



Selama tiga tahun penyelenggaraan, hingga saat buku ini terbit, JumPa NgoPi mengalami pasang surut. Pada periode awal, mencari nara sumber bukanlah hal yang sulit.

Tapi kemudian, perlahan, JumPa NgoPi mulai memberi warna pada kehidupan kampus. Dengan modal promosi melalui grup-grup sosial media, acara ini kami publikasikan kepada khalayak yang lebih luas, masyarakat luar kampus.

Buku yang sedang anda pegang ini merangkum beberapa pemikiran narasumber yang sempat menyampaikan pemikirannya di Warmadewa Research Centre.

Buku ini berusaha untuk memediasi gagasan-gagasan solidaritas intelektual. Perjalanan panjang JumPa NgoPi melahirkan begitu banyak ide-ide penelitian dan gerakan sosial yang dibawa oleh beberapa kalangan. Tidak hanya gagasan, JumPa NgoPi juga menjadi ruang untuk membangun jejaring dan mengupayakan benih solidaritas tersebut tumbuh.

ISBN 978-623-96944-3-2



9 786239 694432

Warmadewa  
Research  
Centre

prasasti

Sehimpun Esai JumPa NgoPi #1

DIALEKTIKA IDENTITAS BALI | Sehimpun Esai JumPa NgoPi #1

# DIALEKTIKA IDENTITAS BALI

Pengantar | Nyoman Gede Maha Putra ■ Editor | Ngurah Suryawan



HISTERIA KULTURAL  
DIALEKTIKA IDENTITAS  
BALI

*Sehimpun Esai JumPa NgoPi #1*

Pengantar  
**I Nyoman Gede Maha Putra**

Editor  
**I Ngurah Suryawan**

**HISTERIA KULTURAL DIALEKTIKA IDENTITAS BALI  
SEHIMPUN ESAI JUMPA NGOPI #1  
©Warmadewa Research Centre**

**Penulis**

Nyoman Gede Maha Putra , I Ngurah Suryawan, Anton Novenanto,  
I Gde Parimartha , Jiwa Atmaja, I Ketut Serawan, I Gde Jayakumara,  
Savitri Sastrawan, I Made Mardika, W.A. Sindhu Gitananda

**Pengantar**

Nyoman Gede Maha Putra

**Editor**

I Ngurah Suryawan

**Penerbit**

Warmadewa Research Centre  
Alamat kampus.....

**Sampul**

Cetakan pertama, Juni 2021

**ISBN**

Mengenang Prof. Dr. I Gde Parimatha, MA  
(1943 – 2021)



# Daftar Isi

Pengantar ke JumPa NgoPi <i>Nyoman Gede Maha Putra</i>	vii
Pengantar Editor JumPa NgoPi dan Menyemai Solidaritas Intelektual <i>I Ngurah Suryawan</i>	x
Politik Identitas dan Histeria Kultural Kita Belum Pernah Normal <i>Anton Novenanto</i>	16
Otonomi Desa Pakraman dan Munculnya Desa Dinas <i>I Gde Parimartha</i>	26
Otonomi Daerah dalam Perspektif Sejarah <i>I Gde Parimartha</i>	40
Sosiologi Intelegensia Manusia Bali <i>Jiwa Atmaja</i>	52
Mantra Kamouflage Satria Baja Hitam dan Pariwisata di Nusa Penida <i>I Ketut Serawan</i>	62

Jebakan Nihilisme Cendekiawan Bali

*I Gde Jayakumara* 74

Singaraja: Transformasi dan Tradisi

*Savitri Sastrawan* 82

Sensitivitas Pemuda Global Bali Terhadap Bali

*Savitri Sastrawan* 90

Ketahanan Wilayah Pesisir di Masa Pandemi

*I Ngurah Suryawan* 104

Mimpi Republik Desa dan Hasrat Pengaturan Negara

*I Ngurah Suryawan* 110

Potensi dan Tantangan Warisan Budaya Gelgel

*I Made Mardika* 117

Bali dalam Dialektika Identitas

*W. A. Sindhu Gitananda* 130

Tentang Editor 139

# Pengantar ke JumPa NgoPi

Nyoman Gede Maha Putra

Saat menempuh studi lanjut program doctoral beberapa tahun yang lalu, saya menikmati atmosfer akademik yang terbangun antarmahasiswa. Sebulan sekali, setiap hari Rabu minggu kedua, kami akan berkumpul di sebuah ruangan pada saat jam makan siang membahas berbagai hal terkait dengan penelitian kami masing-masing. Satu orang bertindak menjadi pemantik diskusi secara bergilir.

Waktu makan siang dipilih karena pada jam tersebut kami semua memiliki waktu luang. Setiap orang membawa bekal makan siang masing-masing. Diskusi berlangsung sambil menikmati hidangan. Hal itu ternyata menjadikan diskusi berlangsung dengan santai sehingga ide mengalir dengan lancar. Tidak jarang, pembimbing-pembimbing kami turut hadir. Tidak menjadi supervisor, mereka turut larut menjadi peserta. Tidak ada sekat ataupun batasan kasta keilmuan.

Sekembali ke Universitas Warmadewa, atmosfer tersebut masih terngiang dan saya bermaksud menyelenggarakan kegiatan serupa. Ada potensi yang bisa digarap mengngat banyaknya rekan-rekan dosen yang sedang menempuh studi S3, yang baru saja meraih gelar doktoralnya ataupun yang bermaksud untuk melanjutkan studinya. Di samping itu, dosen-dosen juga memiliki kewajiban



Tri Darma yang salah satu diantaranya adalah melakukan pengembangan pengetahuan melalui penelitian. Ini potensi besar yang bisa digarap. Akan tetapi, saya menghadapi jadwal teman-teman yang cukup padat.

Pilihan lalu jatuh pada Hari Jumat. Hal ini dilatari pada image Jumat sebagai hari santai, krida, dan kadang dianggap kurang produktif. Selain itu, pada hari tersebut kesibukan mingguan mulai mereda. Idenya, membuat hari krida menjadi saat yang efektif sekaligus memberi semacam bekal untuk berakhir pekan bagi teman-teman dosen peserta diskusi.

Tahun 2008 itu saya memulai acara ini bersama rekan-rekan dosen muda di Program Studi Arsitektur Nama JumPa NgoPi, dengan dua huruf kapital 'P' dicetuskan oleh salah satu rekan di Fakultas Teknik dan Perencanaan, A.A. Gede Raka Gunawarman. Nama tersebut merupakan singkatan dari 'Jumat Pagi Ngobrolin Penelitian.' Acara JumPa NgoPi lalu bergerak membesar ke tingkat universitas dan saya bawa ke Warmadewa Research Centre (WaRC).

Perlahan, JumPa NgoPi mulai memberi warna pada kehidupan kampus. Dengan modal promosi melalui group-group sosial media, acara ini kami publikasikan kepada khalayak yang lebih luas, masyarakat luar kampus.

Selama tiga tahun penyelenggaraan, hingga saat buku ini terbit, JumPa NgoPi mengalami pasang surut. Pada periode awal, mencari narasumber bukanlah hal yang sulit. Saya dengan mudah bisa meminta rekan-rekan dosen muda, juga dosen senior yang memiliki minat di bidang penelitian untuk menjadi pemantik diskusi. Tetapi pada tahun kedua kami mulai kekurangan narasumber. Jaringan akademik yang saya miliki ternyata cukup terbatas. Selain itu, beberapa kawan dosen tidak cukup merasa percaya diri untuk menyampaikan idenya secara terbuka di hadapan koleganya. Beberapa kali saya harus menjadi pengisi acara untuk menjaga kesinambungan kegiatan.

Tahun ketiga menjadi titik lenting bagi acara ini dengan bergabungnya Ngurah Suryawan. Jaringan akademik yang luas dan aktif serta kemampuannya untuk memantik diskusi menjadi energi

baru. Para pemantik diskusi selanjutnya berasal tidak hanya dari kalangan Universitas Warmadewa tetapi juga dari luar. Beberapa kali, teman-teman dosen dari Universitas Hindu Indonesia, Universitas Udayana, serta beberapa pembicara dari luar negeri turut hadir meramaikan acara.

Bahan diskusi pada tahun ketiga sangat kaya dengan perspektif yang beragam. Ini merupakan hal yang menarik. Tidak melulu soal ide dasar penelitian, tidak jarang muncul pula kritik sosial, kajian kondisi pertanian serta hal-hal lain yang berkaitan dengan pembangunan serta pengembangan keilmuan yang lebih luas. Dari awalnya hanya berupa diskusi kecil, kini masing-masing pembicara menyiapkan kertas kerja dengan cukup serius.

Sekali waktu, kami ingin melihat kembali ide-ide, diskusi-diskusi serta perdebatan yang muncul. Untuk itu rencana untuk merangkum diskusi yang sudah lalu menjadi sebuah buku lalu tercetus. Buku yang sedang anda pegang ini merangkum beberapa pemikiran narasumber yang sempat menyampaikan pemikirannya di Warmadewa Research Centre. Saya menjumpai beberapa tulisan yang sangat tajam serta membuat kita untuk berfikir ulang tentang perkembangan dunia akademik di Bali khususnya di Universitas Warmadewa. Saya berharap, pembaca sekalian juga mendapatkan manfaat sebagaimana yang saya dapatkan setelah mendengar diskusi dan membaca buku ini.

Acara JumPa NgoPi akan terus dilanjutkan. Ia akan tetap menjadi ajang untuk menyampaikan pemikiran kritis, arena tanpa sekat, tempat berpadunya pemikiran-pemikiran baru yang segar, memberi peluang bagi mengalirnya pengetahuan.

Pengantar Editor

# JumPa NgoPi dan Menyemai Solidaritas Intelektual

I Ngruh Suryawan

Saya bersuka cita dan bangga bisa menulis pengantar editor untuk sehimpun esai JumPa NgoPi (Jumat Pagi Ngobrolin Penelitian) *Warmadewa Research Centre (WaRC)* Universitas Warmadewa ini. Esai-esai yang terhimpun dalam buku ini adalah jejak awal dari perjalanan sebuah ide untuk menyemai iklim akademik di Universitas Warmadewa. Tentu ide ini tidaklah mudah, bahkan kadang utopis. Ide ini menyeruak untuk menggambarkan kegelisahan yang tidak semua individu, bahkan akademisi alami dan rasakan. Kegelisahan itu menyentuh wilayah paling sensitif manusia yang bernama kesadaran; kehendak dari hati untuk bergerak dan melakukan sesuatu.

Saya menuliskan judul pengantar editor ini, “JumPa NgoPi dan Menyemai Solidaritas Intelektual”, untuk melanjutkan ide besar yang menjadi judul buku ini. Menyemai iklim akademik menurut saya bisa dilakukan dengan para intelektualnya yang bersolidaritas. Bersolidaritas menjadi kata yang mudah ditulis dan diucapkan, namun sudah pasti sangat sulit untuk dilaksanakan. JumPa NgoPi

hadir memantik solidaritas intelektual tersebut.

Satu hal yang menjadi menarik untuk didiskusikan adalah bagaimana universitas mampu untuk menyediakan ruang bagi solidaritas intelektual tersebut? Sejarah panjang negeri ini cenderung buruk untuk menyediakan ruang bagi kebebasan akademik. Lebih buruk lagi, pembungkaman kebebasan akademik kini dilakukan dengan cara yang sangat canggih bernama birokratisasi dan profesionalisme intelektual.

Tendensi utama dunia akademik terbagi menjadi dua di internal kampus. *Pertama*, menyelami karir birokrasi dan membantu memperkuat kuasa negara dengan menghubungkan diri dalam lingkaran politik di dalamnya. *Kedua*, terintegrasinya universitas dalam semesta kosmopolitanisme pendidikan global. Konsekuensi dari kedua kecenderungan ini adalah berkurangnya advokasi pengetahuan pada ranah kuasa masyarakat sipil. Tepat di wilayah inilah peran social intelektual sangat dibutuhkan (Kusman, 2021).

## Penjinakan

Penjinakan kebebasan berpikir dan praksis intelektual memiliki sejarah yang panjang. Pada tahun 1965, banyak intelektual dan pemikir yang progresif, yang di-PKI-kan (baca: dikomunikas) hilang dalam masa-masa gelap pembantaian massal. Warisan intelektualitasnya pun dianggap haram dipelajari apalagi diwariskan kepada anak cucu. Itulah yang disebut dengan praktik penjinakan. Terdapat beragam cara dalam praktik penjinakan ini, mulai dari kekerasan, pendisiplinan “ideologisasi” hingga pemasangan karir akademik. Campur tangan politik kekuasaan dalam kebijakan pembatasan dan normalisasi kampus sesungguhnya adalah praktik penjinakan yang berupaya mengingkari kebebasan ekspresi dan kebebasan akademik (Wiratraman 2021).

Lalu bagaimana peran universitas?

B.S Mardiatmadja SJ mengajukan ide yang liberal. Baginya, universitas harus menghilangkan sekat dan jaraknya sebagai *universitas doctorum et studentium* (keseluruhan orang terpelajar dan sedang belajar). Nama universitas menunjukkan bahwa orang-

orang yang tersangkut di dalamnya tidak mau bernikmat-nikmat dalam laboratorium individualnya atau dari sudut lain dipenjarakan dalam keterkotakan (pengetahuan, atensi, dan keilmuan atau keprihatinannya), melainkan mau membuka diri pada kepentingan universal.

Universitas semestinya memberikan perhatian pada *bonum commune* yang artinya adalah hal baik (kesejahteraan) dengan demikian juga keadilan, yang sifatnya umum (bukan hanya bagi sekelompok orang atau suatu lapisan orang saja; apalagi suatu ideology tertentu). *Bonum commune* terdapat dalam hidup bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, serta menyangkut segala segi hidup social maupun kebudayaan.

Pendidikan tinggi dengan demikian berusaha untuk melayani agar segala aspek kebudayaan manusia diwariskan dan dikembangkan secara terintegrasi dalam pribadi manusia maupun dalam struktur masyarakat. Oleh karena itu, masa depan suatu bangsa amat tergantung dari proses didik yang sebagian dilayani oleh universitas. Universitas berfungsi dalam proses pewarisan dan pengembangan kebudayaan baik untuk pribadi yang tersangkut maupun untuk kesejahteraan seluruh masyarakat; dank arena itu bagi "kesejahteraan seluruh rakyat" (Mardiatmadja SJ 2017: 30-31).

Situasi yang dimimpikan di atas tentu saja tidaklah mudah diwujudkan. Cita-cita *bonum commune* mendapatkan banyak tantangan. Tantangan tersebut tidak saja yang berasal dari usaha-usaha penjinakan yang dilakukan oleh sang kuasa bewajah negara, investasi, bahkan masyarakat dan universitas itu sendiri. Wiratraman (2021) dengan mengacu Edward Said dalam bukunya *Peran Intelektual* (1998) mengungkapkan bahwa ancaman khusus intelektual saat ini bukanlah otonomi kampus, bukan posisi pinggiran, bukan pula komersialisasi pendidikan yang mengerikan. Secara khusus ancaman intelektual itu ada pada dirinya sendiri yaitu perangai memprofesionalismekan dirinya sendiri. Profesionalisme adalah bahaya laten yang dapat menurunkan derajat intelektual seseorang, bekerja layaknya tukang yang dilakukan untuk penghidupan.

## **Solidaritas Intelektual**

Bagi saya, JumPa NgoPi mengisi ruang kosong gagapnya universitas—yang sudah kadung melembaga dan menjadi birokratis—alih-alih untuk menyediakan ruang solidaritas intelektual malah lebih sebagai penjara yang menyediakan menara untuk mengawasi insan akademiknya. Kampus kemudian mengalami penjinakan dan menjadi pelayan kekuasaan. Perangai intelektualnya pun menjadi sangat feodalistik. Mereka inilah yang jamak ditemui dan melekat dalam birokrasi kampus dan memperlihatkan peran abdi kekuasaan. Intelektual hadir sebagai profesi, dan profesionalisme itulah yang jadi tameng justifikasi perannya (Wiratraman 2021).

Melalui buku ini saya memberikan konteks dalam catatan editor ini untuk menandingi profesionalisme intelektual dengan solidaritas intelektual. Gerakan-gerakan akademik *cum* solidaritas di internal kampus, bahkan antar kampus dan dengan gerakan social lainnya di tengah rakyat, untuk menandingi profesionalisme intelektual menjadi sangat urgen untuk dilakukan.

Saya mengacu pada ide yang dicetuskan oleh B.S Mardiatmadja SJ dalam bukunya *Komunitas Belajar* (2017) bahwa universitas tidak hanya berorientasi pada kepraktisan, melainkan pada perubahan sikap hidup pada tingkat universitas. Oleh sebab itulah diperlukan penciptaan tata universitas yang membangun bersama *intellectual solidarity* (solidaritas intelektual).

Seluruh tata dan pranata universitas harus mengungkapkkan dan membangun solidaritas intelektual. Menjadi anggota universitas membutuhkan komitmen pada solidaritas intelektual. Dengan demikian akan terjalin jaringan ilmuwan dan mengabdikan pada kesejahteraan bersama melalui komitmen intelektualnya. Solidaritas itu terbuka, artinya mengjangkaumelintasi batas-batas ilmu dan bahkan juga batas universitas. Secara radikal, solidaritas malah perlu melintasi batas bangsa dan negara.

Solidaritas intelektual berdasar pada humanisme universal yang dalam dunia universitas memang memusatkan perhatian pada segi intelektualnya. Dengan demikian, pendidikan di universitas tidak perlu menjadi abstrak dan teoritis, tetapi justru bertumpu pada

realitas mencari pemahamannya yang terdalam, baik perihal alam maupun manusia dengan segala deritanya. Universitas perlu membuka penelitian dan analisisnya pada permasalahan masyarakat di sekitarnya. Selanjutnya, universitas perlu menerjemahkan komitmen solidaritas intelektual tersebut dalam organisasi dan prioritas program maupun focus-fokus penelitiannya (Mardiatmadja SJ 2017: 52-53).

Buku ini berusaha untuk memediasi gagasan-gagasan solidaritas intelektual dan melawan penjinakan tersebut. Perjalanan panjang JumPa NgoPi melahirkan begitu banyak ide-ide penelitian dan gerakan sosial yang dibawakan oleh beberapa kalangan. Tidak hanya ide-ide, media JumPa NgoPi juga menjadi ruang untuk membangun jejaring dan mengupayakan benih solidaritas tersebut tumbuh. Beberapa narasumber dan *audience* (peserta) yang hadir berkecimpung dalam advokasi masyarakat, mahasiswa, aktivis, dan sudah tentu akademisi. Kesadaran berjejaring dan membangun solidaritas bersama menjadi sebuah keniscayaan. ###

## Daftar Pustaka

- Wiratraman, Herlambang P. 2021. “Perangai Intelektual dan Ke-kuasaan” dalam *Kompas*, 1 Maret 2021.
- Kusman, Airlangga Pribadi. 2021. “Peran Intelektual Publik” dalam *Kompas*, 15 Maret 2021
- Mardiatdadja, SJ. Prof. Dr. B.S. 2017. *Komunitas Belajar*. Yogyakarta: Penerbit PT. Kanisius.

Diskusi terbuka rencana penelitian/pra-proposal

Ngurah Suryawan

### Geliat Ruang Publik dan Aktivisme Generasi Muda Bali

Nyoman Gede Maha Putra

### Transformasi Urban & Rantai Makanan Perkotaan



Jumat, 10 Mei 2019

Sekretariat Warmadewa Research Centre

09.00-11.00 Wita

Tempat terbatas untuk 20 orang

Mohon registrasi di wa 082112964528



# Politik Identitas dan Histeria Kultural <sup>1</sup>

I Gusti Agung Paramita<sup>2</sup>

Gerakan politik identitas melalui wacana-wacana kultural yang intens digunakan oleh elite lokal bertujuan untuk pembagian kekuasaan dan mempertahankan sumber-sumber pendaan. Isu politik identitas digunakan untuk merebut kekuasaan baik di level lokal maupun nasional dan berdampak pada friksi, kekerasan, dan konflik lokal.

Konflik berbasis identitas agama dan etnis di dunia menjadi sorotan para pemikir. Tidak terkecuali Amartya Sen, seorang ekonom, filsuf peraih hadiah nobel ekonomi. Amartya Sen mengkritik para peneliti yang berupaya mengklasifikasi peradaban hanya berdasarkan identitas yang monolitik atau satu dimensi. Artinya, identitas hanya dipahami sebagai sesuatu yang tunggal, seperti pengidentifikasian manusia berdasarkan pada identitas agama. Kritik yang dilayangkan Sen dalam bukunya *Identity and Violence* (2006) ini salah satunya ditujukan kepada Samuel P. Huntington, penulis *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996)

---

1 Esai ini diambil dari bukunya, Paramita, I Gusti Agung (2020), *Wajah Tuhan dan Sifat Pemuda: Kumpulan Esai Agama dan Kebudayaan*. Denpasar: Sarwa Tattwa Pustaka.

2 I Gusti Agung Paramita adalah akademisi Dosen pada Fakultas Ilmu Agama, Seni dan Budaya, Universitas Hindu Indonesia, Denpasar.

yang sangat terkenal, bahkan kontroversial.

Dalam buku tersebut Huntington (1996: ix) menyatakan bahwa masa depan politik dunia akan didominasi oleh konflik antarbangsa dengan peradaban yang berbeda. Sumber konflik dunia di masa akan datang tidak lagi berupa ideologi atau ekonomi, akan tetapi budaya. Huntington mendasarkan pemikirannya pada enam alasan yang dijadikannya sebagai premis dasar untuk menjelaskan mengapa politik dunia ke depan akan sangat dipengaruhi oleh benturan antarperadaban yakni *pertama* perbedaan di antara peradaban tidak saja nyata, tetapi sangat mendasar. Dalam pandangannya, masyarakat dengan pandangan hidup yang berbeda dipastikan memiliki perbedaan pandangan tentang relasi baik antara Tuhan dan manusia, individu dan kelompok, kota dan bangsa, orang tua dan anak-anak maupun suami dan istri. Itu terjadi seiring dengan berbedanya pandangan mengenai pentingnya kerabat dalam hak-hak dan kewajiban, kebebasan, otoritas, persamaan dan hierarki.

*Kedua* dunia semakin mengecil. Interaksi di antara masyarakat dan peradaban yang berbeda terus meningkat. Semakin interaksi ini berlangsung intensif, semakin menguat kesadaran akan peradaban sendiri, dan semakin sensitif terhadap perbedaan di antara peradaban dan peradaban lain. *Ketiga*, proses modernisasi ekonomi dan perubahan sosial di seluruh dunia telah mengakibatkan tercerabutnya masyarakat dari akar-akar identitas lokal yang telah berlangsung lama. Ketercerabutan ini menyisakan ruang yang kemudian diisi oleh identitas agama, seringkali dalam gerakan berlabelkan “fundamentalis”.

*Keempat*, semakin berkembangnya kesadaran peradaban akibat peran ganda dunia barat. Di satu sisi dunia barat sedang berada pada puncak kekuasaannya, di sisi lain sebagai reaksi balik atas hegemoni barat tersebut, masyarakat non barat kembali pada akar-akar peradaban. *Kelima*, karakteristik dan perbedaan kultural yang terjadi di antara peradaban barat dan non barat semakin mengeras. *Keenam*, regionalisme ekonomi yang semakin meningkat.

Berangkat dari sini, Huntington (1996:xi) meyakini bahwa benturan antarperadaban di masa depan akan terjadi karena tiga

hal: hegemoni barat, intoleransi Islam dan fanatisme Konfusius. Secara garis besar, ia mengklasifikasi delapan peradaban mayor yakni Konfusius, Jepang, Islam, Hindu, Ortodok, Barat, Amerika Latin dan Afrika (Huntington, 1996: 49). Menurut Huntington, (1996: 50) agama adalah karakteristik utama yang mencirikan sebuah peradaban.

Pandangan Huntington yang mengklasifikasi peradaban berdasarkan kategorisasi identitas tunggal dianggap sebagai kekeliruan oleh Amartya Sen. Sesungguhnya secara konseptual, lanjut Amartya Sen (2006: 16), tesis benturan antarperadaban hanya menumpang pada kategorisasi tunggal seturut apa yang disebut sebagai garis-garis peradaban. Padahal garis peradaban itu sendiri ternyata ditarik mengikuti pemilahan berdasarkan agama semata dan menjadi satu-satunya aspek yang diacu sebagai dasar amatan.

Menurut Amartya Sen (2006: 16), Huntington membuat kontras yang cukup tajam antara “Peradaban Islam, “Peradaban Hindu”, “Peradaban Buddha”, atau “dunia barat, “dunia Islam, “dunia Hindu”. Kelemahan konseptual yang diidap dalam upaya pemahaman tunggal atas warga dunia melalui kategorisasi peradaban tidak hanya dianggap bertentangan dengan nilai kemanusiaan, namun menafikkan kemajemukan identitas yang dimiliki manusia di dunia.

Dalam hal ini, Amartya Sen ingin menegaskan bahwa warga dunia tidak bisa disimplifikasi hanya pada kategori identitas agama. Meskipun mereka sama-sama beragama Islam, orang dapat memiliki hobi yang berbeda, minat sains yang berbeda, pandangan filosofis yang berbeda, ketertarikan terhadap busana yang berbeda, preferensi politik yang berbeda, minat seni yang berbeda, termasuk kemampuan diri yang berbeda. Berdasarkan amatan Sen, kemajemukan identitas yang dimiliki manusia ini tidak bisa diabaikan begitu saja. Kategorisasi keagamaan tidak bisa dengan pas masuk ke dalam klasifikasi negara dan peradaban.

Kritik yang dilayangkan Sen pada kategorisasi warga dunia berbasis identitas agama cukup beralasan. Pemahaman yang bercorak satu dimensi atas identitas membawa resiko kemanusiaan yang cukup besar. Menurut Amartya Sen (2006: 3—4) rasa memiliki suatu

identitas bukan hanya bisa menjadi sumber lahirnya kebanggaan dan kebahagiaan, melainkan sumber tumbuhnya kekuatan dan percaya diri. Tidak heran bila gagasan tentang identitas memperoleh pengakuan yang begitu luas.

Namun demikian, lanjut Sen, identitas juga bisa memicu kekerasan, pembunuhan, dan membuat orang mati sia-sia. Rasa keterikatan yang kuat pada satu kelompok bisa mengandung di dalamnya persepsi tentang jarak dan keterpisahan dari kelompok lain. Kesetiakawanan kelompok bisa memicu tumbuhnya perselisihan antarkelompok (2006: 3–4). Sen berangkat dari pengalaman masa kecil terkait kerusuhan antara Hindu-Muslim di India yang akarnya dari politik pemisahan berdasarkan identitas primordial. Berikut kutipannya.

“Dari kenangan masa kecil saya sendiri tentang kerusuhan Hindu-Muslim pada tahun 1940-an. Kerusuhan yang terkait dengan politik pemisahan—saya teringat betapa cepat perubahan berlangsung: mereka yang pada bulan Januari adalah bagian dari umat manusia secara umum, pada bulan Juli tiba-tiba berubah menjadi kubu Hindu yang kejam dan Muslim yang garang. Digerakkan oleh komandan pembantaian, ratusan ribu nyawa melayang di tangan orang-orang yang membunuh orang lain atas nama “kelompok kami”. Kekerasan dipicu oleh pemaksanaan identitas tunggal yang penuh permusuhan ini kepada orang-orang awam, digelorakan oleh para penebar teror”. (Sen, 2006: 4–5).

Satu hal yang bisa dipetik dari pandangan Amartya Sen tentang identitas adalah bahwa pengidentifikasian warga masyarakat berdasarkan identitas tunggal membawa resiko konflik sosial horizontal. Identitas selalu berhubungan, tidak saja dengan kebanggaan dan percaya diri, tetapi juga dengan kekerasan. Setidaknya hal ini sesuai pengalaman Amartya Sen di India—ketika sejak kecil ia harus menyaksikan kekerasan yang berbasis identitas agama.

Argumentasi Amartya Sen tentang bahaya kekerasan berbasis identitas, dan kritiknya pada pengklasifikasian tunggal atas identitas, sejalan dengan pandangan identitas yang non esensialistik—berbanding terbalik dengan yang esensialistik. Sebagaima-

na diketahui, dalam sejarahnya perkembangan corak pemikiran esensialisme terbagi menjadi dua bagian yakni esensialisme klasik dan modern. Esensialisme klasik mendasarkan pada asumsi bahwa tidak ada kontinuitas dari bentuk-bentuk yang berbeda (Shibley, 1998; Laode, 2018: 24–25).

Esensialisme klasik ini cenderung bersifat filosofis sebagaimana dasar awal kemunculan pikiran ini diletakkan oleh Plato, sedangkan corak pikir esensialisme modern berasumsi bahwa fenomena memiliki sifat-sifat alamiah yang baku baik secara biologis maupun kultural. Corak pikir ini terkait erat dengan perkembangan isu-isu kontemporer seperti budaya, seks, gender, dan agama yang berkembang di masyarakat (Shibley, 1998; Laode, 2018: 24–25).

Dalam kaitannya dengan identitas, kaum esensialis menganggap identitas sebagai sesuatu yang *fix*. Identitas merupakan status yang terberikan, *given*, dan dianggap tetap selamanya. Mereka yakin bahwa ada esensi yang dimiliki seseorang sebagai penanda jati dirinya. Esensi itu dianggap tetap, *fixed*, tidak berubah dan tunggal. Sebaliknya, sarjana lain berpendapat bahwa identitas itu seperti bawang, tampak jelas bentuknya, tetapi jika dikupas lapis demi lapis, tidak ada inti, atau tanpa esensi (Laode, 2018: 12; Dharma Putra, 2011: 32–33).

Barker (2006: 166) menganggap identitas sebagai deskripsi dalam bahasa atau konstruksi wacana yang berubah sesuai dengan waktu, tempat dan pemakaian. Penekanannya bukan pada esensi, bukan pada inti tetapi pada perubahan-perubahan dalam proses konstruksi dan rekonstruksi. Di lain pihak, Sarup (dalam Dharma Putra, 2011: 33) menyatakan identitas tidak akan pernah final, tidak tetap dan juga bersifat fragmentaris dan kontradiktif.

Orang-orang bisa dilabelkan tidak hanya berdasarkan satu identitas, tetapi juga beberapa identitas yang terkadang kontradiktif. Di sini identitas tidak bersifat tunggal, tetapi jamak bahkan dinamis. During (2005: 150) menyatakan *identities are in constant mutation*, identitas senantiasa berubah-ubah, mengalami semacam metamorphose (Dharma Putra, 2011: 33). Foucault justru menganggap identitas sebagai ilusi—pembentukan identitas melibatkan

relasi kuasa, politik tubuh, mekanisme kontrol (penghukuman) dan pendisiplinan.

Paradoks atas identitas yang dijelaskan di atas, begitu juga bahaya kekerasan berbasis identitas yang dijelaskan Amartya Sen, menjadi menarik jika dikaitkan dengan konstelasi politik identitas di Indonesia yang justru sebaliknya, yakni mengarah pada penguatan-penguatan identitas berbasis etnis dan agama. Situasi ini tentu tidak terjadi begitu saja—atau ahistoris. Gerakan politik identitas berkorelasi dengan karakteristik Indonesia sebagai sebuah negara yang memiliki kemajemukan etnis, suku, agama, dan budaya. Munculnya gerakan politik identitas ini bukan tanpa sebab, artinya bisa ditelusuri secara historis, mulai dari paska kemerdekaan, orde baru sampai pada reformasi dan paska reformasi.

Jika ditelusuri, gerakan politik identitas di Indonesia memiliki sejarah yang panjang. Indonesia adalah Negara kepulauan yang terluas di muka bumi. Jumlah pulaunya lebih dari 17.000. Etnisitas, sub-kultur, dan bahasa lokalnya berjumlah ratusan. Bahkan di Papua saja misalnya, tidak kurang terdapat 252 suku dengan bahasa khasnya masing-masing (Maarif, 2010: 19). Keragaman budaya, etnis, dan suku di Indonesia adalah keniscayaan sekaligus tantangan. Apalagi, sebagaimana ditulis Geertz (dalam Laode, 2018: 80; Maarif, 2010: 20; Rozi, 2019: 18), sentimen primordial di Indonesia berakar kuat pada kategori agama dan etnis—dimana ikatan primordial lebih kuat daripada ikatan politik.

Pasca kemerdekaan di Indonesia, problem berbasis identitas ini berupaya diselesaikan dengan prinsip-prinsip persatuan. Wacana politik di awal kemerdekaan Indonesia dibangun melalui pondasi gagasan nasionalisme dan kewarganegaraan. Padahal, Benedict Anderson (1999:21) menyatakan bahwa bangsa adalah komunitas imajiner (*imagined community*). Namun upaya ini dilakukan selain sebagai cara untuk memperkuat persatuan bangsa, juga untuk melawan kekuatan Belanda dan mengatasi pergolakan-pergolakan internal masyarakat Indonesia. Semua identitas partikular disatukan dalam satu doktrin tunggal Pancasila (Laode, 2018: 83).

Situasi ini berlanjut sampai pada rezim orde baru. Belajar dari

era sebelumnya yang diwarnai gejolak internal, rezim orde baru melakukan pengetatan terhadap berbagai ekspresi kelompok identitas kultural. Dalam pemerintahan orde baru, etnisitas, agama, ras dan kelas merupakan wilayah terlarang—bahkan bebas politik. Etnisitas secara formal dianggap tabu karena potensi untuk meledak. Rezim orde baru melakukan kontrol kuat terhadap berbagai potensi perlawanan lokal yang mengancam pemerintahan berkuasa. Rezim orde baru mengikat identitas-identitas lokal dalam spirit kebhinekaan yang diletakkan dalam wadah nasionalisme dan dikerangkeng dalam penjara otoritarianisme-militeristik (Nordholt & Klinken, 2007: 31; Laode, 2018: 109).

Sikap orde baru yang “memenjarakan” ekspresi-ekspresi kelompok identitas kultural ternyata berimplikasi serius di era reformasi. Bisa dikatakan, transisi rezim orde baru ke era reformasi menjadi petanda awal dari menguatnya gejala politik identitas di Indonesia. Pada masa ini, kanal-kanal ekspresi identitas mulai dibuka. Kesadaran untuk membangun identitas kedaerahan mendapat jalan lapang. Kebijakan politik desentralisasi, otonomi daerah telah membuat daerah-daerah membangkitkan identitas regional mereka (Dharma Putra, 2011: 45; Davidson & Henley, 2007). Beragam aksi sentimen primordial, etnonasionalisme, di tingkat lokal pun bermunculan seperti peristiwa di Timor-timur, Kalimantan Timur, Kalimantan Barat, Sulawesi Tengah (Poso), Maluku, Ambon, Aceh—dan yang terbaru adalah kekerasan komunal di Papua. Ribuan manusia jadi korban dalam konflik dan kekerasan komunal tersebut.

Tidak terkecuali di Pulau Bali. Wacana insidental tentang “Bali Merdeka”, gerakan “Ajeg Bali”, perjuangan otonomi khusus Bali, penguatan desa pakraman, dan seterusnya bisa dijadikan contoh bangkitnya identitas kedaerahan di Bali. Serangan teroris yang sangat dahsyat 12 Oktober 2002 dan Oktober 2005 telah menimbulkan semacam krisis yang justru mendorong semakin menguatnya identitas kolektif masyarakat Bali—dan ‘memitoskan’ kembali sikap *Ajeg Bali*—meskipun gagasan di antara konsep tersebut tidak pernah bulat dan utuh terpahami, sampai akhirnya kian senyap di tengah hiruk pikuk wacana politik (Dharma Putra, 2011: 45),

bahkan tidak berujung, justru memperkuat sentimen-sentimen primordial. Menurut Nordholt, 2010: 99) otonomi daerah dan demokrasi elektoral tidak membuahkan pemerintahan yang lebih baik. Sebagai gantinya, kedua proses itu memperkuat pembentengan politik identitas Bali yang direpresentasikan oleh para cendekiawan kelas menengah urban.

Saya berupaya memetakan bentuk-bentuk wacana penguatan identitas yang mewarnai kehidupan masyarakat Hindu di Bali. Dimulai dari wacana *Ajeg Bali* misalnya. Wacana *Ajeg Bali* ini muncul setelah Bali mengalami berbagai persoalan pembangunan sebagai risiko dibukanya industri turisme. Sebagaimana diketahui, sejak awal 1990-an para investor luar berpartisipasi secara massif dalam gelanggang ekonomi turis di Bali. Ada beberapa agenda pembangunan yang mendapat penolakan keras dari masyarakat Bali.

Pada tahun 1993 misalnya, muncul protes menentang pembangunan Bali Nirvana Resort di dekat pura suci Tanah Lot, Kabupaten Tabanan. Demonstrasi-demonstrasi masyarakat, yang dipicu oleh kampanye *Bali Post*, sebuah harian lokal yang dihormati, memaksa badan perwakilan resmi konstituensi Hindu Indonesia, Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI), mengeluarkan deklarasi formal yang berhubungan dengan penjagaan kesakralan candi-candi Hindu (Ramstedt, 2009). Gerakan protes menjadi semakin nyata ketika pada tahun 1997 sebuah protes lain dilancarkan untuk menentang pembangunan sebuah hotel di Padanggalak.

Di sini media *Bali Post* mewakili sensibilitas masyarakat Bali yang punya kegelisahan dan kekhawatiran akan robohnya sendi-sendi kebudayaan Bali akibat dari massifnya pembangunan industri turisme. Tema-tema sensibilitas berada di seputar penyelamatan budaya Bali dari pengaruh eksternal yang meliputi gempuran budaya barat yang mendorong kriminalitas, penggunaan narkoba, sikap hidup hedonis-materialistis yang mengorbankan nilai-nilai keagamaan. Selain itu arus ribuan perantau Muslim dari Pulau Jawa dan Lombok memberikan perasaan tidak mengenakkan bahwa orang Bali tengah menjadi minoritas di pulau mereka sendiri (Nordholt, 2007:506).



Ketika bom meledak di Legian Kuta 12 Oktober 2002, wacana *Ajeng Bali* kembali mengalir deras (Suryawan, 2010; 256). Menurut Ramstedt (2009) tragedi bom Bali membawa dampak ikutan seperti (1) muncul ketegangan umum atas Bali yang telah menjadi korban mereka yang datang dari luar untuk mencari keuntungan; (2) penderitaan mendalam dan luas atas jumlah migran Muslim yang semakin besar dan menentang kenormalan “gaya hidup masyarakat Hindu Bali”; (3) kemarahan masyarakat atas peningkatan tindakan diskriminasi terhadap umat Hindu oleh Muslim dan Kristen.

Basyar (2016:2-3) menyatakan ketegangan relasi antara Hindu dan Islam di Bali sempat muncul terutama pasca ledakan dua bom Bali. Hasil penelitiannya menyimpulkan bahwa antara tahun 2009-2011, umat Hindu dan Islam mengalami sedikit “guncangan”, misalnya karena *sweeping* Kartu Tanda Penduduk (KTP), terutama muslim pendatang dan “orang-orang luar”. Umat Islam merasakan perlakuan yang berbeda dari masyarakat dan aparat keamanan. Situasi agak sedikit memanas ketika media-media internasional saat peliputan ledakan bom itu selalu menyebut Bali sebagai satu-satunya pulau Hindu, dan menggambarkannya sebagai legenda sumber kedamaian dan harmoni. Akibatnya umat Islam dianggap sebagai pengganggu kerharmonisan yang telah berlangsung lama itu.

Pada titik ini, pergeseran sensibilitas pun terjadi, yang semula sensibilitas diarahkan pada pembangunanisme, urbanisme, industrialisme pariwisata, bergeser ke sensibilitas etnisitas dan agama (Paramita, 2015: 7). Pada saat itu mengerucut sebuah wacana, atau lebih tepatnya sebuah tekad untuk melindungi Bali dari pendatang yang merusak keamanan Bali. Bisa dikatakan, wacana *Ajeng Bali* mampu membangun sebuah ‘politik kewaspadaan baru’ (pinjam istilah Suryawan) bagi masyarakat Bali terhadap ancaman bahaya eksternal. Politik kewaspadaan ini ditularkan sampai ke tingkat Desa Pakraman dengan digencarkannya aksi *sweeping* terhadap pendatang melalui aparatus penjaga *Ajeng Bali: pecalang*. Wacana *Ajeng Bali* kembali disebarluaskan melalui televisi. Kebudayaan Bali semakin direpresentasikan sebagai eksklusif Hindu.

Dalam perkembangannya, wacana *Ajeng Bali* yang terus digelo-

rakan tidak berujung. Justru diskursus kultural ini dikapitalisasi, diinstrumentalisasi, dan dipolitisasi untuk tujuan-tujuan politik elite dan kapitalisme media. Hal ini bisa dilihat dalam dinamika politik lokal Bali, selama pemilihan kembali Gubernur Bali Dewa Made Beratha pada bulan Agustus tahun 2003. Pada saat itu *Bali Post* berhasil memainkan peranan aktif dalam memenangkan pasangan Dewa Made Beratha-Alit Kelakan dari kandidat rivalnya yakni Budi Suryawan-Arka Hardiana, dan Ary Suta-Ngurah Widi-dana. Kemenangan paket Dewa Beratha-Alit Kelakan ini disebut oleh media *Bali Post* sebagai kemenangan *Ajeng Bali*.

Politisasi wacana *Ajeng Bali* yang dimainkan oleh media lokal *mainstream* juga tampak pada pemilihan Gubernur Bali tahun 2013 lalu—ketika Made Mangku Pastika bertarung secara politik dengan rivalnya A.A Ngurah Puspayoga. Saat itu, *Bali Post* membangun citra A.A Ngurah Puspayoga sebagai calon yang *Ajeng Bali*—kendati menyisakan friksi yang tajam—bahkan aksi-aksi demonstrasi yang lokusnya di Singaraja dan Denpasar. Bahkan ada aksi pembakaran koran *Bali Post* yang dilakukan pada hari Jumat tanggal 3 Mei 2013 di Depan Monumen Perjuangan Rakyat Bali kawasan Renon Denpasar. Pembakaran dilakukan oleh masyarakat yang menamakan diri Aliansi Masyarakat Bali Anti Pembohongan Publik yang berjumlah sekitar 200-an, dengan melibatkan para pemangku.

Konstelasi di atas menunjukkan bahwa gerakan politik identitas melalui wacana-wacana kultural yang intens digunakan oleh elite lokal bertujuan untuk pembagian kekuasaan dan mempertahankan sumber-sumber pendanaan. Isu politik identitas digunakan untuk merebut kekuasaan baik di level lokal maupun nasional (Laode, 2018: 4) dan berdampak pada friksi, kekerasan, dan konflik lokal. Hal ini tercermin dalam Pilgub Bali tahun 2013—meskipun akhirnya Made Mangku Pastika unggul dengan mengusung *Bali Mandara*—Bali yang Maju, Aman, Damai dan Sejahtera.

Kendati demikian, sejak kemenangan I Wayan Koster sebagai Gubernur Bali mengalahkan rivalnya Ida Bagus Rai Dharma Wijaya Mantra—yang adalah anak mantan Gubernur Bali Prof. Dr. Ida Bagus Mantra, Bali memasuki babak baru dalam dinamika wacana

politik identitas. Pada awal masa kepemimpinannya, visi Nangun Sat Kerthi Loka Bali dan Menuju Bali Era Baru ditunjukkan Wayan Koster melalui sejumlah regulasi dalam bentuk Peraturan Gubernur dan Peraturan Daerah yang memiliki semangat menjaga identitas kultural masyarakat Bali.

Sebut misalnya Peraturan Gubernur Bali Nomor 80 Tahun 2018 tentang Perlindungan dan Penggunaan Bahasa, Aksara, dan Sastra Bali. Dalam Pergub tersebut aksara Bali ditempatkan lebih tinggi di atas huruf latin. Tidak hanya itu, Gubernur Bali Wayan Koster juga mewajibkan pemakaian busana adat Bali setiap hari Kamis, *Tilem*, *Purnama* dan Hari Jadi Provinsi Bali dan Kabupaten/Kota melalui Peraturan Gubernur Bali Nomor 79 Tahun 2018 tentang Hari Penggunaan Busana Adat Bali.

Perubahan Peraturan Daerah No. 3 Tahun 2001 tentang Desa Pakraman dengan Peraturan Daerah No. 4 tentang Desa Adat juga dilakukan sebagai bentuk upaya penguatan Desa Adat di Bali, bahkan memperluas kewenangannya. Kata ‘pakraman’—dipetik dari lontar kuno abad ke 10 dan 11 (Nordholt, 2008: 34)—yang dulunya digunakan untuk mengganti istilah ‘adat’ yang dianggap terlalu kolonial dan Islami, kini diubah kembali menjadi Desa Adat. Perubahan Perda ini tidak bisa dilepaskan dari upaya pembentengan identitas Bali dari ancaman secara eksternal. Bahkan, kecemasan ini semakin menguat ketika Badan Pusat Statistik Bali merilis data bahwa hanya dalam satu dekade saja umat Hindu di Bali mengalami penurunan 9 persen lebih.

Pada tahun 1971 mencapai 93, 29 persen jumlah pemeluk Hindu, di tahun 2010 hanya tinggal 83, 46 persen. Penurunan jumlah pemeluk Hindu berbanding terbalik dengan jumlah penduduk pendatang—khususnya Muslim—di Bali yang jumlahnya malah meningkat. Kecemasan ini melahirkan sebuah Instruksi Gubernur No. 1545 Tahun 2019 tentang Keluarga Berencana Krama Bali—krama Bali berhak melahirkan empat anak—sebagai gerakan tandingan atas sosialisasi program Keluarga Berencana Pemerintah Pusat.

Ada beberapa identifikasi persoalan di sini, *pertama* wacana dan gerakan politik identitas di Bali seperti proyek yang belum selesai.

Setidaknya, wacana dan gerakan itu bisa ditelusuri secara historis sejak zaman kolonial sampai pada pasca reformasi. *Kedua*, wacana dan gerakan politik identitas memiliki karakteristik dan dimensi yang berbeda. Jika ditelusuri secara periodik, wacana dan gerakan politik identitas sangat dipengaruhi konstelasi politik lokal dan nasional. Saat ini gerakan politik identitas yang berbasis identitas etnik, budaya dan agama semakin menguat bahkan dilegitimasi dalam sejumlah kebijakan.

*Ketiga*, wacana dan gerakan politik identitas di Bali memiliki pengaruh yang besar terhadap cara berpikir dan sikap masyarakat Bali dalam merespon berbagai tantangan baik yang datang dari dalam maupun dari luar. Saya menggunakan istilah histeria kultural sebagai ekspresi emosional masyarakat Bali terhadap identitas kulturalnya.



Warmadewa  
Research  
Centre

## Jumpa Ngopi #5



Diskusi dan Bedah Buku

### *Mencari Bali Yang Berubah*

bersama

I Ngurah Suryawan  
I Nyoman Wiratmadja

Jumat, 22 Februari 2019  
Sekretariat Warmadewa Research Centre  
09.00-11.00 Wita

Tempat terbatas untuk 20 orang  
Mohon registrasi di wa 082112964528

# Kita Belum Pernah Normal<sup>3</sup>

Anton Novenanto<sup>4</sup>

Krisis yang tengah kita alami saat ini tidak disebabkan oleh virus SARS-CoV-2, tapi akibat rentannya sistem, jaminan dan infrastruktur kesehatan masyarakat di republik ini.

Judul paparan ini terinspirasi oleh buku yang ditulis Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (1993).[1] Buku ini adalah versi bahasa Inggris yang diterjemahkan oleh Catherine Porter, buku aslinya *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique* (anak judul berarti kira-kira, “sebuah esai antropologi simetris”) terbit dalam bahasa Prancis tahun 1991.

Dalam buku tersebut, Latour membahas bagaimana sains modern dibaca dalam pendekatan antropologi dan meletakkan sains sebagai “salah satu” tafsir budaya namun menjadi sangat dominan ketika cara-cara penjelasan ilmiah lebih diterima. Paparan ini, sayangnya, tidak akan mengadopsi total pendekatan yang ditawarkan Latour itu—sekalipun usaha itu tentu akan sangat menarik bila dilakukan. Paparan kali ini lebih cenderung berbicara tentang realitas yang muncul sebagai konsekuensi dari pandemi Covid19 dan segala upaya untuk mengatasinya.

Dalam merespons situasi pandemi Covid19, kami merintis

---

3 Esai ini sebelumnya dimuat di: <https://eutenika.org/archives/1513> (diakses 4 Januari 2020)

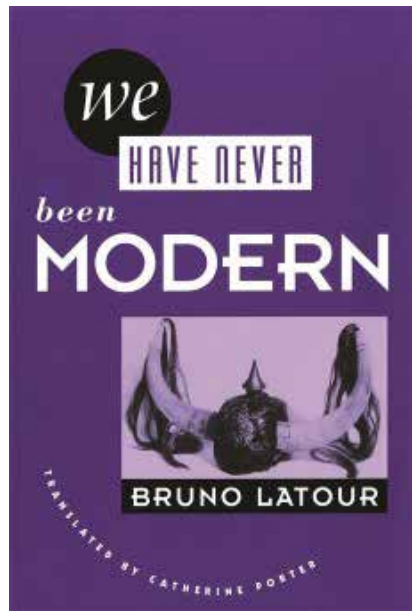
4 Dosen & peneliti di Jurusan Sosiologi, Universitas Brawijaya; Direktur Eksekutif Perkumpulan Eutenika.

sebuah proyek penelitian eksperimental berjudul *New Marginals, Old Marginals in the Age of Covid19*. Sementara banyak orang awam, pebisnis, ilmuwan dan aparaturnegara berbicara tentang bagaimana mempersiapkan apa yang disebut awalnya “new normal” (yang diralat menjadi “adaptasi kebiasaan baru” sekalipun intinya tetap, “bagaimana hidup harmoni bersama virus Covid19”), proyek kami itu lebih memilih fokus pada bagaimana beberapa kelompok sosial mengalami proses marjinalisasi dari usaha harmonisasi dengan virus itu.

Untuk tujuan itu, kami berusaha menunjukkan bagaimana produksi, reproduksi dan akumulasi struktur dan proses “kerentanan” (*vulnerability*) terjadi secara multidimensi dan interseksional. Kami berangkat dari gagasan sosiolog Amerika Charles Wright Mills tentang imajinasi sosiologis, melihat persoalan individual sebagai hasil dari tekanan-tekanan struktural dan proses sosio-kultural.<sup>[2]</sup>

Kami pun berusaha melampaui kerentanan ekonomi dengan mempertimbangkan kerentanan-kerentanan lainnya. Secara khusus, kami melihat bagaimana penanganan pemerintah ternyata tidak dapat mengatasi krisis kesehatan yang sedang berlangsung sehingga kerusakan kolateral yang dialami di sektor-sektor lain terus meningkat.

Pertanyaan besar yang hendak kami bahas adalah: bagaimana pengaturan penduduk sebagai strategi mengendalikan virus dan penyakit justru menjadi struktur marjinalisasi baru, bagi kelompok-kelompok marjinal yang sudah ada sebelumnya dan/ataupun menciptakan kelompok marjinal baru?





## Krisis

Narasi pembuka yang menarik ditampilkan dalam paparan ini adalah “Kerja Tanpa Jaminan” dari Baswara Yua Kristama dan Yuni Kurniawaty. Narasi ini menggambarkan dasar dari seluruh akar krisis yang tengah kita hadapi, tentang bagaimana rapuhnya dunia kesehatan di Indonesia. Ini adalah satu hal yang perlu kita pahami sebagai ilmuwan sosial: krisis yang tengah kita alami saat ini tidak disebabkan oleh virus SARS-CoV-2, tapi akibat rentannya sistem, jaminan dan infrastruktur kesehatan masyarakat yang tersedia selama ini di republik ini.

Dalam situasi “normal” (baca: “tanpa krisis Covid19”) saja, sistem, jaminan dan infrastruktur kesehatan di republik ini kewalahan dalam menangani persoalan kesehatan. Sistem, jaminan dan infrastruktur yang rentan itu tak cukup resilien dalam menghadapi hantaman bahaya virus yang menyebar dengan cepat. Klaim “tidak ada negara di dunia yang siap” kerap kali dilontarkan sebagai alasan permisif bagi pemerintah. Akan tetapi, sampai kapan kita “tidak siap”? Sampai hari ini saja (bulan Juli), pemerintah terlihat “belum juga siap” menerima realitas krisis kesehatan.

Sayangnya, reaksi yang muncul dari ketidaksiapan sistemik dan struktural semacam itu adalah dengan melempar kesalahan dan tanggung jawab pada rakyat (mis. “rakyat tidak disiplin”). Reaksi semacam ini jelas kontra-produktif karena kita juga menjadi saksi bagi sebuah fakta bagaimana pemerintah dan aparaturnya tidak cukup disiplin dalam menjamin keselamatan kerja bagi para tenaga kesehatan yang tengah berjuang di medan pertempuran terdepan dan juga menjamin memberikan infrastruktur kesehatan yang memadai bagi seluruharganya.

Mengacu pendapat sosiolog Jerman Niklas Luhmann, kita perlu memahami bahwa krisis terjadi karena kita ragu dan cemas ketika hendak memasuki sebuah ruang yang tidak pernah kita ketahui apa isinya. Oleh karena itu, manajemen krisis sebagai upaya untuk “menyintas bersama ketidaktahuan” (*coping with the unknown*), tentang bagaimana sebuah ruang yang belum pernah kita jelajahi sebelumnya.<sup>[3]</sup>

Menengok sejenak pada sejarah ilmu di Barat, kita akan menjumpai ilmu pengetahuan pertama yang menjadikan “manusia” sebagai “objek materiil”-nya adalah “ilmu kedokteran” (*medicine*). Ilmu kedokteran merupakan turunan dari perkembangan ilmu yang lain lagi, “biologi”. Mengikuti logika dasar ilmu biologi, ilmu kedokteran mendekati manusia, objek materiil, sebagai makhluk biologis.

Pengetahuan ilmu kedokteran dipicu ketika kita mendeteksi adanya anomali atas faal (fungsi tubuh) yang mengganggu keseluruhan kinerjanya. Penemuan-penemuan dalam ilmu kedokteran justru semakin pesat ketika semakin banyak anomali atau abnormalitas fungsi tubuh manusia dapat dideteksi. Apabila tubuh manusia berjalan normal-normal saja, ilmu kedokteran mungkin tidak akan banyak berkembang.

Kita perlu memahami bahwa “ilmu kedokteran” sebagai ilmu pengetahuan yang sangat politis. Pengetahuan ilmiah, medis disusun untuk tujuan merekayasa tubuh. Ilmu kedokteran adalah sebuah representasi tentang bagaimana sebuah disiplin ilmu memiliki kepentingan politis: untuk menangani krisis yang dihadapi umat manusia.<sup>[4]</sup> Ilmu kedokteran dibutuhkan ketika manusia tidak bisa menjalankan tubuhnya akibat adanya gangguan-gangguan pada tubuhnya.<sup>[5]</sup>

Antropologi pengetahuan tentang ilmu kedokteran mengajak kita untuk melihat tubuh manusia sebagai *frontir* atau laman batas dari ruang yang tidak pernah diketahui. Jadi, jangan bayangkan *frontir* itu sebatas sesuatu yang terletak di luar sana, di luar angkasa, ruang-ruang tak berpenghuni dan belum pernah dijelajahi oleh manusia.

Pandemi kali ini menyadarkan pada kita bahwa *frontir* itu, laman batas itu ternyata adalah tubuh kita sendiri. Kita tidak pernah tahu apa sebenarnya yang ada di balik tempurung kepala kita, dada kita, perut kita. Siapa dari kita yang pernah lihat otaknya sendiri? Atau jantung? Atau paru-paru?

## **Kerentanan**

Di sini saya hendak mengajak masuk pada tiga narasi. Pertama,

tentang sektor ekonomi informal dari Erina Saputri; kedua, tentang migran oleh Fitri Widowati; dan ketiga, tentang kehidupan lansia oleh Nuzul Solekhah. Tiga kelompok yang diamati ini sangat unik dan memiliki karakternya masing-masing. Dari ketiganya, kita dapat mempelajari kerentanan ekonomi adalah yang paling kentara, namun bagaimana upaya penanganan pandemi ternyata sangat “bias kelas” dan cenderung mengabaikan kebutuhan dan kepentingan dari kelas lain.

Pedagang kaki lima (PKL) adalah penyelamat utama dari krisis moneter 1997-98. Kala itu, negara tak sanggup memberikan jaminan kesejahteraan dari sektor tenaga kerja bagi warganya. Yang dilakukan pemerintah adalah “pembebasan” (denotatif) atau “pembebaran” (konotatif). Warga dilepaskan begitu saja pada “mekanisme pasar” dalam rangka bertahan hidup menghadapi krisis ekonomi. Jaminan-jaminan sosial pada warga nyaris tidak ada.

Ketiadaan jaminan sosial itu membuat beberapa kelompok masyarakat-warga mendesakkan disusunnya dan disahkannya Undang-Undang Sistem Jaminan Sosial Nasional (No. 4/2004). UU ini kemudian menjadi dasar bagi terbentuknya UU No. 24/2011 tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS) yang baru efektif bekerja sejak 2014. Sampai saat ini, baru dua domain penjaminan: kesehatan dan ketenagakerjaan.

Krisis kolateral dari pandemi ini, khususnya krisis ekonomi, mengindikasikan bahwa sistem jaminan tersebut tidak, atau belum pernah bekerja normal. Idealnya, dalam situasi krisis, termasuk pandemi ini, jaminan sosial terlembaga semacam ini dapat menjadi andalan bagi warga untuk menyintas dari krisis kesehatan dan ekonomi yang terjadi.

BPJS-Kesehatan pun tidak sanggup memberi jaminan bagi pasien yang terpapar Covid19 dan juga fasilitas kesehatan yang *ketiban sampur* untuk menanganinya. BPJS-Ketenagakerjaan juga kewalahan dalam memberi jaminan bagi seluruh pekerja di sektor formal yang terkena dampak dari krisis ekonomi yang menyertai pandemi. Para PKL, tentu saja, termasuk pada kelompok yang tidak masuk dalam jaringan pengaman sosial terlembaga ini.

Narasi tentang migran menunjukkan pada kita bahwa kemampuan untuk menyintas dari pandemi ini tidak banyak ditentukan oleh jaminan sosial terlembaga dari pemerintah, tapi lebih mengandalkan jaminan sosial swadaya antar-warga. Pola semacam ini sudah dapat dideteksi dalam cara pemerintah republik ini mengatasi krisis-krisis sebelumnya.

Namun, yang cukup mengkhawatirkan adalah kapasitas menyintas bersama virus SARS-CoV-2 ini akhirnya kembali pada “daya beli” (*purchasing power*). Bila tes mendeteksi virus saja sudah dikomersialkan, apa yang bisa kita bayangkan apabila vaksin atau anti-virus benar-benar ditemukan.

Narasi tentang lansia membuka mata kita bahwa kerentanan ekonomi hanyalah salah satu, dan bukan satu-satunya kerentanan yang ada. Ada kerentanan sosial-psikologis tentang bagaimana “jaga jarak” tidak hanya berdampak pada relasi fisik tapi juga relasi sosial-psikologis.

Sepertinya kita memang perlu belajar dari dan menjadi seperti para lansia yang secara psikologis mengalami sesuatu yang disebut sosiolog Jerman Norbert Elias sebagai “kesendirian menuju kematian” (*the loneliness of dying*).[6] Pandemi Covid19 adalah, bagaimanapun juga, sebuah percepatan dari situasi psikologis menghadapi kematian yang semakin konkret dan dapat dialami oleh siapa saja, tidak hanya para lansia.

Penculikan jenazah positif Covid19 oleh keluarganya adalah salah satu representasi tentang bagaimana kita tidak ingin para korban itu sendirian pada masa-masa terakhir dalam kematian. Tidak semua orang terlatih untuk menghadapi kematian. Akan tetapi, kematian masih dianggap sebagai hal tabu untuk dibicarakan, sekalipun peristiwa itu pasti dialami oleh setiap orang, sehingga kita pun cenderung menyendiri saat menyambut kematian.

Pengaturan-pengaturan seperti, jaga jarak, di rumah saja, jangan bersalaman, kurangi perjumpaan fisik, menggunakan masker atau pelindung lain, dalam kehidupan keseharian semakin mewujudnyatakan tentang bagaimana kita sebenarnya selalu sendirian dalam menyambut ajal.

## Marjinalisasi

Secara umum, ada dua kelompok yang muncul dalam merespons tawaran konsep tentang “new normal”. *Pertama*, mereka yang mengambil konsep “new normal” itu dalam rangka mencari peluang untuk mendapatkan keuntungan, ekonomi dan politik. Peluang ekonomi, mulai dari berjualan perlengkapan keseharian sampai investasi pada vaksin dan anti-virus. Peluang politik, melihat ini “new normal” sebagai kesempatan untuk menjadi “pahlawan”, bahkan “juru selamat” agar dapat meneguhkan ataupun memutarbalikkan relasi kuasa yang pernah ada.

Kelompok *kedua* adalah mereka yang berpikiran bahwa segalanya sudah “*back to normal*”, kembali normal. Ini yang paling banyak terlihat saat ini bila kita mengamati perilaku keseharian yang dapat dijumpai. Dua kelompok ini, tentu saja, dapat muncul dari konteks sosial-historis masing-masing.

Selain dua kelompok tersebut, narasi tentang “belajar dari rumah” oleh Laila Azkia menunjukkan adanya pertumbuhan kelompok menengah kritis akibat dari adanya perubahan pola interaksi dari tatap-muka menuju tatap-layar.

Tidak sedikit dari kita yang tidak hanya sedang menjalani *anything from home* tetapi juga justru membiasakan diri untuk menjadikan *home for anything*. Beberapa dari kita sudah mulai bisa menyesuaikan diri dengan situasi turbulen ini. Dari situ, makin banyak yang makin menyadari, mempelajari dan juga mengalami ketimpangan-ketimpangan yang ada.

Kesadaran, pelajaran dan pengalaman semacam itu, ironisnya, justru hadir ketika kita berhasil menghayati waktu tersisa dalam bayang-bayang kematian yang kian hari kian nyata. (\*)

## Acuan pustaka:

- [1] Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).
- [2] Charles Wright Mills, *The Sociological Imagination* (Oxford University Press, 1959).
- [3] Niklas Luhmann, “Ecological Communication: Coping with the

Unknown,” *System Practice* 6, no. 5 (1993): 527–39.

- [4] Bandingkan dengan kepentingan ilmu pengetahuan yang dibahas filsuf Jerman Jürgen Habermas, “Technik Und Wissenschaft Als ‘Ideologie’?,” *Man and World* 1 (1968): 483–523.
- [5] Dalam ilmu kedokteran, ada satu cabang yang namanya “psikiatri” yaitu ketika sebab-sebab dari gangguan kesehatan atau penyakit itu bukan dari faktor biologis, tapi dari faktor mental. Menarik, misalnya, membaca tentang sejarah psikiatri yang ditulis, salah satunya oleh Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (New York: Vintage, 1988).
- [6] Norbert Elias, *The Loneliness of the Dying* (New Haven & London: Continuum, 2001). Pokok-pokok gagasan dalam paparan ini disampaikan dalam forum Jumpa Ngopi “Membaca Kota, Manusia dan Transformasi di Masa Pandemi” yang diselenggarakan secara daring oleh Warmadewa Research Centre 29 Juli 2020.

Catatan ini merupakan bagian dari etnografi tambahan-sulam dalam proyek penelitian “New Marginals, Old Marginals in the Age of COVID-19”. Bila Anda tertarik untuk bergabung, silakan kirim pesan ke [info\[a\]eutenika.org](mailto:info[a]eutenika.org).





SERI DARING  
JUMPA  
NGOPI  
#15

Warmadewa  
Research  
Centre

# MENIMBANG KEBIJAKAN BALI MASA PANDEMI

Narasumber:

**IDA BAGUS GEDE WIRYAWAN**  
Ubud Homestay Association

**I KETUT PUTRA ERAWAN**  
Akademisi FISIP Universitas Udayana

**I WAYAN GENDO SUARDANA**  
Aktivis, Pengacara

**I NGURAH SURYAWAN**  
Akademisi FISIP Universitas Warmadewa

Moderator:

**I NYOMAN GEDE MAHA PUTRA**  
Executive Director  
Warmadewa Research Centre



**Jumat,**

8 Mei 2020

10.00-12.00 WITA

**GMT +8**



Meet

RUANG GOOGLE MEET  
AKAN DIBUKA 10  
MENIT SEBELUM  
DISKUSI DIMULAI

Registrasi:

[bit.ly/jumpangopi15](https://bit.ly/jumpangopi15)

Narahubung

Bayu Adhinata  
6281237112500 (WA)



# Otonomi Desa Pakraman dan Munculnya Desa Dinas<sup>5</sup>

I Gde Parimartha<sup>6</sup>

Belakangan ini muncul wacana menonjol mengenai otonomi *desa pakraman* atau *desa adat* istilah “otonomi” itu sendiri sebagai konsep modern dapat di mengerti, bagaimana suatu daerah, atau sebuah kekuasaan dapat mengatur dan mengurus pemerintahannya sendiri tanpa banyak di campuri oleh pihak-pihak di luarnya. Dalam hubungan itu, desa-desa di Bali sepertinya menuntut agar otonomi yang pernah dipegangnya dikembalikan lagi, setelah merasa ditindih oleh keadaan yang kurang kondusif sebelumnya. Hal itu tampak tidak lepas dari munculnya semangat reformasi dalam pelaksanaan tata pemerintahan kita (Indonesia), dan dikeluarkannya Undang-Undang Nomor 22/1999 tentang Otonomi Daerah.

Terdapat pandangan bahwa pada masa orde baru desa-desa di Indonesia tertindih di bawah kekuasaan formal pemerintah pusat, sehingga peran desa adat/pakraman yang sesungguhnya

---

5 Esai ini diambil dari buku Parimartha, I Gde. (2013). *Silang Pandang Desa Adat dan Desa Dinas di Bali*. Denpasar: Udayana University Press.

6 Profesor emeritus pada Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana, Bali. Saat ini menjadi Dosen Program Magister Administrasi Publik (MAP), Program Pascasarjana, Universitas Warmadewa, Bali.

menjadi tenggelam tanpa mampu melakukan pembelaan atas hak-haknya. Bentuk pemerintahan desa yang di Undang-kan dengan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1979, menempatkan kepala desa sebagai penguasa tunggal di desa. Dengan demikian, kekuatan-kekuatan tradisional di masyarakat sepertinya tidak mendapat perhatian dari pemerintah, mengakibatkan peran desa-desa tradisional semakin redup di bawah wibawa desa formal (dinas) yang di bentuk oleh pemerintah. Atas gambaran seperti itu, kini muncul keinginan semakin kuat di kalangan masyarakat bahwa perlu mengevaluasi keadaan yang menekan sebelumnya, dengan syarat memberikan tempat yang sepatasnya, atau dalam tanda kutip, mengembalikan otonomi desa (adat/pakraman) kepada perannya yang semula merdeka, sehingga dapat mengatur diri secara mandiri, lepas dari ketergantungan yang besar kepada kekuasaan diluarnya. Apa yang di kenal sebagai *desa dinas*, perlu di cermati atau paling tidak di revisi perannya, sehingga desa adat/pakraman dapat lebih berdaya dalam menjalankan perannya di masyarakat.

Dalam hubungan itu, desa adat merupakan kelompok masyarakat tradisional yang menjadi wadah kehidupan bermasyarakat di Bali yang dijiwai oleh agama hindu, karenanya sebagai tempat hidup suburnya kebudayaan Bali yang telah tumbuh sejak ebrabad-abad. Dalam konteks yang lebih luas (nasional) dapat di mengerti bahwa desa adat (pkaraman) adalah tempat tumbuh dan berkembangnya kebudayaan asli daerah Bali, sebagai bagian dari kebudayaan nasional yang berlandaskan pancasila dan undang-undang dasar 1945. Pasal 32 UUD 1945 menyatakan, “kebudayaan bangsa ialah kebudayaan yang timbul sebagai buah usaha budinya rakyat Indonesia seluruhnya, termasuk kebudayaan lama dan asli yang terdapat sebagai puncak-puncak kebudayaan di daerah-daerah seluruhnya”. Demikian puncak-puncak budaya bali dirasakan dapat berkembang dengan baik di desa adat (pakraman). Karena itu, desa adat (pakraman) memiliki fungsi dan peranan yang jelas dalam pembangunan.

Timbul pertanyaan apa yang sesungguhnya telah terjadi dengan desa-desa di Indonesia, atau desa di Bali dalam pelaksanaan pemerintahan di bawah Republik Indonesia?. Apa yang di maksud de-

ngan desa adat dan bagaimana konsep itu muncul? Bagaimana pula dengan desa pakraman dalam konteks Perda No. 3 tahun 2001? Sejauh mana desa adat, atau pakraman dapat di mengerti memiliki otonomi di wilayahnya? Bagaimana munculnya desa dinas dan perannya di dalam masyarakat sepanjang sejarah perkembangan pemerintahan desa di Bali?

Dapat dimengerti bahwa sifat otonomi desa adat/pakraman telah berkembang, berinteraksi dengan politik zamannya. Sistem pemerintahan desa lebih menunjukkan sifatnya yang ganda bergerak di Antara aspeknya yang tradisional (informal) dan formal menjalankan tugas-tugas resmi pemerintah pusat.

### **Pengertian tentang: Desa, Pakraman, dan “Otonomi Desa Adat”.**

Untuk memahami wujud desa secara lebih jauh (historis), di sini akan di uraikan pengertiannya secara singkat, bagaimana gambarnya di masa yang lampau. Desa sebagai warga dari sekelompok orang, penduduk terdapat di seluruh wilayah, hanya sebutannya kadang berbeda, ada yang menyebut desa di Jawa dan Bali, gugug, atau desa di Lombok, nagari di Sumatra barat, dan kampong di Sumbawa. Para ahli hukum adat di Indonesia menyampaikan pandangannya, bahwa ada dua klasifikasi pokok yang menjadikan munculnya masyarakat desa yakni: (1) prinsip kekerabatan, genealogis (2) prinsip hubungan tinggal dekat, atau territorial. Namun ahli Antropologi, Koentjaraningrat menambahkan, bahwa masih ada prinsip lain yang juga menjadikan terwujudnya sebuah desa, yakni: (3) prinsip tujuan khusus, yang tidak disebabkan oleh hubungan kekerabatan, atau tinggal dekat, tetapi karena kebutuhan lain, seperti pertanian. Prinsip lainnya adalah (4) prinsip hubungan yang datang dari atas, atau raja, pemerintah (Koentjaraningrat, *Masyarakat desa di Indonesia Masa Ini* (tanpa tahun). Dalam wujud desa yang terakhir – untuk Bali – dapat disebut desa dinas.

Secara tradisi sering disebut bahwa organisasi desa yang lebih teratur di Bali muncul pada masa, dan atas pengaruh kepemimpinan Empu Kuturan. Dari paparan prasasti, nama Kuturan (dengan

sebutan Senapati Kuturan) muncul dalam prasasti Serai AII tahun 993 M. Dalam prasasti disebut nama raja, Sang Ratu Luhur Sri Gunapriyadarmapatni dan Sri Udayana Warmadewa (*Prasasti Bali I*, 1954). Apabila benar bahwa Kuturan tokoh sejarah yang berpengaruh, mungkin senapati kuturan pada masa itu menjalankan fungsi sebagai wakil raja yang mengurus desa-desa (karaman/pakraman). Sistem organisasi desa (pakraman) dengan *Kahyangan Tiga* (Desa) mulai muncul pada masa itu. Dapat diduga bahwa keinginan raja untuk mempengaruhi penduduk sampai ke desa sudah nampak pada waktu itu (abad ke-10), paling tidak pada bentuk sistem sosial dan kepercayaannya.

Mengenai istilah, dan konsep *desa adat*, dapat disebut berawal dari penelitian Liefrinck di Bali Utara (1886-1887). Dari penelitiannya, Liefrinck menyatakan bahwa desa Bali yang sesungguhnya adalah sebuah republik kecil yang memiliki hukum atau aturan adatnya sendiri. Susunan pemerintahan lebih bersifat demokratis, setiap anggota memiliki hak-hak hukum yang sama. Orang yang di tunjuk menjadi pemimpin adalah orang yang paling lama menjadi anggota (*tetua*). Dalam hal terjadi perbedaan pendapat, akan diputuskan dengan suara terbanyak (F. A. Liefrinck, 1927). Dalam konsepnya, desa di Bali digambarkan sebagai sebuah wilayah dengan suatu pemerintahan yang merdeka dari kekuasaan luar.

Suatu penelitian monumental kemudian dilakukan oleh V.E.Korn. Hasilnya, memberikan legitimasi kepada studi Liefrinck mengenai desa-desa Bali yang bersifat otonom. Korn melakukan studi hukum adat di Bali, dan menghasilkan buku, *Het Adatrecht van Bali* (1932), membuat desa terkenal dengan hukum-hukum adatnya. Dari sini kemudian semakin sering muncul istilah *desa adat*, yang artinya bahwa desa yang memiliki *adat* (Bahasa Arab), atau hukum-hukum tradisi yang menjadi pedoman bermasyarakat desa. Demikian istilah *desa adat* diperkenalkan dari hasil penelitian petugas-petugas kolonial Belanda. Itu berarti bahwa semangat desa adat yang diperkenalkan petugas pemerintah Belanda, tidak berbeda dengan desa dalam artian *wanua* atau *benua* yang belum banyak menerima pengaruh kekuasaan luar, atau supra desa.

Desa adat dengan demikian dimengerti sebagai suatu kelompok masyarakat yang menjalankan aturan pemerintahannya secara otonom, demokratis, mencakup wilayah tertentu (hak ulayat) yang jelas batas-batasnya, memiliki pemimpin, peraturan (*awig-awig*) untuk para warganya, memiliki kekayaan, dan secara hirarkhis tidak berada di bawah kekuasaan lain yang lebih tinggi. Akan tetapi dalam perkembangannya, desa semacam itu hampir selalu menjadi incaran, mendapat campurtangan para penguasa supra desa yang ingin memanfaatkan masyarakat desa demi kepentingan penguasa tersebut.

Dikaitkan dengan perkembangan dan sistem politik kolonial yang semakin jauh ingin menguasai masyarakat pedesaan, dan bersamaan dengan itu juga berhadapan dengan kekuatan raja-raja yang mempertahankan kekuasaan mereka, maka temuan bahwa desa adat merupakan republik kecil yang otonom, dapat dilihat sebagai sebuah pandangan yang diproyeksikan jauh ke masa lampau (sebelum abad ke-10), atau sebuah strategi politik untuk memecah kekuatan yang kompak antara rakyat dengan rajanya. Sebab temuan itu, kemudian tidak hanya diterapkan di desa-desa tua yang menjadi obyek penelitannya, tetapi juga dianggap berlaku untuk desa-desa dataran di Bali Selatan. Dengan demikian, diharapkan rakyat dapat membantu usaha meluaskan pengaruh pemerintah kolonial berhadapan dengan raja-raja yang tidak mau tunduk di bawah kekuasaannya.

### **Munculnya Peranan Supradesa**

Seperti telah diungkapkan di atas, terbentuknya desa dinas dapat dilihat sebagai wujud yang dikehendaki oleh kekuasaan atas (supradesa). Pada masa pengaruh kekuasaan raja-raja Majapahit (zaman Gelgel) abad ke-14-17, pengaruh kekuasaan atas (raja) semakin masuk ke dalam desa. Ditugaskannya para tokoh Pasek di desa-desa, dapat dilihat sebagai wakil dari raja dalam rangka pengaruhnya sampai ke desa. Setelah jatuhnya Gelgel, dan muncul kerajaan-kerajaan yang lebih kecil (ada delapan buah), maka pengaruh raja-raja kecil itupun sampai pula ke desa. Meskipun

tidak membentuk desa baru, namun desa-desa mulai mendapatkan pengawasan yang lebih nyata dari raja. Sebagai wakil raja di tingkat desa, muncul petugas yang kemudian dikenal dengan sebutan perbekel (ditulis: *parbakal*).

Dalam keadaan seperti itu, apabila terjadi pertentangan, perselisihan di desa, maka raja dapat campurtangan, paling tidak dengan menugaskan perbekel, atau punggawa. Lieftrinck (1927) menyebut bahwa *perbekel* atau *punggawa* adalah merupakan wakil raja di daerah itu. Hal itu dapat memberi petunjuk bahwa meskipun desa-desa (asli) tetap dipimpin oleh tetua, prajurunya masing-masing, namun pengaruh raja (supra desa) sudah masuk sampai ke desa. Demikian masyarakat desa di Bali dapat dilihat mengalami perubahan-perubahan dalam hubungannya dengan kekuasaan di atasnya (raja) dan dengan begitu, desa sebagai sebuah wilayah yang berada di bawah kekuasaan raja, menunjukkan peranannya yang ganda dalam lingkungan yang lebih luas, yakni bersama-sama mengemban fungsi tradisionalnya di desa, juga melayani kepentingan kekuasaan atas (kerajaan). Menyimak pandangan Burger (1962) mengenai desa di Jawa, juga untuk desa di Bali dapat dikatakan bahwa secara tradisi masyarakat desa memiliki dua ikatan, yakni ikatan horizontal (desa), dan ikatan vertical (dengan raja). Dengan demikian, sejak masa kerajaan **otonomi desa** dapat dimengerti dalam hubungannya dengan kekuasaan atas (raja) dan seorang *perbekel* mendapatkan imbalan *in natura* (pecatu) dari raja. Dalam konteks seperti itu, seorang perbekel dapat dilihat sebagai menjalankan fungsi “dinas” kerajaan untuk kepentingan poliyik raja atas masyarakat pedesaan.

Pada masa pemerintahan colonial Belanda, sejak awal abad ke-20, desa di Bali mendapatkan pengawasan yang semakin meningkat dari pemerintah colonial. Pemerintah Belanda mulai menata keberadaan desa dengan tetap memanfaatkan petuga perbekel sebagai bagian dari pemerintah resmi. Bedanya, kalau pada masa kerajaan, perbekel dipilih dan ditetapkan oleh raja, tetapi masa colonial, seorang perbekel diangkat oleh pemerintah Belanda dengan memberikan imbalan berupa uang (gaji). Sampai di sini dapat dilihat

bahwa desa-desa tradisional di Bali telah berada di bawah pengawasan dari pemerintah atasan, baik pada masa kerajaan, maupun masa pemerintah colonial, yang akibatnya telah memperkecil sifat otonomi dari pemerintah desa.

Pemerintah Belanda setelah berkuasa di Bali (1908) mulai membagi-bagi desa, membentuk desa baru yang berlainan batas-batasnya. Penduduk dibatasi dengan sekitar 200 jiwa penduduk wajib pajak di dalam satu lingkungan desa yang baru. Pembentukan desa baru itu, tidak memperhatikan bentuk desa lama (pakraman) yang sudah ada. Apakah itu mengakibatkan penggabungan, bagi desa-desa yang kecil dan berakibat terpecahnya desa-desa adat besar di Bali. Demikian istilah desa dinas (asal dari kata Belanda, diens) muncul di Bali, sehingga terjadilah dua bentuk desa (desa adat dan desa dinas), yang oleh pemerintah Belanda diharapkan dapat memenuhi dua kepentingan yang berbeda. Untuk kepentingan pemerintah colonial, model (format) desa baru diharapkan mampu mengakomodasi berbagai kepentingan pemerintah. Kalau desa dinas menjalankan fungsi, peranan sebagai wakil pemerintah resmi (belanda), seperti administrasi (sensus) penduduk, memungut pajak, kerja rodi, maka desa adat menjalankan fungsi sebagai pengembalian tradisi kebudayaan dan aktivitas keagamaan.

Secara politis memang tampak Pemerintah Belanda juga mempunyai kepentingan untuk tetap mempertahankan tradisi, kebudayaan masyarakat Bali demi daya tarik wisata yang mulai bangkit, dan menghadapi gerakan nasional yang semakin meluas. Untuk kepentingan pemerintah pusat itu, format desa dinas (secara formal hanya disebut, **desa**), menjadi penting artinya, baik sebagai sarana memanfaatkan masyarakat desa bersangkutan, maupun sebagai sarana pendidikan baru bagi kemajuan masyarakat.

### **Desa Adat/Pakraman dan Dinas di Masa Kemerdekaan**

Sampai tahun 1960an, peranan desa adat hampir tidak terganggu, sebab Pemerintah Republik Indonesia tetap menghargai keberadaan desa adat seperti masa sebelumnya, dengan fungsi dan peranan memegang tradisi, aktivitas keagamaan, di luar urusan dan

kepentingan pemerintah pusat. Masing-masing sistem (desa adat dan desa dinas) tampak menyadari posisinya masing-masing dalam struktur yang lebih luas, sehingga dapat menjalankan fungsinya secara berimbang, saling melengkapi satu dengan yang lain. Pasal 18 Undang Undang Dasar 1945 tampak memberikan jaminan mengenai keberadaan desa-desa yang masih menunjukkan keasliannya. Dalam penjelasan pasal 18 itu disebutkan, “Daerah Indonesia akan dibagi dalam daerah provinsi dan daerah provinsi akan dibagi dalam daerah yang lebih kecil. Di daerah-daerah yang bersifat otonom (*streek* dan *locale rechtsgemeenschappen*), atau bersifat daerah administrasi belaka, semuanya menurut aturan yang akan ditetapkan dengan undang-undang.” Dalam territorial Negara Indonesia terdapat lebih kurang 250 *zelfbesturende landschappen* dan *volksgemeenschappen*, seperti desa di Jawa dan Bali, nagari di Minangkabau, dusun dan marga di Palembang, dan sebagainya. Daerah-daerah itu mempunyai susunan asli, dan oleh karenanya dapat dianggap sebagai daerah yang bersifat istimewa” (Lihat Penjelasan pasal 18 UUD 1945). Itu berarti desa dalam pengertiannya yang asli (desa pakraman di Bali) tetap dilindungi kehidupannya, sementara desa dalam pengertian administrasi juga dapat berjalan.

Peranan, dan fungsi desa adat tampak terganggu dengan keluarnya Undang-undang No. 5 tahun 1979 yang mengatur ketentuan mengenai lembaga-lembaga di pedesaan. Secara formal, dengan Undang-undang itu, beberapa wujud asli desa menjadi berubah, karena dibuat semakin seragam mengikuti istilah, atau konsep-konsep umum yang berlaku secara nasional. Misalnya istilah *banjar* di Bali diubah menjadi *dusun*, *bale banjar* menjadi balai dusun, dan istilah *perbekel* diubah menjadi kepala desa, kemudian lurah. Juga dengan adanya sebutan kepala desa sebagai penguasa tunggal di desa, membuat peranan, fungsi desa adat (asli) menjadi semakin terdesak, bertumpang tindih dengan tugas-tugas desa administrasi, dan sering terjadi dominasi kuat desa dinas atas desa adat, meskipun itu dalam urusan-urusan tradisi, keagamaan. Keluarnya Perda No.06 tahun 1986, yang mengatur mengenai konsep dan pengertian desa adat, tampak menyadari adanya penyimpangan itu.



Disebutkan antara lain, “Desa adat Bali adalah kesatuan masyarakat hukum adat yang mempunyai satu kesatuan tradisi, dan tata cara pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara turun temurun dalam ikatan Kahyangan Tiga”. Namun dalam pelaksanaannya, konsep Undang-undang No.5 tahun 1979 tetap menyusup masuk ke desa adat. Banyak desa adat yang merasakan ada desakan, atau beban dari pemimpin desa administrasi, membuat peranan dan fungsi desa adat menjadi rancu dalam penerapannya.

Kenapa keadaan tumpang tindih, atau dominasi desa dinas itu bisa terjadi? Sering orang menyalahkan ketentuan perundang-undangan yang berlaku. Menyalahkan kepala desa yang menjalankan ketentuan baru yang turun dari atas. Undang-undang no.5 Tahun 1979 itu merusak desa adat. Di satu sisi bisa dimengerti. Pada waktu diberlakukannya Undang-undang No.5 Tahun 1979 itu, sepertinya semua orang setuju saja, sehingga dari desa dinas. Hampir tidak ada protes dari wakil-wakil kita yang diandalkan menangani masalah itu. Kebanyakan orang juga menyerah saja. Ada kejadian di sebuah desa, struktur pemerintahan di desa disusun hierarkis dengan menempatkan Kepala Desa (dinas) di puncak, dan Kelian (bendesa) Adat di bawahnya. Penulis juga mempunyai pengalaman melihat satu kejadian di sebuah desa yang Lain di Karangasem (tahun 70-80-an). Di sana terjadi sengketa adat mengenai tanah, karena desa adat menentang proses jual beli yang dilakukan oleh pihak kepala desa (dinas). Seorang Camat pada waktu itu bersitegang menyatakan bahwa apa yang dilakukan oleh kepala dusun dan kepala desa (memohonkan untuk proses jual beli tanah), sudah benar. Tanah itu boleh dijual, karena itu dijamin undang-undang. Akan tetapi pihak desa adat menghalangi proses jual beli itu, karena dipandang melanggar hasil paruman masyarakat desa adat. Keadaan seperti itu sempat menimbulkan ketegangan antara desa adat dan pihak desa dinas.

Pengalaman di masa pemerintahan Orde Baru, tampak membawa dampak di era reformasi. Kini desa adat/pakraman menjadi wacana yang semakin menarik para ahli, dan tokoh masyarakat, karena berharap desa adat tidak lagi diintervensi peranannya oleh

desa dinas, tetapi mampu berdaya secara mandiri sesuai dengan konsepnya bahwa desa adat/pakraman memiliki hak-hak secara otonom. Undang-Undang Republik Indonesia No.22 Tahun 1999 tentang Otonomi Daerah terasa memacu desa adat/ pakraman untuk melihat kembali eksistensinya yang otonom, yang digambarkan sebagai bebas dari kekuasaan lain, atau paling tidak lebih demokratis dalam mekanismenya. Adakah Undang-Undang No 22/1999 itu memberikan kelonggaran seperti yang digambarkan? Atau adakah desa pakraman akan mampu menjalankan perannya yang ajeg seperti pada masa berlakunya sistem keliang (bendesa adat) dan perbekel (desa dinas) hidup berdampingan, tanpa terasa ada sikap mendominasi dari yang satu atas yang lain? Mari kita coba memperhatikan beberapa isi yang terkandung di dalam undang.

Dalam Undang-undang No.22/1999 antara lain disebutkan, “Pemerintahan Desa terdiri atas Kepala Desa, atau yang disebut dengan nama lain, dan perangkat desa. Kepala desa dipilih langsung oleh penduduk desa dari calon yang memenuhi syarat. Calon Kepala Desa yang terpilih dengan mendapatkan dukungan suara terbanyak..., ditetapkan oleh Badan Perwakilan Desa dan disahkan oleh Bupati. Kepala desa juga dilantik oleh Bupati, atau pejabat lain yang ditunjuk”. Juga pemberhentian kepala desa “dilakukan oleh Bupati, atas usul Badan Perwakilan Desa” (lihat pasal 95, 98, dan 103 Undang-undang RI, No.22 1999). Apabila diperhatikan cermat, maka di sini masih diperlukan tindakan atasan resmi (Bupati) untuk mengesahkan dan memberhentikan seorang kepala desa terpilih. Hal itu tampak jelas sangat sesuai dengan konsep yang ada dalam Undang-undang No.5 Tahun 1979 yang sebenarnya untuk mengatur desa (dinas) agar menjadi seragam di dalam mekanismenya. Hanya tentang nama tampak Undang-Undang No.22/1999 memberikan kelonggaran kepada masyarakat. Disebutkan, disesuaikan dengan kondisi sosial budaya masyarakat seperti: nagari, kampung, marga dan sebagainya (lihat penjelasan pasal 93 Undang- Undang No.22/1999). Dengan begitu, desa dalam Undang-Undang No.22 itu, dapat juga disebut dengan nagari, atau untuk di Bali, desa pakraman. Namun, mengenai peranan, fungsi desa dalam sifatnya

yang “otonom”, menjadi tidak jelas, karena masih harus bergantung pada pengesahan Bupati.

Rupanya, karena kurang jelasnya persoalan otonomi desa dalam Undang-Undang tersebut, maka Pemerintah Daerah Provinsi Bali mengeluarkan sebuah peraturan, yakni Peraturan Daerah Propinsi Bali (Perda) No.3 Tahun 2001 Tentang Desa Pakraman. Seperti juga Peraturan Daerah No.06/1986 Tentang Desa Adat, Perda Desa Pakraman juga menyebutkan, bahwa “Desa Pakraman adalah kesatuan masyarakat Hukum Adat di Propinsi Bali, yang mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara turun temurun dalam ikatan Kahyangan Tiga, atau Kahyangan Desa.”, Di sini disebut pula bahwa awig-awig adalah aturan yang dibuat oleh krama desa pakraman, dan atau krama banjar pakraman yang dipakai sebagai pedoman dalam pelaksanaan Tri Hita Karana, sesuai dengan Desa Mawacara dan Darma Agama di Desa Pakraman/Banjar Pakraman masing-masing”. Meskipun jelas dikatakan, namun dapat dimengerti bahwa Peraturan Daerah itu, secara resmi ingin mengganti istilah “desa adat” yang berlaku sebelumnya menjadi “desa pakraman”.

Suatu pandangan maju tampak pada pernyataan bahwa “Tanah desa pakraman dan tanah milik desa pakraman tidak dapat disertifikatkan atas nama pribadi Selanjutnya, “tanah desa pakraman dan tanah milik desa pakraman bebas dari pajak bumi dan bangunan” (lihat pasal 9, ayat 5 dan 6). Hanya bagaimana hubungan antara desa pakraman dan desa dinas yang masih eksis sampai sekarang, tidak jelas disebutkan. Juga dimasukkannya warga non-Hindu sebagai krama desa pakraman, tampak tidak sejalan dengan konsep desa pakraman itu sendiri, yang diakui sebagai memiliki satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara turun temurun. Juga hilangnya eksistensi desa dinas, dengan hanya menampilkan desa pakraman sebagai payung (struktural) terkait dengan pemerintah pusat, nampak akan membawa problema baru dalam penjabaran peran dan fungsi dari lembaga formal dan non formal. Itulah antara lain beberapa masalah yang memerlukan perhatian seluruh masyarakat dan tokoh-tokoh desa

di Bali, untuk mampu membangun desa dan negara, menuju masyarakat sejahtera berdasarkan Pancasila.

Bagaimana pun, ditetapkannya Perda Desa Pakraman, diharapkan akan dapat memberikan arti bagi eksistensi desa pakraman itu sendiri, dan mendorong pemberdayaannya untuk memecahkan persoalan-persoalan masyarakat desa yang secara obyektif berada di antara tarikan tradisi dan ide-ide pembangunan dari atas.

### **Catatan Akhir**

Memperhatikan uraian di atas, dapat kiranya disimpulkan bahwa munculnya sebuah desa di Indonesia, bisa terjadi berdasarkan berbagai prinsip kepentingan dari pendukungnya. Sebelum masa kemerdekaan, desa-desa di Indonesia dapat dimengerti sebagai desa asli, yang kemudian dikenal pula sebagai desa adat (di Bali). atau nagari di Sumatera Barat. Di bawah pemerintahan Republik Indonesia, desa-desa asli itu berusaha menyesuaikan diri, sehingga mampu hidup berdampingan dengan lembaga-lembaga lainnya yang lebih baru.

Sebagai sebuah konsep, desa adat muncul pada masa pemerintahan kolonial di bagian awal abad ke-20. Kemunculannya selain sebagai satu kenyataan yang pantas dimengerti, tetapi dapat pula dilihat sebagai sebuah strategi politik pemerintah kolonial yang berharap pengaruhnya akan mampu menarik perhatian masyarakat desa secara keseluruhan. Di sana sebuah otonomi desa (desa adat) menjadi tekanan pada konsepnya, sehingga dipahami sebagai sebuah kelompok masyarakat yang bebas mengurus dirinya sendiri - untuk kepentingannya - mengacu pada kehidupan desa-desa tua di zaman yang lampau. Demikian muncul istilah “republik desa” untuk desa di Bali. Rupanya konsep semacam itu, meresap pada masyarakat Bali sampai sekarang. Selanjutnya, istilah “desa pakraman” muncul di zaman reformasi tahun 2001, ingin menggantikan istilah “desa adat” yang dinilai tidak cocok lagi.

Dilihat dari perkembangannya, desa pakraman sebagai lembaga tradisional, tampak tetap mampu mempertahankan eksistensinya, dengan hak-hak otonomi yang dipegangnya secara tradisional. Na-

mun, dalam beradaptasi dengan kemajuan zamannya, desa pakraman tidak dapat menghindari dari situasi yang mengharuskan hidup berdampingan dengan suatu bentuk desa yang lain (desa dinas). Demikian, munculnya desa dinas juga tidak lepas dari strategi politik kekuatan supra desa (masa kolonial), dapat dimengerti sebagai perkembangan lanjut dari sistem yang berlaku sebelumnya (masa kerajaan). Di sini desa dinas berperat lebih untuk kepentingan kekuasaan atas, sedangkan desa pakraman lebih dekat dengan kepentingan masyarakat dan tradisinya. Model seperti itu, diterapkan pula pada masa kemerdekaan. Keduanya tidak dilihat sebagai wujud yang bersifat dualisme, tetapi dua fungsi yang saling melengkapi satu dengan yang lain.

Maka otonomi desa adat/pakraman dimengerti dalam hubungannya dengan fungsi (kekuatan) yang lain, tanpa mengganggu fungsi dan peran pokoknya sebagai lembaga tradisional, memenuhi sifat dan cita-cita hidup kekeluargaan, dan demokratis. Dengan model sistem ganda pemerintahan desa di Bali, nampak bahwa desa pakraman dapat bertahan lebih kokoh, dibandingkan sistem tunggal seperti yang berlaku di Jawa, atau tempat lainnya di Indonesia.

Jumpa Ngopi #10  
**Kaleidoskop**

**2019**

**Warmadewa  
Research  
Centre**



**Sensitivitas Pemuda  
Global Bali**

Dewa Ayu Eka Savitri Sastrawan

**Bali dalam**

**Dialektika Identitas**

W. A. Sindhu Gitananda



**Dinamika Investasi  
dan Kesesakan Ruang**

I Nyoman Gede Maha Putra

**Moderator**

I Ngurah Suryawan



**JUMAT, 27 DESEMBER 2019**

**SEKRETARIAT WARMADEWA RESEARCH CENTRE  
09.00 WITA - SELESAI**

Tempat terbatas untuk 20 orang

Mohon registrasi di WA 0812-4899-2016 (Ngurah Suryawan)

# Otonomi Daerah dalam Perspektif Sejarah <sup>7</sup>

I Gde Parimartha<sup>8</sup>

Otonomi Daerah pada dasarnya adalah bagaimana daerah (pemerintah daerah) dapat mengatur dan mengurus pemerintahan sendiri tanpa banyak dicampuri oleh pihak-pihak lain. Urusan pemerintahan akan berarti pula bagaimana berbagai aspek aktivitas pemerintah (daerah) dapat dimengerti dan merupakan kehendak atau aspirasi rakyat di daerah. Suatu penjelasan dari Undang-Undang No.5 Tahun 1974 menyebutkan:”Tujuan memberikan otonomi kepada daerah adalah untuk memungkinkan daerah yang bersangkutan mengatur dan mengurus rumah tanganya sendiri...” (Daeng Sudirwo, 1981: 22).

Bersamaan dengan istilah daerah akan muncul istilah “pusat” (pemerintah pusat). Penggabungan dari keduanya akan menunjukkan adanya hubungan antara pusat dengan daerah, atau menunjukkan adanya sistem hierarki (sistem vertikal) yang tidak dapat dihindarkan dalam suatu sistem kemasyarakatan. Demikian halnya dengan sistem pemerintahan Negara Republik Indonesia.

---

7 Esai ini diambil dari buku Parimartha, I Gde. (2013). *Silang Pandang Desa Adat dan Desa Dinas di Bali*. Denpasar: Udayana University Press.

8 Profesor emeritus pada Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana, Bali. Saat ini menjadi Dosen Program Magister Administrasi Publik (MAP), Program Pascasarjana, Universitas Warmadewa, Bali.

Bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia tampak telah menjadi cita-cita bangsa sejak masa pergerakan dan perjuangan rakyat Indonesia. Paling tidak hasrat merdeka dan bersatu sudah muncul pada Kongres Pemuda Indonesia tanggal 28 Oktober 1928, yang merumuskan ikrar “Sumpah Pemuda”, yang menyatakan: “mengo-aku berbangsa, bertanah air dan berbahasa yang satu, Indonesia”.

Pada tahun 1945, setelah dicituskannya Kemerdekaan Indonesia pada tanggal 17 Agustus, wakil-wakil bangsa segera merumuskan satu Undang-Undang Dasar (UUD 1945), yang menekankan pada wujud, atau bentuk negara kesatuan. Dengan konsep negara kesatuan, UUD 1945 bermaksud pula memperhatikan potensi daerah yang tampak bahwa faktor daerah perlu mendapat perhatian. Antara lain disebutkan: “Di daerah-daerah yang bersifat otonom akan diadakan Badan Perwakilan Daerah, oleh karena di daerah pun pemerintahan akan bersendi atas dasar permusyawaratan”.

Uraian di atas menggambarkan betapa pemahaman tokoh-tokoh Republik Indonesia terhadap bentuk negara yang dibangun. Tampak bahwa mereka menginginkan, bersama dengan bentuk negara kesatuan diperlukan pula adanya perhatian terhadap otonomi daerah sehingga pemerintahan dapat berjalan secara seimbang antara kepentingan pusat dan kepentingan daerah. Akan tetapi, yang terjadi bahwa sampai sekarang tampak otonomi daerah tetap menjadi cita-cita yang semakin jauh dari kenyataan. Semakin munculnya kecemburuan atas kekuasaan pusat di berbagai daerah, memberikan arti adanya dominasi pusat atas potensi daerah.

Masalahnya sekarang adalah, mengapa hal itu bisa terjadi? Apa yang dapat dilihat sebagai faktor penghambat dalam merealisasikan cita-cita tersebut? Dan apa pula dampaknya bagi cita-cita Negara Kesatuan berdasarkan Pancasila? Dalam kaitan itu, akan dicoba disatukan. Dari pasal 18 UUD 1945, dan penjelasannya menggambarkan dinamika otonomi daerah dari aspek sejarah. Paparan berdasarkan pendekatan historis diharapkan dapat berguna pula melengkapi diskusi, atau pembahasan mengenai otonomi daerah dalam seminar ini.

Dalam pemaparan ini, kami mencoba mengajak hadirin untuk



pergi agak jauh ke belakang, ke masa-masa yang mungkin menjadi faktor berpengaruh bagi munculnya keadaan seperti sekarang. Betapapun kami memandang bahwa berbagai faktor perlu dilihat untuk dapat memahami persoalan secara lebih baik. Selain mengulas keadaan otonomi daerah secara umum, juga akan disampaikan tonggak-tonggak perkembangan otonomi daerah Bali khususnya.

### **Otonomi Daerah pada Masa Kolonial**

Menurut Schrieke perkembangan sistem politik di Indonesia - sebelum mencapai sistem modern - terbagi atas tiga model sebelum mencapai sistem modern sebagai berikut: 1) bentuk primitif, 2) bentuk kerajaan, dan bentuk patrimonial. Bentuk primitif adalah suatu sistem politi di mana masyarakatnya berupaya mengorganisir kelompoknya di bawah pengaruh para tetua, turunan (klen), dan membangun ekonomi untuk kebutuhan sendiri. Di sini sulit ditemukan adanya penentangan terhadap kepalanya, karena itu bentuk primitif ini dipandang sebagai bentuk pemerintahan yang statis. Selanjutnya bentuk kerajaan, cenderung dilihat berawal dari suatu penaklukan atas kerajaan-kerajaan kecil yang lebih lemah. Pada konteks ini tampak adanya elemen-elemen baru yang membentuk kerajaan yang lebih besar. Maka muncul apa yang dimengerti sebagai pusat dan daerah (kerajaan kecil di bawahnya). Kemudian bentuk yang lebih maju adalah sistem patrimonial. Dalam sistem ini kekuatan pusat (raja) berusaha membangun kekuatan untuk mencegah adanya gangguan dari kekuatan lokal (daerah). Daerah akan dilihat sebagai perpanjangan tangan dari kekuatan pusat (Schrieke, 1955: 169-173).

Model kerajaan patrimonial sesungguhnya diambil dari konsep Max Weber yang meneliti mengenai bentuk-bentuk pemerintahan di Asia. Hubungan patrimonial sebagai landasan struktur politik ditemukan di mana-mana. Daerah kebangsawanan yang diawasi dan diatur langsung sebagai daerah milik pribadi, hanyalah sebagian dari wilayah kekuasaan politik raja. Wilayah kekuasaan politik raja meliputi daerah-daerah lain yang bukan yang diawasi dan diatur langsung sebagai daerah milik pribadi, merupakan daerah

milik pribadi, tetapi dianggap berada di bawah wewenang politiknya, berdasarkan azas yang dijalankan di daerah milik pribadinya (Wertheim dalam Lubis, 1977: 15). Apabila itu terjadi, maka sangat dapat dimengerti kalau pemerintah pusat mudah untuk mengatur keadaan di daerah menurut kehendaknya. Ciri patrimonial jelas dicerminkan oleh kerajaan Jawa di bawah VOC (Belanda) abad ke-18. Bentuk kerajaan itu merupakan lanjutan dari bentuk kerajaan sebelumnya (Mataram abad ke-17). Ciri patrimonial juga dapat dilihat dalam wujud Kerajaan Mataram (Lombok) abad ke-19. Di sana, raja duduk di puncak hierarki, memiliki petugas-petugas atau pembantu di daerah (disebut punggawa), yang mempunyai hubungan dekat dengan raja. Selama kekuasaan raja, jelas para punggawa merupakan pembantu-pembantu yang setia, atau perpanjangan tangan dari kekuasaan raja (Parimatha - tesis UGM, 1980).

Di bawah kekuasaan kolonial Belanda, kerajaan-kerajaan asli Indonesia disatukan di bawah kebesaran Pax Neerlandica yang mengabdikan untuk kejayaan Pemerintah Belanda. Dengan demikian, kekuasaan pemerintah kemudian dikendalikan dari Batavia (pusat pemerintahan Hindia Belanda). Pada masa itu pemerintah Hindia Belanda menjalankan pemerintahan dengan sistem Indirect Rule (pemerintahan tidak langsung) terhadap kerajaan-kerajaan Indonesia. Pemerintah Belanda selain menggunakan petugas-petugasnya turunan Eropa (Belanda), juga tetap menggunakan raja-raja, bangsawan setempat untuk memangku jabatan di daerahnya di bawah pengawasan petugas kolonial. Hal itu, memberi tanda pemerintah kolonial memanfaatkan wibawa tradisional untuk menarik keuntungan dari daerah jajahan. Dengan begitu, muncul sistem kekuasaan yang berbentuk ganda, yakni pemerintahan orang-orang pribumi yang dikenal dengan Imheemche Bestuur (IB) dan pemerintahan oleh orang-orang Belanda, yang dikenal dengan Binnenlands Bestuur (BB). Dalam sistem ini, di puncak struktur di Batavia duduk seorang Gubernur General. Di tingkat daerah (residensi – kini propinsi) duduk seorang Residen dibantu oleh Asisten Residen (di tingkat kerajaan), kemudian Kontrolleur (di tingkat kecamatan, atau kewedanaan). Seorang kontrolleur, meskipun kedudukannya di

bawah Bupati (penguasa pribumi), tetapi langsung, tidak langsung dapat mengawasi tindak-tanduk Bupati.

Dalam hubungan dengan sistem di atas, Bali sepenuhnya masuk ke dalam kerangka kolonial setelah melalui perlawanan sengit, “Puputan Badung” (1906), dan “Puputan Klungkung” (1908). Mengikuti sistem kolonial, Bali bersama Lombok dibentuk menjadi satu wilayah Residensi sejak tahun 1882, dan diangkat seorang Residen yang berkedudukan di Singaraja (Bali Utara). Setelah tahun 1908, diangkat dua orang asisten residen yang masing-masing berkedudukan di Denpasar dan Mataram (Lombok). Di setiap kerajaan ditempatkan seorang kontroleur yang membantu tugas-tugas raja dalam rangka politik kolonial. Sejak itu setiap pengangkatan raja, selalu harus mendapat persetujuan kontroleur dan pengesahan dari residen. Model ini jelas merupakan sikap dualistis dalam sistem pemerintahan kolonial di Bali (Putra Agung - disertasi UGM 1995). Maka dapat dipahami ada kemungkinan bahwa residen tidak dapat menyetujui calon pengganti raja yang diusulkan oleh keluarga raja, apabila itu dinilai tidak cocok (setia) Begitu juga untuk pengangkatan seorang punggawa, atau perbekel (kepala desa), harus mendapat persetujuan kontroleur sebelum disahkan.

Keadaan seperti diuraikan di atas, menunjukkan adanya sentralisasi yang kuat dalam penentuan pejabat pemerintah di daerah, yang memberi arti tentang kualitas hubungan antara pemerintah pusat dengan daerah. Raja tidak lagi bebas menentukan pilihannya, tetapi harus mendapat izin, atau persetujuan pusat (pemerintah kolonial) untuk melakukan hal-hal penting dalam pemerintahannya (Besluit 26 November 1930, No.1459).

Untuk mengikat simpati raja-raja, dan setempat, maka konsep otonomi daerah (berpemerintahan sendiri) dikumandangkan secara terbuka oleh pemerintah kolonial. Pada tahun 1938, Raja-Raja Bali dihimpun di bawah sistem kolonial melalui peraturan yang dikenal sebagai Zelfbestuursregelen, dan rajanya disebut Zelfbestuur (raja memerintah sendiri) (Lihat Staatsblad Nederland Indie, 1938, No.529). Dalam ungkapan lokal tokoh-tokoh langsung diketuai (dipimpin) oleh residen. Raja-raja adalah a biasa yang didampingi

masing-masing oleh penasehat. Demikian disebut, bahwa sesudah itu raja-raja (ada delapan raja) dihimpun dalam satu wadah yang dikenal sebagai Paruman Agung, yang anggota Paruman Agung merupakan badan pemerintahan di Bali yang dipimpin oleh residen (pejabat Belanda). Hal itu jelas diungkapkan dalam Peringatan Satu Tahun Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Bali, 25 September 1951: 1). Seolah-olah konsep berpemerintahan sendiri di atas memberikan kebebasan kepada raja-raja di Bali untuk menjalankan pemerintahannya secara otonom. Akan tetapi dalam praktek, jauh dari harapan, dan sebaiknya raja-raja secara ketat berada di bawah pengawasan pejabat-pejabat colonial. Untuk sistem pemerintahan di tingkat desa, pemerintah colonial membentuk sistem baru yang dikenal dengan pemerintahan desa dinas (*diens*) berbeda dengan desa adat (pakraman) yang telah ada (Parimarta, 1998:1-8).

### **Keadaan pada Masa Kemerdekaan**

Kemerdekaan Indonesia yang diproklamirkan pada tanggal 17 Agustus 1945 memberi tanda perkembangan baru bagi bangsa Indonesia. Berbagai peristiwa pahit yang terjadi sebelumnya telah berlalu, dan tiba saatnya pemuka-pemuka bangsa memikirkan untuk merumuskan perundang-undangan bagi negara Indonesia merdeka. Maka pada tanggal 18 Agustus 1945, melalui wadah Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) diadakan sidang yang berhasil mengesahkan UUD 1945 dan memilih Presiden serta Wakil Presiden. Selanjutnya pada sidang hari kedua, nama PPKI diganti dengan Komite Nasional Indonesia (KNI), yang kemudian menjadi Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP), sesuai peraturan peralihan UUD 1945. Pada saat itu, rapat kedua berhasil menetapkan keputusan-keputusan penting seperti: jumlah departemen (ada 12 departemen), dan wilayah Negara Republik Indonesia menjadi delapan daerah propinsi, dengan Gubernur sebagai kepalanya (Sartono Kartodirdjo, 1977: 29). Dalam memorinya Moh.Hatta menyatakan bahwa karena pekerjaan PPKI dianggap selesai, maka badan itu dibubarkan, atau membubarkan diri (Moh.Hatta, 1978: 459).

Seperti telah disinggung di depan, UUD 1945 telah mencan-

tumkan kepentingan daerah di dalamnya. Dalam pasal 18 (bagian penjelasan) disebutkan antara lain, dalam teritorir Negara Indonesia terdapat lebih kurang 250 *Zelfbesturende Landschappen* dan *Volksgemeenschappen* seperti desa di Jawa dan Bali, nagari di Minangkabau, dan sebagainya. Daerah-daerah itu mempunyai susunan asli dan oleh karena itu dapat dianggap sebagai daerah yang istimewa (lihat UUD 1945, pasal 18). Juga UUD 1945 menetapkan bahwa Negara Indonesia adalah negara kesatuan yang berbentuk sepe-nuhnya oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat (UUD 19 pasal 1).

Akan tetapi Moh. Yamin menyebutkan bahwa, “bentuk unitarisme mementingkan daerah dan rakyat di provinsi dengan memberikan kekuasaan otonomi kepada kesatuan hukum provinsi itu sendiri. Otonomi itu hendaklah sebesar-besarnya asal jangan mem-bawa kepada pemerintahan negara bagian dalam bentuk federal” (Moh. Yamin, 1956: 171).

Rumusan sistem dan bentuk pemerintahan seperti di atas, dapat dimengerti, mengingat keadaan penduduk Indonesia yang bersifat plural, multietnis, tradisi, bahasa, agama dan sebagainya. Bentuk kesatuan Indonesia dapat dipahami dalam rangka kesejahteraan bersama, dan sebaliknya otonomi daerah merupakan pengakuan atas hak-hak penduduk yang menyatakan siap bersatu dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia. Namun, selama masa revolusi Indonesia (1945-1949), konsep kebersamaan di atas mendapat gangguan, selain berupa ancaman dari luar berupa datangnya kembali kekuatan kolonial, juga ancaman dari dalam berupa keretakan antar kelompok kepentingan politik yang berlawanan. Pada saat itu tercetus gagasan membentuk negara republik. Kedaulatan adalah di tangan rakyat, dan dilakukan federal di Indonesia.

Gagasan negara federal pada masa itu tampak rasional dalam menyikapi kemungkinan diselewengkannya cita-cita kesejahteraan bersama sesuai UDD 1945. Maka pikiran itu sempat diikuti, atau mendapat simpati terutama dari kerajaan-kerajaan di luar Jawa seperti: Sumatera, Kalimantan, dan kerajaan-kerajaan di bagian timur kepulauan. Di Kepulauan Nusa Tenggara, saat itu apa yang disebut, Negara Indonesia Timur (N I T). Namun sayang, dalam

gerakannya semangat federal itu disponsori pula oleh kekuatan kolonial Belanda yang ingin kembali ke Indonesia. Pada saat itu, seorang pejabat Gubernur General, Van Mook mengambil prakarsa untuk meluaskan semangat federal di kepulauan, menarik simpati raja-raja di luar Jawa agar bersedia mendukung politiknya (Smit 1976: 13-15). Untuk sementara politik itu berhasil mempengaruhi beberapa raja di Indonesia, dan membawa akibat terbangunnya bentuk negara federal di Indonesia, berdampingan dengan Negara Republik Indonesia. Tentu tidak lain, itu adalah politik kolonial guna pemecah-belah kekuatan nasional yang sedang tumbuh, dan hal itu dimengerti oleh tokoh-tokoh nasional, utamanya Sukarno dan Hatta. Oleh karena itu, gerakan federal di daerah dicurigai oleh pemimpin Republik, dan para pemimpin Republik segera mengkampanyekan bahwa bentuk negara federal itu adalah bentuk pemecah belah dari politik kolonial. Demikianlah muncul bentuk Negara Serikat di Indonesia, bentuk gabungan dari Republik Indonesia dan Negara Federal, namun mendapat perlawanan dari bangsa Indonesia, sehingga berlangsung hanya sebentar (Desember 1949 hingga Agustus 1950).

Ketika gerakan nasional yang mendukung sistem Negara Kesatuan menang menghadapi sistem federal pada tahun 1950, maka Undang-Undang Federal dibubarkan, diganti dengan Undang-Undang Dasar 1950. Kemudian Undang-Undang 1950 diganti pula dengan Undang-Undang Dasar 1945 (kembali ke UUD 1945) melalui Dekrit Presiden pada bulan Juli 1959. Dalam Undang-Undang 1945 juga nampak bahwa sistem pemerintahan di daerah bersifat ganda, yakni bersifat otonom dan administrasi. Dinyatakan, bahwa adanya dua susunan pemerintahan daerah itu, secara potensial dapat menimbulkan dualisme pemerintahan di daerah. Hal itu diatasi dengan melekatkan dua fungsi pada kepala daerah, yaitu pertama sebagai kepala daerah otonom, dan kedua sebagai kepala daerah administrasi (Nusa, 29 Maret 1999: 6).

Dalam penjelasan Undang-Undang No.5 Tahun 1974 disebutkan: "Azas desentralisasi dilaksanakan bersama-sama dengan azas dekonsentrasi dengan memberi kemungkinan pula bagi pelaksa-

naan azas tugas pembantuan”.

Menurut D. Sudirwo, pernyataan di atas memberi petunjuk bahwa tidak semua tugas pemerintah diserahkan kepada daerah, tetapi ada tugas-tugas yang dilaksanakan secara dekonsentrasi dan tugas pembantuan, yakni tugas-tugas yang bersifat nasional (Sudirwo, 1981: 20-21). Apabila kedua sistem itu dapat dijalankan secara seimbang, atau tidak menimbulkan kecemburuan antara pusat dan daerah, tentu tidak menjadi masalah. Dalam pelaksanaan selama ini, untuk kepala daerah tampak lebih menguntungkan, apabila tunduk kepada pemerintah pusat (sentralistis) daripada bertindak seimbang mengikuti aspirasi daerah yang diwakili. Gerakan-gerakan protes yang pernah muncul mengoreksi langkah-langkah yang dilakukan kepala daerah tentu dapat dilihat sebagai adanya kecemburuan di kalangan masyarakat. Lebih jauh dengan keluarnya Undang-Undang No.5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, yang mengatur sistem pemerintahan di desa, tampak membuat semakin seragamnya lembaga-lembaga di pedesaan, sebagai ciri dari sistem yang sentralistis.

Untuk keadaan di Bali, yang masyarakatnya hidup dengan lembaga-lembaga tradisional yang tetap berfungsi seperti: desa adat, subak, banjar, dan sebagainya, maka Undang-Undang No.5 tersebut dirasa menjadi ancaman atas keutuhan desa tradisional. Di sini, desa dinas dengan perangkatnya (kepala desa, atau lurah) dapat mendominasi pelaksanaan pembangunan-pembangunan di desa. Tampak Undang-Undang Tentang Pemerintahan Desa itu membawa akibat semakin terdesaknya eksistensi desa adat (pakraman), lebih-lebih dengan adanya pengertian, kepala desa adalah penguasa tunggal di desa. Konsep itu membawa semakin menonjolnya peran kepala desa, melangkahi tugas-tugas pemimpin (kelian) adat. Hal itu pula membawa kebingungan di kalangan tokoh-tokoh adat di masyarakat (Parimatha, 1998: 7).

Sampai di sini tampak bahwa persoalan otonomi daerah seperti diinginkan Undang-Undang 1945, masih menjadi masalah pada tingkat penjabarannya dalam Undang-Undang, atau paling tidak pada tingkat pelaksanaannya.

## Catatan Akhir

Mengenai otonomi daerah sesungguhnya telah disadari kepentingannya untuk masyarakat sejak masa kolonial. Pada masa kolonial konsep otonomi daerah tampak diungkapkan lewat UU *Zelfbestursregelen*, yang dikelola dalam kerangka negara kolonial, sehingga berakibat membawa perlawanan dari pihak masyarakat. Secara umum, raja-raja, atau tokoh-tokoh masyarakat sadar akan posisi mereka sebagai terjajah. Namun akibat upaya dan taktik kolonialnya, maka raja-raja tidak dapat berbuat lain, kecuali terjebak ke dalam strategi pemerintah kolonial.

Pada masa sesudah kemerdekaan, konsep otonomi daerah yang seluas-luasnya dituangkan dalam Undang-Undang 1945, tetapi dengan adanya gangguan, atau ancaman lawan, seperti pada masa-masa revolusi pisik (1945-1949), dan kekacauan di tahun 1965, maka sistem otonomi itu kandas di perjalanan. Gerakan pemerintah federal pada masa itu nampak memberi harapan, namun juga terjebak dalam kerangka kolonial, sehingga gagal mewujudkan sistemnya, dan menjadi lawan bagi gerakan kesatuan bangsa.

Pada masa Orde Baru, UU No.5 tahun 1974 memunculkan upaya untuk melaksanakan otonomi daerah yang luas, tetapi juga gagal karena tampak kurang bersungguh-sungguh. Akibatnya, perkembangan yang terjadi, membawa rasa kecemburuan daerah yang semakin tinggi, membuat semakin merosotnya rasa kebersamaan para warga bangsa. Pembagian pendapatan yang tidak seimbang (tidak adil), atau tidak sesuai dengan cita-cita negara demokrasi Pancasila, mengakibatkan berkurangnya kepercayaan rakyat kepada pemerintah pusat, sampai mencapai titik terendah saat lengsernya Presiden Suharto pada bulan Mei 1998. Dampak dari kegagalan itu adalah semakin merosotnya kepercayaan rakyat kepada pemerintah, membawa situasi politik semakin kacau, mengancam rasa persatuan dan kesatuan.

Kini, di masa reformasi, tanda-tanda ke arah tercapainya keseimbangan yang lebih baik, juga belum tampak. Akhirnya, tampak dengan rasa terpaksa pemerintah pusat menurunkan Undang-Undang Otonomi Daerah yang baru pada tahun 1999, yang



membawa wacana semakin samrautnya sistem kekuasaan kita. Semua itu tetap menjadi ancaman yang empuk bagi terwujudnya negara kesatuan yang utuh berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945.



# **DISKUSI TERBUKA**



Agenda Strategis Kebijakan  
Riset Universitas  
I Ketut Putra Erawan



Peluang dan Tantangan Cagar  
Budaya Gelgel  
I Made Mardika

Moderator  
I Ngurah Suryawan



**Jumat, 17 Januari 2020  
15.00 WITA - Selesai  
Sekretariat Warmadewa Research Centre**

\*Peserta Diskusi  
Dibagikan Buku  
Gratis

Tempat terbatas untuk 20 orang  
Mohon registrasi di WA 0812-4899-2016 (Ngurah Suryawan)

# Sosiologi Intelegensia Manusia Bali<sup>9</sup>

Jiwa Atmaja<sup>10</sup>

Setelah membaca yang ketiga kalinya, buku *Het Adatrecht van Bali* karya Dr. V.E. Korn (1932), yang kini terjemahannya dalam Bahasa Indonesia Hukum Adat Bali (dua jilid) telah terbit (Udayana University Press, 2017), saya dapat membayangkan kemampuan [intelegensia] manusia Bali 70 tahun yang lalu, mungkin satu abad yang lalu, terutama dalam mengatur kehidupan sosial dan agama, yang salah satu tujuannya untuk menciptakan dan menjaga kehidupan yang harmonis. Meskipun mungkin aspek-aspek kehidupan sosial yang perlu diatur ketika itu tidak sekompleks sekarang, tetapi perbedaan-perbedaan makna yang terkandung di balik istilah-istilah (yang kemudian) dapat disebut hukum adat Bali bukanlah hal yang mudah. Suatu istilah hukum adat memberi arti tertentu di suatu wilayah hukum adat (desa adat) yang lain. Selain demikian banyak istilah hukum adat yang harus dipahami, juga

9 Rohita Mehta (2017) membuat analogi mengenai sifat dan hasrat manusia sebagai sebuah kereta yang ditarik sejumlah kuda, dan kedua-kuda yang kuat dan liar itu, dikendalikan oleh seorang kusir melalui tali kekang, dan kusir itulah intelegensia. Di bagian selanjutnya Mehta memberi arti bahwa intelegensia itu adalah akal budi. Lihat selanjutnya *Bertemu Tuhan dalam Diri* (Sarad, 2017). Para psikolog tentu memberi arti yang berbeda-beda, tetapi arti yang diparafrasekan itu tentu tidak jauh berbeda dengan arti yang diberikan oleh Mehta.

10 Drs. Made Jiwa Atmaja, SU adalah dosen emeritus di Program Studi Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana. Penulis yang produktif dan salah satu karyanya adalah *Intelegensia Manusia Bali* (2018).

intervensi dan tekanan dari raja-raja Bali kemudian pemerintahan kolonial Belanda terutama dalam memberi sanksi suatu tindakan hukum yang dipradugai menyimpang, justru dapat mendorong orang Bali masa itu untuk menggunakan kemampuan (intelegensianya) seoptimal mungkin dalam tetap menjaga keharmonisan sosial mereka. Di sini, dapat dikatakan bahwa penggunaan intelegensia mencapai titik optimal justru di dalam kesederhanaan sekap kaum intelegensianya.

Di sini, saya tidak ingin meninjau ulang seluruh kandungan buku Korn tersebut, tetapi dalam satu hal saja, misalnya ketika raja-raja Bali menerapkan hukum “campur” bagi pasangan suami istri yang tidak mendapatkan anak lalu tanah “tegak” rumahnya diambil-alih oleh raja, maka solusi atas kasus ini adalah membangun lembaga sentana. Mungkin untuk mengacaukan pengertian orang dari luar wilayah hukum adat mengenai sentana itu, maka istilah sentana membangun makna yang ambigu seperti dalam menafsirkan sebuah puisi dengan makna konteksnya, dan muncullah berjenis-jenis sentana. Korn menemukan jenis dan makna sentana yang berbeda-beda dalam dua wilayah berdekatan antara wilayah Tabanan dan Jembrana. Demikian pula hukum adat yang berlaku dalam organisasi subak. Ketika itu, hukum adat adalah hukum yang hidup di tengah masyarakat, bukan pengertian hukum yang diverbalisasi oleh ahli hukum adat yang tidak pernah membaca karya Korn tersebut.

Saya menduga pastilah ada aktor intelektual tradisional yang merekayasa dan mengatur ketentuan hidup seperti itu. Sejatinnya aktor intelektual itu berwatak tradisional dan anonym, serta tidak ingin menonjolkan diri, apalagi dibayang-bayangi oleh imbalan untuk mendapatkan kekuasaan dalam struktur politik lokal. Mungkin karena politik lokal di pedesaan di Bali telah memiliki sistem dan aturan yang baku, yang antara desa yang satu dengan yang lain berbeda, maka hasrat untuk mendapatkan kekuasaan harus mengikuti dengan konsisten aturan main di suatu desa. Di desa tertentu aturan main dalam menjalankan politik lokal mengandung komponen waktu historis, kekerabatan atau wangsa, geneologi dan

demokrasi tradisional melalui media musyawarah. Hasrat untuk mendapatkan kekuasaan dengan ambisi yang besar dan permainan politik sebagaimana banyak dilakukan dalam masyarakat modern tidak mendapatkan ruang sehingga ambisi yang sempat muncul secara personal mengalami tekanan oleh kesadaran kolektif yang lebih kuat dan mengutamakan etika.<sup>11</sup> Kultur kecendekiaan yang demikian itu, pastilah bertolak belakang dengan kultur kecendekiaan di perguruan tinggi sekarang ini. Kaum akademisi yang juga menyanggah gelar intelektual akademik lebih menunjukkan sikap berpura-pura untuk menggunakan statusnya sebagai senjata untuk memperoleh kepentingan spesifik (istilah Bourdieu, 2020:119). Menurut Bourdieu, kepentingan spesifik itu, tidak hanya berupa jabatan akademik atau kontrak penelitian, uang yang didapat atau jabatan di universitas, tetapi juga tanda-tanda pengakuan dan grafitasi. Tanda pengakuan dan grafitasi itu, sering kali tidak terlihat bagi orang yang bukan anggota universum itu. Lewat tanda pengakuan dan grafitasi orang membiarkan dirinya diatur oleh segala jenis batasan dan sensor yang halus.

Dalam masyarakat Bali tradisional itu, sulit membatasi dengan jelas antara kesadaran personal dan kesadaran kolektif. Kesadaran personal dengan sendirinya adalah kesadaran kolektif dan kesadaran atau gagasan personal haruslah mempertimbangkan dan mengutamakan kepentingan komunal. Gagasan personal yang bertujuan memenuhi ambisi pribadi akan melukai kesadaran komunal dan pada gilirannya melukai kembali kesadaran personal dan keluarga dari mana datangnya gagasan itu. Barangkali inilah yang dapat disebut sistem nilai konvensional yang muncul dari kesadaran kolektif masyarakat pedesaan itu sendiri. Ini menunjukkan bahwa intelegensi berperan dengan baik dan intelektual tradisional masih berfungsi secara proporsional. Kultur kecendekiaan yang demikian menemukan gaya hidupnya di dalam kesederhanaan sikap hidup dan jauh dari keinginan untuk mendapatkan kekayaan orang lain,

---

<sup>11</sup> Selain dalam karya Korn tersebut, mengenai struktur pemerintahan desa Bali Aga, juga dapat ditemukan dalam karya Thomas Reuter *Rumah Leluhur Kami* (Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2018).

dalam rangka memenuhi gaya hidup yang ditwarkan dan dibentuk oleh kapitalisme. Jangan lupa sejatinya universitas adalah arena di mana gaya hidup hedonistis mendapatkan tempat sirkulasi yang subur. Tidak heran kalau kemudian Paulo Freire menulis “Sekolah (adalah) kapitalis yang licik” (1994).

Demikian pula ketika capaian politik telah sampai pada derajat tertentu, yang ada (bagi kaum intelegensia) adalah pengabdian (ngayah) dengan tulus dalam melaksanakan kewajiban, bukan dengan menggunakan kecerdikan dan kekuasaan sebagai alat untuk mendapatkan tanda pengakuan dan grafitasi tersebut. Bukan berarti tidak pernah terjadi konflik politik dan kepentingan, atau penyimpangan dari kebiasaan hukum, bahkan kejahatan, tetapi dipastikan tertentu telah berdiri tegak sanksi hukum (adat) yang akan membuat pelaku mengalami penderitaan. Karena itu, untuk melakukan kejahatan, pelanggaran adat, penyimpangan kebiasaan pelaku harus berpikir berkali-kali dan apabila “rasa malu” (sistem etik yang berlaku absolut) telah runtuh barulah kemungkinan penyimpangan terjadi.

Mungkin patut dikemukakan sebuah pertanyaan faktor apa yang menyebabkan “rasa malu” orang Bali masa lalu menjadi sebuah benteng moral untuk tidak melakukan penyimpangan dari kebiasaan kolektif, atau tidak melakukan kejahatan? Jawaban atas pertanyaan ini, meskipun terkesan sangat spekulatif, tidak dapat diabaikan fungsi bentuk diskursus tradisional yang berjalan dengan baik. Menurut Foulcault, diskursus tidak hanya mengatur apa yang bisa dikatakan dalam kondisi-kondisi sosial, dan kultural tertentu, tetapi juga siapa yang dapat berbicara, kapan dan di mana (dalam Barker, 2017:79). Lewat bekerjanya kekuasaan dalam praktik-praktik sosial, bagaimana praktik-praktik sosial itu distabilkan, dijaga, dan diatur untuk sementara. Di sini, haruslah teori diskursus Foulcault ini dipahami dalam konteks yang berbeda, bahwa kekuasaan yang bekerja dalam sistem diskursus tradisional di pedesaan di Bali bukanlah kekuasaan personal, tetapi kekuasaan kolektif yang telah bekerja secara organic.

Di dalam sistem diskursus tradisional itu, segumpal nilai di-

antarkan melalui sistem linguistik secara turun temurun. Sistem nilai itu, antara lain wacana Tri Hita Karana, tatwamasi, trikaya parisuda, catur guru, catur asmara, dan segumpal ungkapan-ungkapan tradisional yang mengarah kepada domain kebijakan. Selama sistem transformasi diskursif itu dapat berlangsung dengan tanpa gangguan, maka kecerdasan emosional spiritual orang Bali terjaga dan hasilnya adalah adimanusia. Apakah sistem transformasi tradisional itu dapat dipenggal? Kekuatan apa yang dapat memenggalnya? Dengan melihat secara kasat mata pada kenyataan sekarang betapa tidak mudahnya lagi menemukan adimanusia Bali, maka dapat dikatakan telah memunculkan kekuatan lain yang telah memotong transformasi budaya itu. Salah satu kekuatan yang paling dahsyat adalah pragmatisme kaum intelektual dalam arti negatif, yakni terpengaruh oleh daya tarik material.<sup>12</sup> Kaum intelektual semacam inilah yang paling merasa bangga akan status kecendekiannya, meskipun tanpa pernah memikirkan apa yang sepatutnya dipikirkan, dan dengan sendirinya nirkarya.

Paparan di atas kemudian menjurus pada beberapa hal. Tanpa kekuatan pemenggal yang signifikan itu, dapat dikatakan bahwa manusia Bali telah memiliki sistem diskursif tradisional yang membentuk semacam “genius lokal” yang berlandaskan pada etika Hindu yang sangat kokoh. Karena itu, kekuatan intelegensia manusia Bali berada pada domain kesadaran kolektif, meskipun mungkin kesadaran kolektif itu terbangun dari kesadaran personal. Ini artinya, tingkat intelegensia manusia Bali merata pada masing-masing personal. Ini sangat berbeda pada masyarakat Bali modern yang didorong ke domain modernitas dan model pendi-

---

12 Tom Nichols (2017) dalam *The Death of Expertise* [Matinya Kepakaran] memberitahukan kepada kita bahwa sejak decade 1980-an, semakin tingginya ketersediaan pendidikan perguruan tinggi di AS membuat banyak orang merasa lebih cerdas (merasa sebagai cendekiawan) ketika kenyataannya mereka—secara paradoks—hanya mendapatkan “kecerdasan semu” yang didukung sebuah gelar yang tidak jelas nilainya. Dalam bagian lain (2017:89) Nichols menyatakan, dalam kasus-kasus terburuk, gelar bahkan tidak menandakan pendidikan maupun pelatihan, melainkan sekadar bukti “kehadiran rutin” peserta didik di kampus. Paling parah, gelar juga bisa membuktikan uang kuliah yang telah dibayar lunas. Bahkan menurut Nichols istilah professor telah berubah makna karena terlalu sering digunakan. Gelar yang tadinya langka kini digunakan sesuka oleh perguruan tinggi Amerika. Semua orang yang mengajar di perguruan tinggi, dari kepala departemen universitas penelitian besar, sampai dosen paruh waktu di perguruan tinggi masyarakat lokal disebut professor.

dikan Barat adalah salah satu pendorong yang membuka ruang imajinasi kita untuk mengejar kelimpahan barang dan menikmati kelimpahan itu. Bukan berarti dalam kedua model sosial itu tidak memiliki sekelompok intelektual. Kehadiran intelektual pada kedua model sosial itu tetap berperan sangat penting dan dominan, tetapi memiliki karakter yang sangat berbeda pada masing-masing modal sosial itu.

Untuk menemukan dan menjelaskan perbedaan karakter intelektual kedua modal sosial itu, tidak ada cara lain, kecuali menjelaskan perbedaan karakter intelektual Timur dan Barat dengan asumsi bahwa intelektual Timur masih memiliki sedikit ciri berbeda dengan intelektual Barat, meskipun sangat sulit bagi saya untuk menemukan perbedaan ciri itu, karena kedua golongan intelektual itu memiliki banyak kesamaan. Ironisnya, perbedaan yang sangat tajam itu mewujudkan diri dalam kualitas fungsi dan peran sosial yang berbeda (lihat selanjutnya Bab II). Perbedaan ini menjadi tampak semakin tajam, apabila kita mengkomparasikan kapasitas dan akselerasi golongan intelektual Eropa, terutama Perancis dengan golongan intelektual Melayu, terutama dalam karya akademik dalam format buku.<sup>13</sup>

Dalam kondisi intelegensi yang berbeda itu, saya melanjutkan analisis daya pada intelektual manusia Bali, yang dalam domain intelegensia secular lebih menjalankan fungsi organik untuk memenuhi kewajiban kedinasan, tetapi minus tanggungjawab sosial. Demikian pula peran dan fungsi intelektual Bali dalam pemahaman ajaran agama, apalagi memberi kontribusi dalam bentuk kajian untuk mendapatkan cara beragama yang lebih autentik. Saya harus mencari penyebab mengapa pada umumnya intelektual Bali tidak

13 Lebih dari 1.800 buku dan karangan mengenai Bali diterbitkan sampai dengan tahun 1990 (Lekkerkerker, 1920; Stuart-Fox, 1992; Nordholt, 2002). Sekalipun sejumlah antropolog modern yang meneliti mengenai Bali dan hasil karya mereka tentang pengetahuan mengenai masyarakat Bali cukup mengesankan, menyolok sekali bahwa semua itu seakan-akan hampir tak berdampak pada persepsi setempat (Nordholt, 2002:145). Apa makna pernyataan Nordholt seperti itu? Jika dieksplicitkan pernyataan ini, tidak berlebihan dikatakan bahwa intelektual dan birokrat Bali kurang mengikuti (tidak membaca?) karya-karya rekan sejawat luar mengenai kebudayaan dan masyarakat Bali, apalagi menulis baik dengan tema baru maupun menanggapi karya-karya sarjana asing tersebut. Padahal tidak sedikit yang mengaku sebagai budayawan dan mengubar kehebatan budaya Bali, dan kearifan lokalnya. Dapatkah kehebatan itu dipahami jika tanpa teks-teks diskursif dari tangan para cendekiawan Bali sendiri?



tertarik melakukan kajian agama dan menyampaikan hasil kajian dalam wacana tertulis kepada masyarakatnya sendiri agar mendorong pemahaman filsafat agama (sradha) yang lebih baik. Bagi mereka yang memahami ajaran agama lebih memilih menggunakan pengetahuannya itu untuk diri sendiri, tidak untuk masyarakat luas. Untuk hal ini, barangkali penyebabnya adalah tekanan ideology ortodoksi dan ortopraksi, karena itu saya harus menulis secara khusus masalah ini (Bab IV).<sup>14</sup>

Menganalisis peran dan fungsi intelektual dalam domain sekular itu, saya merasa kurang sabar untuk mengajukan otokritik, jika belum dapat disebut “gugatan” atas peran mereka yang kurang optimal (Bab III). Sebuah gugatan yang tidak berkonotasi negatif haruslah dapat menunjukkan kelemahan-kelemahan perilaku kaum intelektual secara konkret dan jujur; ketulusan dalam menyampaikan nilai gugatan akan membuat mereka menyadari bahwa kelemahan itu harus diungkapkan untuk dapat diperbaiki. Karena itu, gugatan semacam ini harus disertai dengan analisis yang dapat menunjukkan apa yang menyebabkan kelemahan-kelemahan itu muncul. Tentu saja saya tidak mempunyai kapasitas dan wewenang untuk memperbaiki kelemahan-kelemahan itu, atau mengubah sesuatu yang saya anggap kurang baik untuk menjadi baik, tetapi lebih berusaha menunjukkan penyebabnya, meskipun mungkin secara konseptual dan referensial belaka.

Dalam menggugat ini, saya memposisikan diri di luar sistem

---

14 Dalam konteks ini saya menemukan tidak sedikit cerita fiktif (dongeng) yang memberi instruksi kepada umat Hindu Bali untuk melakukan upacara atau ritual tertentu. Bahkan, para pejabat pemerintahan dan lembaga adat dan agama melakukan hal yang sama. Mengenai hal ini telah saya tulis dalam buku yang lain, Tiga Belas Cerita Tentang Leak (Udayana University Press, 2019), Sang Penari dari Desa Sanur (Udayana University Press, 2019), dan Jejak Bhairawa di Pulau Bali (Udayana University Press, 2018). Sementara itu, Sukarsa (Dampak Kegiatan Upacara Ritual terhadap Perekonomian Bali, 2016) mencatat bahwa pengeluaran rutin untuk upacara di Bali mencapai Rp1,8 triliun per tahun, di luar upacara ngaben dan perkawinan. Ramantha (2017) mempunyai catatan sendiri bahwa konsumsi ritual orang Bali, yang mencapai angka 32 persen dari rata-rata konsumsi mereka. Bila presentase ini diasumsikan berlaku pada setiap tahun, maka jumlahnya tidak akan kurang dari Rp12 triliun sampai Rp14 triliun setiap tahun. Jika “pemborosan” itu dikaitkan dengan sumber daya Ekonomi orang Bali yang semakin langka, apakah tidak diperlukan daya intelegensia dalam pedoman beragama Bali? Tidak ada birokrat dan intelektual yang memikirkan itu, apalagi meneliti kemudian menuliskannya. Apa yang mereka lakukan antara lain mendorong dilakukan upacara besar-besaran secara berkesinambungan agar menjadi tontonan wisatawan asing.

intelegensia normatif di perguruan tinggi, meskipun secara fisik saya berada di dalamnya. Jika saya berada di dalam sistem itu kemudian melakukan analisis, tentu saya tidak memiliki keberanian untuk melakukannya, dan otokritik itu tidak pernah ada. Ketika spirit saya merasa berada di luar sistem itu, saya melihat banyak hal yang menurut pengamatan saya agak menyimpang dari peran yang seharusnya mereka lakukan, dan ini mendorong saya untuk menganalisis dan melakukan pembacaan teks yang terkait dengan dunia intelektual. Kondisi ini tentu akan membuat analisis saya lebih objektif, dan ketersinggungan bagi mereka yang tidak mengakui secara jujur apa yang saya ungkapkan mengenai perilaku intelektual, dan kondisi intelegensia macam apa yang telah akan mereka ciptakan.

Setelah itu barulah saya mengenaalisis posisi etika Hindu di tengah perubahan jaman yang begitu cepat dengan asumsi apakah etika Hindu masih cukup kokoh untuk membingkai perilaku manusia Bali? Dalam konteks ajaran dan aktivitas beragama di Bali, apakah upacara dan etika menunjukkan relevansi yang signifikan antara aktivitas ritual yang sambung menyambung itu dengan pembangunan karakter manusia Bali di tengah perubahan global itu? Model studi macam apa yang dapat dilakukan? Untuk meyakinkan bahwa transformasi budaya itu telah terputus oleh sikap intelektual yang pragmatis lalu saya harus menunjukkan peran intelektual Bali abad ke-20, sehingga semakin terang degradasi moralitas dan intelektual yang terjadi sekarang (Bab II). Dalam membaca sorot-balik peran intelektual abad ke-20 itu, memang harus dipahami perbedaan latar sosial politik, yang mungkin saja memberi unsur pembeda antar intelektual dari jaman yang berbeda. Jika tidak, akan dapat ditemukan kesan bahwa intelektual masa kini tidak memiliki keberanian dalam menyampaikan gagasan sebagaimana dimiliki rekan-rekan mereka pada masa lalu, apalagi dengan rekan-rekan mereka di Barat.

*Catatan: Esai ini adalah tulisannya dalam diskusi buku Intele-gensia Manusia Bali di Warmadewa Research Centre (WaRC) pada 30 Juli 2020*



# Ngobrolin Pangan Bali bersama Petani



I Gde Sucabha Jaya  
Presiden JCI Bali



Ratna Sari Dewi, SE., MM.  
Duta Petani Muda Indonesia  
2018

moderator



Gde Deny Larasdiputra



14 Februari 2020 | 9 am - Selesai  
Sekretariat Warmadewa Research Centre  
Gedung Koperasi Lt. 3 Universitas Warmadewa

TEMPAT TERBATAS UNTUK 15 ORANG | NARAHUBUNG: 081915715332 (DENY)

# Mantra Kamufase Satria Baja Hitam dan Pariwisata di Nusa Penida

I Ketut Serawan <sup>15</sup>

“**B**erubah!” Inilah mantra yang paling *booming* pada tahun 90-an di kampung saya, Nusa Penida (NP). Mantra ini bersumber dari film anak-anak yang berjudul Satria Baja Hitam (sekaligus nama tokoh protagonis). Setiap kejahatan mengancam, maka tokoh utama (manusia) langsung mengeluarkan mantra tersebut. Seketika, seluruh tubuhnya “ber-kamufase” menjadi sebangsa robot. Dalam kondisi seperti itulah, Satria Baja Hitam sedang menemukan kesejatiannya yakni superhero (pembasni kejahatan, yang tak terkalahkan).

Mantra perubahan itu hampir setiap hari bergema. Sebab, layar televisi memang tidak pernah absen menayangkan film tersebut. Waktu anak-anak pun menjadi terjerat. Mereka rela menghentikan segala aktivitasnya demi menonton Satria Baja Hitam. Pun diam-diam remaja, dewasa bahkan orang tua pun kadang-kadang ikut menonton.

---

<sup>15</sup> Ketut Serawan adalah pendidik/guru di SMP Cipta Darma, Denpasar. Penulis yang sangat produktif untuk menulis fenomena sosial budaya di tanah kelahirannya Nusa Penida.

Setelah menonton, anak-anak biasanya menyeruak keluar kamar sambil menirukan tingkah laku sang tokoh idola. Mereka memperagakan adegan-adegan heroik dalam setiap kesempatan, baik di halaman rumah, tanah lapang, sekolah, ladang, pantai dan lain sebagainya. Tiruan adegan-adegan itu tidak afdol tanpa teriakan “Berubah! Berubah! Berubah!”.

Saking kuatnya, efek Satria Baja Hitam juga menjangkiti kalangan masyarakat umum. Masyarakat ikut-ikutan latah menggunakan mantra tokoh Satria Baja Hitam. Mantra ini digunakan untuk mengharapakan perubahan. Semacam doa yang mengandung ekspektasi. Penggunaannya sering bernada serius, tetapi tak jarang digunakan sebagai dagelan-dagelan oleh masyarakat.

Jika bernada serius, mungkin lebih banyak digunakan untuk memohon perubahan atas berbagai himpitan hidup sebagai petani di NP. Pasalnya, mayoritas masyarakat NP bekerja sebagai petani konvensional, dengan penghasilan pas-pasan. Mereka merupakan petani palawija dan peternak sapi. Beberapa, juga merangkap sebagai petani rumput laut dan nelayan.

Sebagai petani, mereka biasanya memiliki “rumah kedua”. Namanya ialah “rompok”. *Rompok* merupakan bangunan sangat sederhana. Umumnya, ber dinding *bedeg* (bambu), beratapkan *papalan* (daun kelapa tua). Bangunan inilah yang dijadikan semacam pos aktivitas bertani. Kalau di ladang, biasanya digunakan untuk menyimpan alat pertanian, untuk makan dan istirahat (duduk, rebahan hingga tidur siang).

Selain *rompok* tegal, ada pula *rompok* khusus untuk sapi (sejenis kandang sapi). Perbedaannya, *rompok* sapi tidak mempunyai dasar bangunan. Umumnya, menggunakan batang kayu panjang sebagai tiang penyangga utama. Keempat tiang ini langsung ditanam ke dalam tanah.

Di pesisir pantai, petani mempunyai *rompok bulung*. Tipekalnya hampir sama dengan *rompok* di ladang. Bangunan ini digunakan untuk menyimpan peralatan rumput laut, untuk aktivitas memanen, mengikat bibit rumput laut, menyimpan hasil panen, dan sekaligus sebagai tempat makan serta istirahat. Sementara *rompok*

nelayan dimanfaatkan untuk menyimpan peralatan nelayan seperti pancing, bulu umpan, jaring penangkap ikan dan lain sebagainya.

Tahun 90-an, eksistensi *rompok-rompok* ini sangat fenomenal. Hampir setiap ladang-ladang warga, ada saja *rompok* tegal dan *rompok* sapi. Lebih fenomenal lagi ialah daerah pesisir. Hampir seluruh pesisir utara NP berjejer bangunan *rompok bulung* dan *rompok* nelayan. *Rompok-rompok* ini berdesakan, sambung-menyambung sepanjang pesisir pantai.

Eksistensi *rompok-rompok* ini menjadi simbol kuat bahwa betapa sektor agraris masih berjaya era tahun 90-an di NP. Pertanian menjadi sektor primadona dan sekaligus sebagai andalan mata pencaharian. Anak-anak dan remaja sudah terbiasa ditempa bermental agraris.

Namun, memasuki awal tahun 200-an sektor pertanian (terutama rumput laut) mulai gonjang-ganjing. Pertumbuhan rumput laut terganggu entah karena faktor apa. Pertumbuhannya kerdil, batang dan rantingnya busuk. Petani terus merugi hingga berhutang. Para petani rumput laut angkat tangan.

Hingga tahun 2013 (belasan tahun), terjadi kekosongan aktivitas bertani rumput laut. Pertanian rumput betul-betul mengalami kiamat. Keberadaan *rompok-rompok* di daerah pesisir menjadi terbengkelai. *Rompok-rompok* mengalami kebocoran dan beberapa tersungkur ke tanah. Pertanian tutup buku.

Sekitar tahun 2016, aktivitas pesisir mulai menggeliat. Namun, tidak berkaitan dengan aktivitas bertani. *Rompok-rompok* tidak direnovasi, tetapi diratakan oleh alat berat (bulldozer). Promosi pariwisata yang gencar sejak tahun 2013 oleh Pemda Klungkung (era Bupati Suwirta) dan pihak swasta membuat NP dilirik dunia. Beberapa para wisatawan mengunjungi NP secara sporadis.

Empat tahun berikutnya, sektor pariwisata menunjukkan superiorinya atas pertanian yang semula menjadi andalan masyarakat NP. Tidak salah jika Prof. I Wayan Windia, pengamat pertanian dari Universitas Udayana (Unud) Denpasar mengatakan bahwa pesatnya perkembangan sektor pariwisata di Bali telah mengorbankan sektor pertanian (Windia, 2014). Padahal, menurutnya

pertanian berkaitan erat dengan ekonomi dan kultur masyarakat Bali. Jika kebudayaan Bali hancur maka semua sektor ekonomi di Pulau Dewata akan hancur.

Fenomena ini juga tampak menggejala di NP. Tatahan kehidupan sosial budaya masyarakat NP seolah-olah mengalami gempuran. Gempuran dari pariwisata (sebagai pendatang) dengan agraris (sebagai tuan rumah). Gempuran ini menghasilkan perubahan-perubahan (fisik/ mental) pada tatahan kehidupan sosial budaya masyarakat NP. Bagaimana realita penggambaran perubahan-perubahan tersebut?

Semenjak pariwisata melejit di NP, mantra kamufase Satria Baja Hitam kian kuat berhembus. Perubahan dari berbagai aspek tidak dapat dielakkan, baik pada aspek fisik maupun mental. Menurut Qomarudin (2013), bertemunya wisatawan dan masyarakat dalam lingkup pariwisata, dengan latar belakang sosial budaya yang berbeda memberikan berbagai pengaruh terhadap kehidupan masyarakat (dalam Thelisa, dkk.). Pengaruh itu tampak dalam perubahan-perubahan yang terjadi di NP. Perubahan-perubahan tersebut bervariasi. Ada yang bergerak lambat, sedang hingga bergerak cepat dan meluber.

### **Ekspansi pariwisata terhadap ruang agraris (rompok ) di Nusa Penida**

Salah satu perubahan (fisik) yang terlihat paling cepat dan terkesan masif di NP ialah punahnya *rompok-rompok* petani. Penggulingan atas *rompok-rompok* ini sangat kentara terutama di penghujung tahun 2018 dan sepanjang tahun 2019. Sektor pariwisata kian menunjukkan hegemoninya. Laju ekspansi pariwisata atas ruang agraris semakin tak terbendung di Pulau NP.

Realita ekspansi ini tampak nyata tidak hanya di daerah pesisir, termasuk dataran hingga perbukitan. *Rompok-rompok* sebagai simbol kejayaan agraris, tumbang menjadi penginapan seperti hotel, bungalow, hostel, cottage, villa dan lain sebagainya.

Ekspansi lebih agresif tampak di daerah pesisir. Hampir tidak ada sisa *rompok-rompok* berdiri di sepanjang pesisir pantai utara



NP. *Rompok-rompok* pesisir terkena mantra Satria Baja Hitam. “Berubah!” *Rompok-rompok* dilibas, diratakan dan dipermaak menjadi bangunan bergaya seni tinggi yakni penginapan (akomodasi pariwisata).

Bukan hanya pesisir pantai, ekspansi pariwisata juga terjadi di laut. Laut yang semula sebagai tempat menanam rumput laut, melabuhkan sampan-sampan petani rumput laut dan nelayan, kini juga merasakan kejamnya ekspansi itu. Bekas-bekas *petak* (lahan) rumput laut sudah menjadi lintasan *diving* dan wahana air untuk wisatawan. Sementara itu, lahan parkir (berlabuh) sampan-sampan atau jukung petani rumput laut dan nelayan makin terhimpit. Sekarang, lahan-lahan laut itu sudah dikuasai oleh *speed boat*, sampan, dan jukung untuk *diving*.

Kepungan ekspansi juga melanda wilayah perbukitan di NP. Bangunan-bangunan penginapan terus menyerang *rompok-rompok* petani konvensional. Hampir setiap hari, alat-alat berat *excavator* terus menderu--meratakan batu-batu kapur perbukitan. Penginapan-penginapan dengan berbagai *style* tak terbendung, mulai dari model tradisional (rumah panggung, jineng) hingga bangunan modern.

Jika dicermati, keberadaan bangunan-bangunan penginapan ini jauh lebih banyak daripada jumlah *rompok-rompok* sebelumnya. Perbukitan dengan berbagai *view* (terutama *view* laut), berjejer penginapan dengan penataan yang lebih rapi, mulai dari belahan timur Pulau NP, belahan utara, hingga belahan barat. Tak kalah gencarnya, serangan pendirian akomodasi penginapan juga terjadi di dataran (tegal) pedalaman hingga menyusuk ke perkampungan rumah-rumah warga.

Ruang agraris terdesak. Kondisi ini persis sama seperti diungkapkan oleh Prof. I Made Bakta. Rektor Universitas Udayana (Unud) ini mengatakan bahwa perkembangan ekonomi kita lebih banyak pada sektor pariwisata, sedangkan pertanian sebagai akar budaya dilupakan (Bakta, 2012). Celakanya, generasi milenial NP menyambutnya dengan sumringah. Inilah mungkin wujud mantra “Berubah” yang diucapkan waktu kecil dulu. Ruang agraris telah

berubah menjadi gemerlap industri pariwisata. Lalu, bagaimana nasib kaum petani NP selanjutnya? Akankah mereka menjadi pe-  
cundang transisi pariwisata?

Pada umumnya para petani di NP memiliki skill ganda. Di samping mampu bertani di darat atau di laut, mereka juga mampu melakukan pekerjaan lain di luar petani. Kompleksitas skill inilah yang sering menyelamatkan mereka dari situasi hidup yang tidak menentu.

Karena itulah, ketika pariwisata bertahta di NP, para generasi petani ini ikut banting setir, menyesuaikan skillnya dengan kebutuhan pariwisata. Mereka umumnya terpecah dalam berbagai sektor pekerjaan, antara lain: (1) tukang dan buruh bangunan (akomodasi penginapan/ warung makan) dengan upah berkisar Rp 100-200 ribu per hari, (2) kapten boat untuk kegiatan snorkeling/ diving dengan penghasilan Rp 250 ribu (minimal 2 titik lokasi), (3) sopir yang mengantar wisatawan ke titik objek wisata dengan penghasilan berkisar Rp 150-200 ribu per hari, dan (4) pengusaha properti dan bisnis akomodasi penginapan.

Namun, beberapa yang hanya bermental petani tulen, dipastikan menjadi pecundang transisi. Mereka hanya menjadi penonton. Menonton riuh lalu lalang para wisatawan dan menonton pelaku pariwisata berebutan manisnya kue pariwisata di NP.

### **Longsornya perspektif hidup yang mapan (dari kaki empat menjadi roda empat)**

Tidak hanya perubahan fisik, perkembangan industri pariwisata juga mengubah perspektif hidup masyarakat secara radikal. Sejumlah paradigma yang mapan awalnya, tiba-tiba bergeser menjadi runtuh dan ditinggalkan oleh masyarakat pendukungnya. Kasus inilah yang dialami masyarakat NP sekarang. Salah satu contoh konkret yang paling kontekstual (menonjol) untuk menjelaskan kasus ini ialah soal longsornya perspektif beternak kaki empat (sapi) ke roda empat (mobil).

Bagi warga NP, beternak sapi dianggap sebagai tabungan hidup. Sapi adalah aset tahunan untuk mengantisipasi kompleksitas biaya

hidup yang bersifat dadakan dan prediktif dalam jumlah yang besar. Misalnya, biaya pendidikan (sekolah), biaya membangun/ renovasi rumah, modal berbisnis, biaya bermasyarakat (biaya peturunan), biaya ritual upakara (ngaben, potong gigi) dan lain sebagainya.

Karena itu, hampir setiap KK beternak sapi, dengan jumlah yang berbeda-beda satu dengan lainnya. Skill beternak sapi berlangsung turun-temurun. Bahkan, bagi anak dan remaja NP, beternak sapi dapat dikatakan sebagai aktivitas harian yang hampir sama dengan rutinitas sekolah—sehingga sudah membentuk kemapanan cara pandang.

Ketika sektor pariwisata berkembang di NP, regenerasi peternak sapi terus kehilangan pendukungnya. Masyarakat terutama kalangan milenial yang agak gagap bertani mencoba keluar dari zona nyaman agraris. Dengan kepekaannya, mereka merespon cepat perubahan tersebut dengan menjual sapi-sapinya sebagai modal (DP) atau sebagai pelunasan pembelian mobil.

Para generasi milenial sadar bahwa pekerjaan ternak sapi membuat laju ekonomi bergerak lambat. Beternak sapi dianggap tidak responsif mendongkrak pendapatan di tengah kompleksitas kebutuhan sekarang. Karena itu, mereka berlomba-lomba menggantikan “tali kaki empat”. Mereka berlomba-lomba kursus atau belajar menyetir untuk mengembalakan roda empatnya di jalan—menjemput para wisatawan di titik-titik pelabuhan, mengangkutnya di atas jalanan terjal nan berkelok-kelok, lalu melepaskannya ke objek wisata di NP.

Berbeda dengan sapi, beternak roda empat dapat mendatangkan penghasilan yang sangat menjanjikan. Rata-rata perhari dapat meraup penghasilan Rp 500.000 (sebagai sopir, pemilik mobil, dan sekaligus *guide*). Sebagai pelaku *driver* saja, dapat meraup uang aman berkisar Rp 200.000 perhari. Belum terhitung jika mengambil paket tirta yatra, minimal Rp 600.000 pasti masuk ke kantong per harinya. Sebuah gambaran penghasilan yang tentu jauh berbeda dengan beternak kaki empat.

Kesempatan ini membuat kalangan generasi tahun 70a-an dan 80-an juga ikut tergiur. Mereka, yang semula sebagai eks rantauan

di Bali daratan (seberang), turut angkat koper, pulang kampung menikmati manisnya pariwisata di NP. Mereka merupakan generasi pioner perantauan di tanah Bali seberang. Generasi yang tak bisa bertahan dengan sektor agraris (dan beternak sapi) pada zamannya, lalu memilih hijrah dan merantau ke Bali seberang. Jumlahnya tidak sedikit.

Akhirnya, momen pariwisata menggiring beberapa generasi perantau kembali ke kampung asalnya—ikut mengembalikan roda empat di jalanan hitam nan keras. Jalanan menjadi padat merayap dan kemacetan menjadi pemandangan harian. Pemandangan ini tampak saat antar-jemput wisatawan. Jumlah mobil terus meningkat, sedangkan kondisi jalan tetap sempit.

Selain dua perubahan mencolok di atas, perubahan juga menyentuh kearifan lokal orang NP. Misalnya, soal penamaan objek wisata. Beberapa objek wisata di NP mendadak “kebule-bulean”. Nama lokal diganti dengan menggunakan bahasa asing seperti Crystal Bay, Broken Beach, Angel’s Billabong, Diamond, Thousand Island, dan lain sebagainya. Konon, nama-nama objek itu dipermak dengan alasan marketing. Namun, banyak yang tidak sadar bahwa penggunaan nama-nama tersebut merupakan sikap ketaklukan orang lokal.

Perubahan lainnya menyangkut masalah lingkungan terutama masalah sampah plastik, masalah krisis air bersih, dan sengketa tanah (perbatasan desa dan tanah laba pura). Menurut Ranjabar (2015), tidak ada satu perubahan pun yang tidak mengandung risiko. Perubahan yang memberikan risiko negatif harus mampu diminimalisir dan dilakukan pencegahan serta pengelolaan sejak dini (dalam Thelisa, dkk).

Artinya, pariwisata tentu juga memberikan beberapa dampak positif terutama menyangkut ekonomi dan lapangan pekerjaan. Lapangan pekerjaan menjadi lebih terbuka. Ekonomi warga lokal menjadi meningkat, walau hanya beberapa—terutama yang menikmati pariwisata.

Pariwisata NP juga membuat bisnis transportasi laut menjadi semakin kompetitif. Sewa transportasi darat juga (roda dua misalnya)

meningkat. Geliat pebisnis lokal (property, akomodasi pariwisata) dan bisnis kuliner juga meningkat tajam.

Bagi masyarakat NP, kehadiran pariwisata dianggap sebagai pahlawan. Pahlawan penyelamat ekonomi. Pariwisata diyakini dapat membebaskan ketertinggalan mereka menuju kemajuan. Kehadiran pariwisata di NP mirip seperti superhero dalam film anak-anak yaitu “Satria Baja Hitam” era tahun 90-an. Kini, generasi Satria Baja Hitam NP sudah berubah (tumbuh) menjadi kaum milenial—menyambut sumringah kehadiran pariwisata seperti mantra kamufase yang sering diucapkan waktu kecil.

Namun, sosok “pahlawan” pariwisata tentu tidak se-sempurna sosok pahlawan Satria Baja Hitam. Jika “pahlawan pariwisata” harus berhitung dalam menyelamatkan ekonomi masyarakat, sedangkan Satria Baja Hitam menyelamatkan masyarakat dengan ikhlas, tanpa pamrih.

“Pahlawan pariwisata” adalah pahlawan kapitalis yang selalu berhitung modal dan untung-rugi. Dalam realitanya, dia pro terhadap orang yang kuat secara ekonomi. Sebaliknya, memarginalkan (menindas) masyarakat kecil atau lemah. Filosofi yang berbanding terbalik dengan pahlawan Satria Baja Hitam (umumnya) yaitu menyelamatkan masyarakat kecil atau lemah.

Gejala runtuhnya sektor agraris di NP menjadi bukti bahwa pariwisata memang tidak berpihak kepada masyarakat kecil. Bukti itu dapat dilihat dari terdesaknya ruang agraris seperti tumpang-nya *rompok-rompok*, berkurangnya kebiasaan beternak sapi dan hilangnya aktivitas pertanian lainnya di NP.

Jadi, pariwisata bukan pahlawan seperti Satria Baja Hitam. Perkasa, sempurna, ikhlas dan menyelamatkan masyarakat kecil. Pariwisata (secara tak sadar) adalah sektor yang “dipahlawankan” justru oleh masyarakat agraris untuk mengikis (melenyapkan) kultur dan mental agraris kaum petani itu sendiri.

## Referensi

- Thelisa, Made Budiarsa, Widdiastuti. 2018. Pengaruh Pariwisata Terhadap Kondisi Sosial Budaya Masyarakat Karimunjawa, Jawa Tengah. Jurnal JUMPA Volume 4 Nomor 2, Januari 2018.
- Kompas.Com. 2008. Pariwisata Bali Korbankan Pertanian, (*online*), <https://travel.kompas.com/read/2014/06/29/0742008/Pariwisata.Bali.Korbankan.Pertanian>), (diunduh 12 Mei 2020).
- Antaraneews.com. Bali Jangan Lupakan Budaya Agraris, (*online*), (<https://bali.antaraneews.com/berita/31330/bali-jangan-lupakan-budaya-agraris>), (diunduh 12 Mei 2020).



**Jumpa Ngopi  
#13**

bersama  
narasumber



**I Ketut Serawan**



**Dewa Ketha Sudiarmika**

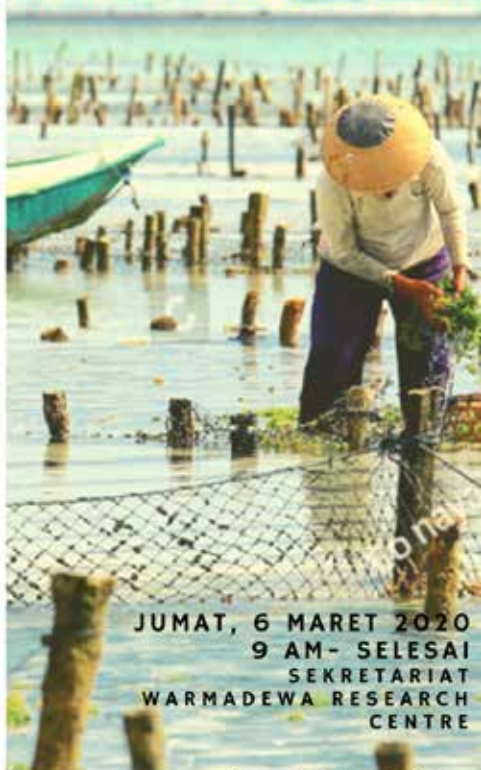
moderator



**I Ngurah  
Suryawan**

# NUSA PENIDA:

**DARI ROMPOK KE  
BUNGALOW  
DARI TERNAK KAKI  
EMPAT KE RODA EMPAT**



**JUMAT, 6 MARET 2020  
9 AM- SELESAI  
SEKRETARIAT  
WARMADAWA RESEARCH  
CENTRE**

Tempat terbatas untuk 15 orang  
Mohon registrasi di WA 0812-4899-2016 (Ngurah Suryawan)



# Jebakan Nihilisme Cendekiawan Bali <sup>16</sup>

I Gde Jayakumara <sup>17</sup>

*Is it just me or it's getting crazier out there*

(Joker, 2019)

*...walaupun saya tahu sikap ini akan menjerumuskan diri saya ke tempat pengasingan sosial yang sunyi dan kesepian.*

(Jiwa Atmaja, 2018: 56)

## 1

Nihilisme, sebagaimana yang digambarkan Nietzsche (1854-1900), 'penghancuran nilai-nilai tertinggi dalam dan bagi dirinya sendiri'. Maksudnya mungkin begini: seorang agamawan yang mengkotbahkan pentingnya sebuah keluarga di satu sisi sementara di sisi lainnya dia menceraikan istrinya. Hal menunjukkan bahwa apa yang dikotbahkan itu sebagai sesuatu yang tidak eksis dalam pengalaman kebertubuhan, sesuatu konstruksi akal budi yang rapuh dan bisa ambruk dengan pergeseran sudut pandang setengah

---

16 Esai ini adalah pembahasannya terhadap karya Jiwa Atmaja, *Intelegensia Manusia Bali* (2018) dalam diskusi buku di *Warmadewa Reserch Centre* (WaRC), 30 Juli 2020.

17 I Gde Jayakumara adalah Dosen pada Fakultas Ilmu Agama, Seni dan Budaya, Universitas Hindu Indonesia, Denpasar

nada saja. Gejala nihilisme inilah yang menurut Nietzsche sedang berlangsung di Eropa dan para cendekiawan setempat menyambutnya dengan istilah modernitas.

Nihilisme secara historis memang memerlukan pembahasan tersendiri, soal bagaimana rasionalitas bisa menjadi fokus dalam hal mengkonstruksikan dunia. Tapi, dalam rangka pembahasan buku ini cukup diketengahkan di sini pernyataan Descartes, '*cogito ergo sum*' yang sangat menekankan pada subjek yang berpikir atau dalam pernyataan sosiolog Max Weber 'hilangnya pesona dunia'. Subjek (*cogito*) seakan-akan mendapat otoritas penuh untuk mengkonstruksikan dunia dengan rasionalitas – era kelahiran subjek. Dengan kata lain, lahirlah beragam ilmu dengan mengacu pada nilai tertinggi, yaitu: kepastian.

Spekulasi-spekulasi rasional itulah yang melahirkan subjek-subjek abstrak pada periode pemikiran berikutnya, seperti Roh Mutlak (Hegel), *das Ding an sich* (Kant) sampai suatu saat Karl Marx mengubah pandangan spekulasi-spekulasi rasional itu dengan membumikan spekulasi rasional menjadi *historis materialisme* dan *dialektika materialisme*, walau kedua konsep Marx ini masih dalam tataran sains. Barulah pada era Perang Dunia I, nilai tertinggi dalam sains, yaitu *kepastian* menghadapi gugatan dari manzab Frankfurt yang mengajukan tesis perkembangan sains yang merupakan gerakan dari satu mitos ke mitos yang lain. Dalam pandangan manzab Frankfurt penindasan dan dehumanisasi ini disebabkan oleh saintisme (*scientism*). Saintisme adalah *sebuah kepercayaan bahwa pengetahuan yang diperoleh lewat prosedur ilmu-ilmu alam adalah satu-satunya bentuk pengetahuan yang sah tentang kenyataan*.

Apa yang ingin diungkapkan di sini, dalam sains pada galibnya mengandung potensi irrasional dan menindas. Nilai tertinggi dalam sains, yaitu kepastian mengalamikan penghancuran dari dalam dan bagi dirinya sendiri. Saintisme sebagai salah satu soko guru modernitas adalah satu bentuk nyata dari nihilisme itu sendiri.

Tentu saja, sketsa argument ini terasa pincang tanpa menghadirkan fenome-nologi Husserl yang mendeklarasikan '*cogito cogitata*'

sebagai *counter argument* atas pernyataan Decartes, ‘*cogito ergo sum*’. Singkatnya hal yang perlu disampaikan: ba-gaimana ilmu, yang di dalamnya terdapat otoritas untuk mengobjekkan benda-benda, merupakan satu bentuk nihilism.

Maka, pembahasan yang perlu dilakukan adalah bagaimana pemahaman ni-hilism ini berkonfrontasi dengan pemikiran Timur dan yang dimaksud Timur di sini adalah Bali. Tema konfrontatif itu terdapat buku yang ditulis Jiwa Atmaja (JA) dalam buku yang berjudul *Intelegensia Bali* (2018). Buku ini menjadi penting karena ia memotret situasi era tertentu dalam dunia kecendekiawanan di Bali, terutama gaya berpikir kelas menengah terdidik Bali dalam merespon modernitas. Terutama posisi JA sebagai ‘orang dalam’ di lingkaran akademis.

## 2

Secara umum isi buku *Intelegensia Bali* berkisar pada kegelisahan Jiwa Admaja terhadap dunia akademis di Bali (dan juga Hindu dalam konteks Indonesia) yang standar kualitasnya tidak beranjak-anjak jua. Lalu muncul pematik berupa buku yang diedit oleh wartawan *Tempo* waktu itu, Putu Setia, berjudul *Cendekiawan Hindu Bicara* (1992). Begini kalimat langsungnya: “*representasi para cendekiawan (seti-daknya demikian mereka menyebut dirinya) lokal sangat jauh berada di bawah de-rajat intelegensia cendekiawan di Barat. Bahkan kurang sebanding dengan repre-senttasi rekan-rekan mereka dari agama lain, Islam dan Kristen di Indonesia*” (hal.V).

Saat peluncuran buku *Cendekiawan Hindu Bicara* pada tahun 1992, JA hadir dan sempat melancarkan kritik: “*Saya sempat melontarkan kritik bhwa sebaiknya komunitas terpelajar Bali Hindu tidak berhenti pada pengakuan diri sebagai cende-kiawan melainkan lebih melakukan kajian-kajian kontekstual untuk mengakomodasikan perubahan-perubahan yang dihasilkan oleh dinamika kebudayaan Bali itu sen-diri*” (hal 49)

JA memulai dari Bali, yaitu dengan mengutip buku *Het Adatrecht van Bali* yang ditulis DR. VE Korn (1932). Dari hasil pembacaan

atas buku itu, JA menemukan lembaga yang disebut *sentana*, sebagai respon atas hak raja yang rumah-nya harus diambil alih bila satu pasangan suami istri tidak mendapatkan keturunan. Apa yang menarik di sini dituliskan: “Korn menemukan jenis dan makna *sentana* yang berbeda-beda dalam dua wilayah yang berdekatan, yakni Tabanan dan Jembrana. Demikian pula hukum adat yang berlaku dalam organisasi subak” (hal.2). Maka, ia menarik semacam hipotesa: “*Saya menduga pastilah ada aktor intelektual tradisional yang merelaya dan mengatur ketentuan hidup seperti itu. Sejatinya aktor intelektual itu berwatak tradisional dan anonim, serta tidak ingin menonjolkan diri, apalagi dibayang-bayangi....*” (hal.2)

Berdasarkan hipotesa historis ini JA merumuskan: “Peran cendekiawan berintegritas sangat diperlukan untuk memberi masukan kepada penguasa dalam merumuskan kebijakan, dan masyarakat awam masih perlu didampingi dalam mengikuti perubahan-perubahan yang terjadi dan tidak dapat ditolak” (hal. vi). JA meneruskan dengan kesimpulan: “cendekiawan kontemporer belum berperan dalam kehidupan politik, sosial, ekonomi, meskipun mereka telah mendefinisikan-diri seperti cendekiawan...” Dengan lain perkataan JA menempatkan diri pada suatu titik antara masa lalu cendekiawan Bali yang penuh taburan harum bunga dan cendekiawan Bali masa kini yang penuh cacimaki. Selain soal lembaga *sentana* yang didaku JA sebagai produk masa lalu cendekiawan anonim Bali, ia juga menyodorkan nama Nengah Merta (1902-1946) dan Wiryasoetha, tokoh yang terlibat aktif pada polemik *Surya Kanta – Bali Adnyana*. Sementara di sisi lain JA melontarkan setidaknya 6 istilah yang berkonotasi negatif ditujukan pada cendekiawan Bali kontemporer, di antaranya: *cargo cult* (hal.16), menara gading (hal 19), *lone rights bearers* (hal 23), pelacur intelektual (hal 25), intelektual nirkarya (hal 40) dan cendekiawan gagak (hal 57).

Dengan memilih posisi pada titik tengah ini JA dengan leluasa mengelaborasi diri untuk memberi kritik sekaligus petuah-petuah kenabian pada para cendekiawan kontemporer; sekaligus dengan itu JA memaksa sisi tragik dalam dirinya untuk keluar, yaitu: kesepian.

“Sayang sekali ketika saya melontarkan pertanyaan ini untuk membuka dialog yang lebih mendalam mengenai kesenjangan-kesenjangan ortopraksi dan orto-doksi yang terjadi pada kehidupan beragama masyarakat Hindu Bali, tidak ada teman diskusi yang memadai untuk melihat fenomena ini, sehingga dengan ju-jur harus dikatakan bahwa hingga kini belum terbayang kemungkinan adanya suatu metodologi dan bahasa inspiratif dari atas format “kegelisahan kecen-dekian” itu untuk....” (hal: 82-83)

Inilah jebakan nihilism dalam perpektif nietzschean: afirmasi-diri atas nilai-nilai yang diciptakannya sendiri, berakibat membuka sisi mata uang lainnya, yaitu: kesepian yang akut, bahkan patologis. Sebagaimana ucapan tokoh Arthur Fleck dalam film *Joker* (2019): “*Is it just me or it’s getting crazier out there*”. Atau dalam bahasa JA sendiri: “Saya masih bertahan dalam pemikiran aksiologis antara peran humaniora dan ilmu pengetahuan itu, walaupun saya tahu sikap ini akan menjerumuskan diri saya ke tempat pengasingan sosial yang sunyi dan kesepian”. (hal 56).

Sayangnya, JA tanggung dalam mengeksplorasi akal budinya sendiri. Ia kurang radikal dalam mempersoalkan fenomena sosial yang dia amati dan sekaligus terlibat di dalamnya. Ia, misalnya tidak mempertanyakan apa yang disebut ‘ilmu’ itu — setidaknya secara historis. Ia juga tidak mempertanyakan mengapa para cendekiawan kontemporer Bali begitu mesra dengan penguasa. Satu hipotesa yang menarik untuk didiskusikan tentang kemesraan hubungan cendekiawan-penguasa di Bali, yaitu saat dibentuknya universitas adalah: harapan untuk naik kelas secara sosial bagi lapis masyarakat *jaba* dan pelestarian *status quo* bagi *tri wangsa*. Singkatnya, JA terjebak pada spekulasi atas pemikirannya sendiri. JA adalah sang nihilis dari kampus Jln Sudirman, Denpasar.

Maka, bab-bab berikutnya dari buku ini bisa kita tebak apa isinya, yaitu: caci-maki terhadap perilaku cendekiawan kontemporer Bali di satu sisi; dan di sisi lainnya rumusan spekulatif yang dipandang sebagai nilai tertinggi dalam dunia kecendekiwaan di Bali. Caci-maki JA terhadap perilaku cendekiawan kontemporer Bali ini, misalnya, terdapat pada apa yang disebutnya, ‘cendekiawan

gagak', (hal: 57-63) salah satu pepatah Bali yang terkenal, berisi tentang penyebutan diri kalangan terdidik Bali dengan kata ganti orang kedua sebagai orang pertama. Maksudnya, seorang dosen lebih suka menyebut diri 'Bapak' kepada para mahasiswanya dibanding menyebut kata 'saya' sebagai kata ganti orang pertama dalam praksis komunikasi. Dalam bahasa Bali ini disebut dengan pepatah 'goak ngadanin iba' (gagak menyebut dirinya gagak).

JA menyadari proyek *tranvaluation of all values* dalam dunia kecendekia-wanan kontemporer Bali mengundang resiko sosial yang tidak ringan. Sebagaimana diakuinya sendiri, mengapa ia menunda-nunda (sampai puluhan tahun) mengeks-presikan kegelisahannya atas terbitnya buku *Cendekiawan Hindu Bicara* (1992): "Se-cara positif, saya menemukan banyak ilustrasi yang mendukung kebenaran imajinasi saya mengenai peran intelektual lokal sebagaimana gambaran semula, sedangkan se-cara negatif membuat saya menunda-nunda untuk merampungkan naskah ini, karena tidak ingin menyinggung perasaan orang lain, terutama yang merasa dirinya golongan cendekiawan dan telah bekerja sebagaimana mestinya" (hal vi). Dengan kata lain ia memerlukan justifikasi sepe-rangkat nilai mitologis untuk memberi rasa aman dan ka-renanya di bagian akhir buku *Intelegensia Manusia Bali* ia menggunakan 'kitab suci' orang Hindu *Sarasamuscaya* dan *BagawadGita* sebagai sandaran. Kalau sudah begini, apakah posisi JA sudah aman ?

Justru sebaliknya, gugatan atas pilihan ini malah mengundang 'bencana' yang lebih besar lagi. Kitab *Sarasamuscaya* misalnya, digugat karena bias gender di dalamnya; demikian juga *Bagawad-Gita*, saat ini mendapat gugatan dari cendekiawan peraih nobel 1998 Amartya Sen dalam buku *Argumentative India* yang menyebutkan sangat berbahaya pernyataan Khrisna tentang 'bekerjalah tanpa memperdulikan hasil' bila — setidaknya — diterapkan dalam bidang sains.

Mungkin kita bisa mendiskusikan soal ini lebih jauh, sambil membenarkan dalam hati ucapan *Joker*: "I hope my death makes more cents than life"



SERI DARING JUMPA NGOPI #16

**Membaca Kota, Manusia,  
dan Transformasi di Masa  
Pandemi**

**WITA ACHDANI**  
Program Director of  
Social Science

**IMPUKUN DZQI HANIK PIRRI**  
Pengajar Tetap Karyawan  
Universita Widyadarmas

**WITON HIGHMAN**  
Lecturer Emerging  
Democratia Semarang

**WISNUDI LUBIS**  
Pengajar Tetap Ilmu Pemerintahan  
Universitas Widyadarmas

**WITA ACHDANI**  
Rabu, 29 Juli 2020 |  
15.00 WITA |

**ZOOM  
MEETING**

**REGISTRASI**  
di [bit.ly/masoreg16](https://bit.ly/masoreg16)  
Membaca Kota (masoreg16)

**Widyadarmas  
Research  
Hub**





# Singaraja: Transformasi dan Tradisi <sup>18</sup>

Savitri Sastrawan <sup>19</sup>

Danes Art Veranda terbentuk sejak tahun 2003 oleh Popo Danes. Sebagai Art and Culture Management di Danes Art Veranda (DAV), saya diminta untuk inventori dan riset tentang antik-antik dari Buleleng yang terdapat di DAV. Adapun antik tersebut adalah patung, arsitektur, interior, barang pribadi, alat tari, alat upakara, furnitur, alat teknologi, serta literatur berupa lontar. Barang-barang ini tidak saja dari Kota Singaraja melainkan juga dari Desa Tejakula, Sujadi, Kubutambahan, Padang Bulia (Sukasada), Banyuning, Runuh (Sawan), Sinabun (Sukasada), Seririt, Panji, Sangsit, Kedis, Jinengdalem (sumber: Ibu Made).

Fokusnya disini adalah meneliti keberadaan artefak-artefak ini, mengapa pola-pola hiasnya demikian, budaya apa yang pernah terserap disini, juga pelestarian serta konservasi yakni memastikan barang-barang ini tidak keluar dari Bali karena pengalaman Bapak Popo melihat barang-barang ini diperjual-belikan, dan terakhir dalam hal referensi – mengenal sejarah kita sendiri – yang juga merupakan passion Bapak Popo.

---

<sup>18</sup> Esai ini adalah materi yang dibawakannya dalam JumPa Ngopi #4 di Warmadewa Research Center (WaRC) pada 16 November 2018.

<sup>19</sup> Savitri Sastrawan adalah seniman dan kurator independen.

Sempat bingung mau mulai darimana membaca literatur yang membahas Singaraja atau Buleleng karena kebanyakan literatur tentang Bali dan kebudayaannya tidaklah fokus tentang Buleleng saja. Ini dikarenakan tergantung penelitiannya berbasis dimana, bekerjasama dengan kerajaan mana atau menulis tentang Bali secara keseluruhan. Selama melakukan riset di DAV, saya menemukan bahwa layer sejarah perkembangan budaya Bali sangat kompleks. Maka metode yang saya pilih adalah mencari jejak-jejak melalui buku-buku yang ada. Dengan itu apa yang dipresentasikan disini masih sangat di permukaan. Ada dua buku yang akan saya bahas disini.

### **Ngurah Paramartha, “Jejak Manusia dan Negara Singha”**

*First stop*, Buku Ngurah Paramartha berjudul “Jejak Manusia dan Negara Singha” yang berisikan penelitian penuh asumsi dan meng-highlight motif/pola hias Singa Ambara Raja. Buku ini berisikan penelitian tentang hubungan Singhasari dengan Singaraja dan sejarah Singaraja itu sendiri, serta menekankan kata “singha”.



Dalam buku ini disebutkan beberapa poin,

- Bali yang menjadi salah satu muara peradaban Timur pun bukan suatu kebetulan dinamakan Singhamandawa yang dipimpin oleh Kesari atau Ugracena Warmadewa, Tabanendra Warmadewa, Janasadu Warmadewa, Sang Adjnadewi, hingga Prabu Udayana, maupun Nara Singha Negara yang dipimpin oleh Nara Singha Murti.

- Dalam catatan sejarah, ibukota propinsi Bali, Provinsi Sunda Kecil dan Negara Indonesia Timur sempat berpusat di kota Singaraja.
- Nama Singhamandawa ini merupakan nama otentik pertama yang ditemukan dalam prasasti...Sukawana A-1, ...Belanjong,... Srokadan, ...Dea Julah.
- ....Bali di masa awal jaman sejarahnya menggunakan visi-konsepsi simbolik singa, baik untuk negara maupun manusia pemimpin Bali. Maka Bali dikonsepsi-citrakan sebagai “Negara Singha” (Nara Singha Negara) dengan sosok pemimpin yang memiliki citra kekuasaan, keperkasaan, layaknya singa. (Paramartha, 2017, hal. 1)

Singaraja dulunya Singamandawa pada zaman Sri Keswari Warmadewa yang istananya berada di Kawista. Sri Keswari Warmadewa datang disini membangun Mataram Kuno yang baru setelah Gunung Merapi meletus pada abad X dan menimbun Kerajaan Mataram Kuno yang berpusat di Kraton Ratu Boko. Jadi dalam beberapa prasasti disebutkan ada laguna tempat perabuan beberapa raja Wangsa Warmadewa – pemandian Air Sanih (Sania) dan bermuara di segara Kuli Baning.

Lalu datang Singhasari dimana Mahesa Cempaka, anak dari Mahesa Wunga Teleng, keturunan Ken Arok dan Ken Dedes, membangun kembali bekas istana Singhadawala di Kawista yang hancur karena perompak. Kerajaannya menjadi Nara Singha Negara dan tempat pemujaan utamanya adalah Pura Penyusunan Penegil Dharma, Kubutambahan. Buku ini lalu berlanjut dengan perjalanan hidup Mahesa Cempaka. Yang menarik, setiap dimana ia singgah atau tinggal, dibangunlah sebuah Pura. Posisinya sebagai raja dipersonifikasi sebagai Dewa yakni Dewa Matahari dan dua istrinya, Ratu Galuh (Pasundan) dan Ratu Ly Chieu Hoang (Vietnam) sebagai dua Dewi Bulan. Di setiap pura tersebut ada tempat pemujaan terhadapnya dan kedua istrinya. Contoh, Pura Dalem Balingkang di Bangli.

Pura yang paling menarik dibahas di buku ini dan menunjukkan suatu keberagaman yang sangat multikultural adalah Pura Negara

Gambar Anglayang yang dimana di Madya Mandala-nya terdapat tujuh bangunan suci. Yaitu:

- Ratu Agung Syah Bandar tempat pemujaan Laksamana Ly Tuong Kie (Vietnam – Indo-China)
- Ratu Agung Melayu (Bangsa Melayu)
- Ratu Bagus Sundawan (Kerajaan Pasundan)
- Ratu Gede Dalem Mekah, awalnya bangunan suci ini berupa pubden berundak, tempat pemujaan dari Suku Maya, Aztec dan Inca
- Ratu Ayu / Gede Pasek (penguasa Pelabuhan Kuti Baning)
- Ratu Gede Siwa (pemujaan terhadap kepercayaan masyarakat Bali)
- Bhatara Sri (pemujaan terhadap Dewi Sri – Ibu Pertiwi)



Dikatakan Paramartha,

*Keunikan bangunan di pura ini merupakan refleksi bagaimana Manusia Bali melakukan pembinaan kekerabatan yang holistik baik lahir dan batin, begitu setia dan taat untuk tetap ingat dengan asal-muasalnya. (Paramartha, 2017, hal. 73)*

Jadi saat ini, ada beberapa kesimpulan yang saya buat tentang kata-kata Singa, Raja dan Pura, dan mungkin Singaraja adalah persinggahan/kota yang penting pada masanya,

- *Singa/Lion is a common pattern from the past in the arts in form of statues and paintings - religious and non religious - a symbol on power, keperkasaan. Interesting find: Lion Man at the “Living With Gods” exhibition at British Museum - dated 40,000 years ago*



Display Koleksi Danes Art Veranda yang berisikan berbagai barang antik dari Buleleng

- *Pura - in Sanskrit means city - Singapura means Lion City, Singaraja means? - how did it become “temple” in Balinese Hindu? Because it becomes a place of worship = temple? - Based on “Jejak Manusia dan Negara Singha” book, it seems that these Pura were representative of settlements and becomes place of worship to their leaders who are superiors = ancestors, rather than they are gods*

### **Bruce W. Carpenter, W.O.J. Nieuwenkamp First European Artist in Bali**



Ternyata! Nieuwenkamp merekam segala hal dengan gambar yang sangat detail dan merekam beberapa hal tentang Buleleng yang saya tidak mengira akan menemukannya. Beberapa suratnya yang dikutip di dalam buku ini dan salah satu menceritakan bahwa bagaimana saat itu sangat genting jika berhadapan dengan orang lokal – harus siap senjata dan saling menyerang. Tetapi karena ia mengeluarkan alat dan buku sketnya,



ia menjadi tontonan. Ia merekam beragam hal yang menurut saya menjadi jembatan membaca ulang peninggalan-peninggalan Buleleng yang terdapat di Danes Art Veranda juga. Seperti alat tenun, patung Singa Ambara Raja, arsitekturnya.

Untuk menutup presentasi ini, saya ingin berbagi tentang kutipan ini dari buku Ngurah Paramartha yang saya kira cukup menarik dalam merefleksikan sifat kota Singaraja dan daerah Buleleng,

Kebudayaan masyarakat pesisir utara Pulau Bali (Singaraja) merupakan mata air dengan keberagaman budayanya. Lebih spesifik lagi, deretan nama-nama desa seperti Bulian, Bebetin, Bungku-



# Jumpa Ngopi #18

Perda Desa Adat Bali:  
Perspektif Historis, Sosiologis, Politis

Bersama:



**R. Yando Zakaria**

Staf Ahli Kementerian Desa, Pembangunan  
Daerah Tertinggal dan Transmigrasi  
Anggota Kantor Staf Kepresidenan RI

&



**Nguh Suryawan**

Dosen FISIP Unwar & Peneliti WaRC



Moderator

**I Nyoman Gede Maha Putra**

Dosen Fakultas Teknik Unwar  
Direktur WaRC



Jumat, 23 Oktober 2020  
14.00 WITA



Kantor WaRC  
Lt.3 Gedung Kewirausahaan  
Universitas Warmadewa

**TERBATAS UNTUK 15 ORANG**

Info & Pendaftaran: 0852-4949-2694 (Ruth)



# Sensitivitas Pemuda Global Bali Terhadap Bali

Savitri Sastrawan<sup>20</sup>

Dalam kesempatan ini saya telah diminta untuk mengisi tentang respon dan imajinasi anak muda dalam perubahan Bali. Entah kenapa saya suka menyampaikan sesuatu dengan bercerita. Maka, di kesempatan yang diberikan ini, saya akan bercerita tentang sensitivitas pemuda global Bali terhadap Bali saat ini dari observasi kecil-kecilan yang saya lakukan.



Contoh membuat foto di kafe rantai ternama.

Keinginan mengerjakan tulisan di kafe kembali dan karena satu hal dan lainnya saya mengerjakan tulisan ini di satu rantai kafe ternama di Bali yang terletak di satu mall yang berada di pojokan jalan besar. Setiap kali kembali kesini, saya selalu bertanya: siapa sebenarnya yang ke kafe ini di kota Denpasar?

Pengunjungnya sepertinya ada pebisnis atau freelancer dengan laptop-laptopnya, dan tidak ketinggalan yang lagi buat tugas se-

20 Savitri Sastrawan adalah seniman dan kurator independen.



Contoh pose untuk media sosial.

kolah atau kuliah (dengan umur saya sekarang, kadang tidak bisa membedakan yang mana mereka karena berdandannya hampir sama dan pasti punya smartphome di tangan), atau cuma demi koneksi *Wi-Fi* ia bermain *game online*. Rasanya, umur mereka, tidaklah jauh dari umur saya yang hampir kepala tiga. Yang pasti, tidak ketinggalan, ada saja yang berusaha mengambil swafoto dengan minuman kafe tersebut maupun dirinya saja, yang nantinya kemungkinan besar akan ada di media sosialnya dan mengisi *tag location* (tanda lokasi) di kafe ini.

Membaca satu paragraf di atas tersebut, mungkin menjadi satu hal yang anda sering lihat juga. Dan berasumsi kemungkinan besar yang begitu adalah anak muda, lalu bisakah kita memukul rata bahwa sensitivitas pemuda Bali sebatas swafoto yang akan beredar di internet yang global itu?

Rasanya dangkal sekali mengatakan itu. Tetapi, begini.

Poin pertama: Di satu sisi, yang namanya anak muda, pasti punya hasrat - suka cewek, suka cowok, atau yang masih suka dibicarakan secara tabu sampai saat ini, sesama jenis. Dan dengan media sosial dan internet yang telah memudahkan kita semua untuk mencari segala hal di saat ini - hasrat tersebut menjadi salah satunya. Ada upaya-upaya unjuk diri, sengaja ingin dicari, dan ada yang mencari - melalui tagar atau hashtag.

Saya tidak tahu, ini harusnya menyenangkan atau menakutkan. Karena rasanya pernyataan dangkal sebelumnya itu ada benarnya. Lalu, di sisi lainnya, saya yakin banyak lapisan di dalamnya - dengan dia ambil foto itu dengan handphone miliknya, handphone harusnya dibeli untuk apa ya? Handphonenya beli dengan gaji sendiri atau dibeliin orang tua? Kalau orang tua, harapan orang tuanya bagaimana sebenarnya dengan dia memiliki handphone itu?

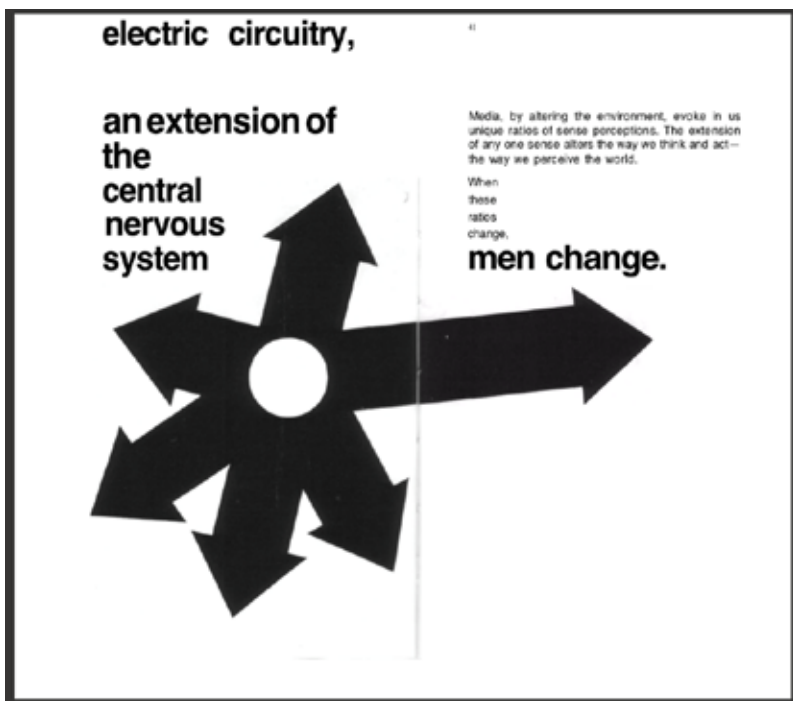
Poin kedua: Mungkin ini pertanyaan yang terlalu berjarak, tetapi apakah para orang tua, ataupun para anak muda ini, mengenal yang namanya Global Village yang pernah ditekankan oleh pakar studi media, Marshall McLuhan?

Sejak tahun 2001 saya aktif berinternet di Indonesia. Masih *dial-up*, sambungan telepon rumah harus putus dulu baru bisa internetan. Yang dicari lewat laptop saat itu? Informasi tentang film kesukaan, Kecuali bisa ke warung internet atau warnet, tapi uang saku harus keluar. Tahun 2004, sempat tinggal jauh dari Indonesia, namun internet di negara itu sudah broadband, tidak mengganggu telepon rumah, dan bisa dipakai sepanjang hari. Komputer direkomendasikan ada di rumah karena bahan belajar sekolah juga ada di internet. Apalagi saya di jenjang yang akan ujian nasional dan sudah ketinggalan pelajaran. Media sosial pun memudahkan saya berkomunikasi dengan teman-teman di Indonesia, maka mulai mengenal kita harus buat profil, berteman lewat internet, adanya messenger untuk berbincang, forum-forum online, dan seterusnya.

Tahun 2008, saya baru mengenal kalau Marshall McLuhan pada tahun 1967 pernah membuat buku yang juga dikemas cukup eksperimental bersama desainer Quentin Fiore berjudul “Medium is the message”. Intisari dari buku tersebut bahwa media adalah ekstensi dari bagian tubuh kita. Salah satunya: *electric circuitry*, atau jaringan listrik, sebagai ekstensi dari jaringan saraf manusia.<sup>21</sup> Alat atau medium atau media saat itu dan juga sedang berproses adalah *electric technology*, atau teknologi berlistrik, dikatakan akan membentuk kembali dan menstruktur kembali pola ketergantungan

---

21 Marshall McLuhan dan Quentin Fiore, *Medium is the message* (1967), (California:Gingko Press, 2001), hal 40.



Halaman tentang *electric circuitry* di *Medium is the message*.

sosial dan setiap aspek kehidupan pribadi juga.<sup>22</sup> McLuhan mengatakan ini karena keberadaan televisi sebagai media baru pada saat itu yang menjadi evolusi dari radio.

Dengan itu, McLuhan juga berargumen adanya Global Village, atau Desa Global, dimana ketergantungan perangkat listrik yang baru tersebut mengkreasi kembali dunia dalam satu gambaran desa global.<sup>23</sup> Bagaimana dari dahulu kita berkehidupan di satu desa: tinggal, bekerja, bersosialisasi sebagai paguyuban makhluk sosial di dalam satu daerah tersebut, sekarang semua bisa terkoneksi dan dapat dilihat dari segala penjuru - lewat televisi yang membawa transmisi gambar bergerak dan suara.

<sup>22</sup> Ibid, hal 8.

<sup>23</sup> Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, (Canada:University of Toronto Press, 1962), hal 31.

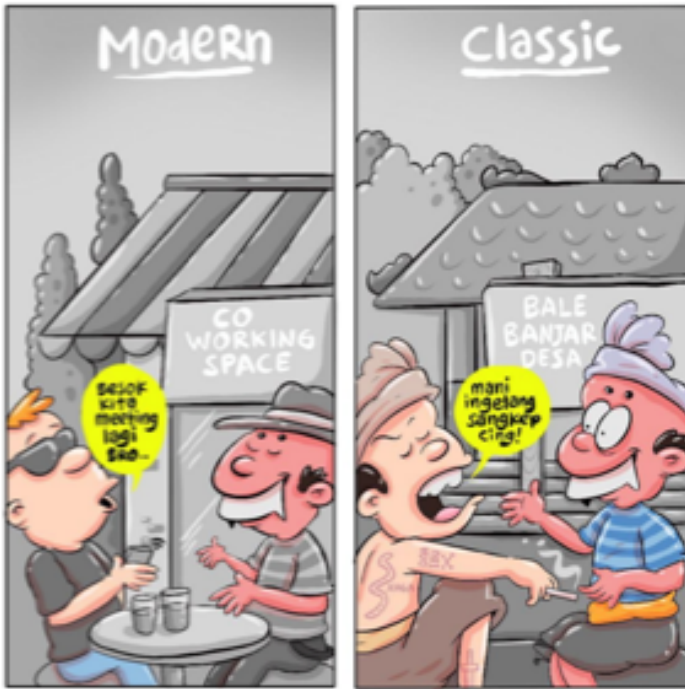


Cuplikan video yang saya ambil di kampung halaman.

Hari ini, tentu, di Bali, teknologi berlistrik ikut berkembang seperti tempat lainnya namun jaringan listriknya, ya ada banyak argumen didalamnya terkait dengan energi yang bisa diperbaharui dan tidak bisa diperbaharui. Namun, jika kita kembali ke teori McLuhan yang terlahir tahun 60an ini rasanya sangat relevan dengan hari ini. Pada tahun 2018, saya mengambil video ini, diambil di satu sudut kampung halaman di Buleleng, Bali Utara. Daerah ini dari dulu dibidang terbelakang, tidak ada kemajuan. Tetapi orang-orang disini juga mulai tidak tertinggal dengan perangkat listrik sehari-hari yang terkini - smartphone, atau handphone pintar. Dan saya sendiri mengambil dan mengunggah video ini ke internet berkat smartphone juga. Maka, teknologi berlistrik memudahkan global village benar-benar ada di realita kita.

Poin ketiga: Dari frase Global Village ini, saya jadinya ingin berbincang tentang sensitivitas pemuda global Bali saat ini. Kata “global” disini ditekankan karena pemuda di Bali sudah tidak saja berkecimpung di Bali atau sebagai pemuda Bali, tetapi merupakan pemuda global Bali. Kita tidak pernah bisa mengelak kalau kita adalah warga dunia yang kebetulan di negara Indonesia dan di pulau Bali dan memiliki sistem Banjar yang dimana pemuda global Bali itu kemungkinan besar terdaftar di dalamnya. Ditambah pemuda global Bali sudah ada di dalam ranah Global Village yang dinyatakan McLuhan dengan smartphone-nya, dan kalau boleh dikatakan juga, Bali adalah sebuah kampung internasional - Global Village yang fisik ya disini.

Tetapi di perbincangan ini, dan dalam menanggapi respon dan imajinasi anak muda terhadap perubahan Bali, maka pertanyaan



Komik Beluluk - <https://www.instagram.com/p/Bu7kbNVAqmi/>

yang ingin dilontarkan adalah: seberapa jauh sensitivitas pemuda global Bali terhadap keadaan, situasi dan kondisi Bali itu sendiri?

Dari komik Beluluk di atas, tercermin bahwa pergerakan anak muda di Bali masih melanjutkan warisan budayanya, yaitu: ngumpul, nongkrong dan *menyame braye* (gotong royong). Memang, dominannya lelaki, tetapi saya rasa yang perempuan tidak tertinggal. Dan yang saya tarik dari perkumpulan-perkumpulan tersebut, sepertinya ada dua macam tema yang diangkat pemuda global Bali berdasarkan apa yang dibagikan di media sosial:

### **Semangat anak muda hidup progresif dan semangat anak muda hidup jaen**

Semangat anak muda hidup progresif yang dimaksud adalah yang berbudaya (mengikuti budaya dan ikut mengembangkan bu-

# Semangat anak muda progresif jaen

daya kehidupan sehari-hari), bersikap kritis, dan melakukan suatu pergerakan dalam masyarakat, akademis maupun aktivisme. Semangat anak muda hidup jaen yang dimaksud disini adalah juga yang berbudaya, yang memperlihatkan hidupnya jaen (arti: enak) atau lifestyle kelas tinggi, biasanya mereka memiliki posisi kerja yang 'mapan' atau memiliki bisnis, dan oportunist seperti dengan jasa *endorsement*. Sebenarnya agak rumit untuk mengatakan ada dua macam pemuda global Bali ini karena di keadaan Global Village ini keduanya seperti tidak terpisahkan namun terpisahkan di saat yang sama. Seperti ada area semu atau abu-abu yang kemungkinan para pemuda global Bali ini terdapat di keduanya.

Saat ini pandangan saya terhenti disini. Lalu saya lihat balik ke situasi di saat saya mulai mengetik tulisan ini di sebuah kafe ternama di Denpasar, Bali, dikelilingi pemuda Bali global dan semua ada di dalam Global Village. Sejauh mana saya dan orang-orang muda Bali global di sekitar saya menyadari bahwa apa yang tercermin pada cermin hitam mereka akan dilihat di tempat lain juga? Sejauh mana sensitivitas pemuda global Bali menggunakan akses yang mereka dapatkan untuk memperlihatkan tema hidup progresif dan hidup jaen di Bali?

Lalu saya teringat akan satu riset yang telah saya lakukan terhadap kehadiran gerakan Bali Tolak Reklamasi Berkedok Revita-

**Interrogating Global Fantasies:  
Bali and the Cultural Rejection of Land "Revitalisation"**



*ForBALI is a reminder and a frontier. In a country where the government avoids human rights justice, conserving environment, social justice and economy, alongside its people being forgetful (as the country is full of problems), this kind of movement is needed.*

Navicula  
Music Band from Bali

*This reconfiguration of money and the sea began and has been completed in my lifetime... land from the Aborigines that was begun in the late eighteenth century, the land having been legally defined by the British government as without owners... but was achieved freely by the anonymous force of the market instead, the market of fantasy.*

Michael Taussig

Word Count: 16,155

**Cover Tesis "Interrogating Global Fantasies: Bali and the  
Cultural Rejection of Land 'Revitalisation'"**

lisasi. Gerakan yang disingkat BTR tersebut masih berlangsung sejak tahun 2013 dan saya anggap masuk ke tema semangat anak muda hidup progresif di Bali karena digerakkan generasi muda global Bali. Salah satu hal yang menarik dari pergerakan ini adalah bagaimana suatu gerakan yang melawan keadaan Bali yang sudah



dibentuk citranya oleh pemerintah dan pengusaha, jika dirunut sampai juga dalam pro kontra progres produksi pengetahuan atau *knowledge production* tentang Bali.

Dalam Tesis yang berjudul, “Interrogating Global Fantasies: Bali and the Cultural Rejection of Land ‘Revitalisation’”, saya menulis tentang bagaimana Bali Tolak Reklamasi bisa terjadi di pulau Bali yang terkenal sebagai destinasi pariwisata yang sangat indah di muka bumi ini dan uniknya diikuti oleh banyak seniman dan pe-laku seni. Bisa dilihat dari ikutnya para musisi, graphic designer, seniman Bali, juga adanya dokumentasi visual serta parade budaya yang dilaksanakan. Ada banyak faktor dan elemen yang saya angkat disana, dan cukup sulit diringkas juga. Namun berkaitan dengan *knowledge production*, saya menggaris bawahi selain adanya fetisisme melalui kapitalisme terhadap menggunakan pantai - dan pulau reklamasi yang masih imajiner - sebagai sumber penghasil-an, juga adanya fetisisme dalam antropologi di sejarah citra Bali tersebut. Menurut Adrian Vickers, terutama dari Margaret Mead, antropolog Amerika yang menaruh Bali di peta akademia internasional di abad ke-20.<sup>24</sup>

Karya terkenalnya bersama Gregory Bateson berjudul *Balinese Character: A Photographic Analysis* (Karakter Orang Bali: Analisa melalui Fotografi) di tahun 1930an saat Bali masih di bawah keku-asaan Belanda, sempat didiskusikan oleh Anggota Asosiasi SOAS Centre for Media and Film Studies, Mark Hobart. Ia mengklarifikasi bahwa buku ini “berargumen” bahwa “Budaya Bali bisa dilihat ti-dak seperti yang kita miliki dan yang lainnya serta belum terekam” dan bagaimana budaya Bali dilihat “memiliki ketidakmampuan menyesuaikan diri yang dikatakan di budaya kita sebagai schi-zoid... [yakni] skizofrenia.”<sup>25</sup> Ia melanjutkan, orang Bali menjadi

---

24 Adrian Vickers, *Bali: A Paradise Created* (1989), (Singapore:Tuttle Publishing, 2012), hal 21.

25 SOAS, University Of London, “Prof. Mark Hobart Inaugural Lecture: A Very Peculiar Practi-ce – SOAS, University of London”, *YouTube Video*, 1:18:06, [https://www.youtube.com/watch?v=ZOnyqyB\\_Gok](https://www.youtube.com/watch?v=ZOnyqyB_Gok), (Accessed 16/4/2015); Also in Gregory Bateson and Margaret Mead, “Introduction,” in *Balinese Character: A Photographic Analysis*, i-xvi, Special Publications of the New York Academy of Sciences, Volume II, Ed. Wilbur G. Valentine, (New York: New York Academy of Sciences, 1942), xvi.

## BALINESE CHARACTER

By MARGARET MEAD

### Introductory (Plates 1 to 8)

Once every 400 days, Bali is quiet and empty. The whole thickly populated section of the little island lies silent for the New Year, which is spoken of as the "silence." One can traverse the length of Bali, along the excellent roads which the Dutch have built, through village after village, between the long mud walls punctuated every few feet by the high narrow gates built in the distinctive style of that particular village, and see no women squatting before their own or someone else's doorway in front of an ankle-high table covered with soft drinks and tidbits, no group of boys gambling for pennies, no cages of fighting cocks set out in the sun. The roads, at other times, are crowded with people coming and going from the markets, which are held every three days in the larger towns; crowded with people carrying rice, pulling carts loaded high with baskets or mats or pots being brought from a distance for sale; crowded with small boys driving oxen or water buffalo. On feast days, the roads are crowded with processions of people in silks and brocades, walking in easily broken lines behind their orchestras and their gods; gods represented by temporary minute images seated in small sedan chairs; gods represented by images made of leaves and flowers; gods which are masks or bits of old relics. With the processions mingle groups of people grimed from work, hurrying lightly beneath heavy loads; and theatrical troupes, their paint and fine costumes tucked away in little bundles, trudge wearily behind the two-man mask, the patron Dragon (*Barang*) who walks quietly with covered face.

But at the New Year, these same roads are empty, stretching up and down the frequent hills, between terraced fields holding green rice, to another district where the rice is golden, on to a third where the rice is so young that the flooded beds seem filled mostly with reflections from the sky. The air on every other day of the year is

Cuplikan buku *Balinese Character*.

“objek yang dipelajari untuk menambah ilmu kita tentang diri kita sendiri [sebagai manusia],” namun ia mempertanyakan, “...siapa ‘kita/kami’ disini...orang Barat imajiner yang tidak ingin dikritik?... Bagaimana para antropolog mempertanyakan untuk siapa pengetahuan yang diambil dari Bali ini?”<sup>26</sup>

Sepertinya penulisan antropologi terhadap Bali ditemukan bermasalah oleh para penulis luar negeri selanjutnya karena kecen-

<sup>26</sup> SOAS, University of London, “Prof. Mark Hobart Inaugural Lecture.”

derungannya yang terlalu mengestetikakan dan fetisisme terhadap Bali melalui kepercayaannya sebagai elemen Timur dari pandangan Barat. Hobart berargumen bagaimana “*pursuit of knowledge*” menjadi keuntungan para yang memburu dan didapatkan melalui “subjeknya sendiri namun bukti-buktinya tidak dipedulikan.”<sup>27</sup> Saat itu saya berargumen bahwa ini adalah bentuk *anthropologising* atau mengantropologikan - yang digunakan untuk menghidupkan Bali seperti apa yang diinginkan oleh si pemburu pulau ini.



Cuitan Band Navicula tentang lulusan ISI Denpasar yang diarahkan kerja di hotel.

Hobart pun mempertanyakan, “apakah pengetahuan yang relevan hanya akademis, bagaimana dengan pemahaman masyarakatnya sendiri?” membuat saya bermetode dengan mewawancarai beberapa pelaku gerakan BTR termasuk para pegiat seni yang saya sebut di atas. Semua ini memungkinkan dengan adanya internet dan media sosial yang membuat saya tahu keadaan, situasi dan kondisi gerakan BTR di Bali saat itu.

Di tulisan tersebut, salah satu yang saya simpulkan bahwa para pelaku BTR telah memproduksi pengetahuan baru yang melawan

<sup>27</sup> Ibid.

pengetahuan lama yang cenderung fetis terhadap Bali. Salah satunya, ada sisi dimana reklamasi itu dikatakan untuk kebaikan lulusan ISI Denpasar agar ada lahan baru untuk bekerja seperti menjadi penari di hotel, gerakan ini melalui kegiatan seninya telah mendobrak komodifikasi Bali melalui kesenian yang dikatakan telah merevitalisasi kehidupan orang Bali. Hal-hal yang dilakukan aparat agar komodifikasi kultur dan kesenian Bali terus indah-indah saja dipertanyakan dan membuat saya juga bertanya, “apakah saya yang lulusan ISI Denpasar hanya sebatas produk turisme juga yang menjadi budaknya daripada pembuat pengetahuan baru?” Maka dari itu saya menyatakan bahwa Bali Tolak Reklamasi telah membuka diskusi dan perbincangan yang lebih luas dalam menginterogasi tendensi fantasi revitalisasi di Bali, dan bisa juga di bagian dunia lainnya.

Dengan kehadiran visual-visual yang telah terciptakan tersebut dan tersebar di Global Village saat ini, sebenarnya sudah ada suatu dokumentasi arsip yang memperlihatkan keadaan Bali yang tidak selalu indah saat ini. Sepertinya sensitivitas pemuda global Bali ada dalam hal memproduksi pengetahuan baru untuk generasi selanjutnya. Dan seperti ini datang dari semangat anak muda hidup progresif di Bali yang seperti meleak sejarah, budaya dan tradisi. Namun, bagaimana dengan yang semangat anak muda hidup *jaen*? Apakah mereka memiliki harapan juga? Apakah saya terlalu pesimis? Atau mereka sebatas memperlihatkan *jaen* dengan harapan satu #balijegeg bisa didapatkannya dari Global Village yang kita huni ini?

Catatan akhir: Rasanya cerita ini tidak ada ujungnya. Mungkin, bisa dikatakan, sebegitunya lekat Bali sebagai sebuah brand yang baik dan terkenal, membuat penasaran dengan apa yang dipikirkan anak muda jaman *now*-nya. Bahkan secara pemerintahan Propinsi, berani mengeluarkan pengumuman bahwa Bali baik-baik saja bebas dari sampah – yang juga salah satu contoh catatan pekerjaan rumah Bali yang krusial saat ini. Baru ini saya bertemu dengan pemuda-pemuda global Bali yang akan masuk ke ranah branding kotanya melalui satu wadah baru yang kotanya bentuk. Sepertinya

mereka cukup sensitif dengan penggunaan media sosial karena beberapa ternyata pekerja di departemen hubungan masyarakat pemerintah dan bahkan pelaku *endorse* online shop. Baru saya menemukan yang menurut saya masuk semangat anak muda hidup *jaen*. Ternyata mereka cukup antusias dan sensitif juga terhadap keadaan kotanya maka bersedia membantu memajukan kotanya bersama-sama, yang menurut saya akan menjadi pengetahuan baru juga di Global Village ini. Berhubungan selama hidup ini saya tidak pernah bagian dalam sekaa teruna teruni, mungkin berkegiatan di wadah baru kota ini di usia yang hampir kepala tiga ini bisa membuat saya lebih mengerti sensitivitas pemuda global Bali terhadap Bali kedepannya.

# JUMPA NGOPI #17

Keterbatasan Ekowisata & Neo-Liberalisme Lingkungan Bali

Jumat, 16 Oktober 2020

14.00  
WITA

Pembicara



**I Made Sarjana**

Dosen Agribisnis Fakultas Pertanian  
dan Peneliti Pusat Unggulan  
Parwisata Universitas Udayana



**Denik Puriarti**

Direktur Yayasan Wisnu



**Agung Wardana**

Departemen Hukum Lingkungan,  
Fakultas Hukum  
Universitas Gadjah Mada

Moderator



**I Ngurah Suryawan**

Dosen FISIP  
Universitas Warmadewa

Link Pendaftaran

[bit.ly/jumpangopi17](https://bit.ly/jumpangopi17)



Meeting ID: 867 9634 7963  
Passcode: **jumpangopi**

# Ketahanan Wilayah Pesisir di Masa Pandemi<sup>28</sup>

I Ngurah Suryawan

Festival Nusa Penida (FNP) pertama diadakan pada tahun 2014. Sejak saat itulah *booming* pariwisata di *Gumi Nusa* menyiapkan dirinya. Praktis sejak tahun 2015, *Gumi Nusa* menggeliat. Nusa Penida mulai menyaingi bahkan melampaui Nusa Lembongan. Namun apa lacur, belum genap tujuh tahun euphoria itu berlangsung, sejak Maret 2020, dunia terpapar pandemi Covid-19. Seluruh konstelasi dunia berubah, apalagi “hanya” pariwisata. Dunia bersiaga penuh menangkal wabah yang disebut *Gering Agung* Covid-19 di Bali. Tidak terkecuali gugusan pulau kecil bernama Nusa Penida, Lembongan, dan Ceningan.

Euphoria yang terhenti itu sungguh menyedihkan. Taruhan besar untuk menggantungkan hidup terhadap pariwisata harus dibayar mahal. Perubahan lingkungan dengan pembangunan infrastruktur *home stay*, *bungalow*, *restaurant*, dan toko-toko kelontong menjamur. Resikonya, hutang cicilan kredit di bank dan LPD tidak dapat ditunda. Sementara wabah belum terlihat akan berakhir. Sebagai sebuah perbandingan, seorang pengusaha *home stay* di Ubud Gianyar hanya kuat bertahan hingga Juni. Setelahnya, jika

---

28 Bagian ini awalnya adalah catatan pengantar diskusi (yang belum selesai) JumPa Ngopi #13, “Nusa Penida: Dari Rompok ke Bungalow serta Peternak Kaki Empat ke Mobil Beroda Empat” oleh *Warmadewa Research Centre* (WaRC) pada 6 Februari 2020 di Universitas Warmadewa. Dilakukan penambahan pada bagian konseptual tentang isu-isu strategis pada wilayah pesisir dan reorganisasi ruang.

pandemi tidak berakhir, ia terpaksa akan melakukan PHK (Pemutusan Hubungan Kerja) terhadap para karyawannya.

Menyeruaknya bisnis pariwisata di Nusa Penida meninggalkan situasi kegetiran masa pandemi. Jika sebelumnya Serawan (2020) melukiskan bahwa *rompok-rompok* sebagai ruang agraris sudah disulap menjadi *bungalow* dan *restaurant* sebagai bukti kemajuan, kini, momen kemajuan (pariwisata) tersebut *sepi litig*, sunyi senyap. Namun, nasi sudah menjadi bubur, ruang-ruang agraris telah tergerus. Harapannya tinggal pada pariwisata. Saat pariwisata sekarat seperti sekarang, kemana lagi harapan masyarakat Nusa?

Apakah masyarakat Nusa Penida kembali ke pertanian atau perkebunan? Memang wilayah pegunungan belum begitu masif terjamah perubahan infrastruktur pariwisata. Sektor lain jauh berubah kini. Saat situasi pandemi Covid-19 seperti sekarang ini, menimbang sekaligus merenungkan kembali pulau wilayah pesisir ini untuk tetap bertahan dengan potensinya yang ada menjadi sangat penting. Pada saat inilah situasi yang tepat untuk mengerem laju pariwisata yang kebablasan, sembari juga menyiapkan sektor lainnya sebagai penyeimbang.

Sebagai wilayah pesisir yang dinamis dan mengalami *boom* pariwisata, kepulauan Nusa Penida memerlukan kebijakan plus pelaksanaan yang ketat terkait dengan tata ruang dan pengelolaan pulau pesisir secara komprehensif. Hanya dengan itulah Nusa Penida bisa menjadi contoh wilayah pesisir yang kuat, kokoh, dan mandiri dalam perkembangannya.

### **Kompleksitas dan Isu Strategis**

Desa pesisir tentu memiliki karakteristik yang berbeda dengan desa di wilayah dataran. Perbedaan ini bukan hanya sekadar persoalan geografis-ekologi, tetapi juga menyangkut karakteristik ekonomi dan sosial-budaya. Secara geografis, desa pesisir berada di perbatasan antara daratan dan lautan. Desa pesisir dengan demikian memiliki akses langsung pada ekosistem pantai (pasir dan batu), mangrove, esturia, padang lamun, serta ekosistem terumbu karang.

Kegiatan ekonomi di desa pesisir dicirikan oleh aktivitas pe-





Laju pertumbuhan pariwisata menjadikan Nusa Penida sebagai wilayah pesisir yang begitu mempesona bagi industry pariwisata (foto: Anton Muhajir/Balebengong)

manfaat sumberdaya dan jasa lingkungan pesisir. Dalam kasus Nusa Penida, yang menjadi dominan lima tahun terakhir adalah jasa pariwisata. Selain itu, aktivitas ekonomi masyarakat mencakup perikanan, pertambangan, wisata bahari, dan transportasi. Karakteristik ekologi bersama-sama dengan karakteristik ekonomi desa pesisir dengan demikian membentuk karakteristik sosial-budaya masyarakat. Tidak terkecuali yang terjadi di wilayah Nusa Penida.

Wilayah pesisir Nusa Penida berangsur-angsur bertransformasi dari wilayah pertanian, perkebunan, peternakan menuju pariwisata. Hal ini tentu merubah karakteristik sosial budaya masyarakatnya. Inilah tantangannya. Transformasi masyarakat memerlukan adaptasi dengan perubahan lingkungan dan sosial ekonomi yang sedang terjadi. Pertanyaannya, apakah masyarakat Nusa Penida di wilayah pesisir Bali ini bisa mewujudkan kemandirian di tengah perubahan lingkungan dan sosial budaya?

Konsep kemandirian didengung-dengungkan menjadi spirit dari wacana pembangunan berkelanjutan. Charles (2001 dalam Satria dan Kusumastanto, 2011: 98 – 101) menekankan aspek-aspek

keberlanjutan dalam desain pembangunan desa pesisir yang mencakup: (a) keberlanjutan ekologis (*ecological sustainability*), (b) keberlanjutan sosial ekonomi (*socioeconomic sustainability*), (c) keberlanjutan komunitas (*community sustainability*), dan (c) keberlanjutan institusi (*institutional sustainability*).

Namun konsep renyah kemandirian dan keberlanjutan tersebut akan *ambyar* jika tidak menemukan konteksnya di tapak. Begitu banyak kompleksitas yang terjadi pada masyarakat di kawasan pesisir. Beberapa diantaranya adalah: *pertama*, yang berhubungan dengan kerusakan ekologis baik yang bersifat alamiah maupun antropogenik yaitu kerusakan akibat bencana alam dan ulah manusia yang bersifat langsung maupun tak langsung. Ranah *kedua* adalah yang berkaitan dengan isu sosial yaitu struktur sosial, budaya, dan politik. Struktur sosial masyarakat pesisir yang sebagian besar dicirikan oleh pola hubungan patron-klien.

Ranah *ketiga* adalah yang berhubungan dengan aktivitas ekonomi masyarakat yang bergantung pada sumberdaya pesisir. Kasus di Nusa Penida menunjukkan ketergantungan masyarakat terhadap sumber daya kelautan (pantai, *snorkeling*, *diving*) pada masa kini. Sebelumnya masyarakat Nusa tergantung pada sumber daya alam pesisir seperti perikanan (tangkap, budidaya, pengolahan), rumput laut, kelapa, dan yang lainnya. Ranah *keempat* adalah yang berhubungan dengan salah satu isu yang pelik yaitu soal ketimpangan struktur agraria yang terjadi pada desa-desa pesisir di Indonesia. Sedangkan isu *kelima* adalah yang berhubungan dengan geopolitik. Desa pesisir merupakan wilayah daratan terdepan yang berhadapan dengan wilayah perbatasan. Oleh karena itu desa pesisir rentan terhadap gangguan keamanan, baik secara politik maupun ekonomi (Satria dan Kusumastanto, 2011: 98 – 101).

## **Reorganisasi Ruang**

Narasi yang disampaikan oleh Serawan (2020) tentang transformasi ruang di Nusa Penida sangat menarik. Nusa Penida pernah mengalami masa kejayaan saat rumput laut menjadi primadona. Ruang yang dijadikan sebagai basis aktivitas itulah yang dise-



Sejak masa pandemi Covid-19, usaha melirik kembali pertanian rumput laut dan perkebunan menjadi alternative saat pariwisata *ngeseksek* (foto: Anton Muhajir/Balebengong)

but *rompok-rompok* (rumah sangat sederhana untuk mendukung aktivitas pertanian rumput laut maupun perkebunan) sebagai simbol kejayaan agraris. Namun, nasibnya kini hanya menjadi kenangan para tetua. *Rompok-rompok* kini terlindas menjadi penginapan seperti hotel, *hostel*, *cottage*, villa dan lain sebagainya.

Serawan (2020) melanjutkan bahwa ekspansi di daerah pesisir tampak sangat agresif. Hampir tidak ada sisa *rompok-rompok* berdiri di sepanjang pesisir pantai utara Nusa Penida. Berbeda dengan tahun 80-an hingga tahun 200-an, *rompok-rompok* berjejer memenuhi lekuk garis pesisir pantai. Bangunan dengan dinding *bedeg* dan atap daun kelapa ini sangat mendominasi. Awalnya, deretan bangunan ini didominasi oleh *rompok-rompok* nelayan. Namun, ketika budidaya rumput laut meroket, *rompok* nelayan seolah-olah tenggelam. Diganti dengan, *rompok-rompok* petani rumput laut bak jamur di musim hujan.

Jika kita melihat apa yang terjadi di Nusa Penida, Rachman (2015: 41-42) menyebutkan bahwa ekspansi sistem produksi ka-

pitalis (pariwisata) memerlukan reorganisasi ruang (*spatial reorganization*) yang khusus agar produksi yang bercorak kapitalistik bisa meluas secara geografis (*geographic expansion*). Istilah yang dimaksudkan di sini lebih luas maknanya dari istilah yang disebut oleh pemerintah sebagai “penataan ruang”. Ruang dalam “reorganisasi ruang” ini yang dimaksud adalah: *pertama*, ruang imajinasi dan penggambaran, termasuk perancangan teknokratik yang diistilahkan *master plan* dan *grand design*. *Kedua*, ruang material dimana kita hidup; *ketiga*, praktik-praktik keruangan dari berbagai pihak dalam membuat ruang, memanfaatkan ruang, memodifikasi ruang, dan melenyapkan ruang, dalam rangka berbagai upaya memenuhi berbagai keperluan, termasuk mereka yang berada dalam posisi sebagai bagian negara, atau korporasi, atau rakyat.

Reorganisasi ruang dilakukan secara terus-menerus oleh perusahaan-perusahaan terutama bahkan masyarakat yang menjadi “kapitalis kecil” untuk terus melipatgandakan keuntungan dan menghindari kerugian. Keuntungan itu pada dasarnya diperoleh dari privatisasi tanah dan sumber daya alam, pemisahan antara penghasil dan pemilik barang yang dihasilkan, dan eksploitasi tenaga kerja untuk menghasilkan barang dagangan yang bernilai tambah.

## Daftar Pustaka

- Kusumastanto, Tridoyo dan Arif Satria, 2011. “Strategi Pembangunan Desa Mandiri” dalam *Menuju Desa 2030*, Arif Satria, Ernani Rustiadi, dan Agustina M. Purnomo (ed), Bogor: Crestpent Press.
- Rahman, Noer Fauzi. 2015. “Memahami Reorganisasi Ruang dalam Perspektif Politik Agraria” dalam *Jurnal Bhumi STPN* (Sekolah Tinggi Pertanian Nasional) Vo.1 No.1 Mei 2015.
- Serawan, Ketut. 2020. “Ekspansi Pariwisata atas Rompok-rompok ruang agraris di Nusa Penida” dalam: <http://www.tatkala.co/2019/11/13/ekspansi-pariwisata-atas-rompok-rompok-ruang-agraris-di-nusa-penida/>.

# Mimpi Republik Desa dan Hasrat Pengaturan Negara

I Ngurah Suryawan

Masihkah desa pakraman layak di Bali disebut dengan sebuah “republik merdeka”? Jauh sebelumnya, F.A. Liefrinck (1927; Parimatha, 2013: 61), seorang pejabat administrasi kolonial Belanda yang tinggal di Buleleng Bali, yang meneliti desa-desa tua di Bali utara, meletakkan pondasi awal yang mengkonstruksi gambaran bahwa desa-desa Bali yang eksotik dan otonom tersebut. Imajinasi kuasa kolonial mengkonstruksi desa agar kemudian memiliki otoritas untuk mengaturnya.

Akankah sejarah berulang kini dengan diberlakukannya Perda No. 4 Tahun 2019 tentang Desa Adat di Bali? Marilah mencoba untuk berefleksi dari sejarah konstruksi politik kebudayaan terhadap desa.

Cikal bakalnya adalah penelitian Leifrinck di Bali Utara (1886-1887) yang mengungkapkan bahwa desa Bali yang sesungguhnya adalah sebuah republik kecil yang memiliki hukum, atau aturan adatnya sendiri. Susunan pemerintahan lebih bersifat demokratis, dimana setiap anggota memiliki hak-hak hukum yang sama. Orang yang ditunjuk menjadi pemimpin adalah orang yang paling lama menjadi anggota (*tetua*). Dalam konsepnya, desa di Bali digambarkan sebagai sebuah wilayah dengan suatu pemerintahan yang merdeka dari kekuasaan luar (Leifrinck, 1927).

Lieftrinck sendiri adalah seorang pejabat Residen Bali dan Lombok pada tahun 1896 – 1900. Meskipun muncul raja-raja penakluk, desa di Bali termasuk sukses melindungi dirinya dari dominasi bangsawan penakluk. Desa-desa tersebut kemudian tumbuh menjadi sebuah republik kecil yang egaliter dan otonom. Pada konteks inilah muncul konstruksi pengetahuan yang menyebutkan desa yang otonom yaitu sebuah republik desa.

V.E. Korn kemudian melanjutkan dengan menyebut desa-desa di Bali sebagai Republik Desa (*Dorpsrepubliek*) yang otonom, demokratis, dan tertutup (1933) dalam penyelidikannya di Desa Tenganan. “Kemerdekaan” desa-desa di Bali itulah yang menjadi konstruksi politik kebudayaan colonial ketika itu. Ia mendapatkan gambaran tentang desa-desa tua di Bali utara, yang hidupnya homogen, dipimpin oleh para tetua desa. Ia kemudian menyebutnya sebagai republik.

Imajinasi tentang republik desa yang “merdeka” dan otonom dibentuk birokrasi kolonial. Hal ini dilakukan melalui serangkaian akumulasi pengetahuan yang diciptakan oleh para birokrat maupun etnolog kolonial. Parimarta (2013: 62) mencermati bahwa sasaran politik kebudayaan kolonial yang dilakukan oleh Lieftrinck adalah usaha untuk meniadakan peranan bangsawan atas desa di Bali. Kolonial Belanda melihat kaum bangsawan sebagai penakluk dan desa sebagai yang otonom. Bangsawan Bali memang bersikeras untuk melawan ekspansi kolonial yang ingin merebut kekuasaannya atas desa.

Politik kebudayaan kolonial yang ingin dilakukan oleh Lieftrinck adalah ingin membiarkan Bali tidak tersentuh. Hal ini artinya menjadikan desa sebagai wilayah yang tidak mudah dipengaruhi oleh budaya luar. System tradisi yang ada pada desa inilah yang akan dimanfaatkan oleh pemerintah kolonial Belanda untuk kepentingan administrasi pemerintahannya.

## Otoritatif

Kajian dari Lieftrinck menjadi sangat otoritatif bagi rezim birokrasi colonial Belanda. Selain sebagai pejabat birokrasi colonial, Ia juga menulis dan memberikan gambaran yang diinginkan pemerintah Belanda untuk menancapkan otoritasnya. Kajian Lieftrinck

menjadi begitu otoritatif, dalam amatan Nordholt (1994; Parimartaha, 2013: 63-64) disebabkan: *pertama*, model desa sebagai republic yang otonom relatif sederhana dan dapat diaplikasikan dalam praktek administrasi kolonial terhadap desa-desa lainnya di Bali. Alasan *kedua* adalah bersifat otoritas akademik. Tulisan Lieftrinck mendapatkan legitimasi akademik dari Professor C. Van Vollenhoven yang memegang otoritas dalam ilmu hukum adat di Universitas Leiden, Belanda. Faktor *ketiga* disebabkan karena pandangan Lieftrinck mendapatkan legitimasi dalam birokrasi colonial saat Ia menjabat sebagai Residen Bali dan Lombok pada tahun 1896-1900.

Pada titik ini terlihat jelas bahwa Lieftrinck ingin membiarkan Bali tidak tersentuh (*untouched*). Artinya adalah menjadikan desa-desa di Bali sebagai wilayah yang tidak mudah dipengaruhi oleh budaya luar. Desa-desa di Bali dengan sistem tradisinya adalah modal social yang besar untuk bisa dimanfaatkan bagi kepentingan birokrasi kolonial. Hal ini sangat jelas dari pandangan Lieftrinck yang berkeinginan desa di Bali dibiarkan seperti keadaan dan gambarnya semula, dan tidak perlu diganggu. Ia ingin tetap membiarkan desa-desa di Bali sebagai bentuknya yang “asli” yaitu: setiap desa merupakan republic kecil, system hubungan di dalam desa adalah demokratis, dan setiap desa berkarakter religius.

Namun, tidak hanya pandangan Lieftrinck saja yang dominan. Keinginan untuk memodernkan desa-desa di Bali justru diungkapkan oleh Gubernur Jenderal Van Heutsz. Kedua imajinasi ini dengan gamblang menggambarkan keinginan pemerintah colonial untuk mengkonstruksi desa sesuai dengan imajinasinya yang eksotik pada satu sisi, dan pada sisi yang lain memanfaatkan desa untuk kepentingan kekuasaan birokrasi kolonial Belanda.

Kedua imajinasi kolonial mengkonstruksi desa mempengaruhi karakteristik desa-desa di Bali kini. Cikal bakal pemisahan desa pakraman dan desa dinas sepertinya berawal dari titik ini. Dalam pandangan birokrasi colonial, agama sama dengan aturan-aturan tradisi (adat), sedangkan administrasi termasuk ranah dari negara colonial. Dalam konteks inilah birokrasi colonial ingin memberikan fungsi yang berbeda antara desa yang asli (sebagai domain adat)

dan desa administrasi (domain negara/kolonial).

Tahun 1907- 1910 menjadi masa yang penting dalam usaha membangun desa dalam system birokrasi colonial. Sistem baru ini ingin membersihkan administrasi desa dari beban dan campur tangan kerajaan dan sekaligus juga mempermudah masuknya desa ke dalam system birokrasi colonial (Parimartaha, 2013:63).

Oleh sebab itulah, desa-desa di Bali (dalam arti tradisional) tetap menampilkan diri sebagai wadah kelompok masyarakat yang bersifat demokratis, tetapi semakin kompleks. Hal ini disebabkan karena perannya tidak lagi hanya melayani masalah-masalah yang berhubungan dengan agama, kepercayaan kepada leluhur, tetapi juga masalah, ekonomi, politik yang berkaitan dengan kekuatan raja di atasnya. Kekentalan tradisi, kepercayaan dari desa masing-masing, kemudian melahirkan tradisi berbeda, variasi antara desa yang satu dengan yang lain. Pada saat inilah konsep *Desa, Kala, Patra* melekat di dalam kehidupan masyarakat desa di Bali. Mengutip D.H. Burger, Parimartaha (2013:30) menyebutkan ada dua model ikatan tradisi dalam masyarakat Bali yaitu ikatan desa dan ikatan kerajaan/feodal.

Bisa dibilang, komunitas-komunitas lokal yang berada di seantero negeri ini dipaksakan “dinamai” untuk masuk dalam rezim pengaturan yang direncanakan oleh negara. Belum lekang dalam ingatan bagaimana imajinasi ideal tentang ketradisionalan dan solidaritas social yang harmonis, dilekatkan kepada adat dan budaya dari komunitas-komunitas di negeri ini.

Pada praksisnya, bayangan ideal tentang adat yang tradisional dan harmonis kemudian dimanipulasi dalam propaganda yang dirancang untuk mendukung mempromosikan kesatuan bangsa dan melegitimasi penindasan terhadap unsur yang dianggap membahayakan kesatuan tersebut.

Salah satu peraturan yang terbukti menyapu habis lembaga-lembaga tradisional yang secara nyata berfungsi dalam pengurusan daerah adalah Undang-Undang No. 5 Tahun 1974 dan Undang-Undang No. 5 Tahun 1979. Dalam UU inilah terjadi penggantian peran pemimpin adat, yang dipilih ataupun ditunjuk, dengan kepada



kepada desa yang dipilih yang sudah melalui *screening* oleh negara. Para kepala desa inilah yang kemudian bekerja dalam sebuah struktur birokrasi nasional yang seragam (Kato, 1989; Henley dan Davidson, 2010: 13).

Jika melihat Bali, salah satu poin penting dari usaha kepengaturan (*governmentality*) yang dilakukan oleh Pemerintah Provinsi Bali terhadap komunitas desa adalah silih bergantinya penamaan yaitu: Desa Adat, Desa Pakraman, dan kemudian kembali kepada Desa Adat.

Dalam Peraturan Daerah (Perda) Provinsi Bali No. 6 Tahun 1986 tentang Kedudukan, Fungsi, dan Peranan Desa Adat dirumuskan bahwa: Desa Adat sebagai Desa *Dresta* adalah kesatuan masyarakat hukum adat di Propinsi Daerah Tingkat I Bali yang mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup masyarakat Umat Hindu secara turun temurun dalam ikatan *Khayangan Tiga* (*Khayangan Desa*) yang mempunyai wilayah tertentu dan harta kekayaan sendiri serta berhak mengurus rumah tangganya sendiri. Peraturan Daerah Provinsi Bali No. 06 tahun 1986 kemudian diganti dengan Peraturan Daerah Provinsi Bali No. 3 tahun 2003 tentang Desa Pakraman, yang mengganti istilah Desa Adat dengan Desa Pakraman, namun substansi tetap sama.

Kini terbit Perda terbaru No. 4 Tahun 2019 tentang Desa Adat di Bali. Ada penambahan substansi dengan masuknya konsep *Sad Kerthi* yang merupakan landasan filosofis kepemimpinan Gubernur I Wayan Koster dan Tri Sakti dari Soekarno. Dalam Perda terbaru ini, Desa Adat dirumuskan sebagai kesatuan masyarakat hukum adat di Bali yang memiliki wilayah, kedudukan, susunan asli, hak-hak tradisional, harta kekayaan sendiri, tradisi, tata krama pergaulan hidup masyarakat secara turun temurun dalam ikatan tempat suci (*kahyangan tiga* atau *kahyangan desa*), tugas dan kewenangan serta hak mengatur dan mengurus rumah tangganya sendiri.

Penjelasan lainnya adalah bahwa desa adat berdasarkan filosofi *Tri Hita Karana* yang berakar dari kearifan lokal *Sad Kerthi*, dengan dijiwai ajaran agama Hindu dan nilai-nilai budaya serta kearifan lokal yang hidup di Bali, sangat besar peranannya dalam

pembangunan masyarakat, bangsa, dan negara sehingga perlu diayomi, dilindungi, dibina, dikembangkan, dan diberdayakan guna mewujudkan kehidupan *Krama* Bali yang berdaulat secara politik, berdikari secara ekonomi, dan berkepribadian dalam kebudayaan.

## **Karaman**

Lalu, dalam konteks Bali, apakah yang penad digunakan? Apakah Desa Adat atau Pakraman? Bukti sejarah lebih condong menyebutkan pada kata *Karaman*. Pada masa pra-Hindu, masyarakat hidup dalam satu iaktan kesatuan yang disebut dengan *Wanua*. Satu *wanua* dengan luas wilayah tertentu merupakan satu kesatuan hukum dibawah pimpinan *Sanat*, *Tuha-tuha* atau *talaga*. *Sanat* artinya seperti *Tuha* dan *Talaga* yakni yang dituakan. Dalam beberapa prasasti perunggu terdapat kata-kata yang mengandung arti orang tua yaitu *Kiha* dan *Kumpi*. Penelitian terhadap prasasti-prasasti sebelum dan sesudah zaman Ugrasena memberikan petunjuk bahwa pimpinan *Wanua* dipegang oleh kelompok yang disebut dengan *Sarbwa* atau *Sarwwa*.

Hal itu terlihat dalam Prasasti Sukawana (Caka 882) terdapat kelompok yang disebut dengan *Sarbwa Kiha*. Dalam Prasasti Bebetin (Caka 896) terdapat kelompok *Sarwa Kumpi*. Prasasti truyan (Caka 911) terdapat kelompok *Sarwwa Sanat*. Dalam Prasasti Pura Kehen terdapat kelompok yang disebut *Sarwwa Sanat*. Dan dalam Prasasti Srokanda (Caka 915) terdapat kelompok yang disebut *Sarwwa Talaga* (Dharmayuda, 1995: 28).

Kelompok pengurus yang disebut *Sarwwa* ini terdiri dari tiga jabatan fungsional yaitu: *Dinganga* yaitu pemegang urusan keahkiman. *Nayakan Makarun* adalah pimpinan sidang, *Manuratang Adna* adalah pejabat yang harus menuliskan keputusan-keputusan (Tim Penyusun Sejarah Bali, 1986; Dharmayuda, 1995: 29).

Setelah mantapnya pengaruh Hindu di bali, istilah *Wanua* diganti dengan istilah *Thani* yaitu sebidang wilayah (wilayah desa), *Tuha-tuha* diganti dengan istilah *Rama*. Sedangkan untuk *Sarwwa* digunakan istilah *Karaman*. Kata *Karaman* diterjemahkan menjadi desa (*dorp*), orang-orang desa (*dorpslieden*), pemuka-pemuka atau

tetua desa (*volkswaardige dorpingen*). Demikian juga sebutan *Anak Thani, Sang Mathani, Thanayan Thani* yang diperuntukkan untuk menyebut penduduk satu wilayah *Thani* (Semadi Astra, 1980; Dharmayuda, 1995: 29).

Sebutan untuk *Wanua* adalah lembaga demokratis, otonom, paternalistik, tertutup, dan satu kesatuan yang benar-benar diatur sendiri (Korn, 1984). Dari keadaan yang demikian, V.E. Korn kemudian menyebutkan dengan nama Republik Desa (*Dorpsrepubliek*) berdasar aspek kebersamaan (sifat demokratisnya). Hal ini diambil dari penelitiannya yang berjudul *Dorpsrepubliek Tenganan Pegringsingan* (1933). Meskipun demikian, pengaruh raja bukan tidak tampak di dalamnya.

Suatu masa, ketiga *awig-awig* (peraturan) Desa Tenganan Pegringsingan dikatakan lenyap karena tempat menyimpannya (*Bale Agung*) terbakar (1841 M), maka pemuka desa memohon kepada Raja Karangasem dan Klungkung agar *awig-awig* itu dapat diganti. Atas izin dan petunjuk raja, dikirim dua utusan (*juru sarat*) untuk menuliskan kembali *awig-awig*. Setelah itulah penulisan *awig-awig* itu dilakukan dan selesai pada tahun 1842 (Parimartha, 2013: 29).

Cengkraman kekuasaan kerajaan terhadap desa-desa di Bali semakin terasa dengan kehadiran *Perbakal (Perbekel)* pada masa-masa awal dari pemerintahan Raja Gelgel. Pada masa ini desa sudah memulai hubungan yang terbuka dengan pihak luar, dalam hal ini adalah raja. *Perbekel* bertugas untuk mengawasi keadaan di desa. Dalam studinya, Liefrinck (1927; Parimartha, 2013: 28) menyebutkan juga bahwa *perbekel* atau punggawa adalah merupakan wakil raja di daerah. Hal ini member petunjuk bahwa desa-desa di Bali meskipun tetap berada di bawah pemimpinnya (tetua atau *bendesa*-nya) sendiri, telah mendapat pengaruh dan sudah pasti berubah akibat adanya hubungan dengan kekuasaan di atasnya, dalam ini adalah raja.

# Potensi dan Tantangan Warisan Budaya Gelgel<sup>29</sup>

I Made Mardika<sup>30</sup>

**G**elgel adalah sebuah nama desa (dinas) dan desa adat yang berada 3 Km sebelah selatan Kota Semara Pura, ibukota Kabupaten Klungkung Bali. Desa Adat Gelgel terdiri atas 3 desa dinas yaitu Desa Tojan, Desa Kamasan, Desa Gelgel, dan didukung oleh 28 banjar. Kata Gelgel konon berasal dari kata gel berarti senang atau gelgel diartikan tempat yang menyenangkan, sama maknanya dengan Sweca Linggarsa Pura sebagai pusat keraton raja-raja Bali trah Kepakisan.

Dalam kancah sejarah kebudayaan, memang Gelgel lebih dikenal sebagai pusat kerajaan Bali Klasik paska Jaman Bali Kuno. Titik awalnya, ditandai dengan pemindahan pusat keraton Samprangan ‘Penguasa Majapahit di Bali’ menuju Gelgel setelah penaklukan ekspedisi Gajah Mada tahun 1343 Caka. Sweca Linggarsa Pura kemudian tumbuh menjadi pusat kerajaan yang termasyur selama dua abad (XIV—XVI masehi) hingga pusat kerajaan dipindahkan lagi ke Semara Pura Klungkung. .

Akan tetapi, sejatinya Gelgel telah ada jauh lebih tua dari masa

29 Materi ini dibawakan dalam diskusi terbuka #Jumpa ngopi 11# yang diselenggarakan oleh *Warmadewa Research Centre (WaRC)* Jumat, 17 Januari 2020.

30 I Made Mardika adalah Dosen Fakultas Sastra, Universitas Warmadewa dan Magister Administrasi Publik (MAP), Program Pascasarjana, Universitas Warmadewa, Bali.

itu. Jejak-jejak warisan budaya telah mengindikasikan bahwa Gelgel telah menjadi tempat permukiman sejak masa prahindu. Kempers melaporkan bahwa di Gelgel terdapat sebaran tradisi megalitik yang masih hidup (*living culture*) yakni tahta batu yang digunakan sebagai tempat pemujaan roh reluhur. Bahkan dengan agak spekulatif tinggalan tahta batu tersebut dipandang sebagai cikal bakal bangunan padmasana (Kempers, 1960: 92). Penelitian yang lebih detail dilakukan Oka & Sutaba (1977), hingga menghasilkan tesa bahwa Gelgel merupakan salah satu kompleks tradisi megalitik di Bali. Artinya, variasi bentuknya cukup banyak dan tersebar serta tinggalan batu besar tersebut yang umumnya ditemukan di pura, terus dimanfaatkan sebagai media pemujaan dan dikeramatkan oleh masyarakat.

Demikian pula era Gelgel sebagai pusat kerajaan Bali tentu meninggalkan jejak-jejak peradaban yang kaya dan beragam. Gelgel dipandang sebagai pewaris dan pelanjut kerajaan Majapahit Hindu Jawa. Hal ini dikontraskan dengan gelombang islamisasi yang demikian massif terjadi di kerajaan nusantara Hindu, hanya Bali yang dapat bertahan. Bukan berarti Gelgel hampa dengan pengaruh budaya islam. Periode Gelgel juga menjadi ajang pertalian dan toleransi antar budaya Hindu dan Islam seperti yang ada di perkampungan islam Gelgel (Wirawan, 2008).

Dari gambaran sekilas di atas, tampak bahwa dari perspektif warisan budaya Gelgel meninggalkan jejak-jejak peradaban pada kurun waktu yang cukup panjang dan berkesinambungan. Tentu banyak hal yang dapat ditelisik dari warisan budaya tersebut. Berbagai bentuk narasi bisa dikontsruksi, disamping banyak pula celah kosong dan fragmentaris dari bukti-bukti sejarah tersebut. Pada momen inilah akan dimulai titik berangkatnya. Penelaahan difokuskan pada warisan budaya Gelgel dari dimensi potensi, tantangan dan sejumlah aksi yang sudah serta mesti dilakukan.

## **1. Potensi dan Tantangan**

Dalam bahasa sederhana warisan budaya (*cultural heritage*) diartikan sebagai benda atau atribut tak benda yang merupakan

jati diri suatu masyarakat atau kaum yang diwariskan dari generasi-generasi sebelumnya, dilestarikan untuk generasi yang akan datang. Umumnya, warisan budaya dipilah menjadi dua, yaitu berwujud benda fisik (*tangible*) dan non fisik / nilai budaya (*intangible*). Secara legal formal, warisan budaya kebendaan lebih dikenal dengan istilah cagar budaya mengacu kepada UU No. 11 tahun 2010.

Membincangkan potensi warisan budaya Gelgel berarti mencermati kekayaan dan keragaman warisan budaya yang ada di Desa (adat) Gelgel. Dengan demikian, Gelgel memiliki potensi warisan budaya yang cukup kaya dan beragam. Dari perspektis historis, warisan budaya di Gelgel berasal dari periode tradisi megalitik, jaman kerajaan Hindu Klasik, dan kebudayaan islam. Begitu pula ditinjau dari jenis tinggalan menunjukkan bentuk-bentuk yang beragam. Jenis tinggalan arkeologi yang terdapat di Gelgel mencakup:

- a. Peninggalan tradisi megalitik: arca primitif dan kedok muka di Pura Penataran Jero Agung Gelgel, batu alam, tahta batu, batu dakon, lesung batu, dan batu silindris (dipercaya oleh penduduk lokal sebagai tempat duduk patih Kerajaan Gelgel Sagung Maruti).
- b. Prasasti: prasasti tembaga dan perak tersimpan di Pura Kawitan Pasek Gelgel Bendesa Tangkas Kori Agung, prasasti ditulis di atas daun lontar di Pura Tugu dan beberapa pura lainnya di Gelgel.
- c. Pura: di Desa Adat Gelgel terdapat 46 pura yang dapat dikategorikan sebagai pura yang berstatus pura umum Kahyangan Jagat atau Dang Kahyangan, pura bersifat genealogis berhubungan dengan soroh/keturunan, pura territorial yakni kahyangan tiga, dan pura fungsional (pura subak, pura segara dan Pura Melanting).
- d. Karya seni:
  - (1) seni arca, warisan budaya berbentuk seni arca cukup banyak ditemukan di Desa Adat Gelgel yang umumnya disakralkan dan tetap difungsikan sebagai media pemujaan oleh masyarakat (*living monument*). Bentuk-bentuk seni arca yang ditemukan berupa arca primitif dan kedok

muka, Arca Dewa seperti arca Ganesa dan lingga, Arca perwujudan Betara/Betari, arca binatang dan berbentuk kala/raksasa sebagai penjaga (*Dwara Pala*)

(2) seni pertunjukan : Wayang Wong terdapat di Pura Bale Batur Desa Kamasan, Barong Landung di Pura Taman Sari Kamasan, Barong Ket di Pura Taman Sari Tojan dan di Pura Dalem Guru Gelgel, Tombak Oncer Gande di Desa Bale Tumbak yang menjadi inspirasi Tari Baris Oncer Ganda, dan Gelungan Gambuh 'Ratu Panji' di Pura Pusering Jagat Gelgel,

(3) seni kerajinan seperti kerajinan emas, perak, pande besi, lukisan wayang tradisional kamasan,

(4) seni kesusastraan, era Gelgel meninggalkan warisan budaya dalam bentuk kesusastraan cukup banyak. Ada dua tokoh yang produktif menghasilkan karya sastra dalam bentuk lontar yaitu Dang Hyang Nirartha dan I Gusti Dauh Baleagung. Karya sastra Dang Hyang Nirartha tercatat ada 21 judul yaitu: Nusa Bali, Kidung Sebung Bangkung, Sara Kusuma, Ampik, Legarang, Mahisa Langit, Hewer, Majadanawantaka, Wasista Sraya, Dharma Pitutur, Kawya Dharma Putus, Dharma Sunya Kling, Mahisa Megat Kung, Kakawin Anyang Nirartha, Wilet Demung Sawit, Gagutuk Menur, Brati Sasana, Siwa Sasana, Tuan Semeru, Putra Sasana dan Kidung Aji Pangukiran. Buah karya I Gusti Dauh Baleagung sebanyak 9 lontar, meliputi: Rareng Cunggu, Wilang Sebung Bangkung, Wukir Pandelegan, Sagara Gunung, Aras Nagara, Jagul Tua, Wilet Mayura, Anting Anting Timah, dan Kakawin Arjuna Pralabda (Sugriwa, 1991: 51–52).

e. warisan kebudayaan Islam di desa Adat Gelgel terdiri atas bangunan Mesjid di Kampung Islam Gelgel, tari rudat dan Setra Jarat di Desa Satra.

Memperhatikan potensi kekayaan dan keragaman sumberdaya budaya yang terdapat di Gelgel merupakan hampanan data yang penting untuk dipahami. Dari perspektif *Cultural Studies* warisan

budaya Gelgel adalah teks budaya yang memiliki konteks sehingga perlu dikonstruksi, ditafsirkan maknanya menuju ke arah refleksi. Disinilah dibutuhkan adanya uluran tangan dari berbagai disiplin ilmu, baik secara monodisiplin, interdisiplin, maupun multidisiplin untuk ikut menelaah dimensi warisan budaya Gelgel.

Lebih-lebih karakteristik warisan budaya mempunyai keterbatasan baik secara kuantitatif maupun kualitatif. Secara kuantitas, jumlah warisan budaya yang sampai kepada kita relatif terbatas dan cenderung bersifat fragmentaris. Sedangkan secara kualitas, mutu warisan budaya sering tidak utuh lagi, ada yang rapuh, dan rusak. Demikian pula, aktor-aktor pelaku budaya yang dapat dijadikan narasumber relatif terbatas jumlahnya. Ditambah dengan animo masyarakat untuk memahami arti penting warisan budaya juga tidak banyak. Faktor-faktor tersebut menyebabkan kurangnya perhatian orang-orang terhadap sumberdaya budaya yang ada. Implikasinya adalah kesadaran akan pelestarian warisan budaya yang mempunyai nilai adiluhung susah untuk dikembangkan. Ditengah dinamika perkembangan jaman, orang-orang demikian mudahnya mengganti, merubah unsur kebendaan (misalnya mengganti bangunan pura dengan bahan batu hitam) maupun hal-hal yang terkait dengan fungsi dan maknanya. Ini menjadi tantangan tersendiri untuk kita semua agar warisan budaya terselamatkan, terdokumentasikan, terinformasikan, dan tumbuhnya kesadaran / pemahaman masyarakat khususnya generasi muda akan arti penting warisan budaya.

## **2. Aksi: Telaah dari Teks ke Konteks**

Percermatan terhadap indikasi warisan budaya Gelgel yang dapat diidentifikasi dan didukung oleh sumber teks tulis babad, hendak dikonstruksi gambaran kota keraton Gelgel. Pusat Keraton Sweca Linggarsa Pura kemungkinan besar berlokasi di Banjar Jero Agung (Kaler dan Kelod). Warisan budaya pura yang menjadi penanda keraton adalah Pura Penataran Jero Agung yang tepat berada pada arah timur laut keraton. Di depan Pura Penataran Jero Agung terdapat pertigaan (*Catuspata*) sebagai ciri sebuah keraton.



Memori kolektif masyarakat lokal menyebut lahan di sebelah utara *Catuspata* sebagai *bencingah* (alun-alun) yang identik dengan ruang terbuka (ruang publik) sebagai ciri keberadaan suatu keraton. Sebelah timur Pura Penataran Jero Agung sampai sekarang terdapat pasar sebagai kelengkapan suatu lanskap keraton. Di samping timur areal pasar berdiri kompleks Pura Dasar Buana Gelgel yang dijadikan pura 'kota' kerajaan Gelgel.

Istana keraton digambarkan sebagai berikut ini. "Istana raja terletak di pusat kota Gelgel. Panjang puri Dalem 250 meter dan lebarnya 200 meter. Istana tersebut dikelilingi tembok bata dengan tinggi sekitar 4 meter, lebih tinggi dari bangunan-bangunan yang ada. Tembok tersebut berhiaskan piring-piring Cina yang indah. Jalan masuk utama ke dalam istana melalui tiga gerbang besar yang berjejer yang puncak-puncaknya berbentuk seperti piramida. Ketiga gerbang tersebut merupakan simbol-simbul tiga dunia, ialah surga – dunia – neraka" (Oka, 2007: 24).

Struktur keraton Sweca Linggarsa Pura menunjukkan pola konsetris dengan keraton di Banjar Jero Agung sebagai pusatnya, yang lapis kedua dikelili oleh tempat tinggal pembesar kerajaan yang diindikasikan oleh keberadaan warisan budaya pura maupun nama banjar, subak maupun kelompok permukiman. Di sebelah utara kraton adalah karang kepatihan tempat tinggal patih Agung Krian Patih Nyuhaya. Nama patih ini tentu erat kaitannya dengan Pura Puseh Nyuhaya yang berlokasi di Banjar Jero Kapal, dan Pura Dalem Nyuhaya di Banjar Dukuh.

Di sebelah utara kediaman Nyuhaya adalah tempat tinggal Ki Gusti Tabanan (sekarang menjadi nama Banjar Tabanan) yang mendirikan Pura Kawitan Arya Kenceng, Ki Gusti Penataran dan Ki Gusti Pande yang ditandai dengan nama banjar (Pande) dan warisan budaya pura berupa Pura Penataran Pande Di sebelah barat keraton tepatnya di banjar Jero Kapal merupakan tempat tinggal Krian Asak. Tokoh ini boleh jadi yang mendirikan Pura Tampak Meles.

Di sebelah selatan keraton adalah tempat tinggal Kyai Klapod-yana (I Gusti Kebon Tubuh) yang mendirikan Pura DalemTugu.

Di sebelah timurnya merupakan kediaman Arya Kanuruhan yang berputra Ki Gusti Tangkas yang sampai sekarang menjadi nama Banjar Tangkas. Di sebelah selatan pasar adalah tempat tinggal Ki Gusti Penyarikan Dauh Bale Agung yang mendirikan pura bernama Pura Wrahapsari Demikian pula di sebelah timur pasar (*dangin peken*) adalah tempat tinggal Ki Gusti Pegatepan yang sekarang menjadi nama banjar yakni Banjar Pegatepan. Ki Gusti Pegatepan membangun parahyangan yakni Pura Dalem Kerti.

Di sebelah timur Ki Gusti Pegatepan merupakan tempat penyimpanan Tombak Laskar Gelgel bernama Tombak Oncer Ganda. Lokasi ini menjadi nama banjar yaitu Banjar Bale Tumbak dan sekaligus sebagai nama tempat suci yakni Pura Bale Tumbak. Sekitar 300 meter ke arah timur dari Banjar Bale Tumbak merupakan tempat tinggal I Gusti Peminggir (menjadi nama Banjar Minggir) yang mendirikan tempat pemujaan untuk leluhur Arya Tan Kober bernama Pura Dalem Prajurit.

Selain penempatan kelompok pembesar kerajaan di sekeliling keraton yang berasal dari trah Arya (*wong Majapahit*), pada lapis ketiga ditempati oleh warga pasek dan Pande. Pasek Salahin dan Pasek Toh Jiwa tinggal di sebelah barat jero Kapal, yang sekarang ditandai dengan adanya warisan budaya Pura Kawitan Pasek Salahin dan Pura Kawitan Pasek Toh Jiwa di Desa Tojan. Pasek Gaduh yang tinggal di sebelah timur keraton tepatnya di Banjar Minggir yang ditandai oleh warisan budaya Pura Pasek Ciwa Gaduh. Trah Pande yang memiliki ketrampilan seni di bidang seni lukis wayang Kamasan bertempat tinggal di Banjar Sangging, bersebelahan dengan kelompok Pande Mas dan Perak yang berada di banjar Pande Mas yang erat terkait dengan warisan budaya Pura Bale Batur. Trah Pande Besi bertempat tinggal di Banjar Pande dan mendirikan pura untuk pemujaan leluhur yakni Pura Penataran Pande.

Secara faktual Pura Dasar Buana Gelgel merupakan warisan budaya monumental yang terbesar di Desa Pekraman Gelgel yang berasal dari masa Kerajaan Gelgel. Kompleks Pura Dasar Buana memiliki kedudukan strategis jika dibandingkan dengan warisan pura-pura lainnya yang ada di Desa Pekraman Gelgel. Hal ini dapat

dicermati dari dinamika sejarah perkembangan status Pura Dasar Buana Gelgel yang mengandung unsur politis dan sosio magis (Wirawan, 2008; Mardika, 2018). Pura Dasar Buana pada mulanya merupakan Pasraman dari Mpu Gana yang menurut teks-teks tradisional dianggap sebagai tokoh pasek dari Jawa (*Pancaka Tirtha*) yang berdiam di Gelgel. Pura Dasar kemudian dinaikan statusnya sebagai pura kerajaan (Kahyangan Jagat) pada era Raja Dalem Ketut Ngulesir. Pura ini dijadikan Pura Tri Kahyangan kerajaan yakni Besakih sebagai Pura Gunung, Pura Dasar Buana sebagai pura Kota, dan Pura Batu Klotok sebagai Pura Segara. Dalam hal ini Pura Dasar Buana juga dipakai sebagai wadah pemersatu untuk pemujaan *Tri Warga* meliputi: warga Kesatria Dalem, warga Pasek, dan warga Pande.

Peningkatan status Pura Dasar sebagai Pura Kahyangan Jagat oleh Raja Dalem Ketut Ngulesir dapat dimaknai sebagai kebijakan politis. Pura yang sebelumnya hanya menjadi tempat pemujaan warga pasek kemudian dijadikan Pura Kerajaan memberikan efek psikologis dan penghargaan kepada warga pasek yang merasa dihormati sehingga timbul rasa bakti dan dukungan kepada raja. Dengan cara ini Raja telah melakukan tindakan politis dalam rangka menjaga loyalitas kepada kerajaan Sweca Linggarsa Pura. Demikian pula halnya kelompok Pande yang memiliki fungsi strategis sebagai pemasok peralatan dan teknologi penting untuk dirangkul. Oleh karena itu, Pura Dasar Buana dijadikan wahana pemersatu, sebagai tempat suci untuk mempersatukan trah tri warga yang ada di Bali. Selain itu, peningkatan status Pura Dasar Buana sebagai Pura Kahyangan Jagat juga mengandung makna religious magis bagi kerajaan Sweca Linggarsa Pura. Raja berupaya meningkatkan spiritual-religius, seperti ditulis oleh Wirawan (2008: 18) sebagai berikut.

“Tekad Dalem Ketut Ngulesir agar terciptanya suasana *Manunggaling Kawula Gusti* dalam tahta kerajaan secara spiritual ditandai dengan pengakuan status Kahyangan Jagat Pura Besakih sebagai simbol atas (luhur), strukturnya berundak ke atas, sedangkan Pura Dasar diakui sebagai Kahyangan Jagat

simbol bawah, *dasar ing Jagat* Bali yang strukturnya berundak ke bawah. Sekaligus menjadikan kompleks Pura Dasar terdiri atas Pura Dalem, Puseh dan Bale Agung sebagai Kahyangan Tiga kerajaan atau Kahyangan Tiga Jagat”

Dengan demikian kebijakan Raja Dalem Smara Kepakisan terhadap Pura Dasar Buana dapat dipandang sebagai integrasi kekuasaan politik dengan relegius magis dalam upaya legitimasi pemerintahan dan menciptakan kesejahteraan bagi warga masyarakatnya.

Mengacu kepada bentuk-bentuk warisan budaya di Pura Dasar Buana Gelgel merefleksikan adanya nilai-nilai kearifan lokal. Sedikitnya, terdapat empat jenis nilai kearifan budaya local yang diwariskan. Aneka nilai luhur dimaksud mencakup pendidikan agama, konsep filosofi *Ligot Bawa*, solidaritas sosial, dan nilai politik atau kekuasaan.

Kearifan lokal di bidang pendidikan agama yakni berupa Pendidikan agama model pesraman. Pada saat ini terjadi hubungan ciwa – sisya (*patron client*) antara kelompok clan pasek Gelgel dengan Mpu Gana yg menganut Aliran Ganapatya. Mpu Gana sebagai maha pandita memberikan pengajaran pendidikan agama yang menganut sekte Ganapatya. Sampai sekarang pemujaan kepada Ganesa masih lazim dilakukan oleh masyarakat Hindu pada umumnya. Mitologi Ganesa sebagai anak Dewa Siwa dikenal sebagai dewa penyelamat, penolak mara bahaya dari unsur niskala, maupun sebagai dewa kebijaksanaan/ilmu pengetahuan suci. *Kober Ganesa* juga digunakan dalam upacara sakral agama Hindu seperti upacara Rsi Gana, Ngenteg Linggih dan upacara agama lainnya. Cikal bakal orientasi pemujaan kepada Dewa Ganesa boleh jadi berawal dari Gelgel yang tetap lestari menjadi nilai kearifan local di bidang Pendidikan agama maupun sebagai bagian dari pemujaan kepada symbol Tuhan dalam fungsinya sebagai dewa kesuburan dan keselamatan.

Nilai kearifan local yang tampak dari struktur Pura Dasar Buana yang makin ke halaman dalam makin rendah menunjukkan adanya filosofi ligot bawa. Konsepsi ligot bawa memandang posisi tempat yang semakin tinggi sama sucinya dengan posisi yang semakin rendah. Bentang lahan pura yang serupa tampak pada Pura Alas

Kedaton di Badung. Konsep ini bersumber dari lontar Bomantaka, terutama kisah ketika Dewa Siwa menguji kesombongan Dewa Brahma dan Dewa Wisnu yang merasa paling sakti atau berkuasa di dunia. Siwa menciptakan lingga yang tinggi. Dewa Brahma sebagai dewa api mencari ujung lingga ke atas, sedangkan Dewa Wisnu sebagai dewa air mencari dasar lingga ke bawah. Disinilah dikatakan bahwa, posisi atas maupun bawah mempunyai makna kesucian yang sama. Struktur Pura Dasar Buana Gelgel yang semakin ke halaman dalam semakin rendah sesuai pula dengan fungsi pura sebagai pura *dasar*ing bumi.

Nilai kearifan lokal di bidang solidaritas social diindikasikan oleh fungsi pura sebagai tempat memuliakan empat kelompok warga yang fungsional dalam masyarakat. Di Pura Dasar Buana terdapat pelinggih untuk pemujaan wangsa Brahmana, Kesatria, Pasek, dan Pande. Empat unsur masyarakat yang dianggap potensial dalam kehidupan masyarakat dibuatkan pelinggih sebagai simbol penyatuan seluruh komponen masyarakat. Disinilah nilai sildaritas social menemukan bentuknya. Tercermin adanya unsur egalitarianism dan unsur nilai demokrasi dari warisan budaya Pura Dasar Buana.

Nilai kearifan lokal di bidang politik / kekuasaan tampak dari upaya peningkatan status pura yakni dari pesraman dijadikan pura kerajaan. Sesungguhnya peningkatan status ini adalah langkah strategis raja yang berkuasa saat itu untuk menumbuhkan kepercayaan dan apresiasi kepada kelompok-kelompok masyarakat. Akan tetapi, dari perspektif lain upaya ini dapat dipandang sebagai hegemoni penguasa kepada kelompok pasek dan warga lainnya agar dapat ditundukkan dengan suka rela. Di satu sisi masyarakat (klen pasek sebagai kelompok mayoritas) merasa dihargai, di sisi yang lain kelompok ini dapat dijinakkan, seraya memupuk nilai politik dan kekuasaan. Inilah dimensi kearifan local dibidang politik kekuasaan yang dicerminkan oleh Pura Dasar Buana Gelgel. Guna mengajegkan hubungan kuasa tersebut tampak dalam warisan budaya *intangibile* yakni pelaksanaan upacara ngusaba nini. Tiap-tiap perayaan Ngusaba Nini yang berlangsung satu tahun sekali yakni

pada hari Purnama Sasih Kapat semua pralingga di pura-pura yang ada di wilayah Gelgel dikumpulkan di kompleks Pura Dasar Buana untuk mengikuti upacara tersebut. Arca Bethara Pura Dasar sebagai pusat orientasi yang diiringi oleh pralingga-prelingga lainnya. Prosesi ini mengindikasikan symbol solidaritas kelompok-kelompok masyarakat yang ada di wilayah Gelgel kepada raja yang berkuasa. Pola upacara ini serupa dengan proses upacara ngerebong di Pura Pengrebongan Kesiman Petilan Denpasar (Mardika, 2010).

### 3. Penutup

Kajian terhadap warisan budaya Gelgel masih sedikit dilakukan, baik ditinjau dari jumlah maupun perspektif penelitian. Dibutuhkan adanya kerja sama dan kerja bersama dalam mengungkapkan sejarah kebudayaan Masa Gelgel secara komprehensif. Dalam kaitan ini kami menggagas suatu forum komunikasi dan diskusi secara online dalam bentuk website “Warisan Budaya Bali” <https://gelgel.warisanbudayabali.com/>. Wadah ini diharapkan dapat dijadikan tempat untuk bertukar informasi, berdiskusi dan mengungkapkan gagasan baru terkait dengan warisan budaya Bali. Saat ini, masih berupa “Prototipe website” yang sedang dalam pengisian dan perangkuman data.

### Daftar Pustaka

- Ardika, I Wayan. 2007. *Pusaka Budaya dan Pariwisata*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Dhana, I Nyoman. 2010. Revitalisasi Ideologi Tri Hita Karana Versus Ideologi Pasar pada Masyarakat Multikultur: Studi Kasus Pengelolaan Pura Subak Tegal di Perumahan Bumi Dalung Permai, Kuta Utara, Badung, Bali. *Disertasi Program Kajian Budaya Program Pascasarjana Universitas Warmadewa Denpasar*.
- Fox, David J. Stuart. 2010. *Pura Besakih: Pura, Agama, dan Masyarakat Bali*. Denpasar: Pustaka Larasan, Uayana University Press. Jakarta: KITLV.
- Geriya, I Wayan. 2000. *Transformasi Kebudayaan Bali Memasuki*

- Abad XXI*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Propinsi Bali.
- Kempers, A.J. Bernet. 1960. *Petunjuk tentang Peninggalan2 Purbakala Bali*. Disalin oleh R. Soekmono. Jakarta: PT Penerbit dan Balai Buku Ichtiar.
- Mardika, I Nyoman, I Made Mardika, AAR Sita Laksmi. 2010. *Pustaka Budaya: Representasi Ragam Pustaka dan Tantangan Konservasi di Kota Denpasar, Bali*. Kerjasama Bapeda Kota Denpasar dengan Pusat kajian Pariwisata dan Budaya Fakultas Sastra Universitas Udayana.
- Mardika, I Made, AAR Sita Laksmi, Ketut Sudrama. 2011. *Cagar Budaya Bali: Menggali Kearifan Lokal dan Model Pelestariannya*. Denpasar: Warmadewa University Press.
- Mardika, I Made. 2014. *Identifikasi Bentuk-bentuk Tinggalan Purbakala Terkait Jejak Perjalanan Dang Hyang Nirartha di Kota Denpasar (Studi Pendahuluan)*. Laporan Penelitian Universitas Warmadewa Denpasar.
- Mardika, I Made; I Wayan Wesna Astara; Nyoman Sujaya. 2016. “Konstruksi Nilai Kearifan Lokal Perjalanan Dang Hyang Nirartha di Kelurahan Tuban dan Kota Denpasar” dalam *Wicaksana Jurnal Lingkungan Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat Universitas Warmadewa Vo. 25, No.2 hlm.203–215. September 2016*.
- Mirsa, I Gusti Ngurah, dkk. 1986. *Sejarah Bali*. Denpasar: Proyek Penyusunan Sejarah Bali Pemerintah Daerah Tingkat I Bali.
- Oka, Ida Pedanda Gde Nyoman Jlantik. 2007. *Riwayat Dang Hyang Asthapaka di Bali*. Denpasar: Widya Dharma bekerjasama dengan Program Magister Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia.
- Reuter, Thomas A. 2005. *Custodians of the Sacred Mountaints (Budaya & Masyarakat di Daerah Pegunungan Bali)*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Supartha, Wayan (ed). 2006. *Mengenal Pura Sad Kahyangan dan Kahyangan Jagad*. Denpasar: Pustaka Balipost.
- Sutaba, I Made; A.A.G. Oka Astawa; A.A.Bagus Wirawan. 2007. *Sejarah Gianyar: dari jaman Prasejarah sampai Masa Baru-*

*Modern*. Pemerintah Kabupaten Gianyar Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah.

Wirawan, A.A. Bagus. 2008. *Pura Dasar Sweca Linggarsa Pura: Kahyangan Jagat Kraton Ibukota Kerajaan Bali Pusat Agama Hindu di Nusantara Sejak Abad XIV*. Pura Dasar Gelgel Kabupaten Klungkung.



# Bali dalam Dialektika Identitas

W. A. Sindhu Gitananda <sup>31</sup>

Ketika seseorang secara tak terelakkan dipandang orang lain maupun dirinya sendiri sebagai orang lain maupun dirinya sendiri sebagai orang Perancis, atau Yahudi, atau Brasil, atau Afro-Amerika, atau –terutama terkait dengan kemelut yang terjadi sekarang—sebagai orang Arab atau Muslim, orang itu tetap saja harus memutuskan secara pasti tingkat kepentingan apakah yang membuatnya merasa lebih terikat pada identitas di atas dibanding kategori-kategori identitas lain yang dimilikinya (Amartya Sen, 2006; 2016).

Pandangan Sen di atas bersifat menunjukkan suatu kebebasan ketika seseorang dihadapkan kepada pilihan-pilihan identitas. Pemilihan hanya salah satu identitas melahirkan suatu keterjebakan di ruang yang sempit. Artinya, ketika seseorang merasa sangat percaya diri memilih suatu identitas daripada identitas-identitas lainnya di situ ia harus siap berhadapan dengan identitas-identitas lain di sekitarnya. Menciptakan manusia-manusia alien. Semakin ia berpegang teguh kepada suatu identitas itu, maka ia akan semakin dalam ia terjebak dan membadani identitas itu secara mutlak,

---

<sup>31</sup> Wayan Agus Sindhu Gitanada adalah Dosen Universitas Hindu Indonesia (UNHI) Denpasar, Bali.

menjadi fundamentalistik. Dan ketika setiap orang melakukan itu, bayangkan seperti apa *chaos* yang terjadi, seperti perang antar alien –manusia yang saling mengasingkan satu sama lain.

Kita sering dipertontonkan di media massa, ketika terjadi suatu kemelut di masyarakat, Presiden Jokowi tidak segan memanggil para tokoh agama. Dapat ditafsir kemudian bahwa telah terjadi pereduksian masyarakat Indonesia oleh pemimpinnya sendiri ke dalam segala hal yang bersifat keagamaan. Jadi, tidak mungkin tidak, konflik dan kekerasan dapat direduksi ke arah itu. Bagaimana kemudian dapat dikatakan setiap agama mengajarkan kedamaian dan anti-kekerasan?

Padaahal, agama adalah suatu pengetahuan yang lahir dari suatu cara pandang terhadap dunia dan kemudian dianut sekelompok orang. Gayatri Spivak (2003), dalam pengantar buku *Of Grammatology* Derrida, mengatakan bahwa pengetahuan sebenarnya merupakan lapangan yang tersedia untuk “permainan bebas” atau dengan kata lain, lapangan yang tersedia untuk proses ganti-meng-ganti yang tak berkesudahan terhadap hal-hal yang terbatas. Hal ini berarti bahwa pengetahuan adalah suatu proses mencapai suatu kebenaran. Sedangkan kebenaran menurut Spivak, dengan mengutip Nietzsche, adalah sepasukan metafora, pengandaian-pengandaian. Dan suatu metafora tidak dapat dibebaskan dari intensi pembuatnya.

### **Agama Hindu Bali dan Masyarakat Bali yang Terbuka**

Konteks sejarah keberagamaan di Indonesia sangat dinamis. Bali telah sejak lama direduksi dan identik dengan agama Hindu. Padahal, menurut studi yang dilakukan oleh Ida Bagus Made Mantra (1955), yang secara khusus mengambil tema tentang ke-susastraan dan agama Hindu di Indonesia, berkesimpulan bahwa agama Hindu di Indonesia adalah agama yang terus berkembang secara menyebarkan, namun secara esensial tidak ada yang berubah walaupun perkembangannya terletak di tanah yang berbeda [dengan India, pen.] dan mengambil bentuk-bentuk eksternal yang berbeda. Bentuk-bentuk eksternal itu dapat seperti teks, tempat

suci, praksis, dan lain sebagainya.

Kemudian, Picard (2011:xi), dalam pengantar buku berjudul *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*, mengatakan bahwa secara politis di Indonesia terjadi ‘agamaisasi’ atau ‘religionisasi’. Dari situ kemudian terdapat pandangan tentang masyarakat asli yang memeluk kepercayaan tertentu dapat dikatakan ‘belum beragama’, oleh karena itu harus diagamaisasi; terkhusus bagi Bali, yang terjadi adalah ‘Hinduisasi’. Dari kedua pandangan tersebut, Hindu dapat dipahami sebagai agama yang mengambil bentuk sesuai dengan kepercayaan dan kebutuhan otoritas setempat, yang pada waktu itu memang harus demikian keputusannya<sup>32</sup>. Dengan kata lain, terdapat semacam penyatuan-penyatuan ideologi, tidak terbatas dengan pandangan yang sama-sama bersifat ortodoks saja, tetapi juga pandangan-pandangan di luar itu, seperti Buddha yang belakangan dipandang heterodoks.

Padahal ideologi-ideologi lain yang bersifat monoteistik, seperti halnya Islam telah memperlihatkan eksistensinya dalam beberapa karya sastra Bali tradisional<sup>33</sup> dan Kristen melalui para misionaris yang menurut Geertz (1992), Kristen seringkali dikaitkan dengan penjajah. Kemudian, Islam telah terlanjur dipandang menjadi semacam agama yang telah mengganti peradaban para leluhur (Majapahit), terutama di kalangan istana. Jadi sebenarnya, perhatian selama ini hanya berfokus kepada bentuk-bentuk eksternal, suatu identitas keagamaan Hindu Bali, yang menganulir agama-agama lainnya. Padahal, monoteisme telah berkembang menjadi semacam “imajinasi” masyarakat Bali yang awalnya bercorak dinamisme dan animisme, juga politeisme. Sehingga, lanjut Geertz (1992) dari

---

32 Pandangan ini merujuk kepada pemaksaan terhadap suatu masyarakat harus memeluk suatu agama dengan dinamika sejak tahun 1950-an sampai akhirnya terbitnya keputusan 1 November 1958, dan yang paling dekat dan disetujui masyarakat Bali adalah agama Hindu.

33 Lihat Pidada, Ida Bagus Jelantik Sutanegara (2013), *Wacana Islami dalam Kesusastraan Bali Tradisional, Disertasi* untuk memperoleh gelar Doktor Linguistik. Denpasar: Program Pascasarjana Universitas Udayana. Secara garis besar disimpulkan bahwa penyampaian ajaran agama Islam berdampingan dengan ajaran agama Hindu menyebabkan tipe teksnya sebagai teks sinkretis. Menurut studi tersebut, perbedaannya dipahami terletak pada paham advaitisme (non-dualisme) dalam ajaran agama Islam dan paham pluralisme dalam agama Hindu (Pidada, 2013:732-3).

situ terdapat pandangan bahwa jika pindah agama, maka berhenti menjadi orang Bali.

Lalu, berdasarkan tradisi tekstual di Jawa dan Bali, istilah ‘agama’ mencakup beragam teks yang berkaitan dengan moral, keagamaan, sanksi hukum dan perilaku (Creese, 2009; dalam Picard, 2011:4). Jadi dalam hal ini sebenarnya istilah tersebut dapat dikatakan –tidak seperti penggunaannya sekarang ini yang cenderung fundamentalistik—lebih menekankan kepada aspek-aspek yang berhubungan dengan perilaku atau bersifat ortopraksis. Ketika sifat ortopraksis dapat diberlakukan kepada suatu masyarakat, maka masyarakat tersebut dapat dipandang telah “beragama”, tanpa suatu pandangan fundamentalistik yang merujuk kepada suatu kitab suci. Seperti dijelaskan oleh Geertz (1992) bahwa agama orang Bali, bahkan di antara para pedandanya, bersifat konkret, berpusat-pada-tindakan. Jadi sebenarnya, tidak ada kecemasan yang mempermasalahkan agama –sesuai definisi negara—karena sudah berbentuk praksis budaya sehari-hari. “Tekanannya adalah ortopraksis, bukan ortodoksi”, menurut Geertz (1992). Ideologi yang datang belakangan memberi peristilahan bentuk yang ditemui dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Bali. Respon dari hal tersebut seringkali disebut ‘lokalisasi’ (Wolters, 1999 dalam Picard, 2011; Mulder, 1999 dalam Utama, 2019). Jadi sebenarnya, masyarakat Bali adalah masyarakat yang inklusif secara keagamaan.

Di samping itu, di sisi lain, Hooykaas (1964) berpandangan bahwa dalam *bhakti* atau *pūjā*, para brahmana (dalam arti *pedanda* atau pandita) melafalkan mantra sesuai konvensi linguistik bahasa Sanskerta (46 konsonan, diftong, dan vokal) dalam satu tarikan nafas; makna ritual dan spiritual para brahmana sangat jauh dari unsur-unsur praktis –sedangkan bahasa Bali modern yang dipakai masyarakat hanya mencakup setengahnya. Artinya, praksis keagamaan antara para brahmana dan masyarakat sama sekali berbeda. Fenomena sekarang justru menunjukkan semakin berbondong-bondongnya masyarakat Bali mencari Griya, yang sebenarnya menjauhkan masyarakatnya dari sifat ortopraksis tadi dan cenderung mengarah ke ortodoksi yang bersifat tekstual (*manut*

*ring sastra*). Pertanyaannya, sastra yang mana?

Berkaitan dengan itu, yang menarik adalah yang dijelaskan oleh Levi (1933:XXXV; Hooykaas, 1964:13) bahwa penggunaan bahasa Sanskerta dalam pelaksanaan ritual oleh para brahmana tersebut tidak mementingkan maknanya<sup>34</sup>. Selain itu, Levi (1933) juga menemukan bahwa teks yang didengar di Den Pasar (Denpasar) berbeda dengan teks yang didengar di Karangasem dan Bangli. Teks-teks yang dirujuk oleh masing-masing brahmana berbeda-beda, dan hal ini sudah berlangsung dari generasi ke generasi dalam sistem *guru-sisya* atau *nabe-welaka* –yang baku adalah yang diberlakukan atau ditunjuk oleh sang guru. Oleh karena itu dapat dipahami bahwa pemaknaan-pemaknaan dilakukan secara umum, tanpa terlalu mementingkan masalah penulisan dan pelafalan secara benar. Jadi sebenarnya tidak terdapat semacam teks baku yang dapat ditunjuk sebagai teks otoritatif (*sastra*).

## **Bali dan Dinamika Identitas**

Fenomena tekstual menunjukkan pembongkaran-pembongkaran terus-menerus. Artinya, di kala suatu kelompok masyarakat mencoba melakukan pembakuan atau pengajegan suatu bentuk keagamaan, selalu saja terdapat kelompok atau individu yang membongkar. Paradoks memang. Ekspresi-ekspresi masyarakat begitu dinamis sehingga upaya-upaya penyeragaman merupakan sesuatu yang tidak perlu dan cenderung sia-sia. Semisal dahulu kelompok elit masyarakat Bali –yang terdiri dari elit kelompok *triwangsa* dan elit kelompok *jaba*–yang menuangkan pikiran-pikiran untuk terus mempertahankan agama tradisi dalam wadah *Bali Adnjana*, terdapat juga kelompok tandingan, *Surya Kanta*, yang lebih memilih membuka atau mereformasi agama dan unsur-unsur adat yang dipandang telah usang. Tetapi, seluruhnya sangat tergantung dengan otoritas kekuasaan. Artinya, identitas masyarakat Bali se-

---

34 Dalam pernyataan lengkapnya, Levi (1933:XXXV), “*The reader must be reminded that the Balinese, in reading as well as in writing Sanskrit, make no difference between short and long vowels, between sibilants, between aspirates and non-aspirates, between dentals and cerebrals, and they are accustomed to divide words, or rather groups of syllables, in their traditional way, with no respect to meaning, the text being of course a sealed letter to them.*”

lama ini selalu didefinisikan secara sepihak.

Menurut Nordholt (2002) Bali telah mengalami pereduksian sejak zaman Belanda, silsilah raja-raja di kerajaan Mengwi misalnya, telah direduksi ke dalam Babad yang dibuat oleh pihak istana, sehingga teks lain seperti Kidung Nderet (1820-1823) yang merujuk langsung keadaan *uwug* ‘nyanyian kehancuran’ kerajaan Mengwi tidak mendapat peluang argumentatif menjelaskan konteks sebenarnya masa itu. Dari sini dapat terbaca bahwa terdapat kecenderungan melepaskan konteks kehidupan istana melalui strategi sastra. Hal ini berarti bahwa pereduksian dilakukan oleh penguasa. Seperti di atas telah dijelaskan bahwa segala yang berhubungan dengan keagamaan di Bali sebenarnya bersifat dinamis, terbuka atau inklusif. Pun sebenarnya, kehidupan masyarakat Bali sekarang ini –boleh dikatakan modern–memiliki beragam kategori yang sangat kompleks.

Selain itu, Nordholt (2002; 2006) juga menjelaskan bahwa semenjak 1597, ketika pertemuan pertama antara Belanda dan Bali terjadi, sampai akhir abad ke-19, dalam pandangan orang Belanda, orang Bali sinonim dengan kekerasan –perdagangan budak terbesar sampai paruh pertama abad ke-19, peperangan internal tanpa henti, perlawanan dengan kekerasan terhadap Belanda. Pada masa ini, perhatian Belanda hanya terpaku kepada istana, masyarakat pada umumnya diabaikan. Pandangan mengenai kekerasan orang Bali ini berpuncak pada perang *puputan* di Tabanan, Badung, dan Klungkung. Padahal menurut Damste (1922 dalam Nordholt 2002), para bangsawan Bali merupakan semacam “langit-langit” ningrat yang bersifat asing untuk orang Bali yang lain. Terlebih lagi, Liefrinck (seperti juga dijelaskan oleh Prof. Parimartha tempo hari di WaRC) menemukan semacam ‘republik’ otonom dan egaliter berbentuk desa dan subak yang menurutnya mewakili Bali dahulu kala (baca: Bali yang sebenarnya) (Nordholt, 2002).

Pun sebelum itu, karena ditemukan banyak teks berbahasa Jawa Kuna di Bali, pulau ini pada zaman Belanda menggambarkan Bali menjadi semacam ‘museum hidup’ dari Hindu Jawa oleh para Orientalis (Picard, 2011). Entah siapa pembawanya, benar-benar da-

lam bentuk tulisan atau justru lisan, itu menjadi pertanyaan besar karena teks-teks yang ditemukan sangat bervariasi, seperti seringkali ditemui dalam penelitian-penelitian filologi. Teks-teks tersebut disimpan terutama di Griya, Puri dan tempat suci (Pura), dibaca sekali-sekali pada momen-momen keramat untuk didengarkan bersama. Para pendengar kemudian memiliki catatan sendiri-sendiri menurut kemampuan menuliskan dan memahami maknanya. Dari situ kemudian kembali terjadi pereduksian pemahaman terhadap identitas masyarakat Bali dalam strategi *Baliseering* –yang juga berhubungan dengan politik etis Belanda menghapus luka *puputan* ‘pengakhiran’ tadi<sup>35</sup>.

Berbanding terbalik dengan tragedi tersebut, yang memperlihatkan suatu keberanian masyarakat Bali, menurut pandangan Margaret Mead (dalam Jensen dan Suryani, 1992), secara psikologis karakter masyarakat Bali didasari oleh ketakutan (*fear*). Bagi masyarakat Bali, setan atau raksasa dan kekuatan-kekuatan supernatural merupakan sesuatu ancaman realistis dan potensial walaupun tidak serta merta menimbulkan ketakutan. Lebih lanjut dijelaskan bahwa dalam pandangan Mead (dalam Jensen dan Suryani, 1992), ketakutan-ketakutan tersebut ditanamkan oleh para orang tua kepada anaknya, terutama ibu di saat sang anak dalam gendongannya, terutama ketika anaknya sedang menangis. Bentuknya adalah dengan menggunakan kata *aroh* [di Bali seringkali disebut ‘*ngaruh-ngaruhin*’ atau menakut-nakuti] yang diikuti dengan kata-kata menakutkan, seperti adanya ular dan sebagainya. Pandangan ini dibangun melalui pengamatan yang dilakukan terhadap penduduk Desa Bayung Gede, Kintamani. Jadi terdapat dualisme psikologis antara keberanian dan ketakutan.

Di samping itu, terdapat juga kemudian gambaran-gambaran romantis tentang Bali, seperti desa yang damai dan masyarakat yang ramah. Salah satunya ditulis oleh Covarrubias (2013). Namun terdapat penggambaran menarik bagaimana di Buleleng dan

---

35 Belum terdapat studi mengenai hubungan antara tragedi *puputan* dengan ideologi monoteisme karena terdapat gejala bahwa di ketiga wilayah tersebut, sebelum perang telah terdapat teks-teks dengan nuansa Islami.

Denpasar terjadi revolusi mode fashion –dari bertelanjang dada ke pakaian modern, “Setelah malam tiba, di Buleleng dan Denpasar, perlengkapan lelaki muda kota [sekitar tahun 30an, pen.] terdiri atas satu setel piyama bergaris-garis, peci orang Islam, sandal, sepeda dan lampu senter, walaupun dia masih menyelipkan bunga di belakang telinganya, mereka berjalan-jalan di antara penjaja makanan, pelacur yang membanjir dan mucikari yang menghantui di sekitar hotel. Pakaian itu merupakan kebijakan Belanda berka-itan dengan perasaan terhina mereka terhadap masyarakat Bali sebagai “orang udik yang kasar” (Covarrubias, 2013). Pada bagian akhir bukunya, Covarrubias menggambarkan bagaimana Bali yang sebenarnya telah diubah sedemikian rupa menurut keinginan pe-nguasa, Belanda, pada waktu itu, seperti fenomena pergub-pergub yang bermunculan baru-baru ini.

## Penutup

Berdasarkan mozaik kutipan di atas dapat dipahami kemudian, Bali dengan masyarakatnya selalu berada dalam kondisi-kondisi yang dapat dikatakan saling berbeda secara ekstrim satu sama lain. Seperti dialektika *sekala* dan *niskala*. Di satu sisi ada riuh, di sisi lain ada hening, seperti *Pangrupukan* dan *Nyepi*. Masyarakat Bali begitu inklusif terhadap terutama kekuasaan dan menunjukkan suatu gambaran yang dinamis yang sulit untuk didefinisikan, apa-lagi direduksi ke dalam suatu identitas. Terlebih di era sekarang ini, Bali semakin tidak terdefinisikan dan sangat inklusif terhadap segala ideologi yang datang dari luar. Dinamika karakter masyarakat Bali menunjukkan perbedaan-perbedaan dengan kutub-kutub yang ekstrim. Di satu sisi kita sering dipertontonkan dengan ri-tual-ritual keagamaan yang sangat kuno, seperti terjadi di desa-desa tua di Bali, di sisi yang lain kita dipertontonkan juga bagaimana gemerlap pariwisata dan kehidupan malam mencapai tingkat yang paling *glamour*. Bagaimana kemudian mendefinisikan Bali dalam suatu identitas bersama? Akhirnya, Bali memang membingun-kan, seperti tulisan ini. Hanya otoritas penguasa yang mampu, tetapi toh riuh wacana penolakan tetap terjadi terhadap segala



kebijakan-kebijakan penguasa. Tetapi, dari situ dapat dipahami bahwa identitas orang Bali itu dinamis dan tidak dapat direduksi. Identitasnya dialektis dan inklusif.

## Rujukan

- Covarrubias, Miguel. 2013. *Pulau Bali; Temuan yang Menakjubkan*. Denpasar: Udayana University Press.
- Dwipayana, AA GN Ari. 2007. 'Kata Pengantar'. Dalam Henk Schulte Nordholt, *Bali Benteng Terbuka 1995-2005*. Denpasar: Pustaka Larasan dan KITLV Jakarta.
- Geertz, Clifford. 1992. *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Jensen, Gordon D. dan Luh Ketut Suryani. *The Balinese People; A Reinvestigation of Character*. New York: Oxford University Press.
- Levi, Sylvain. 1933. *Sanskrit Texts from Bali*. Baroda: Oriental Institute.
- Nordholt, Henk Schulte. 2002. *Kriminalitas, Modernitas dan Identitas dalam Sejarah Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- \_\_\_\_\_. 2006. *The Spell of Power: Sejarah Politik Bali 1650-1940*. Terjemahan Ida Bagus Putrayadnya. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Picard, Michel dan Remy Medinier (ed.). 2011. *The Politics of Religion in Indonesia; Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*. New York: Routledge.
- Sen, Amartya. 2006. *Kekerasan dan Identitas*. Terjemahan oleh Arif Susanto. Tangerang Selatan: Marjin Kiri.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2003. *Membaca Pemikiran Jacques Derrida*. Terjemahan Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: Ar-Ruz.

## Tentang Editor

**I Ngurah Suryawan**, Dosen Jurusan Ilmu Pemerintahan, Fakultas Ilmu Sosial dan Politik, Universitas Warmadewa, Bali dan peneliti di *Warmadewa Research Centre (WaRC)*. Menyelesaikan pendidikan Doktor Antropologi di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta dengan beasiswa penulisan disertasi dari Asia Research Institute (ARI), National University of Singapore (NUS) pada tahun 2013 dan NUFFIC-NESO di Faculty of Humanities, Universiteit Leiden, Belanda pada tahun 2014.



Program penelitian pascadoktoral dimulainya dari tahun 2016-2017 tentang ekologi budaya orang Marori dan Kanum di Merauke, Papua dalam skema ELDP (*Endangered Languages Documentation Programme*) bekerjasama dengan *Australian National University (ANU)*. Menjadi peneliti tamu di KITLV (*Koninklijk Instituut voor taal-, Land- en Volkenkunde*), Universiteit Leiden 2017 – 2018 untuk menulis penelitiannya tentang terbentuknya kelas menengah Papua di daerah-daerah pemekaran. Bukunya di tahun 2020 diantaranya adalah *Siasat Elit Mencari Kuasa: Dinamika Pemekaran Daerah di Papua Barat (2020)*, Saru Gremeng

*Bali: Sepilihan Esai Kritik Kebudayaan (2020), Menabur Pesona, Merebut Kuasa: Dinamika Penguatan Desa Adat dalam Politik Kebudayaan Bali (2020 – Editor), Berhala-Berhala Infrastruktur: Potret dan Paradigma Pembangunan Papua di Masa Otsus (2020—Editor).* Saat ini sedang melakukan penelitian tentang studi kompartif dinamika masyarakat adat dan eksploitasi sumber daya alam di Bali dan Papua.