

Budaya Demokrasi dalam Kehidupan Masyarakat Desa di Bali

Wayan Gede Suacana*

Abstract

Democratic culture in the lives of villagers in Bali has some of the procedural principles of a modern democracy. Some parameters are the rotation of power, open leadership recruitment systems, order management turnover, recognition of appropriate manners, tolerance of differences of opinion, and accountability of power holders. Application of democratic culture clearly affects how desa pakraman elaborates the concept of democracy as a power base and independence. In addition, it also determines the shape and nature of relations between the desa pakraman with desa dinas, this condition could be the basis of procedural democracy as one of the values of local wisdom in the development of cultural tourism in Bali.

Keywords: village governance, democratic culture, empirical /procedural democracy

Pendahuluan

Peristiwa Bom Legian, Kuta Bali 12 Oktober 2002 yang disusul dengan Bom Kuta dan Jimbaran 1 Oktober 2005 lalu telah menimbulkan guncangan besar pada dimensi kehidupan politik, keamanan, ekonomi, sosial budaya, dan juga pariwisata masyarakat Bali. Tragedi beruntun itu mengakibatkan tidak saja keterpurukan dalam sektor pariwisata, tetapi juga kemerosotan ekonomi masyarakat Bali karena tidak seperti daerah lain,

* Dr. Wayan Gede Suacana adalah dosen Jurusan Ilmu Pemerintahan, Fisipol Universitas Warmadewa, Bali, dan Pengelola *Jurnal Ilmu Politik Sarathi-AIPI* Bali. Ia menyelesaikan studi Sarjana Pemerintahan UGM (1990), Magister Administrasi Negara UGM (1997) dan Doktor Kajian Budaya Unud (2008). Berminat pada bidang kajian tata pemerintahan, manajemen pelayanan publik dan demokrasi. Pernah meraih hibah penelitian dari Dikti, seperti kajian wanita, fundamental dan strategis nasional. Salah satu hasil penelitiannya, "Transformasi Otonomi dalam Tata Pemerintahan Desa Mengwi Kabupaten Badung" dimuat dalam *Jurnal Ilmu Politik-AIPI* Pusat Jakarta Edisi 21, 2010. Email: suacana@gmail.com.

pendapatan asli daerah (PAD) Bali sangat tergantung dari sektor pariwisata. Dampak peristiwa itu terbukti sangat menghambat kegiatan ekonomi masyarakat, terutama kelompok menengah ke bawah, karena berakibat penurunan secara drastis jumlah kunjungan wisatawan ke Bali. Kondisi ini memunculkan efek domino berturut-turut dari penurunan pendapatan masyarakat, pemutusan hubungan kerja, hingga pergeseran dalam pola interaksi masyarakat Bali dengan penduduk pendatang.

Namun, kearifan lokal masyarakat Bali tetap tampak ketika pelaksanaan upacara khusus *Pemarisuda Karipubaya* yang bermakna penyucian alam semesta pasca tragedi itu yang dipercayai telah mencemari dan mengganggu keseimbangan Bhuwana Agung (Makrokosmos) dan Bhuwana Alit (Mikrokosmos) alam Bali. Masyarakat Bali dapat menahan diri dan tidak melakukan tindakan 'balas dendam' dengan kekerasan, tetapi justru menempuh pendekatan sipiritual tersebut yang secara simbolik mengandung pesan perdamaian, persatuan dan toleransi yang menembus batas-batas ras, negara, etnik, agama dan telah mendapat empati dan simpati masyarakat lokal, nasional dan dunia (Geriya, 2003: 1). Kearifan lokal ini merupakan modal sosial, modal religius-kultural, modal rohaniah-batiniah untuk aksi pemulihan serta revitalisasi pariwisata budaya Bali selanjutnya.

Di tengah upaya pemulihan akibat dampak Bom Legian, Kuta dan Jimbaran itu juga muncul tuntutan Otonomi Khusus (Otsus) bagi Bali¹ kepada Pemerintah Pusat yang diharapkan bisa menjadi solusi pemulihan pariwisata Bali pasca bom dan juga untuk mengatasi berbagai dampak ketidakarmonisan hubungan pusat dengan daerah Bali yang terjadi selama ini. Otsus tersebut oleh para penggagasnya dimaksudkan untuk memperjuangkan beberapa kepentingan strategis masyarakat Bali (Pratikno, 2004: 3). *Pertama*, menjaga dan mengembangkan kapasitas institusi sosio kultural di Bali, terutama dalam kaitannya dengan desa

¹ Tim Perumus Otonomi Khusus (Otsus) Bali yang dibentuk DPD PDIP Bali beranggotakan 21 orang dari berbagai kalangan partai politik dan akademisi di Bali.

pakraman dan istitusi adat lainnya. *Kedua*, meningkatkan perolehan pendapatan negara yang berasal dari Bali, khususnya perolehan bagi hasil yang lebih adil dalam kebijakan perimbangan keuangan pusat dan daerah. Hal ini sering dikaitkan dengan tuntutan otonomi yang lebih luas dalam pengelolaan pariwisata. *Ketiga*, meningkatkan kapasitas pemerintah provinsi dalam rangka pemerataan kemampuan daerah (PAD) dan pembangunan antar daerah di Bali. Hal ini seringkali dikaitkan pula dengan manajemen pengelolaan pendapatan dari pariwisata yang perlu difokuskan di tingkat pemerintah provinsi. Adapun alasannya karena otonomi di tingkat provinsi mempunyai kelebihan yang bisa menjaga entitas budaya Bali dan menjembatani kesenjangan pendapatan antar daerah kabupaten/ kota.

Pendukung gagasan Otsus berharap pelaksanaan pembangunan Bali dapat dilaksanakan secara terpadu dan merata antar kabupaten/ kota dengan tetap melakukan koordinasi dengan provinsi. Disamping itu, dengan otsus diharapkan Bali bisa memiliki semacam dasar hukum untuk membuat peraturan daerah dan ketetapan-ketetapan lainnya dalam rangka memberikan arah serta tujuan yang jelas bagi pembangunan daerah yang berdasarkan konsep *desa* (tempat), *kala* (waktu) dan *patra* (keadaan). Termasuk juga upaya-upaya dan kreativitas daerah dalam memperoleh dana perimbangan di luar dana alokasi umum (DAU), dana alokasi khusus (DAK), serta dana bagi hasil (*Nusa Bali*, 9 Oktober 2005).

Tuntutan Otsus Bali itu bisa merupakan refleksi budaya demokrasi sebagian elite masyarakat Bali, yang mendambakan prinsip pengaturan tata hubungan Pusat dan Daerah yang lebih harmonis dengan menghargai heterogenitas. Di dalamnya, keanekaragaman bisa dilihat sebagai sebuah hal positif dan produktif dalam upaya pengembangan berbagai bentuk kreativitas masyarakat Bali, yang mayoritas beragama Hindu. Berbagai unsur budaya yang plural diberikan hak hidup secara adil, di dalam sebuah ruang demokratisasi kultural Bali. Prinsip

demikian, hanya bisa dibangun berdasarkan pada penghargaan terhadap heterogenitas-inklusif, dekonstruksi yang rekonstruktif, prinsip dialogis, prinsip lintas budaya, multikulturalisme-dinamis, inklusivisme, pertukaran mutual, toleransi dan keterbukaan yang kritis (Piliang, 2005:358).

Prinsip-prinsip demikian menyerupai konsep 'Tirtha' yang dikemukakan oleh Kautilya (2003:229), yaitu dorongan hati untuk mengangkat kondisi masyarakat yang plural menuju ke tingkat kesejahteraan yang lebih tinggi, berdasarkan integritas dan semangat kebersamaan. Dengan menerapkan konsep itu, pembelaan terhadap masyarakat bisa dilakukan dan mengantarkannya pada pengejawantahan kekuatan hidup yang dinamis. Penerapan budaya demokrasi seperti itu, sejalan dengan sifat dan karakter manusia Bali yang dominan, seperti: terbuka, ramah dan luwes, jujur, kreatif dan estetik, kolektif, kosmologis, religius, dan moderat (Naya Sujana, 1994:49-50). Namun, dalam sisi yang berbeda masyarakat Bali juga memiliki sejarah kelam berupa ketegangan dan konflik sosial yang besar dalam kehidupan politiknya, yakni ketika terjadi peristiwa Gerakan 30 September (G 30 S) tahun 1965 (Robinson, 2006), amuk massa terkait kegagalan Megawati meraih kursi Presiden RI tahun 1999, serta riak-riak konflik internal dalam berbagai kasus adat yang terjadi setelah itu.

Berbagai varian dalam implementasi budaya demokrasi itu sebegini besar bersumber dari budaya dan tradisi yang melandasi kehidupan masyarakat Bali. Praktek serupa juga bisa dijumpai pada hampir semua etnis dan suku bangsa, karena merupakan demokrasi asli masyarakat lokal pada berbagai daerah di Indonesia (Alfian, 1991:134-135). Pada mulanya, budaya demokrasi masyarakat desa didasari oleh kepemilikan tanah yang bersifat komunal, dimana setiap anggota masyarakat merasa bahwa dirinya harus bertindak berdasarkan persetujuan bersama, sewaktu mengadakan kegiatan-kegiatan kemasyarakatan. Pada tahap berikutnya, budaya demokrasi juga

tercermin dalam kehidupan masyarakat desa sehari-hari yang bertumpu pada prinsip-prinsip kekeluargaan dan gotong royong. Prinsip-prinsip yang dianut menuntut sikap mengutamakan kesejahteraan bersama daripada kepentingan individu, serta lebih mendahulukan kewajiban sosial daripada pemaksaan pendapat dan kehendak terhadap orang lain. Pengikutsertaan setiap individu dalam pencapaian keputusan dengan pemeliharaan persetujuan bersama mencerminkan adanya hubungan sosial dan budaya demokrasi yang sangat mendasar.

Seerti umumnya kehidupan masyarakat desa-desa di Indonesia, budaya demokrasi dalam kehidupan masyarakat Bali telah berkembang jauh sebelum masa kolonial Belanda dan Jepang. Praktek budaya demokrasi itu mengikuti proses sosial dan budaya yang membawa orang Bali dalam posisi transisional dengan salah satu parameternya peralihan dari budaya Bali klasik yang otoriter dan feodalistik menjadi budaya Bali yang modern, demokratis dan egalitarian (Naya Sujana, 1994:56). Peralihan tersebut mencerminkan bagaimana aspek-aspek budaya demokrasi yang ada saat ini sesungguhnya telah lama dipraktekkan dan mengalami pasang susut perkembangan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat desa di Bali. Sebagian dasarnya adalah nilai-nilai positif yang bersumber pada tradisi tulis maupun lisan (Suastika, 2005:15-18) dan telah melembaga dengan kukuhnya sehingga merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kebudayaan masyarakat desa.

Analisis dalam tulisan ini mencoba mengungkapkan bentuk dan parameter budaya demokrasi dalam kehidupan masyarakat desa di Bali. Bagaimana arti penting pemahaman budaya demokrasi tersebut juga dicermati untuk menemukan sebuah sistem demokrasi prosedural khas Bali yang merupakan alternatif solusi strategis pencegahan kemungkinan terjadinya konflik horizontal pasca tragedi bom Legian, Kuta dan Jimbaran, serta sebagai upaya revitalisasi kehidupan demokrasi masyarakat desa di Bali.

Masyarakat Desa di Bali

Pengertian desa di Bali masih bersifat mendua (dualisme), yaitu: *pertama*, desa yang melaksanakan berbagai kegiatan administrasi pemerintahan atau kedinasan sehingga dikenal dengan istilah 'desa dinas' atau 'desa administratif'. *Kedua*, desa pakraman², mengacu kepada kelompok tradisonal dengan dasar ikatan adat-istiadat, dan terikat oleh adanya tiga pura utama yang disebut *Kahyangan Tiga* atau pura lain yang berfungsi seperti itu, yang disebut *Kahyangan Desa* (Pitana, 1994; Pasek Diantha, 2003; Parimarta, 2003; Windia, 2003). Berdasarkan pertimbangan keunikan, kekhasan karakteristik, serta sifat otonomi asli yang dimilikinya, dalam tulisan ini dipilih membahas desa pakraman, sehingga masyarakat desa yang dimaksudkan adalah masyarakat desa pakraman³.

Keberadaan masyarakat desa pakraman di Bali dalam perjalanan panjang sejarahnya selalu terkait dan sejalan dengan dinamika kebudayaan Bali. Meskipun mempunyai ciri dan karakteristik tertentu, tetapi karena bersifat otonom, maka terjadi variasi bentuk dan aturan setempat antara desa pakraman yang satu dengan lainnya. Dari variasi yang beraneka ragam tersebut, para peneliti tentang Bali dan Majelis Pembina Lembaga Adat

² Walau belum sepenuhnya diterima oleh semua kalangan, istilah *desa adat* mulai digantikan dengan *desa pakraman* sejak diundangkannya Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 3 tahun 2001 tentang Desa Pakraman. Kemunculan istilah ini tampaknya ingin memperbaiki citra, mengembalikan peran dan fungsi desa yang hilang. Penjelasan mengenai hal ini, dapat dilihat dalam Parimarta, 'Memahami Desa Adat, Desa Dinas dan Desa Pakraman: Suatu Tinjauan Historis Kritis', *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Tetap dalam Bidang Ilmu Sejarah pada Fakultas Sastra Universitas Udayana*, Denpasar: 6 Desember 2003.

³ Desa pakraman dijadikan objek bahasan karena beberapa alasan. *Pertama*, desa pakraman memiliki keunikan sekaligus kondisi paradoks: telanjur mendapat ekspektasi tinggi, telah dikenal luas tapi masih dihadapkan pada sejumlah kendala internal dan eksternal. *Kedua*, sebagai 'benteng' terakhir dan pendukung utama budaya Bali yang bernafaskan Hindu, desa pakraman layak dikaji secara lebih serius untuk revitalisasi institusi informal desa, komunitas adat, budaya dan agama Hindu. *Ketiga*, hasil kajian tentang desa pakraman diperlukan untuk bisa memosisikan desa pakraman secara proporsional seiring penerapan otonomi di tingkat desa yang menimbulkan masalah semakin kompleks dalam sistem pemerintahan desa di Bali.

(MPLA) dengan berdasarkan tradisi dominan yang menjadi ciri desa pakraman, mengklasifikasikan desa pakraman kedalam tiga tipe (Swellengerebel, 1960; Danandjaja, 1980; MPLA, 1991 dan Reuter, 2005), yaitu: *Desa Bali Aga*, *Desa Apanage* dan *Desa Anyar*.

Desa Bali Aga (Bali Mula), yaitu desa pakraman yang masih tetap menganut tradisi Jaman Bali Asli (1800-1343 M) atau tradisi pra-Majapahit, yakni masa sebelum adanya pengaruh agama Hindu sampai datangnya pengaruh Hindu yang dibawa dari Majapahit. Konsep *Bali Aga* sendiri secara etimologis berarti "Bali Asli" yakni penduduk Hindu Bali yang mendiami desa-desa di wilayah pegunungan tanpa atau sedikit sekali kena pengaruh budaya dan agama Hindu Jawa, khususnya yang berasal dari Majapahit (Danandjaja, 1980).

Tradisi kecil yang menyertainya adalah tradisi yang didominasi ciri-ciri kebudayaan pra-Hindu seperti: (1) sistem ekonomi terfokus pada ekonomi sawah dengan irigasi; (2) azas musyawarah dengan deferensi dan stratifikasi sosial sederhana; (3) bangunan rumah dengan kamar yang berbentuk kecil dan terdiri atas bahan kayu atau bambu; (4) kerajinan melalui besi, perunggu, celup dan tenun; (5) sistem pura berhubungan dengan keluarga, desa dan wilayah; (6) pada pura terdapat sistem ritual dan upacara yang cukup kompleks; (7) bahasa setempat dengan kesusastraan lisan; serta (8) tari dan tabuh dipakai dalam rangka upacara keagamaan yang terdiri atas: *slonding*, *angklung*, *tari sanghyang* (Swellengerebel dalam Wertheim, 1960: 29).

Unsur-unsur sosio-kultural masyarakat Bali dalam tradisi kecil ini masih tampak dalam berbagai segi kehidupan masyarakat di beberapa desa kuna di Bali pegunungan yang lazim disebut pedesaan *Bali Aga*. Masyarakat pendukung budaya ini umumnya bertempat tinggal di daerah-daerah pegunungan di Kabupaten Buleleng, Jembrana, Gianyar, Bangli dan Karangasem. Pada desa-desa seperti ini tidak dikenal adanya sistem kasta, pendeta tertinggi tidak melakukan upacara *padiksan*, dan kepemimpinan desa umumnya menganut pola kembar ataupun kolektif.

*Desa Apanage*⁴ (*Bali Dataran*), yaitu desa pakraman yang sistem kemasyarakatannya sangat dipengaruhi oleh Majapahit, sebagaimana disebutkan dalam kitab *Negarakertagama*. Desa ini mengikuti tradisi hukum Hindu yang bersumber dari kitab *Manawadharmasastra* yang sebelumnya telah diterapkan di kerajaan Majapahit. Dalam sejarah Bali memang tercatat bahwa enam tahun setelah Raja Sri Asta Sura Ratna Bumi Banten (1343) berkuasa, pasukan kerajaan Majapahit di bawah pimpinan Mahapatih Gajah Mada datang menyerang pulau Bali. Beberapa kali terjadi perlawanan dari masyarakat Bali Aga yang kebanyakan berasal dari desa-desa pegunungan Kabupaten Bangli dan Karangasem, seperti Batur, Kedisan, Cempaga, Songan, Abang, Pinggan dan Serai. Selain itu ada yang berasal dari Manikliu, Bonyoh, Sukawana, Got, Margatiga, Ulakan, Datah dan Pasedahan seperti disebutkan dalam Babad Dalem Turun ke Bali (*Sejarah Daerah Bali*, 1987:59). Setelah terjadi pertempuran yang hebat, orang-orang Bali Aga akhirnya bisa ditundukkan oleh bala terntara Majapahit⁵.

Setelah orang-orang Bali Aga ditundukkan banyak pengaruh Majapahit terhadap tata cara keagamaan, struktur dan sistem kemasyarakatan, serta kepemimpinan orang Bali Aga. Beberapa aspek keagamaan Hindu Majapahit akhirnya bisa masuk dan berkembang di Bali, berkat upaya tokoh agama dari Majapahit,

⁴ *Apanage* sesungguhnya bermakna tanah lungguh yang diberikan oleh raja sebagai “gaji” atau imbalan jasa kepada para birokrat kerajaan yang didasarkan pada hubungan dyadik, *patron-client*. Pembagiannya, *bekel* 20 %, petani 40 % dan *patuh* sendiri (*apanage holder*) 40 %. Dalam sistem *apanage* ini hubungan raja-*patuh*, dan *patuh-bekel*, menunjukkan ketergantungan yang menciptakan sikap birokratis yang feodalistik, dengan ciri-ciri menyolok seperti otoritarianisme, hirarki ketat, aliran perintah dari atas, aliran jasa dan komoditi dari bawah, dan seterusnya. Lihat Sartono Kartodirdjo, “Struktur Kekuasaan, Sistem Fiskal dan Perkembangan Pedesaan”, Makalah disampaikan pada *Seminar Desa dalam Perspektif Sejarah*, Pusat Antar Universitas Studi Sosial Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 10-11 Februari 1988.

⁵ Di Bali sendiri tidak dijumpai bukti-bukti adanya serangan dari kerajaan Majapahit. Sumber-sumber berita itu didapatkan dari sumber kesusasteraan Jawa, seperti kitab *Negarakertagama* karangan Mpu Prapanca. Lihat Pandit Shastri, 1963:90-91, *Sejarah Bali Dwipa*, Denpasar.

yaitu Danghyang Nirarta yang juga bernama Mpu Dwijendra dan dijuluki Pedanda Sakti Wawu Rauh. Pendeta Buddha yang kemudian beralih menjadi pendeta Siwa itu datang ke Bali saat Dalem Waturenggong berkuasa dan banyak meninggalkan sejumlah karya sastra yang bersisi ajaran tentang upacara, padmasana, agnihotra dan yang lainnya (Sastrodiwiryo, 1999).

Perkembangan agama Hindu dari Majapahit semakin marak di Bali mulai awal abad ke 16 Masehi, namun sebenarnya pengaruh Majapahit mulai bernaung di bawah panji-panji kebesaran Wilwatikta di pertengahan abad ke-14. Bersamaan dengan itu pula sistem pemerintahan di Bali disesuaikan penataannya atas petunjuk para pejabat Majapahit (Aris Munandar: 2005:ix). Desa-desa yang intens terkena pengaruh ini kemudian lazim disebut *Desa Apanage (Bali Dataran)*.

Ciri-ciri tradisi besar dalam *Desa Apanage* sebagai akibat pengaruh Majapahit mencakup unsur-unsur kehidupan masyarakat Hindu, antara lain: (1) ekonomi sawah dengan irigasi; (2) kekuasaan terpusat, kedudukan raja sebagai keturunan dewa; (3) adanya tokoh *pedanda* ; (4) konsep-konsep kesusastraan dan agama tertulis dalam lontar; (5) adanya sistem kasta; (6) adanya upacara pembakaran mayat bagi orang-orang yang meninggal; (7) adanya sistem kalender Hindu-Jawa; (8) pertunjukan wayang kulit; (9) arsitektur dan kesenian bermotif Hindu dan Budha; dan (10) dikenalnya tarian topeng” (Swellengrebel, 1960: 29-31). Desa-desa ini umumnya terdapat di daerah Bali dataran. Kepemimpinan pada desa ini umumnya merupakan kepemimpinan tunggal.

Desa Anyar (desa baru), yaitu desa yang terbentuk relatif baru, sebagai akibat dari adanya perpindahan penduduk (trasmigrasi lokal) dengan tujuan awal mencari penghidupan. Desa-desa seperti ini misalnya dapat ditemui di daerah Jembrana dan Buleleng Barat. Kalau diamati dan dibandingkan beberapa ciri-ciri di atas, maka akan tampak bahwa masyarakat *Desa Bali Aga* dengan tradisi kecilnya, maupun masyarakat *Desa Bali Apanage* dengan tradisi besarnya, serta *Desa Anyar* sama-sama hidup dari

sektor pertanian. Hal ini menandakan masyarakat desa di Bali termasuk dalam kategori masyarakat agraris. Ciri-ciri yang lain lebih menunjukkan pada perbedaan, seperti perbedaan pada religi, pola kemasyarakatan, kesenian dan kesusastraan. Aspek lain yang dapat diamati dan dibandingkan adalah berkenaan dengan stratifikasi sosial berkaitan dengan proses atau struktur masyarakat yang berlapis/ bertingkat.

Stratifikasi sosial masyarakat *Desa Bali Aga* terwujud sangat sederhana. Orang dibedakan dengan orang lain dalam kedudukan dan peran, semata-mata atas dasar keaslian dan urutan perkawinan/ senioritas (Rivai Abu, 1981). Dalam beberapa hal, *krama* yang lebih senior diberikan beberapa kekuasaan atas pelaksanaan beberapa aspek tradisi, karena dianggap tahu lebih banyak. Sementara dalam kehidupan biasa, mereka menganut prinsip asas kebersamaan. Dalam aspek kekerabatan, mereka merasakan satu keturunan. Hal ini membawa berbagai konsekuensi pada aspek kehidupan sosial mereka. Para tokoh-tokoh tetua desa, seperti para *De Mangku, Luanan, Hulu Apad, Rama, Sang Mathani, Tuha-tuha, Wulu-wulu* dan *Bendesa serta Kelihan Adat* beserta para pendampingnya ditempatkan dalam struktur sosial yang tinggi sebagai elite desa yang sangat disegani dan dihormati.

Aspek-aspek kehidupan sosial masyarakat *Desa Bali Apanage* mengikuti stratifikasi sosial yang didominasi oleh unsur-unsur tradisi Hindu Jawa. Beberapa cirinya, seperti kekuasaan pusat berada di tangan raja yang dianggap keturunan dewa, adanya tokoh *pedanda*, dan sistem kasta atau lazim disebut *wangsa*. Ketiga unsur yang disebut di atas menjadi semakin mantap menata kehidupan masyarakat bersamaan dengan berkuasanya para arya keturunan Majapahit terutama selama masa pemerintahan Dalem Watuenggong (1460-1550 M) di Gelgel Bali (www.id.wikipedia.org)

Para arya yang berkuasa diyakini sebagai keturunan dewa, sehingga raja dan kerabatnya diperlakukan berbeda dari

masyarakat. Tokoh *pedanda* sebagai pimpinan spiritual kerajaan juga dianggap kelompok khusus dan secara nyata dalam realitas kehidupan diperlakukan berbeda dari warga lainnya (Yudha Triguna, 1990). Tradisi itu berlangsung sampai sekarang sehingga dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat *Desa Bali Apanage* dijumpai adanya perbedaan perlakuan karena adanya stratifikasi sosial tersebut.

Tiga tipologi masyarakat desa seperti tersebut di atas memiliki beberapa kelemahan, diantaranya karena istilah *Bali Aga* dianggap berasal dari kata *Bali Agra* yang berarti Bali Pegunungan (MPLA, 1991; Danandjaja, 1980). Ada ketidakjelasan makna yang terkandung dalam tiga tipologi masyarakat desa tersebut. Pitana (1994:146), misalnya menyoroti kecenderungan penyamaan masyarakat *Desa Bali Aga* dengan masyarakat desa Bali pegunungan, padahal kenyataannya tidaklah demikian. Bahkan desa yang paling sering disebut-sebut sebagai contoh *Desa Bali Aga*, Tenganan Pegringsingan terdapat di daerah pantai. Demikian juga dengan desa Sembiran Buleleng. Begitu pula ketidakjelasan siapa yang disebut sebagai orang *Bali Aga*.

Kalau diberi batasan bahwa orang *Bali Aga* adalah mereka yang merupakan keturunan orang Bali sebelum kedatangan Majapahit, maka sebagian besar penduduk Bali tergolong orang *Bali Aga*, bukan saja yang ada di pegunungan, tetapi tersebar di seluruh pelosok Pulau Bali. Demikian pula istilah *Bali Mula*, merupakan istilah yang sangat kabur, tanpa batasan yang jelas. Kekaburan itu semakin menjadi-jadi, kalau diambil contoh desa *Bali Aga*, yaitu desa Trunyan di Bangli. Orang-orang Trunyan secara umum diidentikkan sebagai orang *Bali Aga* atau *Bali Mula*. Sementara Danandjaja (1980) secara rinci mendeskripsikan bahwa warga desa Trunyan terdiri dari berbagai kelompok warga Pasek (Pasek Gelgel, Pasek Kayuselem, dsb), sedangkan warga Pasek di daerah lain, yang mempunyai geneologi yang sama tidak dianggap orang *Bali Aga*.

Berdasarkan alasan itu, maka dari tiga tipologi desa,

yakni *Desa Bali Aga*, *Desa Bali Apanage* dan *Desa Bali Anyar* yang sebelumnya telah dikembangkan oleh Swellengerebel (1960), Danandjaja (1980), MPLA Bali (1991) dan Reuter (2005) tersebut dapat dibuatkan enam tipologi desa yang didasarkan pada topografis dan tingkat diferensiasi sosial dan pluralitas masyarakatnya, yaitu: desa pegunungan (homogen dan heterogen), desa dataran (homogen dan heterogen), dan desa pesisir (homogen dan heterogen)⁶. Keenam tipologi desa itu berada didalam lima lingkaran kebudayaan Bali, masing-masing Bali Utara (Buleleng), Bali Timur (Klungkung, Karangasem), Bali Selatan (Badung, Denpasar), Bali Barat (Jembrana, Tabanan) dan Bali Tengah (Gianyar, Bangli). Menurut Geriya (2000:34-35) pembagian lingkaran kebudayaan itu didasarkan pada struktur dasar, adaptasi ekologi, gelombang pengaruh luar dan komunikasi global, serta kesinambungan tradisi dalam modernisasi.

Dalam tulisan ini bahasan hanya difokuskan pada dua tipe desa saja, yaitu: desa dataran homogen dan desa dataran heterogen, yang masing-masing diwakili oleh Desa Pakraman Tenganan Pegringsingan Karangasem dan Desa Pakraman Mengwi Badung untuk mencermati bagaimana pelaksanaan budaya demokrasi dalam kehidupan masyarakat pada kedua desa tersebut.

Parameter Budaya Demokrasi

Istilah 'demokrasi' sejatinya memiliki beragam makna dan sulit didefinisikan karena hampir setiap negara menamakan dirinya sebagai paling demokratis. Apalagi jika hanya menggambarkan bentuk-bentuk formal yang tidak jarang justru menyesatkan. Secara etimologis, demokrasi diketahui berasal dari gabungan dua kata bahasa Yunani Kuno, yaitu *demos* (rakyat) dan *kratos*

⁶ Desa dataran homogen adalah desa yang berada antara 100-800 m di atas permukaan laut, bersifat tunggal dan menuju kepada satu titik pertemuan (konvergen) karena sifat dan karakteristik masyarakatnya lebih banyak kemiripan satu sama lain. Sedangkan desa dataran heterogen bersifat lebih majemuk, serta memancarkan perbedaan (divergen) karena memiliki banyak bentuk ketidakmiripan dan variabilitas dalam kehidupan masyarakatnya.

(pemerintah). Jadi, secara harfiah demokrasi berarti pemerintahan oleh rakyat, atau yang memerintah adalah rakyat. Dengan kata lain, kekuasaan tertinggi dalam urusan-urusan politik merupakan hak rakyat.

Pengertian ini sejalan dengan pemikiran Aristoteles bahwa dengan penerapan demokrasi, orang banyak yang memerintah (kuantitas) lebih baik dari orang yang sedikit (kualitas) karena tidak mudah dicurangi. Tetapi, Aristoteles tetap memandang demokrasi lebih rendah dari Aristokrasi⁷, sebab dalam demokrasi keahlian diganti dengan jumlah (Hatta, 1964:83).

Pemahaman ini menurut Sorensen (2003:2-3) dapat menimbulkan sejumlah isu yang kompleks, sangat membutuhkan *teori* tentang cara-cara yang dimungkinkan untuk mengorganisasikan pemerintahan oleh rakyat, filsafat tentang apa yang seharusnya (yaitu cara-cara terbaik membangun pemerintahan) dan pemahaman tentang pengalaman praktis mengorganisasikan pemerintahan dalam masyarakat yang berbeda dan pada waktu yang berbeda.

Untuk itu pemahaman terhadap demokrasi sering dilakukan dengan dua cara, yakni pemahaman secara normatif dan pemahaman secara empirik. Dalam pemahaman secara normatif, demokrasi merupakan sesuatu yang secara ideal hendak dilakukan atau diselenggarakan oleh sebuah negara, misalnya dalam arti harfiah lewat ungkapan “pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat” . Sedangkan makna demokrasi secara empirik, adalah demokrasi yang terwujud dalam kehidupan politik praktis

⁷ Aristokrasi adalah tipe pemerintahan oleh sedikit orang bijak menurut Plato yang dilawankan dengan oligarki. Tipe lainnya monarki (tirani) dan demokrasi. Lihat Denny: 1989:38. Aristokrasi juga merupakan salah satu dari lima tipe rezim menurut Socrates yang dianggap merupakan rezim terbaik karena yang memerintah, seorang raja yang bijaksana (filosof). Keadilan akan terwujud dalam tipe rezim aristokrasi sebab setiap kelas dalam masyarakat melaksanakan fungsi secara maksimal dan bekerjasama dengan harmonis di bawah pemerintahan sang raja yang filosof. Rezim ini menurutnya dijiwai oleh akal budi. Empat tipe lainnya: timokrasi, oligarki, demokrasi dan tirani. Lihat Surbakti, 1992. *Memahami Ilmu Politik*, PT Gramedia Widiasarana Indonesia, Jakarta, hlm. 24-25.

yang disebut juga demokrasi prosedural (*procedural democracy*), melihat demokrasi senyatanya, yaitu bagaimana nilai-nilai ideal itu dijalankan (Gaffar, 2004: 3-10).

Budaya demokrasi merupakan keseluruhan pengalaman sosial budaya yang membentuk pola ciri kehidupan demokrasi masyarakat (Plano, 1989: 53, 166-167). Budaya demokrasi dalam tulisan ini dipahami dari sudut pandang demokrasi yang kedua, yakni demokrasi empirik/ prosedural sehingga bermakna sebagai keseluruhan pengalaman sosial budaya yang membentuk pola ciri tingkah laku demokrasi masyarakat di desa dataran homogen dan desa dataran heterogen. Demokratisasi kehidupan budaya tidak dapat dilepaskan dari kedudukan dilematis seperti yang diungkapkan Dahl, yaitu antara otonomi dan kontrol (Pelly, 1993:209).

Berbagai parameter yang menandakan budaya demokrasi tetap hidup dan berkembang dalam tradisi masyarakat seperti itu (Gaffar, 2004; Sorensen, 2003; Macridis dan Brown, 1977) adalah adanya rotasi kekuasaan, keterbukaan sistem perekrutan pimpinan tradisional, keteraturan pergantian kedudukan pimpinan, penghargaan atas hak-hak warga, toleransi dalam perbedaan pendapat, dan akuntabilitas pemegang kekuasaan.

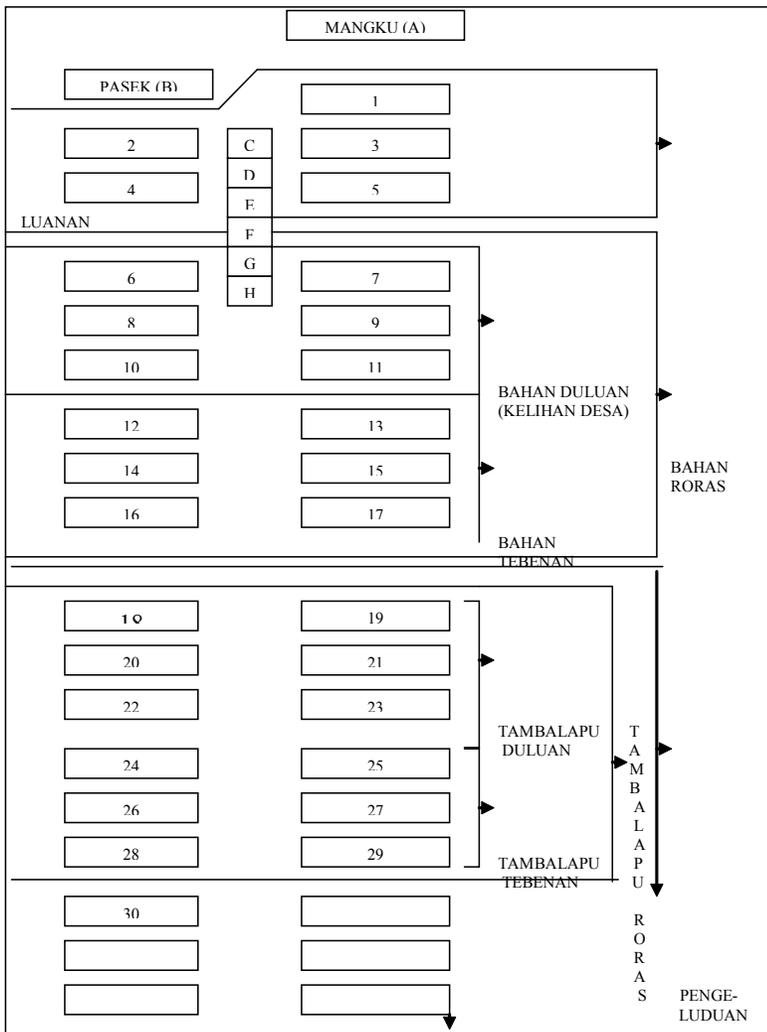
Beberapa parameter budaya demokrasi tersebut dipraktekkan secara luas dalam kehidupan masyarakat desa dataran homogen dan desa dataran heterogen tersebut, dan telah menjadi tradisi yang diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Struktur dan Rotasi kekuasaan

Struktur pemerintahan desa dataran homogen menganut pola pimpinan kolektif, dimana dimana pimpinan puncak desa pakraman dipegang oleh suatu komite yang terdiri atas beberapa orang (Pitana, 1994:150). Komite tersebut dikenal dengan *prajuru adat* atau *prajuru desa* yang terdiri dari: seorang *de mangku*, lima orang *luanan* (penasehat), enam orang *bahan duluan* (kelihan desa), enam orang *bahan tebanan* (calon pengganti kelihan desa),

enam orang *tambalapu duluan* (juru arah), enam orang *tambalapu tebenan* (calon pengganti juru arah), dan *pangluduhan* dengan jumlah anggota desa pakraman yang tidak dibatasi. Urutan-urutan nomor kedudukan itu sebagaimana tampak dalam bagan berikut bersifat tetap dan pergeseran posisi hanya pada orang yang menduduki posisi tersebut.

BAGAN 1: Struktur Pemerintahan Desa Dataran Homogen



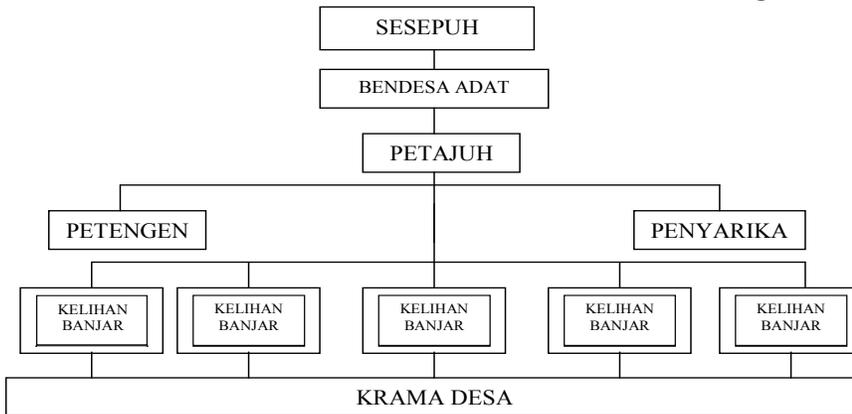
Keterangan:

A = <i>Luanan</i> B = <i>Pasek</i> C,D,E,F,G,H = <i>Kelihan Gumi</i> 1,2,3,4,5 = <i>Luanan</i> 6 s/d 17 = <i>Bahan Roras</i>	Dimana: 6 s/d 11 = <i>Bahan duluan</i> = <i>Kelihan Desa</i> 12 s/d 17 = <i>Bahan tebanan</i> 18 s/d 29 = <i>Tambalapu Roras</i> Dimana: 18 s/d 23 = <i>Tambalapu duluan</i> 24 s/d 29 = <i>Tambalapu Tebanan</i>
--	---

Kedudukan dalam posisi jabatan tertentu dimulai dari perkawinan yang dilakukan menurut adat setempat. Melalui pesangkepan di Bale Agung mempelaui sudah dapat diterima sebagai krama desa yang menempati kedudukan dari urutan terbawah yaitu *pangluduhan* (sebagai anggota termuda). Masa jabatan dalam setiap posisi tersebut tidak ditentukan, karena pergeseran baru akan terjadi apabila ada salah satu dari jabatan atau kedudukan itu kosong. Jabatan tersebut bisa kosong karena salah seorang suami atau istri meninggal dunia, salah satu anak kawin, melakukan pelanggaran yang menurut keputusan adat tidak dapat diterima lagi sebagai anggota desa inti, atau karena sudah tua sekali, sehingga mereka digolongkan sebagai *krama ungu* yaitu seorang atau lebih dari anggota desa pakraman yang sudah dianggap tidak mampu lagi melakukan pekerjaan atau *ngayah*.

Sedangkan, struktur pemerintahan desa dataran heterogen seperti kebanyakan desa-desa pakraman di daerah Bali dataran menganut pola pimpinan tunggal, dimana pimpinan tertinggi desa pakraman hanya dipegang oleh seorang *bendesa* (Pitana, 1994:149). Susunan lengkap *prajuru desa* terdiri atas: *sesepuh* (penasehat), *bendesa* (kepala desa pakraman), *petajuh* (wakil *bendesa* atau *kelihan*), *penyarikan* (juru tulis atau sekretaris), *petengen* dan 11 orang *kelihan banjar* (kepala banjar pakraman). Gambaran struktur tersebut terlihat dalam bagan 2 berikut:

BAGAN 2: Struktur Pemerintahan Desa Dataran Heterogen



Rotasi kekuasaan di desa dataran homogen terlihat dari perpindahan atau meningkatnya jabatan seseorang anggota krama desa yang sekaligus berarti bergesernya kedudukan anggota tersebut. Misalnya, dari *pangluduhan* meningkat menduduki jabatan *tambalapu* dan seterusnya sampai kedudukan yang paling atas. Sedangkan dalam masyarakat di desa dataran heterogen dilakukan dengan pemilihan dalam sebuah *pasangkepan/ paruman desa* yang biasanya dilakukan secara reguler dalam kurun waktu 5 tahun (Palet 2, Pawos 11 Awig-awig Desa Adat Mengwi) kecuali ada hal-hal lain, yang menyebabkan rotasi kekuasaan lewat pemilihan bisa dilakukan lebih cepat dari itu.

Ada dua cara terjadinya rotasi kekuasaan pemerintahan di desa dataran homogen, yaitu: *Pertama*, rotasi kekuasaan yang terjadi bila terdapat salah seorang dari anggota krama desa melepaskan keanggotaannya, karena tidak lagi mampu memenuhi ketentuan-ketentuan adat yang berlaku. Kekosongan jabatan dalam pemerintahan desa pakraman yang ditinggalkannya kemudian diisi oleh anggota *krama desa* yang berada persis di bawahnya dan beralih ke atas satu tingkat. Kondisi ini kemudian diikuti oleh bergesernya semua anggota krama desa yang berada di bawah anggota yang naik tingkat tadi. *Kedua*, rotasi kekuasaan dalam pemerintahan desa pakraman yang rutin dilaksanakan setiap bulan sekali, yakni pada *pesangkepan pati panten* untuk

mengangkat seorang *penyarikan* dan empat orang *saya*. Sedangkan di desa dataran heterogen, rotasi kekuasaan didasarkan pada habisnya masa jabatan para prajuru sehingga diadakan pergantian jabatan tersebut setelah kurun waktu lima tahun.

Keterbukaan Sistem Pengrekrutan

Pola kepemimpinan desa dataran homogen yang bersifat majemuk (kolektif) dipegang oleh enam orang anggota desa pakraman secara bersama-sama sebagai *bahan duluan*. Apabila ada *kelihan* desa yang harus diganti karena sudah tidak lagi memenuhi ketentuan adat, maka penggantinya adalah orang yang menduduki posisi dalam nomor urut perkawinan di bawahnya. Pergantian ini tidak dapat dilakukan setiap saat tetapi hanya dilakukan pada bulan (*sasih*) *katiga*, *kelima* dan *kesanga* menurut perhitungan kalender setempat yang pengukuhanannya diadakan bersamaan dengan upacara keagamaan (*purnama*).

Pada saat itu juga disampaikan berbagai petuah oleh orang-orang tua kepada *kelihan* desa yang baru. Petuah-petuah tersebut merupakan bekal pengetahuan bagi *kelihan* desa yang akan memimpin pemerintahan desa pakraman. Pelaksanaan pergantian kepemimpinan ini biasanya disertai pemberian gelar *dapa* (kedudukan terhormat) kepada yang bersangkutan.

Struktur pemerintahan desa dataran heterogen menganut pola pimpinan tunggal, dimana pucuk pimpinan dipegang oleh satu orang bendesa pakraman dan dibantu oleh *petajuh*, *petengen*, *penyarikan* dan 11 orang *kelihan* banjar. Semua posisi dalam struktur pemerintahan desa ini ditawarkan dan bisa diduduki oleh setiap krama desa asalkan dipilih dan mendapatkan suara mayoritas dalam *paruman*. Namun demikian, sebagaimana halnya pengecualian dalam desa dataran homogen, dimana kedudukan *de mangku* dan *de ngijeng* hanya boleh diisi oleh keturunan tertentu dan oleh karenanya tidak bersifat terbuka, maka dalam desa dataran heterogen jabatan *sesepuh* desa juga hanya dapat diisi dari keturunan Puri Mengwi, seperti jabatan saat ini yang dipegang

Ida Tjokorda Mengwi. Begitu pula jabatan sebagai kelihan desa, kelihan mancagra serta kelihan banjar di desa dataran heterogen harus berasal dari krama pangarep lewat pemilihan oleh krama (Palet 2, Pawos 11 Awig-awig Desa Adat Mengwi).

Keteraturan Pergantian Jabatan

Desa dataran homogen punya satu sistem yang disebut *uluapad*, yang memungkinkan setiap warga desa pakraman bisa menduduki jabatan-jabatan yang ada dalam pemerintahan desa pakraman. Pergantian kedudukan prajuru desa akan terjadi apabila ada krama yang kawin. Posisi jabatan yang berada di bawah *bahan tebenan* yang mengalami pergeseran ke posisi di atasnya yaitu *tambalapu duluan*, *tambalapu tebenan*, dan anggota termuda yaitu *pangluduhan*. Hal ini berarti jangka wangku pergantian memang tidak bisa ditetapkan secara pasti. Tetapi, semua kedudukan dalam struktur pemerintahan desa, kecuali dua kedudukan tertinggi yaitu *de mangku* dan *de ngijeng* yang harus diduduki oleh keturunan tertentu, secara bergilir dapat diduduki setiap *krama*.

Berbeda dengan desa dataran homogen yang menerapkan sistem *uluapad*, masyarakat desa dataran heterogen sebagaimana umumnya desa-desa pakraman dataran di Bali menerapkan pergantian jabatan prajuru dalam jangka waktu yang sudah pasti. Pergantian jabatan prajuru desa dilakukan dalam *paruman desa* yang biasanya dilakukan secara reguler setiap lima tahun sekali, dan pejabat lama dapat dipilih kembali untuk mengisi jabatan lima tahun berikutnya. (Palet 2, Pawos 11 Awig-awig Desa Adat Mengwi). Tetapi, ada hal-hal tertentu, seperti pelanggaran awig-awig oleh oknum *prajuru*, pergantian jabatan bisa dilakukan setiap saat sesuai kesepakatan warga.

Penghargaan Terhadap Hak-hak Individu

Dalam kehidupan masyarakat desa dataran homogen ada sejumlah hak-hak tertentu sebagai perimbangan atas kewajiban

yang mereka lakukan. Beberapa hak *krama desa* itu antara lain: hak mendapatkan perumahan di Banjar Kauh atau Banjar Tengah; berhak mendapat pembagian hasil dari tanah-tanah milik desa sesuai jabatan; berhak menduduki jabatan sebagai *prajuru* di desa pakraman Tenganan Pegringsingan.

Bagi kelompok warga yang bertempat tinggal di Banjar Pande (orang-orang bukan Tenganan Pegringsingan) memiliki hak-hak: mendapatkan perumahan di banjar Pande; mendapat pekerjaan di desa dengan sistem upahan; bagi yang menjabat sebagai *Pasek*, *Dukuh* dan *Pande* berhak mendapat pembagian penghasilan desa yang disebut *bukti*; bagi yang berasal dari orang Tenganan Pegringsingan (*anyud-anyudan*) dalam upacara kematian masih meyamai asalnya.

Masyarakat desa dataran heterogen berhak menduduki jabatan sebagai *prajuru* desa; menempati karang *ayahan* desa yang banyaknya 669 karang. Karang *ayahan* desa tersebut tidak bisa digadaikan atau dijual sebelum mendapat persetujuan *prajuru* desa. Jadi, di desa ini tidak dikenal adanya tanah hak milik pribadi.

Toleransi dan Perbedaan Pendapat

Di desa dataran homogen terdapat suatu kebiasaan yang sangat baik, dimana tradisi musyawarah yang disebut *pasangkepan* selalu dikedepankan. *Pasangkepan* dilakukan guna menertibkan pelaksanaan pemerintahan desa pakraman melalui *awig-awig* yang berlaku di desa pakraman yang bukan saja menghadirkan anggota krama desa tetapi juga sering mengikutsertakan utusan-utusan dari *krama gumi*. Adapun jenis-jenis *pasangkepan* tersebut dilihat dari bentuk dan sifatnya adalah: *sangkepan kelihan-kelihan*, *sangkepan pati-panten*, *sangkepan matambun*, *sangkepan magade takon*, dan *sangkepan usaba*.

Tradisi *sangkepan* merupakan kebiasaan musyawarah untuk mencapai mufakat di kalangan masyarakat desa dataran homogen dalam memecahkan masalah yang timbul. Terkait dengan hal itu mereka membagi dirinya ke dalam kelompok-kelompok tertentu,

yaitu: *kelihan gumi*, *luanan*, *bahan duluan*, *bahan tebenan*, *tambalapu duluan*, *tambalapu tebenan*, dan kelompok yang termuda yaitu kelompok *pangluduhan*.

Prioritas pertama untuk mengeluarkan pendapat untuk memecahkan persoalan yang dihadapi diberikan kepada kelompok termuda selanjutnya diteruskan oleh kelompok yang lebih tua sampai akhirnya tiba giliran *kelihan gumi* yang merupakan wakil dari *krama gumi pulangan* untuk menyampaikan pendapatnya. Setelah masing-masing kelompok mengeluarkan pendapatnya, maka *kelihan desa* akan memutuskannya. Baru kemudian *kelihan desa* meminta pertimbangan atau nasehat-nasehat dari *luanan* apabila dengan cara tersebut di atas tidak dapat memecahkan persoalan itu.

Sedangkan apabila *kelihan desa* yang mendapat pertimbangan-pertimbangan *luanan* tadi tidak dapat memecahkan persoalan tadi, maka *luanan* akan meminta *kelihan gumi* untuk memecahkannya. *Kelihan gumi* akan mengundang *tambunan gumi* untuk memecahkan masalah ini dengan mengambil tempat di Banjar Kauh. Setiap anggota yang hadir diberikan kesempatan untuk memberikan pendapatnya, sedangkan keputusan akan diambil berdasarkan suara terbanyak yang diperoleh dari para *tambunan gumi*. Tampak adanya toleransi yang tinggi karena semua pejabat pemerintahan desa adat, anggota-anggotanya yang hadir diberikan kesempatan untuk mengeluarkan pendapatnya, yang bukan saja melibatkan semua pejabat penting dalam pemerintahan desa tetapi juga melibatkan seluruh *krama desa* dan *krama gumi* didalamnya.

Masyarakat di desa dataran heterogen juga menyelenggarakan *paruman* atau *pesangkepan* dalam pengambilan keputusan desa. Dalam *paruman* tersebut setiap warga diberikan kesempatan untuk memberikan pendapat masing-masing, yang kemudian diambil keputusan secara musyawarah dan mufakat. Segala persoalan kemasyarakatan yang ada diusahakan untuk diputuskan secara intern melalui *paruman* atau *pesangkepan* tersebut.

Tetapi dalam setiap *paruman*, *krama desa* tidak diperkenankan

mengeluarkan ucapan kasar yang bisa menimbulkan pertengkaran. Apabila hal ini dilakukan kepada yang bersangkutan bisa dikenai *pamidanda pacamil*⁸ sesuai kesepakatan (Palet 4 Pawos 18 Awig-awig Desa Adat Mengwi).

Paruman baru bisa mengambil keputusan bila dihadiri oleh sekurang-kurangnya $\frac{3}{4}$ krama. Keputusan bisa diambil apabila $\frac{3}{4}$ dari krama yang hadir itu menyetujuinya. Apabila tidak bisa dicapai kesepakatan tersebut, prajuru desa dan prajuru banjar mengusahakan minimal $\frac{1}{2}$ lebih krama yang hadir dalam *paruman* menyetujuinya. Tetapi, bila yang terakhir ini juga tidak dicapai akan diatur tata caranya oleh *prajuru* desa.

Tingkat Akuntabilitas Pemegang Kekuasaan

Didalam kepengurusan desa dataran homogen, kelihan desa akan selalu berpedoman pada peraturan-peraturan desa yang ada, selain atas musyawarah *krama desa* dan *gumi*. Secara rutin setiap hari kelihan desa akan mengadakan *sangkepan* kecil yang dihadiri oleh pejabat bawahannya. *Sangkepan* tersebut diadakan di Bale Agung kira-kira pukul 18.00 wita hingga selesai.

Dalam *sangkepan* dibahas masalah-masalah yang timbul di desa dan merencanakan langkah-langkah yang akan diambil untuk keesokan harinya. Di samping itu dibahas pula mengenai usulan-usulan warga desa yang disampaikan kepada *kelihan* desa melalui *saya ngatag*. *Penyarikan* akan mencatat semua masalah-masalah yang dibahas dan keputusan dari *sangkepan* tersebut.

Lewat kegiatan *saya ngatag* sesungguhnya merekatkan hubungan dan penyambung ikatan antara pemegang kekuasaan (*prajuru*) dan kepentingan krama. Sebagai penyalur aspirasi masyarakat, *saya* akan menampung setiap usulan dari masyarakat dan menyampaikannya kepada *kelihan desa*. Kedudukan *saya*

⁸ *Pamidanda pacamil* adalah denda yang dikenakan kepada orang yang melakukan kesalahan di saat berbicara atau saat menyampaikan suatu pendapat, khususnya dalam suatu *sangkepan* atau *paruman* desa atau banjar. Misalnya, dengan mengeluarkan kata-kata yang tidak senonoh, *memisuh*/ mencaci maki. *Pamidanda pacamil* bisa berupa uang atau juga upacara tertentu. Lihat Windia (2004:33-34).

dalam hal ini mirip dengan fungsi media massa sekarang yakni sebagai penyalur informasi antara pemerintah dengan masyarakat.

Kekuasaan tertinggi di desa dataran heterogen terdapat pada rapat anggota atau *sangkepan* (*paruman*), sedangkan bendesa adat hanya berfungsi sebagai pemegang mandat dari *krama desa*, didalam melaksanakan berbagai tugas dan fungsi desa pakraman atau mengorganisasikan berbagai kegiatan yang berhubungan dengan eksistensi desa pakraman. Dalam *awig-awig* desa ditentukan bahwa pada setiap *paruman* prajuru desa/ *bendesa adat* diwajibkan menyampaikan laporan tentang perkembangan keuangan dan kekayaan desa pakraman, pembangunan desa, serta rencana kegiatan desa mendatang (Palet 4, Pawos 19 Awig-awig Desa Adat Mengwi). Ada sanksi yang dikenakan bagi *prajuru desa* yang melanggar awig-awig, sehingga mereka yang memegang kekuasaan akan selalu bertanggung jawab serta tetap mendapatkan pengawasan dari *krama desa*.

Implementasi Demokrasi Empirik

Budaya demokrasi dengan beberapa parameternya tersebut masih tetap hidup dan dipraktekkan baik dalam kehidupan masyarakat di desa dataran homogen maupun desa dataran heterogen. Semuanya itu memiliki arti penting bagi demokratisasi dan desentralisasi pada aras lokal yang sedang dikembangkan saat ini, yakni perubahan dari sistem otoritarian-sentralistik menjadi demokratis-desentralistik (Dwipayana et.al, 2003: v) atau dari sistem "leviathan" ke arah sistem "liliput"⁹ (Piliang, 2005:352).

Budaya demokrasi tersebut sedikit banyak akan mempengaruhi bagaimana *krama desa pakraman* menjabarkan

⁹ *Leviathan* adalah sebuah metafora yang digunakan oleh Thomas Hobbes untuk menjelaskan sistem negara modern yang dibangun oleh sebuah sistem kekuasaan yang tidak bisa dibagi, berada di satu tangan monster Leviathan dan terkonsentrasi di sebuah pusat kekuasaan. *Liliput* adalah sistem kekuasaan yang terpecah-pecah, dibagi-bagi, dan tidak lagi terpusat pada sebuah otoritas yang tidak bisa dihalang-halangi. Kondisi ini disebut pembagian kekuasaan oleh Rousseau, penyebaran kekuasaan yang sangat tersegmentasi oleh Foucault, atau narasi-narasi kecil oleh Lyotard. Lihat Piliang, 2005:352.

konsep demokrasi sebagai basis kekuatan dan kemandirian dalam transisi demokrasi sekarang ini. Sementara, penerapan parameter budaya demokrasi itu juga mempengaruhi bagaimana bentuk dan sifat relasi antara krama desa dengan institusi *desa dinas* sebagai perpanjangan tangan negara pada level pemerintahan terbawah. Beberapa dasar bagi perwujudan sistem demokrasi empirik/ prosedural empirik yang bernuansa khas Bali dari praktek budaya demokrasi seperti itu adalah:

Pertama, sistem pemilihan secara langsung sudah lama diterapkan dalam pergantian jabatan *prajuru* desa dataran heterogen. Mereka biasanya dipilih dari, oleh dan untuk desa pakraman melalui *paruman/ sangkepan krama* yang secara khusus diadakan untuk itu. Pemilihan *prajuru* biasanya berjalan secara demokratis sesuai aturan yang tertuang dalam *awig-awig desa*. Dalam desa dataran homogen kepercayaan terhadap senioritas dan orang yang lebih berpengalaman dalam memangku jabatan *prajuru desa* sangat besar. Budaya demokrasi ini menjadikan *krama desa* di Bali tidak canggung dalam sistem pemilihan umum langsung nasional untuk memilih presiden dan wakil presiden, maupun pemilihan umum langsung untuk memilih gubernur dan bupati. Kepercayaan pada senioritas memberikan kecenderungan pilihan *krama desa* pada pemimpin kharismatis daripada yang profesional.

Kedua, perhatian dan keterlibatan *krama desa* dalam ikut mengawasi penggunaan keuangan desa, serta meningkatkan transparansi dan akuntabilitas lembaga desa pakraman dalam penyelenggaraan pemerintahan di desa dataran heterogen sudah mulai terlihat. Ada hubungan simetris antara kesederhanaan prasyarat *prajuru desa* dengan kualitas dan kemampuan manajerialnya dalam mengelola sumber-sumber dana desa pakraman. Pada sistem pergiliran di desa dataran homogen, sejumlah anggota yang paling senior – dihitung berdasarkan usia perkawinannya – langsung menduduki jabatan *prajuru desa* secara kolektif, sedangkan di desa dataran heterogen yang menggunakan sistem pemilihan kriterianya antara lain: kemampuan baca tulis

latin, pengetahuan tentang agama dan adat istiadat setempat, mempunyai kewibawaan, kharisma, dan sebagainya sebagai *primus inter pares* (Pitana, 1994:152). Kesederhanaan persyaratan prajuru dan sistem seleksi yang dilakukan menyebabkan kesulitan dalam mengelola pemerintahan dan manajemen keuangan desa pakraman yang semakin kompleks. Apalagi setelah era reformasi sumber-sumber dana kegiatan desa pakraman jauh lebih luas daripada desa dinas, dibandingkan dengan era sebelumnya.

Ketiga, otonomi desa pakraman di *desa pakraman* dataran homogen dan heterogen umumnya sangat bervariasi. Dengan berkembangnya konsep *desa-kala patra* yang bermakna bahwa variasi yang ada memang diakui dan dihargai, sesuai dengan daerah, waktu, dan situasi objektif yang sedang terjadi. Bahkan kemudian 'hak untuk berbeda' dari suatu *desa pakraman* juga dibenarkan dalam tatanan masyarakat Bali, sehingga muncul ungkapan pembenaran yang dikenal dengan istilah *desa mawacara* yang maksudnya hak desa pakraman untuk mengatur dirinya sendiri sesuai dengan tradisi yang berkembang setempat¹⁰. Dalam kondisi seperti itu, relasi masyarakat *desa pakraman* dengan institusi pemerintahan desa—di Bali disebut desa dinas—sebagai perpanjangan 'tangan' negara akan selaras apabila didukung oleh asas desentralisasi (pemencaran kewenangan) daripada sentralisasi (kewenangan terpusat) dalam sistem hubungan Pusat dan Daerah. Penerapan sistem sentralisasi dengan UU Nomor 5 tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa pada masa Orde Baru ternyata belum memenuhi harapan masyarakat. Hal tersebut

¹⁰ Namun demikian, bukan berarti masing-masing desa pakraman mempunyai kemerdekaan yang mutlak, sebab meskipun ada ungkapan '*desa mawacara*', tetapi ada juga ungkapan '*negara mawatata*' (negaralah yang berhak mengatur). Di samping itu, dalam pelaksanaan kehidupan desa pakraman di Bali dikenal adanya *catur dresta*, yaitu empat aturan hukum yang harus diperhatikan, yaitu 1) *purwadresta* atau *kunadresta*, yaitu kebenaran yang berdasarkan tradisi yang telah diwarisi secara turun-temurun; 2) *lokadresta*, yaitu kebiasaan yang berlaku hanya secara lokal pada suatu daerah; 3) *desadresta*, yaitu tradisi atau kebiasaan yang unik dan berlaku hanya pada suatu desa tertentu; dan 4) *sastradresta*, yaitu ajaran-ajaran yang bersumber pada agama Hindu. Dalam hal ini, kebenaran yang berdasarkan *sastradresta* mempunyai tingkatan yang paling tinggi. Lihat Pitana (1994: 145).

antara lain disebabkan karena UU itu hanya mengatur desa dari segi pemerintahannya yang menghendaki penyeragaman bentuk dan susunan organisasi pemerintahan desa, padahal pasal 18 UUD 1945 mengakui keanekaragaman adat yang mempunyai hak untuk mengatur dirinya. Dengan kata lain, UU itu telah gagal membina budaya demokrasi masyarakat desa pakraman, karena kuatnya intervensi negara lewat pengaturan yang serba seragam pada struktur, sistem pemerintahan dan demokrasi di desa.

Keempat, budaya demokrasi yang berkembang dalam kehidupan masyarakat desa dataran homogen maupun heterogen telah mewariskan segi-segi berpikir positif yang patut ditumbuhkembangkan dalam penguatan kehidupan demokrasi prosedural di Bali, maupun Indonesia nantinya. Beberapa diantaranya (Suastika, 2005:16-18): *tatas, tetes* (kehati-hatian dalam bertindak); *tat twam asi* (toleransi tanpa menonjolkan perbedaan); *paras paros* (saling memberi dan menerima pendapat orang lain); *salunglung sabayantaka* (bersatu teguh bercerai runtuh); *merakpak danyuh* (perbedaan pendapat tidak menghilangkan persahabatan). Alasan pengembangannya, karena butir-butir budaya demokrasi tersebut merupakan warisan yang telah teruji dalam sejarah dan mempunyai kemampuan yang memadai untuk memecahkan masalah kehidupan masyarakat desa di Bali. Di samping itu, upaya pengembangan itu juga mengandung aspek-aspek pelestarian nilai-nilai kearifan lokal (*local genius*) yang sangat penting sebagai perjuangan untuk mewujudkan sistem demokrasi Indonesia modern yang tetap berpijak pada nilai-nilai kepribadian masyarakat lokal ketimuran.

Kelima, baik di desa dataran homogen maupun heterogen, prinsip-prinsip moralitas selalu dijadikan acuan dalam kehidupan demokrasi. *Krama desa pakraman* tidak pernah mengidentikkan aktivitas berpolitik dan berdemokrasi sebagai wilayah pragmatisme dan oportunisme yang lebih mengutamakan kepentingan sendiri atau golongan dalam merebut dan mempertahankan kekuasaan. Apalagi, dengan menerapkan konsep Machiavellian

yang menghalalkan segala cara dalam mencapai tujuan, sesuatu yang kerap dipraktekkan oleh kalangan politisi pragmatis daerah maupun nasional. Salah satu prinsip moralitas yang selalu mereka pegang bersumber dari ajaran *Arthasastra* yang mewajibkan pemimpin untuk mewujudkan kebaikan bagi rakyatnya. Menurut Kautilya, penulis ajaran ini, pemimpin harus berprinsip lebih banyak menyediakan waktu untuk rakyat. Ia harus bisa membagi waktu: 4 jam untuk istirahat, 3 jam untuk makan dan hiburan, serta selebihnya diabdikan kepada rakyat. Jadi, seorang pemimpin harus rela *ngayah* dan mengorbankan sebagian besar waktu, pikiran dan tenaganya untuk melayani kepentingan rakyat. Prinsip moral lainnya, sebagaimana petunjuk Svami Sathya Narayana, pemimpin hendaknya memiliki karakter individu (pribadi) dan karakter nasional. Dengan melepaskan kepentingan pribadi, melepaskan secara total pikiran kepemilikan “punyaku” dan “punyamu”, pemimpin sejati idealnya mempersembahkan segala kemampuannya bagi kesejahteraan bersama dan mengangkat reputasi negaranya.

Keenam, untuk membina budaya demokrasi yang harmonis, diperlukan lima pilar utama bagi pemimpin sebagai persiapan melakukan pelayanan (*seva*) tertinggi bagi masyarakat dan negara. 1) Memegang teguh kebenaran dan berusaha terus-menerus memperjuangkannya, betapa pun pahitnya. Dalam mengungkapkan kebenaran hendaknya bisa menimbulkan kebaikan bersama, dan tidak mencelakakan serta mengorbankan pihak lain. Kebenaran yang dipraktekkan dengan cara itu akan dapat mengatasi sekat-sekat perbedaan suku, etnis, ideologi bahkan keyakinan agama. 2) Menerapkan kebajikan tanpa memperhitungkan kepentingan sendiri atau golongan, serta menggunakan tubuh dan pikiran untuk kebaikan orang banyak. *Sariram Aadyam Khalu Dharma Saadhanam*. Tubuh dan pikiran terutama ditujukan untuk pencapaian jalan kebajikan. Tubuh dan pikiran harus melakukan bermacam-macam fungsi demi kebaikan masyarakat, bangsa dan negara. 3) Menumbuhkan kedamaian

setiap saat yang terpancar dari kesadaran akan realitas di dalam diri. Keadaan ini merupakan manifestasi dari *Sat*, keberadaan murni dari jiwa, karena kedamaian sendiri melampaui pemahaman. Visi sakral berkombinasi dengan kebebasan jiwa menghasilkan kedamaian yang dalam kenyataannya merupakan "*madhura-ananda*" atau kebahagiaan bagi seluruh rakyat. 4) Memupuk cinta kasih murni tanpa ego. Bisa mengatasi kepicikan di dalam diri dan mengidentifikasi diri dengan golongan lain dalam satu kesatuan. Pemimpin yang memiliki cinta kasih bagi yang lain, dengan berpegang pada kebenaran, dan membaktikan dirinya untuk kebaikan orang lain, dialah pelayan rakyat yang sebenarnya, dan 5) Pantang menggunakan cara-cara kekerasan. Penyelesaian masalah dengan kekerasan justru akan mengundang kekerasan baru. Kekerasan bukannya menyadarkan pihak yang dianggap berbeda pandangan, tetapi justru menyuburkan kebencian dan rasa dendam. Sebaliknya, dengan paham pantang kekerasan, pemimpin dapat mengembangkan cinta kasih dan kemampuannya sehingga dapat mengaktualisasikan diri sebagai makhluk sosial yang menghargai heterogenitas, inklusivisme, pertukaran mutual, toleransi dan kebersamaan dengan mengedepankan penerimaan tanpa diskriminasi, serta menghindari persaingan yang memicu konflik politik. Hymne terakhir kitab Rg Veda telah mengisyaratkan pentingnya rasa kebersamaan itu. *Sam gacchadhvam, sam vadadhvam, sam vo manamsi janatam*. Berkumpullah, berdiskusilah bersama, buatlah pikiran kita bersatu padu.

Ketujuh, dari perspektif kajian budaya keragaman praktek budaya demokrasi tersebut semestinya diarahkan pada upaya menciptakan kesetaraan dan keselarasan antar sesama *krama desa* maupun *krama tamiu*. Hal ini merupakan prasyarat penting bagi pencegahan kemungkinan timbulnya konflik horizontal di Bali pasca tragedi bom, maupun dalam membina kehidupan masyarakat multikultural yang tidak selamanya kondusif bagi tumbuhnya toleransi dan demokrasi. Apalagi dalam

kondisi masyarakat Bali yang pemilahan, fragmentasi serta polarisasi sosialnya relatif tinggi sangat mungkin terjadi konflik karena ketidaksetaraan dipersepsikan sebagai ketidakadilan. *Conflict exist when two or more parties perceive their positions to be incompatible*, kata Duanne Ruth-Heffelbower. Ditambah lagi dengan tujuh dosa sosial yang menurut Mahatma Gandhi cenderung dilakukan dalam kehidupan masyarakat modern, tidak terkecuali di Bali. Ketujuh dosa sosial itu, yang juga harus dihindari dalam menciptakan kehidupan demokrasi empirik/prosedural yang harmonis di daerah Bali maupun dalam praktek tata pemerintahan (*governance*) di Indonesia yaitu: Politik tanpa Prinsip (*Politics without Principles*), Kekayaan tanpa Kerja (*Wealth without Work*), Perdagangan tanpa Moralitas (*Commerce without Morality*), Pendidikan tanpa Karakter (*Education without Character*), Kesenangan tanpa Hati Nurani (*Pleasure without Conscience*), Ilmu Pengetahuan tanpa Perikemanusiaan (*Science without Humanity*), dan Pemujaan tanpa Pengorbanan (*Worship without Sacrifice*).

Kedelapan, penerapan nilai-nilai budaya demokrasi di desa dataran homogen dan heterogen tersebut tidak berarti tanpa persoalan. Instrumen yang digunakan oleh desa pakraman justru bisa menimbulkan persoalan demokratisasi baru yang mengarah pada penguatan kembali institusi dan aktor politik masa lalu yang tidak demokratis (feodalisme atau oligarkis). Penerapan *indigenisme* juga bisa memancing rasisme yang anti pluralisme maupun multikulturalisme (Dwipayana, 2003: 355). Pluralisme dan multikulturalisme tersebut menjadi landasan ideal kehidupan masyarakat untuk membawa semua ekspresi kebudayaan, termasuk budaya demokrasi masyarakat ke dalam struktur yang seimbang dimana praktek penghormatan terhadap keberbedaan ditujukan untuk mengatasi masalah 'eksklusivitas' yang dapat memicu konflik etnis, rasial maupun religius (Setyaningrum, 2004: 303). Dengan berpegang pada pluralisme dan multikulturalisme, praktek budaya demokrasi masyarakat desa tidak sekadar mengajarkan, "mengenal,

menghargai dan menyambut perbedaan”, yang sering dianggap sebagai slogan klise yang statis. Tetapi, yang terpenting semua komponen masyarakat desa dengan aneka latar belakang suku, agama, ras dan etnis menjadi ikut “terlibat, mempertanyakan dan mempelajari” satu sama lain, sehingga mampu menangkap sifat dinamis dan sinergis dalam interaksi multikultural masyarakat yang heterogen (Fay, 2002). Kondisi ini mendekati konsepsi ideal masyarakat *heteronomi* (otonomi dialogis) menurut Piliang (2005), serta konsep *tirtha* dari Kautilya (2003). Keduanya memberikan hak hidup secara adil berbagai unsur budaya yang plural, di dalam sebuah ruang demokratisasi kultural dengan berdasarkan prinsip-prinsip semangat penghargaan terhadap heterogenitas-inklusif, dekonstruksi yang rekonstruktif, prinsip dialogis, prinsip lintas budaya, multikulturalisme-dinamis, inklusivisme, pertukaran mutual, toleransi dan keterbukaan yang kritis.

Simpulan

Budaya demokrasi seperti yang diterapkan dalam kehidupan masyarakat desa di Bali pada prinsipnya tidak jauh berbeda dengan prinsip-prinsip demokrasi modern, khususnya demokrasi empirik/prosedural. Parameter dari budaya demokrasi tersebut meliputi: adanya rotasi kekuasaan, keterbukaan sistem perekrutan pimpinan tradisional, keteraturan pergantian kedudukan pimpinan, penghargaan atas hak-hak warga, toleransi dalam perbedaan pendapat, dan akuntabilitas pemegang kekuasaan. Semuanya tampak dan telah lama diterapkan dalam kehidupan masyarakat di Bali, khususnya pada masyarakat desa homogen dataran (Desa Pakraman Tenganan Pegringsingan Karangasem), dan masyarakat desa heterogen dataran (Desa Pakraman Mengwi Badung).

Penerapan budaya demokrasi tersebut jelas akan mempengaruhi bagaimana *krama desa pakraman* menjabarkan konsep demokrasi sebagai basis kekuatan dan kemandiriannya dalam transisi demokrasi yang sedang berlangsung saat ini.

Berbagai parameter budaya demokrasi itu juga mempengaruhi bentuk dan sifat relasi antara *krama desa pakraman* dengan institusi desa dinas sebagai perpanjangan tangan negara pada level pemerintahan terbawah, sehingga bisa menjadi dasar bagi terbentuknya demokrasi prosedural (*procedural democracy*) sebagai salah satu nilai kearifan lokal dalam pengembangan pariwisata budaya Bali.

Beberapa tradisi budaya demokrasi dalam kehidupan masyarakat desa di Bali yang dapat dijadikan dasar corak demokrasi prosedural Indonesia adalah: *Pertama*, tradisi sistem pemilihan secara langsung dalam pergantian jabatan *prajuru* di desa dataran heterogen dan kepercayaan terhadap senioritas dan orang yang lebih berpengalaman dalam memangku jabatan *prajuru desa* di desa dataran homogen. *Kedua*, perhatian dan keterlibatan *krama desa* dalam pengawasan keuangan desa, serta keinginan meningkatkan transparansi dan akuntabilitas lembaga desa pakraman dalam penyelenggaraan pemerintahan desa. *Ketiga*, otonomi desa pakraman di desa dataran homogen dan desa dataran heterogen, atau bahkan antar desa pakraman pada masing-masing tipe sangat bervariasi, sehingga lebih tepat diterapkan desentralisasi daripada sentralisasi dalam penyelenggaraan pemerintahan. *Keempat*, budaya demokrasi yang berkembang dalam kehidupan masyarakat desa dataran homogen maupun dataran heterogen juga telah mewariskan segi-segi berpikir positif yang patut dikembangkan dalam penguatan kehidupan demokrasi modern di Indonesia. *Kelima*, baik di desa dataran homogen maupun heterogen, prinsip-prinsip moralitas selalu dijadikan acuan dalam kehidupan demokrasi. *Krama desa pakraman* tidak pernah mengidentikkan aktivitas berpolitik dan berdemokrasi sebagai wilayah pragmatisme dan oportunisme yang lebih mengutamakan kepentingan sendiri atau golongan dalam merebut dan mempertahankan kekuasaan. *Keenam*, untuk membina budaya demokrasi yang harmonis, diperlukan lima pilar utama bagi pemimpin sebagai persiapan melakukan

pelayanan (*seva*) tertinggi bagi masyarakat dan negara, yaitu dengan tetap berpegang pada lima pilar utama, yaitu: kebenaran (*sathya*), kebajikan (*dharma*), kedamaian (*shanti*), kasih sayang (*prema*) dan tanpa kekerasan (*ahimsa*). *Ketujuh*, dari perspektif kajian budaya keragaman praktek budaya demokrasi tersebut semestinya diarahkan pada upaya menciptakan kesetaraan dan keselarasan antar sesama *krama desa* maupun *krama tamiu*. Hal ini merupakan prasyarat penting bagi pencegahan kemungkinan timbulnya konflik horizontal di Bali pasca tragedi bom, maupun dalam membina kehidupan masyarakat multikultural yang tidak selamanya kondusif bagi tumbuhnya toleransi dan demokrasi. *Kedelapan*, penerapan nilai-nilai budaya demokrasi di desa dataran homogen dan heterogen tersebut masih menuai persoalan, seperti penguatan kembali institusi dan aktor politik masa lalu yang tidak demokratis (feodalisme atau oligarkis). Begitu pula penerapan *indigenisme* akan bisa memancing rasisme yang anti pluralisme maupun multikulturalisme.

Saran-saran

Dengan memperhatikan bagaimana implementasi budaya demokrasi dalam kehidupan masyarakat desa pakraman dataran homogen dan heterogen di Bali tersebut, maka disarankan beberapa hal berikut:

Pertama, perlu ditingkatkan intensitas penyebaran atau penerangan *awig-awig* yang ada kepada masyarakat *desa pakraman*, sehingga mereka dapat memahami secara benar bagian per bagian dari *awig-awig* yang masih berlaku. Dengan begitu akan dapat menumbuhkan perasaan memiliki (*sense of belonging*) bagi setiap *krama desa* sehingga mereka dapat berperan aktif dalam setiap pengambilan keputusan maupun kegiatan yang dilakukan.

Kedua, untuk lebih meningkatkan budaya demokrasi dalam kehidupan desa pakraman, sangat diperlukan adanya peningkatan kesadaran dan kualitas sumber daya manusia (*krama desa pakraman*). Salah satu langkah yang dapat dilakukan adalah

mendorong peningkatan kualitas pendidikan *krama* ke jenjang yang lebih tinggi. Hal ini dapat dilakukan oleh *kelihan desa* dengan senantiasa memberikan pengarahannya, dorongan moral maupun material, serta mengupayakan sumber-sumber pendanaan dan beasiswa bagi *krama* yang berprestasi untuk bisa melanjutkan pendidikan di luar desa.

Ketiga, untuk meningkatkan transparansi dan akuntabilitas lembaga desa pakraman dalam penyelenggaraan pemerintahan, khususnya dalam pengelolaan keuangan desa, maka perlu perhatian serius terhadap kualitas dan kemampuan manajerial *prajuru desa* dalam mengelola sumber-sumber dana desa pakraman. Dalam pemilihan *prajuru* diperlukan persyaratan yang lebih ketat dan selektif, khususnya untuk dapat menduduki posisi tertentu yang terkait dengan fungsi pengelolaan dan manajemen keuangan desa pakraman yang semakin hari semakin kompleks.

Keempat, bentuk relasi masyarakat desa pakraman dengan institusi pemerintahan desa dinas--sebagai perpanjangan 'tangan' negara lebih baik didesentralisasikan (pemencaran kewenangan) daripada disentralisasikan (dengan kewenangan terpusat) sebagai bentuk pengakuan keanekaragaman desa yang mempunyai hak untuk mengatur dirinya sendiri. Dengan begitu, budaya demokrasi masyarakat *desa pakraman* dapat tumbuh dan berkembang secara harmonis, karena semakin kecilnya intervensi negara lewat pengaturan yang serba seragam pada struktur dan sistem pemerintahan, serta pada demokrasi dan otonomi *desa pakraman*.

Kelima, sebagian budaya demokrasi yang tampak dari segi-segi berpikir positif dan prinsip-prinsip moralitas masyarakat desa itu patut terus dikembangkan guna penguatan kehidupan demokrasi masyarakat desa. Pengembangan itu mengandung aspek-aspek pelestarian nilai-nilai kearifan lokal (*local genius*) yang sangat penting bagi perjuangan untuk mewujudkan sistem demokrasi empirik/ prosedural Indonesia yang tetap berpijak pada nilai-nilai kepribadian masyarakat lokal dan tradisi ketimuran.

Daftar Pustaka

- Abu, Rivai (ed). 1981. *Sistem Kesatuan Hidup Setempat Daerah Bali*. Jakarta: Depdikbud, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Bali
- Alfian. 1991. "Keterbukaan dalam Budaya Politik di Indonesia", dalam Alfian dan Nazaruddin Sjamsuddin (penyunting). *Profil Budaya Politik Indonesia*. Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti.
- Aris Munandar, Agus. 2005. *Istana Dewa Pulau Dewata: Makna Puri Bali Abad ke-14-19*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Ball, J. van, (ed). 1969. *Further Studies in Life, Thought and Ritual*. Netherlands: W. van Hoeve Publishers Ltd-The Hague.
- Danandjaja, James. 1980. *Kebudayaan Petani Desa Trunyan di Bali*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Fay, Brian M. 2002. *Filsafat Ilmu Sosial Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Jendela.
- Gaffar, Afan. 2004. *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 1991. "Demokrasi Empiris dalam Era Orde Baru", dalam Alfian dan Nazaruddin Sjamsuddin (penyunting). *Profil Budaya Politik Indonesia*. Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti.
- Geriya, I Wayan. 2000. *Transformasi Kebudayaan Bali Memasuki Abad XXI*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Propinsi Bali.
- _____. "Potensi Konflik dan mediasi Konflik Dampak Tragedi Bom Kuta, Bali" dalam *Laporan Penelitian Baseline Impact Assesment-Sub National of the Bali Bombing*, Denpasar: Kerjasama FE Unud dengan World Bank, UNDP, USAID, 18 Januari 2003
- Hatta, Mohammad. 1964. *Alam Pikiran Yunani Jilid II*. Jakarta: Tintamas.
- Kautilya (Canakya), Made Astana dan C.S. Anomdiputro (penerj.). 2003. *Arthashastra*. Surabaya: Penerbit Paramitha.
- Korn, V.E.. 1960. The Republic of Tenganan Pegringsingan dalam W.F. Wertheim (ed). *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd.

- Macridis, Roy C and Brown, Bernard E..1977. *Comparative Politics: Notes and Reading*. Illinois: The Dorsey Press.
- Majelis Pembinaan Lembaga Adat Daerah Tingkat I Bali. 1990/1991. *Mengenal dan Pembinaan Desa Adat di Bali*. Denpasar: Penerbit Proyek Pemantapan Lembaga Adat.
- Naya Sujana, Nyoman. 1994. "Manusia Bali di Persimpangan Jalan", dalam I Gde Pitana (ed). *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Bali*. Denpasar: Penerbit BP.
- Pandit Shastri, Narendra Dev. 1963. *Sejarah Bali Dwipa*. Denpasar
- Parimatha, I Gde. 1971. *Struktur Pemerintahan Desa Tenganan Pegringsingan di Karangasem Bali*. Denpasar: Skripsi Sarjana Muda Fakultas Sastra Universitas Udayana.
- _____. 2003. *Memahami Desa Adat, Desa Dinas dan Desa Pakraman: Suatu Tinjauan Historis, Kritis*. Orasi Ilmiah/ Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Bidang Ilmu Sastra pada Fakultas Sastra. Denpasar: Universitas Udayana.
- Pasek Diantha, I Made. 2003. "Eksistensi Desa Menurut UU No. 22 tahun 1999, dalam I Wayan Gede Suacana et al (ed). 2003. *Eksistensi Desa Pakraman di Bali*. Denpasar: Penerbit Yayasan Tri Hita Karana Bali.
- Pelly, Usman. 1993. "Demokrasi dalam Kehidupan Budaya", dalam Sofian Effendi et al (penyunting). *Membangun Martabat Manusia: Peranan Ilmu-ilmu Sosial dalam Pembangunan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Piliang, Yasraf A. 2005. *Transpolitika: Dinamika Politik di dalam Era Virtualitas*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Pitana, I Gde, 1994. "Desa Adat dalam Arus Modernisasi", dalam I Gde Pitana (ed). 1994. *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Bali*. Denpasar: Penerbit BP.
- Plano, Jack C. et al. 1982. *Kamus Analisa Politik*. Jakarta: CV Rajawali.
- Pratikno. 2004. "Dari Good Governance Menuju Just and Democratic Governance" paper disampaikan dalam Seminar in Practice: Pengalaman Indonesia, dalam rangka dies natalis Fisipol UGM ke-49. Yogyakarta. Sabtu 25 September 2004.
- Reuter, Thomas A. 2005. *Custodians of the Sacred Montains: Budaya dan Masyarakat di Pegunungan Bali*. Jakarta: YOI.

- Robinson, Geoffrey. 2006. *Sisi Gelap Pulau Dewata: Sejarah Kekerasan Politik*. Yogyakarta: LkiS.
- Sadia, I Wayan (penerjemah). Tt. *Pendidikan Nilai-nilai Kemanusiaan untuk Jaman Baru*. Jakarta: SSS Centre.
- Sastrodiwiryo, Soegianto. 1999. *Perjalanan Danghyang Nirartha: Sebuah Dharmayatra (1478-1560) dari Daha sampai Tambora*. Denpasar: PT Bali Post.
- Setyaningrum. 2004. *Multikulturalisme Sebagai Identitas Kolektif, Kebijakan Publik dan Realitas Sosial*, dalam Erick Hiariej, dkk (ed). *Politik Transisi Pasca Soeharto*. Yogyakarta: Penerbit Fisipol UGM.
- Sorensen, Georg. 2003. *Demokrasi dan Demokratisasi: Proses dan Prospek dalam Sebuah Dunia yang Sedang Berubah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Suastika, I Made. 2005. "Berpikir Positif dalam Budaya Bali" dalam Mukhlis PaEni dan Pudentia (ed). 2005. *Bunga Rampai Budaya berpikir Positif Suku-suku Bangsa*. Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata & Asosiasi Tradisi Lisan.
- Surbakti, Ramlan. 1992. *Memahami Ilmu Politik*. Jakarta: Penerbit PT Grasindo.
- Swellengrebel, J.L. 1969. "Nonconformity in the Balinese Family", dalam J. Van Ball, (ed), 1969. *Further Studies in Life, Thought and Ritual*. The Hague, Netherlands: W. van Hoeve Publishers Ltd.
- Windia, Wayan P. 2004. *Danda Pacamil: Catatan Populer Istilah Hukum Adat Bali*. Denpasar: Upada Sastra.
- _____. 2003. "Desa Adat dan Desa Dinas", dalam I Wayan Gede Suacana, et al (ed). *Eksistensi Desa Pakraman di Bali*. Denpasar: Penerbit: Yayasan Tri Hita Karana Bali.
- Yudha Triguna, Ida Bagus Gde. 1990. *Munculnya Kelas Baru dan Dewangsanisasi*, Yogyakarta: Tesis S2 Sosiologi, Fakultas Pasca Sarjana, Universitas Gadjah Mada.
- Awig-awig Desa Adat Tenganan Pegringsingan
Awig-awig Desa Adat Mengwi
www.id.wikipedia.org.

Politik Identitas dalam Teks Sastrawan Bali*

I Nyoman Darma Putra**

Abstract

This article examines short stories and novels by Balinese writers that depict meetings, friendships and love affairs between Balinese and Western characters. The works discussed were written either in the national or the Balinese language and were published between the 1960s and 2000s, coinciding with the development of mass tourism in Bali. One distinctive feature of the works is that narrators avoid mixed marriages between Balinese and Westerners despite the love between them. This recurrent theme goes against reality in which mixed marriage is common and accepted in the Balinese community. During the period in which these works were published, the discourse on Balinese cultural identity has been very important and highly debated in the mass media against the backdrop of the tourism industry and its potential negative impacts. This article argues that Balinese writers use literary works to articulate their opinion about the importance of Balinese people maintaining their Balineseness or cultural identity. Their works are meaningful when viewed as an expression of Balinese identity politics in facing what is considered to be the growing threat of tourism.

Key words: Bali, Balinese writers, Balinese cultural identity, politics of representation

Pendahuluan

Ada dua alasan pokok yang terkait yang menjadi dasar pembahasan topik ini. Pertama, kenyataan bahwa sejak pariwisata Bali berkembang ke arah *mass tourism* mulai akhir 1960-an, sastrawan Bali mulai banyak menulis cerita yang mengisahkan persahabatan atau percintaan antara orang Bali dengan orang

* Tulisan ini merupakan revisi kecil dari teks pidato pengukuhan guru besar penulis di Universitas Udayana, 26 Maret 2011. Terima kasih untuk Adrian Vickers, Gde Aryantha Soethama, dan Jean Couteau atas komentar terhadap draft awal tulisan ini.

** I Nyoman Darma Putra adalah guru besar bidang ilmu sastra Indonesia, Universitas Udayana. Minat penelitiannya adalah sastra Indonesia, sastra Bali modern, media massa dan kebudayaan. Bukunya yang baru terbit adalah *A Literary Mirror; Balinese Reflections on Modernity and Identity in the Twentieth Century* (Leiden: KITLV Press, 2011). Email: idarmaputra@yahoo.com

Barat. Salah satu ciri mencolok dari cerita pendek atau novel mereka adalah hampir semua teks tidak melanjutkan percintaan Bali-Bulè ke jenjang pernikahan. Dengan kata lain, pengarang Bali cenderung menolak atau mencegah terjadinya kawin-campur.

Walaupun hubungan antara laki-laki Bali dengan wanita Barat dilukiskan sudah sedemikian intim bahkan sampai ke hubungan seksual, tetapi ada-ada saja cara yang ditempuh oleh pengarang untuk memutuskan percintaan dan mencegah pernikahan Bali-Bulè. Pemutusan hubungan cinta itu terkadang dilakukan secara ekstrem, misalnya dengan mematikan tokoh Barat lewat insiden kriminalitas, kecelakaan pesawat terbang, atau ledakan bom.

Alasan kedua, adalah kenyataan bahwa masalah identitas merupakan salah satu wacana publik yang penting di Bali sejak zaman kolonial sampai sekarang. Identitas Bali biasanya dibentuk berdasarkan agama, adat, dan budaya (Picard 1999; Schulte Nordholt 2000; Putra 2011). Ketika pariwisata Bali berkembang pesat mulai awal tahun 1970-an, Bali memilih 'pariwisata budaya' sebagai strategi untuk mempertahankan jati diri Bali. Dalam derasnya pengaruh Barat entah lewat pariwisata atau media massa, orang Bali diharapkan jangan sampai 'kehilangan kebalian', artinya tetap teguh memegang agama, adat, dan budaya Bali. Lewat wacana populer muncul lagu 'Kembalikan Baliku Padaku', yang merefleksikan kekhawatiran bahwa Bali telah kehilangan kebalian. Pasca-bom Bali 2002, gagasan untuk mempertahankan kebalian mendapat momentum baru ditandai dengan munculnya gerakan 'ajeg Bali', untuk merespon wacana kehilangan Bali atau Bali yang terancam hancur.

Pertanyaan utama dalam artikel ini adalah bagaimanakah sastrawan Bali merespon wacana identitas Bali dalam dinamika pariwisata. Jawaban atas pertanyaan ini dicari dengan menganalisis cerita-cerita yang ditulis sastrawan Bali sejak akhir 1960-an sampai 2000-an (lihat tabel), baik yang berbahasa Indonesia maupun Bali. Tidak setiap karya yang menjadi objek analisis akan dikaji secara

merata, tetapi hanya difokuskan pada beberapa karya utama yang mengisahkan percintaan Bali-Bulé seperti cerpen “Sanur Tetap Ramai” (1970), novel *Liak Ngakak* (1978), novelet *Wanita Amerika Dibunuh di Ubud* (2002), dan novelet berbahasa Bali *Depang Tiang Bajang Kayang-kayang* (Biarkan Saya Membujang Selamanya, 2007). Cerita-cerita lain disinggung sesuai relevansinya.

Tabel Karya yang melukiskan hubungan Bali dan Bulè, 1969-2007

No	Judul	Pengarang	Tahun	Kisah
1	Sahabatku Hans Schmitter	Rasta Sindhu	1969, <i>Horison</i>	Persahabatan pria Bali dgn pria turis Jerman.
2	Sanur tetap Ramai	Faisal Baraas	1970, Balai Pustaka (1983)	<i>Holiday romance</i> pria Bali dan wanita Amerika, gagal menikah.
3	Saya bukan Pembunuhnya	Rasta Sindhu	1972, <i>Kompas</i>	Turis pria Amerika yang terlibat kasus pencurian tetapi menyamar sebagai ilmuwan saat berlibur di Bali, lalu ditembak mati oleh interpol di depan pemandunya, pria Bali.
4	Tiba-tiba Malam *)	Putu Wijaya	1977, Balai Pustaka	Seorang pria Bali yang dipengaruhi seorang turis Amerika untuk mereformasi adat desanya akibatnya dia kena pengucilan.
5	Liak Ngakak *)	Putra Mada	1978, Selecta Group.	Seorang mahasiswi Australia meninggal setelah belajar <i>leak</i> di Bali, pria Bali teman kencannya gagal menolong.
6	Tugu Kenangan	Ngurah Parsua	1986, Balai Pustaka	<i>Holiday romance</i> pria Bali dgn turis Australia, gagal menikah karena si cewek meninggal dalam kecelakaan pesawat terbang.
7	Suzan [Wanita Amerika Dibunuh di Ubud] **)	Aryantha Soethama	1988, <i>Sarinah</i> , 4 Juli - 28 Agustus 1988, Arti Foundation 2002	<i>Holiday romance</i> antara seorang wartawan Bali dgn wanita Amerika yang ditembak mati di Ubud oleh komplotan pesaing bisnis senjata dari negerinya.
8	Hunus *)	Sunaryono Basuki	1991, Balai Pustaka	Seorang wanita Bali dari wangsa <i>ksatria</i> menikah dengan lelaki Inggris, si wanita meninggal di Inggris.

9	Dasar	Putu Wijaya	1993, <i>Kompas</i>	Hancurnya persahabatan pria Bali dengan pria Amerika yang tinggal di Jakarta karena salah-pengertian bersifat kultural.
10	Don't Forget John!	Ngurah Parsua	1995, tak terbit	Seorang turis Amerika melakukan bunuh diri di pantai Kuta menjelang ditangkap kasus narkotika.
11	Lukisan Rinjin	Aryantha Soethama	1996, Buku <i>Kompas</i>	Citra turis Amerika yang membeli lukisan mahal, tetapi pelukis dapat sedikit alias korban eksploitasi kapitalisme.
12	Apakah Anda Mr. Wayan?	Wayan Suardika	1998, <i>Bali Echo</i>	Seorang remaja putri Amerika ke Bali mencari ayah kandungnya dan menyatakan diri akan menjadi orang Bali.
13	Birgit	Wayan Sunarta	2003, <i>Bali Post</i> , 9 Nov, Gramedia.	<i>Holliday romance</i> antara seorang mahasiswa Jerman yang tengah riset di Bali dengan pemandunya, seorang laki-laki Bali, tetapi tidak menikah.
14	Depang Tiang Bajang Kayang-kayang *)	Nyoman Manda	2007, Pondok Tebuwatu, novel berbahasa Bali	Seorang wartawan pariwisata Australia meninggal dalam ledakan bom di Legian sehingga rencananya menikahi wanita Bali yang dicintainya batal.

*) Genre novel, yang lainnya cerpen!

***) Novelet ini ganti judul setelah diterbitkan pengarangnya sendiri.

Berdasarkan prinsip Sosiologi Sastra, karya sastra berkait erat dengan situasi sosial yang melahirkan. Oleh karena itu, seperti dikatakan Grebstein (dalam Damono 1978:4-5), 'karya sastra tidak dapat dipahami secara selengkap-lengkapannya apabila dipisahkan dari lingkungan atau kebudayaan atau peradaban yang telah menghasilkannya'.

Eratnya kaitan antara karya sastra dengan realitas sosial juga menjadi perhatian penekun teori *New Historicism* (teori paham sejarah baru), suatu pendekatan yang melihat hubungan resiprokal antara teks sastra dan teks sezamannya. Kalau Sosiologi Sastra mementingkan realitas sosial dalam mode hubungan satu arah yakni sebagai latar belakang untuk memahami karya sastra, *New Historicism* menawarkan pengintegrasian studi sastra dengan studi sejarah. Louis Montrose memberikan karakteristik *New*

Historicism sebagai “*a reciprocal concern with the historicity of texts and the textuality of history*” (Montrose 1997:242). Maksudnya adalah ‘perhatian resiprokal dengan kesejarahan dari teks sastra dan tekstualitas dari sejarah’. Dengan pendekatan ini, pembacaan terhadap teks sastra akan memperoleh pengayaan dari teks sejarah, pada saat yang sama pemahaman akan teks sejarah akan dapat pengayaan dari kandungan teks sastra.

Dalam analisis ini, kedua pendekatan ini diterapkan secara eklitik, atau bersamaan sesuai dengan relevansi dan ketersediaan data. Untuk itu, berikut ini diuraikan secara ringkas sejarah interaksi antara orang Bali dan orang Barat, terutama yang berhubungan dengan kawin-campur.

Realitas Kawin Campur dan Pasangan Legendaris

Kontak seksual antara orang Bali dengan orang asing merupakan realitas sosial sejak zaman penjajahan (Lindsey 1997:29-34), tetapi politik pemerintah kolonial melarang persatuan-persatuan antara penjajah dan terjajah, artinya kawin campur tidak dilegalisasikan (Maier 1993:44). Kawin campur mulai menjadi kenyataan setelah kemerdekaan, dan kian meningkat sejak perkembangan pariwisata. Kenyataan menunjukkan, banyak sekali orang Bali menikah dengan turis Australia, Inggris, Amerika, Jepang, dan lain-lain (Maryati 1976; Geriya 2002; de Neefe 2004). Di daerah Kuta, pernikahan Bali-Bulè sering disebut sebagai pasangan *kopi-susu*, karena warna kulit yang kontras hitam-putih. Untuk melukiskan kawin campur Bali-Jepang muncul istilah *kopi-sushi*. Apa pun, kawin campur merupakan hal yang lumrah dan diterima oleh masyarakat Bali.

Tidak sedikit pasangan Bali-Bulè muncul sebagai pasangan legendaris. Nama, talenta, dan *legacy* (warisan) mereka dikenal banyak orang dan menjadi bagian sejarah seni, budaya, dan pariwisata Bali. Pasangan tersebut misalnya pelukis Le Mayeur (Belgia) dengan penari Ni Pollok (Kelandis, Denpasar) dan pelukis

Antonio Blanco (Spanyol) dengan penari Ni Rondji (Ubud). Bagi kedua pelukis yang sudah almarhum ini, gadis-gadis Bali ini semula merupakan model untuk lukisan mereka.

Kisah hidup dan percintaan Antonio Blanco dengan Ni Rondji telah difilmkan ke dalam 'Api Cinta Antonio Blanco', ditayangkan secara bersambung di ANTV tahun 1997, sedangkan romantika cinta dan irama hidup Le Mayeur dengan Ni Pollok ditulis dalam novel-biografis oleh Maryati Wiharja dengan judul *Ni Pollok Seorang Model dari Kelandis* (1976). Kedua pasangan legendaris ini tidak saja meninggalkan nama dan sejarah tetapi juga museum: Museum Blanco di Ubud dan Museum Le Mayeur di Sanur, yang kini menjadi bagian dari daya tarik pariwisata Bali.

Ada lagi pasangan kawin campur yang dengan bangga menuturkan kisah hidupnya kepada publik lewat sebuah buku, yaitu pasangan Ketut Suardana (Ubud) dengan Janet de Neeffe (Melbourne, Australia). Janet de Neeffe menulis *Fragrant Rice: My Continuing Love Affair with Bali* (2003), sebuah buku yang menuturkan kisah kehidupan keluarganya, ditambah dengan uraian kekayaan khasanah kuliner Bali, bidang yang dicintainya sebagai pengusaha restoran di Ubud. Sejak 2004, Janet merintis Ubud Writers and Readers Festival, acara tahunan ajang penulis dan sastrawan lokal, nasional, dan internasional bertemu, berdiskusi, atau memperkenalkan buku mereka.

Tentu saja masih banyak pasangan yang tidak kalah legendarisnya dengan pasangan-pasangan tersebut. Yang jelas, pernikahan-pernikahan mereka menunjukkan bahwa bagi masyarakat Bali kawin campur bukanlah hal tabu.

Kalau demikian realitasnya, mengapa teks sastrawan Bali justru menyajikan gambaran yang sebaliknya? Apakah maksud di balik kecenderungan sastrawan Bali mengisahkan hubungan Bali-Bulè yang begitu cepat mesra tetapi harus dipisahkan di puncak keintimannya?

Seks Yes, Nikah No!

Cerita pertama yang melukiskan percintaan antara orang Bali dengan orang Barat yang berlanjut pada kontak seksual tetapi tidak sampai ke jenjang pernikahan adalah “Sanur Tetap Ramai” (1970). Kisah ini, seperti juga cerita lainnya yang dibahas di bawah, dapat dikatakan mewakili makna selogan “Seks Yes, Nikah No!”.

“Sanur Tetap Ramai” adalah karya Faisal Baraas, seorang dokter alumnus Universitas Udayana, kemudian memilih tinggal di Jakarta. Cerita ini awalnya dimuat di masalah *Varia*, kemudian dimasukkan ke dalam kumpulan cerita pendeknya *Léak* (Baraas 1983:47-53).

Orang Bali dalam cerita ini bernama I Wayan Sumerta, sedangkan orang Baratnya seorang wanita bernama Joice, keduanya berstatus sebagai mahasiswa. Joice datang ke Bali bersama Karla, pasangan Lesbiannya, untuk melakukan riset di pulau ini. Joice tertarik pada kebudayaan Bali, sejarah, namun dalam cerita kegiatan penelitian tidak disinggung sebanyak *holiday romance*-nya dengan Sumerta.

Cerita dimulai dengan sorot balik pertemuan antara Sumerta dengan Joice yang terjadi dua tahun sebelumnya. Pertemuan itu terjadi di pantai Sanur, dekat Hotel Bali Beach, satu-satunya bangunan megah yang berlantai sepuluh di Bali (sampai sekarang). Hotel ini waktu itu merupakan lambang modernisasi dan kemajuan pariwisata Bali. Saat bertemu dengan Joice, Sumerta menawarkan diri menolong Joice melakukan penelitian di Bali sembari meningkatkan kemampuannya berbahasa Inggris. Motif barter belajar bahasa untuk mendekati cowok atau cewek Bulé muncul dalam banyak karya, termasuk dalam cerita “Sahabatku Hans Schemitter”, “Tugu Kenangan”, dan *Wanita Amerika Dibunuh di Amerika*.

Hubungan Sumerta dengan Joice berkembang cepat, tanpa halangan linguistik dan kultural. Hubungan mereka berubah menjadi percintaan, sementara urusan riset yang menjadi tujuan utama Joice ke Bali tidak nampak penting dalam keseluruhan

cerita. Joice bahkan menyatakan niatnya untuk menjadi orang Bali, pernyataan yang menyenangkan hati Sumerta karena mencintai Joice. Pengarang mengeksplorasi secara rinci hubungan seksual antara keduanya. Bagi Sumerta, Joice sama saja halnya dengan wanita Barat lainnya yang bebas, terbuka, dan menyenangkan, namun dia heran mengapa ketika didekati untuk hubungan seksual dia ditolak. Begitu menangkap gejala bahwa Joice memiliki kecenderungan lesbian, Sumerta mengubah caranya merayu Joice, dari gaya seorang maskulin menjadi feminin. Trik ini berhasil, Sumerta dan Joice menikmati hubungan seksualnya, dan pelan-pelan Joice menolak lesbianisme. Kata Joice kepada Sumerta:

Kau membuat saya mengerti tentang realitas hidup ini. Kau telah berhasil mengobati penyakit saya. Saya adalah salah satu korban dari kemelut kehidupan modern di Amerika. Lesbianisme bagaikan wabah di sana. Banyak gadis-gadis menyenangnya, termasuk aku. Dan malam itu, kau telah membuat kejutan yang tiba-tiba padaku, sehingga aku menyadari, itulah yang benar, itulah yang wajar. (hlm.51).

Hubungan antara keduanya menjadi sangat dekat, intim, dan sepakat untuk menikah dalam dua tahun lagi. Joice harus kembali ke Amerika untuk menyelesaikan kuliahnya, demikian juga halnya Sumerta. Dalam perpisahan, mereka berjanji untuk bertemu di pantai Sanur lagi, di tempat yang dulu mereka pertama berjumpa.

Dua tahun berpisah dan saat bertemu tiba, keduanya sudah berubah menjadi orang lain. Joice sudah menikah dengan suami Amerika, begitu juga Sumerta. Namun, keduanya tetap datang ke Sanur. Sambil menunggu, Sumerta berkata dalam hati:

“Alangkah bodohnya bila Joice benar-benar datang ke sini untuk janji dulu. Cinta memang harus tunduk pada realitas: antara timur dan barat memang sulit bertemu.”

Sementara itu, Joice yang tinggal di lantai atas Hotel Bali Beach menengok ke bawah, ke tempat Sumerta duduk, dan berkata dalam hati: “*Alangkah bodohnya ia, bila menantiku tadi, karena janji yang dulu.*”

Terlepas dari keintiman dan hubungan seksual pra-nikah, hubungan ini adalah contoh *holiday romance*, atau cinta lokasi, cinta palsu, cinta seumur visa. Lewat cerita ini, pengarang menunjukkan budaya Barat yang rusak lewat fenomena pelukisan yang naif tentang lesbianisme. *Ending* cerita diwarnai perasaan yang sinis ketika Joice dan keluarganya menoleh ke bawah dari Hotel Bali Beach yang mewah yang melambangkan gap besar dalam status dan materi antara Timur dan Barat yang tidak bisa dijabatani.

Awal tahun 1970-an, Sanur dan Kuta menjadi pusat perkembangan pariwisata Bali, saat itu Nusa Dua belum berdiri, dan Ubud belum berkembang seperti sekarang. Sanur dan Kuta saat itu dikenal sebagai tempat ‘perburuan’ turis untuk kenikmatan seksual (Sabdono and Danujaya 1989:163-7). Dalam periode ini, ‘seks bebas’ senantiasa dikaitkan dengan orang Barat, dan wanita Barat kerap dianggap sebagai lebih gampang dipikat dibandingkan wanita lokal. Kesan ini diperkuat dalam film *Bali Connection* yang dibuat tahun 1978,¹ yang menggambarkan sebuah kawasan bebas seks yang dipadati oleh gigolo Kuta yang mengincar wanita-wanita Barat. Kisah lelaki Bali dari desa yang datang ke Kuta untuk mendapatkan pekerjaan namun kemudian menjadi gigolo juga dikisahkan dalam *Aksara tanpa Kata*, sinetron yang ditayangkan TVRI Pusat awal 1990-an. Citra Kuta sebagai tempat berburu turis asing tetap kuat sampai sekarang,² dan

¹ “‘Bali Connection’ mulai Digarap di Bali” (*Bali Post*, 18 March 1978:3)

² Untuk liputan mendalam tentang fenomena gigolo di Kuta, lihat majalah *Tiara* (41, 8 Desember 1991:52-60). Dalam edisi ini, majalah ini memuat lima seri artikel tentang gigolo antara lain “Kuta, Wisman & Gigolo Bali”, “Pengakuan Gigolo Bali”, dan “Bibit-bibit Gigolo Bali”. Untuk pendapat yang menolak citra negatif gigolo di Bali, lihat Agung Gede Dhyana Putra ‘Gigolo di Bali Hanya Faset Remontik’ (*Nusa Tenggara*, 2 Maret 1996: 6). dalam artikel ini, Putra berpendapat bahwa uang atau bayaran hanya

fenomena seperti ini juga terjadi di Lovina, Bali Utara (Jennaway 1998). Film dokumenter *Cowboys in Paradise* yang sempat menghebohkan Bali tahun 2010 kembali menguatkan citra pariwisata Bali dengan seks bebas atau pariwisata seks.

Kalau dalam cerita “Sanur Tetap Ramai” pernikahan dicegah karena si turis Amerika harus kembali ke negerinya, dalam cerpen “Tugu Kenangan” (1986) karya Ngurah Parsua pencegahan pernikahan dilakukan dengan mematikan tokoh bulè. Tokoh wanita cerpen ini adalah wisatawan Australia, Elizabeth Yane, yang meninggal dalam kecelakaan pesawat terbang ketika pulang ke negerinya.

Kecelakaan pesawat dan ‘tugu kenangan’ (dijadikan judul cerpen ini) mengingatkan kita pada jatuhnya pesawat Pan-American di Gerokgak, Bali Utara, tahun 1972, yang menewaskan 107 orang penumpangnya. Nama-nama korban itu diabadikan dalam monumen kecil (tugu kenangan) di pantai Padanggalak, Sanur. Di akhir cerita, Sudarma dilukiskan termenung mengenang pacarnya di depan tugu kenangan. Mungkin cinta mereka melebihi *holiday romance*, tetapi pernikahan tetap tidak terwujud karena kematian. Sadar atau tidak, Ngurah Parsua dalam cerita ini, seperti halnya Faisal Baraas, tidak sudi melihat terjadinya kawin campur atau asimilasi antara Bali dan Bulè.

Cinta, Magic, dan Kematian

Kisah *holiday romance* antara lelaki Bali dengan wanita Barat juga menjadi poros utama novel *Liak Ngakak* (1978) karya Putra Mada, seorang pelaut kelahiran Sanglah, Denpasar. *Liak* atau *lèak*, yang kerap diasosiasikan sebagai *black magic*, dipercaya sebagai perubahan wujud manusia berilmu-hitam menjadi berbagai rupa yang mengerikan seperti raksasa, monyet, setan, randa, atau bola

satu elemen dalam hubungan antara laki-laki lokal dengan turis asing, mengingat banyak di antara mereka melanjutkan keintiman ke jenjang pernikahan. Tetapi, dalam situasi sosial tahun 1990-an, yang berbeda dengan situasi yang terjadi tahun 1970-an ketika pernikahan yang terjadi jauh lebih sedikit.

api. Kekuatan destruktif atau negatif sering diasosiasikan pada *léak*, sementara kekuatan positifnya diasosiasikan dengan ilmu putih (*white magic*). Tidak seperti kisah-kisah di atas, hubungan *holiday romance* dalam novel ini agak aneh karena berada di balik ketegangan antara *black* dan *white magic*. Lelaki Balinya bernama Pusaka Mahendra, pada posisi ilmu putih, sedangkan tokoh wanitanya adalah mahasiswi Australia bernama Catherine Dean, peneliti dan pelajar ilmu hitam. Cerita tentang *léak* banyak muncul dalam teks tradisional dan modern, tetapi hal menarik dari novel Putra Mada ini adalah karena tokoh yang dilukiskan hendak belajar ilmu *léak* adalah orang Barat.

Keyakinan adanya *léak* dan 'kesaktian' sangat sentral dalam sitem kepercayaan masyarakat Bali (Covarrubias 1937; H. Geertz 1994). Walaupun kepercayaan ini sudah sangat tua, yang mestinya kian jelas, nyatanya dia masih merupakan misteri: benarkah ada atau tidak sama sekali? Cerita-cerita tentang *léak* atau *black magic* penuh dengan kontradiksi. Orang biasa sering takut membicarakan soal *léak* atau 'kesaktian' kecuali mungkin secara diam-diam atau dalam situasi tertutup karena khawatir *léak* datang menghancurkan dengan kekuata destruktifnya, namun publik biasanya sangat antusias menonton jika ada pementasan



yang menampilkan cerita tentang *black magic*, sebagian itu terjadi karena rasa ingin tahu. Tahun 1970-an, Denpasar dan sekitarnya dihebohkan isu perang *léak* di daerah Sanur, berupa benturan-benturan bola api, tetapi apa yang sesungguhnya terjadi tidak pernah terperikan dengan jelas.

Novel *Liak Ngakak* mengisahkan seorang wanita Australia, Catherine Dean, yang datang ke Bali untuk

Novel *Liak Ngakak*

mempelajari ilmu *léak* sesudah yang bersangkutan belajar bahasa Indonesia selama dua tahun di Yogyakarta. Ambisinya adalah menulis dan menerbitkan sebuah buku yang akan mengungkapkan rahasia *black magic* di Bali kepada dunia. Selama di Bali, Cathie berkeinginan bertemu dan menjadi murid dari seorang guru *léak*. Cathie bertemu dalam suatu pesta dengan Pusaka Mahendra, pemuda Bali yang tinggal di Jawa Timur, bekerja sebagai pelayar. Hubungan keduanya cepat akrab dan Pusaka berjanji mengantar Cathie untuk berkenalan dengan seorang guru *léak* di Sanur. Sanur tidak saja dikenal sebagai daerah wisata pantai yang indah dan penuh pesona budaya tetapi juga daerah 'magic', banyak memiliki tempat *tenget* (angker). Cathie dan Pusaka sama-sama petualang, jadi mereka berdua cepat akrab. Sejak awal, hampir tidak ada hambatan berarti bagi Cathie dan Pusaka untuk menjalin hubungan, sampai akhirnya mereka intim dalam waktu singkat. Percintaan antara Pusaka dengan Cathie menambah daya pikat cerita tentang *léak* ini.

Dalam waktu dua hari, atas bimbingan seorang guru *léak*, seorang wanita tua dari Sanur, dan dengan bantuan Pusaka, Cathie sudah berhasil menjelmakan dirinya menjadi *léak*, khususnya dalam bentuk babi, burung, monyet, atau bola api. Beginilah Cathie menjelaskan perasaannya setelah menjelmakan dirinya menjadi bola api, salah satu wujud *léak* yang menakutkan:

Rasanya aku duduk di atas sebuah bola api yang berpijar namun aku sama sekali tidak merasa kepanasan. Yang lebih ajaib lagi bola api itu dapat kukendalikan sesuka hatiku. Bisa kuatur maju mundur, naik turun, terbang, meluncur, menukik, pokoknya bergantung sepenuhnya kepada kemauanku. (p.133)

Hubungan antara Cathie dan Pusaka semakin romantis sekaligus tegang seiring pergantian hari. Siang hari, mereka berdua pergi keliling Bali seperti layaknya turis. Cathie dan Pusaka setuju untuk menghindari mengunjungi Sanur, Kuta, dan Nusa Dua karena di sana banyak hippies. Gambaran ini merefleksikan realitas daya

tarik wisata di Bali akhir 1970-an, ketika novel ini ditulis, dan memberikan komentar yang negatif tentang fenomena hippies yang mesti di jauhi. Sebelum hotel pertama, Nusa Dua Beach, beroperasi di Nusa Dua tahun 1983, kawasan Nusa Dua sudah mulai banyak dikunjungi wisatawan karena pantainya yang berpasir putih dan sunyi.

Untuk mengembangkan novel dengan alur cerita yang kuat, Pusaka dan Cathie digambarkan menonton Tarian Barong, pertunjukan wisata yang melukiskan perang abadi antara *black magic* dan *white magic*. Pertunjukan ini menjadi arena bagi Pusaka dan Cathie untuk membahas ilmu hitam dan putih. Malam hari, sementara Cathie praktik menjadi *léak* dengan gurunya, Pusaka mengintipnya dari semak untuk memenuhi rasa ingin tahunya, sesuatu yang berisiko karena bisa saja dia diserang oleh guru *léak*. Namun, untuk memproteksi dirinya, Pusaka sudah terlebih dahulu meminta nasehat dari kakeknya yang ahli dalam *black magic* dan *white magic*, tetapi berkomitmen mempraktekkan ilmu putih. Kakeknya memberikan Pusaka sebilah keris, untuk menjaga diri.

Dua kekuatan berlawanan, ilmu hitam dan ilmu putih, membayang-bayangi hubungan romantik antara Cathie dan Pusaka. Dalam situasi yang tidak biasanya ini, Pusaka yang menekuni ilmu putih, memaksa bertanya pada diri sendiri apakah dia perlu melanjutkan percintaannya dengan Cathie yang sementara ini menekuni ilmu hitam. Ketika cuti resminya habis, Pusaka kembali ke Surabaya, dan meninggalkan Cathie di Bali. Seperti halnya dalam cerita lain yang dibahas di atas, dalam novel ini pun hubungan romantik antara lelaki Bali dan wanita Barat bersifat temporer, *holiday romance*. Dalam cerita lain, biasanya wanita Barat yang dilukiskan meninggalkan lelaki Bali karena visanya sudah habis, dalam novel ini hal sebaliknya yang terjadi.

Pada akhir cerita, Cathie meninggal sebagai seorang *léak*. Cathie dan guru *léak*-nya dibunuh secara tidak sengaja oleh Pusaka yang hendak menolongnya. Malam itu, saat Pusaka

hendak pulang ke Surabaya, pesawat yang ditumpangnya tidak bisa berangkat karena hujan deras. Dalam perjalanan pulang tengah malam, Pusaka bertemu dengan dua *lèak*, yaitu Cathie dan gurunya yang sedang berusaha mengambil *sanggah* (sarana persembahyangan menjelma dari manusia menjadi *léak* dan sebaliknya yang terbuat dari bambu) mereka yang dihanyutkan hujan deras. Pusaka berusaha membantu mereka meraih *sanggah* itu, tetapi malangnya kedua *léak* itu terkena gores keris Pusaka. Cathie Dean meninggal dan impiannya untuk menulis buku tentang *léak* otomatis gagal.

Alur cerita novel ini penuh dengan peristiwa-peristiwa repetitif. Namun, peristiwa-peristiwa itu ditunjukkan dari sudut pandang berbeda tanpa mengganggu kelancaran narasi. Misalnya, proses pelatihan dan pejelmaan mejadi *léak* dilukiskan melalui sudut pandang Pusaka dan Cathie. Ketika Pusaka mengintip, pembaca diberikan gambaran bagaimana Cathie menjelma menjadi *léak*, seperti apa wajahnya, dan apa yang dilakukan sebelum dan sesudah belajar menjadi *léak*. Sampai di sini, Cathie sendiri tidak menjelaskan apa yang dia rasakan dan lakukan dan pembaca tidak memiliki akses untuk mengetahui perasaan Cathie. Namun, Cathie mengaitkan versi dari proses belajar *léak* kepada Pusaka keesokan harinya, ketika keduanya jalan-jalan sebagai wisatawan. Caranya menjelaskan pengalamannya menjadi *léak* menunjukkan bahwa dia tidak tahu kalau proses penjelmaan menjadi *léak* dirinya diketahui oleh Pusaka. Dialog antara Cathie dan Pusaka bukan repetisi mubazir tetapi menyediakan struktur naratif yang membuat cerita mengalir, memikat, dan mendalam.

Novel ini diangkat ke layar perak tahun 1981 oleh produser film dari Jakarta dengan judul baru, *Mistik, Punahnya Rahasia Ilmu Iblis Lèak*, tetapi di Bali lebih populer dengan sebutan 'Lèak Ngakak'. Syuting film hampir semuanya dilakukan di Bali. Beberapa bintang film dari Bali, seperti AA Ngurah Jagatkarana, ikut bermain dalam film ini. Film ini sangat populer di Bali dan ditonton oleh banyak orang. Setelah semula main di gedung

bioskop, film ini juga diputar di desa-desa, di banjar-banjar atau lapangan terbuka, membuat hampir sebagian besar orang Bali remaja/dewasa waktu pasti menonton.

Adegan dalam film sedikit berbeda dari novel. Misalnya, dalam novel, Cathie dan guru *léak* dibunuh dengan keris oleh Pusaka, sedangkan di dalam film mereka diserang dan dibunuh oleh massa pimpinan kakek Pusaka sebagai penekun ilmu putih. Kehadiran massa dalam film ini memperkuat citra bahwa *léak* makhluk jahat, musuh masyarakat, maka kalau ada kesempatan yang tepat, publik pasti menghancurkannya.

Walaupun adegan proses penjelmaan manusia menjadi *léak* merupakan aspek paling menarik dan menghibur dari novel dan film, makna novel ini jauh melampaui rincian mekanis penjelmaan itu. Dalam kisah ini penjelasan tentang *léak* ini ditunjukkan dari sudut pandang orang Barat. Ini merupakan strategi representasi, karena kalau dilakukan lewat tokoh orang Bali bisa dianggap pelanggaran atas hukum *ajawèra* (secara leterlek berarti 'ilmu yang memiliki kesaktian tidak boleh disebarluaskan secara terbuka'). Kalau pun kemudian hukum *ajawèra* menimbulkan efeknya, yang akan menjadi korbannya adalah orang Barat. Strategi representasi seperti demikian dikenal dalam ilmu sosial dan sastra sebagai '*projection*', (proyeksi), di mana perasaan-perasaan yang tidak bisa diterima oleh diri sendiri bisa diproyeksikan kepada orang dari etnik dan sistem kepercayaan lain.

Kematian Cathie tidak saja merupakan ilustrasi mengenai konsekuensi negatif mempraktekkan *black magic*, tetapi juga merefleksikan ambiguitas orang Bali akan ketidaksudian mereka untuk menerima kenyataan bahwa orang asing bisa menguasai ilmu hitam yang merupakan milik Bali. Dengan kata lain, orang Bali harus mempertahankan dan menjaga tradisinya di tengah-tengah tak terhindarkannya dampak globalisasi dan kontak dengan dunia Barat. Pengarang Putra Mada lewat karya ini menunjukkan bahwa Bali tidak mungkin menolak pengaruh eksternal, Bali perlu terbuka pada kekuatan luar, tetapi tradisi lokal yang spesifik yang

menjadi dasar identitas Bali perlu dipertahankan jangan sampai diboyong oleh Barat.

Wanita Amerika Dibunuh Di Ubud

Selogan “Seks Yes Nikah No!” juga tercermin kuat dalam novelet “Suzan” atau *Wanita Amerika Dibunuh di Ubud* karya Aryantha Soethama. Gagalnya pernikahan dalam kisah ini terjadi karena tokoh wanita meninggal secara tragis. Dia ditembak oleh musuhnya, anggota sindikat pedagang penyelundupan senjata dari Amerika.

Tokoh utama cerita ini lelaki Bali bernama Bram dan turis Amerika bernama Suzan Hayes. Mereka bertemu pertama dan berkenalan dalam suatu upacara ngabèn. Selain dengan alasan belajar bahasa Inggris, Bram terpikat pada Suzan karena kecantikannya, stereotipe yang dicitrakan sastrawan Bali terhadap wanita bulè. Hampir sebagian besar bagian pertama cerita digunakan pengarang untuk melukiskan kecantikan dan pesona Suzan. Persahabatan antara Suzan dan Bram cepat lengket karena ada persamaan latar belakang, yaitu Suzan seorang detektif di negerinya, sedangkan Bram seorang wartawan, jadi sama-sama berjiwa ‘investigatif’. Keintiman mereka berlanjut sampai di Ubud, di mana mereka akhirnya bercinta dan melakukan hubungan seksual, yang kemesraannya dilukiskan demikian:

Tangannya menelusup masuk ke bawah bajuku, mengusap-usap dadaku. Jarinya bermain-main, menggaruk-garuk tak pasti. Pelan-pelan.

“Bram,” bisiknya dekat telingaku.

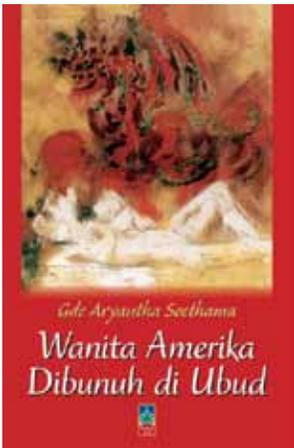
“Kau tidur?”

Aku berpura-pura menggeliat sesaat. Lalu diam lagi. Suzan mencium tengkukku.

Di puncak keintiman hubungan mereka berdua, Bram dikagetkan dengan kenyataan buruk. Suzan ditembak mati oleh pesaing bisnisnya dari Amerika.

Ketika novelet “Suzan” ini diterbitkan sebagai buku, judulnya diubah menjadi *Wanita Amerika Dibunuh di Ubud* (2002), lebih merefleksikan isinya dibandingkan judul awal. Dalam dua cerita lainnya, yaitu “Saya bukan Pembunuhnya” (1972) karya Rasta Sindhu, tokoh lelaki asing juga ditembak. Tokoh itu adalah pembobol bank, sedangkan yang menembak tidak dijelaskan tetapi jenazah korban dikerumuni oleh adalah anggota interpol. Persamaannya dengan novelet “Suzan” adalah bahwa wisatawan asing yang di Bali umumnya dihormati sebagai ‘tamu’ ternyata tidak selamanya memiliki latar belakang pribadi yang mulia. Mereka ke Bali tidak selamanya untuk berlibur tetapi juga untuk bersembunyi atau menjauhkan diri dari dampak konflik.

Novelet *Wanita Amerika Dibunuh di Ubud* memiliki cerita dan amanat berlapis. Kematian Suzan tidak mengakhiri cerita, tetapi berlanjut pada pengungkapan identitas lengkapnya. Suzan pernah belajar Antropologi dan mengikuti sebuah ekspedisi ke Irian Jaya, pengalaman yang membuatnya bisa mendapatkan pekerjaan sebagai seorang agen intelijen Amerika. Setelah bekerja sebagai mata-mata di Kamboja, Libya, Nikaragua, dan Filipina, dia kemudian terjun ke bisnis perdagangan senjata, pekerjaan riskan yang membuat dia ditembak mati oleh pesaing bisnisnya di Ubud. Pengungkapan latar belakang



pribadi ini menunjukkan bahwa identitas seorang turis asing tidak bisa ditentukan sekadar oleh pesona wajahnya, tubuhnya yang seksi, atau kemurahan hatinya menolong belajar bahasa Inggris, namun jauh lebih kompleks dari itu. Pesannya adalah bahwa agar orang Bali senantiasa hati-hati berhadapan dengan orang asing, jangan terlalu cepat merasa tahu atau percaya pada orang asing.

Novelete *Wanita Amerika Dibunuh di Ubud*

Lapis amanat berikutnya, pengarang juga menggunakan kematian Suzan

untuk mendiskusikan topik penting yang berkaitan dengan tradisi Bali dan agama Hindu. Pertama adalah apakah orang asing, bisa dikremasi menurut Hindu? Suzan dikisahkan meninggalkan wasiat berupa uang US\$ 500 untuk biaya ngabèn jenazahnya walau dia tahu dia bukan orang Bali. Keinginan diabèn secara Bali sudah disebutkan secara sentimental oleh Suzan saat pertemuan pertamanya dengan Bram ketika menonton upacara ngabèn di awal cerita. Ternyata ritual kremasi yang ditonton Suzan di awal cerita merupakan elemen penting plot cerita.

Untuk menjawab pertanyaan apakah non-Hindu bisa dikremasi secara Hindu, pengarang menampilkan tokoh pendeta Hindu modernist, yang memberikan jawaban positif, dalam konteks harus disambut keinginan orang untuk dikremasi secara Hindu karena itu berarti banyak orang percaya Hindu sebagai agama damai. Orang non-Hindu dikremasi secara Hindu pernah terjadi sebelumnya. Tahun 1979, pelukis Belanda, Rudolf Bonnet, yang dianggap berjasa dalam pengembangan seni lukis Bali di Ubud sejak tahun 1930-an, diabèn pada kremasi Tjokorda Gde Agung Sukawati dari Puri Ubud. Pengabènan Bonnet dianggap sebagai apresiasi atas jasanya dalam seni dan budaya Bali (Vickers 1989:113). Bisa jadi pengabènan Bonnet merupakan inspirasi bagi pengarang untuk menyampaikan argumentasi untuk menggelar ngabèn untuk Suzan.

Isu kedua yang dibahas berkaitan dengan kremasi adalah pelaksanaan ngabèn dengan hemat. Ritual ngabèn di Bali terkenal membutuhkan tenaga, waktu, dan dana yang relatif besar, boros, loyar. Gagasan melaksanakan ngabèn yang sederhana tetapi tetap sesuai dengan ajaran Hindu sudah sering dibahas sejak lama, sejak tahun 1920-an, misalnya lewat tukar-pikiran di surat kabar *Surya Kanta*. Sesudah kemerdekaan gagasan ini terus diajukan dengan dua strategi: pelaksanaan ngabèn yang distandardisasi sesuai dengan kitab suci dan ngabèn secara kolektif (Connor 1996). Pelaksanaan ngabèn kolektif mendapat sambutan positif dari berbagai kalangan karena biaya dan pekerjaan bisa dipikul

bersama, namun tidak mampu merintangai lajunya kelompok orang yang kaya untuk melaksanakan kremasi yang besar yang sebagian di antaranya untuk menegaskan atau mempertahankan prestisenya (C. Geertz 1980:177).

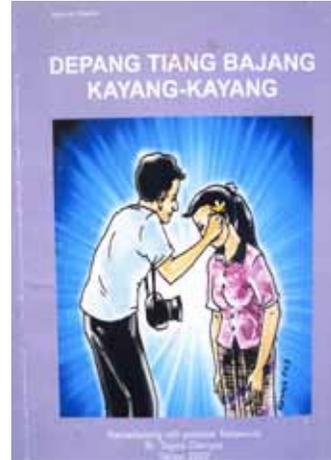
Dalam cerita, pengarang melukiskan pelaksanaan kremasi yang sederhana untuk Suzan yang dipimpin oleh seorang pendeta, dihadiri oleh orang tua almarhumah dan mantan suaminya. Terlepas dari latar belakang Suzan sebagai non-Hindu, pelaksanaan kremasi sederhana ini bisa dibaca sebagai angsan pengarang yang mewakili keinginan sejumlah orang untuk mengajak masyarakat untuk menafsirkan kembali hubungan antara agama Hindu dengan adat Bali dalam konteks globalisasi yang tidak bisa dibendung, dan kemungkinan melaksanakan kremasi yang hemat sepanjang sesuai dengan intisari ajaran Hindu. Sampai di sini bisa ditarik satu jawaban bahwa pengarang Bali menggunakan kisah cinta orang Bali dengan orang Barat bukanlah pertama-tama untuk tujuan membahas kemungkinan-kemungkinan kawin campur tetapi menjadikan interaksi mereka sebagai media mendiskusikan isu-isu sosial dan budaya Bali agar bisa bertahan dalam dashyatnya gempuran budaya global.

Dipisahkan Serangan Teroris

Kisah gagalnya rencana pernikahan antara lelaki Australia dengan gadis Bali dari Ubud juga menjadi tema utama novel berbahasa Bali *Depang Tiang Bajang Kayang-kayang (Biarkan Saya Membujang Selamanya, 2007)* karya Nyoman Manda. Gadis Balinya adalah seorang pedagang acung dari Ubud bernama Nyoman Sari, sedangkan pacarnya lelaki dari Negeri Kangguru adalah seorang penulis pariwisata yang bernama John Pike. Nama Sari dan John adalah nama khas Bali dan Australia atau nama Barat, sehingga percintaan antara keduanya bisa dianggap sebagai refleksi dari pengalaman banyak pasangan lain. John meninggal dalam serangan terorisme di Sari Club, Legian, Kuta, 12 Oktober 2002. Walau latar cerita ini adalah peristiwa nyata, bukan dengan

sendirinya kisahnya juga benar-benar terjadi.

Novel *Depang Tiang Bajang Kayang-kayang* terpilih sebagai buku sastra terbaik dan menerima hadiah sastra Rancage tahun 2008 (Putra 2010). Sebelumnya, Manda juga menerbitkan cerita pendek *Laraning Carita ring Kuta, kumpulan cerita tragedi bom di Kuta* (2003). Seperti judulnya, cerpen-cerpen dalam kumpulan ini mengungkapkan tragedi akibat serangan terorisme,



Novel *Depang Tiang Bajang Kayang-kayang* sekaligus berisi simpati masyarakat Bali membantu wisatawan asing saat eksodus ke luar negeri. Berbeda dengan cerpen yang pendek-pendek, novel ini lebih dalam menggarap hubungan antara orang Bali dan orang Barat yang rencana pernikahannya hancur karena serangan terorisme. Lewat novel ini, pengarang bisa melukiskan dampak lain dari terorisme lewat duka hati seorang wanita Bali yang kehilangan calon suami.

Novel *Depang Tiang Bajang Kayang-kayang* diawali dengan pertemuan gadis Bali, Nyoman Sari yang bekerja sebagai pedagang acung, dengan turis Australia, John, di hutan kera Monkey Forest Ubud. John sedang berusaha mencari akomodasi di Ubud, dan Nyoman membantunya menemukan apa yang dikehendaki. Hubungan antara keduanya kian intim. Nyoman kemudian menjadi pemandu wisata John. Mereka sering bepergian berdua untuk membantu John mencari bahan penulisan untuk surat kabar di Australia. Sari mengajak John menonton tari-tarian, menonton wayang, mengamati upacara di pura-pura, dan mengantarnya untuk wawancara dengan penduduk yang paham akan budaya Bali. John dilukiskan sangat mengagumi kebudayaan Bali, giat belajar bahasa Indonesia dan juga bahasa Bali. Namanya pun diganti menjadi Made John. Setelah beberapa bulan bersama,

keduanya kian intim dan saling mencintai.

Percintaan Nyoman dan John dilanda cobaan ketika ada pihak ketiga, yakni lelaki Bali yang *play-boy* dan badan penuh tattoo serta sudah beristri yang mencoba merebut Nyoman dari John. Godaan ini justru membuat percintaan mereka lebih kuat, sampai akhirnya Nyoman dan John sepakat untuk menikah. Pengarang melukiskan John mencari *dewasa* (hari baik menurut penanggalan Bali) untuk menikah dan pernikahan itu menjadi jalan baginya untuk menjadi orang Bali, seperti tercermin dalam dialog berikut dalam bahasa Bali.

"John bakal ngantèn cara Bali?"

"Nggih beli Wayan," polos John masaut.

"John bakal dadi anak Bali," Wayan Madra seken pesan matakon.

"Kèto pilihan tiang Wayan, sasubanè tiang nawang agama, kehidupan lan budaya Bali dadi makita tiang dadi anak Bali lan manuek masih sasubanè tiang kenal lan tresna ajak Nyoman Sari," sing makebangan abedik ia ngomong (hlm 83).

Terjemahan:

"John akan menikah secara Bali?"

"Ya, 'kak Wayan," cetus John polos.

"John akan jadi orang Bali," Wayan Madra serius sekali bertanya.

"Begitulah pilihan saya Wayan, setelah saya paham agama, kehidupan dan budaya Bali akhirnya tumbuh niat saya menjadi orang Bali, dan semakin berniat setelah saya kenal dan mencintai Nyoman Sari," tanpa menyembunyikan apa pun dia berkata.

John sudah memberitahukan keluarga mereka di Melbourne datang ke Bali untuk meminang Nyoman. Tanggal peminangan sudah dipastikan, tinggal menunggu pelaksanaan.

Untung tak dapat diraih, malang tak dapat ditolak. Hari Sabtu, 12 Oktober 2002, John pergi jalan-jalan ke Kuta untuk memenuhi undangan beberapa temannya, wartawan dari Melbourne. Malam itu dia pergi ke Sari Club. Teroris meledakkan bom di depan Sari

Club dan John meninggal di sana. Waktu itu Nyoman Sari tidak ikut karena dia harus mengikuti upacara *pidalan* di sebuah pura. Kedatangan keluarga John yang rencananya meminang Sari, akhirnya berubah menjadi penjemputan jenazah John.

Novel ini ditutup dengan adegan Nyoman Sari dan orang tua John menggelar ritual kecil di puing-puing ledakan Sari Club. Di antara puing itu, Sari sembahyang, memanggil-manggil John yang dicintainya, sebuah adegan yang sangat mengharukan, seperti dilukiskan berikut.

Ia terus ngeling sigsigan jopin suba geluta tekèn mèmèn John anè masi ngeling madalem bakal mantunè anè kapegatan.

Terjemahan:

Dia terus menangis sesegukan walau sudah dipeluk oleh ibunya John yang juga menangis karena kasihan pada calon menantunya yang terpisahkan (hlm. 100).

Walau John meninggal, Nyoman tetap mencintainya dan cintanya itu diucapkan dalam janji *depang tiang bajang kayang-kayang* atau 'biarkan saya sendirian selamanya'.

Kisah cerita dempet dengan kenyataan. Serangan teroris 12 Oktober di Sari Club dan Paddy's Bar di Legian itu menewaskan 202 orang, terbesar korban orang Australia, yaitu mencapai 88 orang (Hitchcock dan Putra 2007). Nyata bahwa novel ini mendapat inspirasi dari tragedi Legian. Tapi, sama dengan karya lainnya, kematian tokoh Barat lewat serangan terorisme itu dijadikan jalan bagi pengarang untuk menggagalkan kawin campur.

Yang utama dalam novel *Depang Tiang Bajang Kayang-kayang* ini bukanlah ihwal asimilasi atau kawin campur antara Bali dengan orang Barat tetapi bagaimana pengarang menggunakan tokoh-tokohnya untuk menjelaskan keluhuran aspek kebudayaan dan kesenian Bali, mulai dari tari, ritual, dan filsafat. Dengan semangat kagum pada budaya Bali itulah, John dilukiskan

akan menulis artikel promosi pariwisata Bali media massa di Australia. Pembaca novel ini akan dapat menyimak aspek-aspek kebudayaan Bali yang baik dan bagaimana kebudayaan Bali sebaiknya dibangun di tengah perkembangan pariwisata.

Politik Identitas

Politik identitas adalah strategi untuk melihat diri di hadapan orang lain (*the Other*). Orang lain di sini bisa berarti individu, etnik, ras, atau bangsa dengan segala perbedaan yang menyertainya seperti umur, jenis kelamin, sejarah, agama, atau budaya. Proses konstruksi identitas umumnya meliputi penonjolan akan persamaan dan perbedaan-perbedaan esensial atau substansial dengan 'the Other'. Namun, perlu diingat bahwa identitas tidak pernah *fixed*, statis, atau final tetapi selalu berubah dan dinamik, atau '*in constanst mutation*' (During 2005:150). Menurut Stuart Hall (1997:51) konstruksi identitas tidak pernah komplit dan proses itu terjadi 'di dalam, bukan di luar, representasi'. Karya sastra merupakan salah satu bentuk representasi oleh karena itu merupakan arena yang menarik untuk menyelidiki bagaimana pengarang sebagai kelompok intelektual memberikan tawaran tentang identitas ideal masyarakatnya.

Berdasarkan konsep politik identitas tersebut dan pembacaan teks-teks sastrawan Bali secara sosiologis jelas terungkap bahwa pengarang Bali memilih interaksi percintaan Bali-Bulè dalam karyanya bukanlah untuk membawa tokoh-tokoh ceritanya ke jenjang pernikahan tetapi lebih sebagai wahana untuk mengkonstruksi identitas Bali. Orang lain atau 'the Other' di sini yang dijadikan proyeksi bagi orang Bali untuk merumuskan identitasnya adalah orang Barat yang hadir lewat dunia pariwisata. Identitas mereka pada umumnya sebagai wisatawan, walau dalam beberapa cerita terungkap identitas jamak (*multiple identities*) seperti sebagai mahasiswa, peneliti, anggota sindikat narkoba, penyelundup senjata, pembobol bank, dan sebagainya.

Teks-teks sastrawan Bali yang dianalisis di sini ditulis pada

periode perkembangan pariwisata Bali yang mengarah pada kecenderungan *mass tourism*. Perkembangan ke arah pariwisata massal ini menimbulkan kekhawatiran di kalangan pemerintah dan intelektual bahwa dampak sosial budaya pariwisata akan dapat menghancurkan identitas kebudayaan Bali, akan membuat orang Bali tercerabut dari akar tradisinya, akan dapat mengakibatkan orang Bali semakin kehilangan kebalikannya (Sujana 1988, 1994; Picard 1990, 1996; MacRae 1992). Kekhawatiran awal tentang ini banyak dibahas dalam buku suntingan I Gusti Ngurah Bagus *Bali dalam Sentuhan Pariwisata* (1971), yang antara lain memuat artikel antropolog Amerika Philip McKean (1971).

Para antropolog yang menjadi kontributor dalam buku ini menyadari sekali ancaman pengaruh negatif (dan positif) yang mengalir lewat industri pariwisata kian besar, tetapi mereka sama-sama berpendirian bahwa sementara pengaruh eksternal itu sulit dibendung akan lebih baiklah jika masyarakat Bali sendiri proaktif memperkuat daya tahan sosial dan budayanya. Industri pariwisata memaksa Bali menjadi apa yang disebutkan oleh Henk Schulte Nordholt (2007) sebagai *'an open fortress'* atau *'sebuah benteng terbuka'*. Taruhan terakhir untuk menjaga Bali terletak pada penjaga penjaga benteng yang kuat dan tangguh, yaitu masyarakat Bali sendiri.

Kajian atas teks-teks sastrawan Bali di atas menunjukkan bahwa, disadari atau tidak, para pengarang Bali memiliki spirit pendirian yang sama dengan kalangan antropolog bahwa daripada membendung pengaruh eksternal, lebih baik orang Bali memperkuat benteng pertahanan kulturalnya. Tokohtokoh orang Bali di dalam cerita mereka digambarkan bersifat terbuka, *out going*, sigap menyambut kedatangan orang asing, bahkan bergaul dekat dan hangat sampai-sampai ke tingkat keintiman seksual. Akan tetapi, pada titik tertentu mereka dilukiskan tidak hanyut berasimilasi lewat kawin campur, apalagi kebarat-baratan, yang berarti bahwa mereka harus tetap tinggal di Bali sebagai penjaga *'benteng terbuka'*.

Namun demikian, pergaulan-pergaulan dengan orang Barat diperlukan sebagai media bagi orang Bali tidak saja untuk mengadaptasi atau mengadopsi nilai-nilai budaya modern tetapi juga memacu orang Bali sendiri untuk lebih memahami dan bila perlu secara kritis menafsir ulang praktek dan nilai-nilai budaya yang mereka warisi selama ini. Ini bisa dilihat dari teks-teks narasi yang melukiskan tokoh-tokoh Barat dengan peran memprovokasi pandangan konservatif orang Bali terhadap adat, tradisi, dan budaya. Putu Wijaya dalam *Tiba-tiba Malam* menggunakan tokoh David untuk mengontraskan nilai tradisi Bali dengan rasionalitas Barat, walaupun akhirnya gagasan reformasi dan kemajuan itu menjadi sangat problematik dalam masyarakat Bali, dan nyatanya pengarang sendiri cenderung menolaknya. Putra Mada menggunakan Cathie untuk mengungkapkan ihwal *lèak*, salah satu aspek misteri dan 'menakutkan' dari sistem kepercayaan masyarakat Bali. Aryantha Soethama lewat *Wanita Amerika Dibunuh di Ubud* menjadikan kematian Suzan untuk merangsang pembahasan kritis tentang wacana upacara ngabèn hemat dan Hindu sebagai agama universal.

Selain itu, pengarang Bali menggunakan tokoh Barat untuk mengkritik. Dalam budaya Bali, kritik atau pujian diharapkan datang dari orang lain, bukan dari diri sendiri, seperti tercermin dari ungkapan '*eda ngaden awak bisa, depang anake ngadanin*' (jangan menganggap diri bisa, biar orang lain yang menilainya). Seolah larut dalam selogan ini, pengarang Bali menggunakan orang Barat untuk menilai dan mengkritik budaya Bali. Dalam banyak hal, orang Barat dikenal berkarakter terus terang, bahkan *out spoken* (tanpa tedeng aling-aling), kadang radikal karena gap kultural. Pengarang Bali menawarkan kritik orang Barat sebagai cermin bagi orang Bali untuk terus melakukan refleksi dalam rangka memperkuat jati diri sebagai orang Bali.

Sesudah serangan terorisme Oktober 2002 mengguncang Bali, muncul 'ajeg Bali', suatu gerakan budaya untuk memperkuat penjagaan 'benteng terbuka' Bali. Sementara gerakan ini tampil

dalam bentuk baru, dengan istilah yang gampang diucapkan terbukti cepat populer, isi atau spiritnya sebetulnya sudah lahir dan berkembang di kalangan para antropolog dan cendekiawan Bali lainnya termasuk para sastrawan baik yang menulis dalam bahasa Indonesia maupun dalam bahasa Bali. Walaupun mereka tidak menggunakan istilah seeksplicit 'ajeg Bali' atau 'lestarikan budaya Bali', ceritacerita yang mereka tulis menunjukkan bahwa mereka memiliki komitmen yang jelas untuk mempertahankan Bali dan identitas budayanya.

Daftar Pustaka

- Bagus, I Gusti Ngurah (ed). 1971. *Bali dalam Sentuhan Pariwisata*. Denpasar: Fakultas Sastra Unud.
- Baraas, Faisal. 1992 [1983]. *Leak*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Basuki, Sunaryono. 1991. *Hunus*. Jakarta: Balai Pusataka.
- Connor, Linda H.1996. 'Contestation and Transformation of Balinese Ritual: The Case of *Ngaben Ngirit*' in: Adrian Vickers (ed.), *Being modern in Bali; image and change*, pp.179-211. Monograph 43/Yale Southeast Asia Studies.
- Covarrubias, Miguel. 1937. *Island of Bali*. New York: Knopf.
- Damono, Sapardi Djoko. 1979. *Sosiologi Sastra: Sebuah Pengantar Ringkas*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- de Neefe, Janet. 2003. *Fragrant Rice: My Continuing Love Affair with Bali*. Australia: Harper Collins.
- Dhyana Putra, Agung Gede. 1996. 'Gigolo di Bali hanya faset remontik', *Nusa Tenggara* (2 March): 6.
- During, Simon. 2005. *Cultural studies; a critical introduction*. London: Routledge.
- Geertz, Clifford. 1980. *Negara: The theatre-state in nineteenth-century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Hildred. 1994. *Images of power: Balinese paintings made for Gregory Bateson and Margaret Mead*. Honolulu: University of

Hawaii Press.

Geriya, I Wayan. 2002. *Internation Marriage; Tourism, Inter Marriage and Cultural Adaptation in the Family Life of Balinese-Japanese Couple in Bali*. Denpasar: Centre for Japanese Studies University of Udayana.

Hall, Stuart. 1997. 'Cultural identity and diaspora', in: Kathryn Woodward (ed.), *Identity and Difference*, pp.51-59. London: Sage Publication.

Hitchcock, Michael and I Nyoman Darma Putra. 2007. *Tourism, development and terrorism in Bali*. Aldershot: Ashgate.

Jennaway, Megan. 1998. 'Passage Frustrated: Alice's Looking-glass and the Gendered Access to Global Domains of Knowledge in Rural North Bali', paper delivered at the "Asia in Global Context", UNSW, Australia.

MacRae, Graeme. 1992. 'Tourism and Balinese culture'. M.Phil. thesis, The University of Auckland.

Mada, Putra. 1978. *Liak Ngakak*. Jakarta: Selecta Group.

Maier, Henk. 1993. 'From heteroglossia to polyglossia; the creation of Malay and Dutch in The Indies', *Indonesia* (56) October, pp. 37-56.

Manda, Nyoman. 2003. *Laraning Carita ring Kuta, kumpulan cerita tragedi bom di Kuta*. Gianyar: Pondok Tebuwetu.

_____. 2007. *Depang Tiang Bajang Kayang-kayang*. Gianyar: Pondok Tebuwetu.

McKean, Philip Frick. 1971. 'Pengaruh-pengaruh asing terhadap kebudayaan Bali: hubungan 'hippies' dan 'pemuda international' dengan masyarakat Bali masa kini', in: I Gusti Ngurah Bagus (ed.), *Bali dalam sentuhan pariwisata*, pp.21-27. Denpasar: Fakultas Sastra Unud.

Montrose, Louis A. 1997. 'Professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture', in K.M. Newton (ed.) *Twentieth-Century Literary Theory*, pp. 240-47. London: Macmillan Press Ltd.

Parsua, I Gusti Ngurah. 1987. *Anak-anak* (Himpunan Cerita Pendek). Jakarta: Balai Pustaka.

_____. 1995. 'Don't Forget John!', tak terbit.

Picard, Michel. 1990. 'Kebalian orang Bali; tourism and the uses of "Balinese culture" in New Order Indonesia', *Rima* (24):1-38.

- _____. 1996. *Bali; cultural tourism and touristic culture*. Singapore: Archipelago Press.
- _____. 1999. 'The discourse of kebalian; transcultural constructions of Balinese Identity', in: Raechelle Rubinstein and Linda Connor (eds), *Staying local in the global village; Bali in the twentieth century*, pp.15-49. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Putra, I Nyoman Darma. 2010. *Tonggak Baru Sastra Bali Modern*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- _____. 2011. *A Literary Mirror; Balinese Reflections on Modernity and Identity in the Twentieth Century*. Leiden: KITLV Press.
- Sabdon, Don and Budiarto Danujaya. 1989. 'Kisah cinta seumur visa', in: P. Kitley, R. Chauvel and D. Reeve (eds), *Australia di mata Indonesia; kumpulan artikel pers Indonesia 1973-1988*, pp. 163-7. Jakarta: Gramedia.
- Schulte Nordholt, Henk. 2000. 'Localizing modernity in colonial Bali during the 1930s', *Journal of Southeast Asian Studies* 31, 1 (March 2000):101-114.
- _____. 2007. *Bali; An Open Fortrees 1995-2005*. Singapore: NUS Press.
- Sindhu, Rasta. 1969. 'Sahabatku Hans Schmitter', *Horison*, July 1969:215-17.
- _____. 1972. 'Saya bukan Pembunuhnya'. *Kompas*, 12 August 1972.
- Soethama, I Gde Aryantha. 2002. *Wanita Amerika Dibunuh di Ubud*. Denpasar: Arti Foundation.
- Suardika, I Wayan. 1998/1997. 'Apakah Anda Mr. Wayan?', *Bali Echo*, 038 December/January 1998/1999:74-77
- Sujana, Naya. 1988. 'Orang Bali semakin Kehilangan Kebaliannya', *Bali Post*, 3 December 1988, p. 7.
- _____. 1994. 'Manusia Bali di Persimpangan Jalan', in I Gde Pitana (ed.) *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Bali*. Denpasar: Bali Post.
- Sunarta, I Wayan. 2003. 'Birgit', *Bali Post*, 9 November 2003.
- Vickers, Adrian. 1989. *Bali a Paradise Created*. Ringwood: Penguin.
- Wiharja, Maryati. 1976. *Ni Pollok; Model dari Desa Kelandis*. Jakarta: Gramedia.
- Wijaya, Putu. 1977. *Tiba-tiba Malam*. Jakarta: Cyprus.
- _____. 1992. 'Dasar', *Kompas*, 18 October 1992.