

BAB V
LATAR BELAKANG PEMERTAHANAN IDENTITAS ETNIK
MELALUI POLITIK IDENTITAS GERAKAN AJEG BALI
DI DESA PAKRAMAN UBUD

Pada Bab V ini dipaparkan temuan penelitian dan pembahasan dari permasalahan penelitian pertama, yakni “mengapa *Desa Pakraman Ubud* melakukan pemertahanan identitas etnik melalui politik identitas gerakan *Ajeg Bali*?”. Temuan penelitian menunjukkan, *Desa Pakraman Ubud* melakukan pemertahanan identitas etnik melalui politik identitas gerakan *Ajeg Bali* karena dilatar-belakangi oleh keinginan untuk menjaga dan mempertahankan identitas etnik dan kulturalnya yang bersumber pada kebudayaan Bali, agama Hindu dan ideologi *Tri Hita Karana*. Adapun latar belakang tersebut adalah: (1) politik identitas gerakan *Ajeg Bali* muncul sebagai bentuk pemertahanan kebudayaan Bali dari penerapan politik kebudayaan Orde Baru atau yang disebut pula politik Indonesiaisasi, yang dalam implementasinya telah memarjinalkan unsur-unsur kebudayaan tradisional Bali, seperti institusi sosial-religius *desa pakraman* dan penggunaan bahasa dan aksara Bali, (2) politik identitas gerakan *Ajeg Bali* muncul sebagai bentuk pemertahanan kebudayaan Bali dan agama Hindu dari kuatnya arus modernisasi, (3) politik identitas gerakan *Ajeg Bali* muncul sebagai bentuk pemertahanan kebudayaan Bali dan agama Hindu dari kuatnya arus globalisasi, (4) politik identitas gerakan *Ajeg Bali* muncul sebagai bentuk pemertahanan dan kelanggengan identitas budaya Bali sebagai komoditas pariwisata yang dikembangkan *Desa Pakraman Ubud*, yakni pariwisata budaya, dan (5) politik identitas gerakan *Ajeg Bali* muncul sebagai bentuk pemertahanan dan pemurnian identitas kultural etnik Bali dari masuknya etnik non-Bali yang membawa berbagai

simbol kultural dan simbol agama masing-masing, sehingga dikawatirkan menjadi ancaman terhadap pemurnian identitas kultural etnik Bali.

Untuk lebih memahami kelima latar belakang tersebut dapat diikuti pada paparan sebagai berikut.

A. Gerakan *Ajeg Bali* sebagai Pemertahanan Kebudayaan Bali dari Penerapan Politik Kebudayaan Orde Baru (Politik Indonesiaisasi)

Temuan penelitian menunjukkan, *Ajeg Bali* sebagai gerakan politik identitas pemertahanan identitas etnik Bali memiliki sejarah yang panjang. Hal ini berkaitan dengan usaha pihak luar, yakni pihak-pihak yang memiliki kepentingan atas Bali untuk mendefinisikan identitas “Bali yang Hindu”, yang membedakan identitas “bukan-Bali” dan “bukan-Hindu”. Pembentukan identitas ini diberikan oleh beberapa aktor atau agen (*agency*), yang diawali oleh beberapa penulis dan peneliti asing yang melakukan studi tentang Bali. Studi yang dilakukan Miguel Covarrubias (1937), Vicki Baum (1973), Adrian Vikers (1989; 1994) dan Picard (2006), melahirkan berbagai sebutan tentang Bali, seperti; “*The Island of God*”, “*The Island of Thousands Tempels*”, “*The Paradise Island*”, “*The last Paradise*”. Odyle Knight dalam novelnya *Bali Moon: A Spiritual Odyssey*, menyebut Bali sebagai “*The Mystical Island*” (Burhanuddin, 2009: 51). Banyak orang mengakui dan menerima sebutan tersebut, bahkan Presiden Susilo Bambang Yudoyono, pada saat pembukaan Pesta Kesenian Bali (PKB) ke-30 pada Sabtu, 14 Juni 2008, memperkuat berbagai identitas tersebut dengan menyebut Bali sebagai “*the best island in the world*” dan “*The Island of God*”; “Bali adalah pulau yang paling indah di dunia, yang indah alaminya, yang tinggi budayanya, dan yang kuat agama dan spiritualnya” (*Bali Post*, 15 Juni, 2008: 1).

Berbagai sebutan tentang Bali tersebut sekaligus memberi gambaran tentang representasi dan identitas Bali dan orang Bali. Dwipayana (2005: vii-xii), menyebutkan identitas Bali dan identitas orang Bali muncul atas tiga pencitraan, yakni *pertama*, “Bali sebagai pulau surga” yang eksotis, damai, rukun, dan harmonis. *Kedua*, “Bali dengan budayanya yang tunggal dan homogen”. Dalam cara pandang ini, Bali tidak pernah dipandang sebagai komunitas yang plural, melainkan selalu dibayangkan sebagai sebuah entitas dengan batas-batas yang jelas; berada dalam satu ruang (pulau); mempunyai bahasa sama; cara hidup yang sama, dan agama yang sama. Padahal orang Bali kontemporer memiliki keragaman kultural, perbedaan cara hidup, dan hibriditas identitas (Sukarma, 2009; Burhanuddin, 2009). Selain itu, di Bali juga terdapat komunitas orang *Bali Mula* atau *Bali Aga* yang biasa hidup di daerah pegunungan, yang memiliki ekspresi budaya berbeda dengan orang Bali daratan (Bali Majapahit). Citra *ketiga* atas Bali adalah tentang *keajegan* budayanya. Dalam citra ini, Bali selalu dibayangkan memiliki kultur-tradisi yang senantiasa tegar (*ajeg*). Citra budaya Bali yang tegar itulah yang tereproduksi sampai saat ini melalui ikon *Ajeg Bali* (Dwipayana, 2005; Suryawan, 2005; 2009).

Selain identitas yang diberikan penulis asing tersebut, aktor atau agen yang turut membangun identitas Bali adalah pihak-pihak yang pernah berkuasa atas Bali. Mereka adalah: *pertama*, pemerintah kolonial Belanda, yang mendefinisikan citra Bali sebagai pulau surga dan beradab. Untuk itu Belanda menerapkan sebuah kebijakan yang dikenal dengan nama *Baliseering* atau *Balinisasi*, yang diterapkan pada tahun 1920-an (Picard, 2002: 27). *Baliseering* atau *Balinisasi* juga disebut sebagai politik kebudayaan pemerintah kolonial Belanda untuk mentradisikan Bali,

yaitu menggali nilai-nilai tradisi Bali. Kebijakan ini bertujuan meningkatkan kesadaran kaum muda atas warisan budayanya, melalui pendidikan yang menekankan pelajaran bahasa, sastra dan kesenian tradisonalnya (Atmadja, 2001; Picard, 2006; Suryawan, 2009). Picard (2006: 27) menyebutkan, sebenarnya tujuan Belanda bukanlah melindungi kebudayaan Bali yang ada, melainkan memulihkan apa yang disangka mereka sebagai keadaan aslinya. Dengan demikian, tidak hanya sekedar mencoba melindungi orang Bali dari pengaruh luar, para orientalis dan pejabat Belanda tersebut juga mengajarkan “bagaimana menjadi orang Bali yang sebenarnya”. Pemerintah kolonial Belanda juga berhasil menciptakan citra tentang Bali sebagai sebuah “pulau Hindu” yang terpisah dengan “Pulau Islam” di sebelah Barat (Jawa) dan Timur (Lombok). Melalui pembentukan politik identitas yang berposisi dengan Islam ini, Belanda berhasil menanamkan bagaimana orang Bali mendefinisikan diri mereka sendiri (Dwipayana, 2005: x).

Selain Belanda, pemerintah Orde Baru juga berperan dalam membentuk identitas orang Bali. Picard (2006) menjelaskan, cara-cara yang digunakan Orde Baru adalah dengan mendomestifikasi identitas-identitas etnik demi mengakomodasinya dalam kerangka proses pembangunan ekonomi. Untuk itu, pemerintah Orde Baru mempromosikan sebuah identitas provinsial yang homogen dan itu berarti akan mengabaikan keberagaman etnik di dalam tiap propinsi. Akibatnya Bali yang sekarang, menunjuk pada tiga acuan, yakni: acuan geografis, acuan etnik, dan acuan administratif. Dengan kebijakan ini, tahun 1958 Bali menjadi provinsi yang terpisah (Nordholt, 2005; Dwipayana, 2005; Picard, 2006).

Upaya pembentukan identitas terus berlanjut, terutama setelah tahun 1930, tindakan diambil untuk menjaga Bali dalam kondisi yang asli. Pada saat yang sama

sekumpulan kategori baru diperkenalkan, di mana orang Bali diajak memikirkan diri mereka sendiri. Dalam rangka menjaga “keadaan tradisional”, sebuah perbedaan diciptakan pada tingkat desa, antara “adat” (tradisi) dan “dinas” (administrasi), di mana “adat” atau tradisi dibingkai oleh agama. Sedangkan istilah atau kategori “kebudayaan” dan “kesenian” ditambahkan, selanjutnya untuk mengatur kehidupan masyarakat Bali. Singkatnya orang Bali mulai berfikir tentang dirinya dalam lingkup yang didefinisikan oleh orang luar, yang menurut Pichard (2006), mereka memiliki budaya yang telah berubah menjadi keberadaan yang terpisah, yang bisa diperlihatkan, dipertunjukkan dan dijual (Nordholt, 2005).

Pasca kemerdekaan, khususnya pada masa pemerintahan Orde Baru, gerakan *Ajeg Bali* muncul sebagai resistansi, yang dapat dilihat sebagai bentuk pemertahanan unsur-unsur kebudayaan Bali dari politik kebudayaan yang diterapkan pemerintah Orde Baru, atau yang dikenal pula sebagai politik Indonesiaisasi. Politik Indonesiaisasi, selain membawa dampak positif, yakni terwujudnya persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia dalam kerangka NKRI, Pancasila, UUD 1945 dan Bhineka Tunggal Ika, dalam implementasinya telah mengabaikan eksistensi kebudayaan daerah, sehingga terjadi pamarjinalan unsur-unsur kebudayaan daerah, termasuk kebudayaan daerah Bali. Hal ini tampak pada pamarjinalan posisi *desa pakraman* sebagai institusi tradisional dan juga kedudukan bahasa dan aksara Bali sebagai unsur kebudayaan Bali sekaligus ciri identitas etnik orang Bali. Kondisi ini berlangsung secara umum di Bali, termasuk di *Desa Pakraman* Ubud sebagai bagian dari Propinsi Bali.

Setelah pergantian kekuasaan dari rezim Orde Baru ke Orde Reformasi dan sejalan dengan diberlakukannya otonomi daerah, masyarakat Bali memanfaatkan

berlakunya Undang-Undang Otonomi Daerah untuk mengedepankan kembali sistem sosial tradisional mereka, khususnya dengan memperkuat wewenang *desa pakraman* atas adat dan agama yang telah dirampas pemerintah (Picard, 2006). Ini sejalan dengan pemikiran Alwasilah (2006: 17), yang menyebut setelah jatuhnya Orde Baru dan Soeharto, semangat keetnisan menggebu-gebu di seluruh tanah air. Dalam konteks inilah, ketika segala penyimpangan ingin dikoreksi, maka wacana atau slogan *Ajeg Bali* mulai muncul di permukaan. Hal ini dapat dipandang sebagai suatu strategi untuk membangkitkan semangat melakukan koreksi atas apa yang telah terjadi sebelumnya.

Ajeg Bali adalah sebuah gerakan politik identitas, karena di dalam gerakan tersebut mengandung “tindakan-tindakan politis untuk mengedepankan kepentingan-kepentingan dari anggota-anggotanya, karena memiliki kesamaan identitas atau karakteristik, baik berbasiskan pada ras, etnisitas, atau keagamaan” (Cressida Heyes, dalam *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007). *Ajeg Bali* sebagai gerakan politik identitas mengandung kepentingan bersama, yakni upaya pemertahanan identitas etnik Bali, yang bersumber pada pemertahanan Agama Hindu dan Budaya Bali. Hal ini tidak terlepas dari kondisi kebudayaan Bali yang mengalami marjinalisasi, antara lain sebagai dampak dari politik kebudayaan Orde Baru atau politik Indonesiaisasi.

Untuk memahami persoalan tersebut, berikut ini dipaparkan tentang karakteristik politik kebudayaan Orde Baru, bentuk pamarjinalan terhadap *desa pakraman* dan bentuk pamarjinalan terhadap bahasa dan aksara Bali.

1. Karakteristik Politik Kebudayaan Pemerintah Orde Baru

Politik kebudayaan yang diterapkan pemerintah Orde Baru merupakan kebijakan politik yang diterapkan Orde Baru atas kondisi Indonesia sebagai negara baru, yang dihadapkan pada berbagai tantangan, tidak saja mempertahankan kemerdekaan, tetapi juga menjaga eksistensinya sebagai negara-bangsa (*nation building*) yang sangat pluralis dan multikultur. Dalam konteks ini integrasi nasional merupakan salah satu masalah serius yang harus selalu diperhatikan. Dalam rangka mewujudkan integrasi nasional, pemerintah Orde Baru memiliki kecenderungan kuat untuk melaksanakan politik “keseragaman budaya” (*monoculturality* atau monokulturalisme) (Azra, 2008). Bentuk keseragaman budaya tampak pada konsep “Kebudayaan Nasional” yang dicanangkan pemerintah Orde Baru, yang pelaksanaannya didukung penuh oleh birokrasi negara, lembaga pendidikan formal, yakni sekolah-sekolah, instansi pemerintah, maupun pusat-pusat kebudayaan di seluruh wilayah Indonesia.

Konsep kebudayaan nasional diwujudkan oleh pemerintah Orde Baru melalui kebijakannya yang dikenal sebagai politik kebudayaan Orde Baru. Politik kebudayaan ini pada intinya bertujuan untuk mewujudkan persatuan dan kesatuan yang sekaligus berarti pula menerapkan apa yang disebut nasionalisasi (Kuntowidjoyo, 2000; Atmadja, 2010). Politik kebudayaan guna mewujudkan persatuan dan kesatuan merupakan cita-cita ideal pemerintah Orde Baru, mengingat Indonesia berciri multikultur dan sangat rentan terhadap bahaya disintegrasi nasional. Pluralitas merupakan modal kultural sangat berharga bagi bangsa Indonesia, namun di sisi lain keadaan ini juga mengandung kelemahan, yakni kemungkinan terjadinya konflik. Pengalaman sejarah menunjukkan, sejak

berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) pada tahun 1945, maka terhitung sejak tahun 1950 potensi konflik dan disintegrasi bangsa pernah beberapa kali terjadi, baik yang disebabkan oleh gerakan separatisme, seperti Gerakan Aceh Merdeka (GAM), Republik Maluku Selatan (RMS), Organisasi Papua Merdeka (OPM), maupun gerakan yang dilandasi ideologi agama seperti DI/TII. Potensi konflik juga muncul dari masalah-masalah yang berlatar suku, agama, ras dan antar golongan (SARA), seperti yang terjadi pada kasus Ambon, Sambas, Poso, Sampit, dll.

Dengan mengacu pada Anderson (2002) terjadinya gerakan separatisme maupun potensi konflik bernuansa SARA yang dikhawatirkan dapat berujung pada disintegrasi bangsa ini tidak terlepas dari pemaknaan yang terkandung dalam kata “nasion” atau “bangsa” yang digunakan untuk menyebut “bangsa Indonesia”. Dalam konteks ini “bangsa” mengandung makna sebagai berikut:

Bangsa adalah sesuatu yang *terbayang* karena para anggota bangsa yang terkecil sekalipun tidak bakal tahu dan tidak akan mengenal sebagian besar anggota lain, tidak akan bertatap muka dengan mereka itu, bahkan mungkin tidak pula pernah mendengar tentang mereka. Namun toh di benak setiap orang yang menjadi anggota bangsa itu, hidup sebuah *bayangan* tentang kebersamaan mereka (Anderson, 2002: 8).

Bangsa dibayangkan sebagai sesuatu yang pada hakekatnya bersifat *terbatas* karena bahkan bangsa-bangsa paling besar sekalipun, memiliki garis-garis perbatasan yang pasti, meski elastis. Di luar perbatasan itu adalah bangsa-bangsa lain. Pada akhirnya, bangsa dibayangkan sebagai komunitas terbayang (*imagined communities*). Meski tidak mengenal satu sama lain, mereka terikat pada persaudaraan. Hal ini mengakibatkan mereka rela berkorban untuk membela kebersamaannya. Semua ini tidak terlepas dari unsur-unsur yang mempersatukannya, yakni akar-akar budaya nasional (Anderson, 2002).

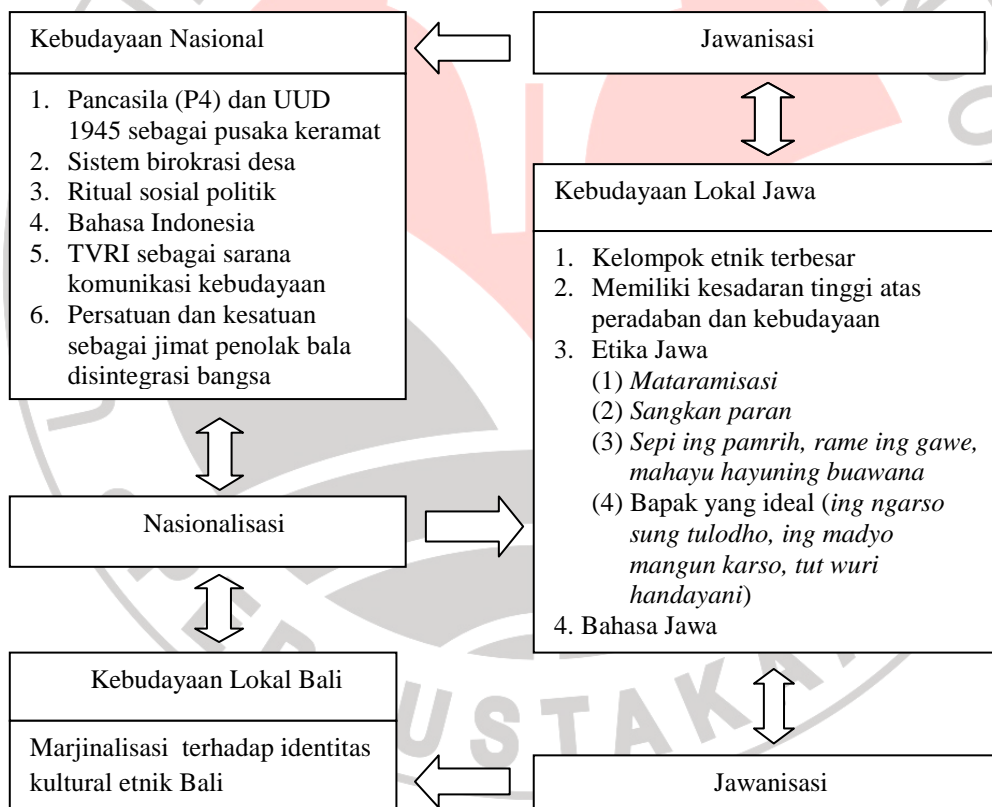
Mengacu pada gagasan Anderson tersebut, dapat dikatakan bahwa bangsa Indonesia sebagai komunitas terbangung bukan merupakan sesuatu yang final, melainkan sebagai *suatu proses yang menjadi*. Artinya, ia tidak terbentuk sekali jadi, tetapi dibentuk secara terus menerus agar bayangan tentang kebersamaan pada ruang di mana mereka berada, yakni di wilayah NKRI, tetap kokoh bahkan semakin kokoh. Begitu pula akar-akar budaya nasional yang melandasi dan mengikatnya harus terus diperkuat agar bangsa Indonesia sebagai komunitas terbangung tetap mengada secara berkelanjutan. Untuk itu, masyarakat perlu dilibatkan guna mengajak mereka bersama-sama berbagi identitas Indonesia sehingga memiliki jiwa ke-Indonesiaan atau “meng-Indonesia” (Tillar, 2007; Atmadja 2010). Salah satunya adalah dengan menerapkan politik kebudayaan yang dimaksudkan untuk mengembangkan akar-akar budaya nasionalisme yang sekaligus berarti melakukan “nasionalisasi” (Kuntowidjoyo; 2000) atau “Indonesianisasi” (Tillar, 2007).

Sasaran ideal politik kebudayaan ini adalah agar kebudayaan daerah, termasuk kebudayaan Bali dapat berkembang dalam bingkai persatuan dan kesatuan. Politik kebudayaan tidak bisa dilepaskan dari sasaran yang lebih makro, yakni terwujudnya pembangunan sebagai jargon utama keberhasilan pemerintahan Orde Baru. Orde Baru sangat berambisi menerapkan kebijakan pembangunan terutama di bidang ekonomi dan modernisasi. Ini dilakukan Orde Baru bersamaan dengan kebijakannya untuk menciptakan kebudayaan nasional yang berlandaskan kebudayaan-kebudayaan daerah (Picard, 2006). Pembangunan yang menjadi kebijakan pemerintah Orde Baru mutlak memerlukan ketertiban dan keamanan. Di negara Indonesia yang pluralistik dan multi-etnik ini, ketertiban dan keamanan yang

diidealkan adalah yang berlandaskan pada ideologi Pancasila dengan diperkuat semboyan “Bhineka Tunggal Ika”

Dengan mengikuti pola yang dikembangkan Atmadja (2010) dan Mulder (2000, 2001, 2001a), karakteristik politik kebudayaan Orde Baru selain bertumpu pada penguatan penggunaan simbol-simbol kebudayaan nasional juga menggunakan simbol-simbol kebudayaan Jawa (Jawanisasi). Pola tersebut dapat dicermati pada bagan 5.1.

Bagan 5.1
Politik Kebudayaan Orde Baru dalam Rangka Nasionalisasi



Adaptasi: Mulder (1983; 2000; 2001; 2001a); Atmadja (2010).

Dengan mencermati bagan 5.1, nasionalisasi yang dilakukan negara, yakni pemerintah Orde Baru, ditujukan untuk memperkuat integrasi nasional. Hal ini dilakukan dengan cara menginternalisasikan simbol-simbol nasional atau akar-akar budaya nasional, yakni Pancasila/P4 dan UUD 1945 dan tata aturan perundang-

undangan yang menyertainya. Kedua simbol ini sangat penting, bahkan dianggap sebagai pusaka keramat sehingga tidak dapat diganggu gugat. Keduanya menjadi formula suci bagi pelindung bangsa dan sebagai dasar membangun “*imagined communities*” (Tillar, 2007) agar NKRI yang pluralistik tetap eksis. Sosialisasi Pancasila sebagai simbol nasionalisme maupun pusaka keramat sangat gencar dilakukan, antara lain melalui Penataran P4 yang diberikan di sekolah-sekolah hingga Perguruan Tinggi bahkan para calon Pegawai Negeri Sipil (PNS).

Apapun jargon kebudayaan nasional yang digunakan sebagai sarana komunikasi, yakni Pancasila (P4) dan UUD 1945, hukum nasional bahasa Indonesia, lagu kebangsaan, bendera kebangsaan, dan lain-lain, berkaitan erat dengan upaya pencapaian persatuan dan kesatuan Indonesia. Mulder (2000; 2001; 2001a), menyebut jargon persatuan dan kesatuan diposisikan sebagai jimat penolak bala disintegrasi bangsa. Sejalan dengan itu, maka masalah SARA dianggap sebagai penyakit yang melumpuhkan persatuan dan kesatuan. Karena itu setiap gerakan yang mengarah pada penguatan SARA dapat dimaknai sebagai melawan persatuan dan kesatuan sehingga harus ditekan, baik melalui dominasi maupun hegemoni. Dengan demikian, pada masa Orde Baru tidak ada ruang bagi pengembangan SARA, padahal SARA adalah sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia yang memang bercorak pluralistik dan multikultur. Oleh karena itu, penekanan Orde Baru terhadap SARA pada dasarnya identik dengan pengingkaran terhadap pluralisme yang merupakan karakteristik sosial budaya masyarakat Indonesia (Azra, 2008; Suseno, 2008; Atmadja, 2010).

Sebagaimana terlihat pada Bagan 5.1 nasionalisasi sering pula berkaitan dengan Jawanisasi. Ini tampak pada kebijakan Soeharto yang menempatkan

kebudayaan Jawa sebagai urutan pertama dari kebudayaan-kebudayaan daerah yang melandasi konsep kebudayaan nasional (Picard, 2006). Kenyataan ini tidak semata-mata karena etnik Jawa adalah kelompok etnik terbesar, tetapi juga karena sebagian elit politik di Indonesia adalah orang Jawa. Selain itu, etnik Jawa juga memiliki kesadaran yang tinggi atas kebudayaan dan peradabannya. Gejala ini berkaitan erat dengan kenyataan bahwa pada jaman Hindu misalnya, Jawa memiliki kerajaan-kerajaan besar seperti kerajaan Majapahit, yang memiliki kekuasaan di seluruh Nusantara, termasuk Bali.

Pengaruh Jawanisasi terhadap kebudayaan Bali tampak pada penggunaan bahasa Jawa. Pemakaian bahasa Jawa bukan hal yang baru, tetapi sudah ada jauh sebelum masa pemerintahan Orde Baru, yakni pada sekitar abad ke-10 hingga abad ke-17/18. Pada saat itu bahasa Jawa digunakan sebagai bahasa resmi atau bahasa administrasi. Hal ini dapat dicermati pada teks berikut:

Pada masa pemerintahan Udayana dan Mahendradatta pada abad ke-10, bahasa Bali (kuno) sempat tergeser dari bahasa resmi kerajaan atau bahasa administrasi negara, oleh bahasa Jawa. Penaklukan Bali oleh Majapahit pada tahun 1343 juga membawa pengaruh terhadap eksistensi dan perkembangan bahasa Bali, di mana sistem *anggah-ungguhing basa* mulai dikenalkan. Pada masa pemerintahan Kerajaan Gelgel, banyak kosa kata bahasa Jawa masuk ke dalam khasanah bahasa Bali. Bahasa yang digunakan dalam teks-teks sastra pada masa itu sering disebut dengan istilah Bali-Kawi, Kawi-Bali atau juga Jawa Pertengahan. Teks-teks bahasa Bali yang berasal dari abad ke-17 dan 18 misalnya, banyak memiliki kemiripan dengan teks-teks jaman keemasan Surakarta pada abad yang sama di Jawa Tengah (Sancaya, 2004: 212).

Selain penggunaan bahasa Jawa di luar Jawa, pada jaman kolonial Belanda, Jawa juga dikembangkan sebagai pusat kebudayaan Barat, di mana sekolah-sekolah terbaik ada di Jawa sehingga pulau-pulau lain di luar Jawa menggunakan Jawa sebagai kiblat budaya. Semua ini membuat orang Jawa sangat bangga atas kebudayaannya. Sebaliknya etnik non-Jawa tidak saja mengagumi Jawa, tetapi juga

tanpa keberatan mereka sering mengadopsinya secara suka-rela (Sancaya, 2004; Atmadja, 2010). Kekaguman orang non-Jawa terhadap budaya Jawa dimanfaatkan sebagai sarana Jawanisasi. Dalam konteks ini, ada hal yang menarik, yakni Orde Baru tidak selamanya meminjam budaya Jawa yang *adhiluhung*, tetapi meminjam pula unsur kebudayaan Jawa yang terburuk. Gejala ini dapat dicermati dari bagaimana Orde Baru mendominasi masyarakat Indonesia dengan menggunakan kekakuan hierarkhis, otoritarianisme, dan kesewenang-wenangan sehingga orang menjadi penurut karena takut pada penguasa. Semua ini menghasilkan suatu penguasaan dominatif atas rakyat Indonesia, atau lazim disebut Mataramisasi.

Bukti-bukti menunjukkan bahwa Orde Baru tidak selamanya melakukan dominasi melalui Mataramisasi, tetapi juga menggunakan kebudayaan Jawa dalam konteks hegemoni yang dijalinan dengan pemaknaan Pancasila sebagai ideologi negara. Sebagaimana tampak pada bagan, Pancasila dan UUD 1945 tidak saja diposisikan sebagai pusaka keramat, tetapi juga dianggap sebagai wahyu atau sebuah mandat ketuhanan yang memuat cita-cita luhur tentang wujud bangunan masyarakat ataupun kehidupan negara yang dicita-citakan. Karena itu, di masa Orde Baru, *sangkan paran* kemasyarakatan dan kenegaraan sudah diketahui, bahkan bersifat baku, yakni apa yang digariskan dalam Pancasila dan UUD 1945.

Dengan mengacu pada Jatim (2000), Pancasila dan UUD 1945 sebagai *sangkan paran* mengandung makna bahwa dia tidak saja mendominasi tentang posisi, status dan peranan manusia dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, tetapi juga memberikan arah dan tujuan yang harus diwujudkan. Berkenann dengan itu, maka dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat kita tidak saja wajib menggunakan mandat ketuhanan tersebut sebagai pedoman hidup, tetapi juga harus

diwujudkan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, karena dia adalah *sangkan paran*. Bertolak dari gagasan ini, wajar jika Pancasila dan UUD 1945 sangat penting, karena diposisikan sebagai modal sosial, modal budaya, dan modal politik bagi pemerintah Orde Baru (Atmadja, 2010).

Dalam rangka mewujudkan cita-cita Pancasila dan UUD 1945 sebagai *sangkan paran* kemasyarakatan dan kenegaraan, selain menerapkan Mataramisasi, pemerintah Orde Baru juga menggariskan berbagai etika kepemimpinan Jawa. Hal ini sangat ditekankan guna membentuk sosok manusia yang dianggap ideal pada tataran massa dan elite. Etika kepemimpinan tersebut diwujudkan dalam suatu paradigma, yakni manusia Indonesia seutuhnya. Artinya mereka menghuni suatu masyarakat harmonis, stabil namun dinamis. Mereka senantiasa dibimbing oleh kepentingan bersama, dan dorongan-dorongan pribadi menjadi terhapus. Setiap orang aktif mengusahakan manfaat bagi keuntungan semua orang, menjadikan negeri ini sebuah tempat yang lebih baik dan lebih indah. *Sepi ing pamrih, rame ing gawa, mahayu hayuning buawa* (Mulder, 2001; 2001a; Atmadja, 2010).

Bertolak dari kenyataan bahwa masyarakat Jawa bersifat paternalistik, maka faktor paling menentukan guna mewujudkan cita-cita ideal tersebut adalah pemimpin, bapak, atau *gusti*, bukan sang rakyat, massa, atau *kawula*. Dalam konteks ini bapak harus bisa bersikap dan berperilaku ideal, yakni *ing ngarso sung tulodho, ing madyo mangun karso, tut wuri handayani*. Pada jaman Orde Baru, citra kepemimpinan seperti ini selalu dikumandangkan dan dilembagakan melalui Penataran P4, pendidikan formal di sekolah, dan media. Penanaman etika kepemimpinan Jawa dilakukan secara intensif. Ditambah lagi dengan adanya Mataramisasi, maka seperti dikemukakan Mulder dan Anderson (dalam Atmadja,

2010) munculnya Jawanisasi dalam politik Indonesia modern. Etika politik Jawa terinternalisasi secara baik sehingga terjadi penguasaan yang bersifat donatif dan hegemonik atas rakyat Indonesia. Hal inilah yang menyebabkan pemerintah Orde Baru dapat bertahan selama 33 tahun di kancah politik Indonesia.

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan, bahwa konsep kebudayaan nasional merupakan gagasan yang sangat ideal, karena bertujuan untuk memunculkan satu identitas nasional, yakni identitas Indonesia dengan bersandikan pada unsur-unsur kebudayaan daerah. Namun, dalam implementasinya konsep kebudayaan nasional ini banyak mengandung kelemahan, di mana dengan konsep ini justru tidak memberi ruang bagi munculnya identitas daerah, atau paling tidak kebudayaan daerah menjadi tersederhanakan. Dengan kebijakan ini, kekuatan daerah yang telah lama bertahan, termasuk kebudayaan Bali yang memiliki ciri khas tersendiri, pada akhirnya mengalami pengebirian.

2. Politik Kebudayaan (Politik Indonesiaisasi) Memarjinalkan *Desa Pakraman*

Politik kebudayaan yang diterapkan oleh pemerintah Orde Baru seperti dipaparkan di atas di satu sisi memang memperkuat sendi-sendi kebangsaan Indonesia, terutama terwujudnya persatuan dan kesatuan Indonesia. Namun di sisi yang lain muncul dampak yang tidak diinginkan, yakni *desa pakraman* mengalami marginalisasi. Dengan mengacu kepada Bagan 5. 1 dapat dijelaskan, bahwa pemberlakuan UUD 1945 merupakan dasar bagi seluruh tata aturan perundang-undangan yang mengatur tata kelakuan manusia Indonesia dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

Gejala ini dapat dicermati pada pemberlakuan Undang-Undang 1974 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan Daerah, di mana dalam Undang-undang ini

provinsi diberikan otonomi terbatas, sementara kontrol pemerintah pusat diperkuat. Undang-undang ini kemudian dilengkapi dengan Undang-Undang No. 5/1979 tentang Sistem Pemerintahan Desa, yang pada hakekatnya bertujuan menyeragamkan pelaksanaan birokrasi desa, dengan menghilangkan keberanekaan situasi lokal dan memaksakan suatu administrasi yang seragam pada semua pemerintah lokal di Indonesia. Tujuannya adalah memperkuat kontrol pusat atas pelaksanaan keputusannya sampai ke tingkat desa (Warren, 1990; Picard, 2006). Dengan demikian, desa diposisikan sebagai basis terendah bagi kepanjangan tangan struktur kekuasaan supradesa, baik dalam penyebarluasan *pembangunanisme* maupun pembentukan ketertiban dan keamanan sebagai modal dasar pembangunan (Dwipayana, 2005; Atmadja, 2010).

Keberadaan desa dinas di Bali, termasuk di Ubud, Gianyar tidak terlepas dari pengimplementasian Undang-undang Nomor 5/1979 tentang Pemerintahan Desa. Undang-undang ini menyeragamkan tata pemerintahan pada desa-desa di seluruh Indonesia, termasuk di Bali. Pada masyarakat Bali penyeragaman ini menimbulkan dualisme sistem pemerintahan desa, yakni antara *desa pakraman* (desa adat) dan *desa dinas*. Hubungan antara keduanya tidak selamanya bersifat kemitraan setara, tetapi sering pula mengarah pada hubungan yang dominatif. Ada kecenderungan *desa dinas* berada pada posisi superordinat, sedangkan *desa pakraman* pada posisi subordinat. Kondisi ini tidak dapat dilepaskan dari adanya kenyataan bahwa *desa dinas* merupakan kepanjangan tangan dari penguasa supradesa, yakni kecamatan, kabupaten, propinsi, dan berlanjut ke tingkat pemerintah pusat di Jakarta. Akibatnya pemerintah *desa dinas* memiliki beking yang kuat dalam berhadapan dengan pemerintah *desa pakraman*. Apalagi dengan

adanya pembangunanisme, maka dengan dalih demi kelancaran pembangunan, pemerintah *desa dinas* dapat secara leluasa mendominasi *desa pakraman*. Kondisi ini menyebabkan tidak saja *desa pakraman* menjadi terdominasi, tetapi juga termarginalkan oleh kuatnya posisi *desa dinas*.

Elite politik, elite agama dan kaum cendekiawan adat dan agama mencoba menetralsirnya dengan mengeluarkan jargon bahwa hubungan *desa dinas* dengan *desa pakraman* tidak perlu dikontraskan, tetapi harus diposisikan ibarat hubungan suami-istri. Suami adalah *desa dinas*, sedangkan istri adalah *desa pakraman*. Jargon ini bertujuan baik, yakni mengurangi kesan adanya hubungan dominatif dan sekaligus untuk menumbuhkan hubungan komplementer antara *desa dinas* dengan *desa pakraman* guna memajukan warganya. Hal ini juga mengingatkan bahwa secara substantif warga *desa dinas* dan *desa pakraman* pada dasarnya adalah berhimpitan, bahkan pada umumnya adalah sama. Perbedaannya terletak pada fungsinya, yakni *desa dinas* berfungsi mengurus masalah kedinasaan/administratif (suami) sedangkan *desa pakraman* mengurus masalah adat dan agama (istri).

Secara kontekstual, sebagaimana dikemukakan Atmadja (2010: 66), jargon tersebut tidak dapat menghilangkan hubungan yang bersifat dominatif antara *desa dinas* dan *desa pakraman*. Hal ini tidak semata-mata karena *desa dinas* memiliki beking yang kuat, yakni pemerintah supradesa, tetapi juga karena makna ideal yang diinginkan pada jargon itu dimaknai dalam bingkai budaya Bali. Dalam perspektif budaya Bali yang sangat menekankan pada ideologi patriarkhi, suami mendominasi istri adalah sah, bahkan wajib adanya. Begitu pula pengibaratan hubungan *desa dinas-desapakraman* sebagai hubungan suami istri, dengan mudah dapat berubah

menjadi hubungan yang satu (*desa dinas*; suami) mendominasi yang lainnya (*desa pakraman*; istri), sebagaimana hubungan suami-istri pada masyarakat Bali.

Hubungan dominatif mengakibatkan *desa pakraman* di Bali termasuk *Desa Pakraman* Ubud tidak bisa berperan optimal dalam menjaga keutuhan pengaplikasian ideologi *Tri Hita Karana*. Misalnya, *Desa Pakraman* Ubud tidak bisa mencegah konversi sawah dan tegalan mejadi fasilitas pariwisata, karena kesemuanya menjadi tanggung jawab *desa dinas*. Jadi, *Desa Pakraman* Ubud harus patuh kepada *desa dinas* dan hanya mengurus masalah adat dan agama, sedangkan urusan dengan kekuasaan supradesa menjadi tanggung jawab *desa dinas*. Kondisi ini menimbulkan konflik *latent*, sebab dalam perspektif adat Bali dan kesejarahaan, *desa pakraman* yang mendasarkan diri pada ideologi *Tri Hita Karana* berimplikasi bahwa secara kewilayahan maka wilayah *desa dinas* adalah milik *desa pakraman*. Walaupun demikian *desa pakraman* tidak bisa bermuat banyak, karena *desa dinas* adalah kepanjangan tangan pemerintah (penguasa supradesa) yang mengembangkan kekuasaan bersifat sentralistik. Begitu pula kerja sama antara pemerintah dan pengusaha dalam memanfaatkan tanah-tanah untuk kepentingan pembangunan fasilitas pariwisata sulit dibendung oleh *Desa Pakraman* Ubud, karena kalah dalam kepemilikan modal. Dengan meminjam gagasan Boudieu (Widja, 2009) *desa dinas* mendominasi *desa pakraman*, karena *desa dinas* menguasai modal yang lebih banyak daripada *desa pakraman*, yakni modal ekonomi, sosial, dan budaya. Aneka modal ini dikonversi menjadi modal politik (modal kuasa) sebagaimana tercermin dari kemampuan *desa dinas* mengatur *desa pakraman* dalam mengatur warga desa untuk suatu tujuan yang dilabeli dengan jargon pembangunan.

3. Politik Kebudayaan (Politik Indonesiaisasi) Memarginalkan Bahasa dan Aksara Bali

Bagan 5.1 menunjukkan bahwa nasionalisasi mengacu pula pada penggunaan bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional atau bahasa persatuan. Bahasa Indonesia wajib dikembangkan di berbagai institusi termasuk sekolah-sekolah. Bahasa Indonesia sebagai unsur kebudayaan resmi atau formal wajib digunakan pada arena-arena sosial bernuansa nasional maupun formal (Suparlan, 1986a; Picard, 2006). Televisi Republik Indonesia (TVRI) sebagai media komunikasi nasional milik pemerintah menjadi agen sosialisasi yang sangat strategis dalam mengemban misi nasionalisasi melalui penggunaan bahasa Indonesia.

Nasionalisasi atau Indonesianisasi dalam bentuk penyebarluasan pemakaian bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional di satu sisi memang menimbulkan dampak sangat baik, yakni semakin banyak orang Bali yang dapat berkomunikasi dengan menggunakan bahasa Indonesia di ruang publik. Namun di balik itu, muncul masalah yakni bahasa Bali menjadi termarginalisasi secara perlahan-lahan. Gejala ini terutama terjadi pada generasi muda Bali, yakni anak-anak dan kalangan remaja. Mereka semakin sulit berbahasa Bali, terutama bahasa *Bali alus* yang mengenal peringakatan sesuai dengan kondisi masyarakat Bali yang mengenal lapisan sosial atas dasar kasta atau wangsa (Atmadja, 2010a). Sekolah tidak saja mengajarkan bahasa Bali alus, tetapi juga aksara Bali. Wawancara dengan A.A Pujawan, guru Bahasa Bali di SD Negeri 1 Ubud (Sabtu, 9 Januari 2010), menunjukkan anak-anak mengalami kesulitan, tidak saja dalam hal berbahasa *Bali alus*, tetapi juga menulis aksara Bali. Jikalau pun mereka fasih berbahasa Bali

tetapi lebih pada bahasa *Bali ketah* atau *lumrah*. Begitu pula anak-anak mengalami kesulitan menulis dengan menggunakan aksara Bali. Aksara Bali dianggap sangat rumit. Kondisi ini memunculkan keprihatinan, terutama di kalangan generasi tua yang masih memiliki keterikatan amat kuat terhadap kebudayaan Bali, termasuk di dalamnya pemakaian bahasa Bali.

Pengamatan lapangan yang disertai dengan wawancara mendalam terhadap beberapa informan menunjukkan, bahwa ada beberapa faktor yang menyebabkan marginalisasi bahasa Bali, yakni:

Pertama, politik pendidikan bahasa yang diterapkan oleh negara yang berlanjut pada penempatan bahasa Indonesia pada posisi yang istimewa, yakni menjadi salah satu mata pelajaran yang masuk dalam ujian nasional, dan menentukan kelulusan dan ketidakkelulusan. Akibatnya, setiap peserta didik pada jenjang mana pun harus mempelajari bahasa Indonesia secara serius.

Kedua, penempatan *Desa Pakraman Ubud*, begitu pula kawasan lainnya di Bali sebagai DTW mengakibatkan banyak wisatawan yang mengunjunginya, baik wisatawan domestik maupun wisatawan mancanegara. Bahkan yang tidak kalah pentingnya, wisatawan yang berkunjung ke *Desa Pakraman Ubud* banyak menginap di rumah penduduk yang dialihfungsikan sebagai pondok wisata sehingga muncul komunikasi lintas budaya. Mengacu pada Lewis (2004), Matsumoto (2004), Mulyana (2003), Porter dan Somovar (2003), kondisi tersebut membutuhkan komunikasi yang bisa menjembatani orang-orang yang berbeda secara kultural, termasuk di dalamnya perbedaan bahasa. Dalam konteks inilah bahasa Indonesia amat penting, karena mampu menghubungkan antara orang Bali

dan orang non-Bali (etnik non-Bali) guna memenuhi kebutuhannya selama berada pada kawasan wisata Ubud.

Ketiga, pemakaian bahasa Indonesia lebih mudah tidak hanya karena telah menasional, tetapi juga mudah dipakai karena tidak mengenal peringkatan bahasa (bahasa Indonesia bersifat egaliter).

Berdasarkan paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa kebudayaan Bali yang antara lain dicirikan oleh keberadaan bahasa Bali sebagai identitas kultural etnik Bali, mengalami ancaman yang serius. Politik kebudayaan yang bercorak nasionalisasi atau Indonesiaisasi terhadap kebudayaan lokal Bali – pelebagaan bahasa Indonesia dan huruf Latin– selain membawa dampak positif, juga memunculkan masalah bagi kebudayaan Bali. Kelangsungan hidup bahasa Bali dan aksara Bali terancam. Kondisi ini memunculkan kekhawatiran di kalangan orang Bali sehingga muncul gerakan untuk meng-*ajeg*-kan kebudayaan Bali.

Kondisi tersebut secara merata dirasakan oleh orang Bali, namun keadaan yang berlangsung di *Desa Pakraman* Ubud jauh lebih parah daripada *desa-desa pakraman* lainnya. Bahasa Indonesia misalnya semakin kuat pengaruhnya, karena tuntutan dunia pariwisata, yakni membutuhkan bahasa Indonesia sebagai sarana komunikasi lintas budaya atau antarbudaya, dan antaretnik. Terlebih dengan adanya kenyataan bahwa *Desa Pakraman* Ubud yang masih tetap menggunakan puri sebagai kiblat budaya, terutama di kalangan generasi tua, mereka merasakan ada keanehan atau bahkan kesenjangan budaya, jika bahasa Bali mengalami kemunduran. Sebab, bahasa Bali yang mengenal tingkatan, yakni bahasa Bali halus dan kasar, masih dibutuhkan dalam rangka berkomunikasi dengan keluarga puri yang berada pada strata atas. Bahasa Bali adalah simbol kelas sosial yang ada

pada masyarakat Bali. Strata sosial masih membutuhkan kehadiran bahasa Bali. Harapan ideal ini terkendala, karena pelembagaan kebudayaan nasional semakin kuat. Bahasa Indonesia semakin kuat pengaruhnya, namun karena karakternya yang egaliter tidak menunjang realitas sosial yang ada, yakni struktur sosial Bali masih tetap membutuhkan bahasa Bali.

B. Gerakan *Ajag Bali* sebagai Pemertahanan Kebudayaan Bali dan Agama Hindu dari Modernisasi

Gerakan *Ajag Bali* juga muncul sebagai jawaban atas modernisasi yang diterapkan pemerintah Orde Baru bersamaan dengan adanya nasionalisasi. Modernisasi diterapkan di berbagai bidang kehidupan, yang lazim disebut pembangunanisme (Atmadja, 2010). Salah satu wujud modernisasi adalah apa yang disebut “Revolusi Hijau” (*green revolution*). Mansour Fakhri (2000; 2004), Adimihardja (2010), dan Atmadja (2010), menyebutkan bahwa revolusi hijau merupakan salah satu bentuk program industrialisasi dan modernisasi pertanian yang sepenuhnya menganut logika pertumbuhan. Menurut logika ini, pertanian tradisional harus dikembangkan ke arah pertanian yang modern guna meningkatkan produksi. Untuk itu penggunaan teknologi hayati dan teknologi mekanis merupakan keharusan. Penerapan teknologi modern tidak semata-mata karena terdorong oleh keinginan meningkatkan hasil pertanian, tetapi terkait pula dengan pola berpikir dikotomik. Dalam konteks ini teknologi modern atau teknologi Barat adalah unggul, sedangkan teknologi tradisional adalah kalah sehingga harus disingkirkan dari sistem pertanian yang berlaku pada masyarakat Bali.

Penerapan revolusi hijau memang mampu meningkatkan produksi padi pada *subak-subak* di Bali. Namun di balik itu timbul masalah, yakni banyak

pranata, pengetahuan, dan teknologi tradisional tersingkirkan. Fokus perubahan ini memang terjadi pada pertanian, tetapi pada kenyataannya menjalar pada bidang kehidupan lainnya, karena dalam sistem pertanian di Bali, pranata yang satu selalu berkaitan dengan pranata lainnya. Misalnya, sistem panen padi menggunakan *anggapan* (ani-ani) yang melibatkan *sekaa manyi* dan *pederep*, yakni orang yang melakukan kegiatan *mederep* (sistem bawon) dengan tujuan mencari upah panen berbentuk padi (*derepan*) untuk menambah persediaan pangan keluarga, tidak berlaku lagi karena digantikan sistem *majeg* atau sistem kontrak.

Sistem *majeg* secara tidak langsung telah menghilangkan beberapa pranata sosial tradisional Bali sebagaimana tercermin pada apa yang dikemukakan Atmadja (2010), yakni banyak *sekaa* (perkumpulan) dibubarkan, karena bersifat disfungsional. Misalnya, *sekaa nandur* (perkumpulan menanam padi), *sekaa numbeg* (perkumpulan mencangkul), dan *sekaa manyi* (perkumpulan, digantikan dengan sistem buruh. Pergantian ini tidak sekadar hilangnya lembaga tradisional yang bersendikan pada faham kolektivisme, tetapi terkait pula dengan pelembagaan ideologi baru, yakni ideologi pasar yang kental dengan individualisme. Berkenaan dengan itu masyarakat Bali pun terseret pada kehidupan individualistik dan secara perlahan-lahan menanggalkan kolektivistik. Bahkan yang tidak kalah pentingnya, pasarisasi dan individualisasi tidak saja berhenti pada tatatan struktur sosial dan superstruktur ideologi, tetapi meminjam gagasan Sanderson (1993) menjalar pula ke komponen infrastruktur material, yakni tanah. Tanah yang semula memiliki nilai sosioreligius, berubah ke arah nilai ekonomis sehingga pasar tanah menjadi semakin kuat, tidak saja di kota tetapi merembes pula ke desa.

Pola ini berlaku pula pada *Desa Pakraman Ubud*. Revolusi Hijau di desa ini mengakibatkan berbagai *sekaa* yang berhubungan dengan pertanian menghilang, digantikan oleh pasar tenaga kerja berwujud sistem buruh. Begitu pula individualisme yang berkembang menggerogoti kolektivisme yang ada di *Desa Pakraman Ubud*. Bersamaan dengan itu maka lahan pertanian, yakni sawah yang semula bernilai sosio-religius mengalami pasarisasi sehingga berubah menjadi benda bernilai ekonomi. Tanah secara mudah dipindahkan melalui mekanisme pasar tanah. Apalagi adanya kenyataan bahwa pengembangan *Desa Pakraman Ubud* sebagai pusat pariwisata Bali, membutuhkan ruang yang terus semakin meluas untuk membangun aneka fasilitas pariwisata. Kasus menyempitnya lahan sawah misalnya dapat dijumpai di wilayah *Subak Semujan*. Hal ini dapat dicermati dari hasil wawancara dengan *Pekaseh* (kepala) *Subak Semujan*, I Made Sadia yang menyatakan sebagai berikut:

“Luas lahan *subak* yang saya pimpin semula adalah 25 Ha, namun setelah terjadi alih fungsi kini luas lahan *Subak Semujan* tersisa 20 Ha. Ini karena warga menjual tanah sawahnya kepada orang-orang dari luar Bali, kebanyakan dari Jakarta. Selain digunakan untuk hotel, ada juga yang tetap berupa persawahan, tetapi di dalamnya dibangun tempat tinggal untuk turis (*bungalow*). Saya sebenarnya berusaha mencegah warga menjual sawahnya, tetapi saya juga tidak dapat berbuat apa-apa karena itu adalah hak mereka. Kalau mereka ingin mendapat uang lebih banyak, ya itu hak mereka”. (Wawancara dengan *Pekaseh Subak Semujan*, I Wayan Sadia, Senin 18 Januari 2010).

Dengan adanya kenyataan ini tidak mengherankan jika secara cepat sawah dialihkan fungsinya menjadi areal pembangunan sarana pariwisata, yakni hotel, vila, pondok wisata, restoran, toko atau kios cenderamata, dll. Akibatnya, sawah semakin menyempit sehingga *subak* kehilangan basis yang mendukung penerapan ideologi *Tri Hita Karana*, yakni *Palemahan* (wilayah, areal persawahan) – karena areal sawah dikonversi menjadi lokasi fasilitas pariwisata dan *Pawongan* – anggota

subak berhenti karena yang bersangkutan tidak lagi memiliki sawah. Satu-satunya unsur ideologi *Tri Hita Karana* yang diaplikasikan pada *subak* yang masih bertahan adalah *Parhyangan* – tempat suci untuk memuja Dewi Sri dan Dewa Wisnu. Orang Bali tabu membongkar pura karena takut terhadap kutukan dewa atau lazim disebut *kapongor*. Dalam kondisi seperti ini maka *subak* gagal berperan secara optimal dalam pemertahanan kebudayaan Bali. Jikalau pun masih ada yang ditandai oleh eksistensi *Pura Subak*, maka daya kekuatan untuk membangun solidaritas sosial sangat terbatas. Sebab, daya ikat bagi warga yang memuja *Pura Subak* hanya bersifat suka rela, tidak wajib sebagaimana halnya jika mereka memiliki sawah–bergantung pada *subak* agar pengelolaan sawah berjalan. Dengan adanya kondisi seperti ini maka keberadaan *subak* sebagai basis Agama Hindu tidak saja mengecil, tetapi lama kelamaan mengalami marginalisasi yang semakin parah. Akibatnya, salah satu tiang penyangga bagi kelangsungan hidup kebudayaan Bali secara perlahan-lahan berkurang.

Selain sawah, tanah *tegalan* mengalami nasib yang sama. *Tegalan* yang semula memiliki nilai sosio-religius juga berubah menjadi benda yang memiliki nilai ekonomis. Jual beli *tegalan* untuk pembangunan fasilitas pariwisata pun sangat gencar di *Desa Pakraman Ubud*. Ada aspek penting dalam konteks jual beli *tegalan* pada kawasan *Desa Pakraman Ubud*, yakni mencakup pula tebing (*jurang*) atau tanah-tanah miring di pinggir sungai. Tanah-tanah seperti ini sangat disukai, karena pemandangannya bagus, mengesankan suasana keheningan karena jauh dari keramaian yang berkembang pada pusat *Desa Pakraman Ubud*, dan sering pula bercampur dengan suasana spiritualitas atau religius-magis. Pada *jurang-jurang* ini dibangun aneka fasilitas pariwisata, misalnya hotel, bungalo, vila, restoran, dll.

Kehilangan *tegalan* memang tidak menggerogoti ideologi *Tri Hita Karana*, sebab petani *tegalan* tidak memiliki *subak* sebagaimana halnya petani sawah. Namun bagaimana pun juga, ada dampak yang tidak bisa diabaikan, yakni keyakinan orang Ubud tentang *jurang-jurang* yang *tenget* (angker) tidak berlaku lagi. *Tegalan* dan *jurang-jurang* berubah menjadi benda ekonomi yang bisa dialihkan lewat pasar. Jikalau pun mereka percaya pada hal-hal yang angker, secara mudah bisa dikompromikan lewat ritual sehingga kendala magis dalam pembangunan fasilitas pariwisata teratasi – pola ini bisa berlaku dalam pengalihan sawah menjadi areal pembangunan fasilitas pariwisata.

Bersamaan dengan adanya jual-beli sawah dan *tegalan*, tidak saja pertanian dan berbagai unsur kebudayaan yang menyertainya mengalami kemunduran, tetapi memunculkan pula gejala pengalihan mata pencaharian, yakni dari sumber nafkah sektor pertanian ke sumber nafkah sektor nonpertanian atau dari sektor tradisional ke sektor modern. Kasus di *Desa Pakraman* Ubud menunjukkan, bahwa warga desa mengalih pekerjaan dari nafkah sektor pertanian ke berbagai kegiatan nafkah yang ada kaitannya dengan industri pariwisata. Pengalihan pekerjaan ke sektor pariwisata tidak bisa dilepaskan dari karakteristik industri pariwisata, yakni bercorak “*people to people business*, merupakan industri padat jasa dan padat karya” (Ardika, 2008: xix) atau Yoeti (2008: 69) menyebutnya dengan istilah *labor intensive*. Artinya, pariwisata sebagai suatu industri banyak menyerap tenaga kerja. Dengan adanya kenyataan ini tidak mengherankan jika warga *Desa Pakraman* Ubud tidak ada yang mengabaikan sektor pariwisata sebagai sumber nafkahnya, baik sebagai sumber nafkah utama maupun pelengkap pekerjaan lainnya. Misalnya, pekerjaan utama adalah pegawai negeri. Namun sebagai pekerjaan sambilan, yang

bersangkutan bergerak pada sektor pariwisata dan atau dilakukan oleh salah satu anggota keluarganya sehingga melahirkan sumber nafkah berganda.

Modernisasi tidak saja terkait dengan peralihan sumber nafkah, tetapi terkait pula dengan berbagai simbol status sebagai penanda keberhasilan atas kegiatan pariwisata yang ditekuninya. Gejala ini wajar, mengingat gagasan Soekanto (1996) bahwa status sosial tidak saja dirasakan oleh aktor yang bersangkutan, melainkan harus pula dipertunjukkan lewat simbol status sosial. Ada berbagai simbol status sosial, misalnya kendaraan, rumah, dll. Gejala ini dapat dicermati misalnya pada tata rumah warga *Desa Pakraman Ubud*. Meski penataan *palemahan* tetap bertahan pada konsep *luan-teben* (hulu-hilir), namun dari segi material, rumah-rumah tradisional digantikan dengan rumah modern berbentuk rumah gedung yang dilengkapi dengan penerangan listrik di setiap ruang dan *palemahan* lainnya. Gejala ini tidak saja mencerminkan adanya pemameran simbol status sosial, tetapi bisa pula bermakna akan adanya pengotaan terhadap rumah tinggal, sehingga *Desa Pakraman Ubud* yang semula adalah desa berubah menjadi kota (Sukawati, 2004). Begitu pula di depan kompleks areal perumahan warga *Desa Pakraman Ubud* berdiri kios-kios atau toko-toko yang berorientasi pada bisnis pariwisata. Bahkan yang tidak kalah pentingnya bangunan yang ada di dalam rumah tinggal mereka banyak pula yang berwujud pondok wisata yang sewaktu-waktu bisa disewa oleh wisatawan. Kondisi ini mengakibatkan orang sibuk mengurus bisnis pariwisata. Pergaulan ke luar rumah terbatas, tidak saja karena mereka sibuk berbisnis mencari uang, tetapi juga karena ketersediaan fasilitas yang lengkap di dalam kompleks areal rumah seperti kepemilikan TV atau kamar mandi, sehingga orang tidak perlu lagi mandi bersama di permandian umum atau

nonton bareng di *bale banjar*, yang mencerminkan pergaulan yang tinggi di antara *krama desa*.

Perubahan fisik yang tampak pada penataan rumah tinggal memberikan pemaknaan bahwa motivasi bisnis warga *Desa Pakraman Ubud* sangat kuat, yang sekaligus berarti nilai ekonomi yang mereka dukung dalam kehidupan bermasyarakat tentu kuat pula. Bersamaan dengan itu berarti pula perilaku ekoministik amat kuat di kalangan warga *Desa Pakraman Ubud* antara lain berwujud pasarisasi hubungan sosial. Gejala ini tercermin dari adanya pergeseran budaya, yakni dari budaya kolektivitas ke budaya individualitas. Misalnya, kunjungan antarwarga tidak lagi bersifat intensif, hanya kadangkala, yakni jika ada ritual agama yang membutuhkan kerja sama. Prinsip dasarnya, semua orang sibuk, yakni bekerja guna mendapatkan uang dalam rangka memenuhi kebutuhan hidup.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *Desa Pakraman Ubud* tidak saja mengalami urbanisasi secara fisik, tetapi juga pengkotaan secara sosiokultural. Gejala ini tercermin dari bangunan rumah tinggal yang mereka miliki—rumah gedung lengkap dengan fasilitasnya dan unit-unit sarana bisnis yang mereka kembangkan, yakni toko, kios, pondok wisata, restoran, dan lain-lain. Gejala ini merupakan penanda bahwa warga *Desa Pakraman Ubud*, meskipun tidak keseluruhan, banyak yang beralih dari sektor pertanian ke mata pencarian nonpertanian, yakni bisnis pariwisata dengan berbagai bentuk kegiatan usahanya.

Bertolak dari kenyataan ini maka sebagaimana gagasan Smith *ed.* (1980) dan Worsley *et al.* (1992: 76-80) ada perubahan sosiokultural di *Desa Pakraman Ubud*, yakni dari hubungan sosial *gemeinschaft* ke *gesellschaft*, dari komunitas ke asosiasi atau dari masyarakat rakyat ke masyarakat kota sehingga hubungan sosial

tidak lagi mendasarkan diri pada kolektivisme, tetapi mengarah pada individualisme. Dengan mengacu kepada temuan Picard (2006), Suparta (2006), dan Atmadja, Atmadja, dan Widiastuti (2009) bisa pula dikatakan bahwa modal sosial (solidaritas sosial, resiprotitas) pada masyarakat *Desa Pakraman* Ubud memang mengecil, karena didesak oleh keperkasaan modal ekonomi. Perkembangan ekonomi keuangan dapat menimbulkan sikap individualistik yang berlanjut pada perenggangan ikatan-ikatan sosial, dan memperlemah sistem gotong royong yang lazim berlaku di *banjar-banjar*. Semua ini merupakan bagian dari kemajuan ekonomi, kemajuan pariwisata, dan pengaruh modernisasi dan globalisasi. Kondisi ini menandakan, bahwa kebudayaan Bali sedang sakit atau tidak sehat (Atmadja, 2009: 9).

Bertolak dari paparan tersebut, maka sebagaimana gagasan Sanderson (1993) dapat dikemukakan bahwa terjadi perubahan mendasar di *Desa Pakraman* Ubud, tidak hanya pada infrastruktur material, tetapi juga pada struktur sosial dan superstruktur ideologi yang tercemrin pada semakin menipisnya modal sosial, diganti dengan pengutamakan modal ekonomi. Hal ini merupakan tantangan bagi *Desa Pakraman* Ubud agar keseimbangan sosial tetap terjaga yang sekaligus berarti hubungan sosial asosiatif atau bersifat integratif terpelihara secara berkelanjutan. Dalam konteks inilah gerakan *Ajeg Bali* berfungsi penting, yakni menyeimbangkan antara *gemeinschaft* dan *gesselschalft*, komunitas dan asosiasi atau masyarakat rakyat dan masyarakat kota agar harmoni sosial tetap terjaga secara berkelanjutan sebagaimana diidealkan dalam ideologi *Tri Hita Karana*.

C. Gerakan *Ajeg Bali* sebagai Pemertahanan Kebudayaan Bali dan Agama Hindu dari Globalisasi

Gerakan *Ajeg Bali* juga dilatar-belakangi oleh menguatnya pengaruh globalisasi sebagai akibat dari adanya kemajuan teknologi informasi dan teknologi transportasi. Walaupun desa-desa di Bali secara keseluruhan mengalami globalisasi karena tidak ada yang mampu menghindarkannya – langsung masuk ke sektor domestik melalui TV, namun tidak bisa dimungkiri bahwa *Desa Pakraman Ubud* mengalami globalisasi yang jauh lebih intensif daripada *desa-desa pakraman* lainnya di Bali. Gejala ini tidak bisa dilepaskan dari kedudukan *Desa Pakraman Ubud* sebagai DTW yang amat terkenal, baik pada tataran nasional maupun global.

Betapa eratnya hubungan antara pariwisata dan globalisasi dapat dicermati gagasan Becherel dan Vellas (2008: 32) sebagai berikut.

Globalisasi lebih dari sekedar menginternasionalisasikan perusahaan. Makin lama makin sukar untuk menentukan dan mempertahankan daerah perbatasan. Dunia mulai bergeser dari ekonomi nasional yang berebeda-beda menjadi ekonomi global. Kemajuan teknologi dalam bidang angkutan dan komunikasi membantu untuk mengatasi jarak jauh dan rintangan fisik serta menopang gejala terhadap ekonomi global. Modal mengalir dengan bebas di antara negara-negara, produksi diinternalisasi dan populasi bepergian ke negara lain untuk bekerja dan berlibur. Hambatan untuk masuk ke suatu negara berkurang dan biaya komunikasi menyusut. Hal ini mengakibatkan usaha diinternasionalisasi dan pariwisata merupakan sektor dalam proses globalisasi. Usaha yang paling berhasil adalah mereka yang paling mengetahui bagaimana menjalankan usahanya di wilayah internasional (Becherel dan Vellas, 2008: 32).

Gagasan ini secara jelas memberikan petunjuk bahwa globalisasi sangat menunjang pariwisata. Bahkan dengan mengacu kepada Lull (1993) bahwa pariwisata pada dasarnya merupakan salah satu dimensi globalisasi, yakni apa yang disebut arus manusia lintas negara (*ethnoscape*). Mengingat bahwa *Desa Pakraman Ubud* adalah DTW yang mendunia, maka tidak dapat dipungkiri bahwa

Desa Pakraman Ubud sangat kental dengan globalisasi. Gejala ini dapat dicermati dari adanya pergerakan manusia atau *ethnoscape* dari berbagai negara di dunia untuk berkunjung atau bahkan menetap beberapa hari di *Desa Pakraman* Ubud. Bahkan banyak pula orang asing yang menikah dengan wanita atau laki-laki lokal sehingga melahirkan perkawinan campuran antarbangsa.

Gagasan ini dapat dicermati dari hasil wawancara dengan tokoh Puri Ubud, Tjokorda Gde Putra Sukawati yang menyatakan sebagai berikut:

“Di Puri Ubud hubungan dengan dunia luar sudah biasa. Apalagi ayah saya, Tjokorda Gde Agung Sukawati, Raja Ubud yang juga diangkat sebagai Presiden Negara Indonesia Timur (NIT), sudah terbiasa dengan pergaulan luas hingga mancanegara. Ia tidak mempersoalkan pengaruh asing, bahkan dia memiliki seorang istri yang berasal dari Perancis. Meski begitu, dia tetap seorang nasionalis, apalagi Ia juga seorang veteran. Ada juga keluarga puri lainnya yang menikah dengan orang asing, dari Australia. Menikah dengan orang asing tidak masalah, kita bisa banyak bergaul dan banyak mengambil cara berfikirnya yang positif” (Wawancara dengan Tjokorda Gde Putra Sukawati, 27 Januari, 2010).

Begitu pula *Bendesa Adat* Ubud, Tjokorda Raka Kertyasa, menikah dengan wanita yang berasal dari Australia. Pasangan suami istri yang bercorak lintasnegara ada yang menetap secara permanen di *Desa Pakraman* Ubud atau bisa pula berpisah – suami atau istrinya tetap di negara asal, hanya sewaktu-waktu menetap di *Desa Pakraman* Ubud. Apa pun bentuk interaksi ini maka mau tidak mau, warga *Desa Pakraman* Ubud secara langsung bersentuhan dengan kebudayaan global. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan Lull (1993), selain arus manusia, globalisasi berkaitan pula dengan aliran ide atau kebudayaan dari negara yang satu ke negara yang lainnya.

Kebudayaan global yang secara kasatmata berkembang di *Desa Pakraman* Ubud adalah bahasa asing. Perkembangan bahasa asing sangat penting, tidak saja sebagai sarana berkomunikasi secara lintasbudaya atau lintasbangsa, tetapi terkait

pula dengan pengalihan modal bahasa menjadi modal ekonomi. Artinya, dengan menggunakan bahasa asing warga *Desa Pakraman* Ubud bisa berhubungan dengan wisatawan mancanegara guna mendapatkan masukan finansial atau secara umum disebut dolar. Gagasan ini tidak bisa dilepaskan dari adanya kenyataan bahwa arus manusia dari suatu negara ke *Desa Pakraman* Ubud disertai pula dengan pergerakan uang atau *finanscape* (Lull, 1993). Pendek kata, warga *Desa Pakraman* Ubud belajar bahasa asing tidak semata-mata dilandasi oleh tujuan agar mereka fasih berbahasa asing, tetapi yang lebih penting adalah mereka berkeinginan memakai bahasa asing sebagai alat mendapatkan dolar. Dengan meminjam gagasan Bourdieu (dalam Widja, 2009) dapat dikatakan bahwa bahasa asing sebagai modal budaya sangat penting bagi warga *Desa Pakraman* Ubud. Sebab, bahasa asing sebagai modal budaya secara mudah bisa dikonversi menjadi modal finansial agar bisa bermain di pasar guna memenuhi kebutuhan hidupnya.

Penguasaan bahasa asing tidak lagi hanya bahasa Inggris, tetapi juga bahasa lain seperti bahasa Jepang, Mandarin, Jerman, Korea, dll. Kondisi ini di satu sisi sangat menggembirakan, mengingat mereka kaya akan modal budaya, namun di sisi yang lain dapat menimbulkan masalah bagi kelangsungan hidup bahasa Bali.

Gagasan ini tampak dari hasil wawancara dengan A.A Pujawan, guru pengajar Bahasa Bali di SD Negeri I Ubud yang menyatakan sebagai berikut:

“Siswa-siswa di SD ini lebih menyukai dan menguasai mata pelajaran bahasa Inggris daripada bahasa Bali. Hal ini terbukti, apabila ada lomba bahasa Inggris dan bahasa Bali yang diadakan untuk tingkat SD, maka siswa-siswa di SD ini lebih sering menjuarai bahasa Inggris dibanding bahasa Bali. Selain itu siswa menganggap mata pelajaran Bahasa Bali adalah mata pelajaran yang sulit. Hal ini juga tidak dapat disalahkan begitu saja, mengingat posisi bahasa Inggris cukup penting karena dijadikan salah satu mata pelajaran muatan lokal di daerah Ubud ini, terutama karena Ubud adalah daerah wisata” (Wawancara dengan A.A Pujawan, Sabtu, 9 Januari 2010).

Apa yang dikemukakan A.A Pujawan di atas, secara teoritik diperkuat oleh pendapat Sancaya (2004) sebagai berikut:

Bahasa Bali sebagai salah satu bahasa yang ada di dunia ketiga, keadaannya kini mulai terancam. Pemakaian bahasa Bali di kalangan masyarakat Bali pada umumnya sudah mulai mengalami penurunan sejak kurang lebih limapuluh tahun terakhir ini. Banyak anak-anak yang tinggal di lingkungan perkotaan kini menghadapi kesulitan yang semakin besar untuk bisa berbahasa Bali secara baik. Bahkan percakapan yang dilakukan orang-orang dewasa pun banyak yang menggunakan campuran bahasa Indonesia dan bahasa asing (Sancaya, 2004: 207).

Lebih lanjut, Pujawan menyebutkan, bahasa Bali kalah populer dibanding bahasa asing, disebabkan karena perkembangan industri pariwisata. Dalam industri pariwisata global, maka penggunaan bahasa asing, terutama bahasa Inggris tidak saja mutlak diperlukan karena merupakan bahasa komunikasi, tetapi juga bahasa asing memiliki nilai ekonomi. Dalam artian kemampuan berbahasa asing dapat menghasilkan uang/pendapatan. Berikut pernyataan A.A Pujawan:

“Karena Ubud adalah daerah wisata, maka bahasa Bali di Desa Ubud ini kalah *ngetrend* dibanding bahasa Inggris. Ini karena adanya anggapan bahwa bahasa Bali tidak bisa menghasilkan duit/uang. Ini berbeda dengan bahasa Inggris yang bisa menghasilkan uang, karena orang yang mampu berbahasa Inggris bisa bekerja sebagai *guide* turis dan bisa menghasilkan uang. Hal ini mau tidak mau juga mempengaruhi siswa-siswa di SD ini, yang setiap hari menjumpai wisatawan asing. Sehingga mereka bisa belajar berbahasa Inggris secara langsung, meski belum benar. Mereka tidak takut berbicara dengan turis/wisatawan” (Wawancara dengan Pujawan, Sabtu, 9 Januari 2010).

Mengacu pada hasil wawancara dengan A.A. Pujawan yang secara teoritik diperkuat Sancaya (2004), tampak bahwa bahasa Bali tidak saja mengalami tantangan dari bahasa Indonesia, tetapi juga dari bahasa asing, khususnya bahasa Inggris. Gejala ini beralasan, sebagai sebuah jawaban atas tantangan globalisasi dan modernisasi yang merasuk ke dalam setiap aspek kehidupan, termasuk pariwisata. Bahkan tidak berlebihan jika dikatakan bahwa pariwisata merupakan

bidang kehidupan yang paling kental bermuatan globalisasi. Sebab, kontak budaya global tidak hanya terjadi lewat tayangan TV, tetapi nyata dalam kehidupan bermasyarakat. Kondisi seperti inilah yang terjadi di *Desa Pakraman* Ubud yang berlangsung secara berkelanjutan, tiada hari tanpa sentuhan budaya global.

Kondisi ini semakin menjadi, terlebih pada saat kehidupan pariwisata di Bali tengah berada di puncak-puncaknya, dan ketika kesemarak pembanguan fisik dan ekonomi sedang pesat, maka pengaruh globalisasi sangat intensif. Berkenaan dengan itu maka budaya lokal yang dianggap kurang memiliki akses global dan internasional atau tidak laku dijual pada pasar pariwisata, secara otomatis dianggap tidak menguntungkan dari segi ekonomi, tidak praktis, dan tidak dapat digunakan secara pragmatis. Kondisi inilah yang terjadi pada bahasa Bali. Bahasa Bali mulai ditinggalkan dari lingkungan pergaulan modern, sehingga keberadaan Bahasa Bali menjadi "jatuh gengsi" dan kurang "ngetrend", paling tidak di hadapan para generasi muda Bali. Bahasa Bali ditinggalkan tidak saja karena nilai ekonominya rendah, tetapi seperti dikemukakan oleh beberapa pelajar SMA Negeri Ubud, belajar bahasa Bali tidak kalah sulitnya daripada bahasa Inggris, terutama bahasa Bali halus.

Walaupun bahasa Bali bersaing dengan bahasa Indonesia dan bahasa asing terutama bahasa Inggris, namun muncul gejala yang menarik, yakni adanya campur kode. Contoh penggunaan bahasa Inggris di *Desa Pakraman* Ubud yang bercampur dengan bahasa Indonesia dan bahasa daerah –gejala campur kode dapat dilihat pada gambar 5.1 berikut:



Gambar 5.1:

Penggunaan bahasa Inggris bercampur Bahasa Indonesia dan Bahasa Bali untuk kepentingan pariwisata Di *Desa Pakraman Ubud* (Sumber: Dokumen Maryati, 2010).

Gambar di atas memberikan petunjuk, bahwa pengadopsian bahasa Indonesia dan bahasa Inggris di tengah-tengah komunitas *Desa Pakraman Ubud* yang masih memakai bahasa Bali memunculkan gejala yang menarik, yakni campur kode. Dalam konteks ini ada percampuran pemakaian bahasa, yakni bahasa Indonesia, bahasa Inggris dan bahasa Bali untuk tujuan pariwisata sehingga memunculkan suatu gejala sosiolinguistik yang unik, yakni kemodernan, keglobalan dan kelokalan menyatu dalam ruang yang sama.

Pemakaian bahasa Bali pada industri pariwisata tentu tidak bisa dilepaskan dari nilai jual, yakni merangsang wisatawan untuk mengonsumsi apa yang ditawarkan kepada wisatawan. Sebab, apa yang ditawarkan adalah produk bermerek Bali, sehingga merangsang wisatawan untuk mengetahuinya melalui kegiatan untuk menikmatinya. Gagasan ini terkait dengan pendapat Bactchelor (2008: 266-267) yang menyatakan bahwa pemasaran produk wisata membutuhkan pencitraan. Pemakaian kata-kata bahasa daerah yang tentunya tidak diketahui maknanya oleh wisatawan mancanegara, justru bisa mendorong wisatawan untuk mengunjunginya, agar dari tidak tahu menjadi tahu. Gagasan ini terkait pula dengan hakikat manusia sebagai makhluk yang selalu ingin tahu (Atmadja dan Atmadja, 2011). Pendek kata, pemakaian campur kode, yakni bahasa Inggris,

bahasa Indonesia dan bahasa Bali pada ruang yang sama dalam bisnis pariwisata, tidak hanya bermakna sebagai tindakan pelestarian bahasa, melainkan bisa pula memiliki makna pencitraan dalam konteks mendatangkan dolar yang lebih banyak bagi komunitas lokal.

Penguasaan banyak bahasa atau keterampilan multibahasa yang berkembang di kalangan warga *Desa Pakraman* Ubud memang sangat menggembirakan bagi kepemilikan modal budaya dalam konteks pengembangan hubungan sosial lintas budaya. Mengingat gagasan Matsumoto (2004: 140), bahwa penguasaan multibahasa memungkinkan manusia meningkatkan fleksibilitas kognitifnya. Artinya, yang bersangkutan secara mudah bisa bergaul dengan siapa pun, terutama dengan aktor-aktor yang dikuasai bahasanya. Namun di balik itu, ada masalah yang memerlukan pencermatan bahwa penguasaan bahasa asing bisa menimbulkan orang-orang yang cara berpikir dan cara merasanya mengikuti bahasa yang dikuasainya. Dengan mengacu kepada paparan Atmadja dan Atmadja (2011a) tentang filsafat Wedanta dalam agama Hindu maka pikiran adalah *rajendra* atau rajanya alat indra. Kerja pikiran membutuhkan bahasa. Bahasa adalah alat berpikir. Jika pikiran seseorang dikuasai oleh bahasa asing maka tindakan sebagai wujud pikiran secara otomatis bersesuaian dengan bahasa yang dikuasainya. Dengan demikian, selalu ada peluang bahwa seseorang yang menguasai bahasa Inggris secara disadari maupun tidak, cara berpikir dan bertindaknya mengikuti cara-cara seperti orang Inggris – mereka berbudaya Inggris.

Globalisasi tidak saja terkait dengan bahasa asing, tetapi juga terlihat pada aspek-aspek kebudayaan lainnya. Misalnya, pengadopsian perilaku gaya Barat

dalam bentuk tidakan, seperti gaya bicara, gaya rambut, maupun gaya berbusana, secara mudah bisa disaksikan di *Desa Pakraman Ubud*. Pengadopsian gaya Barat juga terjadi pada seni kuliner berbentuk makanan dan minuman ala Barat yang secara mudah bisa dijumpai pada pusat-pusat pertokoan yang berjejer di jalan utama *Desa Pakraman Ubud*. Pengadopsian seni kuliner ala Barat meminjam gagasan Jacobs (2000), telah melahirkan kebudayaan baru, antara lain dalam hal mengkonsumsi produk “makanan global”, atau yang biasa disebut “makanan cepat saji” yang dapat ditemui di mana-mana di pelosok dunia. Hal ini melahirkan semacam “homogenisasi kebudayaan”, yang menurut istilah Jacobbs (2000: 38) disebut sebagai “*fast food culture*”. Pengadopsian seni kuliner ala Barat tidak hanya dalam bentuk makanan cepat saji, tetapi makanan lokal pun banyak dikemas dalam gaya Barat. Kesemuanya ini menandakan bahwa *Desa Pakraman Ubud* adalah sebuah kampung global, tidak saja secara fisikal, tetapi juga secara kultural. Orang kulit putih, orang berkulit kuning dan orang berkulit hitam secara mudah bisa dijumpai di *Desa Pakraman Ubud*.

Kondisi tersebut memunculkan masalah di kalangan warga *Desa Pakraman Ubud*. Masalah ini mendorong mereka menggelorakan gerakan *Ajeg Bali*, namun bukan untuk melarang warganya menguasai bahasa asing, karena bahasa adalah modal kultur untuk meraih dolar, tetapi yang lebih penting adalah mereka harus tetap mampu berbahasa Bali atau menguasai kebudayaan Bali agar mereka tidak kehilangan identitas *kebalian*-nya, meskipun mereka berada pada pusaran globalisasi yang sangat drastik.

D. Gerakan *Ajeg Bali* sebagai Pemertahanan dan Kelanggengan Ekonomi (*Ajeg Bali* = *Ajeg Pariwisata Budaya* = *Ajeg Dolar*)

Pada akhirnya pemertahanan identitas etnik melalui politik identitas gerakan *Ajeg Bali* di *Desa Pakraman Ubud* tidak dapat dilepaskan dari kepentingan ekonomi yang ada di baliknya, yakni pemertahanan identitas budaya Bali untuk kepentingan komoditas pariwisata. Oleh karena itu, melalui politik identitas gerakan *Ajeg Bali* akan terjadi *ajeg* pariwisata budaya. Dengan *ajeg*-nya pariwisata budaya, maka terjadi *ajeg* komoditas pariwisata, yang berarti pemasukan ekonomi atau dolar, yakni mata uang yang dibawa para wisatawan mancanegara yang berkunjung ke *Desa Pakraman Ubud*. Untuk itulah, *Desa Pakraman Ubud* menerapkan politik kebudayaan melalui gerakan *Ajeg Bali*, yang bertujuan melestarikan budaya Bali sekaligus pariwisata budaya untuk kepentingan ekonomi.

Pariwisata, khususnya pariwisata budaya memang menjadi andalan perekonomian *Desa Pakraman Ubud* yang telah dirintis sejak tahun 1920-an. Untuk kemajuan pariwisata yang bertumpu pada seni dan budaya, *Desa Pakraman Ubud* tidak menutup diri dari pengaruh luar, bahkan banyak mengambil manfaat positif dari kemajuan seni dunia Barat. Hal ini dapat ditelusuri dari sejarah pariwisata Ubud, di mana *Desa Pakraman Ubud* telah bersentuhan dengan kebudayaan Barat, terutama seni lukis yang dibawa oleh Walter Spies dari Jerman dan Rudolf Bonnet dari Belanda pada tahun 1927 dan 1929. Keduanya bermukim di desa Ubud dan banyak memberi sentuhan modern pada gaya lukis Ubud, meski Ubud tetap berpegang pada kaedah-kaedah dan kekuatan tradisionalnya. Gagasan ini dapat dicermati dari hasil wawancara dengan Tjokorda Gde Putra Sukawati, *pelingsir* (tetua) Puri Ubud, sebagai berikut:

“Seni di Ubud sebenarnya tidak terbebas sama sekali dari pengaruh modernisasi yang berasal dari luar. Sentuhan modernisasi dapat ditemukan pada seni lukis di Ubud ini. Ini tidak terlepas dari pengaruh Walter Spies seorang pelukis dari Jerman dan Rudolf Bonnet dari Belanda. Keduanya banyak memberi pelajaran tentang perspektif dan cara melukis dengan teknik modern. Keduanya juga berhasil memberi warna lain dalam seni lukis Ubud yang sederhana dan monoton, tanpa menghilangkan kekuatan tradisionalnya. Tujuan adanya sentuhan modern tersebut adalah agar hasil lukisan para seniman Ubud memiliki nilai komersial dan bisa dijual, sehingga mampu memberi pendapatan kepada para seniman” (Wawancara dengan Tjokorda Gde Putra Sukawati, Rabu, 27 Januari 2010).

Meski tidak mengubah total gaya lukis dan *pakem* yang telah dimiliki para seniman Ubud, namun paling tidak telah terjadi sentuhan modernitas yang diambil dari luar Ubud. Sentuhan modern tersebut juga menjadi awal komersialisasi seni budaya Ubud untuk dijual kepada pihak luar dan pada akhirnya juga turut menyertai kemunculan Ubud sebagai desa wisata yang bertumpu pada kekuatan seni dan budaya. Hal ini senada dengan apa yang dikemukakan Tjokorda Bagus Astika, pengelola Museum Puri Lukisan Ubud, sebagai berikut:

“Perubahan dalam seni lukis di Ubud, dimulai dari kedatangan orang Barat di Ubud. Perubahan ini membawa para seniman Ubud pada budaya ekonomi dan perdagangan. Apabila dulu para seniman berkarya untuk tujuan *ngayah* ke puri dan pura, maka dengan kedatangan para wisatawan dari Barat, karya-karya tersebut mulai dibuat untuk dikomersilkan atau diperdagangkan. Di era globalisasi ini, perubahan juga terjadi karena adanya lembaga-lembaga akademis atau sekolah seni, yang membawa gaya abstrak dalam seni lukis. Meski demikian, yang bergaya tradisional dan berkiblat pada filsafat Hindu tetap ada” (Wawancara dengan Tjokorda Bagus Astika, Senin, 25 Januari 2010).

Menurut Tjokorda Gde Putra Sukawati, modernisasi tidak selalu harus dilihat secara negatif, tetapi juga harus dilihat dari sisi positifnya bagi kemajuan Bali. Misalnya, cara berfikir yang cerdas tanpa meninggalkan adat-istiadat, sangat penting bagi kelangsungan hidup pariwisata Bali yang berbasiskan kebudayaan sehingga melahirkan label pariwisata budaya.

Pola ini terus dikembangkan oleh *Desa Pakraman Ubud*. Artinya, *Desa Pakraman Ubud* tidak bisa menolak budaya luar, karena dia berada pada tataran lingkungan kampung global sehingga mau tidak mau sangat intensif berhubungan dengan warga dunia. Warga dunia berloma-lomba berkunjung ke *Desa Pakraman Ubud* tidak saja karena kemampuan *Desa Pakraman Ubud* menyediakan aneka fasilitas pariwisata yang bertaraf internasional, tetapi juga karena kepiawiannya tetap mampu menampilkan nuansa kebudayaan Bali. Pola ini disadari pula oleh warga *Desa Pakraman Ubud* sebagaimana tercermin dari hasil wawancara dengan Tjokorda Gde Putra Sukawati. Dia secara tegas menyatakan bahwa, “...*Ubud boleh saja terus melaju mengikuti arus modernisasi dan globalisasi, namun pelestarian budaya Bali tetap menjadi prioritas...*”. Sebab, *Ubud* tidak bisa disebut *Ubud*, jika kehilangan identitas kebudayaan Bali-nya. *Ubud* sebagai ikon Bali harus tetap menjadi Bali. Begitu pula sebaliknya, Bali akan menghadapi kerugian luar biasa jika *Ubud* tidak menjadi Bali. Jadi, *Ubud* dan Bali harus tetap bertahan, tidak saja untuk *Ubud*, tetapi juga untuk kelestarian Bali sebagai DTW yang menggelobal.

Dalam konteks ini, banyak bukti yang bisa dipakai sebagai contoh betapa kuatnya politik kebudayaan yang diterapkan oleh *Desa Pakraman Ubud* guna menjaga kelestarian budaya Bali. Misalnya, *Desa Pakraman Ubud* membangun ruang pementasan kesenian Bali yang megah, namun arsitekturnya yang bernuansa budaya Bali tetap dipertahankan. Di dekat Puri *Ubud* – titik pusat pariwisata di *Desa Pakraman Ubud*, terdapat *Bale Banjar* sebagai ciri khas *desa-des*
pakraman. *Bale banjar* ini difungsikan pula sebagai tempat beristirahat bagi wisatawan, pemandu wisata atau sopir taksi maupun bis. Orang dari luar, dari mana pun asalnya, terutama orang Indonesia, boleh mencari nafkah atau bahkan

bermukim di Ubud, namun yang lebih diutamakan adalah mereka yang bisa memperkaya label *Desa Pakraman Ubud* sebagai DTW yang berbasis kebudayaan.

Pada tataran rumah tinggal juga tampak secara jelas, yakni rumah gedung bermunculan, toko-toko berjejeran di pinggir jalan, namun nuansa kebudayaan Bali, paling tidak berbentuk tempat pemujaan keluarga, yakni *sanghah kemulan* dan atau *sanghah merajan* tetap eksis adanya. Pasar dibangun secara baik, namun nuansa tradisional tetap dipertahankan sehingga wisatawan bisa menikmati wisata belanja secara baik. Begitu pula perilaku keseharian masyarakat *Desa Pakraman Ubud* yang tidak pernah terlepas dari aktivitas seni, budaya maupun ritual. Hal ini menggambarkan bahwa perilaku keseharian masyarakat senantiasa mencerminkan kelanggengan identitas budayanya, sebagaimana tampak pada gambar berikut:



Gambar 5.2:

Ata: *Desa Pakraman Ubud* dengan Identitas Budayanya
Bawah: Aktivitas Seni dan Ritual Masyarakat dan Remaja *Desa Pakraman Ubud*
(Sumber: Dokumen Maryati, 2010).

Bukti-bukti tersebut bisa diperpanjang, namun maknanya tetap sama, yakni *Desa Pakraman Ubud* tetap ingin meng-*ajeg*-kan kebudayaan Bali. *Desa Pakraman*

Ubud boleh saja modern atau bahkan secara terbuka mengadopsi kebudayaan global sesuai dengan tuntutan dunia kepariwisataan yang harus mengacu kepada standar global, namun identitas kebudayaan Bali-nya tetap harus kuat karena itulah kelebihan Ubud daripada DTW yang lainnya.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *Desa Pakraman* Ubud sebagai DTW yang menggelobal ternyata tetap berusaha mempertahankan identitas *kebalian*-nya. Alasannya, *pertama*, sejarah kepariwisataan yang mereka alami menunjukkan bahwa Ubud tetap bisa menjadi DTW. *Kedua*, kebertahanan bukan dengan cara menutup diri, melainkan membuka diri yang disertai dengan kemampuan adaptasi yang tinggi secara sosiobudaya. Hal ini sesuai dengan pola pikir orang Bali yang menganut asas *desa, kala, patra*. Artinya, manusia wajib menyesuaikan diri dengan dinamika keruangan (*desa*), kawaktuan (*kala*, kesejarahan) dan kondisi nyata yang dihadapi oleh manusia (*patra*). Dalam penyesuaian ini asas *rwa bhineda*, misalnya baik-buruk, untung-rugi, dan yang lainnya, tidak terhindarkan. Karena itu, diperlukan strategi yang tepat agar yang baik dan yang menguntungkan lebih optimal atau bahkan mendominasi yang buruk dan yang merugikan bagi masyarakat Bali (Atmadja, 2010).

Betapa pentingnya konsep *desa, kala, patra* sebagai resep budaya dalam konteks pemertahanan kebudayaan Bali dapat dicermati gagasan Suartaya (2011: 18) yang menyatakan sebagai berikut:

Konsep *desa, kala, patra* masih bertuah menguatkan seni budaya masyarakat Bali. Bisa jadi karena kesadaran atau ketidaksadaran dari sanggaan *desa, kala, patra* itulah, kesenian Bali masa lalu mampu beradaptasi dari generasi ke generasi. Tetapi ketika kini gelombang globalisasi bergemuruh bak tsunami, berkesenian dengan memperhitungkan di mana, kapan atau bagaimana beradaptasi dan bereposisi, semestinya menjadi kesadaran penuh politik kebudayaan kita (Suartaya, 2011: 18).

Dari konsep tersebut dapat disimpulkan, orang Bali begitu pula warga *Desa Pakraman Ubud*, memiliki daya andal untuk mengadaptasikan kebudayaannya – termasuk kesenian di bawah naungan resep bertindak, yakni *desa, kala, patra*. Walaupun demikian, orang Bali, begitu pula warga *Desa Pakraman Ubud* tetap khawatir terhadap pengaruh budaya global yang sewaktu-waktu, tak ubahnya seperti gelombang tsunami, bisa menghancurkan ketahanan kebudayaan Bali. Dalam konteks inilah politik kebudayaan *Ajeg Bali* amat penting, baik dilihat dari segi pemertahanan kebudayaan Bali di bawah bingkai asas *desa, kala, patra*, maupun sebagai usaha menanggulangi bahaya tsunami budaya global yang mengiringi globalisasi. Globalisasi merupakan suatu keniscayaan bagi masyarakat Bali, lebih-lebih *Desa Pakraman Ubud* sebagai kampung global – menampung berbagai warga bangsa yang singgah maupun menetap secara temporer.

Apabila label Bali atau *Desa Pakraman Ubud* yang identik dengan pariwisata budaya lenyap, maka keberlanjutan kebudayaan Bali akan goyah atau tidak *ajeg*. Hal ini menjadi pemikiran para tokoh Ubud, dan dipahami pula oleh masyarakat dan para pelaku pariwisata di *Desa Pakraman Ubud*. Mereka sadar bahwa mereka hidup dari pariwisata, sehingga keberlanjutan kebudayaan yang menjadi unggulan pariwisata Ubud harus dijaga dan dilestarikan. Hal ini nampak dari pernyataan dikemukakan Bapak Subadi, Ketua *Sekaa Cak Banjar Ubud Kaja*, sebagai berikut:

“Keberadaan Ubud seperti sekarang ini harus dipertahankan. Kami sadari betul bahwa adat dan budaya yang kami miliki adalah tempat bergantung hidup kami, urat nadi kami, dan nafas kami. Kami tidak memiliki pantai atau pemandangan gunung untuk dijual. Potensi yang kami miliki adalah adat dan perilaku kami dalam adat istiadat, seperti pergi ke pura, melaksanakan upacara, hidup bergotong royong. Itu yang harus kami lakoni. Sebab jika itu hilang, apa yang kami andalkan...”
(Wawancara dengan Bapak Subadi, Senin 18 Januari 2010).

Untuk menjaga agar Ubud tetap bertahan pada citra dan identitas pariwisata budaya tersebut, termasuk tata kelola lingkungan dalam pemanfaatan penunjang pariwisata seperti *home stay*, penginapan, dan sebagainya, pada tahun 1982 atas prakarsa dua pemilik *home stay*, didirikan Yayasan Bina Wisata, yang di kemudian hari berkembang menjadi “*Ubud Tourist Information*”. Yayasan ini, sebagaimana tertera pada brosurnya, bertujuan “mempertahankan, memelihara, dan memajukan kebudayaan Bali pada umumnya, dalam rangka membantu pemerintah mengembangkan pariwisata budaya di wilayah Ubud” (Bina Wisata, 1982: 1). Sebenarnya, tujuan awal didirikannya yayasan ini adalah untuk menyadarkan masyarakat Ubud akan perlunya menjaga keindahan desa melalui penghijauan. Namun kemudian, proyek pelestarian lingkungan ini bertambah dengan proyek lain, yaitu pelestarian budaya. Keduanya merupakan daya tarik wisata Ubud yang terancam rusak akibat eksploitasi yang berlebihan. Dengan demikian yayasan ini berperan penting dalam menjaga kesehatan budaya Ubud, agar bertahan sebagai daerah tujuan wisata yang sangat penting bagi masyarakat Bali (MacRae, 1977; Picard, 2006).

Hal tersebut sesuai dengan tujuan penyelenggaraan pariwisata budaya, yang ditetapkan dalam Perda Bali Nomor 3 Tahun 1991, Pasal 3, yakni:

Tujuan penyelenggaraan pariwisata budaya adalah untuk memperkenalkan, mendayagunakan, melestarikan dan meningkatkan mutu objek dan daya tarik wisata, mempertahankan norma-norma dan nilai-nilai kebudayaan, agama dan kehidupan alam Bali yang berwawasan lingkungan hidup, mencegah dan meniadakan pengaruh-pengaruh negatif yang diakibatkan oleh kegiatan kepariwisataan (Dinas Pariwisata Propinsi Bali, 2000).

Dengan bertahan melalui tata kelola dan perencanaan seperti dipaparkan di atas, maka sampai saat ini Ubud masih bertahan pada citranya sebagai desa wisata budaya dengan menampilkan wajah desa yang ramah dan tertata. Kondisi ini

membawa Desa Ubud meraih predikat “Desa Teladan” pada tahun 1983 dalam “Lomba Desa” yang diprakarsai Pemerintah Pusat untuk meningkatkan pembangunan dan modernisasi desa. Selain itu, dengan memanfaatkan nama harum dari Walter Spies, Rudolf Bonnet dan beberapa seniman Barat lainnya, Ubud dijuluki oleh Pemda Bali sebagai “gudang kesenian” dan diperkenalkan sebagai contoh yang berhasil dari pariwisata budaya (Picard, 2006).

Ubud berupaya membentuk citra dan identitasnya sebagai kawasan pariwisata budaya yang berbeda dengan resort-resot pinggir pantai seperti Sanur dan Kuta. Berkenaan dengan itu Picard (2006) menyebutkan:

Orang-orang Bali melihat Ubud sebagai resort yang bertolak belakang dengan Kuta. Hal itu masuk akal, mengingat Ubud terletak di pedalaman, di daerah ketinggian (*kaja*), yang terkait dengan dunia atas (*ring duur*); sebaliknya Kuta terletak di pinggir laut, di bagian rendah pulau (*kelod*), yang identik dengan dunia bawah (*ring sor*), tempat para setan, dan menampung segala kotoran. Dilihat dari sudut pandang kosmis ini--dalam kosmologi Hindu, dikenal konsep *kaja-kelod*; *kaja* berarti gunung, dan identik dengan hal-hal yang suci, sedangkan *kelod* berarti laut, identik dengan hal-hal yang kotor, tempat pembuangan--wajar saja bila sebagian besar warga asing yang seperti para *bhuta kala*, dipandang sebagai bodoh, *bule*, berbulu, dan kasar, kebanyakan bermukim di laut (Picard, 2006: 127).

Dengan demikian terlihat bahwa penempatan *Desa Pakraman* Ubud sebagai pusat pariwisata budaya, tidak saja didukung oleh realitas bahwa *Desa Pakraman* Ubud kaya dengan modal budaya, tetapi didukung pula oleh gagasan magis sehingga legitimasinya menjadi lebih kokoh.

Di balik semua itu, jika kebijakan pemertahanan kebudayaan Bali melalui politik kebudayaan *Ajeng Bali* didekonstruksi, maka tidak dapat dimungkiri ada motif ekonomis yang tidak kalah pentingnya. Gagasan ini bisa dikaitkan dengan label pariwisata yang dikembangkan di Bali, lebih-lebih di *Desa Pakraman* Ubud, yakni pariwisata budaya. Pemakaian budaya sebagai modal pariwisata terkait pula

dengan limpahan manfaat ekonomi. Gagasan ini dapat dicermati dari hasil wawancara dengan Bapak Wayan Sadia, *Kelihan Sekaa Gong Sadha Budaya Ubud* sebagai berikut:

“*Sekaa gong* ini dibentuk tahun 1980 dan selalu pentas di *Wantilan Ubud*. Tujuan utama dibentuknya *sekaa gong* ini adalah untuk *ngayah* ke pura dan ke puri dan agar budaya Bali tetap *ajeg*, lestari. Sebagai *kelihan*, saya memang selalu *ngayah* dan *ngiring* (mengikuti) keinginan Tjokorda (raja). Tapi sejak 1992, atas anjuran dari Tjokorda, *sekaa gong* ini tidak hanya bersifat *ngayah*, tetapi boleh pentas untuk atraksi turis (wisatawan). Maka sejak itu kalau orang nonton pentas gong, harus membeli karcis lebih dahulu. Tapi kalau orang Ubud yang nonton, tidak perlu membeli karcis. Ternyata dari hasil pentas ini, selain bisa dibagikan untuk anggota *sekaa*, juga untuk membeli perangkat *gamelan* supaya lebih lengkap. Ya saya bersyukur dengan keadaan ini” (Wawancara dengan Bapak Wayan Sadia, Rabu, 20 Januari, 2010).

Berdasarkan petikan wawancara tersebut, tampak bahwa *Sekaa Gong Sadha Budaya* pimpinan Bapak Wayan Sadia didirikan untuk *ngayah* (berbakti), yang sekaligus memberi kemanfaatan bagi pelestarian dan ke-*ajegan* budaya Bali. Namun pada akhirnya juga bergerak ke arah komersialisasi. Meski demikian, tidak berarti *sekaa* ini hanya bergerak dalam arus komersialisasi semata, dengan menghilangkan tujuan *ngayah*-nya. Budaya *ngayah* tetap menjiwai *sekaa* ini, antara lain dengan menyeimbangkan kepentingan komersial dan kepentingan *ngayah*. Ini tercermin dari pernyataan Bapak Wayan Sadia selanjutnya, yakni:

“Sejak awal, *sekaa* ini didirikan adalah agar budaya Bali tetap *ajeg*, lestari, agar anak-anak muda Ubud tidak terlibat dalam mabuk-mabukan. Tujuan ini sudah mengandung kepentingan *ngayah*. Dengan adanya pentas yang mendapatkan uang, maka otomatis *sekaa* ini juga bisa tetap hidup, kalau tetap hidup maka tetap bisa *ngayah*. Tapi kalau ada upacara di pura, kita menyumbang untuk *desa pakraman*, dengan pentas tanpa dibayar” (Wawancara dengan Bapak Sadia, Rabu, 20 Januari 2010).

Apa yang menjadi pemikiran Bapak Wayan Sadia tersebut juga dikemukakan Bapak Subadi, Ketua *Sekaa Cak Banjar Ubud Kaja*,

“Bicara di tahun 1980-an, belum ada pentas pertunjukan reguler seperti sekarang ini. Dulu orang berkesenian itu dalam konteks korban yaitu *ngayah*, sehingga tidak dibayar dalam bentuk uang. Di jaman sekarang, kesenian erat kaitannya dengan pariwisata, maka sekarang berkesenian dapat menghasilkan uang. Karena itu, banyak muncul sanggar-sanggar dan *sekaa-sekaa* yang bisa hidup lewat pentas-pentas untuk wisatawan. Dari sini kami mendapat uang, yang bisa menghidupi kami sekaligus mempertahankan *sekaa* ini agar tetap eksis. Sekarang banyak orang bisa hidup dengan mengandalkan seni, termasuk bisa ditabung untuk keperluan sekolah anak. Penghasilan dari pentas *sekaa* ini, 70% masuk ke *sekaa*, yakni untuk dibagikan pada anggota dan untuk kas, sedangkan 30 % untuk pemasukan di pura. Dengan menyetorkan dana, maka anggota *sekaa cak* ini tidak perlu membayar *peturunan* (iuran) untuk keperluan *odalan* (upacara di pura)” (Wawancara dengan Bapak Subadi, Senin 18 Januari 2010).

Adanya perubahan dalam tujuan kegiatan seni dari sekedar *ngayah* menjadi kegiatan yang berpotensi ekonomi, tidak dapat dimungkiri menumbuhkan pula naluri bisnis di kalangan *sekaa* atau sanggar-sanggar seni yang ada di *Desa Pakraman Ubud*. Hal ini juga dapat berdampak pada persaingan yang tidak sehat. Selain itu, banyak pula masyarakat yang berlomba-lomba menjual hasil karyanya demi mendapat uang, sehingga ada tanda-tanda bahwa seni mengalami komersialisasi yang berlebihan atau komodifikasi tanpa memperhatikan kualitas dan etika bisnis, karena yang dipentingkan adalah bisnis.

Bertolak dari paparan di atas, maka bisa disimpulkan bahwa pemertahanan kebudayaan Bali melalui politik kebudayaan *Ajeg Bali*, tidak hanya bisa dilihat sebagai strategi guna menjaga identitas etnik Bali di tengah-tengah arus budaya nasional dan budaya global sebagai suatu keniscayaan, tetapi terkait pula dengan tujuan untuk melanggengkan aliran dolar – kebudayaan adalah modal yang bisa dikonversi menjadi modal ekonomi (finansial). Hal ini merupakan suatu keharusan atau wajib hukumnya bagi *Desa Pakraman Ubud*, sebab dia akan berhenti menerima aliran dolar (modal finansial), jika kebudayaan Bali sebagai komoditas yang mereka jual lenyap. Bagaimanapun juga *Desa Pakraman Ubud* akan terus

berusaha meng-*ajeg*-kan kebudayaan Bali karena kebudayaan Bali adalah modal untuk mendapatkan masukan finansial berwujud dolar.

Dengan demikian, *ajeg* kebudayaan Bali pada dasarnya bisa dimaknai sebagai *ajeg* dolar. Gagasan ini dapat dirumuskan dalam suatu rangkaian asumsi atau bahkan dalil, yakni “*ajeg* Bali = *ajeg* identitas etnik Bali = *ajeg* pariwisata budaya = *ajeg* dolar”. Rangkaian asumsi ini bersifat melingkar, dalam arti, *ajeg* dolar memberikan peluang bagi mereka untuk meng-*ajeg*-kan pariwisata budaya (kebudayaan yang dikomodifikasikan bisa hidup) yang pada akhirnya berkontribusi bagi pencapaian *Ajeg Bali*. Rangkaian asumsi ini merupakan taruhan bagi masa depan Bali atau *Desa Pakraman* Ubud sebagai DTW yang bercorak internasional atau menggelobal.

Gagasan meng-*ajeg*-kan kebudayaan Bali dalam konteks kelangsungan hidup industri pariwisata tidak semata-mata karena munculnya kesadaran lokal – *Desa Pakraman* Ubud atau Bali, tetapi terkait pula dengan arah pengembangan pariwisata global, yakni sejak tahun 1992, yang berorientasi pada konsumen dengan memperhatikan aspek lingkungan, sosial, dan budaya (Becherel dan Vellas, 2008: 36-38). Berkenaan dengan itu maka apa yang dilakukan oleh *Desa Pakraman* Ubud maupun Bali secara keseluruhan yang gigih mempertahankan modal budayanya agar Bali yang berlabel pariwisata budaya tetap eksis, tentu tidak bisa pula dilepaskan dari pola pengembangan pariwisata global yang menekankan pada pelestarian lingkungan alam, sosial, dan budaya.

E. Gerakan *Ajeg Bali* sebagai Pemertahanan Etnik, Kebudayaan Bali dan Agama Hindu dari Etnik Non-Bali

Gerakan *Ajeg Bali* juga muncul sebagai pemertahanan etnik Bali dan identitas budaya Bali dan agama Hindu dari kehadiran pendatang, yakni etnik non-Bali yang datang ke *Desa Pakraman Ubud*. Fenomena kehadiran pendatang dapat dianalogikan dengan perumpamaan yang sangat populer dalam bahasa Indonesia, yakni “ada gula ada semut”. Perumpamaan ini sangat tepat untuk menunjukkan kondisi Bali setelah Bali berkembang menjadi DTW yang menggelobal. Dalam hal ini, Bali menyajikan “gula”, yakni kesempatan kerja atau rejeki, sehingga tidak mengherankan jika banyak “semut”, yakni orang dari luar Bali – etnik non-Bali yang mencari nafkah ke Bali.

Perumpamaan di atas juga berlaku di *Desa Pakraman Ubud*, sebagaimana disampaikan Kepala Lingkungan Ubud Kaja, Bapak I Wayan Subadi:

“*Desa Pakraman Ubud* ini ibarat gula atau kue, yang banyak dicari semut. Maksudnya, *desa pakraman* ini banyak didatangi orang luar. Kedatangan mereka beragam, ada yang mencari kerja, pengusaha pariwisata atau sekedar menikmati keindahan budaya Ubud. Terhadap kediran pendatang yang mencari kerja, kami tidak bisa menolak, karena bagaimanapun Ubud ini kan bagian dari Bali dan Bali bagian dari Indonesia. Jadi kepada pendatang, entah itu dari Jawa, Lombok, dsb, kami hanya berpesan agar menjaga ketertiban dan keamanan, karena kalau ada kelalaian sedikit saja bisa berurusan dengan polisi. Ini karena di Bali pernah terjadi bom, sehingga kami harus berhati-hati” (Wawancara dengan Wayan Subadi, Senin, 18 Januari 2010).

Dari pernyataan tersebut tampak, bahwa *Desa Pakraman Ubud* sebagai bagian dari Bali dan sekaligus juga sebagai pusat pariwisata global, dengan sendirinya tidak bisa menghindarkan diri dari serbuan pendatang etnik non-Bali. Mereka datang dan menetap di *Desa Pakraman Ubud* dengan tujuan mencari nafkah. Mereka bergelut pada sektor formal, yakni bekerja pada berbagai sarana pariwisata atau banyak pula

yang bekerja pada sektor informal, misalnya pedagang kaki lima, buruh bangunan, pembantu rumah tangga (PRT), dll.

Kedatangan para pendatang etnik non-Bali ke Bali tidak bisa dipungkiri, bahwa di satu sisi mereka memberikan manfaat, karena mereka mengambil pekerjaan yang tidak ditangani oleh orang Bali, terutama pada sektor informal yang diabaikan oleh orang Bali. Atmadja (2010) menyebutkan sektor informal seperti ini dengan istilah sektor informal residu atau sektor informal terabaikan. Namun, di sisi yang lain, lama kelamaan kedatangan mereka dapat memunculkan masalah, dengan alasan; *pertama*, jumlah mereka terus meningkat dari tahun ke tahun sehingga dikhawatirkan, bahwa suatu ketika jumlah mereka bisa membalikkan data demografi di Bali. Pendatang etnik non-Bali lebih banyak daripada etnik Bali. Jika hal ini terjadi, maka etnik Bali yang semula mayoritas dan etnik non-Bali adalah minoritas menjadi berbalik, yakni etnik Bali menjadi minoritas, sedangkan pendatang adalah mayoritas. Hubungan mayoritas dan minoritas tidak sekedar perimbangan jumlah secara demografi, tetapi juga berdimensi kultur, sosial, ekonomi, bahkan politis.

Kedua, etnik pendatang tidak saja hadir secara fisik di Bali, tetapi juga secara sosial, budaya dan agama. Pendatang yang tinggal di Bali tidak melepaskan kebudayaan dan agama yang mereka anut – karena terinternalisasi sejak masa usia dini, bahkan sebaliknya mempertahankan dan mengembangbiakkannya. Kondisi ini memunculkan kekhawatiran bagi orang Bali, yakni mereka akan terdesak tidak saja secara fisik atau demografi, tetapi juga secara sosial, budaya, dan agama. Gejala ini muncul dalam berbagai fenomena sosial, misalnya berbentuk tuntutan membuat tempat ibadah dengan alasan jumlah mereka sudah mencukupi untuk membangun

tempat ibadah sesuai dengan ketentuan agama yang mereka anut. Kondisi ini acap kali ditafsirkan bahwa suatu ketika label Bali sebagai Pulau Seribu Pura akan diganti dengan label lain, misalnya Pulau Seribu Masjid atau Pulau Seribu Gereja.

Ketiga, pendatang tidak selamanya memanfaatkan sektor informal residu seperti dikemukakan Atmadja (2010), tetapi bisa pula menekuni sektor informal yang digarap oleh orang Bali. Begitu pula para pendatang, tidak selamanya terjun ke sektor informal, melainkan bisa pula terjun ke sektor formal. Pada sektor formal terjadi persaingan ketat antara pendatang dan orang Bali. Akibatnya, pendatang dianggap sebagai saingan bagi orang Bali pada sektor ekonomi.

Keempat, pendatang tidak secara keseluruhan tertampung pada sektor informal dan sektor formal, baik karena keterbatasan modal intelektual dan keterampilan yang mereka miliki maupun karena keterbatasan modal finansial dan modal sosial (miskin jaringan sosial yang menghubungkannya dengan pasar tenaga kerja). Dalam rangka memenuhi kebutuhan hidupnya, mereka pun menjadi penjahat, misalnya pencuri, perampok, pencopet, dll. Bahkan yang tidak kalah pentingnya, banyak pendatang wanita menjadi pelacur (WTS) secara terang-terangan atau tersembunyi, sebagai pekerja cafe, atau yang laki-laki menjadi gigolo (Atmadja, 2010).

Kelima, asumsi bahwa pendatang adalah sumber masalah bagi Bali diperkuat oleh kasus Bom Bali 1 dan 2. Peristiwa tersebut merupakan pengalaman sangat menyakitkan bagi orang Bali, tidak saja karena bom Bali 1 dan 2 menimbulkan korban jiwa dan harta benda, tetapi juga menghancurkan pariwisata Bali. *Desa Pakraman Ubud* secara langsung terkena dampaknya, yakni kunjungan wisatawan turun secara drastik.

Secara teoritik, pandangan semacam itu tidak dapat disalahkan, sebagaimana dikemukakan Yoeti (2008), bahwa industri pariwisata antara lain memiliki ciri *sensitive*. Ciri *sensitive* mengandung makna sebagai berikut:

Industri pariwisata itu sangat peka sekali terhadap keamanan (*security*) dan kenyamanan (*comfortably*). Kita mengetahui wisatawan itu adalah orang-orang yang melakukan perjalanan untuk mencari kesenangan. Dalam mencari kesenangan itu tidak seorang pun yang mau mengambil risiko mati atau menderita dalam perjalanan yang mereka lakukan. Itulah yang terjadi di Bali. Semenjak adanya bom Bali, kita melihat kunjungan wisatawan mancanegara ke Bali turun merosot sehingga banyak hotel, restoran, dan toko cenderamata yang tutup sampai mem-pekahkan karyawannya. Bukan hanya itu, banyak maskapai penerbangan yang menutup jalur penerbangannya ke Bali. Hal yang sama bisa terjadi bila pada suatu DTW berjangkit penyakit menular seperti flu burung, cholera, typhus, antraks atau malaria (Yoeti, 2008: 28).

Dengan demikian, sangat beralasan jika masyarakat *Desa Pakraman* Ubud, dan orang Bali umumnya, menganggap pendatang sebagai sumber bahaya bagi kelangsungan hidup pariwisata budaya yang berkembang di Bali atau *Desa Pakraman* Ubud khususnya. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari sensitivitas yang melekat pada industri pariwisata. Kasus Bom Bali 1 dan 2 tidak saja merupakan bukti adanya sensitivitas industri pariwisata, tetapi sekaligus memberikan pula pengalaman buruk dan pencitraan negatif terhadap pendatang, yakni bahwa kehadiran mereka membahayakan pulau Bali.

Paparan tentang persepsi negatif orang Bali terhadap pendatang seperti tersebut di atas, tidak saja merupakan abstraksi dari data yang didapat lewat wawancara mendalam terhadap beberapa informan di *Desa Pakraman* Ubud, tetapi diperkuat pula oleh kajian yang dilakukan Ramstedt (2011: 43), bahwa:

Pendatang tersebut akan membanjiri pasar kerja di Bali, sebaliknya orang Bali sendiri harus melakukan transmigrasi ke daerah lain di luar tempat asalnya. Menurut pandangan sebagian besar orang Bali, masyarakat lokal sering tidak diberi kesempatan untuk bekerja dalam pembangunan pariwisata itu karena para pendatang biasanya rela menerima upah yang

lebih rendah dari pada penduduk lokal. Namun, perlu dicatat juga bahwa sering terdengar dari manajer-manajer yang bukan orang Bali, bahwa orang Bali jarang bersedia mencari pekerjaan kasar dan mereka suka berlibur. Umat Hindu-Bali memang sangat terlibat dalam suatu sistem upacara yang menyangkut kewajiban kerja adat (*ayahan*) yang cukup membebani, sehingga mengakibatkan mereka tidak dengan mudah mengikuti jadwal kerja yang tidak memperhitungkan keadaan lokal. Faktor negatif yang lain, menurut orang Bali, adalah bahwa kadang-kadang pendatang atau anggota keluarga pendatang itu beralih menjadi perampok, pencuri, peminum, dan tuna susila, sehingga merusak suasana damai di daerah dan di kota pariwisata di Bali (Ramstedt, 2011: 43).

Seiring dengan meningkatnya angka kejahatan di Bali dan meningkatnya angka para pendatang ke Bali, pada awal 1990-an muncul desakan di kalangan masyarakat pedesaan Bali untuk mengamankan wilayah mereka sendiri. Keinginan ini semakin menguat ketika sejumlah pendatang dari Jawa merusak beberapa tempat ibadah (*pura*) di daerah Ubud dan mencuri harta benda yang suci dari tempat ibadah tersebut. Sistem pengamanan tradisional yang ada pada waktu itu, seperti pos siskamling di semua *banjar* atau desa, tenaga pengamanan lokal yang dikoordinasi oleh KORAMIL, dan *kukul bulus* (kentongan), yang dipukul sebagai alarm ketika ada pencurian di wilayah itu, segera dibina kembali. Tanpa diketahui dunia luas, kadang-kadang seorang pencuri atau seorang tersangka pencuri dibunuh oleh massa lokal yang berpakaian tradisional Bali (Ramstedt, 2011).

Paparan tersebut secara jelas menunjukkan bahwa pendatang tidak selamanya berkontribusi terhadap pembangunan Bali, termasuk di dalamnya pembangunan pariwisata, tetapi bisa sebaliknya, yakni memunculkan masalah yang mengganggu kelangsungan hidup masyarakat Bali. Sebagaimana dikemukakan Ramstedt (2011) dan Atmadja (2010) banyak pendatang atau anggota keluarganya yang beralih menjadi perampok, pencuri, peminum, dan tuna susila. Kejahatan yang mereka lakukan tersebar di berbagai daerah termasuk kawasan pariwisata

Ubud. Misalnya, kejahatan yang dilakukan oleh Heri Siswanto, yakni melakukan pencurian di beberapa *cottage* di Ubud antara lain Putri Ayu Cottage. Heri Siswanto akhirnya mati ditembak oleh polisi (*Harian Bali Post*, Selasa, 23-7-2011).

Khusus tentang pencurian benda-benda sakral sebagai simbol dewa-dewa Hindu yang tersimpan di pura yang disebut *pratima* – terjadi di beberapa pura di kawasan Ubud, sangat meresahkan umat Hindu di Bali. Polisi berhasil menangkap pelakunya antara lain pencuri yang berasal dari Jawa. Pendatang sebagai pelaku tindak kriminal di Bali yang kebanyakan berasal dari Jawa atau Lombok, kebetulan beragama Islam. Apalagi kasus ini dikaitkan dengan kasus bom Bali 1 dan 2, di mana pelakunya juga adalah orang Islam penganut fundamentalisme. Fakta ini secara mudah ditafsirkan oleh orang Bali, bahwa apa yang mereka lakukan bukan kriminal biasa, melainkan memiliki motif tersembunyi, yakni penghancuran Bali sebagai pusat pariwisata budaya. Bahkan yang tidak kalah menariknya, pencurian *pratima* ditafsirkan pula bermotif politik agama. Artinya, apa yang mereka lakukan tidak saja tertarik pada harga jual *pratima* yang mahal – pembelinya antara lain wisatawan, tetapi juga dianggap sebagai strategi terencana untuk menghancurkan Bali sebagai basis Agama Hindu. Begitu pula kasus bom Bali 1 dan 2 secara mudah dimaknai sebagai strategi menghancurkan Bali. Mereka mengebom Kuta, karena Kuta adalah pusat wisata dunia. Dampak bom Bali 1 dan 2, yakni melumpuhkan pariwisata Bali, tidak saja dirasakan di Kuta, tetapi meluas pula pada kawasan pariwisata lainnya, termasuk Ubud.

Namun, apa pun pemaknaan yang diberikan oleh orang Bali atas tindakan kriminal yang dilakukan oleh para pendatang, termasuk kasus bom Bali 1 dan 2,

maka tidak dapat dipungkiri bahwa kehadiran para pendatang di tengah-tengah komunitas etnik Bali justru dianggap tidak saja menggerogoti periuk nasi orang Bali, tetapi yang lebih penting adalah mengganggu ke-*ajeg*-an kebudayaan Bali. Gangguan ini tidak semata-mata karena jumlah mereka yang semakin banyak dari tahun ke tahun, tetapi juga karena ulah mereka yang semakin banyak membawa penyakit masyarakat yang dapat mengakibatkan masyarakat Bali tidak sehat yang pada akhirnya berujung pada kehancuran atau Bali tidak *ajeg*. Isu ini terus dikumandangkan oleh elite politik, elite agama maupun kaum intelektual antara lain melalui media seperti *Harian Bali Post*, sehingga etnik Bali selalu merasa terancam secara sisobudaya oleh kehadiran para pendatang.

Selain itu, kehadiran para pendatang tidak lagi terkonsentrasi di kota besar seperti Denpasar dan kota-kota kabupaten bahkan sampai ke kota-kota kecamatan, tetapi menjalar pula ke desa-desa. Misalnya, mereka menjadi pedagang bakso keliling menjelajahi desa-desa, termasuk desa-desa terpencil dengan menggunakan gerobak dorong atau gerobak bersepeda motor sehingga Atmadja (2010), menyebutkan apa yang mereka lakukan dengan istilah “baksoisasi” atas pulau Bali. Begitu pula pasukan pemulung dari Jawa menjelajahi desa-desa di Bali. Sayangnya, beberapa di antara mereka melakukan pekerjaan sambilan, yakni sebagai pencuri sehingga tidak mengherankan jika desa-desa di Bali banyak yang melarang pemulung untuk memasuki desanya. Di ujung jalan masuk ke suatu desa acap kali dipasang tanda larangan yang berbunyi “Pemulung Dilarang Masuk!”. Gejala ini menandakan bahwa di mata orang Bali, pendatang adalah orang-orang yang mengganggu ke-*ajeg*-an Bali sebagai pulau berbasiskan Agama Hindu.

Bertolak dari gejala ini maka kemunculan gerakan *Ajeg Bali* sebagai politik identitas tidak bisa dilepaskan dari keterancaman secara sosial, budaya, agama, ekonomi atau bahkan politik dari para pendatang terhadap etnik Bali. Kebudayaan Bali dan Agama Hindu sebagai basis Pulau Bali harus tetap *ajeg*. Untuk itu, ada dalil yang ingin diwujudkan terkait dengan gerakan *Ajeg Bali* dalam konteks menghadapi serbuan pendatang, yakni *Ajeg Bali* tidak saja memperkuat identitas etnik Bali, tetapi juga menangkal penyakit sosial budaya yang ditularkan oleh para pendatang. Dengan mengacu pada pemikiran Atmadja (2010, 2010a) banyak orang Bali percaya bahwa, jika penyakit sosial budaya yang ditularkan oleh para pendatang gagal ditanggulangi, maka Bali tidak akan *ajeg*, bahkan mengalami nasib yang sama dengan kerajaan Majapahit – mengalami kehancuran (*sirna*). Orang Bali akan merasa berdosa, sebab Bali saat ini tetap menganggap dirinya sebagai pewaris tunggal dan pelanjut atas tradisi Majapahit (Atmadja, 2010).

Berdasarkan paparan di atas maka dapat disimpulkan bahwa latar-belakang penerapan politik identitas gerakan *Ajeg Bali*, termasuk yang diterapkan di *Desa Pakraman Ubud*, tidak bisa dilepaskan dari perubahan sosial yang menerpa masyarakat Bali. Ada berbagai gejala sosial budaya yang mengakibatkan adanya perubahan sosial, yakni modernisasi yang disponsori oleh negara yang berlabelkan pembangunanisme mencakup di dalamnya Revolusi Hijau, Indonesiaisasi, dan Globalisasi. Gejala ini menggoyahkan ke-*ajeg*-an identitas etnik Bali, yakni kebudayaan Bali dan Agama Hindu. Kegoyahan inilah yang harus dijawab dengan politik identitas *Ajeg Bali*. Jadi, politik identitas *Ajeg Bali* pada dasarnya adalah resistensi atau bentuk pemertahanan etnik Bali terhadap kekhawatiran orang Bali, bahwa identitas etnik mereka, yakni kebudayaan Bali dan Agama Hindu terganggu

ke-*ajeg*-annya. Namun, di balik itu ada kepentingan lain yang tidak kalah pentingnya yang ingin juga diraih, baik disadari maupun tidak, yakni *Ajeg Bali* = *Ajeg* Kebudayaan Bali + *Ajeg* Agama Hindu = *Ajeg* Pariwisata Budaya = *Ajeg* Dolar. Rangkaian rumus ini bisa pula dibaca dari belakang, yakni *Ajeg* Dolar menuntut *Ajeg* Pariwisata Budaya. *Ajeg* Pariwisata Budaya tidak bisa dilepaskan dari *Ajeg* Kebudayaan Bali + Agama Hindu. Jika hal ini bisa diwujudkan maka *Ajeg Bali* pun terwujudkan secara mantap.

F. Arah Perubahan Sosial Budaya Masyarakat *Desa Pakraman Ubud* sebagai Akibat Globalisasi, Modernisasi dan Indonesiaisasi

Politik identitas gerakan *Ajeg Bali* di *Desa Pakraman Ubud* dilatar belakangi pula oleh fenomena perubahan sosial budaya yang melanda Bali secara umum, yang berpotensi membawa perubahan dan pergeseran pada nilai-nilai agama Hindu, kebudayaan Bali dan ideologi *Tri Hita Karana*. Kondisi semacam ini terjadi pula di *Desa Pakraman Ubud* sebagai akibat dari globalisasi, modernisasi dan Indonesiaisasi, terlebih dengan pesatnya perkembangan pariwisata yang telah mengubah *Desa Pakraman Ubud* sebagai kampung global (*global village*).

Perubahan dan pergeseran sosial budaya di *Desa Pakraman Ubud* tidak bisa dilepaskan dari fenomena perubahan sosial budaya yang terjadi di Bali pada umumnya. Mengacu pada pemikiran Sanderson (1993) dan Atmadja (2010), rangkaian perubahan sosial budaya yang terjadi pada masyarakat Bali, baik sebagai akibat dari modernisasi, Indonesiaisasi maupun globalisasi, tidak hanya terjadi pada komponen teknologi atau infrastruktur material, tetapi meluas pula pada aspek struktur sosial dan superstruktur ideologi. Untuk lebih jelas dapat dicermati pada pada tabel 5.1:

Tabel 5.1
Arah Perubahan Masyarakat Bali sebagai Akibat dari
Modernisasi, Indonesiaisasi dan Globalisasi

No.	Aspek yang Melandasi:	Mengalami Perubahan Ke Arah:
1.	Ideologi dominan yang melandasi masyarakat Bali adalah ideologi <i>Tri Hita Karana</i> yang menekankan pada keharmonisan, kebersamaan, kesejahteraan lahir-batin.	Ideologi <i>Tri Hita Karana</i> tetap kuat, tetap menjadi <i>core values</i> dan <i>core culture</i> , tidak goyah dan terus bertahan sebagai falsafah hidup. Perubahan atau pergeseran tampak pada aspek <i>pawongan</i> (unsur manusia) dan aspek <i>palemahan</i> . Pergeseran dan perubahan terjadi karena menguatnya ideologi pasar yang menekankan pada persaingan guna memenuhi keinginan, bukan hanya kebutuhan (kesejahteraan lahiriah yang didasarkan kebutuhan ekonomi).
2.	Ekonomi yang dominan melandasi masyarakat adalah ekonomi subsistensi, sedangkan ekonomi pasar hanya sebagai pelengkap.	Ekonomi pasar sesuai dengan ideologi pasar semakin menguat bahkan keseluruhan aspek kehidupan masyarakat Bali mengalami 'pazarisasi' yang hebat. Ekonomi subsistensi melemah, bahkan diabaikan, namun tetap hidup dan tidak hilang sama sekali dalam kehidupan masyarakat Bali.
3.	Kehidupan kolektivitas yang mengagungkan kebersamaan, gotong royong (<i>menyambra</i>) sangat kuat dan tinggi.	Kolektivitas tetap kuat pada kegiatan ritual untuk kepentingan bersama. Di sisi lain, individualitas juga menguat, bahkan berlaku kebiasaan " <i>mati iba hidup kae</i> " (biarkan orang lain mati yang penting saya hidup).
4.	Model masyarakat tertutup/semi tertutup (melokal, menasional).	Model masyarakat terbuka, tidak saja menasional, tetapi juga mengglobal. Bali bagian dari kampung global sebagai konsekuensi dari globalisasi.
5.	Bali dengan identitas monokultur (etnik Bali, Agama Hindu, budaya Bali); dengan komunitas tunggal dan homogen.	Hibriditas identitas Bali: multikultur (multietnik, multibangsa, multibudaya dan multiagama). Menyebar atau membentuk kantong-kantong sosiobudaya sehingga melahirkan multikultur dan subkultur.
6.	Mengutamakan aspek spiritual	Menonjolkan aspek material; misalnya pada saat bersembahyang bersama di pura, masyarakat <i>jor-joran</i> (pamer) pakaian, perhiasan, pamer haturan, bahkan kendaraan.

7.	Mengutamakan aspek rohaniyah (pikiran, budi dan kesadaran menguasai tubuh)	Menonjolkan aspek badaniah (tubuh mengendalikan pikiran, budi dan kesadaran sehingga manusia terjebak pada kebutuhan duniawi yang lebih kuat.
8.	Mengutamakan isi dan kedalaman penghayatan sehingga cenderung memegang etos kesederhanaan.	Mengutamakan kulit atau penampilan (<i>penampilanisme</i>) sehingga cenderung berpegang pada etos kemewahan.
9.	Peran orang tua sebagai pendidik di dalam keluarga dan warga komunitas dengan menggunakan <i>bale banjar</i> sebagai ruang pembelajaran kultur lokal Bali bagi penyelenggaraan pendidikan di luar sekolah sangat kuat.	Peran orang tua sebagai pendidik di dalam keluarga dan warga komunitas pada <i>bale banjar</i> sebagai ruang bagi penyelenggaraan pendidikan di luar sekolah melemah. Hal ini digantikan oleh media, yakni TV sehingga lebih banyak mengajarkan manusia sebagai <i>homo consumer</i> lewat iklan dan tampilan gaya hidup para artis atau kaum selebriti.
10.	Label Pulau Surga	Label Pulau Neraka
11.	Label Pulau Dewata	Label Pulau <i>Denawa</i> (simbol makhluk jahat: raksasa).

Sumber: Atmadja (2009: 8).

Tabel di atas menunjukkan, perubahan sosial budaya berdampak sangat luas pada masyarakat Bali. Dengan mengacu kepada Sanderson (1993) dan Atmadja (2010), perubahan tidak saja menyangkut aspek infrastruktur material dan struktur sosial, tetapi menyentuh atau bahkan menggerogoti pula superstruktur ideologi yang berlaku pada masyarakat Bali, yakni ideologi *Tri Hita Karana*. Superstruktur ideologi merupakan aspek kognitif dan aspek evaluatif guna memberikan pedoman bertindak bagi manusia Bali baik pada aspek struktur sosial maupun infrastruktur material. Kekacauan pada tataran superstruktur ideologi yang berlanjut pada tataran struktur sosial dan infrastruktur mengakibatkan banyak orang menyatakan bahwa label indah tentang Bali, yakni Bali sebagai Pulau Sorga dan Pulau Dewata telah bergeser menjadi Bali sebagai Pulau Neraka dan Pulau Denawa (Raksasa).

Bersamaan dengan itu maka Bali sering pula digambarkan memasuki suatu era apa yang disebut *Zaman Kali Yuga* atau *Zaman Keblinger* (Atmadja, 2010).

Fenomena perubahan sosial budaya yang terjadi pada masyarakat Bali secara luas sebagaimana dicerminkan pada tabel 5.1 di atas, juga terjadi di *Desa Pakraman Ubud*. Namun melalui penerapan politik identitas gerakan *Ajeng Bali*, arah perubahan yang terjadi di *Desa Pakraman Ubud* tidak separah sebagaimana digambarkan pada tabel 5,1. Adapun aspek-aspek penting menyangkut inti ajaran agama Hindu, adat-istiadat dan ideologi *Tri Hita Karana* sebagai *core value* dan *core culture*, tetap kokoh, tegak, tidak berubah, bergeser, diubah, maupun digeser. Aspek yang berubah atau bergeser hanya pada aspek aktualisasi, bukan pada makna, fungsi, struktur dan sistem keyakinan. Adapun arah perubahan atau pergeseran tersebut dapat dicermati pada tabel 5.2

Tabel 5.2:
Perubahan/Pergeseran Sosial Budaya pada Masyarakat *Desa Pakraman Ubud* Akibat Modernisasi, Globalisasi, Indonesiaisasi dan Perkembangan Pariwisata

No.	Unsur- unsur <i>Ajeng Bali</i>	Aspek	Aspek yang tidak boleh berubah/bergeser dan yang bisa berubah (mengalami perubahan/pergeseran/adaptasi).	
			Tetap kokoh, tidak berubah/bergeser dan tidak boleh berubah/bergeser	Mengalami Pergeseran, Perkembangan dan Adaptasi terhadap Teknologi, Modernisasi, Globalisasi, Indonesiaisasi dan Perkembangan Pariwisata.
1.	Agama Hindu	Dasar keyakinan dan Inti Ajaran Agama Hindu sebagai landasan hidup.	-Masyarakat <i>Desa Pakraman Ubud</i> tetap hidup dalam suasana religiusitas yang tinggi dg menjalankan berbagai ritual agama dengan berlandaskan pada inti ajaran agama Hindu, yakni: <i>Panca Sradha, Tiga Kerangkan Agama</i>	-Pergeseran bisa terjadi, tetapi sebatas pada <u>aktualisasi/pelaksanaan</u> ritual, <u>bukan</u> pada inti ritual, makna, fungsi, bentuk, struktur, dasar keyakinan, dsb. -Perubahan/pergeseran pelaksanaan ritual dimungkinkan terutama berpegang pd kearifan lokal <i>desa, kala, patra</i> dan bentuk <i>yadnya/persembahan/ sesaji</i> jg dilihat dr aspek <i>utama, madya, nista</i> (besar, menengah, sederhana) tergantung kemampuan ekonomi.

			<p><i>Hindu, dan Panca Panca Yadnya.</i></p> <p>-Dalam aktualisasi/ pelaksanaan ritual/upacara ada beberapa aspek mengalami pergeseran, namun dari segi <u>inti yadnya makna, fungsi dan filosofis</u> nya tidak berubah.</p>	<p>-Pergeseran <u>hanya dimungkinkan</u> terjadi pada upacara <i>manusia yadnya, rsi yadnya, dan pitra yadnya</i>; sedangkan untuk upacara <i>dewa yadnya</i> dan <i>bhuta yadnya</i> tidak boleh berubah, krn upacara tsb diperuntukkan bagi Tuhan/ Dewa dan makhluk supernatural yg mewakili <i>alam atas</i> dan <i>alam bawah</i>.</p> <p>-Perubahan/pergeseran terjadi pada bentuk pelaksanaan, karena ada keinginan <u>penyederhanaan</u>, misal: dalam <u>teknis pelaksanaan</u>, kalau dulu upacara <i>ngaben</i> dilakukan scr <u>individu</u>, sekarang bisa dengan <u>ngaben massal</u>, shg ada penyederhanaan dan subsidi silang scr ekonomi, waktu, tenaga, shg orang yang kurang mampu scr ekonomi, tetap bisa melakukan upacara ini; pembakaran jenazah dulu harus dilakukan dengan <u>kayu bakar</u>; kini dengan kemajuan teknologi dan asas kepraktisan, digunakan <u>kompur gas</u> pembakar jenazah; dalam penyediaan <u>bahan sesaji</u>, dulu harus <u>membuat</u> sendiri, sekarang bisa <u>membeli</u>; penggunaan <u>busung</u> (daun kelapa muda) sebagai bahan dasar peralatan sesaji, sekarang bisa <u>diganti</u> daun <u>rontal</u> (daun palem), bahkan jg mendatangkan <u>busung ibung</u> (daun kelapa hasil rekayasa) dari Sulawesi, krn lebih awet, bisa digunakan beberapa kali, shg lebih irit scr ekonomi dan praktis, dsb.</p>
2.	Ideologi tradisional sbg kearifan lokal.	Ideologi <i>Tri Hita Karana</i> sbg <i>core value</i> dan <i>core culture</i> , tetap dipegang teguh sbg landasan hidup dan keseimbangan antara Tuhan, manusia dan lingkungan.	Unsur <i>Tri Hita Karana</i> dari aspek <i>Parhyangan</i> (aspek religius) tetap kokoh; jika ada perubahan/pergeseran, lebih pada bangunan fisik <i>parhyagan</i> sbg tempat ritual/ bersembahyang, misalnya penggunaan bahan/material bangunan.	Aspek <i>Pawongan</i> (unsur manusia) dan <i>Palemahan</i> (unsur fisik lingkungan) terjadi <u>pergeseran</u> , seiring kemajuan jaman, misalnya dari segi <u>perilaku</u> dan <u>gaya hidup</u> masyarakat mengalami pergeseran karena faktor ekonomi, teknologi, modernisasi, globalisasi dan pariwisata. Misalnya pada <u>pola pemukiman</u> terjadi alih fungsi rumah tinggal yang banyak dimanfaatkan untuk kepentingan pariwisata.

3.	Kebudayaan Bali	<p>1. Adat-istiadat, tradisi.</p> <p>2. Kesenian:</p> <p>a. Seni Lukis</p> <p>b. Seni Pertunjukan</p>	<p>Masyarakat Bali, termasuk di <i>Desa Pakraman</i> Ubud tetap berpegang pada adat-istiadat. Jika melanggar adat akan dikenai sanksi adat <i>kasepekan</i> yakni di kucilkan dr masyarakat, bahkan dikeluarkan dr <i>desa pakraman</i>.</p> <p>Seni tidak lagi hanya sbg bagian dr <i>yadnya</i> ttp jg mjd komoditas:</p> <p>Seni lukis paling terbuka thd perubahan, tidak lagi hanya bergaya tradisional, ttp jg post tradisional/kontemporer. Yang tidak boleh berubah adalah <i>pakem</i> melukis, dan tema filsafat Hindu dan tema religius-magis sebagai ciri tradisional tetap bertahan.</p> <p>-Di Bali, kesenian mempunyai tiga fungsi, sebagai: <i>wali</i>, <i>bebali</i> dan <i>balih-balihan</i>. <i>Wali</i> dan <i>bebali</i> adalah seni sakral untuk upacara keagamaan, sedangkan <i>balih-balihan</i> bersifat profan dan sosial, sbg tontonan. Seni <i>wali</i> dan <i>bebali</i> tidak mengalami pergeseran/perubahan, karena ada aspek makna, fungsi dan struktur filosofis tradisional,</p>	<p>Dalam pelaksanaan adat-istiadat di setiap wilayah terdapat perbedaan, bahkan tidak menutup kemungkinan menyesuaikan dg perubahan jaman. Sesuai konsep kearifan lokal <i>desa, kala, patra</i> (<u>waktu, tempat, keadaan</u>), hal ini bisa terjadi sepanjang perubahan/pergeseran <u>tidak</u> dari aspek <u>fungsi</u> dan <u>makna</u>.</p> <p>Perkembangan terjadi pada teknik melukis/pewarnaan dan tema yang lebih kaya, karena pengaruh dari luar yang dibawa oleh Walter Spies dari Jerman dan Rudolf Bonnet dari Belanda. Dulu seni lukis di <i>Desa Pakraman</i> Ubud bersifat tradisional dan lebih sbg ekspresi seni dan bagian dari <i>yadnya</i>; kini berkembang dan bergeser mjd produk seni yg bersifat komersial untuk dijual kpd wisatawan. Tema lukisan tdk hanya tradisional dan religius-magis, ttp jg kontemporer sesuai kebutuhan pasar.</p> <p>Untuk seni <i>balih-balihan</i>, ada semacam “genre” (seni kemas) baru, yang menyabungkan seni dg pariwisata. Ini ditandai dg banyaknya <i>seka</i> pertunjukan di <i>Desa Pakraman</i> Ubud yg bersifat komersial. Bentuk seni sdh <u>berbeda</u>, krn sengaja dirancang utk kepentingan pariwisata dan menjadi <u>fenomena</u> baru dlm kebudayaan Bali. Seni ini menggabungkan kompo-nen seni pertunjukan dg aktivitas <u>puri</u> dan <u>pura</u>, yg dimodifikasi dlm bentuk seni pertunjukan, shg mengalami <u>perubahan</u> dari fungsi aslinya, dari yg semula bersifat <u>ideal</u> menjadi <u>non-ideal</u>, yakni lebih mengedepankan <u>performance</u></p>
----	-----------------	---	---	--

			<p>dan religius-magis yang tidak boleh dilanggar.</p> <p>-Seni <i>wali</i> dan <i>bebali</i> yang dipertunjukkan bagi wisatawan yang sering disebut “wisata religius” hanyalah yang bersifat tiruannya/repliknya bukan yg asli. Seni <i>wali</i> dan <i>bebali</i> yang asli/sakral hanya dilakukan di Pura pada saat <i>piodalan</i> (hari besar Pura).</p>	<p>daripada idealismenya, shg telah <u>terbebas</u> dari ikatan nilai-nilai norma tradisional yang sering membatasi gerak seni pariwisata. Semua komponen seni yg membangunnya telah mengalami <u>pergeseran</u> struktur, karena seni ini mempunyai tujuan tertentu, yakni mengisi kesenjangan yg terjadi dlm suatu sistem. Meski aktivitas kepariwisataan di Bali berada di luar <i>cultural boundaries order</i> (batas lingkaran kebudayaan) Bali, ttp kedua komponen tsb secara tidak langsung tlg mengalami <i>persentuhan</i>, shg terjadi persepsi negatif thd pementasan seni pertunjukan pariwisata.</p>
		c.Eksistensi Bahasa Daerah Bali	<p>Eksistensi bahasa Bali tidak berubah, tetap, tidak mengalami perubahan dari segi struktur, tata bahasa dan fungsinya, baik sbg alat komunikasi maupun identitas etnik.</p>	<p>Pergeseran bahasa Bali terjadi dari sisi penggunaan.</p> <p>-Di kalangan orang dewasa, dalam konteks formal-tradisional spt. rapat adat atau kegiatan sosial-adat mengalami penurunan dan pergeseran, karena banyak yang tidak fasih berbahasa Bali formal (bahasa Bali alus), shg terjadi apa yang disebut “campur kode”, yakni campran penggunaan bahasa Bali alus dan biasa, atau campuran bahasa Bali dg bahasa Indonesia.</p> <p>-Di dunia pariwisata mengalami <u>kekalahan</u> oleh bahasa asing, terutama Inggris dan Jepang.</p> <p>-Di kalangan anak-anak, remaja, dan generasi muda mengalami pergeseran dan penurunan, karena bahasa Bali dianggap lebih sulit dari segi struktur dan tata bahasa, dibanding bahasa Indonesia yang lebih demokratis dan egaliter.</p>
3.	Sosial	a.Kehidupan kolektif	<p>Kehidupan kolektif tetap dijaga dan dipelihara dengan tetap terpeliharanya budaya <i>ngayah</i> dan <i>ngadat</i> pada saat ada upacara di pura atau di rumah warga. Namun di luar kepentingan</p>	<p>Pergeseran budaya kolektivitas menjadi individualitas paling menonjol dapat di cermati pada bidang pertanian, seperti:</p> <p>a. Alih fungsi lahan pertanian mjd sarana-prasarana pariwisata; eksistensi <i>subak</i> berkurang, shg basis implementasi ideologi <i>Tri Hita Karana</i> jg berkurang.</p> <p>b. Alih pekerjaan dari sektor</p>

		<p><i>ngayah</i> dan <i>ngadat</i> untuk upacara di pura, beberapa aspek kehidupan gotong royong (<i>menyama braya</i>) mulai mengalami pergeseran, sehingga kehidupan kolektif berubah menjadi individualis.</p>	<p>pertanian ke sektor pariwisata c. Penggunaan teknologi modern menggantikan teknologi lokal d. Penggantian bibit padi lokal ke bibit unggul menyebabkan <u>bergesernya</u> masa panen yg menyebabkan <u>kekacauan</u> pada proses ritual di <i>pura subak</i>. e. Perubahan sistem panen dari sistem <i>pederep</i> ke sistem <i>majeg</i> (kontrak) selain menghilangkan budaya gotong royong juga menghilangkan pranata sosial sbg wadah kolektif spt: <i>sekaa manyi</i>, <i>sekaa mederep</i>, dsb. f. Orang Bali saat ini juga lebih sibuk memikirkan kepentingan pribadi, keluarga dan kelompoknya, daripada kepentingan orang lain di luar keluarga/kelompok.</p>
	<p>b. Sistem ekonomi: Berkembang dari ekonomi subsistensi ke ekonomi pasar, terlebih dg kemajuan pariwisata.</p>	<p>Ekonomi subsistensi tidak hilang, tetap hidup pada sebagian masyarakat, namun tidak lagi menjadi andalan utama.</p>	<p>Terjadi pergeseran tuntutan hidup, dari pemenuhan <u>kebutuhan</u> menjadi pemenuhan <u>keinginan</u>. Masyarakat disibukkan oleh kegiatan bisnis pariwisata untuk memenuhi peningkatan kebutuhan hidup yg bersifat material, shg waktu kumpul-kumpul bersama warga yang biasanya terjadi di <i>balai banjar</i> semakin terkikis.</p>
	<p>c. Perkawinan</p>	<p>Banyak terjadi perkawinan campuran antara pemuda <i>Desa Pakraman Ubud</i> dg wanita asing, namun mereka <u>tetap</u> memeluk agama Hindu.</p>	<p>Terjadi penambahan pd prosesi upacara pernikahan, yakni didahului upacara <i>sudiwidana</i>, yaitu upacara masuknya seseorang sebagai pemeluk Hindu. Dengan demikian warga <i>Desa Pakraman Ubud</i> tidak ada yang meninggalkan agama Hindu meski menikah dg orang asing. Namun terjadi percampuran budaya antara budaya lokal dan budaya asing (Barat).</p>
	<p>d. Peran <i>Bale Banjar</i>: sbg arena publik, sosial, dan <i>pasraman</i>/sekolah informal</p>	<p>Peran <i>Bale Banjar</i> sbg ruang publik dan ruang sosial <u>tetap</u> berfungsi dgn baik; namun kapasitas penggunaan menurun, hanya pada saat kegiatan</p>	<p>Peran orang tua sebagai pendidik di dalam keluarga dan warga komunitas pada <i>bale banjar</i> sbg ruang bagi penyelenggaraan pendidikan di luar sekolah melemah. Hal ini digantikan oleh media, yakni TV sehingga lebih banyak mengajarkan manusia</p>

		bagi anak-anak dan remaja.	adat/ritual yang melibatkan desa. <i>Bale Banjar</i> sbg <i>pasraman</i> /tempat belajar melemah.	sebagai <i>homo consumer</i> lewat iklan dan tampilan gaya hidup para artis atau kaum selebriti.
		d.Hubungan Sosial: Konsep <i>memarek/patron-klien</i> .	-	Konsep <i>memarek/patron-klien</i> yang dulu lazim terjadi, mulai ditinggalkan, terutama pd dunia kerja. <i>Memarek</i> dulu dianggap sbg transfer ilmu dari majikan (umumnya bangsawan) kpd abdi. Kini dg majunya pariwisata, konsep tsb ditinggalkan. Transfer ilmu dilakukan mll kegiatan profesional spt <i>training</i> , dsb.
4.	Aspek Spatial	a.Pola Desa: Ada dinamika perubahan dr pola desa agraris ke desa industri/pariwisata.	Sbg desa agraris yg mengalami dinamika/perubahan sosial, masyarakat tetap berpegang pada konsepsi desa sbg <u>kesatuan</u> spatial/ruang yang diikat oleh kepemilikan <i>Tri Kahyangan Desa</i> .	Pd masyarakat agraris, pusat orientasi desa erat kaitannya dg keyakinan-keyakinan penduduk yg dilandasi oleh konsep-konsep atau nilai-nilai religius Hindu; sedang pd masyarakat industri, pusat orientasi masyarakat erat dg nilai-nilai ekonomi. Masyarakat <i>Desa Pakraman Ubud</i> mampu <i>menggabungkan/beradaptasi</i> dg kedua nilai tersebut.
		b.Pola <i>Bale Banjar</i>	<i>Bale Banjar</i> tetap mjd pusat orientasi kegiatan masyarakat, namun ada pergeseran/perubahan dari segi bentuk bangunan dan pemanfaatan ruang yang ada.	Ada perubahan/pergeseran pd bentuk bangunan. Semula mencerminkan aktivitas kultur agraris, bergeser mjd bentuk bangunan yg lebih monumental dan bertingkat dg pola massa tunggal. <i>Bale Kulukul</i> /tempat kentongan, diangkat ke lantai atas, shg ruang-ruang di bawahnya dpt dimanfaatkan sbg ruang kegiatan material. Bahkan ada <i>bale banjar</i> yg dimanfaatkan oleh warganya sbg toko kerajinan, restaurant dan kegiatan komersial lainnya.
		c. Pola <i>Bale Wantilan</i>	<i>Bale Wantilan</i> tetap menjadi pusat orientasi desa, namun ada modifikasi dari segi pemanfaatan.	Ada perubahan, pergeseran dan perkembangan fungsi bale wantilan. <i>Bale wantilan</i> dimodifikasi sbg tempat pertunjukan <i>sekaa-sekaa</i> seni pertunjukan yang bersifat komersial. Ruang dalam ditata sebagaimana ruang teater, dg pola menonton satu arah.

		d.Pola Rumah Tinggal	<p>Pola rumah tinggal tetap berpedoman pd arsitektur tradisional Bali yang berpedoman pada filosofis <i>Tri Angga</i> dan <i>Tri Mandala</i>. Kedua filosofi ini mengatur ttg pembagian ruang antara halaman suci, halaman perumahan dan halaman belakang. Konsep ini diperkuat dg filosofi <i>Tri Hita Karana</i> yang mengatur hubungan antara Tuhan, manusia dan lingkungan. Penempatan ruang mulai dari yang suci hingga profan, spt <i>sangah gede/merajan, balai adat/balai gede, meten</i>, dsb tetap mengacu pada konsep <i>luan-teben/hulu-hilir/atas-bawah</i>, konsep arah mata angin (<i>kajakelod-kanginkauh</i>), dan konsep bentuk, makna, dan fungsi yg berdasarkan pd aspek <i>kosala-kosali</i> (berdasarkan nilai-nilai makrokosmos dan mikrokosmos).</p>	<p>Pergeseran hanya terjadi pd aspek pemanfaatan lahan <i>palemahan</i>. Pergeseran/perubahan terjadi krn: menyempitnya lahan akibat bertambahnya jumlah penduduk dan perluasan pemukiman dan perkembangan pariwisata yg membawa perubahan dan kesadaran pola pikir masyarakat tentang segala hal yang bisa dijual/dikomersilkan. Hal tsb dpt dilihat pada:</p> <ol style="list-style-type: none"> Pembongkaran tembok pekarangan untuk bangunan toko, artshop, kedai makan, dsb Pelebaran <i>angkul-angkul</i> (pintu masuk) yang disesuaikan dg dimensi kendaraan/mobil, shg bisa masuk. Bangunan <i>bale</i> dimodifikasi utk kepentingan penginapan (home stay). <i>Karang tebe</i> yang merupakan kebun keluarga dan tempat ternak (sapi, babi, ayam) berubah fungsi untuk arena komersial. Pembangunan sarana komersial lainnya, spt: toilet, kamar mandi. Konsep hunian tradisional berubah menjadi semi modern dan modern, spt. penggunaan kayu api untuk memasak, digantikan kompor minyak, dan diganti lagi dg kompor gas. Cara makan dg duduk di bale-bale, berubah dg cara makan dg duduk di meja-kursi makan, dsb. perubahan jg terjadi pada bahan bangunan/material, dari bahan kayu dan tanah menjadi bahan beton, dsb.
5.	Aspek Politik	Ideologi Bangsa dan Nasionalisme	<p>-<i>Ajeg Bali</i> tetap berpegang <u>teguh</u> dan berlandaskan pada empat pilar kebangsaan: NKRI, Pancasila, UUD 1945 dan Bhineka Tunggal Ika. -<i>Ajeg Bali</i> <u>tidak</u></p>	<p>-Sistem politik masyarakat Bali tidak bisa dilepaskan dari sistem politik nasional. Sikap nasionalisme masyarakat juga telah teruji, namun realita sejarah menunjukkan kemampuan politik masyarakat Bali masih <u>lemah</u> atau <u>dilemahkan</u> oleh kepentingan kekuasaan pusat (Jakarta). -UU No. 22 tentang Otonomi</p>

			<p><u>melunturkan</u> sikap nasionalisme. masyarakat Bali.</p> <p>-Konsensus bahwa Bali <u>tetap</u> bagian dari NKRI dan tidak akan menjadi Negara merdeka adalah <u>keputusan final</u>.</p>	<p>Daerah, tidak hanya membuat Bali <u>berbenah</u>, tetapi ingin <u>berubah</u> ke arah yang lebih baik.</p> <p>-<i>Ajeng Bali</i> membawa masyarakat Bali bersikap <u>kritis</u> dan <u>sadar</u> bahwa kebijakan pemerintah pusat selama ini telah tidak menguntungkan Bali, baik secara politik, ekonomi, budaya dan lingkungan.</p> <p>-Bahkan lokal genius masyarakat Bali telah dihancurkan selama Orde Baru, misalnya <u>melemahkan</u> posisi <i>desa pakraman</i> sbg institusi tradisional, sosial dan religius.</p> <p>-Pergantian Orde Baru ke Orde Reformasi membawa <u>pergeseran</u> cara berpikir dan semangat untuk memperbaiki dan memperjuangkan kembali apa yang dimiliki Bali. Lokal genius harus diselamatkan, <i>desa pakraman</i> harus ditegakkan.</p> <p>-Penerapan UU Otonomi Daerah dijadikan landasan bagi strategi politik masyarakat Bali untuk kembali menguatkan posisinya, baik secara sosial, ekonomi, budaya, geografis, dan lokal genius, termasuk menguatkan kembali posisi <i>desa pakraman</i>.</p>
--	--	--	--	--

Sumber: Diolah dari berbagai sumber tertulis dan pengamatan langsung di lapangan.

Mengacu pada fenomena perubahan sosial budaya tersebut, maka politik identitas gerakan *Ajeng Bali* yang diterapkan di Bali, termasuk di *Desa Pakraman Ubud* dimaksudkan sebagai bentuk pemertahanan masyarakat Bali dari perubahan yang lebih luas yang dapat membawa kehancuran Bali. *Ajeng Bali* dimaksudkan sebagai gerakan pemurnian agama Hindu dan kebudayaan Bali.

Sebagai gerakan pemertahanan identitas etnik dan kulutral, *Ajeng Bali* dilandasi oleh strategi yang mencakup berbagai aspek sebagaimana tampak pada tabel 5.3.

Tabel 5.3:
Arah dan Strategi Kebijakan Ajeg Bali

No.	Bidang	Arah dan Strategi Kebijakan
1.	Sosial-Budaya	<p>a. Melakukan penguatan/reposisi terhadap berbagai institusi yang selama ini menjadi ruang budaya manusia Bali, seperti <i>banjar</i>, <i>desa pakraman</i> dan pura, baik dengan mengembalikan peran yang sudah dimiliki, memberinya peran yang baru, atau bahkan memperluas peran yang sudah ada.</p> <p>b. Melakukan pencangghian dan pencerdasan atas institusi-institusi yang selama ini menjadi ruang budaya manusia Bali, seperti <i>banjar</i> dan <i>desa pakraman</i> beserta <i>parujuru desa</i> (aparatus desa adat), serta berbagai warisan budaya manusia Bali, agar mampu menghadapi modernitas dan globalitas.</p> <p>c. Pemetaan dan dokumentasi atas seluruh kekayaan budaya Bali yang <i>tangible</i> (kebendaan) dan <i>intangible</i> (non-benda).</p> <p>d. Secara sadar dan sistematis memberikan ruang dan dukungan kepada para pemikir dan seniman Bali untuk menciptakan karya-karya yang bersifat <i>counter culture</i>.</p> <p>e. Pembaruan atas berbagai kontrak sosial dan kultural untuk mencapai jalan tengah baru yang mampu meminimalisir berbagai konflik antara manusia Bali dengan institusi-institusi yang selama ini memegang otoritas atas ruang budayanya, seperti <i>banjar</i> atau <i>desa pakraman</i>.</p>
2.	Pendidikan	<p>a. Pemberlakuan dan pelaksanaan sistem Pendidikan Berbasis Budaya Bali (PKB) yang diterapkan di semua sekolah di Bali dari jenjang SD-Sekolah Menengah. Strategi ini <u>sudah dilaksanakan</u> di seluruh Bali, termasuk <i>Desa Pakraman</i> Ubud.</p> <p>b. Memantapkan bahan ajar budaya Bali dan kearifan lokal sebagai implementasi PKB. Strategi ini <u>sudah dilaksanakan</u> di semua sekolah, terutama sekolah negeri termasuk RSBI. PKB diberikan melalui Pendidikan Agama Hindu dan Muatan Lokal, yang berisi mata pelajaran Pendidikan Bahasa Daerah Bali, Budi Pekerti dan Pengetahuan Budaya Bali. Di SMPN 1 Ubud diberikan melalui mata pelajaran OSAI (Organisasi Sosial Adat Istiadat) dg topik bahasan: <i>subak</i>, <i>krama desa</i>, <i>desa pakraman</i>, <i>Tri Hita Karana</i>, dsb.</p> <p>c. Dikeluarkannya kebijakan dari Dinas Pendidikan, Pemuda dan Olahraga Provinsi Bali untuk <u>memantapkan</u> pengajaran bahasa daerah Bali melalui gerakan <u>penggunaan</u> bahasa Bali di sekolah setiap hari Jum'at. Kebijakan ini <u>sudah berjalan</u> di SD-SD di Denpasar dan juga di SDN1 dan SMPN1 Ubud.</p> <p>d. Dikeluarkannya kebijakan tentang sekolah berwawasan budaya Bali dan agama Hindu dengan label "Sekolah Ajeg Bali" di setiap kabupaten, melalui Surat Keputusan (SK) Kepala Dinas Pendidikan No. 824/3134/Program/2004 tentang Penetapan Sekolah-Sekolah Plus Bernuansa Hindu. Sbg contoh, di Kabupaten Buleleng sekolah Ajeg Bali adalah TK Negeri Singaraja, SD Negeri No. 1 Paket Agung, SD Negeri No. 2 Paket Agung, SMP Negeri No. 6 Singaraja dan SMAN3 Singaraja. Berdasarkan SK tersebut, sekolah-sekolah ini memiliki kewajiban melaksanakan pendidikan yang mengarah</p>

		<p>pada peningkatan prestasi akademis, kualitas disiplin mental spiritual dan budi pekerti bernuansa Hindu. Dengan SK tersebut, SMAN 3 Singaraja saat ini memiliki label: “<i>Sekolah Bernuansa Hindu dan Berwawasan Budi Pekerti Luhur</i>”.</p> <p>e. Adanya <u>wacana</u> tentang perlunya pendidikan berbasis <i>wariga</i>, yakni pendidikan berbasis pengetahuan dan teknologi tradisional Bali, yang terdiri dari: <i>Wariga</i>= pengetahuan ttg Astronomi dan Astrologi; <i>Tutur=Upadesa</i>, pengetahuan ttg dunia Kosmos yg erat kaitannya dg keagamaan; <i>Kanda</i>=ilmu bahasa, bangunan, dan mitologi; <i>Usada</i>=pengetahuan ttg pengobatan tradisional.</p>
3.	Politik, Hukum, Geografis, dan Demografis (Kependudukan).	<p>a. Berdasarkan Undang-undang No. 22 tentang Otonomi Daerah, diberlakukan otonomi khusus di Daerah Tingkat I guna mencegah terjadinya fragmentasi atas ruang budaya Bali dan terpicunya konflik antar daerah tingkat II.</p> <p>b. Pembuatan produk-produk legislasi budaya yang bertujuan menjaga eksistensi ruang budaya, ruang religius maupun modal budaya manusia Bali, termasuk legislasi mengenai migrasi selektif terkait masuknya migran/pendatang etnik luar Bali.</p> <p>c. Penegakan hukum yang kuat dan konsisten atas produk-produk legislasi tersebut.</p> <p>d. Pembuatan satu legislasi khusus yang komprehensif guna menata ulang batasan-batasan kewenangan antara Pemerintah Republik Indonesia (Pusat) dan aparaturnya dengan institusi-institusi tradisional yang selama ini menjaga ruang budaya Bali</p>

Sumber: Diambil dari “Arah dan Strategi Ajeg Bali”. Dalam *Ajeg Bali Sebuah Cita-Cita*. (2004) Denpasar: *Bali Post*.

Berdasarkan arah dan strategi kebijakan *Ajeg Bali* sebagaimana ditampilkan pada tabel di atas, maka yang menjadi fokus perhatian dalam penelitian ini adalah strategi kebijakan *Ajeg Bali* dari perspektif pendidikan. Mengacu pada paparan tersebut, strategi pendidikan yang dimaksud adalah strategi pendidikan berbasis kebudayaan Bali (PKB). PKB tidak hanya diberikan di lembaga formal yakni sekolah, tetapi yang tidak kalah pentingnya adalah PKB yang dilaksanakan di masyarakat sebagai lembaga pendidikan informal. Selengkapnya paparan tentang strategi PKB tersebut dideskripsikan pada Bab VI.