

Jurnal

ISSN 3025-5759

IDENTITAS

Kewarganegaraan, Administrasi Kependudukan & Penghapusan Diskriminasi

Volume 04 Nomor 01, Maret 2024

Managing Ambiguity: Religious Intolerance and Policy in Indonesia

Alamsyah M Djafar

Hidup dalam Kesenjangan: Paradox Migran Baru Asal Tiongkok (*Xinyimin*) dengan Masyarakat di Indonesia

Paulus Rudolf Yuniarto

From Conflictual to Peaceful Coexistence? Reconceptualizing The Relationship between Islam and The West

Muhammad Khoirul Muqtafa

Agama dan Kewarganegaraan: Minoritas Muslim dalam Masyarakat Hindu Bali

Eddy Setiawan

Menggugat Prinsip *Non-Interference* ASEAN: Dari Idealisme ke Pragmatisme Politik?

Husnul Atiyah

Resensi Buku: Politik Hukum dan Pembangunan Nasional Indonesia

Sukman

Jurnal IDENTITAS

ISSN 3025-5759

Kewarganegaraan, Administrasi Kependudukan & Penghapusan Diskriminasi
Volume 04 Nomor 01, Maret 2024

Tim Penyunting:

Dr. Rofiqul Umam Ahmad, SH., MH.
Saifullah Ma'shum, M.Si.
Sukman, SH., MH.
Eddy Setiawan, M.Si.
Adi Kurniawan, M.Si.

Mitra Bestari:

Prof. Dr. Zudan Arif Fakhrullah, SH., MH
*Direktorat Jenderal
Kependudukan dan Pencatatan Sipil*

Hamid Awaluddin, Ph.D
Universitas Hasanuddin, Makassar

Muhammad Khoirul Muqtafa, Ph.D
Badan Riset dan Inovasi Nasional

Rikard Bagun, Ph.D
Badan Pembinaan Ideologi Pancasila

Dr. Ahmad Ahsin Tohari, SH., MH
Universitas Pembangunan Nasional, Jakarta

Pemimpin Redaksi

Eddy Setiawan

Desain dan Tata Letak

Riska El Haris

Distribusi & Tata Usaha

Waji Haris Setiawan

Penerbit

Institut Kewarganegaraan Indonesia
Alamat: Wisma 46 Kota BNI Lt. 14
Jl. Jenderal Sudirman Kav. 1,
Dukuh Atas, Jakarta Pusat, Indonesia
Telp. 021-2510670,
Fax. 021-5702755
www.yayasan-iki.or.id

Jurnal IDENTITAS

Jurnal IDENTITAS adalah jurnal yang fokus pada isu-isu kewarganegaraan, administrasi kependudukan, dan penghapusan diskriminasi serta masalah-masalah kebangsaan, demokrasi dan hukum. Jurnal IDENTITAS ingin memfasilitasi dan mendorong berkembangnya berbagai pemikiran ilmiah mengenai isu-isu tersebut sekaligus mempublikasikan kajian dan penelitian mengenai hal tersebut. Jurnal IDENTITAS mengundang para pakar, akademisi, peneliti, pemerhati, dan aktivis di bidang kewarganegaraan, administrasi kependudukan, dan penghapusan diskriminasi serta masalah-masalah kebangsaan, demokrasi dan hukum untuk menulis di jurnal ini. Jurnal IDENTITAS terbit dua kali dalam setahun.

Yayasan Institut Kewarganegaraan Indonesia (IKI)

IKI adalah sebuah lembaga kemasyarakatan yang bergerak di bidang pengkajian, penelitian, penyebaran informasi, pendidikan dan pemberdayaan masyarakat, serta advokasi di bidang kewarganegaraan, administrasi kependudukan dan penghapusan diskriminasi. Yayasan IKI didirikan pada 11 Agustus 2006, tepat 10 hari setelah disahkannya UU Nomor 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia. Yayasan IKI didirikan oleh sejumlah tokoh yang memiliki perhatian dan komitmen terhadap isu-isu kewarganegaraan, administrasi kependudukan, dan upaya penghapusan diskriminasi. Yayasan IKI berkomitmen terlibat aktif dalam mendukung penyelesaian masalah-masalah kewarganegaraan, administrasi kependudukan, dan diskriminasi yang masih dialami oleh sebagian warga masyarakat dan kelompok masyarakat tertentu.

ISSN 3025-5759

Jurnal IDENTITAS

Kewarganegaraan, Administrasi Kependudukan & Penghapusan Diskriminasi
Volume 04 Nomor 01, Maret 2024

Daftar Isi

- Pengantar Redaksi i

- *Managing Ambiguity: Religious Intolerance and Policy in Indonesia*
Alamsyah M Djafar 1

- Hidup dalam Kesenjangan: Paradox Migran Baru Asal Tiongkok
(*Xinyimin*) dengan Masyarakat di Indonesia
Paulus Rudolf Yuniarto 34

- *From Conflictual to Peaceful Coexistence?*
Reconceptualizing The Relationship between Islam and The West
Muhammad Khoirul Muqtafa 60

- Agama dan Kewarganegaraan:
Minoritas Muslim dalam Masyarakat Hindu Bali
Eddy Setiawan 80

- Menggugat Prinsip *Non-Interference* ASEAN:
Dari Idealisme ke Pragmatisme Politik?
Husnul Atiyah 106

- Resensi Buku: Politik Hukum dan Pembangunan Nasional Indonesia
Sukman 127

- Panduan Penulisan Naskah 132

- Tentang Penulis 135

Redaksi menerima tulisan ilmiah tentang isu-isu kewarganegaraan,
administrasi kependudukan dan penghapusan diskriminasi ras dan
etnis serta tulisan-tulisan lain tentang hukum, demokrasi dan HAM

Agama dan Kewarganegaraan: Minoritas Muslim dalam Masyarakat Hindu Bali¹

— Eddy Setiawan —

*Peneliti Institut Kewarganegaraan Indonesia (IKI)
email: wisnuest@gmail.com*

ABSTRAK

Keberagaman dan keberagamaan merupakan suatu kenyataan yang termanifestasikan di hampir seluruh wilayah yang ada di Indonesia. Secara praktis hampir tidak ada satu daerahpun yang benar-benar homogen baik secara suku bangsa, bahasa, dan agama. Demikian halnya Bali, dengan mayoritas penduduk beragama Hindu juga memiliki minoritas agama lain, diantaranya adalah umat Islam. Keberadaan umat Islam di Bali sudah tercatat sejak Bali masih berada di bawah kekuasaan berbagai kerajaan dan terus berlanjut hingga terbentuknya Negara Kesatuan Republik Indonesia. Proses identifikasi sebagai warganegara dialami bersama baik oleh orang Bali beragama Hindu maupun penduduk dari suku lainnya yang beragama Islam yang membentuk minoritas Muslim di pulau tersebut. Relasi kewargaan di Bali tampak berlangsung baik, sebagaimana tercermin pada Indeks Kerukunan Umat Beragama yang di rilis Kementerian Agama 2023. Provinsi Bali memperoleh skors indeks KUB 77,95 sehingga termasuk 5 besar provinsi dengan indeks KUB tertinggi di bawah Nusa Tenggara Timur (81,07), Papua (80,20), Sulawesi Utara (78,35), dan Papua Barat (78,63) dengan tiga indikator yaitu toleransi, kesetaraan, dan kerjasama antarumat beragama. Tulisan ini akan memberikan tiga gambaran utama agama dan kewarganegaraan di Bali yaitu pertama, sistem nilai masyarakat Hindu Bali yang terbentuk dari interaksi panjang dengan berbagai entitas yang melahirkan karakter toleran hingga pengembangannya setelah peristiwa Bom Bali I dan II. Kedua, proses terbentuknya minoritas Muslim Bali dan ketiga, dinamika relasi antara kedua kelompok di masa demokratisasi yang ditandai dengan desentralisasi

¹ Penulis mengucapkan terima kasih kepada Prof. Erni Budiwanti, Muhammad Khoirul Muqtafa, PhD dan Tim Peneliti Kewarganegaraan BRIN atas diskusi dan masukan yang diberikan pada awal penulisan draft tulisan ini. Namun, keseluruhan isi tulisan adalah tanggung jawab penulis sepenuhnya.

dan menguatnya politik identitas, dengan membaca interaksi kedua kelompok pada isu ajeg Bali Dengan demikian, diharapkan bahwa konseptualisasi, pengembangan dan praktik beragama dan berkewarganegaraan di Bali dapat memberikan insight baru dalam mengelola hubungan antar komunitas yang berbeda di Indonesia.

Kata Kunci: Minoritas Muslim, Hindu-Bali, Kewarganegaraan, Ajeg Bali

ABSTRACT

Diversity and religiosity are manifested in almost all regions of Indonesia. Practically, there is no region that is homogeneous in terms of ethnicity, language and religion. Likewise, Bali, with a Hindu majority population, also has other religious minorities, among them are Muslims. The existence of Muslims in Bali has been recorded since Bali was ruled by various kingdoms and sustained until the formation of the Unitary State of the Republic of Indonesia. The identification process as citizens is shared by both Balinese Hindus and residents of other groups such as Muslims who form the Muslim minority on the island. Civic relations in Bali appear to be going well, as reflected in the Religious Harmony Index released by the Ministry of Religion in 2023. In the index, Bali Province scored 77.95 that makes it one of the top 5 regions with the highest index scores after East Nusa Tenggara (81,027), Papua (80,20), North Sulawesi (78,35), and West Papua (78.63). This index based its score on three indicators, namely tolerance, equality and cooperation between religious communities. This article discusses the relationship between religion and citizenship in Bali by focusing on the main issues: firstly, the value system of Balinese Hindu society which was formed by the long interactions with various entities that has shaped a tolerant character until its advancement after the Bali Bombings I and II. Secondly, the formation process of Bali's Muslim minority and thirdly, the dynamics of the relationship between the two groups during the democratization period which was marked by decentralization and the strengthening of identity politics, by examining the interactions between the two groups on the issue of Ajeg Bali. Hereby, it is expected that the conceptualization, development and practice of religion and citizenship in Bali can offer a new insight into navigating the relationship between the different communities in Indonesia.

Keywords: Muslim minority, Balinese-Hindu, citizenship, ajeg Bali

Pendahuluan

Dunia mengenal Bali sebagaimana konstruksi pariwisata yang telah dibangun berabad-abad sejak masa kolonial Belanda hingga pemerintahan Republik Indonesia. Konstruksi tersebut hadir belakangan, meskipun kerajaan Bali telah melakukan kontak dengan bangsa-bangsa seperti India dan Tiongkok sejak awal abad masehi, dan bangsa Eropa pada abad keenambelas masehi, namun semuanya dalam konteks perdagangan dan belakangan penguasaan.

Puisi naratif karya Prabu Jaya Pakuan dari kerajaan Sunda, bisa jadi adalah catatan wisatawan tertua yang ada saat ini, yang mencatat kondisi Bali pada tahun 1500-an sudah ramai dan bising sehingga tidak cocok untuk tempat semadi (Noorduyn & Teeuw, 1998: 150). Catatan lain adalah buku karya H. van Kol, seorang anggota parlemen Kerajaan Belanda yang berwisata ke Bali tahun 1902 dan menerbitkan karyanya dengan judul *Uit Onze Kolonien* atau Dari Koloni Kita. Menurut Hanna (1990: 91) kunjungan ini tidak bersifat kedinasan, dan didanai secara pribadi sehingga Kol kerap dinilai sebagai turis pertama Bali. Meski sesungguhnya isi buku tersebut adalah fakta-fakta kondisi di tanah jajahan dan kritik atas kolonialisme Belanda diantaranya di bidang pendidikan.

Kunjungan pribadi sebagaimana dilakukan Kol pada abad kedua puluh tampaknya juga turut membentuk ci-

tra Bali di mata dunia luar. Citra ini telah mengalami dinamika sebagaimana dicatat Vicker (2012) yang menyusuri jejak perubahan citra Bali di mata barat dan membandingkannya dengan cara pandang orang Bali terhadap dirinya. Citra awal Bali menurut Vicker pada abad keenam belas masih merupakan daerah berbahaya, terutama karena keberjarakan orang barat dengan adat dan kebiasaan di Bali masa itu, seperti pengorbanan janda pada ritual kremasi sang suami, hingga pengorbanan para pengiring ratu dengan menggunakan keris saat kematian sang ratu.

Hingga 1800-an barat masih memandang Bali sebagai daerah pusat perbudakan dan raja yang memerintah dengan sewenang-wenang dan citra ini baru berubah ketika praktik perbudakan dihapuskan pada awal abad kesembilan belas, dan Bali dianggap sudah lebih beradab. Di sisi lain bangsa barat sesungguhnya telah mengakui Bali pada abad keenam belas telah memiliki peradaban dan merupakan daerah yang eksotik, namun apresiasi kultural yang lebih serius baru dimulai pada masa kekuasaan Raffles di Hindia Belanda.

Menjadi Bali

Pada awal abad kedua puluh, Asisten Residen Bali Selatan WFJ Kroon menggagas pendirian museum Bali pada 1910, dan bentuk awalnya ada-

lah Gedung Arca yang diarsiteki oleh I Gusti Gede Ketut Kandel, I Gusti Ketut Rai, dan seorang arsitek Jerman bernama Curt Grundler dengan pembiayaan dari raja Buleleng, Tabanan, Badung dan Karangasem. Museum Bali akhirnya dibuka untuk umum secara resmi pada 1932 sehingga bagai melengkapi upaya *Koninklijke Paketvaart Maatschappij* (KPM) mendirikan Biro Pariwisata Resmi di Bali pada 1914 setelah sebelumnya mendirikan kantor yang sama di Batavia, 1908 (Picard 1996: 23).

Vicker menyatakan bahwa pada masa kolonial inilah citra Bali sebagai pulau surga hadir, dan menyebabkan terjadinya pergeseran dari Bali yang berbahaya menjadi Bali yang lebih perempuan hingga perkembangan terakhir menjadi lebih ke arah seni dan kultural. Posisi terakhir ini bertahan setelah kemerdekaan Indonesia, baik Presiden Sukarno maupun Suharto menempatkan Bali sebagai daerah penting dalam strategi pembangunan Indonesia. Sukarno menempatkannya sebagai simbol ibu dari kebudayaan Indonesia, sedangkan Suharto memandangnya Bali memiliki peran penting di bidang ekonomi sebagai tujuan wisata. Pada edisi terbaru Vicker bahkan menambahkan bahwa paska Bom Bali I dan II kembali terjadi perubahan branding ke arah yang melampaui kultural.

Posisi kedua presiden tersebut tampak beririsan dengan hasil pengamatan

Vicker bahwa kebudayaan Bali dan pariwisata merupakan sesuatu yang tidak terpisahkan, kebudayaan Bali menjadi kuat karena pariwisata dan sebaliknya, sebagaimana juga analisisnya yang secara konsisten menunjukkan pembentukan citra diri Bali sebagai hasil dari interaksi dengan dunia luar dalam hal ini adalah bangsa Eropa.

Kebudayaan Bali sebagaimana kebudayaan besar lainnya, memiliki tingkat kelenturan dalam beradaptasi dengan berbagai perubahan lingkungan. Tidak hanya saat berinteraksi dengan bangsa barat, tapi jauh sebelum itu interaksi telah terjadi dengan kebudayaan lain seperti India dan Tiongkok serta kebudayaan lain di nusantara. Tulisan ini akan mengadaptasi pendekatan Vicker dengan mengkaji keberadaan minoritas Muslim yang telah hadir sejak masa Bali kuno dan interaksinya sejak masa tersebut dengan masyarakat Hindu Bali hingga masa kontemporer.

Posisi Bali sebagai lima besar dalam skors indeks KUB 2023 dari Kementerian Agama masih termasuk dalam daerah dengan tingkat toleransi yang tinggi akan dianalisa pada wacana Ajeg Bali.

Kedua wacana di atas menunjukkan adanya penguatan politik identitas sejak masa reformasi di Bali. Berbeda dengan masa orde baru yang penuh penyeragaman dan sentralistik, masa reformasi ditandai dengan demokrati-

sasi yang diantaranya dalam wujud desentralisasi dan otonomi daerah yang menurut Nordholt dan Klinken (2007) diperdebatkan oleh dua kubu pemikiran. Kubu pertama memandang desentralisasi dan otonomi daerah memberikan dampak positif bagi penguatan demokratisasi lokal, sehingga akan terbentuk pemerintahan yang lebih baik, partisipatif, transparan dan akuntabel. Namun di sisi lain juga terdapat pemikiran yang justru menantang dan mempertanyakan pola linear tersebut, dan justru menyatakan bahwa melemahnya negara pusat tidak selalu diikuti dengan demokrasi lokal yang lebih baik, justru ancaman terbentuknya *runaway oligarchy* dan pemerintahan yang konspiratif bisa terjadi.

Fenomena desentralisasi dan otonomi di Bali dipandang Nordholt dan Klinken (2007: 99) secara pesimis, dengan menyatakan bahwa hasil dari demokratisasi di Bali adalah proses menguatnya pembentengan politik identitas Bali yang dimanifestasikan oleh intelektual kelas menengah urban melalui konsep Ajeg Bali, konsepsi yang sesungguhnya memiliki posisi berhadapan secara diametral dengan kewarganegaraan. Pendapat ini juga memperkuat pernyataan Connor dan Vickers (2003: 177-179) bahwa ancaman kebudayaan barat dan agama Islam ditemukan jawabannya dalam guyub dan kuatnya desa pakraman, akan teta-

pi sikap kesukumannya yang konservatif, terlalu kelaki-lakian dan eksklusif, tidak selaras dengan syarat-syarat kewarganegaraan nasional dan demokrasi.

Posisi tulisan ini adalah meluaskan jangkauan kedua kajian, mengingat penelitian Vicker dan Nordholt di atas dilakukan pada masa yang sangat awal sejak peristiwa Bom Bali I dan II, dan Ajeg Bali baru saja lahir dalam bentuk paling awal di tengah krisis akibat peristiwa terorisme tersebut.

Ajeg Bali dalam perkembangan selanjutnya, seiring bergantinya kepemimpinan di tingkat provinsi ternyata juga mengalami pergeseran pemaknaan bahkan sekarang tampaknya telah diganti dengan konsepsi baru yaitu Nangun Sat Kerthi Loka Bali. Tulisan ini juga diposisikan untuk melengkapi pendekatan Vicker dan Nordholt yang tidak banyak menyentuh aspek keagamaan, padahal Indonesia dan sebagian besar negara di Asia Tenggara masih menyaksikan vitalitas kelompok-kelompok keagamaan sebagai warganegarannya, yang berbeda kondisinya dengan negara-negara barat dimana agama telah kehilangan pesonanya.

Sumber Nilai Toleransi dan Lanskap Keagamaan

Bali adalah sebuah wilayah dimana budaya dan agama saling berkelindan, sehingga identifikasi diri orang Bali adalah juga identifikasi sebagai umat Hindu.

Akan tetapi, Hindu Bali berbeda dengan Hindu di India, karena merupakan keberlanjutan dari proses akulturasi dan adaptasi agama Hindu sejak era Majapahit berupa sinkretis Siwa Buddha hingga Hindu Dharma di masa kontemporer. Agama yang dianut masyarakat Bali tidak serta merta diakui ketika Indonesia merdeka, baru pada 1958 bersamaan dengan dipisahkannya Provinsi Bali dari Sunda Kecil, agama Hindu diakui sebagai salah satu agama resmi di Indonesia.

Identitas kultural dan keagamaan sebagaimana dapat disaksikan saat ini di Bali menurut Picard (1999: 15-49) adalah kelanjutan dari dua konsep kunci yang digunakan kolonial untuk melakukan kategorisasi, organisasi, dan kontrol terhadap masyarakat Bali, yaitu kasta dan desa. Kolonial asing maupun kerajaan luar Bali pra kolonial yang berusaha mendominasi, memiliki pendekatan yang sama yaitu melakukan penguatan terhadap hirarki kasta, dengan menempatkan brahmana pada posisi paling menguntungkan dan berpengaruh. Perlawanan terhadap sistem ini mulai dilakukan kaum intelektual non bangsawan atau *jaba* pada era 1920 an dan 1930 an dengan mendorong diberlakukannya sistem status berdasarkan *merit system* atau sistem berbasis prestasi dan jasa. Kelompok intelektual *jaba* modernis menyuarakan gagasannya melalui jurnal Surya Kanta, sedangkan

kelompok aristokrat konservatif melalui Bali Adnyana. Gagasan yang diusung kelompok pertama adalah universalitas Hindu yang lebih egaliter, sebaliknya meski sama-sama berupaya beradaptasi dengan modernitas kelompok konservatif menekankan pada kebalian Hindu yang berakar pada kasta dan adat.

Nilai-nilai utama Hindu Dharma ketika berhadapan dengan realitas masyarakat yang beragam adalah ajaran Tri Hita Karana, yang menurut Wiana (2007: 5-6) menekankan pada tiga hubungan manusia dalam kehidupannya, yang mencakup hubungan antara manusia dengan tuhan, manusia dengan sesamanya dan manusia dengan lingkungannya. Lebih jauh Ardana dalam *Focus Group Discussion* 17 September 2020 menyampaikan keterkaitan antara konsep THK yakni parahyangan, pawong, dan palemahan dengan Tri Mandala yakni utama, madya dan nista mandala. Kosmologi masyarakat Bali yang berpusat pada Gunung-Segara, Ulu-Teben ini berpengaruh pada tata ruang dan peruntukan tanah di Bali, dimana ada bagian wilayah yang disucikan atau sakral dan ada wilayah yang memang dapat digunakan untuk aktivitas profan seperti pariwisata dan lain-lain. Konsekuensi dari kosmologi yang terpusat pada gunung ini, arah kaja (utara), kelod (selatan), kangin (timur) dan kauh (barat) tidak selalu menunjuk arah dalam pengertian

umum, melainkan berkiblat pada gunung tertentu sesuai mandalanya.

Gunung merupakan sumber kesucian bagi umat Hindu Bali yang menurut Ardhana memiliki karakteristik yang khas karena mendapat 2 pengaruh kebudayaan besar yakni India dan Tiongkok sekaligus. Hal ini dapat dilihat dari bentuk pura yang menggunakan mewujudkan bentuk gunung pada atapnya yang disebut meru yang memiliki kemiripan dengan bangunan ibadah agama Buddha yang disebut pagoda. Di sisi lain, pagoda menurut Wong (2014: 4-8) adalah transliterasi dari stupa dalam Sansekerta menjadi ta (塔) dalam mandarin, yang kemudian dikenal sebagai pagoda. Istilah *ta* diadaptasi Korea menjadi *tap* dan Vietnam *thap*, sedangkan Jepang menyerap istilah *sotoba* dari Tiongkok, yang juga bersumber dari istilah sansekerta stupa. Pagoda adalah pengembangan bentuk stupa pada *Sino Buddhism*.

Bentuk tempat ibadah agama Hindu Bali yang khas tersebut sangat berbeda dengan tempat ibadah Hindu di India, yang menunjukkan derajat akulturasi yang terjadi antara berbagai kebudayaan yang datang ke Bali dengan kejeniusan lokal. Demikian halnya dengan nilai-nilai seperti THK yang beberapa dekade telah mendominasi wacana publik Bali ketika berbicara mengenai toleransi, hubungan antarumat beragama dan kewarganegaraan.

Sebagai sumber nilai THK yang mengedepankan keselarasan dan harmoni hubungan antara seorang individu dengan tuhan, sesama dan lingkungannya. Uniknya THK hampir tidak pernah dibahas dalam wacana Hindu di India, sehingga sebagaimana pura, konsepsi ini juga khas Bali. Konstruksinya terjadi pada awal masa orde baru yakni dalam Konferensi Daerah I Badan Perjuangan Umat Hindu Dharma disingkat BPUHD yang diselenggarakan di Denpasar, 11 November 1966.

Menurut Yhani dan Supastri (2020) Lembaga Hindu ini diketuai Made Japa, B.A., dan bersama Wayan Merta Suteja memberikan ceramah dharma mengenai Tri Hita Karana sebagai modal Bali dalam membangun daerahnya. Unsur-unsur Tri Hita Karana yang diceramahkan pada saat itu adalah Urip, Bhuna, dan Manusa, yang kemudian disesuaikan menjadi istilah Widhi, Bhuana, dan Manusa. Konsep ini bersumber dari Bhagawad Gita III.10, yang menjelaskan mengenai tiga unsur yang saling berjajna yaitu Prajapati sebutan tuhan sebagai raja semua makhluk yang hidup di bumi, Praja sebagai unsur manusia dan Kamadhuk yaitu lambang alam semesta yang digambarkan sebagai sapi betina yang menghasilkan susu yang tiada habis habisnya.

Penggunaan parahyangan, pawongan, dan palemahan untuk pembagian Tri Hita Karana menunjukkan adanya

keinginan lebih mengutamakan penggunaan bahasa Bali untuk menjelaskan konsep THK. Sebuah seminar tentang Tri Hita Karana diadakan pada 1969 oleh Gusti Ketut Kaler di Fakultas Sastra Universitas Udayana. Disinilah dirumuskan bahwa Tri Hita Karana adalah Parhyangan adalah tempat pemujaan Hindu sebagai media bagi umat Hindu untuk menghubungkan diri dengan Tuhan, Pawongan adalah media untuk membangun hubungan yang harmonis dengan sesama manusia, Palemahan adalah media untuk membangun hubungan yang penuh kasih manusia kepada alam lingkungannya.

Parisada Hindu Dharma Indonesia, PHDI selanjutnya berusaha menyatukan tafsir terhadap berbagai aspek agama Hindu, diantaranya mengenai THK dimana Parhyangan, Pawongan dan Palemahan ditetapkan sebagai wadah implementasi filosofi Tri Hita Karana.

Awal kekuasaan orde baru memang ditandai dengan upaya kanalisasi berbagai kelompok masyarakat ke dalam wadah tunggal, yang kelak menjadi representasi dalam berhubungan dengan pemerintah. Umumnya proses pembentukannya melibatkan tokoh-tokoh militer, sehingga agenda rezim selalu tercapai. Menilik tahun pelaksanaan konferensi di atas, THK tampaknya lahir karena tuntutan penguasa terhadap kelompok agama terkait ideologi pembangunan yang mengedepankan stabi-

litas nasional. Perlu kajian lebih jauh mengenai hal ini, mengingat terbatasnya sumber mengenai isu ini.

Penduduk Bali berdasarkan hasil sensus 2020 Badan Pusat Statistik per September 2020 berjumlah 4,32 juta jiwa, meningkat sekitar 426,65 ribu jiwa dibandingkan Sensus Penduduk 2000 atau rata-rata penambahannya 42,66 ribu per tahun. Dengan luas daratan sebesar 5.780, 06 kilometer persegi, kepadatan penduduk Bali saat ini adalah 747 jiwa per kilometer persegi, menjadi semakin padat dibandingkan tahun 2010 sebesar 673 jiwa per kilometer persegi. Adapun rata-rata laju pertumbuhan penduduk dalam kurun 2010 hingga 2020 adalah 1,01 persen per tahun atau lebih rendah dibandingkan periode 2000-2010 sebesar 2,14 persen. Apakah ini berarti strategi untuk mengurangi pendatang dari luar Bali telah menuai hasil? Atau sensus penduduk 2020 yang berbasis NIK telah memberikan hasil yang lebih valid?

Bali sesungguhnya tidak hanya padat secara jumlah, tetapi juga berwarna oleh berbagai kelompok yang ada baik dari sisi agama, etnis maupun ras. Berdasarkan agama yang dianut komposisi penduduk Bali menurut data Direktorat Jenderal Kependudukan dan Pencatatan Sipil (Dukcapil) Kementerian Dalam Negeri (Kemendagri) penduduk Bali per 30 Juni 2020 berjumlah 4,27 juta jiwa. Mayoritas atau sebanyak 3,71

juta jiwa (86,8%) beragama Hindu, dan 430,92 (10,08%) Islam, 69,03 ribu jiwa (1,62%) Kristen, 34,6 ribu jiwa (0,81) Katholik, 29,04 ribu jiwa (0,68%) Buddha, 521 jiwa (0,01%) Konghucu, dan 99 jiwa (0,0) menganut aliran kepercayaan.

Denpasar sebagai ibukota Provinsi Bali berdasarkan data Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil Denpasar merupakan daerah yang paling beragam secara agama, dimana jumlah penduduk beragama Hindu sebanyak 435.573 jiwa, Islam 150.290 jiwa, Kristen 32.354 jiwa, Buddha 15.411 jiwa, Kristen 15.334 jiwa, Konghucu 259 jiwa, dan Kepercayaan 32 jiwa. Sementara tempat ibadah berdasarkan data yang dilansir Kementerian Agama Kantor Wilayah Bali, di Kota Denpasar terdapat 1 Pura Dang Kahyangan, 127 Pura Kahyangan, 28 mesjid dan 140 mushola. Disamping itu terdapat 9 pesantren dengan total santri berjumlah 841 orang dan 123 ustadz.

Lanskap keagamaan di Bali tampak semarak, selain tempat ibadah berbagai agama kelompok Ahmadiyah yang terusir dari wilayah Lombok juga memilih mengungsi di Bali. Partai politik Islam seperti PPP, PAN, PKS, PKB, PBB dan PBR seluruhnya memiliki cabang atau pengurus wilayah di Bali, termasuk ormas keagamaan seperti NU, Muhammadiyah dan lain-lain bahkan HTI sekalipun sebelum akhirnya dibubarkan. Sebuah mesjid megah di

kawasan Wangaya milik komunitas Islam Syiah juga berdiri dan tidak pernah mendapat gangguan.

Secara politik Denpasar dengan 368.264 suara sah pada Pemilu 2023, tetap didominasi pendukung paham nasionalis, dimana perolehan suara partai nasionalis sebesar 348.145 suara (94,5%), sedangkan partai berbasis massa Islam hanya memperoleh 20.119 suara (5,5%), Sementara jumlah penduduk beragama Islam di Denpasar menurut data Direktorat Jenderal Kependudukan dan Pencatatan Sipil pada 2023 adalah sebesar 149.265 jiwa atau sekira 22,58% dari total penduduk Denpasar sebesar 660.980 jiwa. Melalui perhitungan kasar dapat dikatakan pemilih Muslim di Bali juga tampaknya memiliki preferensi pilihan partai nasionalis dibandingkan partai Islam.

Terbentuknya Masyarakat Muslim di Bali

Bali menurut Ardhana (2020: 52-74) merupakan wilayah yang terbuka dan telah berinteraksi dengan berbagai etnis sejak masa yang sangat awal, diantaranya ditandai dengan penggunaan uangkepengyang menjadi bukti ciri kosmopolitan Bali di masa yang sangat awal saat berinteraksi dagang dengan Tiongkok. Sementara bukti keberadaan kerajaan tertua di Bali diperoleh berdasarkan isi prasasti Blanjong, yang mengungkapkan keberadaan dinasti Warma-

dewa yang memimpin Bali kuno. Prasasti berangka tahun 835 isaka atau 913 masehi ini dibuat atas perintah Sri Kesari Warmadewa.

Komunitas muslim di Bali pembentukannya diawali oleh kehadiran 40 orang pengiring yang merupakan hadiah dari kerajaan Majapahit setelah Dalem Ketut Ngalesir menghadiri pertemuan di Majapahit. Raja Bali yang berkedudukan di Gelgel tersebut, kemudian menetapkan suatu wilayah di kerajaannya untuk pemukiman keempat puluh pengiring yang seluruhnya beragama Islam tersebut, dan mengizinkan perkawinan dengan para perempuan setempat. Hal ini adalah sesuatu yang vital bagi perkembangan komunitas ini selanjutnya, hingga terbentuknya perkampungan Islam di wilayah Kabupaten Klungkung dan lestari hingga kini (Mashad 2014: 119-120).

Ngalesir menyitir Mashad (2014: 133) adalah anak bungsu dari Sri Kresna Kepakisan, yang menjadi raja pertama Gelgel, wilayah pecahan dari kerajaan Samprangan yang dipimpin kakak sulungnya. Bali pada masa itu menurut Saidi dan Anshori (2002: 9-13) adalah salah satu kerajaan taklukan atau vassal dari Majapahit, yang diperintah Dalem Ketut Ngalesir antara 1380 hingga 1460. Pertemuan sebagaimana disebutkan di atas adalah pertemuan kerajaan-kerajaan bawahan yang dilangsungkan di pusat kerajaan Majapahit di Jawa Timur.

Gelombang kedatangan kedua menurut Mashad terjadi setelah Demak berhasil menaklukkan Majapahit dan dilanjutkan dengan upaya perluasan pengaruh ke wilayah kerajaan bawahan Majapahit. Keruntuhan Majapahit juga diikuti dengan migrasi sebagian rakyat dan elitnya ke berbagai wilayah seperti Bromo, Blambangan hingga menyebarkan ke Bali termasuk diantaranya Dang Hyang Nirartha yang kelak menjadi penasihat Raja Dalem Waturenggong, putra dari Dalem Ketut Ngalesir. Pada masa ini Bali telah memulai interaksi dengan para penyebar agama Islam dari Demak, yang dalam beberapa catatan kuno kerap dicatat sebagai mekkah. Gelombang ketiga adalah pada masa Kerajaan Gelgel telah redup dan Bali terpecah menjadi beberapa kerajaan kecil dan disusul hadirnya kekuasaan kolonial Belanda pada abad ketujuh belas. Masa ini Bali kedatangan para pelaut Bugis yang setelah kekalahan Makassar, diantaranya melarikan diri ke Bali dan masuk melalui Jembrana.

Mashad (133-183) secara runut menjelaskan mengenai terbentuknya apa yang disebutnya komunitas Muslim Era Lama, mulai dari daerah Klungkung sebagaimana tersebut di atas, Badung dan Denpasar, Buleleng, Jembrana, Tabanan, Karangasem, Gianyar hingga Bangli. Secara umum terbentuknya komunitas muslim tua ini terjadi secara alamiah, dalam konteks hubungan mu-

tualis antara pendatang dengan pihak puri atau kerajaan di Bali. Sebagaimana diungkapkan Mustafa pada FGD 21 September 2020, komunitas Muslim di Bali diuntungkan karena sejarah kedatangannya yang elegan pada masa Bali kuno. Perantau Muslim pada masa tersebut dimanfaatkan oleh pihak kerajaan sebagai penerjemah, pengajar bahasa Melayu yang menjadi bahasa perdagangan kala itu, hingga menjadi penasihat raja.

Penyebutan era lama ini untuk membedakannya dengan komunitas Muslim yang hadir belakangan pada masa ledakan pariwisata di Bali sekitar era 60 hingga 70 an. Mashad tampaknya ingin memberi jarak antara muslim yang karena interaksi yang panjang secara kultural lebih dekat dengan kultur Bali dengan muslim yang hadir dengan kultur urban modernis yang lebih menonjol. Perbedaan lain antara Muslim era lama dengan yang baru adalah penguasaan atas semacam tanah adat yang memang diberikan pihak puri kepada komunitas muslim di masa lalu, sementara komunitas yang baru menguasai tanah melalui kegiatan jual beli. Tingkat akulturasi masyarakat muslim era lama tampak mulai dari penggunaan nama Bali seperti Wayan, Made, Nyoman, Ketut ataupun versi lainnya yaitu Putu, Nengah, Komang, Kadek yang dikombinasikan dengan nama-nama Islami seperti Achmad, Saiful, Mohammad dan sebagainya.

Keberadaan kampung-kampung Muslim dari era lama tersebut masih dapat ditemukan seperti di Loloan, Geligel, Pegayaman, Kapaon, Lebah dan Kericang. Umumnya kampung-kampung terbentuk dari sisa-sisa pasukan yang pernah mengabdikan kepada kerajaan yang ada di wilayah tersebut, sehingga diberikan hak atas tanah untuk komunitasnya dan bebas menjalankan tradisi keislamannya.

Pegayaman dapat digunakan sebagai contoh, berdasarkan Babad Buleleng sebagaimana diungkap Budiwanti (1995) terbentuk setelah Panji Sakti mengalahkan Blambangan dan membawa sebagian pasukan Blambangan beserta gajahnya ke Buleleng, sehingga beberapa nama tempat seperti Banjar Jawa, Tegallinggah, Petak, Peguyangan dan sebagainya diyakini terkait dengan peristiwa tersebut. Pada saat jumlah penduduk di Banjar Jawa meningkat tajam, Panji Sakti kemudian memindahkan sebagian populasi Muslim ke wilayah Pegayaman saat ini.

Sumber lain yakni Sejarah Kerajaan Buleleng memiliki penjelasan yang berbeda terkait kedatangan komunitas Muslim ke Pegayaman, yang berawal dari perang antara Sultan Agung penguasa Mataram dengan Pangeran Mas. Sultan Agung berhasil mengalahkan saudaranya tersebut, yang kemudian melarikan diri ke Pasuruan dan meminta bantuan Surapati. Penguasa Pa-

suruan ini kemudian menyarankan agar Mas meminta juga bantuan dari Panji Sakti yang kemudian mengirim pasukan Buleleng yang dipimpin Pangeran Panji Danudestra. Putera Panji Sakti ini kemudian gugur, sehingga sang raja memimpin sendiri pasukan yang lebih besar sebagai tindakan pembalasan.

Gencatan senjata kemudian terjadi, dan melahirkan beberapa kesepakatan yaitu pertama Surapati tetap menjadi penguasa Pasuruan, kedua, Pangeran Mas dijadikan raja Kediri, ketiga, raja Buleleng diberikan gelar kehormatan Anggluran, dan diberikan pampasan perang berupa 2 ekor gajah beserta 2 pawang, dan 800 laki-laki Muslim dari Blambangan dan menempatkannya di Pegayaman (Tisna 1956: 2).

Kedua sumber tertulis ini menyatakan bahwa penempatan di Pegayaman adalah strategi Panji Sakti menciptakan buffer atau komunitas antara di perbatasan kerajaannya dengan Kerajaan Mengwi. Hal ini terbukti pada saat Mengwi menyerang Buleleng pada abad kedelapan belas masehi, komunitas Muslim di Pegayaman turut berperang melawan serangan tersebut.

Di sisi lain, tradisi oral masyarakat Pegayaman menurut Budiwanti (1995) memiliki narasi dan perspektif yang berbeda terhadap asal mula leluhurnya, yang datang ke Bali sekitar abad ketujuh belas. Seluruh sumber konsisten pada asal usul Muslim Pegayaman yaitu dari

orang Blambangan, namun berbeda setting peperangannya. Berdasarkan tradisi oral, pasukan Blambangan didatangkan ke Bali setelah terjadi serangan terhadap kerajaan Buleleng di bawah Panji Sakti oleh kerajaan Mengwi. Panji Sakti kemudian meminta dukungan pasukan dari Blambangan, maka datanglah ratusan pasukan beserta gajah-gajahnya dan berhasil menggagalkan serangan Mengwi. Raja kemudian menghibahkan tanah di perbatasan kerajaannya dengan kerajaan Mengwi kepada pasukan Blambangan yang terbentang antara Pegayaman hingga Pancasari, mereka memilih Pegayaman karena merupakan wilayah yang subur dengan pertemuan dua sungai yaitu Silangjana dan Lebah.

Mitos keturunan memberikan imaji bersama tentang asal usul suatu komunitas, merekam aktivitas penjelajahan para leluhurnya dan perkembangannya kemudian. Melalui narasi-narasi seperti cerita rakyat dan mitos, persepsi tentang garis keturunan bersama suatu kelompok diperkuat, dan rasa identitas diantara anggotanya terbentuk sehingga memiliki soliditas sebagai suatu klan.

Pengajaran sejarah lokal dalam keluarga oleh orang tua kepada anak-anaknya, dan oleh ulama kepada para siswa pengajianya, tidak hanya memperkuat perasaan sebagai satu klan, tapi juga tentang nilai kepahlawanan para leluhur dan dedikasinya terhadap Bali sekaligus agamanya. Mitos leluhur me-

mungkinkan orang untuk mengembangkan pandangan yang lebih canggih tentang kisah masa lalu dan penciptaan hal-hal yang dapat berfungsi sebagai pembenaran keadaan saat ini, sehingga menjadikannya terlihat abadi dan suci (Smith 1986: 205).

Selain orang Blambangan, kedatangan komunitas Muslim Bugis juga tidak lepas dari suasana peperangan di masa kolonial, dimana kekalahan Kerajaan Gowa menyebabkan sebagian pasukan melarikan diri hingga ke wilayah Bali, melalui Jembrana di bagian barat Bali yang merupakan daerah strategis pada masanya. Orang-orang Bugis yang terkenal sebagai pelaut yang tangguh kemudian menjalin hubungan dengan Kerajaan Jembrana dan terjalin hubungan yang saling menguntungkan kedua belah pihak. Menurut Daliman (2012: 258-259) pendaratan Muslim Bugis terjadi tahun 1667 di pantai selatan Desa Perancak sebelah barat dengan perahu jenis pinisi dan lambo. Salah seorang pimpinan para pelaut Bugis yang tercatat bernama Daeng Nachoda yang tiba di desa Perancak dalam upayanya melarikan diri dari Belanda setelah Kerajaan Bugis mengalami kekalahan. Pengetahuan, keterampilan dan ketangguhan para pelaut Bugis-Makassar menjadi daya tarik bagi kerajaan di Jembrana untuk memanfaatkannya untuk kepentingan pengembangan pelabuhannya, yang menjadi

denyut nadi utama ekonomi pada masa tersebut.

Muslim Bugis kemudian mulai memegang peranan sebagai syahbandar, dan berkembang juga peranannya di bidang politik, militer, sosial dan budaya. Bahkan pada 1805-1808 menurut Vickers (2006: 38-42) Kapten Pattimi, seorang saudagar Bugis-Makassar pernah memegang pemerintahan sebelum akhirnya ditaklukkan oleh Kerajaan Buleleng. Salah satu bukti keberadaan komunitas Bugis Muslim adalah peninggalan berupa sumur kuno yang mengutip Purna et. Al (2013: 52) diberi nama Sumur Bajo, yang oleh masyarakat lokal disebut Semer Baja.

Kampung-kampung Muslim yang tersebar di berbagai wilayah di Bali juga menyimpan berbagai manuskrip Islami, menggunakan bahasa Arab dan ditulis diatas daun lontar atau kertas deluwang maupun kertas Eropa sebagaimana temuan Hidayat et. Al (2020) yang berhasil menemukan 140 manuskrip dari berbagai kampung Islam di Bali. Manuskrip yang sebagian besar merupakan koleksi pribadi Muslim di Bali, ditemukan di Kampung Islam Serangan, Suwung, dan Kapaon untuk wilayah Denpasar. Sementara di Kabupaten Karangasem dengan sekitar dua puluh kampung muslim, manuskrip hanya ditemukan di 5 kampung yaitu di Kampung Ujung Pesisir, Dangin Sema, Kecicang Islam, Saren Jawa, dan Sindu.

Kampung-kampung Muslim di Buleleng dan Tabanan yaitu Kampung Jawa, Pegayaman, Kampung Buleleng, dan Kampung Candikuning juga menyimpan manuskrip keislaman.

Proses pembentukan pemukiman-pemukiman Muslim awal di Bali berkelindan dengan kepentingan penguasa pada masa tersebut, di bidang ekonomi, politik, hingga militer dengan memanfaatkan sisa-sisa pasukan kerajaan lain yang melarikan diri ke Bali, atau budak pampasan perang, maupun orang-orang taklukan yang dibawa dari luar Bali untuk menjadi kawula dan mengabdikan di berbagai bidang sesuai keahliannya. Posisi ini menguntungkan karena secara tidak langsung komunitas baru ini telah menunjukkan kesetiaan dan baktinya sebagai kawula sebagaimana rakyat lainnya, sehingga kampung-kampung Muslim tua ini hampir tidak pernah mengalami konflik yang berarti dengan masyarakat mayoritas Hindu Bali.

Kewarganegaraan dalam Ujian: Ajeg Bali

Keberagaman di Bali sesungguhnya telah menjadi keseharian sejak masa pra Indonesia, mengingat posisi Bali yang demikian banyak didatangi manusia dari berbagai bangsa dan suku karena merupakan locus perdagangan hasil bumi, budak hingga opium. Terbentuknya komunitas Islam di berbagai wilayah di Bali menunjukkan

bahwa hidup berdampingan dengan yang berbeda bukanlah hal baru bagi masyarakat Bali. Selama berabad-abad berbagai suku dan agama dapat hidup dengan harmonis dan tidak ada bukti sejarah tentang gesekan antarumat beragama yang mewujud dalam konflik terbuka.

Di masa lalu sebagaimana terlihat dari pembentukan kampung-kampung Muslim tua di Bali, perekatnya adalah relasi kuasa kawula gusti antara puri dengan rakyatnya sehingga ketika raja menempatkan kelompok baru di wilayah tertentu masalah perbedaan apapun tidak menjadi persoalan. Apalagi pada umumnya kelompok minoritas baru ini menunjukkan hubungan yang saling menguntungkan dengan pihak kerajaan, dan gap identitas keagamaan belum setebal hari ini.

Ekonomi Bali pada masa tersebut ditopang oleh masyarakat agraris, sementara relasi puri-pura-banjar masih terjalin dengan kuat sehingga persoalan pemanfaatan tanah tidak menjadi permasalahan. Tanah yang dihibahkan kepada minoritas Muslim juga masih dapat mendukung berbagai kepentingan komunitas karena secara kuantitas belum berkembang.

Berbagai kajian terkait Ajeg Bali tampak sepakat bahwa ajeg Bali adalah respon terhadap berbagai perubahan yang dirasakan sebagai ancaman bagi konstruksi identitas Bali sehingga pen-

ting untuk mengidentifikasi berbagai perubahan tersebut, diantaranya adalah perubahan arah ekonomi dari berbasis agraris ke ekonomi yang ditunjang industri pariwisata. Apalagi ledakan pariwisata ini juga menarik banyak investor dari luar Bali dan juga pendatang yang bermaksud turut menikmati perkembangan pariwisata tersebut. Potensi konflik antar kelas lahir dari situasi ini, dimana masyarakat agraris yang masih bertahan seolah hanya menjadi penonton kemajuan yang dinikmati sejawatnya, yakni pendatang dari luar Bali yang bergerak di sektor pariwisata.

Berkurangnya lahan pertanian dan massifnya pembangunan berbagai ruko, vila dan penginapan menjadi penanda masa ini. Puncak kekesalan masyarakat Bali tampak pada konflik pembangunan Bali Nirwana Resort (BNR), yang rencananya dibangun di lahan yang dianggap masyarakat Bali terlalu dekat dengan areal Pura Tanah Lot. BNR dinilai sebagai proyek Jakarta yang arogan dan tidak menghormati keluhuran Pura Tanah Lot dan adat istiadat Bali (Tempo 1994).

Perubahan di bidang politik pasca reformasi juga turut menjadi tekanan tersendiri, yakni pergeseran peran provinsi dan kabupaten/kota akibat diberlakukannya desentralisasi dan otonomi daerah. Desentralisasi menempatkan kota atau kabupaten pada peran yang lebih signifikan sementara provinsi

kehilangan perannya. Desa adat juga mulai menguat posisinya setelah masa otonomi daerah, sehingga muncul fragmentasi di tingkat desa yang melahirkan konflik internal desa adat, dengan pendatang dan bahkan investor.

Ironisnya tekanan pada aras politik ini diikuti dengan dimanfaatkannya kelompok-kelompok kekerasan berkedok ormas, disamping perluasan peran pecalang desa adat yang semula lebih kultural menjadi semi represif. Masaaki & Rozaki (2006) mengidentifikasi bahwa politik desentralisasi dan otonomi daerah di tingkat lokal banyak dimanfaatkan bos-bos lokal untuk mencapai kekuasaan dengan jalan natifism diantaranya penggunaan sentimen etnis dengan menghadirkan mesin-mesin kekerasan di ruang publik, seperti *Jagoran* Betawi di Jakarta, *Jawara* di Banten, *Blater* di Madura, *Pecalang* di Bali dan lain-lain. Hal ini bahkan merambah ke partai politik, sehingga gesekan antar elit partai pun cenderung diwarnai dengan bentrok antar kelompok kekerasan berkedok ormas, yang mendukung elitnya masing-masing.

Santikarma (2003:15) mengungkapkan bahwa berdasarkan memori kolektif masyarakat, setidaknya terdapat empat versi yang dianggap awal mula pecalang yaitu: Pertama, berasal dari “gugus tugas” keamanan saat konferensi Partai Demokorasi Indonesia (PDI) pimpinan Megawati Sukarnoputri. Kedua, peca-

langan berawal dari penjaga keamanan dan pengatur lalu lintas berpakaian adat di Pesta Kesenian Bali akhir 1970an. Ketiga, pecalangan adalah bentuk moderen dari penjaga istana, dan keempat, pecalangan merupakan penjelmaan dari geng yang bertanggung jawab untuk melakukan eksekusi terhadap mereka yang dituduh komunis.

Masyarakat Bali di awal reformasi juga harus beradaptasi dengan kondisi kebebasan alam reformasi. Masa awal reformasi menjadi saksi perubahan masyarakat Bali yang didorong untuk berekspresi secara bebas, dan menghilangkan kebiasaan “koh ngomong” atau malas bicara yang menjadi karakteristik masyarakat Bali sebelum bahkan hingga di awal masa reformasi. Media massa seperti Bali Post, dan beberapa stasiun radio dalam Kelompok Media Balipost bahkan mengadakan acara untuk mengkampanyekan “De Koh Ngomong” atau jangan malas bicara (Suardhana dkk 2022: 99).

Di tingkat nasional, keterbukaan baru di arena politik yang terbuka dan bebas pasca kejatuhan Suharto, membuka peluang bagi warganegara untuk mengartikulasikan gagasan, dan aspirasinya di ruang baru tersebut. Sebagaimana teori peluang politik yang dikembangkan Eisinger (1973), Meyer (2002), dan Tarrow (2011), ruang politik yang terbuka sebagai akibat peristiwa 1998 di satu sisi menjamin kebebasan

berbicara bagi setiap warganegara tanpa perlu khawatir terhadap penangkapan dan pemenjaraan sewenang-wenang sebagaimana terjadi pada masa sebelumnya. Di sisi lain, ruang terbuka ini juga dapat dimanfaatkan oleh elit-elit lama penopang rezim untuk kembali berkuasa dengan bermanuver dan melakukan orkestrasi permainan sehingga akhirnya mematikan langkah masyarakat sipil.

Kunci untuk mencapai tujuan akhir yaitu berkuasa kembali menurut Chamber (2002: 96) adalah dengan memanipulasi arena publik dimana gagasan, kepentingan, nilai-nilai dan ideologi terbentuk dan wacana masyarakat sipil disuarakan dan diefektifkan secara politik. Sebelum keruntuhannya, orde baru telah memulai politik merangkul Islam diantaranya terlihat dengan dipilihnya BJ Habibie, ketua umum ICMI menjadi wakil presiden. Politik ini dilanjutkan dengan mengeksploitasi berbagai sentimen primordial, diantaranya melalui lembaga yang disokong Prabowo Subianto yaitu *Institute for Policy Studies* disingkat IPS yang dipimpin Amir Santoso, Dien Syamsudin dan Fadli Zon. Prabowo juga merangkul Muslim garis keras seperti KISDI, DDII, dan PPMI. Pada pertemuan dengan tokoh-tokoh organisasi tersebut Prabowo menurut Chamber, membagikan booklet karangan IPS yang menjelaskan bahwa krisis ekonomi di Indonesia dan

berbagai persoalan yang ada merupakan hasil dari konspirasi kelompok nasionalis sekuler dengan ekstrimis Jesuit yang berkolaborasi dengan CIA, Mosad, Vatikan dan Tionghoa Indonesia.

Upaya merangkul Muslim garis keras inilah menurut Hasan (2006: 98-103) menjadi pintu masuk kelompok Salafi, yang mulai melakukan mobilisasi dan perekrutan dengan menyelenggarakan tabligh akbar di Solo pada Februari 1998. Selanjutnya dibentuk Ikatan Taklim Salafi dan Thalib Ja'far Umar terpilih sebagai pemimpin, inilah embrio dari FKAWJ atau Forum Komunikasi Ahlussunah wal Jamaah yang kelak melahirkan Laskar Jihad sebagai sayap paramiliternya. Kesempatan untuk melakukan peran aktif di bidang politik semakin terbuka dengan terpilihnya BJ Habibie, yang membutuhkan dukungan dalam menghadapi kelompok oposisi yang menuntut pengunduran dirinya. Kelompok pro Habibie yang dikoordinatori KISDI, DDI dan PPMI ditambah organisasi atau partai Islam seperti PPP, Badan Kerjasama Pondok Pesantren Seluruh Indonesia, Pusat Studi Informasi dan Pembangunan-CIDES, dan tentu saja ICMI menggerakkan para demonstran pro Habibi untuk menandingi gerakan lawan politiknya. Tokoh-tokoh Islam garis keras yang berada di belakang berbagai organisasi tersebut diantaranya adalah Hamzah Haz, Anwar Harjono, Hartono Mardjono, M. Kholil

Ridwan, Achmad Sumargono, Egy Sudjana, Fadli Zon dan Adi Sasono.

Pemilu 1999 dimana Habibie berhadapan dengan Megawati Sukarnoputri, seorang perempuan pimpinan partai nasionalis, yang dekat dengan politisi nasionalis sekuler dan politisi Kristen, memperkuat determinasi kelompok Salafi untuk melakukan tindakan nyata. Pembelahan terjadi antara kedua kubu, dan isu etnis, agama serta isu primordial lainnya di eksploitasi. Kelompok Salafi yang dipimpin Ja'far Umar Thalib menurut Hasan, secara terbuka mendukung upaya menjegal Megawati, dengan memulai kampanye anti Megawati yang ditandai dengan penyebaran foto Megawati sedang bersembahyang di pura Hindu Bali di media massa.

Selanjutnya AM Saefuddin, Menteri Pangan era Habibie dari Partai Persatuan Pembangunan, PPP menurut Hasan (2006: 103) menyerang Megawati dengan pernyataan kontroversial: "Dia (Megawati) agamanya Hindu. Saya Islam. Relakah rakyat Indonesia jika presidennya beragama Hindu?" Pernyataan ini dilontarkan pada saat wawancara langsung yang dimuat di tiga media nasional yaitu Republika, Suara Indonesia, dan Merdeka pada 15 Oktober 1998.

Pernyataan ini mendapat reaksi keras dari masyarakat Bali yang merasa dikecilkan dan dipinggirkan agamanya dalam konteks Indonesia melalui per-

nyataan tersebut. Aksi massa digelar, spanduk-spanduk mengancam AM Saefuddin bertebaran di seluruh pulau, bahkan sempat muncul wacana Bali Merdeka. Rangkaian demonstrasi di pulau wisata tersebut akhirnya juga mengakibatkan beberapa negara mengeluarkan *travel warning*. Inilah salah satu momentum yang sangat membekas bagi masyarakat Bali, karena kesetaraan warganegara di hadapan hukum dan pemerintahan sebagaimana diatur konstitusi tampak kehilangan makna, karena pernyataan tersebut menegaskan bahwa presiden Indonesia hanya menjadi *privilege* mayoritas.

Kebebasan telah membuka kemungkinan berbagai ekspresi keberagaman, keberagaman dan kewarganegaraan, namun atas nama kebebasan berbicara juga konflik dapat disulut dengan mudah. Sebelum kasus AM Saefuddin, konflik yang berkembang di Bali pada awal reformasi lebih bersifat internal, seperti berbagai ketegangan di masa lalu yang kembali muncul dan bermanifestasi dalam wujud kekerasan. Konflik antar soroh umum terjadi di tingkat desa adat dengan isu terkait hak-hak istimewa soroh tri wangsa, sedangkan di pura-pura besar ketegangan terkait isu kesetaraan kedudukan antara pendeta soroh Pasek dan Pande dalam prosesi upacara. Hal ini dapat dilihat dari laporan khusus Majalah Sarad yang melakukan pemetaan kekerasan di Bali

sejak 1997 hingga 2003 (Suryawan 2010: 56-57). Konflik yang melibatkan pihak luar adalah dengan investor Jakarta yang non personal dan tidak melibatkan isu agama.

Rentetan aksi massa akibat pernyataan Saefuddin mungkin tidak seperti yang diharapkan kaum Salafi, karena saat itu tidak ada penyerangan terhadap minoritas Muslim di Bali. Namun tak lama berselang, justru Ambon yang mengalami konflik bernuansa agama, dan Laskar Jihad memainkan perannya. Amuk massa di Bali baru terjadi setelah Megawati tidak terpilih sebagai presiden, berselang setahun setelah kasus Saefuddin. Kamis, 21 Oktober 1999, akibat amuk massa yang dikenal sebagai Sabtu Kelabu, bagian utara Bali yaitu Kabupaten Buleleng, Kabupaten Badung dan Denpasar di bagian selatan dan bagian barat yakni Kabupaten Jembrana lumpuh. (Tempo 1998). Meski di ketiga wilayah tersebut terdapat kampung-kampung Muslim tua, tapi sasaran amuk massa ketika itu adalah bangunan pemerintahan, fasilitas umum dan segala sesuatu yang berbau golkar (Pugeh & Pardi 2022: 21-31). Tidak tercatat sama sekali adanya penyerangan terhadap minoritas dalam peristiwa tersebut.

Konteks munculnya gerakan moral Ajeg Bali oleh Satria Naradha menurut Nordholt (2007: 67-8) adalah diskusi yang dibahas dalam simposium peles-

tarian warisan budaya, yang disponsori Bank Dunia dan UNESCO Juli 2000. Wacana-wacana keunikan Bali, dan upaya pelestarian budaya Bali dibahas, dan disimpulkan bahwa keunikan dan pelestarian budaya Bali sedang menghadapi tantangan, dan untuk itu diperlukan pembangunan berkelanjutan dengan cara pemberdayaan pemerintahan komunitas-komunitas lokal, revitalisasi kota-kota bersejarah, dan adaptasi tradisi dan pembaruan susunan budaya dengan menjaga kelestarian praktik-praktik budaya yang hidup. Pendekatan ini menurut Nordholt yang mengutip Howe berwawasan ke dalam dan konservatif.

Ajeg Bali berporos pada kesimpulan di atas, sebagai gerakan moral yang didukung kelas menengah Bali, diklaim memiliki tujuan mulia yaitu melindungi dan memperkuat kebudayaan Bali. Ajeg Bali diluncurkan bersamaan dengan peresmian Bali TV dengan penanda tanganan prasasti Ajeg Bali oleh elit lokal, dan dilanjutkan roadshow ke berbagai kabupaten/kota di Bali dengan melibatkan tokoh dan elit politik di tingkat kabupaten/kota. Ujungnya pesan-pesan Ajeg Bali menjadi tema utama Bali TV, baik dalam segmen Dharma Wacana yang diasuh Pendeta I Made Gunung, hingga segmen khusus wicara (talkshow) "Ajeg Bali".

Peristiwa Bom Bali I pada 12 Oktober 2002 yang diikuti krisis dunia

pariwisata akibat pemberlakuan *travel warning* dari berbagai negara menghentak kesadaran masyarakat Bali. Naradha memperluas konsep pelestarian budaya ini menjadi sebuah gerakan luas di berbagai bidang sebagai respon atas situasi. Kata ajeg sendiri tidak memiliki makna tunggal, secara harafiah dapat diartikan tegak, kokoh, jadi ajeg Bali mengandaikan tegaknya budaya Bali. Menurut Pramana (2013: 55-61) pemaknaan terhadap ajeg Bali yang demikian beragam sebagaimana hasil penelitian yang dilakukan Allen dan Palermo (2005) menunjukkan bahwa konsep ini semata-mata sebagai penanda kosong, dimana berbagai pemaknaan dapat melekat. Ruang kosong inilah arena pertarungan politis untuk mendefinisikan Ajeg Bali.

Reaksi komunitas Muslim di Bali pada masa awal ini sempat merasakan kekhawatiran dan curiga terhadap konsep Ajeg Bali karena segala sesuatu tampaknya harus di-Bali-kan sebagaimana dinyatakan Amin (2020: 80):

Dalam konteks keajegan Bali, beberapa tokoh Muslim sempat merasa kurang nyaman pada awalnya karena pemahaman ajeg Bali adalah yang bersandar pada ajaran Hindu. Sebagian tokoh-tokoh Islam risau, padahal Hindu yang dimaksud adalah Tri Hita Karana, dimana terdapat hubungan antara manusia dengan tuhan yang disebut Parahyangan, manusia dengan manusia lainnya yang disebut Pawongan, dan manusia dengan alam sekitarnya yang disebut Palemahan.

Jika di zoom hingga ke titik ini, disadari bahwa Bali tidak berjalan sendiri tapi juga bergandengan dengan budaya. Ditemukan pada level adat, atau pakraman sudah dipahami bahwa setiap warga yang ada di wilayah adat dari level terkecil yakni banjar hingga ke level tertinggi yang disebut desa pakraman atau desa adat saat ini, tidak ada yang mengganggu. Konsepnya, soal parahyangan atau hubungan dengan tuhan itu tidak ada campur tangan dari desa adat terhadap umat lain, pelibatangannya hanya pada konsep pawongan dan palemahan.

Menjaga stabilitas sosial masyarakat, berbaur pada banjar-banjar yang ada, gotong royong, nyaris tidak ada masalah jika bisa memahami konsepnya pada level ini. Warga juga dibagi dalam konteks adat, dan mungkin ini terkait dengan kewarganegarannya, menjadi Krama Wed (asli), asli warga di desa adat tersebut; Krama Tamiu yakni pendatang termasuk di dalamnya orang Bali yang berasal dari desa adat apalagi kabupaten yang lain. Jadi tidak hanya menyebut pendatang dari Jawa ataupun pulau lain dari luar Bali. Ajeg Bali yang dimaksud berlandaskan ajaran Hindu, harus dipahami bahwa ajaran Hindu ada sisi absolut, ada yang nisbi. Pada sisi yang nisbi atau urusan kemasyarakatan atau umat Islam menyebutnya Muamallah, inilah dapat dibangun dialog.

Karena ada semangat yang sama, tidak terjadi saling menyalahkan. Semangatnya di Bali ini apabila warganya tidak punya kesadaran yang sama untuk menjaga Bali, Ajeg Bali yang rugi adalah semua warga Bali karena diibaratkan suara jarum jatuh di Bali akan terdengar ke seluruh dunia.

Oleh karena itu, setiap warga Bali apapun agama, sukunya, memiliki kewajiban sekaligus sebagai warganegara untuk menjaga wilayah karena tidak mungkin dapat melakukan hal-hal yang terkait kegiatan keagamaan maupun kehidupan sehari-hari apabila tidak punya kesamaan pandangan untuk menjaga Bali. Ajeg Bali dipahami sebagai tindakan untuk menjaga Bali agar tetap aman, damai, tidak terjadi gesekan atau konflik sosial yang besar.

Kalau satu dua gesekan tentu tidak bisa dihindarkan karena kompleksitas yang ada di masyarakat. Terdapat suatu adagium yang kerap dipakai di Bali, yakni merukunkan antar umat beragama sangat sulit, butuh perjuangan tapi merukunkan intern umat beragama bukan perkara mudah. Kerukunan bersifat dinamis, dan dalam mengelolanya harus dalam suasana cair, tidak dibuat-buat.

Amin adalah seorang tokoh Muslim di Bali yang menjabat di MUI sekaligus duduk sebagai perwakilan Islam di FKUB dan berasal dari salah satu kampung Islam di Bali dan menguasai bahasa Bali. Beberapa kali dalam pemaparannya ia menyatakan ajeg Bali hanya reaksi sementara orang Bali terhadap peristiwa peledakan Bom oleh Amrozy cs di Legian Kuta.

Implementasi Ajeg Bali setelah peristiwa Bom Bali I dan II, memang menjadi lebih represif dan penuh curiga terhadap pendatang, khususnya yang beragama Islam. Pemerintah daerah pun gencar menerbitkan perda-perda

untuk mengatur dan membatasi pendatang, bahkan di beberapa wilayah diberlakukan uang jaminan bagi pendatang ber-KTP luar Bali yang memiliki kewajiban memiliki KIPEM (Kartu Identitas Penduduk Musiman) yang sesungguhnya tidak dikenal dalam peraturan kependudukan Indonesia. Besaran uang jaminan sangat bervariasi, tergantung kebijakan desa adat setempat berkisar antara Rp. 2.500 hingga ada yang mencapai Rp. 110.000 per tiga bulan per orang. (Burhanuddin, 2008: 109-10)

Mengenai hal ini menarik untuk menyimak pendapat Tisna dan Ramseyer (2003: 192) yang menyitir Dwikora bahwa urbanisasi dan migrasi penduduk luar ke Bali seperempat abad terakhir telah mengakibatkan perubahan komposisi demografis Bali, secara etnis, agama, daerah asal maupun status sosial. Perubahan ini berpengaruh signifikan terhadap kehidupan orang Bali, akibat kompetisi yang makin ketat dalam memperebutkan ruang ekonomi dan sosial. Orang Bali menjadi semakin defensif dalam menjaga suku dan agamanya, menjadi kian etnosentris. Situasi ini hanya ibarat menanam benih pertentangan di masa depan. Intervensi dan tekanan pemerintah pusat pada institusi adat di Bali justru membuat orang-orang di perdesaan semakin alergi pada pendatang baru.

Paradok yang tampak dari fenomena Ajeg Bali adalah, masyarakat Bali

yang dikenal sangat nasionalis, senantiasa meletakkan pilihan pada partai nasionalis dan tidak pernah mendirikan partai agama, tampak mendua ketika sampai pada wacana Ajeg Bali. Ke-Indonesia-annya tiba-tiba memudar digantikan ke-Bali-annya yang juga berarti ke-Hindu-annya. Seolah ada pergeseran kesadaran kewargaan, khususnya ketika menyentuh isu kebalian, tiba-tiba dikotomi kita dan mereka, Bali dan pendatang, Islam khususnya menjadi garis demarkasi yang tajam.

Demarkasi tegas ini juga tampak dalam pengaturan warga berdasarkan pengelompokan Krama Wed, Krama Tamiu dan Tamiu dimana tampak adanya stratifikasi antarwarga dengan perbedaan hak dan kewajiban terhadap desa adat. Ditambah lagi keberadaan desa dinas yang diintroduksi kolonial Belanda semakin memisahkan antara warga banjar asli Bali yang juga bermakna Hindu dengan warga dinas yang non Hindu. Ajeg Bali semakin melemahkan kewarganegaraan, karena mengandaikan "Bali bagi orang Bali-Hindu" seolah melemahkan rekognisi bagi kelompok minoritas lainnya. Konsep ini tampak self centris, mengagungkan dan menjadikan masa silam sebagai tujuan, yaitu Bali yang belum ternoda oleh berbagai pengaruh luar. Tentu saja ini berarti Bali yang belum banyak diisi oleh pendatang, yang jika mengacu konsep awal ajeg Bali, sulit

untuk berpartisipasi untuk mengajegkan Bali kecuali dengan menundukkan budayanya pada budaya Bali. Hal ini dalam derajat tertentu sebenarnya sudah terjadi di kampung-kampung Muslim era lama, seperti di Loloan, Kapaon, Kecicang, Serangan dan lain-lain yang mengadaptasi beberapa tradisi dan budaya Bali dalam komunitasnya.

Tidak sekedar urutan nama anak berdasarkan catur warga, tapi juga dalam organisasi sosialnya seperti pembentukan Sekaa atau asosiasi di berbagai bidang, mulai memetik kelapa, hingga membaca Alquran, serta tetabuhan yang khas di beberapa Kampung Muslim. Namun persoalan menjadi berbeda ketika tiba pada komunitas Muslim baru yang tidak memiliki “wilayah adat otonom” sebagaimana Muslim era lama. Rekognisinya tetap dalam konteks liyan, yaitu pendatang yang dalam lingkup Ajeg Bali adalah persoalan serius yang perlu diatur dan dikendalikan.

Desa adat dengan sistem nilai yang membedakan antara Krama Wed, Krama Tamiu, dan Tamiu yang juga terkait dengan ajaran Tri Hita Karana sesungguhnya merupakan bentuk stratifikasi masyarakat, yang sangat mungkin merupakan pengaruh stratifikasi yang dibuat Belanda ketika menginduksi konsep banjar atau desa dinas. Ada ketegangan juga antara nilai Tri Hita Karana yang mengedepankan harmoni, dengan implementasi pengakuan dan participa-

si warga desa berdasarkan stratifikasi tersebut di atas. Posisi Krama Wed menempati puncak piramida dengan hak dan kewajiban tersendiri, sedangkan Krama Tamiu lebih diposisikan sebagai kelompok pasif yang memiliki hak dan kewajiban terbatas yang lebih bersifat administratif dibandingkan substantif.

Penutup

Indonesia dengan pilihan bukan negara sekuler dan bukan negara agama memiliki posisi unik dalam kajian kewarganegaraan, karena para teoritis barat umumnya mengembangkan tradisi-tradisi kewarganegaraan yang mengandaikan kewarganegaraan sebagai kerangka kerja sekuler tentang hak dan kewajiban. Pendekatan demikian, menurut Muqtafa (2018: 12), terlalu kaku dan lebih memilih pendekatan Turner dan Isin yang lebih performatif dalam pengertian sosiologis dengan lebih melihat pada bagaimana kewarganegaraan dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari. Indonesia menurut Muqtafa, diyakini merupakan salah satu contoh dimana agama dan demokrasi dapat hidup berdampingan. Secara umum, penggunaan simbol-simbol agama merupakan sesuatu hal yang tidak terlalu penting untuk ditekankan dalam kehidupan publik bagi orang Indonesia, meskipun sebagian kecil justru masih terobsesi dengan simbolisme agama. Praktik kewarganegaraan dalam

kehidupan sehari-hari ditekankan dalam interaksi antar kelompok yang berbeda di arena publik, partisipasi dalam kegiatan komunitas atau protes publik.

Nilai budaya dan agama tertentu yang dipahami oleh seorang individu akan secara signifikan mempengaruhi caranya melihat dan berinteraksi dengan orang lain yang kemudian juga menentukan bagaimana pola partisipasinya di kehidupan publik serta cara mengarahkan aksinya dalam proses keterlibatan kewargaan.

Agama dalam tradisi kewarganegaraan barat, ditempatkan hanya sebagai urusan privat dan tidak terkait dengan penyelenggaraan negara sehingga keanggotaan seorang individu hanya diandaikan keanggotaan tunggal sebagai warganegara. Sementara di Indonesia, termasuk di Bali, agama memainkan peran penting dalam mempengaruhi kehidupan publik, dengan penduduk yang dibagi habis berdasarkan agama maka setiap individu memiliki keanggotaan ganda antara negara dan agama.

Pada kondisi yang baik, tidak ada persoalan karena agama diyakini memiliki panduan universal bagi manusia untuk berperilaku baik di hadapan sesama. Nilai-nilai agama yang luhur dapat diinterpretasikan dalam beragam cara oleh kelompok yang berbeda, seperti konsep Tri Hita Karana yang pada tingkat operasional mempengaruhi perlakuan yang berbeda warga berdasar

3 strata, penerapan di satu desa adat bisa sangat berbeda dengan desa adat lainnya.

Nilai-nilai konstitusi dan Pancasila sebagai pedoman warganegara, pada kondisi tertentu dikompromikan dengan nilai-nilai agama mayoritas untuk melegitimasi pilihan-pilihan berdasar kepentingannya. Berbeda dengan pendekatan sekuler yang mengisolasi nilai-nilai agama di ruang privat, dan mengandaikan nilai-nilai universal hasil kontrak sosial sebagai satu-satunya pedoman dalam kehidupan publik, sehingga konflik primordial tidak akan mempengaruhi negara.

Namun dalam konteks Bali, ketika terjadi gesekan antaragama, keanggotaan ganda ini melahirkan ketegangan karena seseorang ibarat harus memilih antara ibu atau ayah. Pada era dimana politik identitas demikian kuat, pilihan orang Bali tampaknya cenderung ke ibu, kepada budaya dan agamanya dibandingkan ke-Indonesia-annya. Kecenderungan penguatan penggunaan politik identitas di Indonesia tampaknya memperkuat pilihan ini, karena upaya pembentengan identitas Bali merupakan reaksi atas politik identitas jelang Pemilu 1999 dan guncangan Bom Bali I dan II.

Namun pendapat Amin (2020: 82-3) terdengar cukup optimis terhadap kehidupan kewargaan di Bali, sekalipun pelaksanaan Ajeg Bali telah melahir-

kan pembatasan-pembatasan tertentu bagi pendatang. Pertanyaan lebih lanjut apakah pendapat ini mencerminkan pendapat minoritas Muslim di Bali?

“Jadi tidak perlu risau, apalagi fakta di lapangan tidak berpengaruh signifikan kecuali pada wacana politik, beberapa tokoh politik tertentu yang mewacanakan sebaliknya. Ini yang diclearkan dalam dialog dan komunikasi antar tokoh, dan dapat dipahami. Apalagi ditopang oleh simpul-simpul komunitas muslim yang tersebar

di banjar, desa adat memang selalu diperkuat perannya dalam berinteraksi melakukan pendekatan tidak hanya verbal tapi sikap dan perilaku yang bersahabat, dimana langitdipihakdisanalangitdijunjung. Jadi tidak perlu dikhawatirkan soal ajeg Bali, karena faktanya setelah 10 tahun wacana Ajeg Bali umat Islam tidak ada persoalan dalam menjalankan kehidupannya di Bali, kecuali beberapa pernah pernah persoalan yang sudah ada cara untuk menyelesaikannya dan dianggap wajar terjadi pada masyarakat majemuk.”

Referensi

- Amin, M 2020, dalam Prosiding Focus Group Discussion Keberagaman, Keberagaman dan Kewarganegaraan di Indonesia, Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, h. 76-98.
- Ardhana, IK 2020, dalam Prosiding Focus Group Discussion Keberagaman, Keberagaman dan Kewarganegaraan di Indonesia, Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, h. 52-74.
- Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, Indeks Kerukunan Umat Beragama (KUB) Tahun 2023 (2023). Tersedia di: <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/halaman/dashboard-indeks-kub>, diakses 22 Februari 2023.
- Budiwanti, E 1995, *The Crescent behind The Thousand Holy Temples: An Ethnographic Study of the Minority Muslims of Pegayaman North Bali*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Burhanuddin YM 2008, *Bali yang Hilang: Pendatang, Islam, dan Etnisitas di Bali*, Jakarta: Kanisius.
- Connor, L & Vickers, A 2003, 'Crisis, Citizenship, and Cosmopolitanism: Living in A Local and Global Risk Society in Bali', *Jurnal Indonesia*, No. 75, h. 153-180.
- Daliman, A 2012, *Islamisasi dan Perkembangan Kerajaan-Kerajaan Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit Ombak.

- Hanna, WA 1990, *Bali Profile, People, Events, Circumstances (1001-1976)*, Banda Naira: Rumah Budaya.
- Hasan, N 2006, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, Ithaca: Cornell Southeast Asia Program Publications.
- Hidayat, RA et. al 2020, *Jejak Islam dalam Manuskrip di Bali*, Yogyakarta: Diva Press.
- Masaaki O & Rozaki A 2006, *Kelompok Kekerasan dan Bos Lokal di Era Reformasi*, Kyoto dan Yogyakarta: CSES Universitas Kyoto dan IRE Press.
- Mashad, D 2014, *Muslim Bali: Mencari Kembali Harmoni yang Hilang*, Jakarta: Pustaka Al-Kautzar.
- Muqtafa MK 2008, *Citizenship in A Multifaith Society: A Case Study of Indonesia*, Thesis Doctoral, Australia: Deakin University.
- Noorduyn, J & Teeuw, A 1998, *Three Old Sundanese Poems*, Leiden: KITLV Press.
- Nordholt, HS & Klinken, GV 2007, *Renegotiating Boundaries: Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, Leiden: KITLV Press.
- Nordholt, HS 2010, *Bali Benteng Terbuka 1995-2005, Otonomi Daerah, Demokrasi Elektoral dan Identitas-identitas Defensif*, Denpasar, Jakarta: Pustaka Larasan, KITLV-Jakarta.
- Picard, M 1996, *Bali: Cultural Tourism and Touristic Culture*, Singapore: Archipelago.
- Picard, M 1999, 'The Discourse of Kebalian Transcultural Constructions of Balinese Identity', dalam Raechelle R dan Linda H.C (ed.), *Studying Local in the Global Village: Bali in the Twentieth Century*, Honolulu: Universitas Hawai Press, h. 15-49.
- Pramana, IG 2013, 'Refleksi Ajeg Bali Hari Ini', *Lakon: Jurnal Kajian Sastra dan Budaya*, Vol. 1 No. 2, h. 42-48.
- Pugeh, IM & Pardi, IW 2022, 'Buleleng Kelabu: Sejarah Tragedi Amuk Massa di Bali Utara', *Jurnal Candra Sangkala*, Vol. 4 No. 1, h. 21-31.
- Purna, IM et.al 2013, *Tradisi Berjanzi pada Masyarakat Loloan Kabupaten Jembrana Bali*, Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Santikarma, D 2003, 'The Model Militia, A New Security Force in Bali is Cloaked in Tradition', *Inside Indonesia*, January-March 2023, h. 14-16.

- Saidi S & Ashori Y 2002, *Sejarah Masuknya Islam di Bali*, Denpasar: MUI.
- Smith AD 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Massachusetts: Blackwell.
- Suardhana IN dkk 2022, *Beautiful Bali*, Yogyakarta: Gerbang Media Aksara.
- Suryawan, IN 2010, *Genealogi Kekerasan dan Pergolakan Subaltern: Bara di Bali Utara*, Jakarta: Prenada Media Group.
- Tempo Edisi 29 Januari 1994, Bali Menggugat Nirvana.
- Tempo Edisi 27 Oktober-02 November 1998, Saefuddin Menghadang Mega, Bali yang Berang.
- Tisna, IGRP 1956, *Sejarah Kerajaan Buleleng*, manuskrip tidak diterbitkan.
- Tisna, IGRP & Ramseyer, U 2003, *Bali Dalam Dua Dunia*, Bali: Matamera Book.
- Vicker, A 2012, *Bali A Paradise Created*, Vermont: Tuttle Publishing.
- Wiana, IK 2007, *Tri Hita Karana menurut Konsep Hindu*, Surabaya: Paramitha.
- Wong, WS 2014, Stupa, 'Pagoda and Chorten: Origin and Meaning of Buddhist Architecture', dalam *Atiner's Conference Paper Series No. ARC 2014-1094*, h. 3-16.
- Yhani, PCC & Supastri, M 2020, 'Filsafat Tri Hita Karana sebagai Landasan Menuju Harmonisasi dan Hidup Bahagia', *Sruti: Jurnal Agama Hindu*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, h. 36-44.