang semi teknis tidak melakukan aktivitas *ngeduk nyanyad*, karena tanggung jawab pemeliharaan saluran primer menjadi tanggung jawab pemerintah melalui Dinas Pekerjaan Umum atau Balai Wilayah Sungai.

6. *Nabdab Yeh* (Update Kuota Air Irigasi)

Nabdab yeh merupakan kegiatan dari segenap anggota (krama) subak yang dikoordinir oleh pekaseh untuk mengontrol kembali bangunan bagi (*tembuku*) mulai dari bangunan bagi primer (*tembuku aya*) sampai bangunan pengambilan individu (*tembuku pengalapan*). Biasanya kegiatan ini dilakukan enam bulan sekali dalam upaya mengatasi adanya kerusakan bangunan bagi serta pembagian air yang sudah tidak sesuai lagi dengan kesepakatan. Pada kegiatan ini juga kesepakatan pembagian air yang berlaku sebelumnya dapat diubah dengan dibentuknya kesepakatan baru. Kegiatan ini masih berlangsung pada semua subak sampel. Saat ini, sebagian besar bangunan bagi konstruksinya sudah permanen, sehingga kegiatan *nabdab yeh* pelaksanaannya lebih mudah.



Gambar 5. *Nabdab Yeh*

7. *Ngampad* (Membersihkan Saluran)

Ngampad merupakan kegiatan yang biasanya dilakukan oleh semua krama subak dikoordinir oleh pekaseh bersama kelihan tempekan untuk membersihkan dan memperbaiki bangunan irigasi mulai dari *telabah gede* (saluran sekunder) sampai *telabah pamaron* (saluran tersier) atau bisa saja sampai *telabah penyahcah* (saluran kuartar). Kegiatan pembersihan dilakukan terhadap tanaman pengganggu yang tumbuh liar pada bangunan tersebut atau adanya endapan lumpur/pasir pada dasar saluran/telabah. Tanaman pengganggu biasanya berupa rerumputan yang tumbuh pada saluran atau boleh jadi tanaman milik krama yang mengganggu aliran air pada saluran tersebut.

Kegiatan ini biasanya dilakukan setelah panen dan menjelang kegiatan olah tanah pada semua subak sampel. Kendala yang dihadapi dalam pelaksanaan aktivitas ini adalah banyaknya tanaman liar yang tumbuh pada beberapa talud saluran yang tidak permanen, seperti terjadi di Subak Guama dan Subak Sigaran.



Gambar 6. Aktivitas *ngampad*

8. *Metpet Munduk* (Menutup Kebocoran Talud)

Kegiatan *metpet munduk* dilakukan oleh para anggota subak untuk mencegah kebocoran air pada talud saluran. Dengan aktivitas ini, kebocoran pada talud saluran dapat diatasi. Pada jaman dahulu bahan yang digunakan untuk *metpet munduk* adalah tanah atau lumpur yang sudah dikeraskan. Akhir-akhir ini, upaya *metpet munduk* dilakukan dengan membeton (betonisasi) pada pinggir dan atau dasar saluran. Hal ini terjadi pada semua subak sampel. Penyebab utama terjadinya kebocoran pada talud saluran belakangan ini lebih banyak disebabkan oleh adanya gangguan kepiting (*yuyu*.)



Gambar 7. *Metpet munduk/masemenan*



Gambar 8. *Metpet munduk* (betonisasi) pada Saluran Primer pada Subak Sigaran.

Pembahasan

Aktivitas *kempelan*, *matelik*, dan *metpet munduk* sangat bermanfaat dalam upaya menyediakan kecukupan air irigasi baik pada subak yang terletak di hulu, tengah, maupun di hilir. Hal ini karena berkurangnya air akibat jebolnya *empelan* atau bendung dan juga hilangnya air akibat adanya kebocoran sepanjang saluran sangat

berarti bagi kecukupan air irigasi pada subak. Berdasarkan keterangan para pekaseh, subak tradisional disebutkan bahwa jebolnya empelan dapat menyebabkan tidak adanya aliran air yang masuk ke saluran (*telabah*) pada subak. Kondisi demikian menyebabkan *kempelan* merupakan kegiatan yang mutlak dilakukan dan menjadi langkah prioritas manakala pada musim tersebut lahan subak memerlukan air irigasi. Demikian juga dengan kegiatan *matelik* dan *metpet munduk* juga merupakan kegiatan yang cukup penting terkait dengan kondisi kecukupan air irigasi pada lahan subak. Walaupun bocornya talud tidak menyebabkan hilangnya air irigasi sampai 100%, tetapi adakalanya talud saluran yang jebol menyebabkan semua air irigasi hilang. Untuk mengantisipasi hal tersebut, perlu dilakukan *matelik* dan *metpet munduk*. *Ngeduk nyanyad* dan *ngampad* pada prinsipnya juga merupakan upaya untuk menjaga kecukupan air irigasi. Adanya lumpur, tanaman liar, dan atau benda asing lainnya pada saluran irigasi akan menghambat atau memperkecil debit aliran air irigasi sehingga dapat mengganggu kecukupan air pada lahan tersebut.

Nyilih yeh, *magilihan*, dan *nabdab yeh* adalah aktivitas yang pada prinsipnya untuk menerapkan keadilan dalam distribusi air. Dalam kondisi ketersediaan air irigasi tidak mencukupi, aktivitas *nyilih yeh* dan *magilihan* merupakan strategi yang ampuh bagi para *krama* subak untuk mendapat porsi pembagian air yang berkeadilan. Sementara itu, aktivitas *nabdab yeh* merupakan upaya membagi air irigasi secara berkeadilan baik dalam kondisi ketersediaan air berlebih, cukup, ataupun kekurangan air. Tiga aktivitas yang disebutkan terakhir merupakan sebagian dari beberapa kearifan lokal yang terdapat pada subak yang menekankan pada kesepakatan bersama dari *krama* subak.

Simpulan dan Saran

Dari hasil penelitian pada beberapa subak sampel di Kabupaten Tabanan dapat disimpulkan sebagai berikut:

- a. Aktivitas operasional dan pemeliharaan jaringan irigasi subak di Kabupaten Tabanan meliputi: *matelik* (pemantauan saluran), *nyilih yeh* (pinjam air), *magilihan*, *kempelan*, *ngeduk nyanyad* (pengurusan lumpur), *nabdab yeh*, *metpet munduk*, dan *ngampad*.

- b. *Kempelan* hanya dilaksanakan pada subak tradisional yang sumber airnya berasal dari *empelan* seperti pada Subak Sigaran.
- c. Terdapat beberapa kendala dalam pelaksanaan operasional dan pemeliharaan jaringan irigasi subak di antaranya banyaknya tanaman liar pada talud yang belum permanen, konstruksi *empelan* mudah rusak pada musim hujan, dan kebocoran akibat gangguan kepinging pada talud saluran.

Untuk melengkapi hasil penelitian yang telah dilakukan, perlu dilanjutkan dengan penelitian berikutnya dengan objek penelitian pada kabupaten lainnya di Bali. Dengan demikian akan diperoleh gambaran secara menyeluruh tentang teknik pengelolaan irigasi pada subak untuk seluruh Bali.

Daftar pustaka

- Ali, IM. 2014. Tinjauan Pustaka Bendung, eprints.ung.ac.id/4338/6/2013-1-22401-511308017-bab2-31072013110904.pdf (diakses tanggal 15 April 2017).
- Anonim. 2013. Standar Perencanaan Irigasi, Kriteria Perencanaan Bagian Bangunan Utama (*Head Works*) KP-02, Kementerian Pekerjaan Umum Direktorat Jenderal Sumber Daya Air Direktorat Irigasi dan Rawa, Jakarta
- Arif, S.S. 1999. *Applying Philosophy of Tri Hita Karana in Design and Management of Subak Irrigation System. Dalam A Study of the Subak as Indigenous Cultural, Social, and Technological System, to Establish a Culturally based Integrated Water Resources Management Vol. III.* (ed : Sahid Susanto). Faculty of Agricultural Technology, Gadjah Mada University. Yogyakarta.
- Ginting, C.M. 2003. *Melestarikan Subak sebagai Objek Wisata.* <http://www.sinarharapan.co.id/berita/0804/03/kesra06.html> [Desember 2008].
- Susanto, S. 1999. *A Study of the Subak as Indigenous Cultural, Social, and Technological System, to Establish a Culturally based Integrated Water Resources Management Vol. II.* (ed : Sahid Susanto). Faculty of Agricultural Technology, Gadjah Mada University. Yogyakarta.

- Windia, W., Sumiyati, I Wayan Tika, Ni Nyoman Sulastri. 2012. Pengusahaan agroekowisata sebagai upaya community development dan peningkatan kemampuan pendapatan sistem subak, Laporan Penelitian MP3EI. Denpasar.
- Windia, W., Sumiyati, I Kt. Suamba, I Wy. Tika, I DG. A. Diasana P., Md. Mudra. 2016. Rencana Aksi Pembentukan Subak Lestari Made Ayu Intan Di Subak Anggabaya, Subak Umalayu, Subak Umadesa, Subak Intaran Timur, Dan Subak Intaran Barat, Dinas Pertanian Tanaman Pangan dan Hortikultura Kota Denpasar, Denpasar.

Pemaknaan cerita rakyat Brayut: Dari ideologi agraris hingga kapitalis

I Wayan Budi Utama

Universita Hindu Indonesia Denpasar

Email: budi_utama2001@yahoo.com

Abstrak

Brayut adalah salah satu cerita rakyat Bali yang mengisahkan tentang kehidupan keluarga petani yang memiliki banyak anak. Latar ceritanya tentang pelaksanaan perayaan Galungan. Seiring waktu cerita rakyat ini tetap berkembang hingga saat ini karena mengalami proses konstruksi, dekonstruksi, dan rekonstruksi ideologi yang disampaikan. Tulisan ini membahas ideologi yang berkembang pada tokoh Brayut ini mulai era tradisional, modern, dan postmodern saat ini. Pengumpulan data dilakukan dengan teknik observasi, wawancara dan studi dokumen. Untuk membantu menganalisis permasalahannya digunakan teori ideology oleh Thomson dan dibantu teori-teori agama. Analisis data dilakukan dengan deskriptif interpretatif. Dari hasil analisis yang dilakukan difahami bahwa cerita rakyat ini selalu mengalami penafsiran ulang dari era tradisional/ agraris hingga era postmo saat ini. Dengan demikian, cerita Brayut dapat bertahan sampai sekarang.

Kata kunci: cerita rakyat Brayut, keluarga berencana, interpretasi, ideologi,

Abstract

Brayut is one of Balinese folktale that tells about a farmer's family life with many children. The setting relates to the celebration of Galungan day. By the time being, this story always exists and develops until today. This folktale has been undergoing certain process of construction, deconstruction, and reconstruction of ideology. This paper concerns the ideology implied by the character of Brayut since the traditional until this postmodern era. The research data was collected through the observation, interview, and document study techniques. The analysis was based on the theory of ideology by Thomson supported by the theories of religion. The descriptive-interpretative method was applied

to analyze the data. Based on the analysis the results show that this folklore of Brayut has been always reinterpreted since the traditional/agriculture era until this postmodern era. Therefore, the existence of this story may be everlasting until today.

Key words: Brayut folktale, family planning, interpretation, ideology

Latar Belakang

Salah satu cerita rakyat Bali yang sangat terkenal dan tetap bertahan hingga saat ini adalah tentang keluarga Brayut. Masa-masa sebelum Orde Baru, legenda ini sangat akrab dengan masyarakat Bali dan terdokumentasinya dalam bentuk gaguritan Brayut. Dalam sistem religi masyarakat Hindu di Bali, Brayut juga dikenal sebagai media pemujaan untuk memohon keturunan bagi keluarga yang telah lama menikah namun belum dikarunia anak. Hasil penelitian yang dilakukan oleh Soekartiningsih (2000:30) menunjukkan bahwa Brayut dikenal sebagai simbol kesuburan. Sementara itu penelitian yang dilakukan oleh Worsley (2015:1) terhadap tokoh Brayut dalam seni lukis gaya Kamasan menunjukkan bahwa tradisi menuangkan Brayut dalam bentuk lukisan terjadi pada sekitar akhir abad ke sembilan belas dan atau awal abad ke dua puluh. Pada era ini legenda tentang Brayut menyebar luas pada masyarakat Bali, terindikasi dari persebaran naskah gaguritan Brayut yang ditemukannya. Beberapa tempat memberikan petunjuk terhadap eksistensi keluarga Brayut sebagai simbol kesuburan masih bertahan hingga saat ini seperti di pura Silayukti Gianyar, Pura Pengadangan Denpasar, Pura di Candi Dasa Karangasem, dan Pura Dalem Desa Junjungan Ubud, Gianyar.

Pada masa era Orde Baru, posisi Brayut menjadi terpinggirkan akibat adanya program Keluarga Berencana. Brayut telah diposisikan sebagai keluarga yang tidak patut diteladani karena keluarga Brayut memiliki banyak anak. Hal ini berlawanan dengan wacana yang dikembangkan oleh penguasa saat itu dalam membentuk keluarga kecil bahagia dan sejahtera, dua anak laki-laki atau perempuan sama saja.

Saat ini setelah era Orde Baru berlalu yang menurut pandangan para pengamat bahwa era ini adalah era pascamodern, legenda

Brayut kini kembali menjadi bahan inspirasi bagi para seniman khususnya seniman patung untuk memproduksi patung-patung Brayut dengan berbagai gaya dan langgamnya.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa cerita rakyat Brayut ini tetap eksis dalam masyarakat Hindu di Bali mulai dari era tradisional hingga pascamodern saat ini. Tulisan ini mencoba menggali ideologi dibalik cerita rakyat dimaksud berdasarkan interpretatif dan dipaparkan secara naratif. Untuk mengumpulkan data yang dibutuhkan dalam penulisan ini dilakukan dengan teknik observasi, wawancara dan studi dokumen.

Sinopsis

Cerita rakyat yang bercerita tentang keluarga Brayut ditulis dalam bentuk gaguritan dengan pupuh Tikus Kapating (Sinom) koleksi Pusat Dokumentasi Kebudayaan Bali, koleksi Nomor IVd. 1399/14. Diceritakan keluarga Brayut adalah keluarga petani penganut Budha, tetapi dalam gaguritan ini diceritakan bahwa mereka merayakan hari raya Galungan. Pada saat perayaan Galungan dia membuat berbagai bentuk makanan olahan daging babi untuk dipersembahkan sebagai sesaji. Sementara istrinya masih tertidur lelap karena kelelahan mengurus anaknya yang berjumlah 18 termasuk yang masih dalam kandungan. Berbagai polah anak-anaknya yang membuat si ibu menjadi sangat terkuras tenaganya sehingga tidak sempat membantu suaminya menyiapkan upacara.

Ketika terbangun dari tidurnya si ibu langsung ke dapur untuk makan berbagai jenis makanan yang tadinya sudah dipersembahkan sebagai sesaji. Berbagai jenis olahan daging dimakannya dengan lahap, tanpa mempedulikan anak-anaknya yang menangis. Tiba-tiba suaminya Brayut datang dan memarahinya. Terjadi perdebatan antara keduanya terkait banyaknya anak-anak yang lahir. Si suami menyalahkan istrinya, sedangkan si istri membela diri dengan menyatakan bahwa anak-anak mereka lahir akibat si suami tidak mampu mengendalikan nafsu birahinya. Setiap ada kesempatan si suami selalu mengajak istrinya untuk melakukan hubungan seks.

Selanjutnya dikisahkan Brayut mulai belajar ilmu ketuhanan pada seorang Guru bijak bernama Pangeran Jembong yang sangat menguasai ilmu tentang ajaran agama Budha. Setelah mendapatkan banyak pelajaran Pan Brayut kemudian melakukan tapa semadi di pohon kepuh besar yang bagian bawahnya berlubang di sebuah

kuburan yang angker. Atas karunia Tuhan akhirnya ilmu Pan Brayut disempurnakan.

Ringkas cerita setelah anak-anaknya dewasa dan menikah, Pan Brayut dan Men Brayut akhirnya memutuskan untuk meninggalkan anak-menantunya untuk pergi mengasingkan diri dengan membuat sebuah pasraman. Sebuah pesta besar dibuat oleh anak-anaknya, berbagai makanan olahan daging disajikan dalam pesta tersebut, dan tak ketinggalan berbagai jenis minuman berupa tuak, arak, berem. Setelah pesta usai Pan Brayut dan istri diantar anak-anak dan warga menuju tempat yang telah dipersiapkan untuk melanjutkan hidupnya sebagai penekun kerohanian.

Ideologi dalam Legenda Brayut dari Masa ke Masa

Menurut Thompson (2000:16) konsep ideologi dapat digunakan untuk merujuk cara-cara bagaimana makna digunakan dalam kekuasaan yang secara sistematis bersifat asimetris atau dengan kata lain bersifat relasi dominasi. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa ideologi adalah makna yang digunakan untuk kekuasaan. Dengan demikian studi tentang ideologi mensyaratkan untuk menginvestigasi cara-cara bagaimana makna dikonstruksi dan disampaikan melalui bentuk-bentuk simbol dalam jenisnya yang bervariasi. Ia juga mengisyaratkan untuk menginvestigasi konteks sosial tempat diterapkan dan disebarkan dan diterapkannya bentuk-bentuk; menuntut kita mempertanyakan apakah, demikian juga bagaimana, makna yang dimobilisir bentuk-bentuk simbol digunakan dalam konteks tertentu, untuk membangun dan mempertahankan relasi dominasi.

Bertitik tolak dari pandangan Thompson di atas kiranya dapat diungkapkan ideologi yang terkandung dalam legenda keluarga Brayut dari masa tradisional hingga masa pascamodern saat ini dapat dipaparkan sebagai berikut.

Pada era tradisional, simbol-simbol kesuburan dalam arti luas seperti hasil pertanian yang melimpah dengan jumlah keluarga yang besar sebagai sumber daya dalam pengerjaan lahan pertanian menjadi penting. Hadirkan Brayut sebagai simbol kesuburan pada era tradisional pertanian berkaitan erat dengan sistem religi yang berkembang pada masa itu. Simbol-simbol keagamaan menjadi sangat penting artinya sebagai ideologi untuk mempertahankan relasi dominasi.

Agama mengaktualisasi dalam kehidupan para pemeluknya maka keberagamaan terintegrasi ke dalam sistem nilai sosial budaya, dan wujud kebudayaan fisik yang kemudian bersentuhan melalui proses sosial dengan elemen-elemen sosial budaya lainnya. Secara sosiologis agama dalam realitas kehidupan akan bersentuhan pula dengan pemenuhan kebutuhan hidup manusia, baik yang bersifat fisik-biologis, sosial, ekonomi, dan politik, maupun kebutuhan-kebutuhan integratif yang menyangkut hal-hal yang sangat penting dalam kehidupan manusia, yaitu keinginan untuk hidup beradab, bermoral, tenteram, dan damai. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa keberagamaan itu saling terkait antara hal-hal yang bersifat normatif dengan dimensi kehidupan yang bersifat praksis aktual, baik pada level individual maupun kolektif. Agama dalam hal ini memiliki posisi sentral terutama berkaitan dengan pembentukan nilai-nilai dan norma-norma sosial yang dalam praktiknya tidak jarang ditemukan saling berbenturan antara yang satu dengan yang lain. Agama diharapkan mampu menjadi pendamai dalam paradoksal kehidupan nilai dan norma dalam tataran yang paling sublim karena selain agama manusia tidak lagi memiliki keyakinan tempat menyandarkan nilai kehidupan yang terakhir.

Dengan demikian keberagamaan bukanlah keterpisahan secara total antara sistem gagasan berupa ide-ide dan praktiknya dalam dunia empiris berupa pengalaman-pengalaman. Melainkan antara keduanya merupakan kesatuan ide dan praktik dalam bentuk pengabdian diri secara terus-menerus yang mengantarkan penganutnya kepada ketenangan dan kedamaian (hati).

Terkait dengan uraian di atas Brayut menjadi gambaran tentang struktur tindakan sosial dan kebudayaan masyarakat Bali pada zamannya. Dapat pula ditafsirkan bahwa keberagamaan masyarakat lokal pada waktu itu sudah tinggi sehingga mampu melakukan lokalisasi ajaran-ajaran Hindu dan Budha sesuai dengan lokal genius yang dimiliki masyarakat (Utama, 2015:1187). Hasil penelitian di lapangan menunjukkan bahwa tokoh Brayut rupanya menjadi simbol baik bagi penganut paham Buddhis, penganut Siwais dan sistem kepercayaan lokal. Indikasi ke arah ini terlihat pada hasil wawancara dengan I Ketut Sumbu (53 tahun) dari Desa Samuan, Candi Dasa Karangasem.

“Tokoh puniki wenten sane maosan Dewi Hariti, Dewi Sri, wenten taler sane maosang Men Brayut”

Artinya :

Ada yang menyebut tokoh ini sebagai Dewi Hariti, Dewi Sri, da nada juga yang menyebutnya Men Brayut “

Tempat pemujaan Brayut yang terletak di Desa Samuan, Candi Dasa Karangasem kini sedang dipugar. Tinggalan yang terdapat di Pura ini berbentuk arca seorang perempuan yang sedang dikerubuti oleh anak-anak. Seperti penuturan I Ketut Sumbu, sesuai dengan nama desa tersebut yaitu Samuan, diperkirakan di zaman dahulu daerah ini merupakan pasamuhan berbagai konsep keagamaan seperti ajaran Siwa, Budha dan sistem kepercayaan lokal.

Pemikiran ini dilandasi oleh berbagai pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut. Tokoh perempuan dengan banyak anak dalam mitologi Buddha dikenal dengan sebutan Dewi Hariti. Pada mulanya dia adalah seorang yaksa yang suka makan daging manusia. Namun setelah mendapatkan pencerahan dari ajaran Buddha, Dewi Hariti berubah menjadi Dewi yang sangat sayang kepada anak-anak. Arca sejenis juga ditemukan di Pura Goa Gajah Gianyar.

Di sisi lainnya Brayut di Pura Candi Dasa ini juga dipuja sebagai Dewi Sri, Dewi pemberi kemakmuran bagi masyarakat Hindu di wilayah tersebut. Dewi Sri juga diyakini dapat menghilangkan segala “mala” atau kekotoran dalam diri manusia. Masyarakat sering memohon *tirta panglukatan* di tempat ini dengan cara membersihkan diri di “Yeh Mapalu” yaitu pertemuan antara air tawar dengan air laut yang letaknya di depan Pura.

Masyarakat setempat menyebut arca di Pura ini sebagai Men Brayut, yang diyakini sebagai Dewi penyayang anak-anak. Di tempat ini ada juga yang memohon anak terutama bagi pasangan nikah yang lama belum memperoleh keturunan.

Dengan demikian satu tokoh ini menjadi simbol dari berbagai bagai sistem keyakinan yang berkembang dalam masyarakat. Berdasarkan hasil pengamatan di lokasi penelitian dijumpai relief-relief yang menggambarkan kondisi dimaksud sebagaimana gambar 1 dan 2 berikut ini.



Gambar 1. Palinggih Dewi Sri, Dewi Hari-ti, atau Men Brayut di Desa Candidasa Karangasem (koleksi pribadi).



Gambar 2. Relief Keluarga Brayut yang banyak anak sebagai simbol kesuburan di Desa Candidasa Karangasem (koleksi pribadi).

Dari paparan di atas jelas menunjukkan bahwa ideologi pertanian menjadi domain penting pada era tradisional. Di samping itu ideologi keagamaan juga menjadi ranah yang dikontestasikan oleh agama Hindu, Budha, dan kepercayaan lokal melalui tokoh Brayut ini.

Ideologi Tantrisme juga sangat menonjol dalam kisah Brayut. Hal ini tersirat dalam berbagai jenis makanan dan minuman beralkohol yang disajikan pada saat perayaan Galungan dan pesta-pesta keluarga. Jumlah anak yang banyak serta seringnya hubungan intim yang dilakukan secara tersirat menunjukkan Tantrisme dipraktikkan saat itu yang dikenal dengan *panca tattwa* atau *panca ma*, yaitu: (1) *Matsya* makan ikan; (2) *Madya*, minum minuman keras; (3) *Mamsa*, makan daging; (4) *Mudra*,

gerakan-gerakan tertentu; (5) *Maituna*, hubungan seks, sebagai media pemujaan. Tujuannya adalah untuk mendapatkan kekuatan, kekuasaan, dan kesaktian (pengetahuan) dari Dewi Parwati sebagai Sakti Siwa (Phalgunadi, 2006:34).

Banyak anak banyak rejeki menjadi ideologi yang berkembang pada masa tradisional pertanian dengan pertimbangan bahwa untuk menggarap sawah dan ladang di era pertanian dibutuhkan tenaga yang cukup banyak, dengan demikian hasil pertanian menjadi semakin berlimpah.

Tahapan-tahapan kehidupan yang dikenal dalam agama Hindu dengan istilah *Catur Asrama* juga tersurat dan tersirat dalam gaguritan Brayut. Hal ini digambarkan dalam upaya Pan Brayut untuk memperdalam spiritualitasnya setelah anak-anaknya tumbuh dewasa dengan memperdalam ajaran Budha pada Pangeran Jembong yang ahli dalam agama Budha. Setelah kemampuan spiritualnya dipandang cukup, Brayut meninggalkan keluarganya (masa Grehasta) untuk menjadi Bhiksuka dan Wanaprasta dengan mendirikan pasraman di arah timur rumah keluarganya.

Tahapan-tahapan kehidupan yang dilalui keluarga Brayut sepintas memang seperti gambaran secara umum kehidupan keluarga petani. Namun bila dikaji lebih mendalam sebenarnya di sini terdapat sebuah konsep yang disebut *catur asrama* sebagai tahapan-tahapan kehidupan yang harus dilalui oleh seorang penganut Hindu. Dengan demikian Brayut memiliki fungsi sebagai tipe ideal bagi keluarga Hindu dalam menjalani kehidupan di dunia ini. Setelah anak-anak tumbuh dewasa dan berumah tangga maka orang tua mestinya mulai meninggalkan hal-hal yang bersifat keduniawian.

Dari fenomena di atas tampak bahwa identitas Brayut rupanya mengalami konstruksi, dekonstruksi, dan rekonstruksi sesuai dengan situasi, dan tentu saja kekuasaan memberikan konstrubusi besar dalam konstruksi identitasnya. Hal ini menegaskan bahwa identitas selalu bersifat cair, dengan kata lain bahwa identitas Brayut merupakan hasil konstruksi diskursif. Jadi, sebuah identitas itu dibangun, diciptakan ketimbang ditemukan (Barker, 2006; Maunati, 2012). Demikianlah Brayut menjadi tokoh yang termarjinalkan di era Orde Baru, namun kini mulai terangkat kembali dan memberi inspirasi baru bagi para pematung.

Ada hal menarik yang kiranya perlu diungkap terkait dengan keluarga Brayut ini, terutama dari aspek religiusitas masyarakat

Bali yang tersimpan di balik fenomena Brayut sebagai keluarga kumuh, banyak anak, tidak merawat diri, dan lain sebagainya yang memberinya kesan marginal yang dilekatkan padanya oleh masyarakat. Di sisi lain dia memiliki kekuatan yang bersifat religio magis sehingga diyakini mampu membantu masyarakat untuk mendapatkan keturunan.

Bila dicermati secara lebih mendalam terkait dengan kehidupan keluarga Brayut yang tersurat dan tersirat dalam lontar Gaguritan Brayut menunjukkan bahwa Brayut adalah keluarga yang berhasil dalam mendidik anak-anaknya meskipun mereka memiliki anak dalam jumlah yang cukup banyak, yaitu 18. Jumlah ini bila dicermati dalam kaitan dengan sistem religi masyarakat Hindu di Bali adalah angka istimewa karena merupakan kelipatan angka 9. Angka 9 dipandang sebagai angka tertinggi, angka yang diyakini memiliki nilai religiomagis dalam sistem keyakinan masyarakat Hindu di Bali.

Anak-anak yang jumlahnya 18 itu pun memiliki karakter yang berbeda-beda. Brayut berhasil membesarkan anak-anaknya dengan penuh kasih sayang sehingga mereka tumbuh kembang menjadi anak-anak yang memiliki karakter yang kuat. Setelah anak-anak itu tumbuh dewasa Brayut kemudian memutuskan untuk menekuni bidang spiritual dengan berguru pada guru spiritual bernama Jembong seperti kutipan berikut.

De Brayut duke ngayat, manunas bekele mati (bait 60) artinya Brayut ketika melakukan pemujaan memohon bekal mati (bisa dikatakan sebagai ilmu kelepasan)

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Brayut telah menjadi simbol keagamaan yang mendominasi pemikiran masyarakat di era tradisonal pertanian. Penggunaan simbol sebagai alat dominasi sejalan dengan pandangan yang disampaikan oleh Thompson (2015:20) yang menyatakan bahwa studi ideologi dalam bentuk simbol dapat dimanfaatkan sebagai alat untuk membangun dan mempertahankan relasi kekuasaan. Ideologi dalam hal ini adalah bagian integral dari kontestasi yang merupakan ciri kreatif dan konstitutif kehidupan yang dipertahankan dan dikembangkan, dipertaruhkan dan ditransformasikan, melalui aksi dan interaksi yang memasukkan pertukaran bentuk-bentuk simbol.

Dalam perjalanan waktu selanjutnya tokoh Brayut yang semula menjadi simbol yang diperebutkan dengan tujuan dominasi, di era

Orde Baru Brayut telah bergeser posisinya sebagai simbol yang termarjinalkan dalam kaitan dengan program Keluarga Berencana. Hal ini dinyatakan oleh I Nyoman Darnita di Denpasar sebagai berikut.

“di era Orde Baru begitu mendengar nama Brayut, maka konotasinya pasti jelek. Brayut telah menjadi simbol keluarga kumuh dengan banyak anak sehingga tak sempat mengurus diri dan keluarganya. Tradisi Brayut sebagai tempat memohon anak pada masa sebelumnya, telah berubah di era Orde Baru”

Menurut Giddens (2005: 49) tradisi adalah sebuah orientasi ke masa lalu bahwa masa lalu memiliki pengaruh besar atau secara lebih akurat, tradisi dibuat memiliki pengaruh yang besar pada masa sekarang. Namun jelas dalam arti tertentu, tradisi adalah tentang masa depan, karena praktik-praktik yang telah mapan digunakan sebagai cara mengorganisasi waktu masa depan. Masa depan dibentuk tanpa perlu menganggapnya sebagai wilayah yang terpisah dengan masa lalu. Pengulangan dalam sebuah hal yang perlu diteliti merentang untuk membalikkan masa depan ke masa lalu, di samping mengambil masa lalu untuk merekonstruksi masa depan. Tradisi selalu berubah-ubah, tetapi ada sesuatu tentang gagasan tradisi yang memiliki daya tahan jika bersifat tradisional, sebuah kepercayaan atau praktik yang memiliki integritas dan keberlanjutan, yang menentang desakan perubahan. Maka, integritas dan otentisitas sebuah tradisi memiliki arti lebih penting di dalam mendefinisikan sebuah tradisi dibandingkan dengan lamanya sebuah tradisi dapat bertahan.

Dari paparan tersebut dapat diketahui bahwa tradisi tidak statis, tetapi bersifat aktif serta selalu mengalami reinterpretasi sehingga dapat berubah dari waktu ke waktu. Kebenaran dalam sebuah tradisi bisa berarti sebuah kebenaran yang bersifat cair sesuai dengan konteks zaman. Dapat dikatakan bahwa pemaknaan sosial terhadap objek berasal dari makna yang diberikan padanya melalui interaksi. Interaksi atau dunia sosial didefinisikan sebagai suatu tatanan yang dirembugkan secara temporer; jelasnya ia harus dibangun kembali secara terus-menerus untuk menafsirkan dunia (Coulon, 2008:11). Gayut dengan hal ini Barthes sebagaimana dikutip Trifonas (2003:62) mengatakan bahwa makna-makna itu melayani kepentingan tertentu dari budaya yang berkuasa, yang

memanfaatkan mitos untuk melakukan reproduksi kultural.

Kekuasaan di era Orde Baru ternyata telah dimanfaatkan untuk kepentingan dominasi untuk mensukseskan program pemerintah berupa Keluarga Berencana. Dua anak cukup demikian slogan yang selalu didengungkan. Maka Brayut yang sebelumnya dalam posisi sebagai Dewi penyayang anak-anak telah berubah posisinya menjadi sangat marginal, akibat doktrin yang disampaikan oleh penguasa saat itu.

Hal ini bisa terjadi karena legenda Brayut ini hanya sepenggal saja yang dimanfaatkan dalam kaitan dengan mensukseskan program Keluarga Berencana yaitu bahwa Brayut adalah tipe keluarga yang tidak patut ditiru karena memiliki banyak anak. Kisah sepenuhnya dari keluarga Brayut jarang bahkan hampir tidak pernah diungkapkan. Jika kisah keluarga Brayut ini dicermati maka jelas bahwa keluarga ini telah berhasil mendidik anak-anak mereka dengan suasana demokratis sehingga mereka dapat tumbuh kembang sesuai dengan bakatnya masing-masing. Hal ini tergambar dengan jelas apabila dicermati keseluruhan kisah Brayut yang ditulis dalam bentuk gaguritan. Kekuasaan telah mengambil sebagian kecil dari kisah ini untuk kepentingan dominasi untuk menyampaikan program Keluarga Berencana di era Orde Baru.

Bertitik tolak dari paparan data yang disampaikan pada bagian sebelumnya bahwa ideologi yang melekat pada tokoh Brayut mengalami dinamika dari masa ke masa. Pada masa sebelum Orde Baru, tokoh Brayut digambarkan sebagai simbol kehidupan petani dengan segala dinamikanya. Pada masa tersebut Brayut mewakili ideologi yang berkembang pada masanya. Ideologi yang didukung adalah banyak anak banyak rejeki. Hal ini berdasarkan sistem kerja saat itu, karena anak dianggap aset untuk membantu dalam pengerjaan lahan pertanian. Tiap anak dengan karakternya membawa rejekinya masing-masing. Tahapan-tahapan kehidupan berjalan apa adanya sebagaimana telah digariskan oleh agama yang dianut. Orang tua dalam hal ini Brayut mulai menekuni bidang spiritual manakala anak-anaknya telah tumbuh dewasa.

Penafsiran tentang keluarga Brayut mulai berubah manakala Orde Baru mulai berkuasa di Indonesia. Pemerintah pada waktu itu sangat gencar mensosialisasikan keluarga kecil bahagia melalui Program Keluarga Berencana. Dalam program ini dua anak cukup, laki perempuan sama saja. Demikian program yang

selalu disampaikan kepada masyarakat. Keluarga Brayut akhirnya menjadi korban ideologi ini. Stigma yang dilekatkan kepadanya adalah keluarga yang tidak mampu mengurus anggotanya karena terlalu banyak anak-anak yang harus dirawat. Dengan demikian Men Brayut menjadi tokoh yang termarginalkan dengan label yang dilekatkan kepadanya sebagai wanita yang kurang merawat diri dan keluarganya akibat dari banyaknya anak-anak yang harus dirawat dan dibesarkan. Ceritanya dipotong sampai di sana, sehingga bagaimana keberlanjutan keluarga Brayut yang akhirnya mampu menghasilkan anak-anak yang bisa berkembang sesuai dengan bakat, minat dan kompetensi yang dimilikinya seakan tidak pernah dimunculkan kepermukaan.

Di era postmodern saat ini, penafsiran terhadap tokoh Brayut ini pun mengalami reinterpretasi kembali. Kajian-kajian yang muncul malah memberikan posisi lebih terhormat kepada Brayut bila dibandingkan dengan era Orde Baru. Kajian terhadap Brayut justru memberikan nilai tambah kepada tokoh ini karena ternyata dia berhasil mendidik anak-anaknya dengan baik sehingga semuanya tumbuh kembang sesuai dengan bakat, karakter dan potensi yang dimiliki. Muncullah beberapa karya seni patung yang menggunakan tokoh Brayut sebagai modelnya. Men Brayut digambarkan dengan wajah yang ceria, dengan dandanan rambut yang rapi dan senyum manisnya yang menawan. Jumlah anak yang mendampinginya pun jumlahnya tidak sebanyak yang digambarkan sebelumnya.

Sebagai bahan untuk dicermati berikut ini akan ditunjukkan beberapa hasil karya seni yang tercipta mewakili zamannya sebagaimana tergambar pada gambar 3 berikut.

Gambar3. Men Brayut dalam bentuk patung yang kini banyak dipakai sebagai hiasan taman. Digambarkan sebagai wanita cantik dengan telanjang dada sehingga tampak eksotik meskipun anak-anaknya masih dibuat cukup banyak.





Gambar 4. Patung Keluarga Brayut sebagai hiasan pintu masuk sebuah rumah makan di Denpasar (koleksi pribadi)

Kini kembali muncul tokoh Brayut dalam bentuk patung yang difungsikan seperti penjaga pintu masuk dengan menggunakan atribut-atribut yang sudah disesuaikan dengan kondisi kekinian. Brayut digambarkan membawa hanya empat anak, yang mungkin disesuaikan dengan konsep keluarga di Bali. Jumlah anaknya adalah empat dari Wayan sampai Ketut. Hiasan rambutnya dibuat rapi dengan hiasan senyum yang manis menawan seperti terlihat dalam gambar 4 (terlampir).

Memperhatikan tampilan tokoh Brayut yang terakhir, tidaklah berlebihan bila dikatakan bahwa dia mewakili ideologi yang sedang diwacanakan dalam masyarakat di Bali saat ini yaitu suatu bentuk perlawanan melalui karya seni tentang program Keluarga Berencana yang selama orde baru sangat sukses di Bali. Saat ini Bali dapat dikatakan mencapai sukses besar dalam menekan jumlah kelahiran, sehingga nama Nyoman dan Ketut mulai hilang pada generasi yang lahir di era tahun tujuh puluhan. Namun dalam perkembangan selanjutnya masyarakat Bali mulai melihat bahwa saudara-saudara mereka yang lainnya di Indonesia belum semuanya mau melaksanakan program Keluarga Berencana seperti yang dilakukan di Bali. Ketika booming pariwisata berhasil meningkatkan kesejahteraan masyarakat Bali, hal ini menarik

masuknya penduduk luar Bali yang jumlahnya semakin banyak. Setelah peristiwa bom Bali, masyarakat Bali mulai mewacanakan Ajeg Bali termasuk keberlanjutan nama-nama seperti Wayan, Made, Nyoman, dan Ketut mulai mencuat ke permukaan. Bila kita mampu apa salahnya jika kita mempunyai anak lebih dari dua? Teman-teman yang lain malah jumlahnya semakin banyak saja yang masuk ke Bali. Jangan-jangan masyarakat hanya menjadi korban kampanye dua anak cukup laki perempuan sama saja. Demikian wacana yang berkembang dalam masyarakat terkait dengan jumlah anak yang harus dimiliki oleh orang Bali.

Saat ini, gaya hidup modern dengan orientasi global hampir menguasai setiap aspek kehidupan manusia Bali. Berbagai etika, tradisi yang mengikat kelompok budaya sebelumnya menjadi goyah didesak oleh gaya hidup baru zaman modern. Gaya hidup modern sering kali dikaitkan dengan rasionalisasi, konsumtivisme, komersialisasi budaya lokal, yang pada ujungnya nanti dipandang akan menghancurkan budaya nasional.

Bila diperhatikan keberadaan tokoh Brayut dalam religi masyarakat Hindu di Bali, kiranya ia terbawa arus gelombang perubahan sebagaimana diungkapkan di atas. Pada era tahun 50-an sampai tahun 60-an manakala masyarakat Bali masih bercorak sangat agraris, tokoh Brayut sangat disakralkan. Dia ditempatkan di tempat-tempat yang disakralkan di areal Pura. Seiring berjalannya waktu, maka pada era orde baru di awal tahun 70-an Brayut malah menjadi tokoh marginal dengan stigma keluarga yang tak patut ditiru karena banyak anak.

Saat ini ideologi Brayut masih tetap bertahan meskipun tak luput dari proses penyesuaian dengan perkembangan zaman. Brayut masih tetap dipuja di beberapa tempat untuk memohon keturunan. Di sisi lain ia juga memberi inspirasi bagi penciptaan berbagai karya seni sehingga muncul berbagai bentuk patung Brayut yang menghiasi tempat-tempat yang menjadi objek wisata. Dalam hal ini nampak kapitalisme memberikan motivasi kuat bagi terciptanya berbagai bentuk patung Brayut. Belakangan dijumpai pula bahwa Brayut divisualisasikan sebagai tokoh untuk menyuarakan perlawanan terhadap hegemoni dan dominasi negara seperti Brayut dengan empat anak sesuai dengan konsep jumlah anak keluarga Bali.

Dalam sebuah artikelnya Fukuyama dengan penuh percaya diri

mengemukakan bahwa pasca perang dingin dimana kapitalisme dan demokrasi liberal menjadi pemenangnya, ini merupakan puncak dan akhir peradaban dunia atau dengan kata lain sejarah telah berakhir. Tetapi akhir sejarah lebih dimaknai bahwa tidak akan ada kemajuan penting lebih lanjut dalam perkembangan yang mendasari prinsip-prinsip dan institusi-institusi, karena seluruh persoalan besar yang sesungguhnya telah terjawab (Ma'ruf, 2003)

Apa yang disampaikan oleh Fukuyama mendapat tanggapan dari Samuel P. Huntington yang lebih menekankan bahwa peradaban sekarang lebih menuju pada pluralisme dari pada universalisme. Karena itu menurut Huntington, sumber fundamental dari konflik dalam dunia baru ini pada dasarnya tidak lagi ideologi atau ekonomi, melainkan budaya. Budaya akan memilah-milah manusia dan menjadi sumber konflik yang dominan (Huntington, 2003).

Di sisi lain para penganut paham postmodern berpendapat bahwa kontak budaya tidak mungkin dihindari di era global, sehingga akan terjadi pengaruh timbal balik dengan cara yang mendalam, sehingga terjadi fenomena yang disebut glokalisasi (globalisasi dan lokalisasi) budaya, dimana unsur lokal dan global saling bertukar dan dapat hidup bercampur menjadi satu. Di sini nampak bahwa penganut paham postmodern menolak adanya proyek-proyek global yang membawa sifat universalisme, tetapi ingin melihat, menghargai perbedaan, keunikan, sejarah dari bagian-bagian dunia (Parimartha, 2003)

Yang perlu dicatat dari kedua paham tersebut baik paham modern maupun postmodern adalah, akan selalu terjadi proses dialektika budaya dalam masyarakat (termasuk Bali). Oleh karena itu yang menjadi problem saat ini adalah bagaimana membuat manusia Bali memiliki ketahanan budaya dalam menghadapi budaya asing sehingga mereka tidak tercabut dari akar budayanya, karena menghindarkan diri dari pergaulan budaya global sudah tidak mungkin. Oleh karena itu, akan tergantung pada respon dari budaya lokal terhadap pengaruh budaya Barat yang telah begitu kuat pengaruhnya di dunia.

Brayut pun tak terhindarkan dari proses komodifikasi. Komodifikasi menurut Barker (2005) adalah proses yang diasosiasikan dengan kapitalisme, di mana benda-benda, kualitas, dan tanda-tanda diubah menjadi komoditas. Fenomena

ini terlihat dari semakin banyaknya patung-patung Brayut yang diperdagangkan di daerah sekitar Jalan Bypass Prof Dr Ida Bagus Mantra.

Kecenderungan ini menurut Nashir (1999) terjadi karena proses rasionalisasi yang menyertai modernitas telah menciptakan sekularisasi kesadaran dan memperlemah fungsi kanopi suci agama dari domain kehidupan para pemeluknya sehingga menimbulkan ketidakberartian pada diri manusia modern. Hal-hal sakral yang berfungsi sebagai faktor sublimasi dan penguatan eksistensi manusia, digantikan oleh hal-hal yang serba rasional sehingga terjadilah dekonstruksi transendensi kognisi manusia atau dengan istilah sekularisasi alam bathin.

Sementara itu Halim (2002) berpandangan bahwa munculnya variasi estetis adalah penegasan terjadinya desakralisasi agama. Ketidakberdayaan pengukuhan sosial yang umum dan tetap, definisi-definisi agama tentang realitas telah kehilangan sifat kepastian. Iman kepercayaan tidak lagi tersedia secara sosial, tetapi diperoleh sendiri secara individual. Individu menjadi unsur yang lebih otonom dalam praktik-praktik keagamaan karena melemahnya kewibawaan institusi agama. Seluruh segi kehidupan manusia kini hampir tidak memiliki daya tolak terhadap hegemoni kapitalisme global. Kapitalisme global secara evolutif telah menggeser nilai-nilai sakral dalam ajaran agama dan tradisi, sehingga menjadi instrument bagi pembentukan gaya hidup yang berorientasi pada kesenangan dan kepuasan. Konsep-konsep kehidupan yang telah mapan dikaji ulang dan disesuaikan dengan standar nilai yang diciptakan oleh kapitalisme. Agama secara perlahan-lahan digeser dari kedudukannya sebagai sumber nilai dalam pembentukan hidup itu sendiri. Kehidupan keagamaan telah ditarik dari wilayah sakral menuju pola kompetisi yang bersifat profan.

Petaka kehidupan manusia modern menurut Nashir (1999) sebenarnya berawal dari adanya perubahan dari ideologi yang bersifat theosentris menuju humanism-antroposentris. Gejala ini muncul di Eropa ketika bangsa-bangsa di wilayah ini memasuki era *Renaissance* (Pencerahan) yang muncul sekitar abad ke-16 yang kemudian diikuti oleh Revolusi Industri pada abad ke-18. Alam pikiran Pencerahan ini bertumpu pada nilai-nilai utama kemanusiaan (humanism) seperti individualism, kebebasan, persaudaraan, dan kesamaan yang berkiblat pada manusia

(antroposentris). Humanisme-antroposentris menempatkan manusia sebagai pusat segala-galanya, sebagai lawan dari dan mengganti alam pikiran teosentrisme (alam pikiran yang semata-mata pada ketuhanan dari agama Kristen dan Filsafat Skolastik) yang mendominasi alam pikiran Abad Pertengahan dalam kebudayaan Barat yang saat itu dipandang membelenggu kebebasan manusia. Sejak zaman Renaisans itulah humanism-antroposentris menjadi semacam agama baru dalam kebudayaan modern, yang menyebar dan diadopsi hampir oleh segenap bangsa di negeri-negeri lain di luar Eropa Barat.

Secara sosiologis Bungin (2007), berpandangan bahwa masyarakat memulai kehidupan mereka pada suatu fase yang disebut *primitif*, dimana manusia hidup terisolir dan berpindah-pindah disesuaikan dengan lingkungan alam dan sumber makanan yang tersedia. Mereka hidup dalam kelompok-kelompok kecil. Fase berikutnya adalah *fase agrokultural*, ketika lingkungan alam sudah tidak lagi mampu memberikan dukungan terhadap manusia, termasuk juga karena populasinya sudah mulai banyak. Fase tradisional dijalani oleh masyarakat dengan hidup secara menetap di suatu tempat yang dianggap representatif. Pada tahap ini mulai dikenal "desa" sebagai tempat penduduk berinteraksi. Perkembangan selanjutnya adalah *fase transisi*, kehidupan masyarakat sudah sangat maju, isolasi kehidupan hampir sudah tidak ditemukan lagi dalam skala luas, transportasi dan komunikasi sudah sangat lancar. Namun secara geografis masyarakat transisi biasanya berada di pinggiran kota, serta hidup mereka masih secara tradisional, termasuk pola pikir dan sistem sosial lama masih silih berganti digunakan dan mengalami penyesuaian dengan hal-hal baru dan inovatif. Dengan demikian, maka umumnya masyarakat transisi bersifat mendua atau ambigu terhadap sikap, pandangan, dan perilaku mereka sehari-hari. Pola pikir masyarakat masih tradisional dan masih memelihara kekerabatan namun perilaku masyarakat sudah terlihat individualis. Sesuatu yang masih dominan dalam kehidupan masyarakat adalah proses asimilasi budaya dan sosial yang belum tuntas dan masih canggung di semua level masyarakat. Lama kelamaan masyarakat berkembang dan masuk dalam fase modern yang ditandai dengan peningkatan kualitas perubahan sosial yang lebih jelas meninggalkan fase transisi. Kehidupan masyarakat sudah kosmopolitan dengan

kehidupan individual yang sangat menonjol, profesionalisme di segala bidang dan penghargaan terhadap profesi menjadi kunci hubungan-hubungan sosial di antara elemen masyarakat. Sekulerisme menjadi sangat dominan dalam kehidupan religi masyarakat, dan kontrol sosial serta sistem kekerabatan menjadi sangat longgar. Perkembangan lebih lanjut mengantarkan masyarakat pada fase postmodern. Menurut para pengamat fase ini terdeteksi di Indonesia pada sekitar tahun 1990-an.

Sementara itu dalam pengamatan Raharjo (2004), perubahan masyarakat dari satu fase ke fase berikutnya disebabkan oleh beberapa faktor sebagai berikut.

Masuknya sistem ekonomi uang, tidak saja mengakibatkan berkurangnya ketergantungan masyarakat desa pada sektor pertanian, melainkan juga mengubah orientasi produksi para petaninya. Perubahan orientasi itu adalah dari produksi yang semula sekadar ditujukan untuk memenuhi kebutuhan keluarga berubah menjadi demi keuntungan (*profit oriented*). Komunikasi model pasar dengan demikian tidak dapat dihindari sehingga hampir seluruh sistem sosial masyarakat dibangun atas model jual-beli.

Perubahan gaya hidup. Gaya hidup masyarakat desa tradisional yang terbiasa dengan serba bersahaja mulai berubah menuju gaya hidup orang kota yang modern. Sifat dan ragam kebutuhan orang desa semakin meningkat. Akibat kebutuhan hidup yang semakin meningkat inilah mendorong para petani untuk mengarahkan produksi pertaniannya untuk mengejar uang. Ini berarti keluarga tidak merumuskan sendiri berbagai kebutuhannya, melainkan media telah memaksa mereka membuat pilihan akan kebutuhan yang pada dasarnya sering tidak fungsional dalam kehidupan mereka.

Terjadinya urbanisasi. Urbanisasi selain berarti terjadinya pergeseran penduduk dari desa ke kota (*urbanward migration*), juga mengandung pengertian (1) proses pengkotaan (proses mengkotanya suatu daerah/desa) juga berarti (2) proporsi penduduk yang tinggal di kota dibanding dengan yang tinggal di desa. Urbanisasi dalam pengertian pertama dan kedua masih dipandang sebagai hal yang positif, namun bila pengertian yang dimaksud adalah perpindahan penduduk dari desa ke kota maka akan memunculkan beberapa kerugian dari pihak desa. Urbanisasi

mengakibatkan desa-desa kehilangan tenaga-tenaga terbaik (kaum muda) dan terpandainya. Kebanyakan mereka yang berurbanisasi adalah golongan muda. Golongan muda yang pergi ke kota itu adalah (1) yang memiliki kecakapan terbaik, dan (2) yang memiliki kecakapan terendah. Golongan muda yang memiliki kecakapan menengah umumnya tetap tinggal di desa.

Perubahan dalam masyarakat dan kebudayaan terjalin berkelindan. Menurut Francis (2006) kebudayaan tidak bersifat statis, namun bersifat mengalir, senantiasa bergerak dan berubah. Jarak dan langkah dari perubahan kultural berskala luas bisa beraneka ragam dari satu masyarakat dengan masyarakat yang lainnya, namun bahkan dalam masyarakat yang paling tradisonal sekalipun tetap akan terjadi sebuah perubahan, kendati berskala kecil dan hampir tidak terlihat, karena manusia bukan sekadar fungsi dari kebudayaan mereka, namun juga pelaku yang dapat menentukan pilihan. Sebagai balasannya manusia terbentuk dari kebudayaan dan membentuk kebudayaan, keduanya bersifat abadi dan senantiasa berubah.

Dalam budaya tradisonal, masa lalu dihormati dan simbol dihargai karena mereka berisi dan bertanggung jawab atas pengalaman berbagai generasi. Tradisi adalah cara untuk mengintegrasikan monitoring tindakan secara refleksif dengan penataan ruang-waktu dalam komunitas. Ini adalah sarana untuk menangani ruang dan waktu, yang memasukkan segala aktivitas atau pengalaman tertentu di dalam keberlanjutan masa lalu, masa kini dan masa depan, yang pada gilirannya distrukturkan oleh praktik-praktik sosial yang tengah berlangsung. Tradisi tidak sepenuhnya statis, karena ia harus ditemukan ulang oleh setiap generasi baru ketika ia mengambil alih warisan budaya dari pendahulunya. Tradisi tidak terlalu melawan perubahan ketika terjadi dalam konteks di mana ada beberapa pertanda temporal dan spasial yang terpisah dengan catatan perubahan itu bisa memiliki bentuk yang bermakna (Gidden, 2005).

Persoalan yang perlu mendapat perhatian dalam hal ini adalah apa yang dapat ditawarkan oleh agama agar eksistensinya tetap terjaga di tengah-tengah perubahan yang terjadi dalam masyarakat. Menurut Hidayat (2003) bahwa agama hendaknya mampu mentransendensikan diri, berada di atas pluralitas budaya dan bangsa, lalu memberikan visi, motivasi, dan pencerahan kemanusiaan

dalam bingkai kebangsaan dan kebudayaan. Gerakan keagamaan pada akhirnya adalah gerakan kebudayaan karena manifestasi akhir dan perilaku seseorang tampil dalam ranah budaya. Jikalau sebuah agama tidak mampu mengartikulasikan diri dalam wadah budaya sebagai gerakan emansipatoris, maka agama akan ditinggalkan orang. Sebaliknya, gerakan kebudayaan yang tidak memiliki dimensi transenden juga tidak akan mampu memperoleh dukungan abadi dan militan. Dalam pada itu, agama apapun pada akhirnya akan diuji oleh sejarah dengan ukuran-ukuran kemanusiaan secara empiris. Dengan singkat dapat dikatakan bahwa agama sebaiknya melakukan reinterpretasi terhadap dogma-dogmanya sehingga selalu aktual dengan zamannya.

Dengan demikian semakin tampak bahwa agama memang diperlukan dalam menata perilaku manusia, baik pada tataran individual maupun sosial. Agama bukan hanya sebuah dogma dan ibadat yang tenggelam dan mati di dasar kognitif manusia, melainkan pedoman praktis dalam menjalankan kehidupan pribadi dan sosial. Agama fungsional dalam keseluruhan kehidupan manusia yang mampu menjawab dan mengatasi segala persoalan yang dihadapi manusia, baik dalam hubungan pribadinya dengan Tuhan, dengan sesama, dan dengan alam. Hal ini menjadi penting karena pengalaman manusia yang diperoleh dari ketidakpastian, ketidakberdayaan, dan kelangkaan yang memang merupakan karakteristik fundamental kondisi manusia. Dalam hal ini fungsi agama adalah menyediakan dua hal. *Pertama*, memberikan suatu cakrawala pandang tentang dunia luar yang tidak terjangkau oleh manusia, dalam arti di mana deprivasi dan frustrasi dapat dialami sebagai sesuatu yang mempunyai makna. *Kedua*, menyediakan sarana ritual yang memungkinkan hubungan manusia dengan hal di luar jangkauannya, yang memberikan jaminan dan keselamatan bagi manusia mempertahankan moralnya (O'Dea, 1985).

Dari paparan di atas kiranya dapat dipahami bahwa Brayut sebagai sebuah simbol ideologi masih tetap bertahan hingga saat ini karena di dalamnya terkandung nilai-nilai agama yang memang dekat dengan kondisi masyarakat pendukungnya sehingga dia bersifat elastis dalam menyikapi perkembangan yang terjadi.

Seturut dengan pandangan Giddens (2004) bahwa cara hidup yang dimunculkan oleh modernitas telah membersihkan masyarakat dari semua tatanan sosial tradisional, dengan cara yang

tidak pernah ada sebelumnya. Namun demikian dalam situasi ini sebenarnya ada kontinuitas antara kehidupan tradisional dengan kehidupan modern, dan tidak semuanya terputus sama sekali. Sementara itu menurut Duverger (2005), di dalam suatu masyarakat di mana ada konsensus tentang masalah legitimasi, tidak akan menimbulkan gejolak dalam masyarakat. Akan tetapi sebaliknya, bilamana ada ketidaksetujuan tentang legitimasi, kesulitan tak terelakkan akan timbul.

Akan tetapi ketika agama mengaktualisasi dalam kehidupan para pemeluknya maka keberagaman terintegrasi ke dalam sistem nilai sosial budaya, dan wujud kebudayaan fisik yang kemudian bersentuhan melalui proses sosial dengan elemen-elemen sosial budaya lainnya. Secara sosiologis agama dalam realitas kehidupan akan bersentuhan pula dengan pemenuhan kebutuhan hidup manusia, baik yang bersifat fisik-biologis, sosial, ekonomi, dan politik, maupun kebutuhan-kebutuhan integratif yang menyangkut hal-hal yang sangat penting dalam kehidupan manusia, yaitu keinginan untuk hidup beradab, bermoral, tenteram, dan damai.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa keberagaman itu saling terkait antara hal-hal yang bersifat normatif dengan dimensi kehidupan yang bersifat praksis aktual, baik pada level individual maupun kolektif. Agama dalam hal ini memiliki posisi sentral terutama berkaitan dengan pembentukan nilai-nilai dan norma-norma sosial yang dalam praktiknya tidak jarang ditemukan saling berbenturan antara yang satu dengan yang lain. Agama diharapkan mampu menjadi pendamai dalam paradoks kehidupan nilai dan norma dalam tataran yang paling sublim karena selain agama, manusia tidak lagi memiliki keyakinan tempat menyandarkan nilai kehidupan yang terakhir.

Secara garis besarnya terdapat tiga perspektif dalam memandang hubungan antara agama dengan persoalan-persoalan kemasyarakatan. *Pertama*, perspektif mekanik holistik, yang memosisikan hubungan antara agama dan persoalan-persoalan kemasyarakatan sebagai sesuatu yang tidak terpisahkan. *Kedua*, pemikiran yang mengajukan preposisi bahwa keduanya merupakan wilayah-wilayah (*domains*) yang antara satu dengan lainnya berbeda, karenanya harus dipisahkan. *Ketiga*, pandangan tengah yang mencoba mengintegrasikan pandangan-pandangan yang antagonistik dalam melihat hubungan agama dan persoalan

kemasyarakatan. Di pihak lain, pandangan ini juga ingin melunakkan perspektif mekanik-holistik yang seringkali melakukan generalisasi bahwa agama selalu mempunyai kaitan atau hubungan yang tidak terpisahkan dengan masalah-masalah kemasyarakatan. Dengan kata lain perspektif yang ketiga ini berpandangan bahwa agama dan persoalan-persoalan kemasyarakatan merupakan wilayah yang berbeda. Namun demikian karena imbasan nilai-nilai keagamaan dalam persoalan-persoalan kemasyarakatan dapat terwujud dalam bentuk yang tidak mekanik-holistik dan institusional, dalam realitas sulit ditemukan bukti-bukti yang tegas (*brute facts*) bahwa antara keduanya tidak ada hubungan sama sekali. Untuk itu, hubungan antara dua wilayah yang berbeda itu akan selalu ada walaupun dalam kadar dan intensitas yang tidak sama serta dalam pola dan bentuk yang tidak selalu mekanistik, formalistik atau legalistik. Seringkali konstruksi polanya mengambil bentuk inspiratif dan substantif (Effendy, 2001).

Globalisasi telah menimbulkan semakin tingginya intensitas pergulatan antara nilai-nilai budaya lokal dan global. Sistem nilai lokal yang selama ini digunakan sebagai acuan pola laku tidak jarang mengalami transformasi. Proses globalisasi juga telah merambah wilayah kehidupan agama yang serba sakral menjadi sekuler, dapat menimbulkan ketegangan bagi umat beragama. Modernisasi pada level tertentu sesungguhnya menyebabkan merosotnya agama, baik dalam ranah masyarakat maupun ranah individu. Beberapa institusi keagamaan telah kehilangan kekuatan dan pengaruhnya dalam berbagai masyarakat, namun demikian baik keyakinan dan praktek-praktek keagamaan lama maupun baru terus berkembang dalam kehidupan individu, kadang membentuk suatu institusi baru serta mendorong begitu semaraknya semangat keagamaan. Dengan demikian modernisasi yang melahirkan masyarakat yang sangat beragam dan lonjakan quantum dalam komunikasi interkultural, dua faktor yang mendorong munculnya pluralisme dan bukan tegaknya (atau penegakan kembali) monopoli agama (Berger, 2003).

Dengan kata lain bahwa saat ini sudah bukan zamannya lagi bagi adanya pengakuan kebenaran mutlak oleh satu agama tertentu sehingga menisbikan kebenaran-kebenaran lainnya. Turner (2003) yang mengutip pandangan Durkheim menyatakan bahwa agama hanya bisa dipahami dengan melihat peran sosial

yang dimainkannya dalam menyatukan komunitas masyarakat. Ini mengandaikan bahwa agama bukan hanya berada dalam wilayah sakral yang hanya berbicara tentang Tuhan dan kehidupan setelah kematian. Melainkan juga agama berurusan dengan kehidupan manusia dalam ranah sosial yang secara langsung bersentuhan dengan kebutuhan dan kepentingan manusia dalam melanjutkan eksistensinya. Agama sungguh-sungguh berbicara mengenai pengalaman manusia sesuai dengan hubungan-hubungan berdasarkan emosi sosial yang sarat dengan kontradiksi nilai dan norma. Dengan kata lain bahwa pendidikan agama secara fungsional harus bisa mempersatukan masyarakat dari berbagai latar sosial dan budaya. Hal ini akan tercapai bila tumbuh kesadaran bahwa agama merupakan fenomena budaya yang otonom yang tidak bisa direduksi menjadi hanya sebatas kepentingan ekonomi dan tuntutan politis dalam masyarakat multikultur.

John Stuart Mills, mengingatkan bahwa manusia merupakan makhluk sosial sekaligus intelektual, dan bahwa sebagian besar dari kebahagiaannya tergantung pada pemuaan atas hasrat-hasrat sosialnya serta perasaan-perasaannya terhadap hal-hal lain (Aiken, 2009). Ada tersirat keinginan untuk mengubah situasi dan kondisi dirinya dan lingkungannya setelah melihat stimulus-stimulus dari lingkungan sekitarnya. Manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan memiliki struktur dan fungsi yang sangat sempurna bila dibandingkan dengan makhluk ciptaan Tuhan lainnya, karena manusia memiliki *tri pramana* (*bayu, sabda, idep*), binatang memiliki *bayu* dan *sabda*, sedangkan jenis tanaman hanya memiliki *bayu* saja. Kelebihan yang dimiliki oleh manusia adalah kemampuannya untuk berpikir (*idep*). Manusia juga diciptakan sebagai makhluk multidimensional, mempunyai akal pikiran dan kemampuan berinteraksi secara personal maupun sosial. Dengan demikian manusia dipandang sebagai makhluk yang unik, yang memiliki kemampuan sosial sebagai makhluk individu dan makhluk sosial. Di samping itu, dengan kemampuan akal pikirannya manusia mampu mengembangkan kemampuan tertingginya sebagai makhluk ciptaan Tuhan yaitu memiliki kemampuan spiritual, sehingga manusia di samping sebagai makhluk individual, makhluk sosial, juga sebagai makhluk spiritual.

Dalam kenyataannya kemampuan fungsional manusia tersebut dapat dilakukan secara simultan dalam kehidupan sehari-hari

sebagai makhluk individu, makhluk sosial, dan sebagai makhluk spiritual. Dengan kecerdasannya pula manusia mampu memisahkan fungsi-fungsi dimaksud berdasarkan pada kepentingan dan kebutuhan serta kondisi sosial yang mengitarinya.

Oleh karena manusia adalah makhluk sosial, maka menurut Bungin (2007) manusia pada dasarnya tidak mampu hidup sendiri dalam dunia ini, baik sendiri dalam konteks fisik maupun dalam konteks sosial budaya. Terutama dalam konteks sosial budaya manusia membutuhkan manusia lain untuk saling bekerjasama dalam pemenuhan kebutuhan fungsi-fungsi sosial satu dengan lainnya. Pada dasarnya suatu fungsi yang dimiliki oleh manusia satu akan sangat berguna dan bermanfaat bagi manusia lainnya, karena fungsi-fungsi sosial yang diciptakan oleh manusia ditujukan untuk saling berkolaborasi dengan sesama fungsi sosial manusia lainnya, dengan kata lain manusia akan sangat bermartabat apabila bermanfaat bagi manusia lainnya. Artinya, manusia akan hidup normal, bila menjalankan kehidupannya bersama-sama dengan manusia lainnya. Fungsi-fungsi sosial manusia lahir dari kebutuhan akan fungsi tersebut oleh orang lain, dengan demikian produktivitas fungsional dikendalikan oleh berbagai macam kebutuhan manusia. Setiap manusia memiliki kebutuhannya masing-masing secara individual maupun sosial, dan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan tersebut perlu adanya perilaku selaras yang dapat diadaptasi oleh masing-masing manusia. Penyelarasan dan penyesuaian kebutuhan individu, kelompok, dan kebutuhan sosial keagamaan manusia yang satu dengan lainnya, menjadi konsentrasi utama pemikiran manusia dalam masyarakatnya yang beradab.

Penutup

Pada era tradisional Brayut dikenal dengan ideologi pertanian bahwa banyak anak adalah banyak rejeki karena pertanian tradisional membutuhkan banyak tenaga kerja. Di lihat dari setting cerita yaitu Galungan, rupanya pada era tradisional Brayut dipandang memberikan rujukan bagi pelaksanaan ritual keagamaan. Demikian pula tahapan kehidupan yang dilakukan tampak bahwa agama menjadi rujukan perilaku.

Sementara itu di era orde baru, ideology yang dikembangkan oleh penguasa saat itu dengan Program Keluarga Berencana, telah

memarginalkan posisi Brayut. Saat ini di era postmodern terjadilah kapitalisasi dan komodifikasi tokoh Brayut dalam bentuk patung yang diperjualbelikan.

Berdasarkan paparan di atas kiranya dapat dipahami mengapa ideologi Brayut masih tetap bertahan hingga saat ini dan akan selalu mengalami pembacaan ulang sesuai dengan kebutuhan zamannya, karena ia dihadirkan sesuai dengan konteks zamannya.

Daftar Bacaan

- Aiken, Henry D. 2009. *Abad Ideologi*. Jogjakarta: AR-RUZZ
- Bakker, SJJ.W.M. 1984. *Filsafat Kebudayaan, Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Yayasan Kanisius dan BPK Gunung Mulia.
- Barker, Chris. 2005. *Cultural Studies, Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Bentang.
- Berger, Peter L. 2003. *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia*. Yogyakarta: Arruzz.
- Bungin, Burhan. 2007. *Sosiologi Komunikasi. Teori, Paradigma, dan Diskursus Teknologi Komunikasi di Masyarakat*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Coulon, Alain. 2008. *Etnometodologi*. Yogyakarta : LENGGE (Kelompok GENTA PRESS)
- Duverger, Maurice. 2005. *Sosiologi Politik*. Jakarta : Kerjasama Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial dengan PT. Raja Grafindo Persada.
- Effendi, Bahtiar. 2001. *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan, Perbincangan Mengenai Islam, Masyarakat Madani, dan Etos Kewirausahaan*. Yogyakarta: Galang Printika.
- Francis, Diana. 2006. *Teori Dasar Transformasi Konflik Sosial*. Yogyakarta: Quills.
- Giddens, Anthony, Daniel Bell, dan Michel Forster. 2004. *Sosiologi Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*. Yogyakarta : Kreasi Wacana.
- Giddens, Antony, dkk. 2005. *Konsekuensi-Konsekuensi Modernitas*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Hidayat, Komaruddin dan Nafis, Muhamad Wahyudi. 2003. *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta, PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Huntington, Samuel P. 2003. *Konflik Peradaban Paradigma Dunia*

- Pasca Perang Dingin *terjemahan* dari *The Clash of Civilizations: Paradigms of the Post-Cold War World* oleh Ahmad Farid Ma'ruf. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Nashir, Haedar. 1999. *Agama & Krisis Kemanusiaan Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- O'Dea, Thomas F. 1985. *Sosiologi Agama*. Jakarta: CV. Rajawali.
- Parimarta, I Gde. 2003. Pemahaman Lintas Budaya Nusantara dan Internasional, dalam *Sarathi* Vol 10, No.1 Februari 2003.
- Radhakrishnan. R. 2003. *Agama-Agama Timur dan Pemikiran Barat*. Denpasar: Program Magister Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia bekerja sama dengan penerbit Widya Dharma.
- Raharjo. 2004. *Pengantar Sosiologi Pedesaan dan Pertanian*. Yogyakarta; Gadjarda University Press.
- Soekartiningsih dan Ni Luh Nirtawati. 2000. *Tinjauan Sejarah Serta Hakikat Simbol Kesuburan*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional Direktorat Jenderal Kebudayaan, Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Bali.
- Thompson, Jhon B. 2015. *Kritik Ideologi Global: Teori Sosial Kritis Tentang Relasi Ideologi dan Komunikasi Massa*. Jogjakarta: IRCiSoD
- Trifonas, Peter Pericles. 2003. *Barthes dan Imperium Tanda*. Yogyakarta: Jendela.
- Turner, Bryan S. 2003. *Agama dan Teori Sosial*. Yogyakarta : IRCiSoD.
- Utama, I Wayan Budi. 2015. "Brayut dan Lokalisasi Tantrayana di Bali" dalam *Ragam Wacana, Sastra, dan Budaya, Kumpulan Tulisan dalam Rangka Purnabakti Prof. Dr. Nyoman Kutha Ratna, SU*. Jogjakarta : Pustaka Pelajar.
- Worsley, Peter. 2015. *The Games Painters Play: Visual Design and Meaning in Balinese Paintings of The Brayut Story from Kamasan Bali*, International Seminar on Religious Manuscripts in Multiculturalism for a Better Life (Humanity and Peace), Sept 4th-5th 2015, Institut Hindu Dharma Negeri Denpasar.

Motivasi wisatawan mengunjungi desa wisata Blimbingsari, Jembrana, Bali

I Gusti Bagus Rai Utama dan I Wayan Ruspendi Junaedi

Universitas Dhyana Pura Bali

Email: raiutama@undhirabali.ac.id

Abstract

This study is about tourist's motivation to visit Blimbingsari Village, Jembrana, in West Bali. This study has aim to determine the push factors, and pulls factors to visit Blimbingsari Village. The respondents are 100 people. Based on their genders, there are 46% male and 54% female. Domestic tourists are 46%, and 28% Australian, and the other nationalities. Student visitors are 28%, 18% are retired, and 64% are workers in various sectors. The result of structural equation modelling (SEM) analysis indicates that the push factor correlation has not significantly affect to the tourist visiting to the Tourism Village of Blimbingsari. The correlations between attractiveness factors have significantly affect to the tourist visiting to the Tourism Village of Blimbingsari. Therefore, the management of Blimbingsari Tourism Village maybe directed to highlight the attractiveness of the village e.g. the uniqueness of the village, the village community activities, culture or traditions, natural beauty of the village, the availability of lodging, culinary, public facilities, visitor center, distance from the airport, the distance from the capital, and availability of transport.

Keyword: Agro Tourism, Tourism Village, push factor, pull factor, tourist attraction, tourist activity

Abstrak

Penelitian ini adalah tentang motivasi wisatawan yang mendorong, dan yang menarik wisatawan berkunjung ke Desa Wisata Blimbingsari, Jembrana di Bali Barat. Tujuannya adalah untuk menentukan faktor-faktor yang mendorong, dan yang menarik wisatawan berkunjung ke Desa Wisata Blimbingsari. Responden penelitian berjumlah 100 orang. Berdasarkan perbedaan jenis kelamin, terdapat 46% laki-laki, dan 54% perempuan. Wisatawan domestik

sebesar 46%, 28% berkebangsaan Australia, dan sisanya berkebangsaan lain. Pengunjung mahasiswa sebesar 28%, 18% adalah pensiunan, dan 46% adalah pekerja di berbagai sektor. Hasil analisis *structural equation modelling* (SEM) membuktikan bahwa faktor pendorong wisatawan tidak berpengaruh nyata terhadap kedatangan wisatawan ke Desa Wisata Blimbingsari. Namun, faktor daya tarik Desa Blimbingsari berpengaruh nyata terhadap kedatangan wisatawan ke desa ini. Pengelolaan Desa Wisata Blimbingsari sebaiknya diarahkan untuk menonjolkan daya tarik desa seperti keunikan desa, aktivitas masyarakat desa, budaya/adat/tradisi, keindahan alam desa, ketersediaan penginapan, kuliner, fasilitas umum, visitor center, jarak dari bandara, jarak dari ibu kota Provinsi Bali, dan ketersediaan transportasi.

Keyword: agrowisata, desa wisata, faktor pendorong, faktor penarik, motivasi berwisata, daya tarik wisata, aktivitas wisata.

Pendahuluan

Kabupaten Jembrana adalah salah satu dari sembilan kabupaten dan kota yang ada di Propinsi Bali yang terletak di bagian barat pulau Bali, dan memiliki luas wilayah sekitar 841.800 km² atau 14,96 % dari luas wilayah pulau Bali. Secara Administratif, Kabupaten Jembrana terbagi menjadi lima kecamatan, yang terbentang dari barat ke timur yaitu Kecamatan Melaya, Kecamatan Negara, Kecamatan Jembrana, Kecamatan Mendoyo, Kecamatan Pekutatan (Pembkab Jembrana, 2016). Hampir tiap daerah kecamatan memiliki daya tarik wisata, baik yang belum, sedang, dan sudah dikembangkan.

Berkaitan dengan potensi pariwisata, Kabupaten Jembrana memiliki beberapa daya tarik wisata yang cukup menarik dan sebagian besar berupa daya tarik alam berupa pantai. Daya tarik wisata yang telah ditetapkan oleh Pemerintah Daerah Kabupaten Jembrana sebagai daya tarik wisata adalah seperti pada Tabel 1.1 berikut ini:

Tabel 1.1 Daftar Daya Tarik Wisata Kabupaten Jembrana

No	Nama daya tarik wisata	Jenis	Lokasi desa	Kecamatan
1	Bunut Bolong	Alam	Manggissari	Pekutatan
2	Pantai Medewi	Alam	Medewi	Pekutatan
3	Pantai Delodbrawah	Alam	Delod- brawah	Mendoyo
4	Rambut Siwi	Alam dan Sepiritual	Yeh Embang Kangin	Mendoyo
5	Perancak	Alam dan Sepiritual	Perancak	Negara
6	Pantai Baluk Rening	Alam	Baluk	Negara
7	Pantai Candikusuma	Alam	Candi- kusuma	Melaya
8	Bendungan Palasari	Buatan	Ekasari	Melaya
9	Teluk Gilimanuk	Alam	Gilimanuk	Melaya
10	Museum Manusia Purba Situs Gilimanuk	Buatan	Gilimanuk	Melaya
11	Pantai Pekutatan	Alam	Pekutatan	Pekutatan
12	Pantai Pengeragoan	Alam	Penger- agoan	Pekutatan
13	Pantai Gumbrih	Alam	Gumbrih	Pekutatan
14	Desa Wisata Sangkaragung	Minat khusus	Sangkarag- ung	Negara
15	Rest Area Rambut Siwi	Buatan	Yeh Embang Kangin	Mendoyo
16	Pantai Pangyangan	Alam	Pangyangan	Pekutatan
17	Air Terjun Juwuk Manis	Alam	Juwuk Manis	Pekutatan
18	Wisata Air Gumbrih	Alam	Gumbrih	Pekutatan
19	Air Terjun Yeh Embang Kangin	Alam	Yehembang Kangin	Mendoyo
20	Makam Tua (Buyut Lebai)	Buatan	Loloan Ba- rat	Negara
21	Rumah Panggung Peninggalan Suku Bugis	Buatan	Loloan Ba- rat	Negara
22	Bendungan Benel	Buatan	Benel	Melaya
23	Monumen Lintas Laut	Buatan	Gilimanuk	Melaya
24	Taman Nasional Bali Barat	Alam	Gilimanuk	Melaya
25	Karang Sewu	Alam	Gilimanuk	Melaya
26	Desa Wisata Blimbingsari	Buatan	Blimbing Sari	Melaya

Sumber: Pemkab Jembrana (2016)

Walaupun Kabupaten Jembrana telah memiliki 26 daya

tarik wisata, namun pengembangan sektor pariwisata Jembrana masih mengalami beberapa kendala. Kendala yang cukup berat bagi Jembrana adalah jarak yang cukup jauh dari pusat Kota Denpasar sebagai ibukota Provinsi Bali. Wisatawan yang telah berkunjung ke Kabupaten Jembrana tentunya memiliki beberapa motivasi yang mendorong mereka berkunjung, dan tentunya daya tarik wisata yang mereka kunjungi memiliki keunikan yang dapat menarik mereka untuk berwisata. Menurut Fandeli, (2001) motivasi berwisata merupakan faktor pendorong dari dalam diri seseorang untuk melakukan perjalanan wisata dan faktor penarik seseorang untuk melakukan perjalanan wisata. Faktor penarik merupakan daya tarik dari sebuah destinasi wisata. Mengetahui motivasi perjalanan wisata dapat menentukan faktor-faktor yang mendorong dan faktor-faktor yang menarik seseorang untuk melakukan perjalanan wisata ke suatu destinasi wisata. Begitu juga menurut Pitana (2005) motivasi merupakan hal yang mendasar dalam studi tentang pariwisata, sebab motivasi merupakan pemicu dari proses perjalanan wisata. Motivasi wisata semakin penting untuk diketahui jika dihubungkan dengan pariwisata sebagai fenomena masyarakat dunia, dimana perilaku masyarakat dipengaruhi oleh berbagai motivasinya.

Penelitian ini adalah tentang motivasi wisatawan yang terdiri atas faktor-faktor yang mendorong, dan yang menarik wisatawan berkunjung ke salah satu daya tarik wisata di Jembrana yakni Desa Wisata Blimbingsari, yang bertujuan untuk menentukan faktor-faktor yang mendorong, dan yang menarik wisatawan berkunjung ke Desa Wisata Blimbingsari. Desa Wisata Blimbingsari adalah sebuah desa wisata yang ditetapkan pada 16 Desember 2011 oleh Gubernur Bali dan diresmikan oleh Bupati Jembrana pada tanggal 25 Desember 2011. Desa Wisata Blimbingsari memiliki beberapa keunikan yang dapat menjadi daya tarik bagi wisatawan untuk berkunjung. Keunikan Desa Wisata Blimbingsari di antaranya adalah berbatasan langsung dengan Kawasan Taman Nasional Bali Barat, berpenduduk mayoritas beragama Kristen Protestan, memiliki gedung gereja dengan arsitektur Bali, menyediakan akomodasi wisatawan yang menyatu dengan rumah-rumah penduduk, dan daya tarik lainnya. Desa wisata ini juga memiliki jalinan kerjasama dengan beberapa organisasi gereja di luar negeri seperti di Australia, Jerman, dan Jepang.

Sejak ditetapkan sebagai desa wisata, belum dilakukan penelitian yang terkait dengan wisatawan khususnya terkait dengan hal-hal yang mendorong dan menarik wisatawan datang ke Desa Blimbingsari. Penelitian terkait dengan desa wisata ini, dilakukan oleh Cristina dan Adikampana (2016) namun hanya meneliti tentang strategi pemasaran Desa Wisata Blimbingsari dengan menggunakan pendekatan bauran pemasaran dari perspektif pengelola saja, bukan perspektif wisatawan. Menurutnya, Desa Wisata Blimbingsari masih memiliki kelemahan dibidang promosi, minimnya informasi tentang desa ini, dan masih rendahnya tingkat kunjungan wisatawan ke desa ini. Rendahnya tingkat kunjungan wisatawan, dimungkinkan karena pengelolaan Desa Wisata Blimbingsari masih mengandalkan pengelolaan berdasarkan kebiasaan masyarakat setempat sehingga belum menyentuh secara langsung harapan para wisatawan.

Penelitian tentang faktor-faktor yang mendorong, dan menarik wisatawan berkunjung ke Desa Wisata Blimbingsari diharapkan dapat mengatasi rendahnya tingkat kunjungan wisatawan ke Desa Wisata Blimbingsari. Metode analisis yang digunakan untuk dapat memecahkan masalah tersebut adalah analisis kuantitatif berupa analisis faktor konfirmatori yang lebih dikenal dengan SEM (*Structural Equation Modeling*), dan dilengkapi dengan analisis kualitatif sebagai penguat terhadap hasil kuantitatif. Penelitian ini diarahkan untuk memberikan kontribusi secara teoritis dan praktis terhadap pengelolaan Desa Wisata yang sesuai dengan harapan wisatawan dan masyarakat lokal.

Berdasarkan pokok permasalahan yang telah dirumuskan, maka tujuan penelitian ini adalah: untuk menentukan faktor-faktor yang mendorong dan menarik wisatawan berkunjung ke Desa Wisata Blimbingsari. Penelitian ini juga diarahkan untuk memberikan kontribusi secara teoritis dan praktis terhadap hubungan antara faktor pendorong terhadap keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari, dan hubungan antara factor penarik terhadap keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari.

Tinjauan pustaka, teori, dan konsep

Menurut Pitana, (2005) motivasi merupakan hal yang sangat mendasar dalam studi tentang wisatawan dan pariwisata, karena motivasi merupakan pemicu dari proses perjalanan wisata, walau

motivasi ini acapkali tidak disadari secara penuh oleh wisatawan itu sendiri. Seseorang melakukan perjalanan wisata dimotivasi dan disebabkan oleh beberapa hal. Motivasi-motivasi tersebut dapat dikelompokkan menjadi empat kelompok besar sebagai berikut: (1) motivasi yang bersifat fisik antara lain untuk relaksasi, kesehatan, kenyamanan, berpartisipasi dalam kegiatan olahraga, bersantai dan sebagainya. (2) Motivasi budaya yaitu keinginan untuk mengetahui budaya, adat, tradisi dan kesenian daerah lain. (3) Motivasi yang bersifat sosial, seperti mengunjungi teman dan keluarga, menemui mitra kerja, melakukan hal-hal yang dianggap mendatangkan gengsi, melakukan ziarah, pelarian dari situasi yang membosankan dan seterusnya. (4) Motivasi fantasi yaitu adanya motivasi di daerah lain seseorang akan bisa lepas dari rutinitas keseharian yang menjemukan dan yang memberikan kepuasan psikologis (Pitana, 2005).

Menurut Kester (2013) bahwa agrowisata adalah bagian dari desa wisata dan terkait dengan aktivitas pertanian. Pengembangan agrowisata dapat menjadi aktivitas tambahan bagi para penduduk desa untuk mendapatkan pendapatan tambahan melalui penjualan produk pertanian maupun produk yang terkait dengan kebutuhan wisatawan. Filosofi agrowisata adalah meningkatkan pendapatan kaum tani, dan meningkatkan kualitas alam menjadi hunian yang benar-benar dapat diharapkan sebagai hunian yang berkualitas, memberikan kesempatan masyarakat untuk belajar kehidupan pertanian yang menguntungkan dan ekosistemnya (Lobo *et al*, 1999). Wilayah agrowisata dapat secara otomatis berfungsi sebagai pasar yang mempertemukan antara para petani sebagai penghasil produk pertanian dengan para wisatawan sebagai penikmat produk. Produk yang dimaksud tidak sebatas yang berwujud seperti buah-buahan atau sayur-sayuran, tetapi dapat berupa jasa misalnya mengukir buah, jasa lokal guide, dan mungkin atraksi tari-tarian para petani lokal yang mengekspresikan kehidupan bertani mereka (Utama, 2007).

Desa wisata adalah *rural tourism* yang merupakan jenis daya tarik wisata yang terdiri dari keseluruhan pengalaman pedesaan, atraksi alam, tradisi, dan unsur-unsur yang unik yang dapat menarik minat wisatawan (Joshi, 2012). Menurut Giampiccoli dan Kalis (2012), strategi *community based-tourism* lebih sering

digunakan dalam pengembangan rural tourism yang didasarkan pada pengembangan masyarakat dengan cara mengandalkan mereka sendiri, pemberdayaan, keberlanjutan, konservasi dan peningkatan budaya untuk meningkatkan mata pencaharian penduduk. *Community based-tourism* merupakan pariwisata yang dikelola dan dimiliki oleh masyarakat, untuk masyarakat, dengan tujuan agar wisatawan dapat meningkatkan kesadaran mereka dan belajar tentang kehidupan masyarakat lokal serta dapat meningkatkan ekonomi masyarakat lokal (Putri dan Manaf, 2013).

Metode penelitian

Penelitian ini berlokasi di Desa Wisata Blimbingsari di Kecamatan Melaya. Kabupaten Jembrana, Provinsi Bali. Populasi pada penelitian ini adalah wisatawan yang mengunjungi Desa Wisata Blimbingsari. Jumlah populasi tidak diketahui dengan pasti sehingga untuk menentukan keterwakilan dari anggota sampel, ditentukan berdasarkan teknik sampling non probabilitas. Teknik nonprobabilitas dibenarkan dalam penelitian, sepanjang tidak bertujuan untuk melakukan generalisasi hasil penelitian (Santoso dan Tjiptono, 2001:91).

Sampel pada penelitian ini dipilih berdasarkan teknik *sampling purposive* yang merupakan salah satu dari teknik sampling non-probabilitas dengan mempertimbangkan jumlah sampel minimal pada analisis SEM yaitu antara 100 hingga 200 sampel. Jumlah sampel penelitian ini adalah sebesar 100 orang. Jumlah tersebut telah dianggap cukup memadai karena sesuai ketentuan minimum kecukupan alat analisis SEM-AMOS. Kondisi seperti ini, memungkinkan penggunaan teknik ML (*maksimum likelihood*) atau GLS (*generalized least squares*) (Ferdinand, 2002:48).

Jenis data yang digunakan adalah data kuantitatif dan data kualitatif. Jenis data ini diambil dari sumber data primer yang didapatkan secara langsung dari hasil survei. Data kuantitatif menurut Sudjana (1996) adalah data yang berbentuk bilangan yang dapat dilakukan perhitungan dengan alat bantu statistik atau matematika. Data kualitatif adalah data yang berbentuk transkrip hasil wawancara, komentar para wisatawan, keterangan-keterangan atau kategori yang mengandung makna kualitas dan bukan berbentuk bilangan (Sudjana, 1996) yang tidak dapat dilakukan perhitungan dengan alat bantu statistik atau matematika.

Penelitian ini menggunakan dua variabel laten eksogen yakni variabel motivasi berwisata dan variabel daya tarik wisata, serta satu variabel laten endogen yakni variabel keberlanjutan agrowisata. Variabel motivasi wisata terdiri atas indikator: (X1.1) beristirahat dan relaksasi, (X1.2) mengunjungi tempat-tempat baru, (X1.3) belajar hal-hal baru, (X1.4) menjauhkan diri dari stress, (X1.5) melarikan diri dari kegiatan sehari-hari, (X1.6) menemui orang-orang dan bersosialisasi, (X1.7) meningkatkan kesehatan, (X1.8) mencoba tantangan/pengalaman dan petualangan, (X1.9) memperkaya intelektualitas, (X1.10) melatih fisik, dan (X1.11) mengunjungi keluarga dan teman-teman.

Variabel daya tarik wisata Desa Wisata Blimbingsari terdiri atas indikator: (X2.1) keunikan desa, (X2.2) areal perkebunan desa, (X2.3) aktivitas masyarakat desa, (X2.4) budaya/adat/tradisi, (X2.5) keindahan alam desa, (X2.6) penginapan, (X2.7) kuliner, (X2.8) fasilitas umum, (X2.9) visitor center, (X2.10) jarak dari bandara, (X2.11) jarak dari ibu kota, (X2.12) ketersediaan transportasi, (X2.13) pelayanan biro perjalanan, (X2.14) pelayanan pramuwisata lokal, dan (X2.15) keterlibatan masyarakat desa. Variabel keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari terdiri atas indikator: (Y1.1) kesediaan merekomendasi teman atau keluarga, (Y1.2) keinginan berkunjung kembali, (Y1.3) dukungan masyarakat lokal, dan (Y1.4) dukungan pemerintah.

Instrumen yang digunakan dalam penelitian ini, daftar pertanyaan tertutup berupa angket penelitian. Jawaban responden dibuat dengan menggunakan skala likert, yaitu dengan rentangan 1 sampai dengan 5. Tanggapan yang paling positif (sangat setuju) diberi nilai paling tinggi, dan tanggapan paling negatif (sangat tidak setuju) diberi nilai paling rendah.

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis statistik deskriptif, analisis SEM, dan analisis deskriptif kualitatif sebagai pelengkap. Statistik deskripsi adalah analisis yang dilakukan dengan menggambarkan sekumpulan data secara *visual*, yang dapat dilakukan dalam dua bagian, yaitu deskripsi dengan numerik, teks dan grafik. Setelah survei dilakukan dan sejumlah data didapat, maka dilakukan pengujian hipotesis dengan menggunakan *Structural Equation Modelling* (SEM). Kelloway (1995:215) mengemukakan model struktur kovarians

dapat digunakan untuk menguji berbagai model yang kompleks. SEM adalah model statistik yang menjelaskan hubungan diantara sejumlah variabel, dengan menguji struktur dari hubungan diantara variabel-variabel (Hair *et al.*, 2006).

Hasil penelitian dan analisis

Hasil penelitian dan analisis tentang motivasi wisatawan berkunjung ke Desa Wisata Blimbingsari, Jembrana Bali, dijelaskan sebagai berikut ini:

Gambaran umum desa wisata Blimbingsari

Desa Wisata Blimbingsari adalah sebuah desa wisata yang ditetapkan pada 16 Desember 2011 oleh Gubernur Bali dan diresmikan oleh Bupati Jembrana pada tanggal 25 Desember 2011. Desa Wisata Blimbingsari secara keseluruhan luasnya 443 ha. Luasan itu memuat di dalamnya tanah pemukiman seluas 55,88 ha (12,61%), tanah perkebunan seluas 351,12 ha (79,26%), tanah sawah tadah hujan 10 ha (2,26%), tanah adat 20 ha (4,51%) serta tanah pemerintahan 6 ha (1,35%).



Gambar 4.1 Sebuah Spanduk Penyambut Tamu di Desa Wisata Blimbingsari (Foto-foto Penulis)

Desa Wisata Blimbingsari mempunyai dua banjar dinas yaitu Banjar Dinas Blimbingsari dan Banjar Dinas Ambyarsari. Banjar Dinas Blimbingsari berlokasi di tengah-tengah Desa Wisata Blimbingsari, berdekatan lapangan alun-alun dan juga Gedung Gereja Pniel Blimbingsari, serta SDK Maranatha Blimbingsari. Banjar Dinas Ambyarsari berlokasi agak dipinggiran Desa Wisata Blimbingsari, kira-kira 2 km dari Banjar Dinas Blimbingsari. Data kependudukan Kabupaten Jembrana (2016) merinci bahwa jumlah penduduk Desa Wisata Blimbingsari adalah 1.075. Laki-laki berjumlah 518 (48,2%) dan perempuan berjumlah 557 (51,8%). Lihat Tabel 4.1 di bawah ini.

Tabel 4.1 Data Agregat Kependudukan Desa Wisata Blimbingsari

Desa/ Kelurahan	Laki-Laki	Perempuan	Jumlah Penduduk
	(Satuan Jiwa)		
Gilimanuk	4.745	4.660	9.405
Melaya	5.750	5.710	11.460
Blimbingsari	518 (48,2%)	557 (51,8%)	1.075
Ekasari	2.607	2.615	5.222
Nusasari	1.860	1.901	3.761
Warnasari	1.211	1.215	2.426
Candikusuma	2.754	2.707	5.461
Tuwed	2.286	2.293	4.579
Tukadaya	3.599	3.371	6.970
Manistutu	3.909	3.819	7.728
TOTAL	29.239 (1,7%)	28.848 (1,9%)	58.087

Sumber: *Database Kependudukan Kabupaten Jembrana, 2016*

Desa Wisata Blimbingsari memiliki kekayaan seni-budaya seperti desa lainnya di wilayah lain di Bali. Kesenian khas yang dimiliki oleh Desa Wisata Blimbingsari adalah tarian yang biasanya diringi oleh *gamelan* Bali. Bahan musik *gamelan* ini terbuat dari perunggu dan bagian depan gamelan berisikan hiasan atau ukiran bali dan biasanya memainkan musik ini dilakukan sambil duduk. Seni dan budaya lainnya adalah seni *jegog*. Seni *jegog* ini adalah alat musik ciri khas kabupaten Jembrana. Bahan musik *jegog* ini terbuat dari bambu pilihan yang ukurannya berdiameter 18-20 cm

dan bagian depan jegog berisikan hiasan atau ukiran bali. Beda dengan *gambelan*, seni *jegog* biasanya memainkan musik *jegog* ini dilakukan sambil berdiri. Jumlah peserta yang memainkan musik antara *gamelan* dan *jegog* hampir sama jumlahnya.

Penduduk Desa Wisata Blimbingsari memiliki pekerjaan yang beragam, diantaranya da yang bertani, dan beternak. Sebagian warga ada yang bekerja sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS), dan berwirausaha. Desa Wisata Blimbingsari memiliki kekayaan seni-budaya selayaknya wilayah lain di Bali. Seni dan budaya yang berkembang adalah seni *jegog*. Seni *Jegog* ini adalah alat musik ciri khas kabupaten Jembrana. Bahan musik *jegog* ini terbuat dari bambu pilihan yang ukurannya berdiameter 18-20 cm (tergantung kebutuhan) dan bagian depan *jegog* berisikan hiasan atau ukiran bali. Beda dengan *gambelan*, seni *jegog* biasanya memainkan musik *jegog* ini dilakukan sambil berdiri. Jumlah peserta yang memainkan musik antara *gamelan* dan *jegog* hampir sama jumlahnya.

Profil responden penelitian

Responden yang telah berpartisipasi pada penelitian ini berjumlah 100 orang dan telah sesuai dengan kebutuhan jumlah sampel penelitian. Berdasarkan perbedaan jenis kelamin, 46% pengisi angket penelitian adalah laki-laki, 54% oleh responden perempuan.



Gambar 4.2 Wisatawan Mancanegara di Desa Wisata Blimbingsari

Berdasarkan perbedaan kelompok umur, 62% pengisi angket berumur kurang dari 40 tahun, dan 38% oleh responden berumur lebih dari 40 tahun.



Gambar 4.3 Aktivitas *Tracking* di Desa Wisata Blimbingsari

Berdasarkan perbedaan kewarganegaraan, dominan responden adalah wisatawan domestik (WNI) 46%, dan 28% berkebangsaan Australia, sisanya berkebangsaan lainnya. Berdasarkan perbedaan jenis pekerjaan, dominan responden adalah mahasiswa 28%, dan 28% adalah pensiunan, sisanya pekerjaan lainnya. Berdasarkan pengalaman mereka berkunjung ke Desa Wisata Blimbingsari, dominan responden adalah baru pertama kalinya datang adalah 52%, dan 48% pernah datang.



Gambar 4.4 Keunikan Gedung Gereja di Desa Wisata Blimbingsari

Persepsi Wisatawan terhadap Desa Wisata Blimbingsari

Analisis statistik deskriptif digunakan dalam penelitian ini untuk mengetahui tingkat distribusi responden berdasarkan hasil kuesioner yang dibesar kepada 100 responden dan berhasil ditarik sebesar 100% (Lihat Tabel 4.2)

Tabel 4.2 Deskriptif Statistik Indikator Penelitian

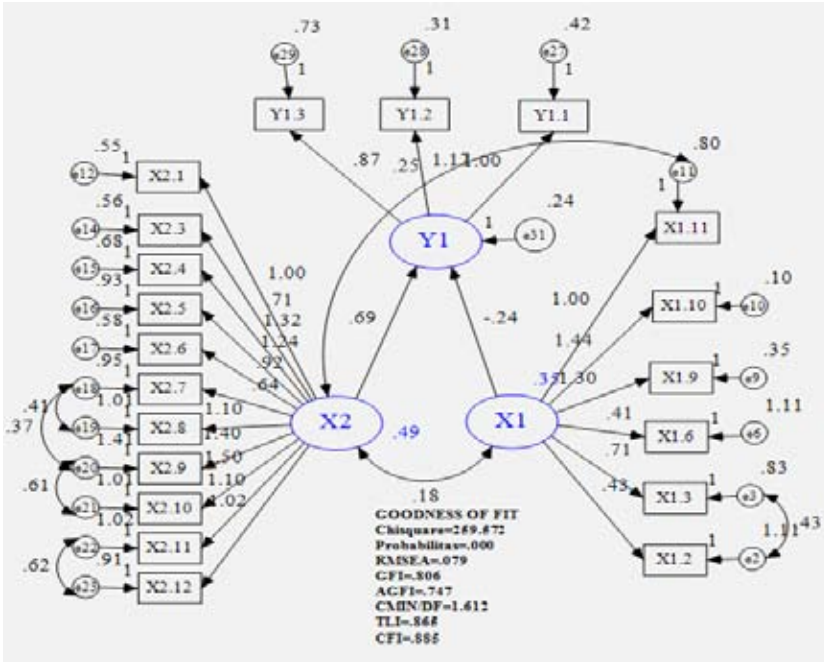
Faktor dan Indikator Penelitian	Rata-rata	Keterangan
Faktor Pendorong		
1) Istirahat dan rileksasi	4,21	Sangat terdorong
2) Mengunjungi tempat baru	4,20	Terdorong
3) Mencari pengalaman	4,32	Terdorong
4) Menghindari Stres	4,27	Terdorong
5) Keluar dari rutinitas	4,17	Terdorong
6) Bersosialisasi	3,91	Terdorong
7) Meningkatkan kesehatan	3,29	Netral

Faktor dan Indikator Penelitian	Rata-rata	Keterangan
8) Petualangan	3,70	Terdorong
9) Meningkatkan pengetahuan	4,26	Sangat Terdorong
10) Latihan fisik	4,23	Sangat Terdorong
11) Mengunjungi teman dan sahabat	3,95	Terdorong
Faktor Penarik		
1) Keunikan desa	4,21	Sangat tertarik
2) Lahan pertanian dan perkebunan	4,20	Tertarik
3) Aktivitas masyarakat desa	4,04	Tertarik
4) Tradisi dan budaya desa	3,60	Tertarik
5) Keindahan alam pedesaan	4,08	Tertarik
6) Fasilitas penginapan desa	3,93	Tertarik
7) Kuliner desa	3,52	Tertarik
8) Fasilitas umum	3,34	Netral
9) Pusat informasi wisata desa	3,34	Netral
10) Jarak dari bandara	3,06	Netral
11) Jarak dari ibukota provinsi	2,98	Netral
12) Ketersediaan transportasi	3,18	Netral
13) Pelayanan Biro perjalanan wisata	3,99	Tertarik
14) Pemandu wisata lokal	3,81	Tertarik
15) Keterlibatan masyarakat	4,28	Sangat Setuju
Faktor Keberlanjutan Desa Wisata		
1) Niat merekomendasi teman	4,26	Sangat Setuju
2) Niat berkunjung kembali	4,22	Sangat Setuju
3) Dukungan pemerintah daerah	3,60	Setuju
4) Dukungan dan keterlibatan masyarakat desa	4,19	Setuju

Catatan: Interval (1,00 – 1,80) Sangat Tidak Setuju, (1,81 – 2,60) Tidak Setuju, (2,61 – 3,40) Netral, (3,41 – 4,20) Setuju, (4,21 – 5,00) Sangat Setuju

Pengujian model teoritis

Metode estimasi yang dipilih pada penelitian ini adalah *Maximum Likelihood Estimates* (MLE). Setelah dilakukan pengujian model dengan hanya menyertakan indikator-indikator yang memiliki nilai *Standardized Regression Weights* lebih besar dari 0,5 maka terbentuklah model yang dinyatakan *fit*. Hasil modifikasi model seperti Gambar 4.5 berikut:



Gambar 4.5 Konstruk Model Desa Wisata Blimbingsari

Dari beberapa kriteria untuk mengukur model yang *fit*, yakni X2-Chi Square, RMSEA, CMIN/DF, TLI, dan CFI menunjukkan bahwa model dapat dikatakan *fit* atau disimpulkan bahwa model teoritis sesuai dengan fakta empiris dari penelitian yang telah dilakukan (lihat Tabel 4.3)

Tabel 4.3 Hasil Modifikasi Model

<i>Goodness of Fit Index</i>	<i>Cut off Value</i>	<i>Result</i>	Keputusan
<i>X²-Chi Square</i>	Diharapkan Kecil	259,572	<i>Fit/Sesuai</i>
RMSEA	≤ 0,08	0,078	<i>Moderate</i>
GFI	≥ 0,90	0,806	Kurang Sesuai
AGFI	≥ 0,90	0,747	Kurang Sesuai
CMIN/DF	≤ 3,00	1,612	<i>Fit/Sesuai</i>

Sumber: Hasil Uji Konstruk Modifikasi Model

Setelah semua asumsi dapat dipenuhi, maka selanjutnya dilakukan pengujian hipotesis sebagaimana diajukan pada bagian sebelumnya. Pengujian dua hipotesis penelitian ini dilakukan sebagai berikut.

Tabel 4.4 Bobot Regresi Hubungan Struktural

No	Hubungan	SRW	C.R.	P-Value	Keputusan
1	Y (Keberlanjutan) ← X.1 (Faktor Pendorong)	-0,218	-1,764	0,078	Tidak Signifikan
2	Y (Keberlanjutan) ← X.2 (Faktor Penarik)	0,732	4,452	***	Signifikan

Sumber: Hasil Uji Konstruk Modifikasi Model, SRW = Standardized Regression Weights

Faktor pendorong wisatawan berkunjung ke desa wisata Blimbingsari

Parameter estimasi untuk pengujian pengaruh (X_1) motivasi terhadap (Y_1) keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari ditunjukkan oleh nilai CR (*critical ratio*) sebesar $-1,764$ dan dengan probabilitas sebesar $0,078$. Kedua nilai tersebut tidak memenuhi syarat untuk penerimaan H_1 yaitu nilai CR yang lebih kecil dari $1,96$ dan probabilitas yang lebih besar dari $0,05$. Kesimpulannya adalah (X_1) Faktor motivasi tidak berpengaruh signifikan terhadap (Y_1) Keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari. Hubungan teoritis kedua variabel tersebut dinyatakan tidak sesuai fakta empiris sehingga hubungan yang terjadi dapat dikatakan tidak signifikan.

Kesimpulan lain yang dapat dinyatakan adalah faktor motivasi yang dimiliki oleh wisatawan belum mampu mengarahkan tujuan kunjungannya ke Desa Wisata Blimbingsari, dan diduga faktor lainlah yang menyebabkan para wisatawan mengarahkan kunjungannya ke Desa Wisata Blimbingsari.

Faktor penarik wisatawan berkunjung ke desa wisata Blimbingsari

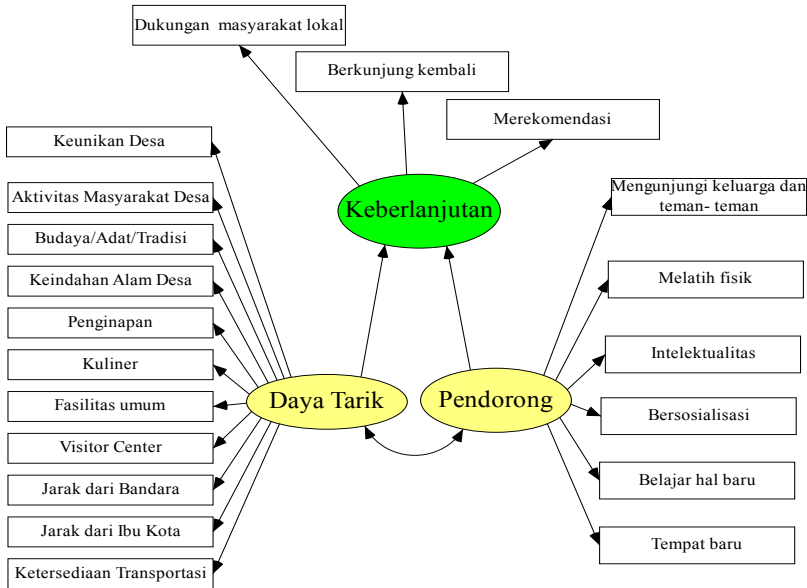
Parameter estimasi untuk pengujian pengaruh (X_2) Faktor Penarik terhadap (Y_1) Keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari ditunjukkan oleh nilai CR (*critical ratio*) sebesar 4,452 dan dengan probabilitas sebesar ***. Kedua nilai tersebut telah memenuhi syarat untuk penerimaan H_1 yaitu nilai CR yang lebih besar dari 1,96 dan probabilitas yang lebih kecil dari 0,05. Kesimpulannya adalah (X_2) Faktor Daya Tarik Desa Wisata Blimbingsari berpengaruh signifikan terhadap (Y_1) keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari. Hubungan teoritis kedua variabel tersebut dinyatakan telah sesuai dengan fakta empiris sehingga hubungan yang terjadi dapat dikatakan signifikan. Kesimpulan lain yang dapat dinyatakan adalah faktor daya tarik yang dimiliki oleh Desa Wisata Blimbingsari telah mampu mengarahkan tujuan wisatawan berwisata ke Desa tersebut.

Faktor keberlanjutan desa wisata Blimbingsari

Secara empiris, keberlanjutan desa wisata Blimbingsari ditentukan oleh tiga indikator penting. Tiga indikator tersebut adalah kesediaan para pengunjung untuk merekomendasi teman atau keluarganya agar bersedia berwisata ke daya tarik wisata Blimbingsari, adanya niat atau keinginan para wisatawan untuk berkunjung kembali di masa yang akan datang, dan yang paling penting adanya dukungan masyarakat lokal dalam pengelolaan Desa Wisata.

Hubungan faktor pendorong dan penarik terhadap keberlanjutan desa wisata Blimbingsari

Hubungan faktor pendorong dan penarik terhadap keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari dapat dijelaskan sebagai berikut ini: Indikator-indikator dari faktor pendorong wisatawan berkunjung ke Desa Wisata Blimbingsari dapat dijadikan alasan yang kuat untuk melakukan pengembangan dan inovasi Desa Wisata Blimbingsari (Lihat Gambar 4.6)



Gambar 4.6 Hubungan Faktor Pendorong dan Penarik terhadap Keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari

Terdapat enam indikator yang mendorong wisatawan datang ke desa tersebut, diantaranya adalah sebagai berikut: (1) mengunjungi tempat-tempat baru, (2) belajar dan mengalami hal-hal baru, (3) menemui orang-orang dan bersosialisasi, (4) memperkaya intelektualitas, (5) melatih fisik, dan (6) mengunjungi keluarga dan teman-teman. Indikator tersebut menunjukkan bahwa fasilitas atau daya tarik wisata buatan (*man made*) dapat dikembangkan untuk memenuhi keinginan para pengunjung/

Indikator-indikator dari faktor penarik wisatawan berkunjung ke Desa Wisata Blimbingsari dapat dijadikan alasan yang kuat juga untuk melakukan pengelolaan dan pengembangan Desa Wisata Blimbingsari yang lebih baik. Indikator-indikator tersebut adalah keunikan desa, aktivitas masyarakat desa, budaya/adat/tradisi, keindahan alam desa, ketersediaan penginapan, kuliner, fasilitas umum, *visitor center*, jarak dari bandara, jarak dari ibu kota, dan ketersediaan transportasi.

Indikator-indikator dari faktor keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari dapat dijadikan alasan yang kuat juga untuk melakukan pengelolaan dan pengembangan Desa Wisata Blimbingsari di masa yang akan datang adalah kesediaan merekomendasi teman atau keluarga, keinginan berkunjung kembali, dan dukungan masyarakat lokal.

Penutup

Hasil pengujian hubungan antara faktor pendorong dan penarik terhadap keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari membuktikan bahwa faktor pendorong wisatawan tidak berkorelasi nyata terhadap keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari, namun faktor penarik (daya tarik) Desa Wisata Blimbingsari yang justru berkorelasi nyata terhadap keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari.

Wisatawan yang datang ke Desa Wisata Blimbingsari termotivasi untuk (1) mengunjungi tempat-tempat baru, (2) untuk belajar dan mengalami hal-hal baru, (3) menemui orang-orang dan bersosialisasi, (4) alasan untuk memperkaya intelektualitas, (5) melatih fisik, dan (6) motif mengunjungi keluarga dan teman-teman. Daya Tarik Desa Wisata Blimbingsari adalah (1) keunikan desa, (2) aktivitas masyarakat desa, (3) budaya/adat/tradisi, (4) keindahan alam desa, (5) tersedianya penginapan, (6) tersedianya kuliner, (7) fasilitas umum. Empat Indikator lainnya seperti (1) *visitor center* yang masih terbatas, (2) jarak dari bandara yang cukup jauh yakni 120 km, (3) jarak dari ibu kota yang cukup jauh yakni kisaran 3 jam lama perjalanan, dan (4) ketersediaan transportasi yang menuju ke desa wisata Blimbingsari. Empat indikator tersebut merupakan indikator yang menjadi kelemahan bagi desa wisata blimbingsari. Keberlanjutan Desa Wisata Blimbingsari adalah (1) kesediaan merekomendasi teman atau keluarga, (2) keinginan berkunjung kembali, dan (3) dukungan masyarakat lokal.

Pengelolaan Desa Wisata Blimbingsari sebaiknya diarahkan untuk menonjolkan daya tarik desa daripada variabel lainnya dengan cara membuat usaha-usaha yang dapat meningkatkan penampilan desa. Usaha usaha yang dapat dilakukan untuk merespon faktor penarik wisatawan berkunjung ke Desa Wisata Blimbingsari adalah dengan tetap melestarikan tradisi dan budaya

yang diaktualisasi dengan kondisi masyarakat setempat, melatih masyarakat dengan ketrampilan kepariwisataan. Usaha-usaha untuk mengatasi kelemahan yang ada saat ini adalah melatih komite pariwisata dengan ketrampilan administrasi, *database*, dan internet, serta menawarkan paket wisata menginap di Desa Wisata Blimbingsari, misalnya paket tiga malam dengan jadwal kegiatan yang terkonsentrasi di Desa Blimbingsari.

Ucapan terima kasih

Penulis mengucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada Kementerian RISTEKDIKTI atas pendanaan penelitian ini melalui Skema Penelitian Produk Terapan (PPT) tahun anggaran 2016 sehingga dapat dilaksanakan dengan baik dan menghasilkan publikasi ilmiah. Terima kasih juga kepada dua reviewer anonim *Jurnal Kajian Bali* atas saran dan masukannya yang berguna untuk penyempurnaan artikel ini.

Daftar pustaka

- Ratu, C., Adikampana, I., 2016. "Strategi Pemasaran Desa Wisata Blimbingsari Kabupaten Jembrana". *Jurnal Destinasi Pariwisata*: 4 (1), pp.60-67, Universitas Udayana, Denpasar.
- Kependudukan dan Demografi Kecamatan Melaya. 2016. "Database Kependudukan Kabupaten Jembrana. Negara, Bali". Diakses dari <http://jembranakab.go.id/> pada tanggal 20 Juni 2016.
- Fandeli, Chafid. 2001. *Basics of Tourism Management of Natural (Dasar-dasar Managemen Kepariwisataaan Alam)*. Yogyakarta: Liberty.
- Ferdinand, Agusty. 2002. *Structural Equation Modeling Dalam Penelitian Manajemen*. Semarang: BP UNDIP.
- Ghozali, Imam. 2005. *Aplikasi analisis multivariate dengan program SPSS*. Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro.
- Hair, Joseph F.; William C. Black; Barry J. Babin; Raplh E. Anderson; and Ronald L. Tatham. 2006. *Multivariate Data Analysis*, 6th ed. Upper Saddle River, New Jersey: Pearson Education, Inc.

- Indonesian Agricultural Department. 2005. "Agrowisata Meningkatkan Pendapatan Petani". Diakses dari <http://database.deptan.go.id> pada 12 November 2006.
- Giampiccoli, A., Kalis, J.H., 2012. "Community-based tourism and local culture: the case of the amaMpondo". *PASOS Revista de Tourism y Patrimonio Cultural*, 10(1), pp.173-188, South Africa : Nort- West University and Walter Sisulu University.
- Joshi, P.V., 2012. "A stakeholders networking for sustainable rural tourism development in Konkan Region of Maharashtra State India.". *Golden Research Thoughts*, 1(3), pp.1-4, Narayangaon: College of Agricultural Economics and Marketing Hall.
- Kelloway, E.K., 1995. "Structural equation modelling in perspective". *Journal of Organizational Behavior*, 16(3), pp.215-224.
- Kester, J.G. 2013. "International Tourism Results and Prospects for 2013". *United Nations World Tourism Organization (UNWTO)*, Madrid.
- Lobo, R., Goldman, G., Jolly, D., Wallace, B., Schrader, W.L. and Parker, S., 1999. "Agritourism benefits agriculture in San Diego county". *California Agriculture*, 53(6), pp.20-24.
- Pitana, I.G. and Gayatri, P.G., 2005. *Sosiologi pariwisata: kajian sosiologis terhadap struktur, sistem, dan dampak-dampak pariwisata*. Yogyakarta: Andi.
- Putri, Hemas Prabawati Jakti., Manaf, Asnawi. 2013. "Faktor – faktor Keberhasilan Pengembangan Desa Wisata di Dataran Tinggi Dieng". *Jurnal Teknik PWK Volume 2 Nomor 3 2013: Undip, Semarang*.
- Santoso, S., Tjiptono, F., 2001. *Riset Pemasaran konsep dan Aplikasi dengan SPSS*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo,
- Solimun. 2002. *Structural equation modeling (SEM) Lisrel dan Amos*. Malang: Fakultas MIPA Universitas Brawijaya.
- Solomon, M., 1996. *Consumer Behavior*, 3rd edition, Engelwood Cliffs: Prentice-Hall,
- Sudjana, N., 1996. *Metode Penelitian*. Bandung: Tarsito.
- Utama, I.G.B.R. 2007. *Agrotourism as an alternative form of tourism in Bali Indonesia*. Germany : Scholar-Press

Utama, I.G.B.R., 2016. “Keunikan Budaya dan Keindahan Alam sebagai Citra Destinasi Bali menurut Wisatawan Australia Lanjut Usia”. *Jurnal Kajian Bali*, 6. Universitas Udayana, Denpasar.

Utama, I.G.B.R. 2016. *Metodologi Penelitian Pariwisata dan Hospitalitas: dilengkapi studi kasus penelitian*. Denpasar: Pustaka Larasan.

Utama, I.G.B.R., 2016. *Pengantar Industri Pariwisata*. Yogyakarta: Deepublish.

Of family, futures and fear in a Balinese ward: Some preliminary thoughts toward a new project¹

Richard Fox

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Email: rfox@eth.uni-heidelberg.de

Abstract

The link between family, fear and women's bodies has a complicated history in Indonesia, tied to both international aid and economic development—as well as, in more recent years, to consumerism and transnational capital. Yet, if the 'small happy and prosperous family norm' is now the aspiration of many young Balinese, this was not always the case. Today advertisements for family planning technology encourage women to overcome fears of discomfort and physical side-effects in order to realize 'the family of their dreams'. But the fears of earlier days were not so easily allayed—incited by stories of infertility, infection and death resulting from use of the IUD. What do older Balinese remember of the early days of the KB program? How does this compare with the aspirations of younger Balinese as they pursue the pleasures of life in a 'small family' and experience its anxieties? This article presents preliminary reflections on a new project exploring how Balinese differing in gender, generation and social class talk about and act on their plans for the future. Given its importance for both state bureaucratic and commercial representations of domestic life, the ideal of the patriarchal nuclear family figures centrally in these reflections.

Key words: language, gender, family planning, futures, practical reason, Indonesia, Bali

Abstrak

Hubungan antara keluarga, ketakutan dan tubuh perempuan memiliki sejarah yang rumit di Indonesia, terkait dengan

1 This article was originally prepared as a presentation to the second symposium on *How Indonesians Argue* (Deddington, Oxfordshire 25-26th. July 2016). I am grateful to Judith Fox, Mark Hobart, Ni Madé Pujawati Hobart, Michel Picard, Peter Worsley and Edmundo Luna for their thoughts and comments on earlier drafts. All errors are my own.

bantuan internasional dan pembangunan ekonomi — dan juga, dalam beberapa tahun terakhir, terhadap konsumerisme dan modal transnasional. Namun, jika ‘norma keluarga kecil bahagia dan sejahtera’ sekarang menjadi aspirasi banyak orang muda Bali, ini tidak selalu demikian. Saat ini, iklan untuk teknologi keluarga berencana mendorong wanita mengatasi ketakutan akan ketidaknyamanan dan efek samping fisik untuk mewujudkan ‘keluarga impian-impian mereka’. Namun, ketakutan pada masa-masa sebelumnya tidak mudah hilang — disengaja oleh cerita tentang ketidaksuburan, infeksi dan kematian akibat penggunaan IUD. Apakah yang diingat oleh orang-orang tua Bali pada saat-saat awal program KB? Bagaimanakah ini dibandingkan dengan aspirasi orang Bali muda saat mereka mengejar kesenangan hidup di ‘keluarga kecil’ dan mengalami kecemasannya? Artikel ini menyajikan refleksi awal tentang sebuah proyek baru yang mengeksplorasi bagaimana perbedaan bahasa Bali dalam jenis kelamin, generasi dan kelas sosial yang membicarakan dan bertindak sesuai rencana mereka untuk masa depan. Mengingat pentingnya representasi birokrasi negara dan komersial dari kehidupan domestik, kondisi ideal dari keluarga inti patriarkal menjadi pusat dalam refleksi ini.

Kata kunci: bahasa, gender, keluarga berencana, masa depan, alasan praktis, Indonesia, Bali

TV Advert for the Andalan IUD, Broadcast in 2008



Dulu saya juga takut.



Tapi... setelah konsultasi dengan bidan Andalan...



Ternyata IUD Andalan hanya sebesar ini.



Saya memutuskan untuk menggunakannya.



Dan saya nyaris tidak merasakan apapun.



Dengan IUD Andalan saya tidak perlu memikirkan KB selama 10 tahun.



Saya hidup bahagia bersama keluarga impian saya.



Hubungi bidan Andalan untuk informasi lebih lanjut.

Introduction

This article offers some preliminary reflections on a project that I have recently begun, exploring how Balinese differing in gender, generation and social class talk about and act on their plans for the future—and how articulations of gender, generation and social class may be transformed in the process. The study has taken as its point of departure a collection of recorded – yet more or less informal – conversations in which Balinese reflected on what makes for a good life, how this might be realized and what obstacles may lie in the way.

Given its importance for both state bureaucratic and commercial representations of domestic life, the ideal of the patriarchal nuclear family (see, e.g., Shiraishi 1997) has figured centrally in the formulation of the project. Today the use of medical contraception, and family planning (I. *keluarga berencana*), is widely associated with ‘modernity’ (I. *kemodérnan*) and a progressive outlook that aims to transcend the perceived backwardness of village life (e.g., as *kampung*, or *tertinggal*).² The television advertisement depicted above exemplifies the commercial articulation of this ideal, bringing together a vision of patriarchal domesticity with hopes for an affluent and secure future (I. “*Aman 10 tahun*”), as afforded by the techno-medical management of women’s bodies.

Issues of expense aside, stories of pain and discomfort, and of adverse side-effects from contraception circulate widely among women in Bali, as elsewhere. Accordingly, visits to the clinic, or to the doctor, are often accompanied by apprehension. It is perhaps with this in mind that *fear* is inoculated (Barthes 1972) in the opening frames of the advertisement. Dressed smartly, if casually, a light-skinned and attractive young woman addresses the viewers directly. Speaking from within an elegant home, she confides that she was once like us: ‘Before, I too was afraid’ (I. *Dulu saya juga takut*). But she then goes on to explain that, having consulted the midwife from Andalan,³ it turned out the IUD was small enough to

2 There are also countercurrents that see the two-child family as reflecting undue pressure from the government, or from a wider Indonesian culture at odds with Balinese tradition. Some have spoken, for instance, of ‘KB Bali’, by which is meant the full complement of four children—allowing for the use of each of the birth-order names, from Wayan/Gdé/Putu to Ketut.

3 Andalan is a brand associated with DKT-Indonesia, which the Center for

be held between her fingers. Once cut to size – like the flower she is shown clipping for a vase – ‘I could hardly feel a thing’ (I. *saya nyaris tidak merasakan apapun*).

The link between family, fear and women’s bodies has a complicated history in Indonesia, tied to both international aid and economic development (see Appendix) and, in more recent years, to consumerism and transnational capital. Yet, if the ‘small happy and prosperous family norm’ is now the aspiration of many young Balinese (I. *norma keluarga kecil, bahagia dan sejahtera*; see Newland 2001), this was not always the case. The Andalan advertisement encourages women to overcome fears of discomfort, and perhaps physical side-effects, in order to realize ‘the family of their dreams’ (I. *keluarga impian*). But the fears of earlier days were not so easily allayed, incited by stories of infertility, infection and death resulting from use of the IUD. As an assemblage of instruments, institutions and procedures, ‘the family’ at that time was anything but an experience of ‘happiness and prosperity’. One of the project’s central aims is to explore the transformation of this object of fear into one of desire. What do older Balinese remember of the early days of the KB program? How does this compare with the aspirations of younger Balinese as they pursue the pleasures of life in a ‘small family’ and experience its anxieties? What new forms of intimacy, embodiment and achievement are characteristic of this ideal? Through what sorts of practices are the requisite virtues cultivated? And what are some of the more important antagonisms that arise as a consequence?

Many of the issues involved are seen to be relatively sensitive, and so not especially easy to discuss casually with a foreign researcher.⁴ For this reason I have enlisted the assistance of Madé

Health Market Innovations describes as ‘the largest private family planning program in the world’ (<http://healthmarketinnovations.org/program/andalan-dkt-indonesia>; accessed 2016.06.17).

4 The question is not so much one of modesty or privacy, but rather of tailoring remarks (e.g., ‘dumbing down’ or simplifying) for my benefit. As one of my primary interests is the style of speaking, and of arguing, such tailoring is clearly an issue. By recording a conversation between Balinese in my absence, I certainly do not mean to suggest that I am getting to the truth of whatever is being discussed—*a fortiori* as all parties are aware they are being recorded, and for whom. Rather my aim is to get a better sense of how certain Balinese speak to one another, often as in the presence of specific

Dani – a young woman with whom I’ve worked on previous projects – to conduct a series of informal conversations, which she has both recorded and transcribed.⁵ We have subsequently worked together on refining the transcriptions and discussing their contents, both on our own and with others. As the research progresses I expect to be more directly involved in many of the conversations – in the first instance by following up on these initial recordings. I should add that the project itself has grown out of similar conversations that I have found myself involved in over the past several years while pursuing research on other topics.⁶

Two Sets of Conversations

To date we have worked on two sets of conversations recorded in 2013 and 2015 respectively: (i) the first with a group of older women, between the ages of 45 and 75, reflecting on their experience of the family planning program (I. *keluarga berencana*) as it was introduced in the ward of Batan Nangka (see below) in the 1970s and 80s; (ii) the second with a group of teenagers and young adults discussing their plans for the future, with a special emphasis on their hopes for employment, romance and domestic life, and how they plan to realize these desires.⁷ If the idea of the family is central to the aspirations of many among today’s youth, it would appear that its introduction to the older generation was accompanied by the uncertainty and fear that attended many government programs promulgated after the communist purges of 1965–66.

The following discussion draws mainly on a series of conversations with a group of five older women from a single

other Balinese.

- 5 All names of persons and places are pseudonymous, apart from well-known locations in and around the provincial capital of Denpasar (e.g., Abian Kipas).
- 6 The first of these conversations that I can recall was with Dani herself, when she discussed with great feeling her desire to purchase a home in which she might live ‘independently’ with her husband and children, away from the natal home where she was about to be married as a jural male, and so heir to her father’s line (see Fox *forthcoming a*).
- 7 The English word ‘planning’ figured prominently in these initial conversations with younger Balinese – both in Balinese and Indonesian phrases – alongside related terms such as *body*, *studi*, *(ber)komitmén*, *ekonomi*, *hobi*, *bisnis*, *program* and *target*.

extended family, focusing in particular on their use of language and, for lack of a better phrase, their style of argumentation.⁸ I shall return at the end to make a series of provisional comparisons with the younger cohort, and review a few of what I take to be the more important questions suggested by the comparison.

A Few Lines of Enquiry

The project carries forward a broader interest in what I have been calling *styles of practical reasoning*. By this I mean, in the first instance, those forms of deliberation through which means and ends are evaluated and decisions to act are taken. But it also includes, more generally, the ways in which people set about embodying, cultivating and contesting shared ideals of agency, community and the common good. The interest in practical reasoning is driven by the idea that a rigorously critical approach to practice would preclude the sort of reification characteristic of prevailing ‘practice theory’ (e.g., Bourdieu, Giddens and Schatzki, but quite possibly Foucault and Butler, too; see Fox, *forthcoming b*). One of the project’s theoretical aims is to begin rethinking social life in a more dynamic idiom. The question is whether one might formulate a pragmatic approach to argument that avoids reifying practice as an ‘object of study’.⁹

It was with this, and a related set of questions, in mind that I began looking into Balinese desires for the future—now increasingly with an emphasis on *argument* as a form of *thought in motion*. Here Balinese representations of human flourishing and collective life might be seen as directed to bringing about – or, alternatively, forestalling – a specified set of events and circumstances. Under this description, articulations of such things as family and belonging, personal transformation and accomplishment, safety and sustenance, would emerge as prospective *trajectories* heading off into a time yet to come. One advantage to such a mobile metaphor

8 I had originally intended to discuss both sets of conversations in equal measure. But, for reasons that will become apparent, explicating even the short five-minute excerpt below proved exceedingly complicated.

9 Here I think we would need to distinguish between reification on our own part (which I would like to avoid), and the way certain activities are reified by those with whom we are working (e.g., when Balinese speak of *agama*, or of maintaining a houseyard, as something like a ‘practice’).

is that it might be less susceptible to objectification than our more habitual uses of ‘society’ and ‘culture’, which *inter alia* predispose us to hypostatize social transformation as a sequence of stable states.¹⁰ On this more radically pragmatic approach, the utterances one encounters in the course of ethnographic conversation may be recognized as contributing to an argument *on its way* – as a ‘project’, or a *throwing forward*, that reworks and transforms precedent, under a given set of circumstances, with an eye to bringing about a particular kind of future.

Taking ‘the future’ as argument – or as partially constitutive of an argument – raises some difficult questions, not least when it comes to transcribing ethnographic dialogue. The technical challenges alone are ‘hellishly difficult’, as Fabian put it (1990: 88). And in just a moment I’ll have a few words to say about the difficulties I’ve encountered in trying to come to grips with the recorded conversations in colloquial Balinese. But first, more generally speaking, it is worth pausing briefly to reflect on the way ethnographic transcriptions tend to presuppose the reducibility of utterances to ‘what was said’ – which, even when not exhaustively equated with an ostensibly ‘propositional content’, leaves out much – often of great importance – that will have taken place on the occasion. Under what conditions, for instance, is one able to discern and represent those aspects of conversation that Austin (1975) described in terms of illocutionary and perlocutionary force? And,

10 This is an important connection, and perhaps I am moving ahead too quickly. What I wish to say, in short, is that our received critical apparatus is geared to stasis, as exemplified by standard scholarly uses of terms such as *society*, *culture* and *the subject*. These terms – and the lines of questioning they embody – engender a crucial displacement, whereby evanescent events are transformed into things, while the tenuous assemblages they articulate are unduly stabilized as knowable states (e.g., *social structures*, *cultural formations*, *systems of belief*, *the discourse on ‘x’*). Social ‘change’ is accordingly construed as a sequence of such states. And yet, to the extent that ‘change’ is characterized by movement, it remains inexplicable. For such an episodic account cannot accommodate the processual nature of historical transformation without reducing it to a sequence of bounded moments. Here the problem derives, at least in part, from presupposing what is ultimately a *visualist* account of knowledge (Fabian 1983; cp. Ong 1958), founded on the hypostatizing tropes of spatiality and distance. My theoretical interest in ‘the future’ is impelled by a desire to think otherwise. And the analysis of utterances – and of speaking – albeit engendering a potentially misleading textualization, is directed to this end.

recalling the optative character of remarks on the future, to what extent should we take statements of desire as directed to realizing, exemplifying or even dissimulating that very desire?

Much of the work carried out by anthropologists and others of an ethnographic bent would be impossible without first transcribing recorded conversations. And yet, if my experience with this new project were anything to go by, there is a very real possibility that the results of transcription are often systematically misleading. For instance, in reviewing the transcripts with Dani, a written sequence of loosely linked clauses often appeared to suggest a degree of incoherence, or uncertainty, that would not have been apparent to participants in the conversation. Similarly, while the appearance of *repetition* in written form may seem to express reticence, or confusion, even the most cursory review of the corresponding recording has often borne out evidence of a quite different affect—such as *emphasis*, *urgency* or even *distress* at the thought of the events recounted. These issues would, I think, be pertinent for anyone engaged in research that involves the speech of others. But they seem all the more pressing given my interest – and that of several of my colleagues – in the idea of *argument*.¹¹

Briefly on Banjar Batan Nangka

The study itself is based in Batan Nangka, a southern Balinese ward in which I have conducted some two years' prior fieldwork. I have elsewhere (Fox 2016) described the community and its environs as follows: Batan Nangka is one of seven wards that make up the 'traditional village' (B. *désa pakraman*) of Pateluan, itself also a pseudonym. The ward comprises 108 family households (B. *kuren*; I. *keluarga*) living in 71 houseyards (B. *pakaran*), with a total reported population of around 480 at the time of the 2011 census. In matters of marriage and inheritance Batan Nangka is very generally similar to other southerly Balinese wards as described in the anthropological literature (see, e.g., Geertz and Geertz 1975, Hobart 1979; cp. Korn 1932). Although strictly speaking the *banjar* is not a territorial designation, the vast majority of Batan Nangka's houseyards occupy a continuous stretch of land measuring approximately 11 hectares. On the south and west, this central concentration of

11 See footnote 1.

houseyards is bordered by rice fields and dry agricultural land (B. *tegal*). The easternmost houseyards abut on a ravine through which a river runs from north to south; and the northernmost houseyards (with but a few exceptions) are situated along the southern side of a major road running from the semi-urban village of Adan Palsu in the west (population approximately 5500) to the main thoroughfare of Jalan Raya Kaneraka. The latter runs north to the comparatively rural Administrative Village of Mogbog Gdé, and south toward the provincial capital of Denpasar. The economy of Batan Nangka is mixed, with most households generating a living from a combination of small-scale agriculture, informal labor and salaried work. Although there is a limited number of ‘newcomers’ (I. *penduduk pendatang*) residing in the community, the vast majority of those living in Batan Nangka are from extended families that have made their homes there for several generations. Many in the *banjar* community own and work rice land that is not directly contiguous with the area of Batan Nangka. Others own no rice land at all, having sold it (e.g., to pay debts incurred through gambling or the sponsorship of ceremonial rites) or given it up when moving to a new houseyard (B. *ngarangin*) without rice land attached to it.

Notes on Language

As one might expect, styles of speaking in Batan Nangka vary along lines of gender, generation and social class, as well as according to circumstance.¹² These are distinctions I hope to develop further in the course of the research. The interplay between Balinese and Indonesian is, in very general terms, similar to tendencies encountered elsewhere on the island (see Zurbuchen 1984), and beyond (Errington 1998). But the use of *Balinese* in particular also exhibits certain features that, if not unique, are locally recognized as characteristic of the way people speak in the wider village of Pateluan and the surrounding area. As a preface to examining in some detail an excerpt from one of Dani’s conversations, the following sections on language provide some introductory notes on: (a) how otherwise Balinese conversation incorporates Indonesian terms and phrases; (b) local variations on ‘standard’ Balinese; (c) the importance of pretext and the relativity of reference,

12 Styles of speaking are, of course, also constitutive of these distinctions.

particularly regarding people, places and occasions; and (d) the use of direct speech in recounting past events. These introductory notes are meant to facilitate a close reading of the longer transcript to follow.

Language: Balinese Articulates Indonesian Terms

In casual conversation among the older residents of Batan Nangka, Balinese tends to dominate as the language of articulation, linking together otherwise isolated words and phrases in the national language of Indonesian.¹³ The following example is taken from the beginning of Dani's first conversation for the project, which she conducted with her mother ('Mémék'), who was in her late 40s at the time. Originally from a beachside tourist town in the south, Mémék moved to Batan Nangka in her early 20s, when she married Dani's father. After high school she earned a certificate in religious education (I. *pendidikan agama*), which qualifies her to teach at elementary school; but she now runs a *warung* at the front of the houseyard, and goes to market to sell vegetables several mornings each week. Reported direct speech is in blue; Balinese is in ordinary roman script; Indonesian terms are underlined.

Dani	Uh apa adan-né... Mémék nganggo <u>KB</u> uli pidan? ¹⁴	So uh what's it called... since when've you been using <u>KB</u> (<i>keluarga berencana</i> , 'family planning'), mum?
Mémék	Uli... Heny... uh... <u>Tahun</u> kuda ya 'to? <u>Delapan</u> ... <u>dua</u> .	Since... Heny... uh... What <u>year</u> was that? <u>Eighty</u> ... <u>two</u> . ¹⁵

13 The interplay of Balinese and Indonesian seems rather more complicated among the younger generations. It is also worth mentioning that older men tend to speak Balinese in a manner that is more overtly inflected by Indonesian speech patterns than do women of the same age.

14 Balinese words are transcribed in standard roman script; Indonesian is underlined. Although it is impossible to match up the words in the transcript and gloss on a one-to-one basis, I've tried to specify where each of these registers occurs. Three dots ... indicates a pause, or an incomplete sentence. Three dots between brackets [...] indicates an elision.

15 Heny is the youngest of her four children. It seems Dani's mother was thinking aloud, and did not finish the thought, perhaps calculating back from Heny's birth.

Dani	Yan <u>menurut</u> ‘Mek ‘to, <u>KB</u> ‘to apa <u>sih</u> ? Adi <u>KB</u> ‘to <u>kayak</u> ‘né <u>penting</u> ‘ja anggon... ‘nak yen ‘ba ngelah panak?	So, <u>as you see it</u> , mum, what’s <u>KB</u> all about? What’s so <u>important about</u> using <u>KB</u> ... when you’ve already got kids?
Mémék	Uh... <u>KB kan</u> anggon <u>menunda kehamilan</u> ... Men sing me <u>KB sih terus</u> ya beling toh.	Uh... <u>KB’s for delaying pregnancy</u> , <u>isn’t it</u> . Coz if you’re not using <u>KB</u> you’ll be pregnant all the time.
Dani	Mémék nawang <u>KB</u> ‘to... uli dija?	Where’d... ya hear about <u>KB</u> , mum?
Mémék	Uli ditu... ‘ling... <u>pengarahan suster kan... perawat... waktu melahirkan</u> ‘to... “ <u>Umur kuda... harus meKB</u> .”	From there... from... <u>instructions from the sister</u> , <u>wasn’t it</u> , <u>the nurse... back when giving birth</u> . “ <u>At such an age... you must be on KB</u> .”

Although Mémék is younger than the others from the older cohort, and has undergone more extensive education, the relationship between Indonesian and Balinese in her conversation with Dani reflects more general trends across the initial five conversations, including:

- The questions and main clauses are mostly phrased in colloquial Balinese;
- But many of the Balinese constructions incorporate Indonesian elements (e.g., Yan menurut ‘Mek ‘to...);
- There are also Indonesian constructions that incorporate Balinese terms (e.g., waktu melahirkan ‘to);
- Both Indonesian (sih, kan) and Balinese (toh) emphatic particles are used;
- Direct speech is employed extensively in recounting past events (see below for more illustrative examples);
- Though not especially evident here, there is also a degree of register-shifting that occurs according to topic. So, for instance, factual discussion of government programs is more strongly inflected by Indonesian (seemingly both in syntax and diction), while one’s experience of these programs is more commonly articulated in Balinese—as is borne out in the extended example below (see section entitled ‘Fear and loathing’). Albeit evident in conversation with both the

younger and older cohorts, when and how these shifts occur may differ significantly (e.g., according to age etc.).

As one might expect, older people used less Indonesian in otherwise informal Balinese conversation. This tended to come in the form of isolated technical terms (e.g., *suntik*, *pemerintah*, *klinik*) and commonly used phrases (e.g., *suntik satu bulan*). As with the colloquial Balinese spoken today more generally, Indonesian base words are often employed within an otherwise Balinese morphology (e.g., *maperasi* [*ma-operasi*], *masuntik*, *ma-KB*; but also *akhir-né* and *soal-né*; compare younger generations' use of terms such as *ngefésbuk* ['to use Facebook'], *ngebél* ['to ring', or 'call']). In passing it is worth noting a certain affinity with the juxtaposition of linguistic registers in palm-leaf 'how-to' manuals for ceremonial rites, in which Balinese base words are given what appears to be a prestige-lifting Old Javanese inflection, and Old Javanese words may conversely be 'domesticated' by the addition of Balinese affixes. It is also quite common in the extemporized dialogue of Balinese drama, where Indonesian terms are given Balinese affixes and pronunciation, and vice versa.

Language: Very Briefly on Pronunciation

Spoken Balinese varies to some degree from *banjar* to *banjar*, though certain differences from 'standard' Balinese are also recognized locally as characteristic of Pateluan and its neighboring villages. Some of the more prominent examples include the following:

- -ng is often used in place of a final -n; so *kewénténg* for standard *kewéntenan*.
- /n/ is often elided in both demonstrative and possessive endings that would ordinarily be pronounced –né; so *manusa-é* and *kopi-é* for standard *manusa-né* and *kopi-né*.
- Often the –é ending is pronounced “ě”, or even more strongly, as with the standard pronunciation of a final –a; the vowel may also be drawn out for particular effect (e.g., after a name it may be disparaging—“Kadék-aaa...” “that Kadék...”).

Also note that, throughout the transcripts, I have marked /e/ as –é for the vowel that would be marked with a *taléng* in Balinese script; the unmarked /e/ in my text corresponds to the vowel

marked with a *pěpět*.

Language: 'Pretext' and the Relativity of Reference

One aspect of otherwise casual conversation that would have been most recognizably affected by my direct involvement was *pretext*—and particularly shared points of reference including people, places and occasions. With regard to people, kinship terms (e.g., 'Wa, 'Dong, Mbok) are used in reference both to oneself and others, often including a direct interlocutor, in ways that are exceedingly difficult to follow for those who are not longstanding members of the community.¹⁶ Similarly, directional terms (e.g., *dangin*, *umah madauh*) are often used elliptically to denote specific places; and, as others have noted (e.g., Vickers 1991), time is commonly marked with reference to significant events (e.g., births, deaths, *otonan*, major Ceremonies, "*manis*"; as in, '*gas ontonan bli[n]é*, 'when your older brother had his *otonan* ceremony'). Insofar as the idea of 'community' may be given a positive critical meaning, it is at least in part constituted by the commonality at once presupposed and reiterated – i.e., *expressed* and *performatively called into being* – through the ongoing use of these shared points of reference.

Language: Direct Speech

As we saw briefly in the opening exchange between Dani and her mother, direct speech is often employed in the course of recounting past events. This seemed more pronounced among the older cohort, who, perhaps not coincidentally, were also less experienced with 'literate' forms of communication.¹⁷ Indeed,

16 I recall, for example, trying to follow a story being told by a neighbor that involved three separate people whom she simply called 'Wa'. As I learned later, a local friend who'd accompanied me on the day had no difficulty in distinguishing them—and this was, she astutely explained, on the basis of shared pretext that I lacked. I've heard similar complaints of incomprehension from women recently married into the *banjar* from other parts of the island.

17 Of the five women participating in this initial series of conversations, only Dani's mother was willing to describe herself as able to read and write. One of her elder aunts had completed SD, and acknowledged basic reading and writing skills. The other three had no formal schooling, and claimed to be illiterate (*I. buta huruf*). This is potentially one of the more interesting, and yet difficult, points in an emerging argument—one for which Sweeney's

almost entire accounts of prior events may be reported in direct speech, not unlike that sometimes used by the clown servants in dramatic performance (i.e., B. *ngojah*, in contrast to *ngartiang/ngartos*). Here, for example, Dani's paternal aunt by marriage recounts her reasons for not daring (B. *sing bani*) to remove the IUD. Following a brief exchange with another member of the family, in which she explained why she was recording the conversation, Dani returned to repeat her question. Direct speech is in blue.

- Dani**né matakon Wa, kan... pi- ...now I was asking her, right...
 dan Wa maKB Wa ora[ha]ng when you were using the IUD
 'ked jani sing maelus 'ndén... ['KB'] you said you've not taken
 takone kéto... it off till now... [I was] asking
 ... about that...
- Wa Tari** (J)aji ping! 'Pang 'da ja-e... Oh my! Better not to... if, if for
 yan, yan 'paminné yan embus instance... I were to take it off...
 'to Wa nyeh ja-é. I'd be really scared to.
- Dani** Ada 'engkén bi(i)n kéto? And why's that again?
- Wa Tari** 'Paminné... 'aji ping... 'pang Fer instance... oh my... better
 'da ja... 'né ja... 'jak-a Mbok not to... I'd gone with Mbok M.,
 M. danginé 'jak maburu 'kén from east of here, to labor with
 timpalné... "Ba makelo, em- her friends... "It's been a long
bus... 'nak KB, mapréksa 'nak time, just take off that IUD, get a
embus, 'nak embus," kétoang check-up, take it off, take it off."
 'ja... nyak gugu ajak makejang That's what they said... so she
 paras... orah-orahina ngem- trusted (*gugu*) the lot of those
 bus 'kén timpalné. "Wak[e?] stone [workers]... was told to
 'ba suud me... méns, embus take it off by her friends. "You're
 nah," kéto. Jeg embus-a lang- done menstruating, take it off,"
sung pendarahan, langsung like that. So she took it off and
 ngamin¹⁸ sing 'nu. 'To 'ba, started to hemorrhage straight-
 Wa sing bani. away, and straightaway she was
 gone. That's it, I don't dare.
- Dani** O, kéto... Oh, is that so...
- Wa Tari** Ae. Yep.

(1987) study of orality and literacy in Malay is directly pertinent (see below).

18 *Ngamin*. I.e., B. *ngambahin* (*ambah*).

As often the case with the others, Wa Tari's use of direct speech was only very briefly marked by the phrase *kétoang* 'ja, which I glossed very loosely as 'that's what they said' (cp. similar uses of B. *abet-né*, below).¹⁹ Here utterances are quoted as if they will be recognized as reported speech; and usually it seems no special effort is made to attribute the speech to a particular person—as we'll see repeatedly in the more extended excerpt below.

From a Conversation with Wa Céng

The following excerpt is taken from a conversation between Dani and one of her paternal aunts, Wa Céng, who was approximately 58 years old at the time of the recording. Wa Céng never attended school, and claimed not to be able to read or write.

Dani had begun by asking how her aunt had first learned of the KB program, and when she began to use contraception. As with many others of her generation, Wa Céng's story would suggest that her first encounter with KB came uninvited. Some 18 months after the birth of her second child,²⁰ she had experienced an abnormally strong blood flow (I. *pendarahan*) that continued beyond her menstrual period. So she went to Sanglah Hospital in Denpasar for treatment. There the doctor gave her what was probably a 'D&C', after which he inserted an IUD.²¹ Wa Céng recalled that she had begun having pains in her lower abdomen (B. *sisik*) less than a month after the procedure, and so hitched a ride (B. *numpang*) to see a doctor in Abian Kapas.²² She explained that she could have been treated by a midwife (I. *bidan*) at the local Puskesmas, but chose to take the longer trip in order to see the doctor. The following excerpt recalls her experience in Abian Kapas.

Having discussed details of the story with other members of

-
- 19 This might be compared with the use of 'like' to introduce direct speech in colloquial American English (e.g., 'And she was like, "I'm outa here!"').
- 20 This was recalled with reference to a third *otonan*; "...mara maumur telung oton Mbok A.-e 'gas Wa *pendarahan* 'to.'" (Wa Céng's reference to Mbok A. in the third person presumably takes up the point of view of her interlocutor, Dani, for whom Wa Céng's daughter would indeed be addressed as 'elder sister', or Mbok.).
- 21 It is unclear whether the IUD was requested, or even if Wa Céng gave her consent.
- 22 As she pointed out, no one had motorbikes in those days ("...pidan sing ada 'nak ngelah montor-e, Honda sing ada 'nak ngelah dini.").

the family, and checking them against the birthdates of her children, I believe these events probably took place sometime in 1978-79. It should also be noted that some of what Wa Céng said can only be worked out with reference to later parts of the conversation—for instance, that it was a *book* (lines 34-5) that the two nurses were looking through, when, earlier (line 28-9), she had said they were ‘searching’ (B. *alih-alih*) for her name. Much of the account is related in direct speech; Wa Céng’s own words as she recalls them appear in **BLUE**; the doctor’s words are in **GREEN**; the nurses’ words are in **RED**.

A Working Transcript: Fear and Loathing in Abian Kapas

Line	Speaker	Transcript	Gloss	Annotations
01	Dani	Men suud ‘to... ‘éng-kén Wa... <u>maksud</u> ‘Dék-e... <u>keluh-e</u> ené suud nganggo KB ‘to kéngkén?	So after that... how did you... I <u>mean</u> ... what sorta <u>complaints</u> did ya have after using KB?	Dani (D) brings the conversation back to Wa Céng (WC), following a brief exchange with her son and daughter-in-law.
				<i>Keluh</i> . See below.
02	Wa Céng	‘ing, biasa ‘jak-e... sing ‘éngkén... ‘ling nganggo suntik ‘to ‘ba sing ‘éngkén.	Na, that was fine... no big deal... once I was on the injections it was no big deal.	WC misunderstands D’s question.
03	Dani	Sing... <u>maksud</u> Kadék suud nganggo masang...	No... what I <u>meant</u> was the implant... (i.e., IUD)	Here the distinction is between ‘KB suntik’ (injections) and ‘KB pasang’ (IUD).
04	Wa Céng	Suud masang ‘to?	After putting it on?	The term <i>pasang</i> is used very broadly for anything appended, affixed or added-onto things so diverse as bodies, buildings and written letters (see Fox 2016).
05	WC’s son & daughter-in-law	[inaudible]	[inaudible]	Wa Céng’s son and daughter-in-law interject to correct her earlier misunderstanding.

Line	Speaker	Transcript	Gloss	Annotations
06	Wa Céng	Suud masang KB ‘to? Uh... sakit! Kéné Wa... sisik Wa ‘to sakit... ‘to Wa, <u>pe(n)darah</u> ‘to ‘kondén <u>maKB</u> , kéto ‘to toh.	After putting on the IUD? Oh... it hurt! Like this I... my belly ²³ hurt... it did, there was bleeding before using the <u>KB</u> , there was.	From these remarks alone the chronology is unclear. See comment, above, on the abnormal bleeding and procedure.
07	Dani	Suud ‘to sisik sakit?	After that your belly hurt?	
08	Wa Céng	Ae sisikné sakit... ‘ba kéto mapréksa Wa ka Abian Kapas, oraha-a ‘ing cocok maKBé...	Yep it hurt... after that I went to Abian Kapas for a check-up, was told the KB wasn’t the right thing...	
09	Dani	Sing cocok maKB pasang...	Wasn’t the right thing, the IUD...	D repeats WC’s remark, specifying to confirm that it was the ‘KB pasang’ (IUD) that wasn’t the right thing.
10	Wa Céng	Ae. “ Sing cocok maKB pasang, ‘Buk. ” Kéto ‘bet ‘né.	Yep. “ The IUD isn’t the right thing, Ma’am, ” that’s what they said.	It isn’t yet clear that it is the two nurses that are speaking here (in red).
11		“ Buk ‘mbus dumun nggih, ” kéto ‘bet ‘né...	“ Let’s remove it, Ma’am, ” that’s what he said... ²⁴	The doctor isn’t yet named as the speaker; but D and other members of the family suggested this was who was speaking at this point (in green)—as evidenced <i>inter alia</i> by his respectful mode of address (e.g., <i>nggih</i>); see below.
12		“ Nggih, ” kéto <u>mé-mang</u> ... kéto ‘ba.	“ Yes. ” Indeed that’s... that’s how it was [i.e., I was sick].	WC also speaks formally, seemingly differentiating her exchange with the doctor from how she was addressed by the nurses.

Line	Speaker	Transcript	Gloss	Annotations
13		Kéto bin-e Wa sada... Wa maan opak-a ‘di ‘bian Kapas... oraha-a Wa, “ <u>Dua tahun sing</u> <u>mapasang.</u> ”	And then I was even... I was scolded there in Abian Kapas... they said to me, “ <u>Two years</u> <u>wearing [the IUD].</u> ”	<i>bin-e Wa sada.</i> This was interpreted by Dani and others as <i>bisada</i> , ‘moreover, in addition’; ‘lagi pula’. <i>Sing.</i> Emphasizing the preceding term; not negation. Cp. In- donesian <i>kan</i> .
14		“Tiang mapasang sing...”	“I was fitted...”	<i>Sing.</i> Emphasis.
15		“Ada <u>dua tahun</u> , ‘Buk.”	“It’s been <u>two years</u> , Ma’am.”	
16		Ah kéto ‘bet né. Laadné “‘ije ‘Buk <u>mepasang</u> , ‘Buk?”	So that’s what they said. Before that, “Where’d you have it <u>fitted, Ma’am?</u> ”	WC seems to be go- ing back to add a de- tail from before the last remark.
17		“Di sanglah,” ora[ha]ng Wa kéto.	“At Sanglah,” is what I said.	
18	Dani	Ahem...	Ahem...	
19	Wa Céng	“Ah ‘né ‘Buk, <u>sing</u> <u>taén mepasang ‘to...</u> ”	“Oh, I see Ma’am, you <u>were never fitted...</u> ”	WC appears to mis- speak in reporting the dialogue (‘never fitted’), and then cor- rects herself (‘never had a check-up’; in the next line).
20		‘Ba kéto... ‘betné... uh... “ <u>Sing taén</u> <u>mapréksa...</u> ” ‘to ‘bet- né.	Then... she said... uh... “ <u>Never had a</u> <u>check-up...</u> ” was what she said.	
21		“Yén mapréksa... tiang ‘aja tiang <u>sing taén</u> <u>mapréksa mai...</u> ” ‘ba kéto, “ <u>Tapi yan tiang</u> ‘nak mara... uh... t(u) ara ada <u>tahun...</u> ‘ling tiang ma... mapréksa toh...”	“As for a check-up... it’s true I’ve never come in for a check- up...” then I said, “ <u>But</u> I’ve only just [started on KB]... uh... it’s not been <u>years...</u> since I’ve had a check-up...”	
22		“Apa <u>sing ora[ha]</u> ng ‘Buk? Ada ‘Buk <u>mapréksa mai...</u> néé ‘ba ada.”	“Whadya mean you never, Ma’am? You’ve been in for a check- up... it’s right here.”	

Line	Speaker	Transcript	Gloss	Annotations
23		Ali[hi]n-ali[hi]n ‘ba kéto ‘to... ora[ha]ng Wa sing ada mapréksa... t[ua]ra taén ada mapréksa KB ditu toh...	‘ba And then she started looking through (the book)... after I said I’d not had a check-up... never had a KB check-up there...	See lines 34-5 specifying that it’s a <i>book</i> they’re examining.
24	Dani	Opak misi toh?	And scolded besides?	
25	Wa Céng	Opak-a Wa, ‘ba kéto...	I was scolded, after that...	
26	Dani	Orahanga mapréksa...	Told to go for a check-up...	D. seems to be carrying the story forward.
27	Wa Céng	...uh, ora(ha)ng Wa, Wa [pra ‘li?] ditu... sing taén mapréksa... Wa mula sing taen...	...uh, as I’d said, I’d [?] never been there for a check-up... I really never had...	
28		“Nak ada abulan <u>kan</u> sing ragané mepréksa... <u>tapi</u> sisikné sakit.” Kéto abetné, kéto abetné. Uh... alihin-alihin-né... “ <u>Masak!</u> ‘Buk sing taén mapréksa... <u>Masak!</u> Anu, anu, anu...”	“It’s been a month and you’ve not had a check-up... but yer belly hurts.” That’s what she said, that’s what she said. Uh... and then just kept looking [through the book]... “ <u>Nonsense!</u> You’ve never been for a check-up... <u>Nonsense!</u> Um, um, um...”	See lines 34-5 on ‘the book’.
29		Kéto ‘ba ‘betné. Alih-alihin-né, jeg ada ‘nak madan Kadék Tani, kéto toh. ‘Ba kéto... [inaudible] opaka Wa kéné... “‘Né, ‘né, ‘né... kudang taun... <u>kené kudang taun...</u> ” Kéné liu Wa baang munyi ‘ba kéto.	That’s what they said. Looking through, and sure enough there was someone called Kadék Tani, right there. And then [inaudible] I was scolded like, “ <u>Here, here, here... how many years... here, how many years...</u> ” Then they really let me have it after that.	Kadék Tani is Wa Céng’s official name. (Both, though, are pseudonyms.)

Line	Speaker	Transcript	Gloss	Annotations
30		<p>“Buk, ‘nak tiang ‘nak ‘ten taén... ‘ten... ma... ma... ma... ma-pasang makelo kéto Buk... mapréksa meriki, ‘ten tiang, dija [ja?] tiang sing taén,” kéto ‘bet Wa.</p>	<p>“Ma’am, I’ve really never... not been... been... been... wearing it for a long time, ma’am... come in for a check-up, not me, I’ve never been anywhere for a checkup,” that’s what I said.</p>	
31		<p>“Apa <i>sing</i>? Ené ‘ba ada buktin-né dini. ‘Né Kadék Tani, ‘ba ada buktin-né ‘né!”</p>	<p>“Whadya mean <i>never</i>? here’s the proof right here. Here’s Kadék Tani, the proof’s right here!”</p>	
32		<p>Ah liu ‘ba ajaka dua Wa, ngopak toh... binjep ‘né... ‘ba makelo Wa ‘ba opak-é... jeg jelék-jelék sajan munyi-né! ‘Ba kéto ada ja teka ‘nak muani ‘sik. Kéto ‘to. “Engken ‘né ‘Buk.” Kéto ‘bet-né.</p>	<p>So the two of ‘em had really given me a scolding... and just then... they’d been scolding me for some time... they’d said such awful things! But then along came a man. Just like that. “How’s it going, ma’am?” That’s what he said.</p>	<p>Only later in the conversation did it become clear that this is the doctor (in green).</p>
33		<p>“Pak, tiang kono... kéné laadné... tiang ma... mapasang laadné di Sanglah,” ‘ba kéto, “Kuala sisik tiangé sakit. Tiang mapréksa, ‘ba mai ‘gas telun, tiang ‘ba mai, mapréksa sing kéto. Mangkin kono [‘keneh?] ‘mbus tiang... ‘ba kéto... jeg opaka tiang... ora[ha]ng tiang... kudang... dua tahun sing taén mapréksa tiang? Soalné... sing ada mapasang dua tahun.”</p>	<p>“Sir, I’d like to ... what’d happened was... before I’d... been fitted before at Sanglah,” and then (I said) “But my belly hurt. I’d had a check-up, came in three days ago, I’d already come in, I’d gotten the check-up. Now I’d like to remove it... and then... I was scolded... I was told it’d been... how many... <u>two years</u> I’d gone without a check-up? <u>The thing</u> is... I’ve not been wearing [the IUD] for <u>two years</u>.”</p>	

Line	Speaker	Transcript	Gloss	Annotations
34		<p>“<i>Apa sing</i>,” orahang-a. “<i>Né ‘ba... ‘né ‘ba buk-tinné...</i>” Gablég ketang biin buku ‘to di <i>méja</i> toh, <i>kan</i> negak ‘to, ada <i>mejané...</i> ga-ba-lag! ketang bukuné.</p>	<p>“Whadya mean ‘no’?” she said. “Here’s the... here’s the proof...” And she slammed that book back down, smack on the <i>table</i>. Just sitting there, <i>eh</i>, there was the <i>table</i>, slammed the book – wham! – down.</p>	
35		<p>“Bukuné... ‘né ada buktinné... ‘né... ‘ba... ‘ba... ah... <i>dua ta-hun</i> sing taén... ma... ma-anu.²⁵ Ngorahang ma... mapasang mara... masang...”</p>	<p>“The book... here’s the proof... here... it’s... it’s... already... ah... two years and never a whadya-call-it... Saying it’s only just been... been fitted...”</p>	
36	daugh- ter-in- law	[inaudible]	[inaudible]	Discussing something with her husband, WC’s son.
37	Wa Céng	<p>“<i>Tiang mara satu bulan, kéto.</i>” Wa beneh-beneh adéng-adéng kéto ‘ba Wa mamunyi.</p>	<p>“I’ve only had it <i>one month.</i>” I was really trying to speak cautiously.</p>	
38		<p>‘Ba kéto abetné muani ‘to, “<i>Jati, ‘Buk, kénten laadné, ‘Buk?</i>”</p>	<p>After that the man said, “Truly, ma’am, is that how it went, ma’am?”</p>	
39		<p>“Ten, Pak. <i>Tiang ada ‘ten mula mapasang. Tiang mara ‘gas ‘né mapasang, tiang maan makérét. ‘Né beneh-beneh toh.</i>”</p>	<p>“No, Sir. I really hadn’t been fitted (with the IUD). I was only fitted just recently, and had come to be scraped out.²⁶ That’s the truth.”</p>	
40		<p>‘Kéto ‘ba... kebit, kebit, kebit... <i>két(o)</i> ang buku ‘to kené né muani ‘to. Binjep ‘né jeg... ‘nak ‘ling ‘Siman madan kéto, <i>alamat-né</i> Badung.</p>	<p>And after that... turning, turning, turning... the pages of that book, the man did. And but a moment later... that lady from Kesiman with the same name, her <i>address</i> in Badung.</p>	
41		<p>‘Ba kéto kéné-ang, “<i>Buk, ‘buk... ‘ling dija ‘niki, ‘Buk?</i>” Kéto ‘bet muani ‘to.</p>	<p>After that he said, “Ma’am, where are you from, Ma’am?” That’s what the man said.</p>	

Line	Speaker	Transcript	Gloss	Annotations
42		“Tiang ‘ling Batan Nangka ‘nika, Banjar Nangka, Pateluan,” kéto raga.	“I’m from the ward of Batan Nangka, Batan Nangka, in Pateluan” I said.	<i>Raga</i> . Why the apparent shift in 1 st person pronoun? Cp. lines 46 & 51, below.
43	Wa’s son	[inaudible]	[inaudible]	WC’s son speaks loudly, telling someone that they’re discussing KB.
44	Wa Céng	Kebit-kebit-a, ‘ba med ‘to... binjep kauk ‘tas né ‘jak dua ‘to. Kéto abetné... “Buk,” kéto abetné, “meriki dumun.”	Flipped through (the book) again, got bored with that, and then called over to the two of them. That’s what he did... “Ladies,” he said, “come here, please.”	
45		“Kéngkén? Kéngken?” ‘To abetné... ‘nu kenyat masih-e.	“What is it? What is it?,” they said... and still harshly as ever, too.	
46		[‘Ba raga anu ‘to (?)]	[?]	Unclear. Is the <i>raga</i> in reference to WC herself? If so, this seems rather an odd shift in register. Or could it refer to her ‘body’? Cp. line 51, below.
47		“Buk, ‘niki pelih <u>alamat</u> niki, ‘Buk.” Kéto abetné.	“Ladies, this is the wrong <u>address</u> , ladies.” That’s what he said.	
48		Ketoang ‘ne luh-luh ‘to, “Kéngkén? Kéngkén?”	And the women said, “What is it? What is it?”	
49		“Néné anu... Badung ‘né, ‘né ‘nak ‘ling ‘Siman né, anteg ‘ked banjarné ‘ba misi,” kéto abetné, ah... kéto abetné... ah... kéto abetné.	“This one’s um... she’s from Badung, it’s a person from Kesiman, even including the name of her banjar,” that’s what he said, ah... that’s what he said... ah... that’s what he said.	Pointing to the woman’s name in the book, who, though having the same name as WC, is listed as living in Kesiman, Badung. What are we to make of these repetitions? (E.g., <i>kéto abetné</i> ; cp. lines 29, 40, 44.) They seem to come at points of heightened emotion.

Line	Speaker	Transcript	Gloss	Annotations
50		[inaudible]	[inaudible]	
51		Jelék-jelék Wa baang munyi ‘gas ‘to <u>kan</u> inget ragaé... “ Kéné, kéné, kéné, ” kéto ‘betné.	I got such an ugly ear-full that day, I <u>sure</u> do remember it. “ It’s like this, like this, like this, ” they said.	<i>Ragaé.</i> Usage unclear; compare line 46, above.
52		[inaudible]	[inaudible]	
53		<u>Akhir</u> -né ya opak-a... ‘ba kéto... ‘kuala ‘tas ‘ilang ya <u>langsung</u> , nyak ‘ing ya ngembus-e...	In the <u>end</u> they got in trouble... after that... but then they disappeared <u>straightaway</u> , so they couldn’t help remove it.	I.e., remove the IUD.
54	Dani	[inaudible]	[inaudible]	Dani asks Wa’s son a question.
55	Wa Céng	Nah... ‘to... lantás-é ‘to ‘ba opak ya <u>begitu</u> ‘antasing, binjepné kéné ‘to baan bapak ‘to, “ Buk, tyang ampunan, ” ‘buk, ngidih sinampura,” kéto ‘ba. “ Sing bali[hi]n anu-né... onyang, ” kéto abetné... Jeg ‘ba madanné Kadék Tani, kéto adanné masih... kéto.	So... then... after that they got in trouble, <u>and so</u> right after that the man said, “ Ma’am, my apologies, ma’am, I beg your forgiveness, ” like that. “ They didn’t inspect the thingee... [i.e., the book] all of it, ” he said... Her name was Kadék Tani, that was her name too.	
56	Dani	Ohoh, patuh adanné ‘gén...	Oh, she just had the same name...	
57	Wa Céng	Adanné patuh ya. Sing ya bali[hi]n-a alamat né ‘ija... kéto toh. Jek ‘ba oraha... saja ya... ‘nak anu, ‘nak ‘to toh.	Her name was the same. They didn’t check the address... I’d already told ‘em... it truly was... ya know... that person there.	
58		‘Nu, masih Wa ngora[ha] sing, sing ma... ma-anu, saja toh... sing... sing mapasang, kéto. T[ua]ra ada mapasang mekelo, kéto toh. Binjepné... <u>akhir</u> -né ‘to bin opak e... kéné baan ‘né.	I’d also said I’d not, not been... not ya know, been fitted, truly not... not been fitted. I’d not been wearing it for long. And then... finally they got in trouble... with him.	

Line	Speaker	Transcript	Gloss	Annotations
59		“Mara Buk memasang kéné ‘jak... ‘ten ‘Buk cocok niki?” Ento abetné.	“You’ve recently had it fitted, and it doesn’t fit right?” That’s what he said.	
60		“Sira ngembus, Pak?” ‘to.	“Who ‘ll take it out, Sir?”	
61		“Sira ‘gen dadi... tiang dadi” kéto ‘betné.	“Anyone can do it... I can do it,” like that, he said.	
62		“Oh, lbuk ento ‘éngkén men ‘nika, Pak... tiang terus jelék-jelék-jelék ya tiang baang munyi?”	“Oh, now what about those ladies, sir... I was being given such an ugly earfull?”	
63		“Ma’af ya, ‘buk... ‘buk, tiang ngidih sinampura, nggih,” kéto abetné.	“I beg your forgiveness, I’m sorry, ma’am... Yes, I didn’t know about this,” that’s what he said.	

The story Wa Céng told emphasizes her vulnerability before an opaque bureaucracy—a distant power that was nonetheless capable of sustaining an invasive grip on her body. To review briefly, she had experienced an abnormally strong blood-flow lasting beyond her usual menstrual period roughly 18 months after the birth of her second child. She went to Sanglah hospital in Denpasar for treatment, where she underwent what was likely a D&C. Following the procedure, she was also fitted with an IUD. However, within a month, she began to have abdominal pain. So she went to the hospital in Abian Kapas for a check-up. There Wa Céng was mistaken for someone else using the same name (“Kadék Tani”). On account of mistaken identity, the two nurses on duty erroneously assumed she had been fitted with an IUD some two

23 *Sisik*. Lower belly, just below the belly button.

24 Dani’s attribution of several of these statements is based on Wa Céng’s subsequent remarks, and discussion with both Wa Céng and other members of the family.

25 Presumably ‘mapréksa’.

26 This term (*makérét*) is often used in reference both to ‘D&E’ (dilation and evacuation) and D&C (dilation and curettage) procedures. Its is more generally used of ‘grinding’, or the sound that it makes.

years beforehand. And they berated her for going so long without a check-up. The more she protested, the angrier they became, until a male doctor came along and asked what was happening. On inspecting the book of records, he recognized the mistake. It turned out the other woman listed in the book, also called Kadék Tani, was from a different part of the island. The nurses were chided for their carelessness, and the doctor offered to remove the IUD himself, apologizing for how she had been treated.

This synoptic account is perhaps somewhat easier to follow than the transcript itself. And this is at least in part due to the way in which the story was recounted. In Wa Céng's conversation with Dani, events were not related in strictly chronological order (see, e.g., lines 6, 16); there is repetition, both in specific turns of phrase, and the events themselves; sentences often stop and start abruptly, changing subject or topic; and the narrative is frequently carried forward by direct speech, often with scant indication of who is speaking (e.g., lines 10, 11, 41). The latter tendency seems especially pronounced in moments of heightened 'drama', as is the rapid repetition of words and short phrases (e.g., '*kebit, kebit, kebit, kebit...*'; '*kéto abetné, kéto abetné...*'; '*kéné, kéné, kéné...*'; '*jelék, jelék, jelék...*'). Although each of the recorded conversations differs from the others in many respects, these characteristics are common throughout—particularly, it seems, with Dani's older interlocutors.

So, what might we learn from an analysis of Wa Céng's style of speaking, and of recounting past events? Is there, for instance, a link between *what* she said and *how* she said it? Or would this already be to presuppose a dubious distinction? Given Wa Céng's limited schooling, and claims of illiteracy, might we extrapolate from Sweeney's (1987) argument for a non-literate style of composition and experience? Very briefly, Sweeney had extrapolated from the scholarship on the Greek 'literate revolution' (Havelock 1963, 1982; Lord 1976 [1960]) to suggest that, while the introduction of literacy has had an important and demonstrable effect on the way Malays think, speak and write, there is a 'residual orality' evident in many aspects of Malay life. This is premised on the idea that the practices associated with 'literacy' bring with them new styles of thought and speech, characterized, e.g., by analyticity and a separation of the knowing subject from the objects and circumstances in which acts of knowing take place (cp. Ong 1958). He argued that this

distantiation and analyticity sit in sharp contrast to the sensibilities of non-literate communication, as exemplified by oral composition in shadow theatre and related performative styles. He described the latter as characterized by ‘distinctive motifemic patterning on the level of plot, character typing, themes, parataxis, repetition, copiousness, parallelisms, formulas, and formulaic expressions’ (1987: 84). It may be worth considering the extent to which these and related elements may be discerned in the way older Balinese recount past events; and, conversely, how this might differ from the ways younger people – who have undergone years of formal education, and involvement with varyingly ‘literate’ media – engage both with the past and their efforts toward the future.²⁷

Etiquette, judgment, community

Looking more closely at the transcript, Wa Céng’s story was predominantly recounted in colloquial ‘low’ Balinese, the familiar style of speaking characteristic of day-to-day life among one’s close associates, particularly in and around the ward.²⁸ But it also incorporated elements of Indonesian and a more formal register of Balinese. This conversational *mélange* is quite common, and is recognized as such (e.g., as *bahasa gado-gado*, or *bahasa campuran*). As is often the case, Wa Céng’s narrative included Indonesian words for which there was no easy Balinese equivalent (*alamat*, *KB*, *méja*), as well as numbers (*sat*, *dua*), and various other terms (*terus*, *mémang*, *langsung*, *begitu*) and expressions (*ma’af*; *masak!*). However, in addition to these ‘purely’ Indonesian terms and phrases, she also used narrative ‘linking’ words that brought together a standard Indonesian base with a Balinese affix (e.g., *soal-né*; *akhir-né*) – which, again, is not uncommon.

As the primary language of articulation, colloquial Balinese linked together descriptions of events and reports on direct speech,

27 There is a problematic tendency toward essentialization (‘the literate mind’ etc) both in Sweeney’s writing and the scholarship on which he was drawing. However, the more general point regarding ‘media’ and the ordering of experience is highly suggestive.

28 In passing it should also be noted that this demotic style of speaking is frequently deployed on radio and television, and in popular dance drama, to exemplify an idealized vision of ‘traditional’ Balinese life—a bucolic idyll set against the backdrop of an increasingly modern Indian conception of ancient Indic high culture.

as addressed to Dani—and presumably, to some extent, for my ear. However, beyond this, the direct speech itself marks differences of status and refinement, as indicated by subtle shifts in register. While the nurses speak coarsely, ‘giving out words’ (B. *baang munyi*) that are ‘ugly, ugly, ugly!’ (B. *jelék, jelék, jelék!*), the doctor recognizes her predicament and addresses her sympathetically, even going so far as to apologize (e.g., “*Ma’af ya, ‘buk... ‘buk, tiang ngidih sinampura, nggih,*”). As for Wa Céng’s account of her own speech, the use of polite pronouns (B. *tiang*; I. *Pak*) and simple markers of respect (B. *nggih*) might be seen as directed to situating her in a suitably deferential – and so respectable – position *vis-à-vis* the doctor—and so, potentially, ‘polite society’ at large. This is not to suggest that Wa Céng was arguing in a considered fashion for a particular vision of collective life. But, rather, what I wish to suggest is that her linguistic nod to social grace – and to the judgment it seemed to entail – may have *presupposed* a specific ideal of community—one exemplified by the status markers and *sor/singgih* distinctions loosely sprinkled through the remarks she attributed to the doctor and herself. Assuming for the moment this were the case, we might then ask a series of new questions. For instance, what sort of ideal was this? And where else might we find it exemplified (e.g., in traditional dance drama, or shadow theatre)? What kinds of agency would it afford people like herself? How, specifically, was it violated by her mistreatment at Abian Kapas? And, however subtle, to what *contemporary transformation* – e.g., of her own situation, or that of her family and close associates – might her implicit judgment regarding this *past experience* have been directed?

Fear and the Family

As an institutionalized ideal, family was a source of fear in the early days of KB—something to which one was subjected through procedures about which little information was directly available. The initial conversations with the older cohort would suggest that women in Batan Nangka were afraid to ‘use KB’ (B. *ma-KB*)—some even hiding in the pig sties to avoid detection by the roving midwife. Indeed the terms used in reference to those who were ‘caught’ by the *tukang KB* were the same words one uses of a pig ‘seized’ for slaughter (e.g., *ngejuk, juk-juk*). But women were often equally afraid to *stop* using the IUD once they had begun, several

citing stories of ensuing infertility, hemorrhaging and death (see, e.g., Wa Tari's remarks, above). Although I gather the term 'patient' (I. *pasién*) was not used in this connection, it would have been an accurate description of the form of agency embodied by women at the time. And, for good reason, few dared to complain.

Note for instance how Wa Céng carefully avoided criticizing the KB program directly—and this despite her difficulties with the IUD, and her all but Kafkaesque experience in Abian Kapas. This reluctance is evident to varying degrees in each of the recorded conversations with the older cohort. Dani's grandmother ('Dadong') offers an illustrative example. Reflecting on her experience with the IUD, and the early days of KB in Batan Nangka, Dadong recalled a series of ailments that included a white discharge (B./I. *putihan*), a fleshy build-up around the IUD (B. *tumbuh daging*), and significant weight loss (*merag-merag*). Yet, in spite of her own account—which had linked these events to one another, and to the insertion of the IUD—she demurred at Dani's subsequent effort to elicit criticism of the KB program itself—or even reports of criticism from others. The following excerpt came as they discussed the door-to-door visits from the *tukang KB*.

Dadong	Alih 'jak mai 'kén kéto tukang KB...	Those tukang KB came a-looking just like that [i.e., door-to-door]...
Dani	Oooh... 'ling ditu tekan KB-e...	Oh... so that's how KB came...
Dadong	<u>Pemerintah</u> -e mula ngongkon ma-KB... 'pang bedik jleme-é.	Indeed the <u>government</u> commanded we use KB... so there'd be fewer people.
Dani	Ooh... 'ing ada <u>keluhan</u> apa... artin 'né...	Oh, so there weren't any <u>complaints</u> ... ya mean...
Dadong	'Pang 'da ja-e! Dadong ngelus... 'nak sing ada ulian' KB sing-e... 'nu masih mesuang putihan kéto... 'nu mesuang putian 'to... 'nak ulian lén-e... 'to tumbuh daging...	I should hope not! I removed (it)... but not on account of the KB (i.e., the IUD), no... still there was also the white stuff coming out... the white stuff was still coming out (but) it was on account something else... that fleshy growth...

Family planning was widely understood to be a government initiative,²⁹ and this was a woman who had only recently survived the purges of 1965-66. Again, Dadong recalled the three ailments – the discharge, the fleshy growth and the weight loss – as being related to one another; and this relationship was made explicit in the course of recounting her early experience of KB. Yet she resisted the idea of a causal connection to the IUD, and expressed dismay (B. ‘Pang ‘da ja-e!’) at the thought of ‘complaints’ or ‘symptoms’ (I. *keluhan*) arising directly from ‘the KB’ (B. ‘KB-e’).

When I queried Dani’s use of the term *keluhan*, she initially explained that she’d meant “symptoms (I. *gejala*) or irritations (I. *kesal*)... when you go to the doctor you’re asked what’s bothering you (I. *keluhannya*), for instance a bad stomach ache, with persistent diarrhea... that’s an example of *keluhan*.” But on further reflection she agreed there may have been some ambiguity here. On reviewing the recording, both she and a middle-aged neighbor, Putu, saw in Dadong’s response a reticence to complain about government programs. When I asked Putu whether he thought this fear (B. *jekeh*) would have been based on a specific experience, he said he could not say for certain. But he then recounted how one of his neighbors had moved away from Batan Nangka because he was too scared (B. *nyeh*) to come home. Putu went on to describe a conversation he’d had with his neighbor – now living in another part of the island – around the time of the 2009 presidential elections. He had asked his neighbor why some 40 years later he was still afraid to return to Batan Nangka. The exchange, he said, went something like this:

Putu	Adi nyeh?	Why (are you) afraid?
Neighbor	<u>Takut.</u>	(Coz I’m) <u>scared.</u>
Putu	Adi <u>takut</u> ?	Why (are you) <u>scared</u> ?
Neighbor	Nyeh.	(Coz I’m) afraid.

It seemed Putu’s point was that, whether due to a specific event or otherwise, the experience of 1965-66 left the older generation profoundly shaken, and afraid to criticize openly anything that

29 In fact, the situation was rather more complicated, relying on funding, logistics and personnel from a combination of state and non-government organizations (see Niehof & Lubis 2003; Parker 2003).

might be related to the government. The recorded conversations would appear to support this strongly. So, given its localized origins in fear, how did the family become an object of desire for younger Balinese living in Batan Nangka?

From Fear to Desire... and Anxiety

Between the early 1970s and 80s, the women of Batan Nangka were subjected to 'the family' as an array of instruments, institutions and procedures. Standing (or lying down) before the doctors, nurses, midwives and *tukang KB*, they were afforded little of the knowledge and capacity for transformation – of themselves and the world around them – that we tend to associate with the term 'agency'. Yet this is not to suggest they were powerless to resist, or to evade, the concerted effort to transform them into docile mothers and housewives, and so members of a governable population. To say nothing of the simple fact of their survival, and moments of levity, the sharp wit and criticism characteristic of many of the older Balinese women with whom I've had the privilege of working are eloquent testimony to the but partial success – and so partial failure – of 'the small, happy and prosperous family' as a normative principle.³⁰ So too are the countless Nyomans, Komangs, Komings and Ketuts, who stand as evidence of Balinese thinking and acting beyond the mantra of *dua anak cukup, laki perempuan sama saja*.³¹ Put simply, the drive for hegemony was not entirely successful.

Can the same be said for more recent generations? However provisionally, the recorded conversations with the younger cohort seem to suggest a high degree of ambivalence. We have seen examples of *fear* in Dani's conversations with older members of her extended family. They were afraid to use KB; they were afraid to stop using KB; and they were afraid to complain. Under the circumstances, this probably made very good sense. Fear may also figure in how younger Balinese now think about family and their plans for the future. But it is likely a rather different sort of fear – perhaps more

30 Here I use the term 'normative' advisedly. The phrase in question is *norma keluarga kecil, bahagia dan sejahtera* (see Newland 2001).

31 To be clear, my point is not that having more than two children is an expression of women's freedom, as against state institutional oppression. Rather, I would suggest it points to the limits of the familyist ideal—at least in earlier generations.

in line with that treated in the opening frames of the advertisement for the Andalan IUD. Dani's conversations with younger Balinese touch on concerns for health and physical discomfort, as well as the possibility of gaining weight, and so becoming unattractive to a prospective partner. But the heavy shadow of state violence is conspicuously absent.

Perhaps in its place we find, instead, a series of comparatively novel anxieties organized around the ideals of individuality and consumption. Without wishing to draw any firm conclusions at this point, it seems younger Balinese are acutely attuned to the precarity of their future, as determined by their choice of partner, their performance in school and their ability to earn and save money. In contrast to the early days of KB, the 'small, happy and prosperous family' is now predominant as both the means toward, and embodiment of, the good life. Its pursuit is characterized by a language shot-through with loanwords from English, including such things as *planning*, *studi*, *bisnis*, *komitmén*, *target*, *gol*, *sukses*, *mental yang baik* and *ekonomi yang kuat*.³² The individualizing character of these goods and virtues is seized upon with enthusiasm—offering pride in accomplishment and perceived opportunities for greater self-determination. But, so described, this 'small family' ideal also sets many younger Balinese at odds with the domestic circumstances in which they find themselves—living, as most in Batan Nangka are, in larger houseyards with their extended families. Set against this more proximate situation, fantasies of romance, elegance and individual accomplishment are played out, among other places, through social media (e.g., Facebook, Vine, Instagram), where posed photographs and expressions of sentimentality prevail.³³ My initial impression is that the styles of self-presentation in play – and the aspirations they embody – differ from anything their parents and grandparents would have sought, experienced or even been able to recognize. Working out where some of the key differences lie, and how they relate to one another, is where the project is heading.

32 Note how these terms differ from older styles of planning and preparation (on which, see Hobart 2000: 270-1). This, too, is an issue to which I hope to return in some detail.

33 This might be approached in terms of Morson's (1994) notion of 'side-shadowing', an idea Mark Hobart recommended to me more generally on reading an earlier draft of this article.

Appendix: Indonesia's Family Planning 'Success Story'

In very general terms, the ideals and institutions driving Indonesian 'state familism' were motivated by a desire to curb population growth by controlling birth rates. The underlying premise was a causal link between population control and economic development. This link was initially forged at the level of international aid policy in the early 1950s, though it would not become a part of Indonesian plans for national development until some time later.

From the late 1950s through the early 70s the general sensibility was Malthusian, and for a time self-avowedly so.³⁴ Among policy-makers, aid workers and politicians there was a working consensus that a reduction in 'positive checks' on population growth – such as war, famine and disease – was resulting in societies unable to provide for themselves. And, in the absence of 'preventative checks' – such as birth control and the postponement of marriage – it was thought the situation would only worsen. Family planning was touted as the obvious way forward. The aim was to reduce birth rates – and therefore population growth – through medical contraception, birth spacing, and education aimed at increasing the age of first marriage. Again, as with the diagnosis, the solution was fundamentally Malthusian.

Despite eventually becoming a family planning 'success story', Indonesia was seen to be ambivalent with regard to the grounding philosophy of population control. Though the history is undoubtedly more complicated than it is often made to appear (see Hull & Hull 2005), the country's early resistance to family planning is frequently attributed to Soekarno's 'natalist' insistence on a positive relationship between population growth and economic development.

Although there were isolated, clinic-based programs supported by various NGOs and international aid agencies as early as the late 1950s, a concerted Indonesian family planning program did not get underway until 1964. Indeed it was not until three years later, in 1967, that Soeharto signed the UN Declaration on Population. And it would be an additional two years after that, in 1969, that the formal link between population and economy would be recognized

34 Things became more complicated after the 1974 'World Population Conference' in Bucharest.

at the level of national development policy with the first Five-Year Development Plan (Repelita I, 1969). Repelita I made the argument for birth control with explicit reference to population growth and its presumed effect on economic development. However, the program itself was listed under the heading of healthcare for mothers and newborn children—and so birth control was, at least on paper, kept at something of a remove from planned development.³⁵

During the period of the first Repelita (1969-1974) family planning was carried out through a limited clinic-based program based in the more densely settled areas of Java and Bali. It was with the second Five-Year Development Plan (1974) that family planning became formally linked to population control and economic development. This brought together, at the level of policy, the two key elements of what the later Foucault theorized in terms of *biopower*: the sciento-bureaucratic management of population and the medical regulation of bodies (see Newland 2001). These were in turn linked to the promulgation of what I would describe as new forms of both social and practical reasoning anchored in the ideal of the ‘small, happy and prosperous family’. This included:

- The isolation of the nuclear family as the primary social and administrative unit;
- Prescribed limitations on the size of the family—two parents, two children;
- The model of childhood as gender-neutral and graduated (I. *bayi, balita, anak-anak, remaja*), with state-mandated benchmarks each step of the way;
- New division of labor as exemplified, e.g., in schoolbooks and on television—father works and provides ‘guidance’ (national familyism is a scale of forms); mother is a homemaker and primary socializer of children; children go to school;
- New organization of space—shared marital bedroom; children’s individual bedrooms; public male space versus private female/children’s space;

35 The initial reticence to link birth control to national development has been attributed to ‘cultural’ factors, and more specifically to the objections of Islamic clerics (Sarwono 2003: 29; Hugo et al. 1987). Again, the reality is presumably somewhat more complex.

- New relationship between parents as members of a monogamous social unit, displacing older patterns of working, confiding and socializing;
- New relationship between parents and children (invest in children's education; children 'help at home', but do not contribute to the household economy);
- New linkage between the isolated family unit and the state, both at the institutional level (development programs) and practical reasoning (setting of personal and collective goals, decision-making, planning for the future);
- New model of political solidarity, in which an abstract fealty to the nation replaces particularist relations of alliance and patronage;
- New complex of virtues—obedience, hygiene, industriousness, commitment to progress, age- and gender-specific normalcy, self-sacrifice, patriotism, monotheism;
- New spiritual ideal within which the individual is responsible for its own well-being in this world and beyond, anchored in a socio-soteriological theory of God, morality, the soul, rebirth and salvation.

These new ideals have been cultivated through a range of 'formal' and 'informal' institutions of 'guidance' (I. *bimbingan*) and 'education' (I. *pendidikan*)—from the Family Welfare Organization (PKK) and elementary school to television programming and more traditional media, such as shadow theatre (B./I. *wayang kulit*) and light opera (B. *arja*). In more recent years these ideals have also served as the foundation for promulgating new forms consumption, as evidenced by the prominence of 'the family' in advertising. On television, radio and the Internet, consumers are hailed as housewives, fathers and children, and more insidiously still as 'men', 'women' and 'youth' desirous of a freedom that is now articulable in opposition to the constraints of family roles and obligations, which today it seems may – at least sometimes – be taken for granted.

Works Cited

- Austin, J.L. 1975. *How To Do Things with Words; The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. Second edition. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Barthes, R. 1972. 'Myth Today'. *Mythologies*. Selected and translated by A. Lavers. New York: Hill & Wang.
- Errington, J. 1998. *Shifting Languages: Interaction and Identity in Javanese Indonesia*. Cambridge: CUP.
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other; How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fabian, J. 1990. *Power and Performance; Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Fox, R. (forthcoming, a) 'Etymology is Not Destiny: Moments of Translational Indeterminacy on an Indonesian Island'.
- Fox, R. (forthcoming, b) *More Than Words: Transforming Script, Agency and Collective Life in Bali*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Fox, R. 2016. 'The Meaning of Life... or, How to Do Things with Letters'. In: Fox, R. & A. Hornbacher (eds.) *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters: Situating Scriptural Practice*. Leiden: Brill.
- Geertz, H. & C. Geertz .1975. *Kinship in Bali*. Chicago: University of Chicago Press.
- Havelock, E.A. 1963. *Preface to Plato*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Havelock, E.A. 1982. *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton University Press.
- Hobart, M. 1979. *A Balinese Village and Its Field of Social Relations*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of London.
- Hobart, M. 2000. *After Culture: Anthropology as Radical Metaphysical Critique*. Yogyakarta, Indonesia: Duta Wacana University Press.
- Hugo, G.J. et al. 1987. *The Demographic Dimension in Indonesian Development*. Singapore: Oxford University Press.
- Hull, T. & V.J. Hull. 2005. 'From Family Planning to Reproductive Health Care: A Brief History'. *People, Population, and Policy in Indonesia*. Jakarta & Singapore: Equinox Publishing. Page 1-69.
- Korn, V.E. 1932. *Het Adatrecht van Bali*. Second Edition. The Hague: Naeff.

- Lord, A.B. 1976 [1960]. *The Singer of Tales*. New York: Atheneum.
- Morson, G.S. 1994. *Narrative and Freedom: The Shadows of Time*. New Haven: Yale University Press.
- Newland, L. 2001. 'The Deployment of the Prosperous Family: Family Planning in West Java'. *Feminist Formations*. 13(3): 22-48.
- Niehof, A. & Lubis, F., eds. 2003. *Two is Enough: Family Planning in Indonesia Under the New Order 1968-1998*. Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Pages 1-18.
- Ong, W.J. 1958. *Ramus and Talon Inventory: A Short-Title Inventory of the Published Works of Peter Ramus (1515–1572) and Omer Talon (Ca. 1510–1562) in Their Original and in Their Various Altered Forms*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Parker, L. 2003. *From Subjects to Citizens*. Copenhagen: NIAS Press..
- Sarwono, S. 2003. 'Family Planning in Indonesia Under the Old Order'. In Niehof, A. & F. Lubis (eds) *Two is Enough: Family Planning in Indonesia Under the New Order 1968-1998*. Leiden: KITLV. Pages 19-30.
- Shiraishi, S.S. 1997. *Young Heroes: The Indonesian Family in Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sweeney, A. 1987. *A Full Hearing. Orality and Literacy in the Malay World*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Vickers, A. (1991) 'Ritual Written: The Song of the Ligya, or The Killing of the Rhinoceros'. In Geertz, H. (ed) *State and Society in Bali: Historical, Textual and Anthropological Approaches*. Leiden: KITLV.
- Zurbuchen, M. 1984. 'Contexts and Choices: Spoken Indonesian in Bali'. In Morgan, S. & Sears, L.J. (eds.) *Aesthetic Tradition and Cultural Transition in Java and Bali*. Madison, WI: Center for Southeast Asian Studies, University of Wisconsin. Pages 247-66.

Power and religion: Geertz position of present-day Bali

Ni Wayan Radita Novi Puspitasari

Universitas Udayana, Ural Federal University, Russia

Email: dita_puspitasari88@hotmail.com

Abstract

This article analyzes the changes of religious - political power relations from the mid of 1950's to present-day Bali. Anthropologist Geertz stated that Balinese Hinduism is a "superstition", "rhetoric" and "state cult" that had been applied in the *Negara* as a theatre state. Within the conception of Hinduism by referring to the relation between the Divine God -*Tri Murti* and *Tri Hita Karana*, the Balinese society is believed in the relation between Gods, the people and its environment. Although in the post-colonial era, Balinese people are maintaining the power existence of the local kingdoms, mainly the system of *warna*. Through the accumulation of charisma, Geertz provided a concept that *Negara* was basically a state created by honor and ceremony. Thus, the democratic governmental system of Indonesia hardly reach the political arena within the Balinese society. As a result, through the self-awareness and the notion on equality, the Sudra could establish their role as an influential Balinese personage.

Keywords: the existence of power, religion, accumulation of charisma, negara, and local tradition

Abstrak

Artikel ini menganalisis tentang perubahan hubungan kekuasaan antara agama dan politik dari tahun 1950-an sampai hari ini di Bali. Geertz sebagai seorang antropolog menyatakan, bahwa Hindu-Bali merupakan takhayul, retorika dan Negara kultus yang telah diterapkan dalam konsep "Negara sebagai negara teater." Dalam konsepsi Hindu yang mengarah kepada hubungan antara Tuhan - *Tri Murti* dan *Tri Hita Karana*, masyarakat Bali mempercayai akan adanya hubungan erat antara Tuhan, masyarakat, dan lingkungannya. Walaupun pada masa sesudah kolonialisasi, masyarakat Bali masih memegang eksistensi dari kerajaan lokal, seperti sistem warna. Melalui akumulasi

kharisma, Geertz menyediakan sebuah konsep, bahwa Negara berdasarkan pada kehormatan dan adat. Maka dari itu, sistem pemerintahan demokrasi di Indonesia sulit sekali menyentuh aspek politik di dalam masyarakat Bali. Sebagai hasilnya, melalui kesadaran diri dan pandangan akan kesetaraan, golongan Sudra dapat membangun peran mereka sebagai tokoh-tokoh Bali yang berpengaruh.

Kata Kunci: kekuatan, agama, pengumpulan kharisma, negara, and tradisi lokal

Introduction

Bali nowadays is an inheritance of old Hindu-Pagan traditions transformed into the largest tourist-targeted destination in Indonesia. The new look of Bali cannot be separated from the historical and anthropological aspects, which refers to the colonial period that the Dutch applied a project of “Balinisation of Bali” or *Baliseering*. The concept of “Balinisation of Bali” is an effort of the Dutch colonial government in the form of political culture that wanted to regain the authenticity and originality of Balinese culture (Howe, 2005: 18). It was not only a policy that applied to maintain the culture and preventing the entrance of Western culture to assimilate into Balinese customs, but it was an additional attempt to teach the society to become the ‘real’ identity of Balinese society. This linkage led Geertz to analyze the relationship between the domain of Balinese political power, religion and cultural symbols (*adat*). Thick description becomes one of his conceptions to investigate the historical process of its power-related connection to the society (Geertz, 1973: 5). It lies in the ethnographical objects of data that includes the multi-complex of conceptual structures of the word itself and culture need to be on literary and literacy metaphors whereupon culture is a public meaning (Hoffman, 2009:418).

In his book of *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*, he described Negara as a classical form of commonwealth that supported by the religious-cultural aspect of Hinduism. The term of Negara as a theatre state is not based on the structure of bureaucratic regime, but it is more focused on the ceremonial and mass rituals which based on religious symbols, where he used the term as “power served pomp, not pomp power”. He adds that,

the term of *Negara*, came from the Sanskrit word and possess the meaning of town, palace, state, and capital (Geertz, 1980: 13). Local kingdoms were represented by the term of *Negara* that the area of Bali was divided into nine different kingdoms corresponding to the relation of Bali's regencies nowadays. Geertz also notified that the authoritative system consists of complex localized principalities that differ from the concept of "Oriental despotism" – it is the political regime of Asia in the pre-colonial era. In relation to *Negara*, religion has fundamental role in the relationship between the citizens and its rulers. Hindu priests (*pedanda*) played an influential part of the political dynamic in the scale of local state. They were the symbols of King's advisers on the matter of political, social, and cultural aspects according to the society. Between the King and his priest, it represented the strong relationship of power and religious countenance in Bali.

Aside from its puissance, religion strongly build the social order of "colors" (*warna system*), which refer to the term of caste in India. It detaches them to the collectiveness of "triwangsa" that belong to the upper castes, consist of Brahma, Ksatria, Waisya and to the excluded caste is the Sudra. From the colors differentiation, the standpoint of a person has been determined from the birth of his life, i.e. Sudra cannot become princes or priests. Yet, they still have the power in the term Geertz used as "supravillage" politics (Geertz, 1980: 27), that Sudra influenced the politic of the local kingdoms.

This paper delves into the changes of religious-political power relations from the mid of 1950's to present-day Bali. I will focus on the role of local elites and their priestess that maintained the traditions and symbols of Hinduism by following the dynamic of political movements in the local and national sphere. Rather than analyzing the contextual concept of *negara as a theatre state*, I pursuit to criticize the understanding of religion by Geertz as "superstition", "rhetoric" and "state cult" that had been applied in the state itself.

Religion: The nucleus body of power and tradition

The core of Balinese social life centered in the affiliation of religious-symbolic culture, that they practice in the everyday rituals, by giving offerings, praying to the gods, and celebrate Hindu festivals. Hindu, the oldest religion, had been described as a

cult and superstition before Bali joined as a region of the Republic of Indonesia. It was strengthened by the statement of Geertz in his book of *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*, that the theatre state was pervading by this superstition by applying it in one of the cruel funeral of King Gianyar which sacrificed three of his wives into their deaths (Geertz, 1980: 100). It is true that Balinese society applied such horrendous practices, but for the King’s wives, it was a pride to show their loyalty and it would bring positive *karma* to their next life as a new reincarnation.

Geertz stating that Hindu religion was a superstition - assimilated into the state cult – precisely misunderstood the conception of Hinduism. Although many of the outsiders believed that Hindu adherents worshipped idols, stones, and statues; it is the representatives of the nature that serve as the existence of Hindu Gods. To get a clear picture, look at this structure below:

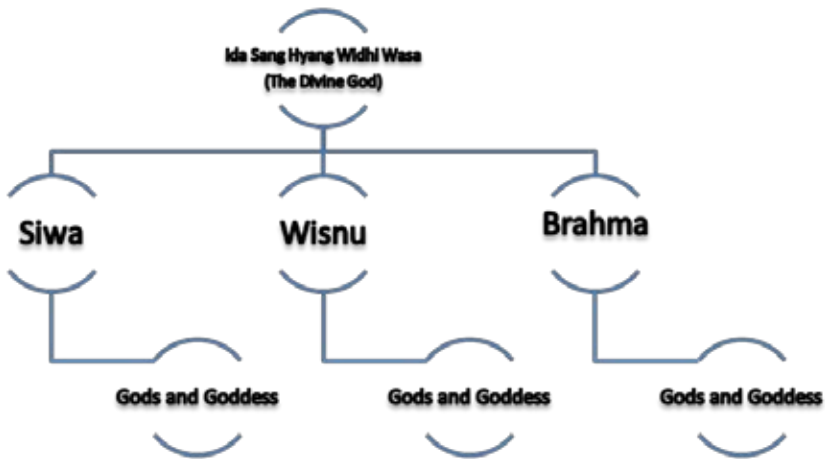


Table 1. Hierarchy of Hindu Gods

By looking at this table, the highest position is occupied by the Divine God of *Ida Sang Hyang Widhi Wasa*. Then, *Tri Murti* is a unity of three Gods by Siwa (the destroyer), Wisnu (the custodian) and Brahma (the creator), in which Siwa is the supreme God that the Balinese Hindu society adheres. It follows by other Gods and Goddess that are the representatives of the three unity of *Tri Murti* that have their own function as Geertz mentioned in the term of *padmasana* (lotus seat). Wisnu, Iswara, Mahadewa and Brahma

seats in the four petals of lotus flower that symbolize the form of supernatural power of four wind directions (Howe, 2005: 11 and Geertz, 1980: 105) in the center of the lotus, Siwa is seated as the highest God among the others.

Balinese society is strongly believed in the relations between Gods, the individuals, and the environment. The relationship between the three aspects can be seen by the concept of *Tri Hita Karana* (three ways of peacefulness) that has the notion of (1) harmony to the God (*Parhyangan*); (2) harmony to people (*Pawongan*); and (3) harmony to the environment (*Palemahan*) (Access in <http://www.thejakartapost.com/news/2010/03/15/nyepi-'tri-hita-karana'-and-development.html> (5 December 2015)). The relationship of these three notions can be shown below:



Table 2. The Concept of *Tri Hita Karana*

Through this concept, it is applicable to pray to the Gods and *Bhuta Kala* (malignant beings) by giving offerings for daily practices, such as *banten saiban* that placed in a four square of banana leaves and contain a small sum of rice and salt. The aim is to get salvation, serenity, and harmony for the individuals. By applying the concept of *Tri Hita Karana*, the Balinese society can reach the secular and supernatural peace. It also strengthened by the statement of John Stuart Mill that evidence of their experiences has taught them to build their own traditions and custom, (Mill, 2003: 123), in which it is based on symbols and practices of religious system of Balinese society. By using religion as a foundation of a state, Hinduism played a major role in the existence of *negara* that Geertz describe it as a 'theatre state' of the Balinese society.



Photo 1. A *brahmana* priest officiates a temple ritual.

Post-colonial Bali: The Power Existence of Local Kingdoms

In a pre-colonial era, Bali was divided into several kingdoms and centered into royal houses called as *puriorjero*, depending on their status. In every region, the King and his kinship (*dadia*), belongs to the *warna* system of Ksatria, would live in an area that Geertz criticized as a 'theatre state'. It included the living house of Hindu priests (*pedanda*) in which it was called as *geria*. The relations between both of them, *pedanda* and *dadia*, had a reciprocal process in which it depends on the political and religious ground that can be stated in this quotation:

“On religious grounds the *Brahmanas* felt superior to the lords, a superiority they maintained through a monopoly of scriptural tradition and esoteric ritual knowledge. On political grounds the lords felt superior to the *Brahmanas*, a superiority they maintained through a monopoly of the instruments of rule”. (Geertz, 1980: 37).

Geertz pointed out that in relationship between the King and his priest, there were two main distinctions of the formal types, i.e. the priest (*pedanda*) became an adviser for one royal house (*puri*) of Balinese elites that created a strong tie of teacher-disciple (*siswa-sisia*); and the lord's tribunal, in which they study the Indic law. By having the role of a priest as a teacher, they provided information of

religious, political, cultural and social aspects of Bali Through this statement, there was disbelief and needs of belonging. They could not be disunited, because they related to the core of the religious and cultural symbols of Balinese society. Although the role of *pedanda* can be replaced by the Layman priest (*pemangku*) that came from the group of Sudra, but they could not replace the position of a *pedanda* as king's counselor and Hindu priests. As a consequence of the domination of both parties, it caused a further distinction between different *warnas*, especially between Brahmana-Ksatria to Sudra, in which the Sudra felt that they were discriminated by the upper caste.

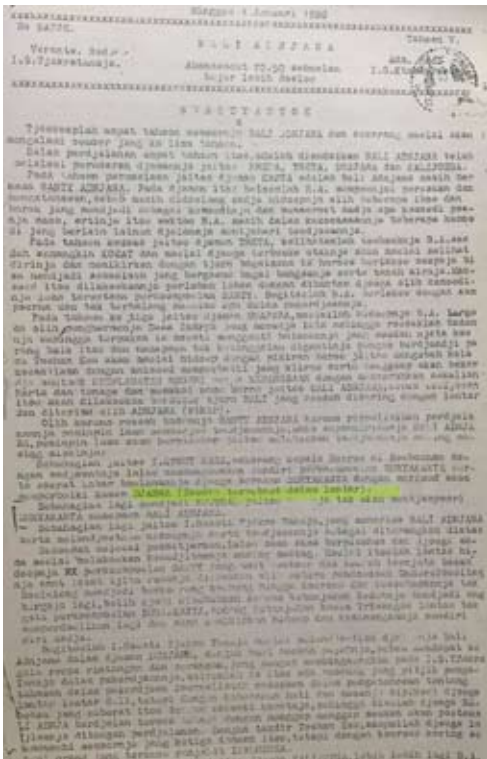


Photo 2. Newsletters Bali Adnjana and Surya Kanta.

Beginning in 1920s, the caste system had been debated by numerous Balinese scholars between the local magazines of *Surya Kanta* and *Bali Adnjana*. *Surya Kanta* and *Bali Adnjana* were local magazines, which was established in Singaraja in 1920s. These two magazines focused on the debates of the castes existence between

Surya Kanta, led by K'tut Nasa, Nengah Metra and Nyoman Kajeng; and *Bali Adnjana* referred to the *triwangsa* and directed by I Gusti Putu Tjakratenaja. The local magazine of *Surya Kanta* was a group of Balinese intellectuals who studied in the Dutch schools in Java that most of them classified as Sudra (*jaba*). However, the Dutch banned the production of these magazines in 1929, because they were disquieted by the power of both parties that would harm the stability of the political situation in Bali (Putra, 2011: 151). The reason located by the power of local kingdoms had been decreasing during the Dutch colonial period. The Kings of Bali became the subject of the Dutch power, which conjointly suppressed the lower-caste, especially the Sudra, for providing goods, became as a labor of projects and local slaves considering the massive demand for Dutch company in Batavia (Jakarta nowadays). (Howe, 2005: 23-24). Behind the other reasons, the local magazine of *Surya Kanta* wanted to erase the outdated traditions of caste that was not fitted for the modern time. Then, it was tapered after the rise of discrimination between *triwangsa* and educated *jaba* for the equal status of the lower-caste. Modernity, which was applied by the Western-educational system, became one of the essential factors that encouraged the emergence of the caste issues in Bali. However, this issue was suppressed by the Dutch immediately after it became a thread for the political stability in Bali.

After Indonesian Independence in 1945, Bali became one of the regions that belong to West Nusa Tenggara. The political structure of local kingdoms were changed into eight regencies that includes Badung, Bangli, Buleleng, Gianyar, Jembrana, Karangasem, Klungkung and Tabanan. It followed the position of the Kings (*dadia*) and their kinship by occupying themselves into the delegation of Balinese elites – whose positions were not changed in a local customs – as representatives in Indonesia. Through the declination of political power, local elites still have their symbolic figure – mainly the priests (*pedanda*) - to maintain their position as the rulers of Bali. In order to maintain the system of clientship, *pedanda* and *dadia* have mutual needs by saving each other political influence in the society.

Conclusion

Since the existence of social order of *warna* system, the values of Hinduism as cultural customs became the core of Balinese society. By referring to Geertz statement that Balinese Hinduism is a “superstition”, “rhetoric” and “state cult”, the existence of Ida Sang Hyang Widhi Wasa as the Divine God and the applying concept of *Tri Hita Karana* are the validation that Balinese society can reach the secular and supernatural peace by using symbols and practices of Hindu religious system. It has been applied since Hindu reached the Balinese society to achieve the harmonious life between human to God, human to human, and human to their environment in which Geertz had failed to describe Hindu as a religion. On the one hand, this concept hopes to create balances and conformities through their life; on the other hand, the hierarchical system of *warna* strongly influence the social and political dynamic, in which the Brahmana and Ksatria played a major role to the leading future of Bali.

From the colonial period, Brahmana and Ksatria had an immense power through the social, political and cultural aspects that the Sudra could not be detached from their influence. Through the Dutch educational program and its modernity, the common people gained their power by making local magazine and newspaper, in which it was declined after the Dutch banned its publicity. Then, after the independence of Indonesia, they earned more power by the system of democracy and by the increasing amount of educated Balinese people. Although in the present days, the role of local elites has their strength to maintain the power of *warna's* system; through a long process, the Sudra can establish their own role as an influential Balinese personage.

References

- Antari, Luh Jumik. 2015. “Ajaran Asta Brata sebagai Pedoman Kepemimpinan Hindu”. Accessed in http://www.kompasiana.com/peradah/ajaran-asta-brata-sebagai-pedoman-kepemimpinan-hindu_552dfe146ea83495138b45b0 (6 December 2015).
- Dharmada, Gung. “Tiga Calon “Bertarung” di Pilwali Denpasar”. Accessed in <http://balipost.com/read/headline/2015/09/11/40847/tiga-calon-bertarung-di-pilwali-denpasar.html> (6 December 2015).

- Geertz, Clifford.1980. *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford.1973.*Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*.
- Hoffman, Katherine E. 2009.“Culture as text: hazards and possibilities of Geertz’s literary/literacy metaphor” in *The Journal of North African Studies* Vol. 14, Nos. 3/4, September/December 2009. London: Routledge.
- Howe, Leo.2005. *The Changing World of Bali: Religion, Society and Tourism*. London: Routledge.
- Mill, John Stuart.2003.*On Liberty*. London: Yale University Press.
- Sewell Jr., William H. 1997. “Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation” in *Representations*, No. 59, *Special Issue: The Fate of “Culture”: Geertz and Beyond*. University of California Press.
- Parker, Lyn. 2003. *From Subjects to Citizens: Balinese Villagers in the Indonesian Nation-State*. Copenhagen: Nias Press.
- Putra, I Nyoman Darma.2011. *A Literary Mirror: Balinese Reflections on Modernity and Identity in the Twentieth Century*. Leiden: KITLV Press.
- Suwitha, I Putu Gede. “Elite Puri dalam Lanskap Politik Kontemporer di Bali” in *Jurnal Kajian Bali, Volume 5, Nomor 1, April 2015*. Denpasar: PusatKajian Bali, 2015. Accessed in <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:nybOdEcH8AEJ:ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali/article/download/15728/10511+&cd=3&hl=en&ct=clnk&gl=id> (6 December 2015).

Power and religion: Geertz position of present-day Bali

Ni Wayan Radita Novi Puspitasari

Universitas Udayana, Ural Federal University, Russia

Email: dita_puspitasari88@hotmail.com

Abstract

This article analyzes the changes of religious - political power relations from the mid of 1950's to present-day Bali. Anthropologist Geertz stated that Balinese Hinduism is a "superstition", "rhetoric" and "state cult" that had been applied in the *Negara* as a theatre state. Within the conception of Hinduism by referring to the relation between the Divine God -*Tri Murti* and *Tri Hita Karana*, the Balinese society is believed in the relation between Gods, the people and its environment. Although in the post-colonial era, Balinese people are maintaining the power existence of the local kingdoms, mainly the system of *warna*. Through the accumulation of charisma, Geertz provided a concept that *Negara* was basically a state created by honor and ceremony. Thus, the democratic governmental system of Indonesia hardly reach the political arena within the Balinese society. As a result, through the self-awareness and the notion on equality, the Sudra could establish their role as an influential Balinese personage.

Keywords: the existence of power, religion, accumulation of charisma, negara, and local tradition

Abstrak

Artikel ini menganalisis tentang perubahan hubungan kekuasaan antara agama dan politik dari tahun 1950-an sampai hari ini di Bali. Geertz sebagai seorang antropolog menyatakan, bahwa Hindu-Bali merupakan takhayul, retorika dan Negara kultus yang telah diterapkan dalam konsep "Negara sebagai negara teater." Dalam konsepsi Hindu yang mengarah kepada hubungan antara Tuhan - *Tri Murti* dan *Tri Hita Karana*, masyarakat Bali mempercayai akan adanya hubungan erat antara Tuhan, masyarakat, dan lingkungannya. Walaupun pada masa sesudah kolonialisasi, masyarakat Bali masih memegang eksistensi dari kerajaan lokal, seperti sistem warna. Melalui akumulasi

kharisma, Geertz menyediakan sebuah konsep, bahwa Negara berdasarkan pada kehormatan dan adat. Maka dari itu, sistem pemerintahan demokrasi di Indonesia sulit sekali menyentuh aspek politik di dalam masyarakat Bali. Sebagai hasilnya, melalui kesadaran diri dan pandangan akan kesetaraan, golongan Sudra dapat membangun peran mereka sebagai tokoh-tokoh Bali yang berpengaruh.

Kata Kunci: kekuatan, agama, pengumpulan kharisma, negara, and tradisi lokal

Introduction

Bali nowadays is an inheritance of old Hindu-Pagan traditions transformed into the largest tourist-targeted destination in Indonesia. The new look of Bali cannot be separated from the historical and anthropological aspects, which refers to the colonial period that the Dutch applied a project of “Balinisation of Bali” or *Baliseering*. The concept of “Balinisation of Bali” is an effort of the Dutch colonial government in the form of political culture that wanted to regain the authenticity and originality of Balinese culture (Howe, 2005: 18). It was not only a policy that applied to maintain the culture and preventing the entrance of Western culture to assimilate into Balinese customs, but it was an additional attempt to teach the society to become the ‘real’ identity of Balinese society. This linkage led Geertz to analyze the relationship between the domain of Balinese political power, religion and cultural symbols (*adat*). Thick description becomes one of his conceptions to investigate the historical process of its power-related connection to the society (Geertz, 1973: 5). It lies in the ethnographical objects of data that includes the multi-complex of conceptual structures of the word itself and culture need to be on literary and literacy metaphors whereupon culture is a public meaning (Hoffman, 2009:418).

In his book of *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*, he described Negara as a classical form of commonwealth that supported by the religious-cultural aspect of Hinduism. The term of Negara as a theatre state is not based on the structure of bureaucratic regime, but it is more focused on the ceremonial and mass rituals which based on religious symbols, where he used the term as “power served pomp, not pomp power”. He adds that,

the term of *Negara*, came from the Sanskrit word and possess the meaning of town, palace, state, and capital (Geertz, 1980: 13). Local kingdoms were represented by the term of *Negara* that the area of Bali was divided into nine different kingdoms corresponding to the relation of Bali's regencies nowadays. Geertz also notified that the authoritative system consists of complex localized principalities that differ from the concept of "Oriental despotism" – it is the political regime of Asia in the pre-colonial era. In relation to *Negara*, religion has fundamental role in the relationship between the citizens and its rulers. Hindu priests (*pedanda*) played an influential part of the political dynamic in the scale of local state. They were the symbols of King's advisers on the matter of political, social, and cultural aspects according to the society. Between the King and his priest, it represented the strong relationship of power and religious countenance in Bali.

Aside from its puissance, religion strongly build the social order of "colors" (*warna system*), which refer to the term of caste in India. It detaches them to the collectiveness of "triwangsa" that belong to the upper castes, consist of Brahma, Ksatria, Waisya and to the excluded caste is the Sudra. From the colors differentiation, the standpoint of a person has been determined from the birth of his life, i.e. Sudra cannot become princes or priests. Yet, they still have the power in the term Geertz used as "supravillage" politics (Geertz, 1980: 27), that Sudra influenced the politic of the local kingdoms.

This paper delves into the changes of religious-political power relations from the mid of 1950's to present-day Bali. I will focus on the role of local elites and their priestess that maintained the traditions and symbols of Hinduism by following the dynamic of political movements in the local and national sphere. Rather than analyzing the contextual concept of *negara as a theatre state*, I pursuit to criticize the understanding of religion by Geertz as "superstition", "rhetoric" and "state cult" that had been applied in the state itself.

Religion: The nucleus body of power and tradition

The core of Balinese social life centered in the affiliation of religious-symbolic culture, that they practice in the everyday rituals, by giving offerings, praying to the gods, and celebrate Hindu festivals. Hindu, the oldest religion, had been described as a

cult and superstition before Bali joined as a region of the Republic of Indonesia. It was strengthened by the statement of Geertz in his book of *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*, that the theatre state was pervading by this superstition by applying it in one of the cruel funeral of King Gianyar which sacrificed three of his wives into their deaths (Geertz, 1980: 100). It is true that Balinese society applied such horrendous practices, but for the King’s wives, it was a pride to show their loyalty and it would bring positive *karma* to their next life as a new reincarnation.

Geertz stating that Hindu religion was a superstition - assimilated into the state cult – precisely misunderstood the conception of Hinduism. Although many of the outsiders believed that Hindu adherents worshipped idols, stones, and statues; it is the representatives of the nature that serve as the existence of Hindu Gods. To get a clear picture, look at this structure below:

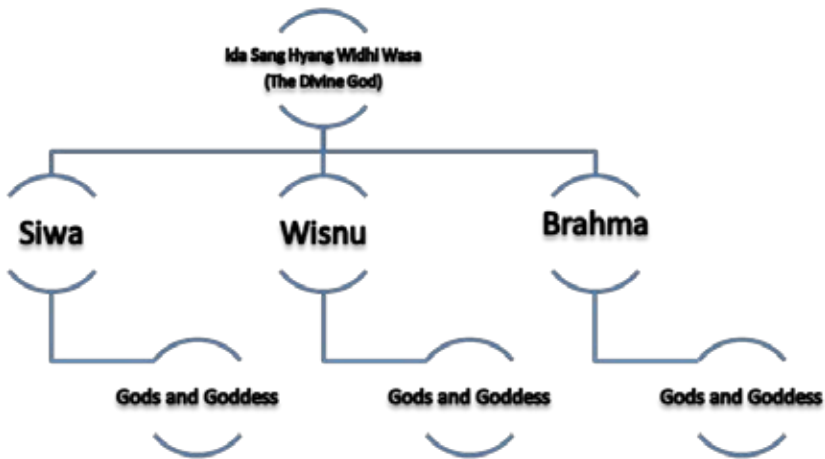


Table 1. Hierarchy of Hindu Gods

By looking at this table, the highest position is occupied by the Divine God of *Ida Sang Hyang Widhi Wasa*. Then, *Tri Murti* is a unity of three Gods by Siwa (the destroyer), Wisnu (the custodian) and Brahma (the creator), in which Siwa is the supreme God that the Balinese Hindu society adheres. It follows by other Gods and Goddess that are the representatives of the three unity of *Tri Murti* that have their own function as Geertz mentioned in the term of *padmasana* (lotus seat). Wisnu, Iswara, Mahadewa and Brahma

seats in the four petals of lotus flower that symbolize the form of supernatural power of four wind directions (Howe, 2005: 11 and Geertz, 1980: 105) in the center of the lotus, Siwa is seated as the highest God among the others.

Balinese society is strongly believed in the relations between Gods, the individuals, and the environment. The relationship between the three aspects can be seen by the concept of *Tri Hita Karana* (three ways of peacefulness) that has the notion of (1) harmony to the God (*Parhyangan*); (2) harmony to people (*Pawongan*); and (3) harmony to the environment (*Palemahan*) (Access in <http://www.thejakartapost.com/news/2010/03/15/nyepi-'tri-hita-karana'-and-development.html> (5 December 2015)). The relationship of these three notions can be shown below:

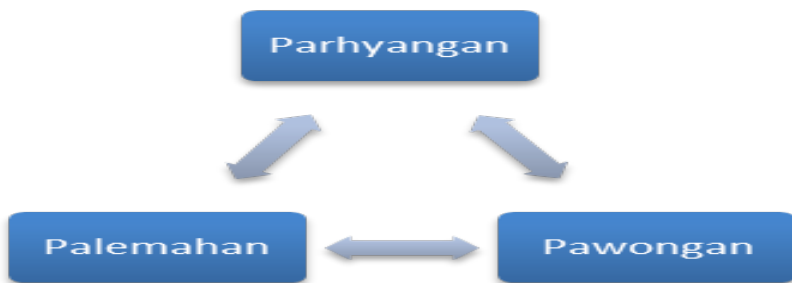


Table 2. The Concept of *Tri Hita Karana*

Through this concept, it is applicable to pray to the Gods and *Bhuta Kala* (malignant beings) by giving offerings for daily practices, such as *banten saiban* that placed in a four square of banana leaves and contain a small sum of rice and salt. The aim is to get salvation, serenity, and harmony for the individuals. By applying the concept of *Tri Hita Karana*, the Balinese society can reach the secular and supernatural peace. It also strengthened by the statement of John Stuart Mill that evidence of their experiences has taught them to build their own traditions and custom, (Mill, 2003: 123), in which it is based on symbols and practices of religious system of Balinese society. By using religion as a foundation of a state, Hinduism played a major role in the existence of *negara* that Geertz describe it as a 'theatre state' of the Balinese society.



Photo 1. A *brahmana* priest officiates a temple ritual.

Post-colonial Bali: The Power Existence of Local Kingdoms

In a pre-colonial era, Bali was divided into several kingdoms and centered into royal houses called as *puriorjero*, depending on their status. In every region, the King and his kinship (*dadia*), belongs to the *warna* system of Ksatria, would live in an area that Geertz criticized as a 'theatre state'. It included the living house of Hindu priests (*pedanda*) in which it was called as *geria*. The relations between both of them, *pedanda* and *dadia*, had a reciprocal process in which it depends on the political and religious ground that can be stated in this quotation:

“On religious grounds the *Brahmanas* felt superior to the lords, a superiority they maintained through a monopoly of scriptural tradition and esoteric ritual knowledge. On political grounds the lords felt superior to the *Brahmanas*, a superiority they maintained through a monopoly of the instruments of rule”. (Geertz, 1980: 37).

Geertz pointed out that in relationship between the King and his priest, there were two main distinctions of the formal types, i.e. the priest (*pedanda*) became an adviser for one royal house (*puri*) of Balinese elites that created a strong tie of teacher-disciple (*siswa-sisia*); and the lord's tribunal, in which they study the Indic law. By having the role of a priest as a teacher, they provided information of

religious, political, cultural and social aspects of Bali Through this statement, there was disbelief and needs of belonging. They could not be disunited, because they related to the core of the religious and cultural symbols of Balinese society. Although the role of *pedanda* can be replaced by the Layman priest (*pemangku*) that came from the group of Sudra, but they could not replace the position of a *pedanda* as king's counselor and Hindu priests. As a consequence of the domination of both parties, it caused a further distinction between different *warnas*, especially between Brahmana-Ksatria to Sudra, in which the Sudra felt that they were discriminated by the upper caste.

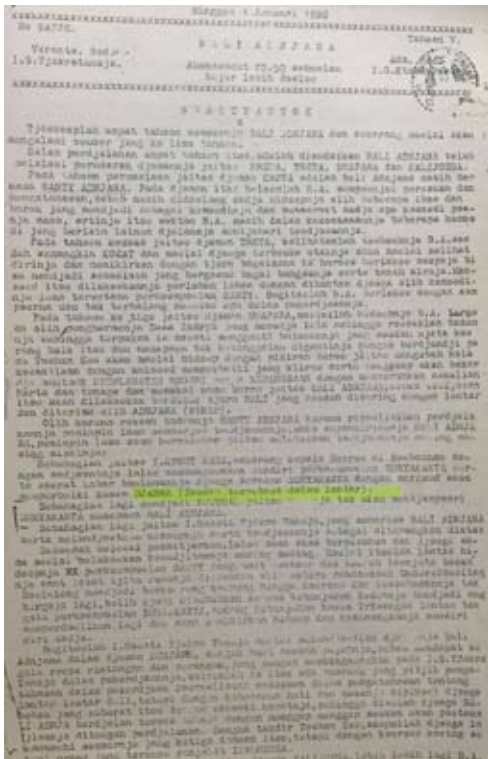


Photo 2. Newsletters Bali Adnjana and Surya Kanta.

Beginning in 1920s, the caste system had been debated by numerous Balinese scholars between the local magazines of *Surya Kanta* and *Bali Adnjana*. *Surya Kanta* and *Bali Adnjana* were local magazines, which was established in Singaraja in 1920s. These two magazines focused on the debates of the castes existence between

Surya Kanta, led by K'tut Nasa, Nengah Metra and Nyoman Kajeng; and *Bali Adnjana* referred to the *triwangsa* and directed by I Gusti Putu Tjakratenaja. The local magazine of *Surya Kanta* was a group of Balinese intellectuals who studied in the Dutch schools in Java that most of them classified as Sudra (*jaba*). However, the Dutch banned the production of these magazines in 1929, because they were disquieted by the power of both parties that would harm the stability of the political situation in Bali (Putra, 2011: 151). The reason located by the power of local kingdoms had been decreasing during the Dutch colonial period. The Kings of Bali became the subject of the Dutch power, which conjointly suppressed the lower-caste, especially the Sudra, for providing goods, became as a labor of projects and local slaves considering the massive demand for Dutch company in Batavia (Jakarta nowadays). (Howe, 2005: 23-24). Behind the other reasons, the local magazine of *Surya Kanta* wanted to erase the outdated traditions of caste that was not fitted for the modern time. Then, it was tapered after the rise of discrimination between *triwangsa* and educated *jaba* for the equal status of the lower-caste. Modernity, which was applied by the Western-educational system, became one of the essential factors that encouraged the emergence of the caste issues in Bali. However, this issue was suppressed by the Dutch immediately after it became a thread for the political stability in Bali.

After Indonesian Independence in 1945, Bali became one of the regions that belong to West Nusa Tenggara. The political structure of local kingdoms were changed into eight regencies that includes Badung, Bangli, Buleleng, Gianyar, Jembrana, Karangasem, Klungkung and Tabanan. It followed the position of the Kings (*dadia*) and their kinship by occupying themselves into the delegation of Balinese elites – whose positions were not changed in a local customs – as representatives in Indonesia. Through the declination of political power, local elites still have their symbolic figure – mainly the priests (*pedanda*) - to maintain their position as the rulers of Bali. In order to maintain the system of clientship, *pedanda* and *dadia* have mutual needs by saving each other political influence in the society.

Conclusion

Since the existence of social order of *warna* system, the values of Hinduism as cultural customs became the core of Balinese society. By referring to Geertz statement that Balinese Hinduism is a “superstition”, “rhetoric” and “state cult”, the existence of Ida Sang Hyang Widhi Wasa as the Divine God and the applying concept of *Tri Hita Karana* are the validation that Balinese society can reach the secular and supernatural peace by using symbols and practices of Hindu religious system. It has been applied since Hindu reached the Balinese society to achieve the harmonious life between human to God, human to human, and human to their environment in which Geertz had failed to describe Hindu as a religion. On the one hand, this concept hopes to create balances and conformities through their life; on the other hand, the hierarchical system of *warna* strongly influence the social and political dynamic, in which the Brahmana and Ksatria played a major role to the leading future of Bali.

From the colonial period, Brahmana and Ksatria had an immense power through the social, political and cultural aspects that the Sudra could not be detached from their influence. Through the Dutch educational program and its modernity, the common people gained their power by making local magazine and newspaper, in which it was declined after the Dutch banned its publicity. Then, after the independence of Indonesia, they earned more power by the system of democracy and by the increasing amount of educated Balinese people. Although in the present days, the role of local elites has their strength to maintain the power of *warna's* system; through a long process, the Sudra can establish their own role as an influential Balinese personage.

References

- Antari, Luh Jumik. 2015. “Ajaran Asta Brata sebagai Pedoman Kepemimpinan Hindu”. Accessed in http://www.kompasiana.com/peradah/ajaran-asta-brata-sebagai-pedoman-kepemimpinan-hindu_552dfe146ea83495138b45b0 (6 December 2015).
- Dharmada, Gung. “Tiga Calon “Bertarung” di Pilwali Denpasar”. Accessed in <http://balipost.com/read/headline/2015/09/11/40847/tiga-calon-bertarung-di-pilwali-denpasar.html> (6 December 2015).

- Geertz, Clifford.1980. *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford.1973.*Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*.
- Hoffman, Katherine E. 2009.“Culture as text: hazards and possibilities of Geertz’s literary/literacy metaphor” in *The Journal of North African Studies* Vol. 14, Nos. 3/4, September/December 2009. London: Routledge.
- Howe, Leo.2005. *The Changing World of Bali: Religion, Society and Tourism*. London: Routledge.
- Mill, John Stuart.2003.*On Liberty*. London: Yale University Press.
- Sewell Jr., William H. 1997. “Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation” in *Representations*, No. 59, *Special Issue: The Fate of “Culture”: Geertz and Beyond*. University of California Press.
- Parker, Lyn. 2003. *From Subjects to Citizens: Balinese Villagers in the Indonesian Nation-State*. Copenhagen: Nias Press.
- Putra, I Nyoman Darma.2011. *A Literary Mirror: Balinese Reflections on Modernity and Identity in the Twentieth Century*. Leiden: KITLV Press.
- Suwitha, I Putu Gede. “Elite Puri dalam Lanskap Politik Kontemporer di Bali” in *Jurnal Kajian Bali, Volume 5, Nomor 1, April 2015*. Denpasar: PusatKajian Bali, 2015. Accessed in <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:nybOdEcH8AEJ:ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali/article/download/15728/10511+&cd=3&hl=en&ct=clnk&gl=id> (6 December 2015).

Revisiting Reuter: Symbolic and material economies in Bali aga society

Alexander R. Cuthbert¹ and G.A.M. Suartika²

¹The University of New South Wales

²Udayana University

Email: A.cuthbert@unsw.edu.au

'History, Stephen said, is a nightmare from which I am trying to awake'.

(James Joyce)

'The distancing rhetoric, denial of history, negative description, negative targeting, and other marginalising strategies of a modern Balinese administrative elite are directed toward Bali Aga culture as a legitimisation for its systematic and deliberate eradication'

(Thomas Reuter)

Abstract

The objective of this paper is to analyse Thomas Reuter's seminal text *The Custodians of the Sacred Mountains* and to discuss some of the theoretical and other issues that flow from the reading. Indirectly it is also intended to assist many local scholars who find the text somewhat impenetrable, let alone making connections to its extensive implications. The book is the second study to emerge that covers the *regional* basis for the Bali Aga, the first being that of Wälty (1997). The text is one of a kind - erudite, complex and intellectually challenging. The paper begins with historical interventions since the status economy of Bali Aga is wholly dependent on a mythical past. Next, the use of theory, focussing on anthropology and Bali studies is discussed to place Reuter's work in context. Then his basic concepts are analysed, those of *precedence*, *status*, and *representation*. Subsequently, we focus on place and space since geography is a defining feature of Bali Aga. Finally the mental (symbolic) and material (political economy) dimensions are contrasted with the observation that omission of any consideration of the latter weakens an otherwise seminal work.

Key words: symbolic economy, political economy, culture,

status, representation.

Abstrak

Artikel ini mengkaji aspek teoritis serta isu lain yang muncul setelah membaca karya penting dari Reuter, *The Custodians of the Sacred Mountain*. Keberadaan artikel ini juga dimaksudkan untuk membantu para peneliti lokal yang mempunyai kendala dalam membangun koneksi serta implikasi luas yang dimiliki karya ini. Buku ini merupakan studi kedua yang membahas dasar-dasar regional komunitas Bali-Aga, setelah yang pertama dilaksanakan Walty (1997). Analisis di dalam karya Reuter memiliki kompleksitas yang secara intelektual menantang. Banyak dari bahwa kondisi sosio-ekonomi masyarakat Bali Aga, secara keseluruhan, tergantung pada mitos masa lampau, maka kajian ini diawali dengan pemaparan historis. Pemanfaatan teori terkait antropologi dan studi tentang Bali dilakukan untuk mengkontekstualisasikan analisis terhadap pemikiran yang ditawarkan Reuter. Selanjutnya, dilakukan kajian terhadap konsep-konsep yang dibangun Reuter, termasuk yang berhubungan dengan penerus tampuk kepemimpinan, status dan wujud representasinya. Mengingat aspek geografis merupakan fitur penentu dari komunitas Bali-Aga, maka diskusi dalam artikel ini difokuskan pada tempat dan ruang. Di akhir, dimensi simbolis (mental) dan material (*political economy*) dikontradiksikan dengan pengamatan, di mana absennya pertimbangan terkait dimensi material telah melemahkan konsepsi yang dibangun Reuter dalam karyanya, yang seharusnya merupakan referensi ilmiah yang penting dan berpengaruh.

Kata kunci: ekonomi simbolik, ekonomi politik, budaya, status, representasi

Introduction.

The work in question -Thomas Reuter's book *Custodians of the Sacred Mountains* (2002) is a prodigious work of scholarship. While not the first regional study, it is without doubt a ground breaking intervention into the highland peoples of Bali. It also makes a significant contribution to research on Austronesian peoples in general. It provides the first *comprehensive* regional study of Bali's original inhabitants, commonly referred to by outsiders

as *Bali Aga* (mountain people) or otherwise *Bali Mula* or *Bali Kuna* (original or ancient Balinese), all terms imposed by lowland culture. *Wong Bali* simply means ‘people of Bali’ and arguably applies to all Balinese. Visions of the Bali Aga from this perspective are clearly very different to the identity they have of themselves, and this fact remains a central analytical exigency in the text. In Tenganan, probably the best known traditional village, the people do not describe themselves as *Bali Aga*, merely as *Tenganan*.



Figure 1. Map of Bali. Approximate delineation of Bali Aga territory.

Even after a century of study the existence of Bali Aga as a discrete and separate collectivity remains partial, due to the inevitable shifting landscape between geography, economy, social relations, intermarriage, and settlement typologies etc., which are not hermetically sealed from each other. Many factors impinge on the Bali Aga as a *singularity*. Nonetheless Reuter lists very clearly the characteristics he considers that all Bali Aga communities share in the second volume of his ethnography, *The House of our Ancestors* (2002). Overall the mountain people prefer the name Bali Aga despite its potential for abuse, so its accommodation is somewhat malleable (272).

So we may argue that the singularity Bali Aga exists, but as an imaginary construct, and that the term is contested among lowland Balinese people, anthropologists, and prior colonisers as to whom the

real, original, or first Balinese happen to be. While mountain people might regard themselves as the true Balinese, genetically, some 12% of Balinese Y-chromosomes are of likely Indian origin, while 84% are of likely *Austronesian origin*, and 2% of likely Melanesian origin (Karafet et al 2005). The study does not correlate the DNA samples to the Balinese caste system. In other words the coherence of Bali Aga culture as a discrete social form given the ‘staggering complexity’ of its socio-spatial organisation is open to question. Also arguable is any claim to be the ‘original’ Balinese, since the DNA of all Balinese is predominantly from a single source despite the encroachments of the Majapahit era. Overall Bali Aga culture contains such immense spheres of difference that few characteristics exist to identify uniform coherence, one to which all communities and social practices comply. Rather, there is a grouping or a graded association of different *villages and temples* inhabiting a specific geography (Banua). Each banua engages with an identifiable micro-territory that has its own identity and difference, yet it shares specific religious institutions and rituals with others. There are always exceptions. For example there is not much that the Tenganan share with other Bali Aga except religious associations. Paradoxically, and like several other Bali Aga villages, Tenganan is not in the mountains at all, and exists only four kilometres from the sea near Candidassa, being described by Covarrubias in 1937 as ‘A unique, rabidly conservative and strictly tribal community (p20 fn.3).

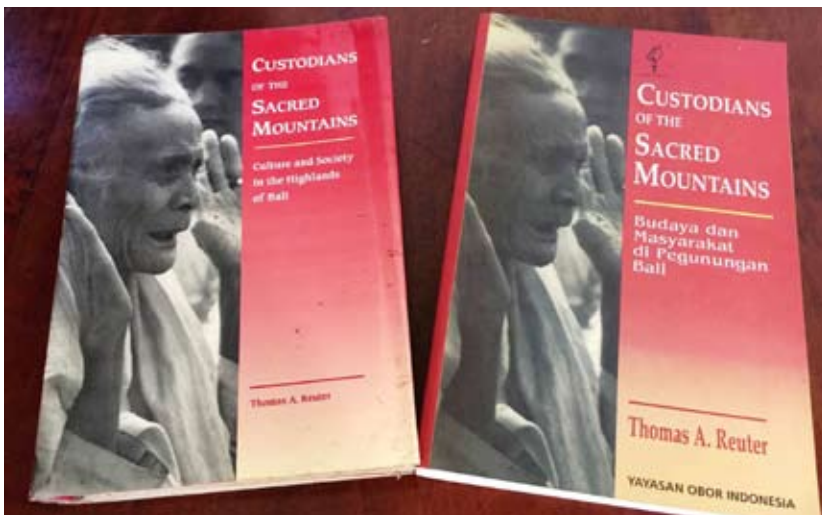


Figure 2. The book and its Indonesian translation.

As an ethnographer and an anthropologist Thomas Reuter's theoretical and epistemological position is guided by a specific research paradigm. While the book's title alludes to its prime function as a regional study of ritual domains in the highlands of Bali, it has at least two other trajectories. The second is to advance knowledge of the entire Malay-Polynesian-Austronesian indigenous people, stretching from Java through Tonga and Fiji to New Zealand to which Wong Bali belong. Bali Aga arguably share as much with Hawaiians as they do with Lowland Balinese who claim descent from Javanese conquerors. Notably the Javanese are also Austronesians, as are virtually all Indonesian peoples. The reason why the Lowland Balinese differ is cultural change, while the Bali Aga have been more conservative as many mountain peoples tend to be. In addition, their attitude is a reflection of their intimate link to pre-Majapahit Balinese kingdoms.

In the wake of many anthropologists, Reuter's third objective is to establish a dialogue with theory, to establish hypotheses and to arrive at a new understanding of human society *as a whole*. This is indeed a difficult journey, and despite its excellence, it remains debateable as to whether or not this has been accomplished. The second section of the book has come under some criticism as to the role of his ethnographic research to the larger question of the cultural production of knowledge. In calling for 'a fundamental and general critique of all representational systems seen against the backdrop of the subject matter of the book, this statement seems to me to be a bit oversized' (Schulte Nordholt 2003:134). This critique was paralleled by some serious questioning of the central role in his thesis of intersubjectivity. While arguing in agreement with Reuter that it may be 'fundamental to the cultural construction and contestation of knowledge', it rarely if ever is voluntary and free, 'undistorted by the influenceof glaring asymmetries in wealth and force' (Pedersen 2003:171). Adding to such complexity, his thesis that Bali Aga have a status economy is not new to social science. While new to Bali studies it is echoed in contemporary, post-modern social theory, which argues similarly that a status economy is now an encompassing feature of contemporary society. This dynamic is not pursued in his text, a subject that could have been singularly revealing - the idea that a coherent analysis of Bali Aga can contribute to social theory as a whole which is the goal of

major theorists in the field. But in order to comprehend what he is saying, it is necessary to engage in some rather heavy theoretical problems and debates, otherwise no real understanding of his work is possible beyond the superficial.

The Confusions of History

The seminal question here is can history be theorised? If it cannot, then we need go no further. In turn this question reflects on research into Bali Aga since their entire existence as in many cultures, depends on an ingrained process of historical succession. Thus interpreting, or in their case *reinterpreting* history represents the intrinsic dynamic of their social structure. As with other early people, their history has been written and rewritten, often by decree, for example the Incas of Peru who had professional scribes to transact their history at any given moment. So what is new? This is not much different for contemporary cultures either e.g. the official Japanese version of the war in SE Asia, versus the accounts of the people whom they invaded. How history is theorised is therefore a paramount consideration in ethnographic research since even objective ‘truths’ can be interpreted to suit the interests of the narrator. How then are we to proceed, at least in terms of a critical reading of history? - Or as we shall see, that a critical *writing* of history is itself a paradox in the case of Bali Aga. The only written evidence of early Balinese history are the *prasasti* found in Bali Aga villages. Hence we have only a partially ‘true’ history from these royal inscriptions written in old Balinese with added Sanskrit elements.

Most regions of academic endeavour are theoretically informed, either from the natural or social sciences. In ethnographic research, a tenuous relationship exists between the method (ethnography) and the adoption of a theoretical interpretation of history. While these are not necessarily mutually inclusive events, the idea ‘that history explains nothing since it too must be explained’ is perceptive (Godelier 1985:70). The relationship between history and theory is problematic, and we even have Francis Fukuyama’s speculation of the *End of History* (Fukuyama 2006). So should history merely recount diachronic events, a linear stream of meaningless dates and times or should these events be interpreted? If so by whom, according to which principles, and for what purposes? True or otherwise, the proposition that history has *no* theory,

and that indeed it *cannot* have valid theory has been eloquently argued in *Why is History Anti-theoretical?* (Duara1998). While much ethnographic research (frequently a pastiche of methods in search of theories) - is largely factual and descriptive, Duara argues:

First, history has no theory because there are no satisfactory models for theorising over time, over flux and change, - the object of historical knowledge...It is in the nature of things to change in time, and that is why the narrative mode is so appealing. The borrowing of theory from elsewhere has also reinforced the alienation of history from theory, since this theory has not emerged from problems intrinsic to historical change (Duara 1998:106).

The writing of history is antitheoretical, first, because it is the principal means of naturalizing the nation-state as the container of, or the skin that contains the experiences of the past....Critics will point to obvious exceptions such as Marxism and the Annales School, among others. In response, I argue that these exceptions have not sufficiently exposed the fundamental connections between the nation-state and the linear mode of history (Duara, 1995a: chapter 1).

In contrast, Mary Fulbrook in her classic *Historical Theory*, distinguishes between historical *paradigms* and theoretical *traditions*. She states that in the twentieth century, 'history was about telling the truth' but with the onset of postmodernity 'history dissolved into relativistic discourse...the truth could not only never be known, but was itself merely an article of faith. Historical works were merely fictions written in realistic mode...the vast majority of practicing historians ignored the unintelligible theorists and simply got on with the job of reconstructing the past' (Fulbrook 2002:3). If we follow this logic we quickly arrive at the point that much prior historical theory is the theory of fictitious events. Fulbrook is also against the postmodernist trend towards endlessly depoliticised 'narratives' - 'vague notions of multiple, simultaneous competing perspectives among which one can only choose on the grounds of personal preferences' (Fulbrook 2002:30). To 'perspectives' we could add an infinite number of 'texts,' 'voices,' 'discourses' and 'others'. Reuter shares this idea, and his ambivalence if not his antipathy to postmodern anthropology is evident. Samir Amin arguably nails the idea when he says 'the critique of capitalism antedated the faddish critique of capitalism now offered us by postmodernist theoreticians. The point is to judge whether or not postmodernist theory offers any fresh insights. I consider postmodernism to be an

intellectual non-starter’ (Amin 1998:136).

Consequentially or otherwise, Duara considers that only two schools of thought (paradigms) have emerged that have value. The first is Marx’ theory of history embedded in the idea of historical materialism, that society is determined at any given moment by the material conditions of existence – by the things people need to do to provide the basic necessities of life. This has five main developmental stages - primitive communism, slave society, feudalism, capitalism, socialism, and communism. These correspond in greater detail to what he termed *modes of production* - the forms underpinning specific stages of historical development, where movement from one to another was determined by the necessary storage of surplus value that allowed new social relations to evolve. This did not discount the idea that the residue of several modes could co-exist with the new, as in postmodern capitalism and proto feudal/tribal society in Bali (Desa Adat). Yet Marx poorly theorised ‘Asiatic societies’, lumping them in with South America, and it was Wittfogel who posed the more specific concept of *oriental despotism* and *hydraulic society*. Prototypically these constituted forms of despotic rule, in turn facilitating highly organised systems of irrigation and the social constructs that accompanied them.

The Lowland Balinese *Subaks* comprised one such typology. Despite this, there are significant arguments against both Wittfogel and Marx on the basis that that Balinese *subak* has a certain autonomy of its own, where descriptors such as feudal, quasi feudal, proto feudal, hydraulic or tribal appear inadequate. This creates an interesting analytical problem if in fact no prior similar examples exist (how then can comparative studies be done?). Interestingly, if we define a *tribe* as a *hierarchically politicised group*, ‘it may also be an internal response to the necessity of defence against imperialist efforts to dominate a given area’ (Bottomore 1983: 488). This raises the question as to the effects of Dutch imperialism on Bali Aga, and whether or not it actually contributed to their identity as mountain people. We do not wish to dwell on this here but refer readers to the classic references on the subject (Wittfogel 1981, Cohen 1978), and of Marx’ own *German Ideology* (1981). Simplified, we can say that Marx developed his sophisticated theory of historical materialism based upon his own extensive research and undeniable genius. Like most of Marx’ work, his *modes of production* have been attacked from all

sides, while remaining invaluable to the theory of history. What is critical is not whether these concepts are *true*, but how much *truth* they still contain.

The second theoretical mode or form of interpretation is the Annales School. Up until the commencement of the First World War, political history dominated in the determination of nation states, predominantly involving accounts of imperialist expansionism and the wars it necessitated. As a counterpoint to this situation, and arguably inspired by Emile Durkheim, Marc Bloch and Lucien Febvre founded *the Annales D'Histoire Economique et Social* in 1928, usually referred to as *the Annales School*. It remained somewhat marginal in social theory until it emerged as a force in its own right after World War Two, with Fernand Braudel and Roland Barthes playing major roles 'This also included a rejection of quantitative methods for a more qualitative orientation with human subjectivity, psychology, consciousness and culture, as well as Marxian notions of ideology' (Cuthbert 2011:34). In other words abstract concepts of truth and objectivity were cast to one side in order to explore how it felt to be *in* history. In order to express this experience, subjectivity came to the fore, and how history was written provided credible opposition to the rampant claims to *objectivity* pursued in the name of furthering nationalism and the nation state. In so doing the proscribed *linearity* of historical progress was abandoned, one promoted in the West by Christianity which perceived of history as a linear, finite process which began with a week of frenetic activity and will conclude with the second coming of Christ (*the rapture*), perhaps sometime in the future.

All of this has a bearing on how Reuter approaches his study – dominated by the hypothesis of a *symbolic* or *status economy* providing a satisfactory theoretical explanation of Bali Aga culture as a whole, one situated in a reading of their historical evolution into a discrete social identity. We would argue that the term *economy* is misused here. If indeed status is the foundation for social life, then in Marxian terms it becomes the means of production, yet nothing is produced. After centuries of such oral histories communicated via the mythologies of the Bali Aga, it may be argued that what remains is located in the realm of fantasy due to the subjectivity of stories being transposed from individual to individual and generation to generation, despite the fact that limited written

sources may confirm the partial content of oral history. Reuter himself recognises this when he says ‘Banua are produced and reproduced, changed, maintained by people in the present as they engage in specific social practices and discourses designed to “read” and “write” history’ (33), or alternatively ‘that the past is created in the image of contemporary concerns’ (98). Similarly, if a village has at some time been abandoned ‘the moment of original unity is thus represented by a socially vacant origin site’ (41). In addition, the idea of a constructed collective identity is similarly fragile in the case of Pura Batur, a regional centre of Bali Aga which does not consider itself a Banua, choosing instead to refer to itself as *friends of the temple*. While this may be a special case, there is some credibility in the idea that *every* Banua is to a degree a special case, making a generic study that much more difficult to expedite (e.g. Tenganan, Batur, Penglipuran, Sidatapa etc.).

After Michel de Certeau, the idea that *history becomes the myth of language* seems relevant in the context of the Bali Aga. So it is necessary to examine some of the exigencies of their history, since the debate remains as to whether the Bali Aga arrived on the island any earlier than other Balinese, calling into question whether or not their singularity depends solely on mythologies, or is consequent upon other issues. Given these confusions in regard to history and the dependency by Bali Aga on mythical historical origins, we will now provide a brief consideration of theory in the natural and social sciences. This will then allow us to situate Thomas Reuter’s chosen paradigm, that of Anthropology, and its relation to Bali studies.

Approaching Theory

Reuter’s stress on the major implications of subjectivity in ethnology are reflected in the concept of a *reflexive* sociology, an idea originating in the work of Pierre Bourdieu (1977, 1986). This proposition embodies the idea that the essential subjectivity of all investigators is an impediment to ‘the truth’, which as we have noted above is a somewhat negotiable concept. As such ethnologists must reflect on their own perceptions, learning, social status, religion etc. All of these bring their own bias, and stand as a significant impediment to objectivity. Each will affect the nature of outcomes in any interactive dialogue with other individuals or social groups. If you believe in god, then it is difficult to omit this

belief from an investigation of origin peoples who do not believe in her. Juergen Habermas in his seminal work *The Theory of Communicative action* addresses the idea of *distorted communication* as *the* fundamental problem of society as a whole (1970, 1979). Habermas phrased the problem by rejecting economic production as primal, replacing it with language –‘For Habermas therefore, language is the mother lode of social organisation, defining both the mental and material aspects of our existence’ (Cuthbert 2011:267). But due to its inherent capacity for distortion, language therefore becomes a highly politicised arena, variously serving to manipulate, compromise, control, or otherwise deprive human society of relevant information (power).

Reuter proceeds by resorting to several defining statements and key concepts. He begins with the position that the purpose of the book ‘is to explore a complex web of asymmetric status relationships’ in regard to Bali Aga (4). Significantly:

The basic communicative processes in social games of mutual representation are more easily revealed by examining cases where the stakes are predominantly symbolic [resources] rather than material resources, and by employing a status economy approach rather than a political economy model of analysis....I hypothesise that the symbolic economies of the Bali Aga and other status oriented societies rest on a fundamental paradox. An ongoing competition for (and asymmetrical distribution of) symbolic resources is made possible and is simultaneously constrained by an intrinsic need to cooperate’ (4).

The problem as noted above in regard to modelling is that if any society is to be understood, it must be understood in its full complexity, and such understanding cannot be reached by simply deleting political economy from the model (Sayer 1976). A central struggle in the text is therefore between subjectivity, or more accurately intersubjectivity (representation) and a debateable objectivity (science). At another level, there is also a conflict of interpretation, between Marxism (and its offspring) and Postmodernism. Marxism is of course Political Economy in a more acceptable ‘representation’. While Reuter does not say that political economy is unimportant, he simply says that it is a level playing field between the two conceptual frameworks. Reuter posits the case for symbolic representation (after Bourdieu) being a more

encompassing form of explanation of what he calls the *status or symbolic economies* of the highland Balinese without any critique of the alternatives. He defines his terminology by saying that ‘status systems are the culture - specific products of a history of collective representational labour’ (10).

So Reuter’s study is not only extensive in scale but also in reference to major scholars in the social sciences such as Pierre Bourdieu, Eugene Habermas, Arjun Appadurai, Edward Said, Paul Ricoeur, Anthony Giddens, Jos Platenkamp, Louis Dumont and others. He also mentions Claude Levi-Strauss, a structuralist anthropologist whose life’s work was directed to unearthing the universal foundation for the mythologies of indigenous people (1968, 1978). This idea is central to Reuter’s entire conceptual system where mythologies provide the legitimation for status systems - but the principle is deployed differently in his study. It would be enlightening to know how Reuter’s analysis of the mythology of Bali Aga relates to Levi Strauss’ mythologies and structuralist methods. While both scholars are recognised as *passé* in contemporary anthropology, Levi Strauss and Marx had different conceptual infrastructures, the mythic and the material. Neither is discussed despite the vast inheritance in the development of their ideas. This leaves Reuter’s concentration on status in something of a void, since these relations are not illuminated in reference to their historical trajectory and contemporary relevance in anthropology. It is left to Godelier to explore the idea:

Until very recently, there were numerous societies which knew neither castes nor hierarchized classes. Now in this type of society the relations of production do not exist in a separate and distinct state, as they do in capitalist or “socialist” society, where the production process is seen to operate in an institution.....the distinction between infrastructure and superstructures is neither a distinction between levels or instances, nor a distinction between institutions.....in its underlying principle it is a difference between *functions*.....A society has neither a top nor a bottom, and it is not a system of superimposed levels. It is a system of relations between human beings, relations that are hierarchized according to the nature of their functions; these functions determining the respective impact of each of their activities up-on the society’s reproduction (Godelier 2011, 52 and 128).

So without referring to status, Godelier suggests more generalised principles that Bali Aga seem to fit, stressing the nature of *functions*

rather than institutions as deterministic of the form their society takes. By functions Godelier means those processes ‘determining access to and control over the means of production (2011:28). Once again the comparison that springs to mind is that of Bourdieu’s work on taste, status and the symbolic economy of postmodernity. The fundamental difference between these two poles – Bali Aga and Postmodern culture, is that in the former, Reuter argues *the status economy* is primal, and its legitimation is backward looking to origins. In the latter, *the material economy* comes first, along with the progressive accumulation of symbolic *aka* cultural capital and the world of commodity fetishism upon which a status economy is based. The idea also relates strongly to the concept of *taste* which refines class distinctions. These ideas will be discussed in greater depth below.

Anthropological Perspectives

Each of the main theoretical approaches to anthropology has its inherent methodologies - political economy, structuralism, functionalism, cultural evolution, diffusionism, hermeneutics, historicism, feminism etc. This list may vary depending on the discipline and are in a continual state of flux. In this context it is difficult to place Reuter in a box. Theoretical boxes pretty much disappeared from anthropology since the 1990s as indicated in Fulbrook (above). Idiosyncrasies apart, it is important to recognise that Reuter is a social anthropologist and his method is that of ethnography. From this point on, things become less simple and it is important to recognise three things. First, that the Oxford dictionary defines anthropology as *the comparative study of human societies and cultures and their development* (Hobart 2000). Second, that ethnography is *the scientific description of peoples and cultures with their customs habits and mutual difference* (Agger 1992). Third, in the case of Bali Aga, that *history* plays a significant part in the overall process both ancient and recent, no matter how much these histories have been distorted, translated or their potential evolution misinterpreted.

Collectively these three dimensions of the investigative process are intertwined in Reuter’s approach to Bali Aga. Several questions emerge from these observations each of which is significant. For example does anthropology conflate to ethnography as might

appear – are they the same thing? (see Ingold, T. 2013, 2015). Since anthropology is a *comparative* discipline, can societies and cultures justifiably be studied in isolation, as we discover in many studies of isolated Balinese villages? If anthropology deals with development, how is *development* to be defined, and *whose definition should we adopt*? Clearly anthropology cannot be reduced to one definition of development (such as e.g. the economic, political and symbolic structures that facilitate capital formation). On the other hand we cannot proceed from a variety of different conceptual systems, and risk falling into a depoliticised postmodernity. So we are sympathetic to a materialist position despite its apparent flaws. The same principle applies in regard to a reading of history, but for the moment let us examine some implications of the above for Reuter's approach.

Notably anthropology is subsumed to social science in general where the big question is whether or not social 'science' is the correct terminology. In Giddens *Sociology* he asks this exact question – is sociology scientific? Since science constitutes the use of 'systematic methods of empirical investigation, the analysis of data and theoretical thinking,' he states categorically that 'Sociology is a scientific endeavour'.....my conjecture is that cross-cultural representation is a necessary and legitimate enterprise, after all and under certain conditions' (2009:41). In other words he has discounted the idea that *subjectivity* is by definition a process of *distortion* and that individual observations remain highly subjective. Whereas to be scientific, observations should be impartial, objective and demonstrable in repeated observations or experiments. This conjuncture permeates social science, and ethnographic research in particular, one which by its very nature would imply an 'unscientific' process, although this idea of science has itself not gone unchallenged (Feyerabend 1975). While it may be claimed that the realm of subjectivity is an objective reality that can be observed, this argument becomes challenged in the context of counter- representation, where what counts are individual's observations of themselves. Natural science and social science study entirely different phenomena, but it is clear to social science that the study of human beings is rather different from the study of physics e.g. the Higgs - Boson particle. In other words 'Any conception of society – whether lay or scientific – which treats

people as passive objects of history and mere carriers of knowledge, rather than agents or producers is doomed to misrepresent both its object and itself' (Sayer 1998:23).

So there are no laws in anthropology that correspond for example to the laws of physics, although Levi - Strauss whom we will address later, has approached this idea in some respects e.g. in the structuralist approach to mythology (1969, 1978). Indeed it has been argued by Radcliffe – Brown, another structuralist, that such laws are both possible and necessary, an idea Levi-Strauss resisted. There is also the vexed question as to whether there can be any sharing of theory across disciplines. This clearly affects the use of specific methodologies particularly ethno-methodology, in uncovering new facts and advancing new theoretical perspectives. While we may argue that social science is fundamentally *subjective*, whereas natural science claims *objectivity*, largely due to the subject matter it embraces, this argument is somewhat simplistic, and it has been debated from both ends of the theoretical spectrum. On the basis that an ostensibly 'scientific sociology' would be concerned with social control, whereas a radical sociology would focus on liberation from existing tyranny. Noble comments 'thus one sociology is no more scientifically neutral than the other' (2000:13). Both are equally subjective, and how one deals with this inherent and unavoidable subjectivity is not only at the heart of anthropological research in general, but also to Reuter's research in particular. He attempts to avoid such bias through the process of *counter-representation*, recording how people see themselves rather than deducing facts about them from so-called objective 'data'. This concept appears to parallel that of Anthony Giddens who proposed *structuration theory* in order to recognise the duality of structure 'whereby social structures are both constituted *by* human agency and yet at the same time are the very *medium* of this constitution' (Blaikie 1993:73). Nonetheless ethnography cuts across many theoretical categories as a somewhat universal method, since the observation and recording of social facts constitute a central process in social science. It has also constituted the adopted method of many anthropologists studying Bali, with the possible exception of Margaret Mead who was the first to use photography as an analytical tool.

Time, Space and Production

A great variety of scholars, mostly ethnologists focussing on *villages*, have contributed to Bali studies (Cribb, R. 1990, Geertz, C. 1973, 1980, Ramseyer, U. 2009, 2002, Vickers 1989). A few others (largely the non-ethnologists) - have taken different approaches, focussing on political and economic factors, e.g. Robinson 1995, Mehr, 2000, Lewis and Lewis 2009. Notably in-depth studies of Bali Aga are singularly absent. In addition, these prior founding ethnological studies were somewhat introverted:

Important as they were as anthropological studies, to a political historian, these early post-war years are remarkable for their lack of attention to time, place, or historical and political context beyond the village level.....(Robinson 1995:8, 9)

This arguably remains the case to date, and while studies of *Bali Aga* society have been extensive, they have been pursued in fragments. Prototypically, while Ramseyer's text *The Theatre of the Universe* is an exceptional exposé of Tenganan, it remains the study of a single village. Consequently,

'With the case study of Bali at the focus of attention for so long, one could be excused for assuming that further ethnographic research is unlikely to produce major surprises or new discoveries' (1).

As a counter to this idea, *Custodians of the Sacred Mountains* is a serious piece of ethnographic research that goes far to obviate Robinson's critique (above). As noted, what distinguishes it from the other studies is its focus on *regionalism*. While certain village studies are classics such as Ramseyer's *The Theatre of the Universe - Ritual and Art in Tenganan*, they do not contribute significantly to identifying and consolidating the society of Bali Aga. Nor indeed do they help to determine their actual existence beyond speculation and guesswork. Such cloistered ethnographic research has *time* as its focus. What happens in a village, when it happens, and how things change are examined at a micro level. We could be heretical and suggest that in studying a specific village, anthropologists cannot actually *know* they are studying Bali Aga, except perhaps by extrapolating from other research on a different village. The critical rule here is that if ethnology is to be scientific, the general cannot be assumed from the specific. Reuter's research was among the first

to correct this situation in Bali. Whether or not the conclusions as to Bali Aga have any implications wider than their own geography remains to be demonstrated.

Rather than *time*, in Reuter's research it is *geography* that is key. Bali Aga live in and through space across a distinct region from which much of their externally perceived identity flows, arguably for the wrong reasons (alienation, poverty, backwardness, etc.). Since regionalism is an essential component of their identity as a 'people', Reuter suggests that the linkage is via theories of status, and as method, a concentration on the concept of *representation* or otherwise counter - representation in situations where an ethnographer encounters major local power differentials and associated marginalisation discourses. He refutes the 'gloomy perspective' of post-colonial and post-modern approaches, and challenges much pre-existing social science that resource competition is the defining force in cross cultural encounters. In its place is substituted the idea that representational labour is the origin of status. What Reuter implies is that Bali Aga culture is not structured through its need to produce the basic necessities of life, as it might be from a Marxian perspective, but through a complex ritual hierarchy based on mythical ancestral histories. Despite the focus on the symbolic economy, it does not seem that these two positions need be mutually exclusive.

But if one is sympathetic to social analysis derived from political economy as we are, Reuter's research scaffolding omits the idea that *all* human societies must first produce the material basis for life before any symbolic complexity can occur. So a *surplus* material product has to be produced – man acting on nature - before any unproductive labour can be afforded. Neither does this imply that a class structure is a necessary outcome, particularly in Bali Aga culture. But crudely stated, survival must come before ceremony. The more complex the rituals, the more time is removed from productive labour. Or alternatively, the wealthier a society is, the more time it can spend on reproducing culture through artistic, ritual and ceremonial functions. This would imply that Bali Aga with its extensive (and expensive) festivals, rituals and performances is a wealthy society, since Reuter indicates that local communities have to bear the frequently 'enormous economic burden of the villages ritual performance obligations' (246). So the

question is where does this wealth come from? In Reuter's book, the material basis of life for the Bali Aga is almost entirely omitted from the equation. Paradoxically, it is also clear that Reuter is conscious of this omission when he states 'this is not to deny that Bali Aga society has an economic and political economy, as it certainly does' (245), but significant elaboration of this fact would have helped to qualify the overarching stress on the concept of status. Therefore a clarification of this situation is required by a more complex approach to Reuter's key reference points – those of precedence, status and representation.

Table 1 : Generalised differences between Bali Aga Culture and Lowland Balinese culture.

	BALI AGA CULTURE	LOWLAND BALINESE CULTURE
1	Do not recognise Majapahit origins. Most origin myths claim an origin in Bali.	The source of Brahmana civilisation is recognised as Indian (Hinduism) sourced from Java.
2	The dead are not cremated. Instead, burial, or the use of air funerals (e.g. Trunyan) are deployed.	Dead are cremated in <i>Ngaben</i> ceremonies according to complex mores and rituals
3	Social class and caste do not exist. Differences in material wealth are insignificant.	Social hierarchy established on the basis of caste, class, monarchic proximity and material wealth.
4	Lowland Balinese priests have no official roles in Bali Aga hierarchy.	Bali Aga ritual hierarchy is not recognised. Lowland priestly functions are largely monopolised by the Brahmana 'caste'
5	Use Sanskrit mantras but less frequently than Lowland practices.	Sanskrit used ceremonially (mantras) and in written documents.
6	Village leaders have greater symbolic capital than others via historical association, but do not form a status class because leadership is rotated according to precedence	Village leaders are elected. Without state sanction "royalty" remain respected by Balinese people.

7	In general, the climate denies any possible rice cultivation in most Banua, and is ritually prohibited in Penulisan and Batur.	Society founded on rice growing and the system of subaks or what has been termed hydraulic engineering (Wittfogel 1981). Dry rice agriculture in some parts.
8	Only a negotiated oral history exists in a structure of myths and legends which cannot be conclusively verified.	Historical records written on <i>Lontar</i> made from wood or copper and dating from 900AD. Local oral histories that cannot be conclusively verified and are often of an explicitly mythological character.
9	BaliAgaarchitectureandvillage structure have configurations that are very specific. Bali Aga have their <i>own lontar undagi / asta kosala</i> . Ancestral houses or temples have complex spatial structure.	Geometrical principles based in Hindu philosophy structure space in buildings and villages. Use of cardinal compass points, spatial templates (<i>Nawa Sanga, Chatus Patha</i> etc. Linear elements are frequently significant).
10	Varied acceptance by Bali Aga of the term <i>Bali Aga</i> due to its potential implications of backwardness and subservience.	Unique terminology in common use but with varying degrees of acceptance and meaning depending on the context.
11	Possess 'democratic' institutions seniority over more marginal relationship to the state.	Main institutions are hierarchic and recently more integrated with state ideologies via urban planning and legislative mandates. e.g. the training of Adat leaders via <i>Badan Pelaksana Pembina Lembaga Adat</i> and ritual simplification via <i>Parisada Hindu Dharma Indonesia</i> .
12	Lowland Balinese festivals are not recognised or are held at different times. Main festivals follow the annual cycle of the <i>sasih</i> calendar.	Wukucalendarbasedannualcelebrations such as Galungan, and Kuningan are the most important celebrations and symbolic markers in social life along with Nyepi based in the Caka year.
13	Social structure less susceptible to manipulation due to its non-material organisation, and non-uniform social practices.	Social structure prone to domination due to hierarchic social formation, the use of subak (as in hydraulic societies), respect for hierarchy (e.g. monarchy). Thus pre-existing structures that facilitated domination were potentially in place.

14	Social precedence according to seniority status where <i>in theory</i> material society has no influence.	Hierarchy established on the basis of caste, class, claimed proximity to monarchies, and material wealth.
15	Religious centres correspond to locations of mytho-historical ancestors.	Religious centres are sited based on mythic association, recognising design principles such as Nawa Sanga etc. But mythic ancestors and sacred landscape are also important.
16	Animal sacrifice is significant.	Blood sacrifice remains significant but to a lesser extent.
17	Balinese high language (alus) is rarely used.	Three levels of Balinese are traditionally spoken.
18	Philosophical tenets based primarily upon dualism (dyadic forms). Balance created by opposites.	Lowland Balinese cosmology is often triadic, embedded in the concept of Tri Angga or Tri loka. Overemphasised in recent decades at the expense of older more dyadic substructures.
19	Aga villages tend towards a dualistic structure and form.	Lowland Balinese villages are codified in the same manner as domestic dwellings.
20	Bali Aga villages are gerontocratic (ruled by old people) but marital status is also significant.	Villages are recently governed on the basis of democratic processes of election. Traditionally they share greater similarity with Bali Aga. Office holders tend to be high caste (Satria).

The above table proposes a series of *generalised distinctions* between Aga Bali and Lowland Balinese cultures. Specific examples can be found that will contradict any item in the table. Due to the incredible complexity of social relations, all items are suspect, even the term *Banua*, which is the basic spatial unit of their culture cannot be uniformly applied. Rather than abandon any attempts at comparison, we would claim that there remains value in this process provided that limitations are stated. Recognising this fact, exemplary exceptions to general rules are included throughout the text.

Precedence and status

Reuter notes that the term *precedence* stands for a basic set of logical principles through which status is negotiated and differentiated in many Austronesian-speaking societies (61). He maintains that *status* relations may be conflated to power relations since both require the accumulation of symbolic capital in the process of realising status. Significantly he also states that his model ‘is no longer a model for living, but a model of another life’ (57). But the concept of status not only applies to Bali Aga. This is clearly a universal concept with infinite variations and powerful historical associations and that include our globalised post-modern world. Hence precedence and caste are only two culturally distinctive way of establishing status. Many others exist. *Status* usually refers to one’s social position in a hierarchy of social relations based largely in material wealth. We use the term *hierarchy* here as it is used in general in the social sciences to denote status and authority, bypassing Dumont’s concept of hierarchy which was perhaps appropriate until the middle ages. There is no need to base one’s analysis of symbolic hierarchies solely on religion as Reuter suggests (after Dumont). But what other factors are involved in its definition?

Status in modern society is frequently based on inheritance and cultural capital (monarchies and their coterie of sycophants as in Britain, Denmark etc., and to an extent in Bali), accumulated wealth through commerce, and now cultural capital in the form of education and other symbolic resources. Indeed what has been called *the knowledge class* now plays a significant role in cultural production and the wealth of cities (Florida 2003, 2005). Previously, while social class (or indeed caste) by itself was historically sufficient to connote status, to this we can now add *symbolic capital*, and the anxieties that go with it - what has been termed *status anxiety* – the feeling that somehow your symbolic capital is inadequate to your desired position in society (De Botton 2005). It is insufficient merely to be wealthy or well ‘bred’ - education, learning, possessions and the choices one makes – one’s *taste* -, all play a role. *Taste* then becomes a currency, which in turn generates a cultural economy served by capital.

In this environment, Bourdieu (whom Reuter apparently respects) - extends the Marxian use of the term *capital* to the individual rather than the economy, and suggests that our lives

are composed of four forms of capital, - economic capital (material wealth), cultural capital (education), social capital (lineage and connections) and symbolic capital (status); see also Marx (1981). In addition these forms of capital can be exchanged in dealing with other people and are woven together in complex ways that define our lives as social beings. The degree of possession of these forms of capital therefore determine one's place in the overall social hierarchy, but the *agency* through which they are deployed in living our lives is what Bourdieu calls *habitus* 'the learned dispositions such as bodily comportment, ways of speaking, or ways of thinking and acting which are adopted by people in relation to the social conditions in which they exist and move through' (Giddens 2009: 846). Reuter only considers one of these dimensions, that of symbolic capital, and the others do not surface as having any real significance in this particular case. So it remains to be seen whether or not these ideas are valid for Bali Aga people living in a postmodern age and whether consideration of only one of Bourdieu's dimensions of capital is appropriate for Bali Aga culture.

But according to Reuter, the accumulation of symbolic capital is all consuming and material wealth appears to play little part in this process. The status of individuals is determined by their proximity to the first ancestors and not to material possessions or to any other social hierarchy. Reuter maintains that the consequence is a *non-hierarchical* society since descriptors of hierarchy usually imply caste, class and/or material wealth as in Lowland Balinese culture - a terminology that Bali Aga do not use (see table 1 for comparisons). Again, this is due to his assumption that they do not have a hierarchical society *in Dumont's sense*, one based upon religion and precedence as the qualifiers, and one which in this case is self-fulfilling. We would argue that their status system is *clearly hierarchic* - only the terms of reference are different. Status is conveyed through origin narratives (mythologies or stories) which are rated by order of precedence, the earliest possessing the greatest symbolic capital. Surely this constitutes a hierarchic structure, albeit an exception to the stated criteria?

The confusion here would appear to be the conflation of hierarchy with power, and this is a contingent idea. Status (hierarchy) for Bali Aga has many prevailing dimensions which reflect e.g. the division of ceremonial labour and ritual sacrifice, proximity to

origins, seating order and position at ceremonial events and in the distribution of holy water and leftover ceremonial food offerings. He also states that claims to precedence can be contested at two levels, first, whether the event dictating precedence ever happened, and second, whether such events are relevant for determining social status at all. He suggests that Bali Aga theories of society and sociological theories of society may have limited benefits in practice, maintaining that these remain *discourses* not *practices*. Both within and between societies there will be significant variation. While this may seem to be a universal law, George Lukacs had a point when he maintained that ideologies (discourses) are lived systems of value and to that degree people do not need to theorise what they do in order to do it. In other words it is possible to maintain one's conditions of existence without any artificial separation between representational categories.

Overall the case for a *status society* under conditions where their material economy is not discussed, along with the idea that they represent a non-hierarchic social culture is difficult to maintain, particularly since e.g. patriarchy and gendered roles are universally impacted. Significantly however, this does not imply that Reuter is incorrect. It simply means that his case is not proven. Despite this, Reuter is categorical about the issue, where he disagrees with Pierre Bourdieu regarding the conversion of symbolic power into material power i.e. 'status is a relatively inalienable resource.... with no reduction of one to the other....*status is an end in itself*' (40), Milner (1994). To elaborate on this position we must now seek a more involved explanation of representation and its implications for status.

Representation

In regard to the *representation* of Bali Aga, Reuter comments:

While power differences may not be a major factor in shaping the mutual representations they have constructed of one another, they have also participated and competed – with a distinct disadvantage – on the larger stage of a Balinese politics of identity.....A further set of questions is thus raised.....How have the Bali Aga been represented by more powerful others and how have they represented themselves to the outside world? Or put in more general terms, how does representation function under a condition of *a material disparity?* (5) (our italics).

Here Reuter is quite clear that intentionally or otherwise, Bali Aga have been misrepresented; arguably victimised by *naming*. The very term Bali Aga (mountain people) can be viewed as a marginalising concept used by lowland Balinese, contemporary scholars, the state and other elite groups all of which adds up to Bali Aga having the doubtful status in the minds of anthropologists of ‘cultural oddities and isolates’ (Hobart et al 1996), (302). Bali Aga themselves are not indifferent to these distinctions, and the term ‘Bali Aga’ is frequently unacceptable, with ‘the inhabitants of Trunyan on Lake Batur considering it ‘degrading and humiliating’ (ibid :27). For others, e.g. Tenganan, the term is a source of pride, but we may speculate that this is the exception rather than the rule, given the cloistered nature of Tenganan people. Reuter argues that this has not been a rapid event. The process of alienation has taken place at least since the Majapahit invasions, and later, the flight from Islam by Javanese Hindus. This situation was exacerbated through the consolidation of the Lowland Balinese kingdoms, colonisation by the Dutch, the consolidation of a modern state, and globalisation, each in its own way had a specific impact. The establishment of a new monarchic political order and class structure with the Majapahit invasion resulted in commoners being referred to as *anak jaba* (outsiders) from which Bali Aga managed to exclude themselves with yet another level of alienation as mountain people.

The geography has also on occasion, been used in a discriminating manner, since *lowland*, *south*, and *coastal* have been used to denote ‘inferior’ to *highland*, *north*, and *mountain*, in the same manner that the term *Global North* frequently denotes advanced civilisation, material abundance, democratic institutions, whereas as the *Global South* can denote poverty, decayed or deranged social structures, despotic control, absence of law and order, and the oppression of subaltern peoples. Reuter notes that if the north eastern coast was denoted as *the* significant littoral region, then there would be no empirical ground for any cultural divide (20). In reality its significance was a historical event due to trade with Asia. Today the North coast has hardly any important function in the Balinese economy, given that the major ports are all on the south coast. The Architecture and spectacles of the South are frequently

associated with that of ‘higher culture’. Bali Aga ceremonies fade in comparison to the spectacles provided by Lowland Balinese rituals. But arguably from a social perspective those of the Bali Aga are more complex because priests are not in charge of orchestrating ceremonies. So the performance dimension of lowland Balinese spectacles is replaced in the Bali Aga by a more democratic, ‘grass roots’ ownership of their own rituals. Here the distinction between ‘high’ and ‘low’ culture has no merit, remaining a discriminating concept where Bali Aga then become *desa tertinggal* or backward people in terms of cultural production (Adorno 1991).

What this suggests is that any generalisations of Bali Aga culture must be highly qualified with the distinction that you will always find some community that challenges any general principle. Naturally the state plays its part, since the agenda of every state is to ensure sufficient primacy over sub cultures to guarantee domination, an adopted method being the homogenising of cultural values. In Indonesia this was enshrined in the *Badan Pelaksana Pembina Lembaga Adat* for the island of Bali where the intention is to make the differences between individual village cultures less acute (286-287). For Reuter, all of this adds up to the fact that ‘It seems Bali Aga culture has been earmarked for systematic destruction’ (287), Although many would disagree with this viewpoint today, they were certainly under pressure during the New Order’s adat policy in the 1990s when fieldwork was undertaken for *Custodians*. Nonetheless, while Bali Aga may exist within a mythical culture they are not a mythical people, they live in time and space like everyone else, since ‘social processes do not happen on the head of a pin. Objects have spatial extension and two or more of them cannot occupy the same space simultaneously’ (Sayer 1984:134). So we now turn to the dimensions of place and space in order to ground Bali Aga in the material reality of their own making.

Banua, typology and place

Reuter’s interest in space derives from its association with status and ritual, ‘The local kinship system is based on a logic of genealogical ancestry with a broader notion of spatiotemporal positioning pertaining to the houses of the living and the temples of the ancestors’ (236). This has direct implication for his focus on

the geographic foundation of the *banua*. The singularity of Bali Aga life and cultural identity cannot take place without this focus. As a people they are not merely a reflection of the rituals they perform in several hundred separate villages scattered across the landscape, and studied independently of one another. Their coherence as a people depends on how they inhabit space, how proximal relations take place, where sacred and profane functions are both located, and how buildings and places are sited or acquire their identity. Regional alliance networks are the foundation for social organisation known as *banua* or what Reuter refers to as ritual *domains*.

In English, a domain refers to the word territory, but usually one under some form of social control, rather than e.g. a desert. So in essence the term *banua* is a spatial form that is essential to understanding the structuring and importance of settlement patterns and locations. Banua encompass a regional network of villages that exist in a hierarchy of symbolic interactions based upon proximity to their mythical origins, thus:

The Bali Aga conceive of contemporary society as a differentiated whole arising from a common source in the past, and expanding in a historical sequence of migrations and village foundations...villages within a domain therefore represent way-stations on the path of the ancestors, and the ritual status of a particular village is determined by precedence or relative proximity to the sacred origin of this mythical journey.

Hence ‘any immediate concern for regulating access to land has been abandoned’ (32). So in fact it is the people that are owned rather than the land. At least in theory, the elementary rule is that the land cannot be owned, and the extent to which the various forms of ‘ownership’ that exist today impact politically on Aga life remains unaddressed. Spatial units exist in the absence of any concept of ownership as in the market system, although this has changed considerably in the last twenty years raising the issue of an incipient landlord class and nascent class structure. Land is in fact communally owned in many Bali Aga villages, a process called *tanah ayahan*, thus allowing land to be nominally owned by the ancestral gods who then ensure the land’s fertility. From page 38-54 Reuter enunciates four typologies/types of *banua*, and it is important to recognise that these constitute spatial typologies, not

only typologies of social relations. These are:

- 1 *Typology 1.* A small cluster of villages where one of these is regarded as the first and original ‘village of the domain.’ Bayung Gede and Penglipuran are examples of this banua, Penglipuran being a downstream *pondokan* founded from ancestors of Bayung Gede.
- 2 *Typology 2.* Where the common source of the village is said to have been destroyed or abandoned at some historical moment i.e. it has a socially vacant origin site e.g. Pura Tebanan. The internal precedence ranking between villages is therefore unclear.
- 3 *Typology 3.* Where the banua is based upon a history of immigration and therefore of multiple sacred origins. The immigrants in this type of banua are recognised as founders of subsidiary villages within the territory of a large original village. Desa Selulung is an example of such a core village.
- 4 *Typology 4.* The larger banua centred on the summit temples such as Pura Pucak Penulisan, Pura Pujak Tahjun, and Pura Pucak Mangu.

Pura Batur is one exception to these cases since *peturunan* payments are not required, and therefore a different social contract exists (this is another type of exception qualifying Table 1 above). Reuter notes that Batur’s temple elders nowadays prefer a pro-Majapahit discourse claiming their temple to be one of Bali’s six major sanctuaries (*Sad Kayangan*). He also notes that Pura Batur has a support structure of 45 villages as well as many other subak. It is also possible that these four banua typologies might have resulted in four different spatial typologies i.e. various similar configurations of village structure might also exist, but it would need to be researched as to whether or not this was the case.

Banua is the largest organisational, ritual and spatial unit, a word that retains its Austronesian roots. At the same time Reuter warns against a narrow definition of banua, since it has multiple meanings dependent on speech context – *desa banua* (origin village); *gebog banua* (set of villages); *pura banua* (central temple); *keraman banua* (congregation of heads of households) etc. While the term banua is a complex of material, human and spiritual dimensions,

the term *gebog* refers to the social association among a set of villages (38). So it seems possible to conceive of a banua as being composed of a series of *gebog*, which collectively will have a greater ritual obligation to the pura banua than they do to each other. In turn each *gebog* is composed of several *desa* (villages) of varying sizes and compositions. The Banua of Pura Puncak Penulisan had a population of 33,000 persons (approx.7,400 households) in 2002. It had four *gebog* (Sukawana, Selelung, Bantang and Kintamani) which collectively possessed 30 *desa*. Sites of origin are located at the centre of the Banua which need not necessarily be the geographic centre. Similarly, the physical proximity of a village to the Pura Banua has no significance in terms of its status, it is the mytho-historical proximity that counts.

Similarly, and in contrast to Lowland Balinese culture which adopted spatial 'codes' for everything from the layout of towns and villages, to the zoning of house compounds and the design of individual buildings and building complexes, Bali Aga have their own architectural concepts that regulate all domestic spaces, along with a unique version of Asta Kosala Kosali. The possible exception to this rule is in the internal layout of domestic dwellings, which includes positioning of the shrine, sleeping area etc. Their houses contain most domestic activities, zoned within different sections of a dwelling, unlike those of the lowland where vernacular housing is zoned as a series of dwellings with separate functions within a compound according to the Nawa Sanga (Suartika 2013c). While settlements such as Penglipuran and Tenganan have highly articulated forms, these are very much the exception to the rule (see Reuter 1998).

Bourdieu's ideas on status and Baudrillard's elaboration of the four forms of capital (use value/utility/instrument; exchange value/the market/commodity; symbolic exchange/gift; and sign value/status). Overall, this would have resulted overall in a more believable set of outcomes. Later in clarifying this position somewhat, Reuter recognises that a political economy exists (pp. 245-9). Given that this is not explained, it is difficult to support his thesis since all economies have regional dimensions:

This is not to deny that Bali Aga society has an economic and political economy, as it certainly does, or that economic and political economies lack an important symbolic dimension. I am arguing only that politics and economics do not operate very strongly in this society at a regional level....p 245.

While this may be true, this is a speculation not a fact, opening up criticism of *the Custodians* which leads to an essentialising model of society 'which is predominantly run by institutions and in which individual actors and their perspectives and concerns remain invisible' (Schulte Nordholt 2003:136). More importantly, traditional culture exists in the realm of *consumption* not production (at least prior to the cultural economies of post modernity, see Scott 2000). Symbolism *qua* culture constitutes non-productive labour that consumes resources but does not contribute to material life. The onus on status therefore immediately precipitates a state of entropy which is clearly illogical. No culture can last without acting productively on its own environment, and this must happen in some form. How then do people survive, and how are socio-spatial relations constituted by the production of material wealth impact on Bali Aga, *whether or not* it contributes to a status hierarchy? While it is clear that the lowlands contain the centres of production and economy, as well as the dominant revenues from global tourism and there is a massive trickle-down effect, this is not the case in the highlands. How therefore are elaborate temples, ceremonies, rituals and performances afforded by tens, possibly hundreds of thousands of Bali Aga? While the costs are large and divided among the population, with all labour provided free, an explanation as to the source of the capital is absent, and this remains a critical omission in *the Custodians*. Nonetheless Reuter still suggests that the symbolic economy of *status* is more important than the *material*

economy of the production of the means of subsistence i.e. staying alive:

Human beings are not a species that are content to live in society, but a species which produces society in order to live – in other words [one which] invents new modes of organisation and thought (Godelier 2012: 16)

Consequently, in regard to more developed economies, a classic materialist approach would adopt the following basic principles, where culture is relegated to the superstructure. With the means of production and relations of production combined in the base. Reuter rejects this idea when he refers to the accumulation of cultural capital as their *means of production*, which usually encompass raw materials, capital goods, labour power and technology (Table 2), which then become ‘cooperative processes of representation’ (10).

Ideology (Superstructure)

(Non-economic institutions e.g. culture, religion, law)

(Economic institutions and relations, labour, workshops etc.)

The Base: Infrastructure (Economy)

What may be inferred from this as a broad generalisation is that this table should be turned upside down, where the base symbolic economy somehow supports or replaces the material. On this basis we could then argue that the diagram becomes irrelevant. The agency through which this process takes place is ritual, which Reuter suggests diminishes the relationship between status and labour, thus reducing the value of material life as a determinant of status hierarchies. This symbolic determinism thesis allows any analysis of the labour process to be set to one side, and to adopt a *status economy approach* rather than a *political economy approach*, where symbolic resources replace material resources as determinants of status. But as Pierre Bourdieu remarks,

Every type of capital (economic, social, and cultural) tends to different degrees to function as symbolic capital (so that it might be better to speak of the symbolic effects of capital).....symbolic capital rescues agents from insignificance, the absence of importance and meaning. (Bourdieu 2000:242).

So there are clues throughout the text that something is missing. Rather than spending so much time ‘in what is basically a crusade against postmodern anthropology’ (Schulte Nordholt 134), had more space been given to position his research as a *critique* of historical materialism, a more convincing study would have emerged. This would have demanded a lesser concentration on ethnography, and an additional emphasis on epistemology - the method of connecting material events to thoughts and ideas. There are also questions remaining regarding the state, the availability and forms of capital, class structures *outside* of the symbolic economy etc. Whereas Reuter rejects a political economy approach, at the same time he does not say what he understands this to be despite its immense history, commencing with Adam Smith in 1775, and continuing today as a major branch of social science. In the given space, it is impossible to outline this particular field, and reference should be made to authors such as Stillwell (2002), (Clark and Dear 1984), and Harvey (1985, 2007). None of these scholars are anthropologists, whose field is best described as spatial political economy. A basic principle of political economy is that all societies consume less than they produce. Hence surplus product is created. In capitalist societies this surplus is collectively produced but privately appropriated, creating a class structure of wage earners on the one hand and owners of the means of production on the other. The agency that mediates in the implicit conflicts of such social systems is called ‘the state’, where a prime obligation is to supply land for private development via planning practice (Suartika 2007, 2010, Giddens 1984).

In the case of Bali Aga these principles are difficult to apply since it is a pre-capitalist social form living within capitalism. Historically they constituted a society which has evolved within the development of capitalist social relations but arguably is not *of* them. Reuter is arguably the first to define Bali Aga with its own homogeneity and as something other than a distortion of feudalism. At the same time, Bali Aga society has resisted in principle many of its assumptions e.g. private ownership of land, appropriation of the surplus, the resulting class system and a status economy that is constructed on completely differing principles, the main one being the defining property of control over the means of production by a

dominant class of landowners. None of this however denies that a material economy exists, so other problems arise for *the Custodians of the Sacred Mountains*. Overall the dynamic interaction of land, labour and capital, foundations of any economy, are only hinted at, and the carrying capacity of a low density mountain economy is not investigated. Despite this Reuter understands the significance of the mountains to the domestic economy as a whole, and for the historical existence of trade routes in both directions through mountainous areas inhabited by Bali Aga. This situation was enhanced by the northern shore being the first point of arrival for traders, who had access to a variety of harbours which permitted the offloading of goods. Clearly both the significance of geography and land ownership/ control have been, and remain important. Reuter also indicates the political influence of land as a resource, where the integrity of a domain can be challenged by control over land. Here disputes have in some situations threatened the prevailing social order, and 'is accentuated by the economic and political autonomy of contemporary branch villages' that have managed to capture use values over this limited resource despite its collective ownership (pp 214-5). He also notes the influence of the modern state, and that today (2002) Bali Aga are enjoying increased autonomy. Farmers are also becoming wealthy through the use of new technologies of production, (313). Even at that time the impact of material production was increasing in its significance. Since subsistence farming has now all but disappeared, a cash crop economy prevails across Bali Aga Society and it remains to be seen whether the status economy or the political economy of land development inevitably wins out.

Paradoxically the same factors are also undermining their culture in terms of their traditional housing, as indeed it is in Lowland Balinese culture as well, but for different reasons. The private ownership of dwellings in Lowland Balinese culture also carries a custodial significance within the context where the family shrine represents the symbolic presence of the ancestors, and hence will virtually never be sold. This represents a barrier to capital accumulation since it removes significant amounts of land from the market system, hence threatening development (Suartika 2007). Bali Aga have been targeted somewhat differently, as a backward and under-educated social community (*desa tertinggal*) by the

Indonesian government, and therefore are eligible for government grants (low interest *loans*) to ‘advance’ themselves by destroying their traditions and building concrete structures instead. Then they may have to sell land to meet repayments on the loan, since privately owned land, of which there is a varying amount in different Aga villages, can be sold.

Hence the major beneficiaries of the funding system are village elites who may redirect the loans to more profitable forms of investment (pp. 283-4). More importantly, this presumably would have an effect on the communal relationships built up around mutual help and support. So Bali Aga have inadvertently been sucked into an incipient dependency on the state, one which undermines the very principles upon which their society is built. This effectively begins a process of increased reliance on material rather than symbolic resources, and the generation of an incipient class system based on systematic economic exploitation by their own people. In addition, private capital is also involved since e.g. one third of Pura Penulisan’s income derives from private sources (103). So even in *Custodians of the Sacred Mountain* there are sufficient clues that the material economy exists to warrant another text that seeks to integrate the mental and material aspects of Bali Aga.

Conclusion

Reuter’s text represents a significant challenge to traditional studies of Bali Aga, given his regional approach and the pursuit of a *status economy*. But since his status economy is the determinant of social relations, not capital, then the idea of an economic *infrastructure* does not enter the picture and this is problematic. We are left with culture (or superstructures) without a material foundation to permit life to continue. Alternatively one could also argue that Reuter does not need to explain the material foundation of Bali Aga economy, since his focus is on status, not material wealth. While Reuter does not say that political economy is unimportant, he does maintain that it is a level playing field in this case, which is why the symbolic process can be observed undisturbed. Nonetheless, one half of the playing field remains invisible and this unnecessarily exposes the text to the criticisms of reductionism and essentialism.

Despite the imponderable nature of the idea, *culture* in this context *remains superstructural* i.e. it consumes resources (wealth),

but produces none, unlike the cultural economy of contemporary social life (Scott 2000). The crucial question here is ‘why it is both necessary and important to detach the mental from the material in this manner?’ It would seem that arguments in favour of a status economy would in fact be strengthened by a parallel account of the basis for life, without weakening the idea that histories, mythologies and traditions are important. This omission may be partly explained in Reuter’s approach to culture as a *system*. The concept *system* can only function effectively if the properties demanded by the existence of the system are highly constrained, as in the case of the status economy (Sayer 1976; 1984). In adopting a *status economy* as the basic paradigm, an inherent property of all models is revealed. For the model to work, contingency dominates, but many *necessary* features affecting the model must be excluded since it is impossible to model everything (Sayer 1976). In other words, a model by its very existence demands that the odds are stacked in its favour from the very beginning. Hence a systems approach may be viewed as the requisite design of partial truths in the interest of expediency. In Reuter’s case this means that by deleting the political economy of the region from the start, it becomes significantly easier to demonstrate the singularity of a status economy. So the daily lives of over 100,000 people are omitted in favour of an explanation that does not accommodate the inhabitant’s basic conditions of existence. Does this not, in Habermas’ terminology, result in distorted communication where Bali Aga appear to float free of the physical world of resource creation, accumulation and distribution? Whether this is reasonable criticism or not is up to the reader to judge.

But as we have stated above, the production of symbolic capital does not replace the production of other forms of capital, or indeed how these forms morph into each other. So somehow the concept that one form of capital dominates in isolation to another three seems improbable, or as Bourdieu comments- ‘All that needs to be abandoned is the empty claim that the struggle for symbolic capital alone constitutes human beings in the social field.’ (Bourdieu in Schusterman 1999:91). The idea of limiting a problem in order to study it applies to all fields of knowledge. But this process also carries penalties. However Bali Aga are studied, they now live within a global capitalist world. They buy cars, refrigerators,

own property, watch television, drink coca cola, meet tourists, use cellphones, access the internet and chatrooms, send their children to school, and are studied by anthropologists from distant places, all of which exist outside the narrow concept of a ritually defined status society. So in conclusion, Reuter's overarching concentration on the status economy to the extent that the political economy is omitted is counter-productive in explaining the reality of a unique and fascinating culture.

Bibliography

- Adorno T. 1991. *The Culture Industry*. London: Routledge.
- Agger, B. 1992. *Cultural Studies as Critical Theory*. London: Palmer Press.
- Althusser, L. 1965. *For Marx*. London: Allen Lane.
- Blaikie, N. 1993. *Approaches to Social Enquiry*. Polity Press: Cambridge.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. 1986. The Forms of Capital. In J. G. Richardson ed., *Handbook of Theory and Research of the Sociology of Education*. New York. Greenwood Press.
- London: Tavistock. Chapter 1: 27-42.
- Clark, G. L. and Dear, M. 1981. *State Apparatus – Structures and Language of legitimacy*. London: Allen and Unwin.
- Cohen, G. A. 1978. *Karl Marx' Theory of History – A Defence*. Oxford: Oxford University Press.
- Covarrubias, M. 1972. (original 1937). *Island of Bali*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Cribb, R. (ed.) 1990. *The Indonesian Killings of 1965-66*. Clayton: Monash University.
- Cuthbert A.R. 2011. *Understanding Cities*. London: Routledge.
- Cuthbert, A. R. 2012. Paradise lost, sanity gained - towards a critical Balinese urbanism. *Jurnal Kajian Bali*. 2 (1) 1-40.
- Cuthbert. A. R. and Suartika, G.A. M. 2014. The Theatre of the Universe – Culture and Urban Design. *The Journal of Urban Design*. 19 (3).
- De Botton, A. 2005. *Status Anxiety*. New York: Vintage.

- De Certeau, M. 1988. *The Writing of History*. New York: Columbia University Press.
- Duara, P. 1995a. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Duara, P. 1998. Why is History Antitheoretical? *Modern China*, Vol. 24, No. 2, History Research. Chicago: University of Chicago Press.
- Paradigmatic Issues in Chinese Studies, Part V (Apr., 1998), pp. 105-120. Sage Publications, Inc.
- Feyerabend, P. 1975. *Against Method*. London: Verso.
- Feyerabend, P. 1987. *Farewell to Reason*. London: Verso.
- Florida R. 2005. *The Flight of the Creative Class*. New York: Vantage Books.
- Florida, R. 2003. *The Rise of the Creative Class*. London: Pluto Press.
- Fukuyama, F. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Fulbrook, M. 2002. *Historical Theory*. London: Routledge.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. 1980. *Negara. The Theatre State in 19th Century Bali*. Princeton: Princeton U.P.
- Giddens, A. 1984. *The Constitution of Society -Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. 2006. *Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Godelier, M. 1985. *The Mental and the Material – Thought, Economy and Society*. London: Verso.
- H. Schulte- Nordholt. *The Spell of Power – The History of Balinese Politics 1650-1940*. Leiden: KITLV Press.
- Habermas, J. 1970: Towards a theory of communicative competence. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 13(1) 360 – 375.
- Habermas, J. 1979. *Communication and the Evolution of Society*. Toronto: Beacon Press
- Harvey, D. 1973. *Social Justice and the City*. London: Arnold.
- Harvey, D. 1985. *The Urbanisation of Capital*. Oxford: Blackwell.
- Harvey, D. 2007. *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development*. London: Verso.
- Hauser-Schäublin, B. 2008. Ritual, Pilgrimage and the Reconfiguration

- of the State. Sacred Journeys in the Political Landscape of Bali (Indonesia). In: *Gengnagel, J., Horstmann, M., Schwedler, G. (eds.): Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche: Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter*, pp. 269-289. Vienna: Böhlau 2008
- Hobart, H. Ramseyer, U. and Leeman, A. 1996. *The Peoples of Bali*. Oxford: Blackwell.
- Hobart, M. 2000. *After Culture: Anthropology as Radical Metaphysical Critique*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
- Ingold, T. 2013. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Routledge, London.
- Ingold, T. 2015. *The Life of Lines*. Routledge, Abingdon.
- Karafet, Tatiana M.; Lansing, J S.; Redd, Alan J.; and Reznikova, Svetlana (2005) "Balinese Y-Chromosome Perspective on the Peopling of Indonesia: Genetic Contributions from Pre-Neolithic Hunter-Gatherers, Austronesian Farmers, and Indian Traders," *Human Biology*: Vol. 77: Iss. 1, Article 8.
- Lansing, S. 1983. *Three Worlds of Bali*. New York: Praeger.
- Levi Strauss, C. 1969. *The Raw and the Cooked. Mythologiques Vol 1*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levi Strauss, C. 1978. *Myth and Meaning– Cracking the Code of Culture*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lewis, J. and B. Lewis. 2009. *Bali's Silent Crisis – Desire, Tragedy and Transition*. Plymouth: Lexington Books.
- Marx, K. 1981 (orig 1845). *The German Ideology*. New York: International Publishers.
- Mehr, N. 2009. *Constructive Bloodbath in Indonesia: The United States, Great Britain and the Mass Killings of 1965-1966*. London: Spokesman books.
- Mikula, M. 2008. *Key Concepts in Cultural Studies*. New York: Palgrave.
- Milner, M. 1994. *Status and Sacredness: A General Theory of Status Relations and analysis of Indian Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Noble, T. 2000. *Social Theory and Social Change*. Basingstoke. Palgrave.
- Pedersen, L. 2003: Book Review. *The Journal of Social Issues in South East Asia*. 34 (1) 170-171. Institute of South East Asian Studies.
- Rappoport, A. 1969. *House, Form and Culture*. Englewood Cliffs New

Jersey: Prentice- Hall.

Ramseyer, U. 2009. *The Theatre of the Universe. Ritual and Art in Tenganan Pegeringsingan*. Basel: Museum der Kulturen .

Reid, A. 1983: *Slavery Bondage and Dependency in Southeast Asia*. University of Queensland Press. London.

Reuter, T. A. 2002. *Custodians of the Sacred Mountain- Culture and Society in the Highlands of Bali*. Honolulu: University of Honolulu Press.

Reuter, T. A. 2002. *The House of our Ancestors*. Leiden: KITLV.

Reuter, T. 1998. Houses and compounds in the mountains of Bali. Pp 38-39. In J. Davison (ed) *Indonesian Heritage : Architecture*. Singapore. Editions Didier Millet.

Robinson, G. 1995. *The Dark Side of Paradise – Political Violence in Bali*. Ithaca: Cornell University Press.

Sayer, A. 1976. A critique of urban modelling. *Progress in Planning*, 6 (3), 187-254.

Sayer, A. 1984. *Method in Social Science*. London: Hutchison.

Schulte – Nordholt, H. 1996. *The Spell of Power*. Leiden: KTLV.

Schulte – Nordholt, H. 2003. Review. *The Journal of Social Issues in South East Asia*. 34 (2) 133-135. Institute of South East Asian Studies.

Scott, A. J. 2000. *The Cultural Economy of Cities*. London: Sage.

Stillwell, F. 2002. *Political Economy – The Contest of Economic Ideas*. Melbourne: Oxford.

Suartika, G. A. M. 2007. Territoriality and the market system - Adat Land vs. State regulations on land matters in Bali. *Habitat International*. 31 (2), pp 167-176.

Suartika, G. A. M. 2010. *Morphing Bali- The State, Planning and Culture*. Saarbrucken: Lambert

Suartika, G.A.M. 2013c. *Vernacular Transformations: Architecture, Place and Tradition*. Denpasar, Bali: Pustaka Larasan.

Sulistiwati, A. 2013. Principles and Concepts of Balinese Traditional Architecture and Cultural Values. Chapter 10 pp 241-275. In Suartika, G. A. M. (2014) *Vernacular Architecture*. Denpasar: Pustaka Larasan.

Vickers, A. 1989. *A Paradise Created*: Victoria: Penguin Books.

Wälty, Samuel. 1997: Kintamani: Dorf, Land und Rituale. Entwicklung und institutioneller Wandel in einer Bergregion auf Bali. Munstet: Lit Veriag.

Warren, C. 1993. *Adat and Dinas: Balinese communities in the Indonesian state*. Kuala Lumpur, Oxford.

Wittfogel, K. A. 1981 (orig 1957). *Oriental Despotism, A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press.

Websites contacted

Figure 1. http://www.baliguide.com/bali-info/bali_map.html. Accessed 3/08/2016.

Karafet (bibliography) <http://digitalcommons.wayne.edu/humbiol/vol77/iss1/8> accessed 28/02/2016.

We would like to thank our two reviewers for their incisive and impartial critique of this manuscript. We hope that our comprehensive amendments have done justice to their contribution. In addition it should be mentioned that we have been discussing an important treatise published fifteen years ago, with research extending to five years prior. To this extent readers are advised to refer to Thomas Reuter's current publications, and should recognise that his own research has developed significantly from the above agenda.