

Jurnal

# IDENTITAS

ISSN 3025-5759

Kewarganegaraan, Administrasi Kependudukan & Penghapusan Diskriminasi

Volume 03 Nomor 02, September 2023



***From Security to Citizenship? A Study of Banser in the Reform Era***

Muhammad Khoirul Muqtafa

---

**Mengayun Di Antara Liberalisme dan Nasionalisme Pasar?**

**Telaah Pelarangan Ekspor Biji Mentah dan Arah Politik Ekonomi Indonesia**

Husnul Atiyah

---

**Masyarakat Muslim di Bali: Dari *Kawula* hingga Warga Negara**

Eddy Setiawan

---

**Biopolitik Perempuan Muslim, Feminisme dan Demokrasi**

**Studi Di Banda Aceh dan Padang**

Inda Kartika

---

**Inklusi pada Kelompok Minoritas di Indonesia: Sebuah Refleksi Lapangan**

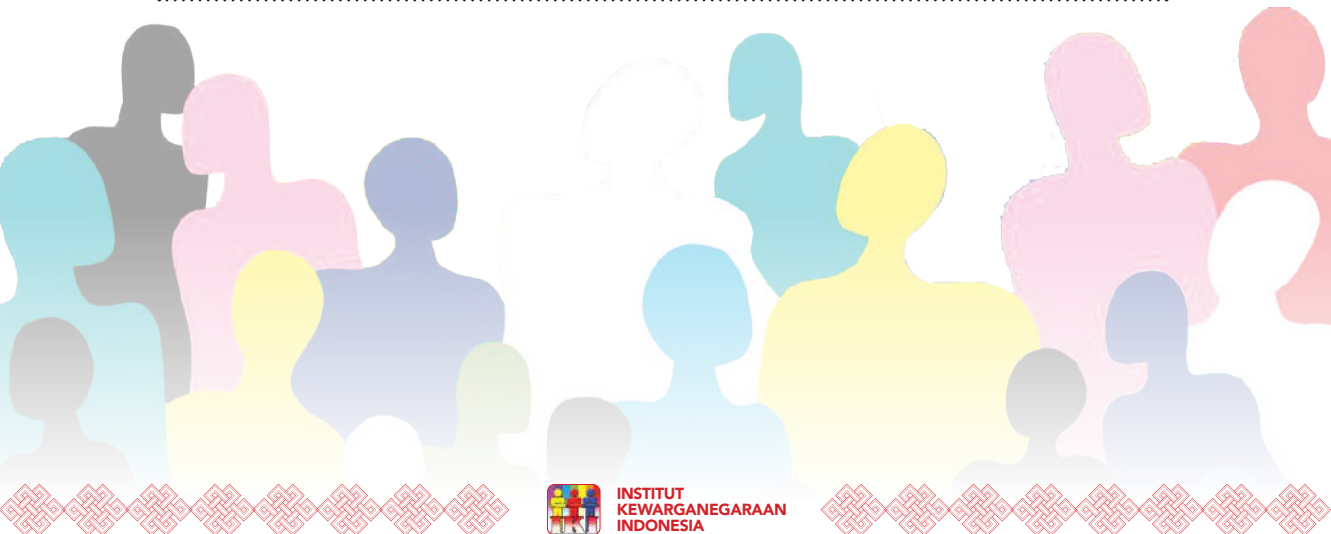
Nurun Nisa'

---

**Resensi Buku: Aku Ini Orang Indonesia?**

Lidya Christin Sinaga

---



# Jurnal IDENTITAS

ISSN 3025-5759

Kewarganegaraan, Administrasi Kependudukan & Penghapusan Diskriminasi

Volume 03 Nomor 02, September 2023

## **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](http://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.

# Jurnal IDENTITAS

ISSN 3025-5759

Kewarganegaraan, Administrasi Kependudukan & Penghapusan Diskriminasi

Volume 03 Nomor 02, September 2023

## Daftar Isi

- Pengantar Redaksi ..... i
- *From Security to Citizenship? A Study of Banser in the Reform Era*  
*Muhammad Khoirul Muqtafa* ..... 1
- Mengayun Di Antara Liberalisme Dan Nasionalisme Pasar?  
Telaah Pelarangan Ekspor Biji Mentah dan Arah Politik  
Ekonomi Indonesia  
*Husnul Atiyah* ..... 23
- Masyarakat Muslim di Bali: Dari *Kawula* hingga Warga Negara  
*Eddy Setiawan* ..... 44
- Biopolitik Perempuan Muslim, Feminisme dan Demokrasi  
Studi Di Banda Aceh dan Padang  
*Inda Kartika* ..... 73
- Inklusi pada Kelompok Minoritas di Indonesia:  
Sebuah Refleksi Lapangan  
*Nurun Nisa'* ..... 98
- Resensi Buku: Aku Ini Orang Indonesia?  
*Lidya Christin Sinaga* ..... 126
- Panduan Penulisan Naskah ..... 131
- Tentang Penulis ..... 134

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

# Masyarakat Muslim di Bali: Dari *Kawula* hingga Warga Negara

Eddy Setiawan

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

## ABSTRAK

Kedatangan masyarakat luar Bali dengan agama dan kultur berbeda direkognisi sebagaimana *kawula* setempat pada masa klasik. Relasi *kawula* gusti membentuk kecenderungan akulturasi budaya hingga sinkretisme spiritual, dan membentuk Muslim Bali. Pada era kolonial, Belanda mengambilalih posisi gusti dari puri, sekaligus memisahkan Bali dan bukan-Bali melalui desa adat dan dinas. Di sisi lain perkembangan pendidikan Islam turut membentuk masyarakat muslim yang lebih ortodok, dan mempertebal pemisahan. Pendatang muslim setelah proses ini disebut Muslim Baru. Desa dinas menguat sejak masa kolonial hingga orde baru. Namun seiring desentralisasi di era reformasi, desa dinas menjadi sekedar administrasi dengan daya tawar politik yang lemah. Kewarganegaraan Muslim Bali maupun Muslim Baru seolah harus berhadapan dengan bentuk *kekawulaan* baru atas nama adat, antara krama wed, krama tamu, dan tamu. Warganegara di luar orang Bali beragama Hindu digolongkan sebagai tamu dalam konteks desa adat. Sehingga dalam hal partisipasi dan redistribusi masyarakat adat memiliki posisi lebih baik dari masyarakat dinas. Demikian halnya Muslim Bali memiliki posisi lebih baik karena memiliki kekuasaan otonom melalui “desa adatnya”. Sedangkan Muslim Baru tanpa “desa adat” hanya menjadi anggota desa dinas yang bersifat administratif, dengan partisipasi terbatas sehingga berpengaruh terhadap aspek redistribusi.

*Kata Kunci: Muslim, Bali, Kawula, Warganegara*

## ABSTRACT

*The arrival of outsiders with different religious and cultural backgrounds during Bali's classical era was equally recognized as the local subjects. The patron-client relationships during this period led to a tendency towards cultural acculturation and, to some extent, spiritual syncretism which shaped Muslim-Bali. In the colonial era, the Dutch then took*

*the position of patron from the Puri, separating Balinese and non-Balinese through desa adat and dinas. Meanwhile, the development of Islamic education has led to orthodoxy, thus completely separating the two communities. Muslim immigrants after this process are called Muslims Baru. Desa dinas had a better position during the colonial to the New Order period. However, with the decentralization process, desa dinas have become mere administrations with weak political bargaining. Balinese-Muslim and Muslims Baru citizenship seems to have to deal with a new form of citizenship in the name of customary tradition, between krama wed, krama tamiu, and tamiu. Non-Balinese Hindu citizens are classified as tamiu in the context of desa adat. Therefore, in terms of participation and redistribution, indigenous communities have a better position than those in dinas. Similarly, Balinese-Muslims have a better position because of the autonomous power through their "desa adat". Meanwhile, Muslims Baru without "desa adat" are only members of administrative desa dinas, with limited participation, thus affecting the redistribution aspect.*

Keywords: Muslim, Bali, Subject, Citizen

---

## Pendahuluan

Perubahan lanskap keagamaan di Pulau Jawa terjadi sejak akhir abad kelima belas, dengan runtuhnya kerajaan Majapahit. Satu abad kemudian para penguasa Jawa mulai mengadopsi agama Islam, sementara Bali tetap dengan keagamaannya yang bercorak Siwa dan Buddha sebagaimana dipraktikkan di Majapahit. Perubahan lanskap keagamaan tersebut juga mendorong terjadinya migrasi sebagian elit dari Jawa beserta pengikutnya yang menolak perubahan ke wilayah Bali (Graaf & Pigeaud 1985). Namun di Bali sendiri berdasarkan tradisi lisan yang bersumber dari Babad Dalem, diyakini bahwa kedatangan pertama orang-orang Jawa beragama Islam dimulai abad keempat belas, kemudian bermukim di sekitar Puri Klungkung.

Menurut kajian (Mashad 2014) maupun (Diana 2016) disimpulkan bahwa Islam masuk ke Bali pada masa kepemimpinan Hayam Wuruk di Majapahit yakni antara tahun 1350 hingga 1389 dengan latar politik. Sedangkan (Saidi & Anshori 2013) lebih mempersempit rentang tersebut, dengan menyatakan bahwa hal tersebut terjadi pada masa kepemimpinan Dalem Ketut Ngalesir, yang berkuasa di Bali antara 1380 hingga 1460. Jauh sebelum masa Majapahit berbagai temuan arkeologi membuktikan bahwa telah terjadi interaksi melalui perdagangan rempah dalam jaringan perdagangan antara selat Malaka dan Jawa serta Laut Arafuru antara Bali dengan daerah luar Bali seperti India, Tiongkok, Jawa dan penduduk Nusantara lainnya yang

disebut wong Sumatera (Suarbhawa 2010).

Empat abad setelah kedatangan pertama tersebut terjadi kedatangan kedua, yakni setelah jatuhnya Makassar di akhir abad ketujuh belas. Bali kembali menerima kedatangan Bugis Muslim yang melarikan diri akibat kekalahannya dari Belanda (Johny, Latif, & Sumidi 2016). Para pendatang Bugis ini, sebagaimana pendatang Jawa sebelumnya, oleh penguasa Bali diberi lahan dan hak untuk mengelola komunitasnya dalam bentuk perkampungan di Desa Loloan yang terletak di wilayah Singaraja, dan Tuban di Kabupaten Badung. Masyarakat Muslim yang sudah datang dan bermukim sejak masa kerajaan ini mengalami proses akulturasi dan asimilasi tertentu. Hal ini ditunjukkan Sarlan (2009) yang menelusuri pembentukan komunitas Muslim di berbagai wilayah di Bali.

Kolonialisasi yang pada abad ke-19 turut memberikan pengaruh tersendiri terhadap relasi antarkelompok yang berbeda di pulau dewata tersebut. Kebijakan *Baliseering* misalnya telah mengubah relasi-relasi klasik yang ada antara *kawula* dengan *gustinya* (puri) akibat masuknya administrasi Belanda hingga ke tingkat banjar. Unit pemerintahan terkecil di Bali. Demikian halnya dengan sistem pemerintahan di masa Indonesia modern, sistem demokrasi dan ekonomi

modern turut memberikan warna pada hubungan antara Hindu Bali dengan Muslim Bali dan Muslim Baru.

Panjangnya sejarah hubungan antara masyarakat Hindu dengan masyarakat Muslim di Bali, telah membentuk suatu pola hubungan tertentu. Hal inilah yang tampaknya mempengaruhi tingkat toleransi yang cukup tinggi di pulau seribu pura ini. Setara Institute pada Indeks Kota Toleran lalu menempatkan Denpasar di rangking 12 dari 94 kota yang ada di Indonesia. Ibukota Provinsi Bali ini memperoleh indeks 5,533, sedangkan posisi pertama ditempati Kota Singkawang dengan indeks 6,583 (Setara Institute 2022).

Denpasar berdasarkan data yang dirilis Setara sejak 2015, tidak pernah menempati 10 besar kota toleran maupun 10 besar kota paling tidak toleran diantara 94 kota yang dinilai. Dengan kata lain posisinya ada pada kelompok menengah, sebagai gambaran pada 2017 misalnya, Denpasar menempati peringkat 25 kota toleran, lalu meningkat sedikit ke peringkat 24 pada 2018. Sehingga dapat disimpulkan berdasarkan IKT bahwa tingkat toleransi di Kota Denpasar mengalami peningkatan signifikan dari peringkat 24 ke peringkat 12 kota toleran.

Indeks Kota Toleran diukur berdasarkan empat indikator penting yaitu: Pertama, regulasi atau kebijakan yang kondusif untuk praktik dan pro-

mosi toleransi. Kedua, pernyataan dan tindakan aparat pemerintah yang mencerminkan dukungan terhadap hal tersebut. Ketiga, perilaku antar entitas kota, baik yang bersifat horizontal antarwarga, maupun vertikal antara warga dengan pemerintah kota. Keempat tata kelola keberagaman identitas keagamaan di tingkat kota dalam bentuk relasi-relasi dalam heterogenitas demografis warga kota.

Proses perjalanan kewarganegaraan masyarakat muslim dalam kajian ini mengacu proses sejarah masuknya muslim ke Bali pada masa klasik, perkembangan pada masa kolonial hingga dinamika masa kontemporer. Pemahaman terhadap proses sejarah terbentuknya komunitas muslim di Bali ini penting untuk memahami kedalaman relasi kewarganegaraan terkait perubahan bentuk pemerintahan, kolonialisasi hingga menguatnya desa adat paska reformasi. Relasi kewarganegaraan dimaksud akan tercermin dari perubahan posisi sejak masa klasik sebagai *kawula* hingga masa Indonesia modern sebagai warganegara, dengan dinamika interaksi antara masyarakat Muslim, puri, dan masyarakat Hindu Bali. Pendekatannya adalah patron-klien dan kewarganegaraan sebagai alat analisis posisi Muslim Bali dan Muslim Baru sejak masa klasik sebagai *kawula* hingga menjadi warganegara di masa Indonesia modern. Istilah Muslim Bali dan Muslim Baru akan digunakan

dalam tulisan ini untuk membedakan komunitas yang terbentuk pada era klasik dalam posisi sebagai *kawula*, dan yang terbentuk paska kolonialisasi, khususnya setelah *Baliseering* hingga masa Indonesia modern.

### **Ke-kawula-an dan Kewarganegaraan**

Bali pada masa klasik sebagaimana berbagai wilayah di dunia, menerapkan sistem kerajaan dalam bentuk sistem kekerabatan dalam masyarakat berkasta. Bentuk relasi kuasa pada masa dapat disebut relasi patron-klien atau *kawula-gusti*. Scott sebagaimana dikutip Baghdasaryan (2017: 1037) menyatakan bahwa relasi patron-klien memiliki beberapa fitur seperti ketidaksetaraan, resiprokalitas, 'karakter tatap muka' dan 'fleksibilitas' yang tersebar. Selain itu juga ditandai dengan kepercayaan, kasih sayang, dan rasa kewajiban yang berkembang seiring berjalannya waktu.

Hubungan patron-klien menurut Scott dapat didefinisikan sebagai kasus khusus ikatan diadik (dua-orang) yang melibatkan sebagian besar instrumen pertemanan dimana individu dengan status ekonomi lebih tinggi atau patron, menggunakan pengaruh dan sumber daya pribadinya untuk menyediakan perlindungan atau manfaat, bahkan keduanya sekaligus bagi individu dengan status lebih rendah atau klien. Sebagai imbalannya klien menawarkan

bantuan dan dukungan umum, hingga layanan pribadi kepada patron. Perbedaannya dengan suap menurut Hicken (2011: 292) adalah suap merujuk transaksi sementara pada waktu tertentu, sedangkan klientelisme merujuk pada hubungan transaksional yang berulang atau berkelanjutan.

*Clientship* dan kewarganegaraan memiliki beberapa persamaan, diantaranya adalah seperti tidak terlepas dari agensi, memberikan semacam identitas sebagai makhluk politik, dan dapat dianugerahi atau mempertahankan legitimasinya. Sedangkan perbedaannya adalah relasi patron-klien ditandai ketidaksetaraan, pertukaran antara dukungan dengan keuntungan materi, bantuan dibandingkan hak, ketentuan bersifat kontingensi dibandingkan undang-undang, adat istiadat dibandingkan prosedur, dan ikatan pribadi dibandingkan hubungan formal. Oleh karena itu para akademisi biasa menemukannya *clientship* dan kewarganegaraan politik dalam posisi berhadapan. Dalam *clientship*, loyalitas dan hasrat klien untuk memilih didasarkan pada karisma pemimpin dan pengakuan atas ketidaksetaraan posisi seseorang, bukan pada motif ideologis, yang disebut otoritarianisme yang dinegosiasikan (Taylor 2004: 214-215).

Hal ini menurut Taylor (2004: 215-216) dapat dimaknai bahwa hubungan kekuasaan para pihak diakui, bahkan

diterima sebagai sesuatu yang secara inheren dan sangat nyata tidak setara, namun kedua pihak saling membutuhkan dalam upaya mencapai tujuan masing-masing. Oleh karena itu, bahkan pihak yang terdominasi pun tetap memiliki kekuasaan tertentu meski sangat terbatas. Jadi perbedaan paling nyata antara kewarganegaraan dan *clientship* adalah kesenjangan antara pemilih dengan pemimpinnya. Relasi *clientship* mengandalkan kesenjangan antara patron dan klien yang memposisikan klien tidak independen, sehingga pilihan pemimpin sangat ditentukan oleh patron. Sedangkan dalam relasi kewarganegaraan, lembaga politik yang bersifat otonom dan pemenuhan hak sipil dan politik warganegara mengandaikan setiap warganegara dapat memilih pemimpinnya sesuai kehendaknya. Dengan kata lain, klien tidak memiliki kedaulatan dalam memilih pemimpin, sedangkan dalam relasi kewarganegaraan kedaulatan terletak di tangan warganegara. Schneider & Zuniga-Hamlin (2005) menyebutnya sebagai perbedaan antara partikularisme dengan universalisme.

Perbedaan yang lebih variatif dipaparkan (Fox 1994: 152-154) yang menjelaskan bahwa apabila terjadi transisi dari klientelisme ke kewarganegaraan yang lebih ideal, salah satu indikatornya ialah proses di mana masyarakat miskin mendapatkan akses terhadap sumber daya material dalam bentuk apa pun

dari negara, tanpa harus kehilangan hak untuk mengartikulasikan keinginannya secara otonom. Dengan kata lain tanpa ada paksaan untuk membangun hubungan patron-klien, sebagaimana dapat terjadi pada negara dengan sistem politik demokratis sekalipun. Contohnya meski telah melaksanakan pemilihan secara reguler, kaum miskin kerap diposisikan untuk mengorbankan hak politiknya demi akses terhadap program-program bantuan sosial. Sesuatu yang mengancam pemenuhan hak-hak kewarganegaraan dan konsolidasi demokrasi.

Fox (1994: 157-158) membedakan berbagai tingkat pemaksaan menjadi klientelisme otoriter, semiklientelisme, dan kewarganegaraan sebagai kutub-kutub yang kontinum. Baginya, klientelisme otoriter ditandai dengan kemampuan elit politik untuk menegakkan kepatuhan melalui ancaman pemaksaan, sementara relasi semi klientelis mendorong kepatuhan lebih banyak melalui ancaman penarikan imbalan dibandingkan dengan penggunaan hukuman. Kasus pembelian suara dapat digunakan untuk menunjukkan perbedaan diantara keduanya, yaitu penggunaan kapasitas koersif bagi klientelisme otoriter, dan bujukan elektoral untuk semiklientelisme.

Para akademisi seperti Scheider & Zuniga-Halim (2005: 203-208), Lazar (2004: 228) dan Ismailbekova (2012:

325-326) memandang bahwa klientelisme dan kewarganegaraan tidak bertentangan, melainkan dapat hidup berdampingan. Tidak selalu negatif, bahkan terkadang memiliki peran positif dalam demokratisasi, memajukan praktik hak-hak sosial atau partisipasi politik warga negara.

Warganegara yang tergolong kelompok marjinal misalnya, dapat memajukan hak-haknya melalui praktik klientelisme. Sehingga Lazar menyatakan bahwa klientelisme adalah bagian dari praktik kewarganegaraan. Sedangkan Ismailbekova memandang perluasan hubungan kekerabatan dapat membenarkan ikatan patron-klien. Bentuk hubungan ini diyakini mengurangi hirarki, penuh rasa saling percaya, dan bersifat timbal balik. Klien meyakini menjadi bagian dari pemilik kekuasaan melalui patron, dan diharapkan mematuhi norma kekerabatan dan keputusan yang diambil patron atas nama mereka.

Pendapat tersebut dilengkapi Gay (1998: 7-15) yang memandangnya sebagai strategi politik populis. Dimana sisi positifnya adalah dapat mencegah pengorganisasian dan protes massa yang terpinggirkan sebagai klien, karena ketergantungannya terhadap niat baik patron. Kerap kali klien mengejar tujuan kolektif, dan membuat kesepakatan tertentu dengan politisi. Bantuan dari politisi mungkin dianggap sebagai

hak oleh masyarakat dan dibalas dengan dukungan politik, demikian berlaku sebaliknya. Praktik klientelisme bisa saja mengandung muatan ideologis dan pemilihan berbasis kesetiaan patronase dengan memilih berdasarkan hati nurani bukan sesuatu yang kontradiktif.

Penulis berpandangan posisi *kawula* dari masa klasik hingga rakyat di masa modern telah mengalami dinamika dari pola patron klien, hingga dalam posisi sebagai warganegara. Meskipun, dalam realitas politiknya praktik patron klien masih berlanjut dalam sistem demokrasi dari masa orde lama hingga saat ini.

### **Muslim Bali sebagai *Kawula* di Masa Klasik**

Bali sejak masa klasik tampaknya telah memiliki sifat terbuka terhadap berbagai bangsa yang singgah dalam konteks perdagangan. Prasasti Kintamani E menyitir Saputra yang dibuat pada masa kekuasaan Raja Ekajaya Lancana misalnya secara jelas menunjukkan bahwa perdagangan merupakan salah satu penopang perekonomian Bali di masa klasik. Prasasti berbahasa Jawa kuno tersebut menyebutkan keberadaan regulasi dari raja terkait perdagangan kapas, bawang merah, bawang putih, dan kemiri. Prasasti juga menyebutkan pengaturan terkait pajak, serta memuliakan pemimpin dua agama yaitu Siwa dan Buddha yang disebut mpungku siwasogata (Saputra et.al 2018),

Lanskap keagamaan inilah yang telah terbentuk di Bali pada masa kedatangan masyarakat Islam. Menurut Saidi & Anshori (2002: 9-13) kedatangan paling awal adalah pada masa pemerintahan Dalem Ketut Ngalesir yang memerintah antara 1380-1460 M. Hal ini terkait dengan kedatangan 40 orang prajurit pengiring sebagai hadiah dari Majapahit kepada Dalem Ketut. Menyitir Mashad (2014: 119-120) keempat puluh Muslim yang mengiringi Ngalesir dari Majapahit setelah tiba di Bali, menjadi abdi dan menetap di kerajaan Gelligel. Pihak puri kemudian memberikan tanah perdikan atau di Bali dikenal sebagai *pecatu* sebagai tempat bermukim dan mengizinkan perkawinan dengan perempuan lokal.

Sistem *pecatu* adalah sistem penghibahan tanah oleh raja kepada *kawula* yang diikuti kewajiban membagi hasil pengolahan tanah kepada raja, serta kewajiban-kewajiban lain dalam bentuk pengabdian atau *ngayah* dalam berbagai aktivitas puri, dari ritual hingga pekerjaan fisik dan berkesenian. Poedja yang mengutip Korn, menyatakan bahwa pengerahan penduduk desa juga dapat dilakukan melalui para bende-sa (kepala desa) baik untuk pekerjaan perbaikan bendungan, aktivitas adat di puri, hingga urusan peperangan. Garis instruksinya adalah dari patih ke bende-sa lalu diteruskan ke para kelian banjar, pengerahan seperti ini disebut ayahan

gebug gumian atau ayahan bebanjaran. Sedangkan untuk ayahan yang bersifat pribadi diterapkan sebagaimana kontrak antara pemilik tanah dengan petani penggarapnya atau penanding. Perbandingannya untuk puri dengan petani penggarap tanah *pecatunya* adalah dengan sistem *nandu* atau *maro*, yakni hasil dibagi dua sama rata (Poedja 1989: 39-41).

Patron mungkin mendapat manfaat lebih banyak dari hubungan tersebut dibandingkan kliennya menurut Scott, namun kendati demikian patron membutuhkan klien sehingga juga harus memberikan benefit tertentu untuk klien. Hal inilah yang membedakan relasi patron-klien dengan hubungan 'paksaan murni atau otoritas formal'. Seorang patron biasanya hanya memiliki sedikit klien yang memiliki ikatan interpersonal langsung dengannya, sementara sebagian besar kliennya terhubung melalui perantara atau broker (Baghdasaryan 2017: 1036-1037). Relasi puri dengan masyarakat melalui banjar mencerminkan relasi patron-klien melalui aparatus banjar sebagai perantara. Relasi demikian tampaknya berlaku bagi seluruh banjar yang ada, termasuk bagi kelompok masyarakat luar Hindu Bali di masa klasik.

Dalam skala-skala lokal terjadi beragam aktivitas, rutinitas, praktik sosial, relasi, komunikasi sosial serta praktik tradisi yang berkelanjutan sehingga

tetap memungkinkan para aktor sosial di dalamnya melakukan mobilitas bahkan migrasi dari satu lokal ke lokal lain (Giddens 1996: 118). Lokalitas dalam konteks teritorial menyitir Santoso (2006: 240) basis rujukannya adalah unit terkecil, yakni desa atau kampung dalam konteks negara. Keberagaman antar unit terkecil ini mewakili perbedaan geografis dan kondisi alamnya. Sementara dalam konteks sosio kultural, lokalitas mewakili dinamika dan perubahan masyarakat yang tercermin dari perbedaan tipologi kultur, corak budaya, keyakinan dan agama, sistem ekonomi dan lain-lain.

Muslim Bali dan Muslim Baru adalah istilah yang dipilih dalam tulisan ini untuk menggambarkan dua jenis komunitas Muslim yang hidup di Bali. Muslim Bali adalah komunitas lama yang sudah tiba pada masa Bali klasik dan mengalami suatu derajat lokalisasi atau *Balinisasi* dalam dimensi teritorial maupun sosio kultural. Diantara cirinya adalah memiliki tanah pemberian patronnya di masa lalu yakni pihak puri, memiliki komunitas yang hidup di tanah tersebut, menggunakan bahasa Bali hingga mengadopsi penamaan dan menyerap tradisi Bali dalam kultur keagamaannya.

Sedangkan Muslim Baru adalah umat Islam yang memasuki Bali di era modern, yakni sesudah proyek *Baliseering* dan berkembangnya tradisi keagamaan yang tidak lagi baur sei-

ring berkembangnya pendidikan Islam pada masa tersebut. Komunitas ini juga tidak memiliki tanah pemberian dari puri, cenderung hidup terpisah tanpa komunitas, meskipun bukan berarti tanpa akulturasi sama sekali. Namun jika dibandingkan, kelompok pertama memiliki tingkat akulturasi yang jauh lebih dalam dibandingkan yang kedua. Tidak seperti Muslim Bali yang lebih adaptif terhadap kebudayaan dan tradisi Bali, Muslim di Bali cenderung berjarak secara kebudayaan.

Pengelompokan sejenis telah dilakukan (Mashad 2014) dengan menyebutkan kategori Muslim Era Lama, namun tidak menyebutkan adanya kategori muslim era baru. Pembahasannya hanya sedikit menyinggung mengenai kampung-kampung “baru” Islam di Bali, setelah era Indonesia. Muslim Era Lama ini tersebar di daerah Klungkung, Badung dan Denpasar, Buleleng, Jembrana, Tabanan, Karangasem, Gianyar hingga Bangli.

Secara etnisitas, Muslim Bali terdiri dari orang Jawa, Bugis dan Sasak yang telah menetap di wilayah Bali sejak masa klasik. Diantaranya berasal abdi yang dihadiahkan dari Majapahit, bangsawan dan sisa pasukan yang melarikan diri, orang taklukkan dan sebagainya. Pembeda utamanya dengan Muslim Baru adalah ruang hidupnya yang berupa kampung Muslim di wilayah yang batas-batasnya telah ditentukan oleh

puri pada masa klasik. Komunitas Muslim Bali diberikan ruang otonomi untuk mengatur sendiri komunitasnya, sebagian ada juga yang berbentuk banjar, misalnya tampak pada nama daerah Banjar Jawa di Singaraja yang diyakini adalah wilayah awal sebelum komunitas Muslim dipindahkan ke Pegayaman.

Pola banjar untuk komunitas selain masyarakat Hindu Bali ini sebenarnya masih diterapkan pada masa setelah kemerdekaan. Misalnya untuk umat Buddha di Kelurahan Kuta, yang diberikan hak membentuk banjar pada 1968. Lokasi banjar bernama Dharma Semadhi ini berada di area sebuah vihara berarsitektur Tiongkok yang di Bali disebut konco, sedangkan di Jawa disebut klen-teng. Sebagaimana banjar pada umumnya, banjar ini juga dipimpin seorang kelian, dengan Sekaa Teruna Teruni (STT) dan kelompok Pemberdayaan Kesejahteraan Keluarga (PKK). Selain untuk umat Buddha yang kebanyakan berasal dari etnis Tionghoa, banjar ini juga mengayomi orang tionghoa secara umum di wilayahnya (Rat 2022).

Penerapan serupa juga masih berlaku di wilayah bekas kekuasaan Kerajaan Klungkung di Pulau Lombok. Masyarakat Islam, Hindu maupun Buddha di pulau yang berbatasan laut dengan Bali tersebut, hingga saat ini masih menerapkan sistem banjar. Umat Hindu di Lombok umumnya adalah para perantaraan Bali dan keturunannya, sedang-

kan umat Islam dan Buddha adalah masyarakat dari suku Sasak (Hanip, SPN & Diana RR 2022: 173-176). Fungsi banjar di Lombok berkaitan daur kehidupan warganya, diantaranya perkawinan dan kematian, sehingga dikenal istilah banjar “merariq” atau banjar perkawinan dan banjar “mate” untuk banjar kematian. Namun saat ini fungsinya berkembang sehingga mencakup pula bidang pendidikan, kesejahteraan, kesehatan, hingga pewarisan tradisi (Hadi, MS & Sawaludin, M 2018: 28).

Interaksi antarbudaya kemudian terjadi sepanjang perjalanan pembentukan komunitas Muslim Bali. Hasilnya adalah suatu sintesa yang menjadi praktik tradisi yang diturunkan oleh masyarakat muslim Bali kepada generasi penerusnya, yang khas dan berbeda dengan muslim di wilayah lainnya. Komunitas muslim Bali banyak menyerap lokalitas Bali, sebagai contoh masyarakat Muslim di Pegayaman menurut Budiwanti (1995: 120-123) menyerap tradisi pajegan, sesajian buah dan jajanan yang dirangkai menyerupai gunung, yang biasa dijunjung di kepala oleh para perempuan Hindu. Perbedaannya hanya dari digantinya canang dengan bunga, dan penggunaan daun base yakni sirih dalam bahasa Bali. Sementara bahan lain seperti buah dan jajanan serta batang pisang sebagai penopang tetap digunakan. Oleh karena itu pajegan Muslim Bali ini

disebut sokok base yang dibuat setiap perayaan Maulud Nabi. Pajegan lainnya ada yang disebut sokok taluh, yakni sokok base yang ditambah taluh (telur) untuk merayakan Muludan Taluh. Bahkan tradisi persiapan menjelang hari raya Galungan dan Kuningan bagi umat Hindu pun, diserap saat perayaan Idul Fitri dan Idul Adha, yakni mulai dengan Penapean (membuat tape) pada H-3, Penyajaan (membuat jajanan) di H-2 dan penampahan (menyembelih hewan) H-1, serta pada H+1 disebut Manis Lebaran. Identik dengan penamaan umat Hindu Bali dalam perayaan Galungan dan Kuningan.

Lebih jauh lagi, adaptasi bahkan terjadi hingga batas-batas sakral, sebagaimana terjadi antara Hindu dan Buddha berlanggam Tiongkok sebagaimana tampak dalam keberadaan tempat ibadah umat Buddha Tionghoa di berbagai pura di Bali seperti di Tanah Kilap (Santoso, Setiawan, & Nilasari 2017: 27-34), demikian pula di Pura Endek Tamblingan yang menurut Bagus (2013: 13) terdapat pemujaan oleh dua etnis yaitu orang-orang Bali beragama Hindu dan orang-orang Tionghoa beragama Buddha yang menghormati Ratu Syahbandar sebagai dewa rejeki. Praktik yang sama juga ditemukan di Pura Besakih-Karangasem, Pura Batur dan Pura Balingkang di Kintamani.

Demikian pula tampaknya yang terjadi antara Hindu dan Muslim Bali, di-

antaranya adalah keberadaan Geguritan Ahmad Muhammad yakni suatu kidung yang penting bagi umat Islam dan Hindu khususnya di Desa Pamogan. Kidung ini adalah instrumen penting menjelang upacara melasti sebelum perayaan Nye-pi. Pelantunan kidung dilakukan saat sesajen yang ditutupi kain putih berbentuk kubah dipersembahkan (Sulistiono, Halid, & Misbah 2017: 51). Sebaliknya logo swastika digunakan di pintu Masjid Jami Singaraja, selain itu pola ornamen Bali juga tampak pada pintu masjid. Mihrab masjidnya berpola mirip pelinggih Bathara. Pola meru juga dapat dilihat pada Masjid Keramat di Kajanan (Buleleng) dan juga mesjid di Kampung Gelgel yang tidak berbentuk kubah melainkan tumpang yang umumnya dipakai pada bangunan suci umat Hindu (Kartini, 2011: 133). Bentuk akulturasi lainnya adalah keberadaan Pura Dalem Jawa atau Pura Langgar di Bangli yang sesajennya tidak menggunakan daging babi (Renawati 2014: 7-8).

Hal ini tampaknya tak terlepas dari relasi politik *kawula-gusti* di masa klasik, dimana kebijakan keagamaannya bersifat top down. Kerajaan-kerajaan di Bali tampaknya memiliki kebijakan yang identik dengan kebijakan keagamaan di Majapahit yang cenderung sinkretis. Hal ini juga yang tampaknya terjadi pada komunitas muslim yang datang ke Bali di era Majapahit tersebut. Oleh karena itu, tampak jelas

bahwa komunitas Muslim Bali, memiliki derajat asimilasi yang demikian dalam terhadap budaya dan keagamaan di Bali. Asimilasi ini tampak jelas dalam penggunaan bahasa, urutan nama anak ala Bali, relasi dengan puri, dan partisipasi dalam kegiatan di pura tertentu yang diterapkan Muslim Bali hingga masa kontemporer.

Bahasa Bali masih menjadi bahasa sehari-hari Muslim Bali untuk berkomunikasi dengan sesamanya. Demikian juga dengan urutan nama depan anak yang khas Bali seperti wayan untuk anak pertama, made anak kedua, nyoman anak ketiga, dan ketut anak keempat dan varian lainnya. Pola ini disebut catur warga dalam masyarakat Hindu Bali. Komunitas Muslim Bali di Pegayaman biasa menggabungkan nama depan tersebut dengan nama-nama Islami seperti Achmad, Saiful, Mohammad dan sebagainya. Mengenai penggunaan nama Bali pada Muslim Bali dapat disimak dalam Sulistiono, Halid, & Misbah (2017: 49-50). Sedangkan relasi dengan puri terkait dengan penghibahan semacam tanah adat dari pihak puri kepada komunitas Muslim Bali.

Relasi antara puri dengan Muslim Bali secara kultural masih terjalin hingga saat ini, sebagaimana tampak pada dilibatkannya kesenian khas Muslim Bali Kapaon yang disebut Rodat, dalam upacara palebon Ida Cokorda Peme-cutan XI pada 2022 lalu (Febru 2023).

Kesenian Rodat yang ditampilkan dalam upacara palebon tersebut di atas, memiliki ciri kesenian melayu dengan gerak pencah dan iringan musik khas melayu.

Menurut Daliman pendaratan Muslim Bugis dengan perahu pinisi dan lambo terjadi tahun 1667 di pantai selatan Desa Perancak. Salah seorang pimpinannya adalah Daeng Nachoda. Para penguasa Bali kemudian memanfaatkan pengetahuan, keterampilan dan ketangguhan para pelaut Bugis untuk kepentingan pengembangan pelabuhannya. Muslim Bugis kemudian mulai memegang peranan sebagai syahbandar, dan berkembang juga peranannya di bidang politik, militer, sosial dan budaya. Keturunan Bugis ini tersebar dari wilayah Jembrana hingga Pulau Serangan di Kabupaten Badung (Daliman 2012: 258-259).

Pada masa kontemporer dimana agama terpisah secara tegas, sulit membayangkan tingkat akulturasi sedemikian dalam. Namun hal ini dapat dijelaskan menurut Hauser (2004: 36) bahwa kedua entitas yang dipandang demikian berbeda di masa sekarang, baik dari sisi agama, etnis, dan kebudayaan. Di masa lalu tidaklah dipandang sebagai entitas yang berbeda, melainkan hanya keragaman dalam praktik ritual dan spiritual. Perbedaan tersebut dianggap bagian dari keragaman akibat perbedaan asal wilayah hingga guru, sehingga praktik yang bersifat baur sulit dihindari.

Jadi selain kebijakan keagamaan dari penguasa yang cenderung sikretis, fleksibilitas pemikiran keagamaan di masa lampau juga memungkinkan bentuk-bentuk baur dalam tradisi keagamaan di praktikkan di tengah-tengah *kawula*.

Kampung-kampung Islam yang penghuninya dapat dikategorikan sebagai Muslim era lama menurut Mas-had (2014: 136-183) atau Muslim Bali dalam kajian ini diantaranya adalah Gelgel dan Lebah di Klungkung, Loloan di Jembrana, Pegayaman di Buleleng, Kapaon di Denpasar, Serangan di Kabupaten Badung, dan Kecicang di Karang- asem. Umumnya kampung-kampung terbentuk dari sisa-sisa pasukan ataupun parekan (abdi) asal luar Bali yang pernah mengabdikan sebagai *kawula* kerajaan yang ada di wilayah tersebut. Relasi puri-pura-banjar sebagaimana umum berlaku di Bali pada masa klasik tersebut, tampaknya berlaku juga terhadap komunitas Muslim Bali dengan “wilayah adat” dan “banjar”nya yang ditetapkan oleh puri.

Geertz (2017: 45-147) membedah secara sangat detail relasi “negara” dengan “desa” pada masa Bali klasik, mulai dari pengorganisasian kelas penguasa hingga pengorganisasian desa melalui sistem perbekel, irigasi, dan perekonomian. Penguasa di Bali adalah mereka yang berasal dari kasta triwangsa yakni brahmana, ksatria, dan sudra, sedang

rakyat kebanyakan adalah sudra. Namun diantara triwangsa, hanya ksatria yang tampil sebagai raja politis sekaligus idealitas, sisanya adalah druwe atau “kepemilikan” raja.

Para brahmana adalah penyalur kekuasaan melalui penguasaan teks-teks agama, pelengkap kekuasaan raja yang dianggap kurang suci. Namun brahmana juga bagian dari “kepemilikan” atau druwe raja tak berbeda dengan wilayah, *kawula*, sungai, lautan dan sebagainya. Raja dengan purinya adalah pusat dari mandala, dan ia memerintah melalui kekuasaan bertingkat dari keluarganya, dengan ciri makin jauh dari pusat mandala bermakna kekerabatannya makin jauh. Para kerabat jauh ini biasanya menjadi elit di desa-desa yang jauh dari pusat kekuasaan, ia adalah *jaba* (luar) bagi sang *jero* (dalam) yang berada di pusat. Namun sekaligus ia adalah *jero* bagi *kawula* di wilayah desa-desa sekitarnya.

Bentuk-bentuk politik berbasis ke-lokalan yang disebut desa tersebut, menurut Geertz, memainkan peranan yang vital dalam tiga ruang utama yakni: komunitas, irigasi, dan ritual masyarakat desa. Adapun bentuk institusinya adalah banjar untuk kewargaan desa, subak untuk kewargaan irigasi, dan pemaksaan untuk kewargaan pura. Di luar itu masih dapat disaksikan pada masa modern terdapat ruang kewarganegaraan juga melalui sekaa yakni perkumpulan

berbasis fungsi seperti sekaa pemetik kelapa, sekaa nelayan, sekaa gong, dan sebagainya. Muslim Bali dengan relasi *kawula* gusti, memiliki kewarganegaraan di ketiga ruang tersebut, termasuk di berbagai sekaa profesi.

Posisi kampung muslim dengan “wilayah adat” dan hak mengatur sendiri wilayahnya tersebut untuk tempat ibadah, pemukiman hingga kuburan dapat diidentikkan dengan sebuah banjar. Apalagi keberadaan nama wilayah seperti Banjar Jawa, yang merupakan wilayah sebelum masyarakat muslim dipindahkan ke Pegayaman. Sementara di Desa Candi Kuning juga terdapat Banjar Candi Kuning II yang khusus untuk warga Muslim (Rat 2023). Keberadaan banjar bagi umat Buddha Tionghoa, serta banjar bagi umat Buddha Sasak di wilayah Kerajaan Klungkung di Lombok, tampaknya dapat menjadi pembanding untuk meyakini eksistensi kewarganegaraan desa untuk muslim Bali baik dalam bentuk banjar maupun sistem kampung tersendiri pada masa klasik.

Sementara di bidang irigasi, jelas hingga masa modern para petani Muslim Bali menjadi anggota Subak di beberapa wilayah. Sedangkan untuk ranah ritual, kewarganegaraan pura bagi Muslim Bali tentu tidak sebagai pemaksaan yang hanya dapat dilaksanakan bagi yang beragama Hindu.

Bentuk baur dalam tradisi keagamaan sebagaimana diterangkan di atas

menurut Mashad bahkan masih terjadi juga di Jawa pada era 70-an dimana ia menyaksikan tradisi umat Islam Jawa yang secara substantif bernuansa Hindu. Contohnya meletakkan sesaji pada takir kecil di perempatan jalan, pohon besar, sudut-sudut tertentu, kuburan, persawahan dan sebagainya. (Mashad 2014). Penelitian lebih dalam mengenai kewarganegaraan banjar, subak, dan pura bagi masyarakat non Hindu Bali di masa klasik menarik untuk dilakukan. Kajian semacam itu akan dapat melengkapi anatomi politik Geertz yang berfokus pada masyarakat yang pada masa Indonesia modern disebut Hindu Bali dan kemudian Hindu Dharma.

### **Masyarakat Muslim Baru**

Kedatangan pendatang muslim dari luar Bali yang berlangsung sejak masa klasik telah membentuk kampung-kampung Muslim Bali yang tersebar di berbagai wilayah sebagaimana tersebut di atas. Kedatangan kolonial Belanda, diikuti dengan upaya penaklukan terhadap para penguasa di Bali. Belanda baru sepenuhnya menguasai Bali pada 1908, setelah kerajaan Badung, Buleleng dan Klungkung ditaklukan dan dimulailah era kolonial di Bali. Pemerintah kolonial kemudian berupaya memulihkan keamanan dan kendali atas wilayah ini. Bali kemudian ditetapkan menjadi bagian dari Pax Nederlandica, tatanan politik ketatanegaraan bersifat perse-

makmuran semu di bawah pimpinan Ratu Wilhelmina. Kebijakan politik etis sebagai wujud persemakmuran semu pun dimulai. Politik balas budi ini pada prinsipnya mengakui adanya kewajiban moral pemerintah kolonial terhadap bangsa jajahannya. Implikasinya adalah penetrasi administrasi kolonial menyentuh jauh ke pusat masyarakat atas nama perdamaian, ketertiban hukum kolonial, dan kemakmuran masyarakat jajahan (Ardika, Parimarta, & Wirawan 2013: 467-468).

Politik etis atau balas budi menurut Picard (2006: 24-29), dilaksanakan di Bali setelah Belanda mendapatkan kecaman keras dunia internasional akibat pembantaian terhadap para prajurit Kerajaan Badung yang melakukan puputan. Pasukan Belanda ketika itu menembaki seluruh pasukan yang berpakaian adat serba putih dengan keris terhunus hingga tak bersisa. Hal ini melahirkan citra memalukan bagi pemerintah kolonial Belanda di dunia internasional. Oleh karena itu, untuk memperbaiki citranya pemerintah Belanda mengimplementasikan kebijakan politik etis di Bali dalam bentuk usaha peningkatan kecerdasan, kesejahteraan dan kemakmuran, perlindungan terhadap tradisi dan budaya masyarakat melalui proyek *Baliseering*.

Picard (2006: 27) menggunakan pernyataan dari G.P Rouffaer, direktur Bali Instituut yang didirikan 1915, untuk menggambarkan keinginan pemer-

intah kolonial kala itu:

“Biarkan orang Bali menjalani kehidupan asli mereka yang indah, bebas dari gangguan apa pun! Pertanian mereka, kehidupan perdesaan mereka, bentuk pemujaan mereka sendiri, kesenian religius, dan kesusastraan mereka, semuanya itu menunjukkan suatu kebudayaan pribumi bersifat otonom dengan kelenturan dan kekayaan yang langka. Maka janganlah dibangun jalur kereta api di Bali. Jangan pula membuka perkebunan kopi Barat; dan terutama janganlah membuat pabrik gula! Tetapi jangan juga mengizinkan suatu kegiatan misionaris agama di Bali, baik yang Islam (pribumi penuh semangat dari daerah-daerah Hindia Belanda lainnya), Protestan, maupun Katolik Roma. Biarkanlah administrasi kolonial, dengan dukungan kuat pemerintah Belanda, memperlakukan Bali sebagai suatu permata langka yang wajib dilindungi dan yang keperawanannya harus dijaga utuh”

*Baliseering* memposisikan Bali sebagai museum hidup Majapahit, yang harus dilindungi dari Kristenisasi, Islamisasi dan pemikiran modern liberal barat. Namun melalui proyek ini pula Belanda memisahkan jalinan puri-pura-banjar yang merupakan struktur di masa Bali klasik. Mengubah relasi *kawula-gusti* antara *kawula* Bali yang dalam konteks tulisan ini terdiri atas Hindu Bali dan Muslim Bali.

Keberadaan masyarakat adat sebagai suatu kesatuan pemerintahan dengan wilayah tersendiri mendapat rekognisi pada masa kolonial Belanda melalui *rechtsgemeenschap* (Kartohadikoesoemo 1984: 45). Sementara desa sebagai satuan pemerintahan diatur pertama kali melalui *Staatsblad* Nomor 13 Tahun 1819, yang menjamin hak penduduk desa dalam menentukan kepemimpinan desanya. Belanda dengan tepat menysasar desa sebagai target untuk memisahkan masyarakat agraris perdesaan dengan gustinya. Memindahkan posisi puncak piramida patron-klien, dari para *jero* ke penguasa kolonial dengan menerapkan struktur organisasi modern.

Pemerintah kolonial menurut Agung (1993: 25), setelah menaklukkan Buleleng 1954, mulai memetakan Bali secara administratif dengan membentuk *Karesidenan Bali dan Lombok* pada 1881, dipimpin seorang residen yang bertanggung jawab langsung ke Gubernur Jenderal di Batavia. Residen Bali Lombok berkedudukan di Singaraja, dan dibantu oleh dua asisten residen yang masing-masing memimpin Bali Utara dan Bali Selatan. Asisten residen memiliki posisi sebagai notaris yang sekaligus bertugas mengawasi dan memastikan raja-raja mematuhi perjanjian-perjanjian yang sudah dibuat.

Selanjutnya pada 1938 Belanda menurut Sumakto (2013: 11) melaku-

kan reorganisasi besar-besaran di Hindia Belanda, diantaranya membentuk Provinsi Timur Besar termasuk Bali di dalamnya. Saat itu Bali dibagi dalam daerah-daerah swapraja dengan 8 sub wilayah. Raja adalah pemegang kekuasaan tertinggi di daerah swapraja, namun diawasi seorang kontrolir pemerintah Belanda, yang bertindak sebagai “penasihat raja”. Maka berubahlah relasi *kawula* gusti dengan pemerintahan berpusat di tengah mandala yang berkait antara puri-pura-banjar. Digantikan organisasi teritorial barat, dengan residen di puncaknya, kontrolir di samping raja pribumi, serta raja dan penguasa distrik yang disebut punggawa. Organisasi pemerintahan kolonial ini menghapuskan relasi *kawula* gusti, melalui penghapusan kewajiban *ngayah* bagi para petani kepada rajanya yang disebut *pengayah kedalem*, digantikan dengan tanam paksa untuk kepentingan kolonial. Selain itu juga dilakukan perubahan sistem perpajakan, sedangkan raja diberikan semacam gaji meskipun tidak semua raja bersedia sehingga menyebabkan adanya berbagai variasi kebijakan yang berbeda di tiap wilayah.

Kebijakan Belanda ini lah yang tampaknya memutus hubungan tradisional *kawula* petani dengan rajanya yang diikat melalui sistem tanah *pecatu*, dimana raja memberikan hak menggarap kepada petani yang disebut *penyakap* dengan ketentuan para petani wajib

menyerahkan sebagian hasil kepada raja dengan pembagian 1:1 atau sistem *nandu*, *maro* atau *ngapit*. Selain itu *penyakap* juga memiliki kewajiban moril yang disebut *ngayah* untuk pekerjaan-pekerjaan adat di puri seperti perkawinan, *ngaben*, dan upacara di pura milik para bangsawan (Poedja 1989: 39).

Relasi *kawula* gusti menurut penulis seakan berpindah dari rakyat Bali secara umum sebagai *kawula*, melalui banjar yang terhubung dengan raja di purinya, menjadi rakyat Bali dengan penguasa kolonial Belanda. Sebab tanah yang menjadi pengikat hubungan patron klien antara puri dan rakyat dalam hukum adat Bali, diambil alih Belanda dan diatur berdasarkan hukum barat. Relasi-relasi tradisional dengan spirit keagamaan, digantikan dengan relasi modern antara penjajah dengan subyeknya yang diatur melalui berbagai hukum perdata maupun pidana. Guna melancarkan berbagai pengaturan tersebut, penguasa kolonial menurut Poedja (1989: 45) menempatkan pejabat pemerintahan di masing-masing wilayah kerajaan dan mengintrodusir sistem perbekelan untuk menjalankan administrasi pemerintahan desa bercorak modern, yang kemudian disebut desa dinas, sementara desa adat dilestarikan untuk mengurus adat istiadat terutama yang terkait dengan Kahyangan Tiga.

Kebijakan kolonial inilah yang tampaknya memisahkan antara yang adat

dan yang dinas. Antara masyarakat pra politik yang guyub dalam naungan feodalisme tradisionalnya, menjadi subyek kolonial yang terbagi atas masyarakat adat dan masyarakat non adat. Masyarakat Hindu Bali secara adat memiliki banjar dan desa adatnya sendiri, sementara masyarakat lain termasuk Muslim Bali diakomodasi di banjar dan desa dinas yang kelak disebut kelurahan.

Oleh karena itu sejak Bali jatuh sepenuhnya ke tangan Belanda, raja berbagai kerajaan di Bali tidak lagi dapat memberikan tanah *pecatu* kepada *kawula* sebagaimana di masa sebelumnya, karena sejak 1870 Belanda mengesahkan agrarische wet dan agrarische besluit. Kedua peraturan ini mengubah secara drastis relasi *kawula* gusti melalui sistem penguasaan tanah di Bali oleh puri, melalui sistem pajak tanah, pengaturan tanah ayahan, jual beli hingga sistem bagi hasil sesuai hukum Belanda. (Poedja, 1989: 50). Oleh karena itu, baik masyarakat Bali maupun pendatang muslim, sejak masa itu tidak lagi memiliki peluang untuk mendapatkan tanah *pecatu* dari pihak puri sebagaimana masa sebelumnya. Masyarakat muslim yang tidak lagi memiliki tanah pemberian dari puri inilah yang dikategorikan Muslim Baru dalam tulisan ini, dengan ciri tidak tergabung dalam komunitas kampung Muslim Bali, dan hadir setelah Bali sepenuhnya dikuasai Belanda pada 1908.

Hindia Belanda pada awal abad keduapuluh tersebut menjadi saksi pertumbuhan sekolah-sekolah seperti milik Tiong Hoa Hwe Koan yang mencapai 75 cabang dalam 5 tahun (Nabila, 2021: 170-176). Di sisi lain, Sekolah Taman Siswa disambut dengan antusias oleh masyarakat sehingga pada akhir 1920-an, telah berdiri sebanyak 52 sekolah dengan 6500 siswa. Puncaknya pada 1936, Taman Siswa memiliki 113 cabang dan terus berkembang, meskipun pada 1932 pemerintah Belanda mengeluarkan larangan mendirikan sekolah tanpa seijin pemerintah kolonial, melalui peraturan *Wildeschoolen Ordonantie* atau ordonansi sekolah liar (Tsuchiya 2019: 156).

Sementara di kalangan Islam menurut Sodikin (2023: 454), banyak mendirikan pesantren pada abad ke-19 hingga awal abad ke-20 seiring kembalinya kaum terdidik dari Timur Tengah. Contohnya adalah Pondok Pesantren Tebu Ireng di Jombang 1899, Pondok Pesantren Tambak Beras, Jawa Timur, 1919, Pondok Pesantren Krapyak, Yogyakarta pada 1911, dan Pondok Pesantren Sukamanah, Cipasung pada 1930 di Jawa Barat dan sebagainya. Selain itu, organisasi Islam seperti Muhammadiyah pada 1925 tercatat telah memiliki 29 cabang sekolah, dan empat tahun kemudian telah berkembang menjadi 80 cabang sekolah. Sedangkan Nahdlatul Ulama yang didirikan pada 1926) selain berkegiatan

di bidang keagamaan dan sosial, juga mendirikan madrasah Salafiyah. Materi pendidikannya adalah ilmu-ilmu agama dan bahasa Arab dengan sistem *sorogan* dan *bandongan*.

Steenbrink sebagaimana dikutip Ramayulis (2011: 268-340) menganalisis penelitian Van Den Berg pada 1886, menyimpulkan bahwa Profil pesantren pada akhir abad kesembilan belas direpresentasikan studi fikih dan tata bahasa arab. Pesantren menggunakan kitab-kitab masa pertengahan dari dunia Islam sebagai rujukan utama, yang mendekati Alquran tidak secara langsung melainkan melalui seleksi, khususnya melalui kitab fikih. Pesantren sangat tertutup saat itu, sebagai bentuk pertahanan diri terhadap pengaruh barat, dalam cakupan budaya maupun agama. Namun para pembaharu kemudian muncul dari kalangan Islam, dan melahirkan madrasah, sebagai hasil integrasi sistem pesantren dan sekolah modern.

Pesatnya perkembangan pendidikan Islam di Jawa juga dibarengi transisi cepat dari bentuk baur menjadi bentuk baru yang semakin minim pengaruh budaya lokalnya. Muslim Bali pun tampaknya mengalami pergeseran, salah satunya melalui anak-anak yang dikirim ke Jawa untuk belajar agama. Generasi inilah yang kemudian lebih mendekati karakteristik santri, dibandingkan generasi sebelumnya yang bisa dikatakan

lebih ke karakteristik abangan. Namun generasi yang lebih santri ini masih tetap menjadi Muslim Bali karena tetap menjadi bagian dari kampung Islamnya, menguasai bahasa Bali, dan memahami adat istiadat setempat.

Anak-anak Hindu Bali dalam konteks pendidikan pada masa politik etis juga dikirim ke Jawa oleh orangtuanya, dan mendapatkan pengaruh nasionalisme, anti kolonialisme dan feodalisme. Kolonial menurut Picard (1999: 15-49) melakukan kategorisasi, organisasi, dan kontrol terhadap masyarakat Bali dengan memanfaatkan dua konsep kunci yaitu kasta dan desa. Hal ini mulai mendapat perlawanan oleh kaum intelektual non bangsawan atau jaba antara 1920 hingga 1930 an. Mereka menolak status berbasis keturunan, sebaliknya mendorong *merit system* atau status berdasarkan prestasi dan jasa, gagasan kaum intelektual jaba modernis ini disebarkan melalui jurnal Surya Kanta.

Di sisi lain, kelompok aristokrat atau *jero* yang meski berusaha beradaptasi dengan modernitas, tetap konservatif pada isu kasta dan adat. Kelompok ini menyebarkan gagasannya melalui Bali Adnyana. Kelompok pertama mengusung gagasan keagamaan Hindu universal tanpa kasta, sedangkan yang kedua berusaha mempertahankan Hindu dengan sistemnya pada masa klasik, dengan sistem kasta dan adatnya meskipun dengan beberapa adaptasi terha-

dap modernitas. Namun keduanya sama-sama menggunakan bahasa Melayu yang menurut Picard adalah indikasi bahwa sudah tumbuh kesadaran bahwa Bali adalah bagian integral dari entitas yang lebih besar.

Maka setelah Belanda melakukan berbagai perubahan terhadap tatanan di Bali dan memberlakukan politik etis, terjadi perubahan lanskap keagamaan dengan lahirnya generasi Muslim Bali yang lebih santri, generasi Hindu Bali yang termasuk intelektual *jaba* modernis dan *jero* moderat-konservatif. Secara politik posisi gusti berpindah dari puri kepada penguasa kolonial, yang dapat mengendalikan masyarakat hingga ke tataran banjar melalui keberadaan banjar dinas dan desa dinas. Sementara masyarakat adat dengan banjar dan desa adatnya, seolah ditempatkan di ruang vakum untuk merayakan semua ritus dan tradisi agar tidak mengganggu kestabilan kekuasaan kolonial.

Desa adat sudah dikenal sejak abad ke-9 di Bali, dengan nama desa pakraman. Jenis desa ini memiliki kedaulatan atas urusan parahyangan atau terkait peribadatan (Hindu), pawongan atau kemasyarakatan dalam arti sosial, dan palemahan yakni wilayah adatnya. Parimartha mengutip Liefrieinck menilai bahwa kedaulatan tersebut mendekati semacam republik kecil dengan hukum dan aturan adat tersendiri sebelum kedatangan Majapahit, dengan

ciri memiliki 3 pura yakni puseh, bale agung, dan dalem. Jenis desa ini direkognisi pada masa kolonial Belanda sebagai desa adat (Parimartha 2013).

Sementara desa dinas memiliki posisi sebagai wakil resmi pemerintah Hindia Belanda dalam menjalankan tugas-tugas administratif seperti sensus penduduk, pencatatan sipil, memungut pajak, hingga pengaturan tanam paksa, sedangkan desa adat berfungsi sebagai pengemban tradisi adat, budaya dan keagamaan. Menurut Sumakto (2013: 16) pada 1908 pemerintah kolonial Belanda membuat ketentuan yang membatasi pemberian pelayanan pribadi dan bahan mentah untuk kepentingan puri oleh para petani *penyakap*. Pemerintah kolonial menegaskan bahwa pemilik sawah *pecatu* harus menunaikan kerja paksa selama dua puluh hari kerja, menyerahkan dua bambu, tiga atap, dan enam batu paras. Sedangkan untuk *pecatu* tegalan wajib menyerahkan satu bambu dan lima ratus genteng bambu. Kewajiban-kewajiban petani ke pihak puri dihapuskan dengan alasan kewajiban terkait upacara nyepi, tanggul-tanggul dan saluran tidak pernah terdapat dalam kesusasteraan di Bali. Dengan kata lain, kewajiban para petani yang mendapat tanah *pecatu* tidak lagi kepada pihak puri tapi beralih ke pemerintah kolonial Belanda. Penambahan lembaga baru perbekelan di dalam konstelasi kuasa di Bali ini turut mengu-

bah relasi *kawula* gusti dengan tatanan kekuasaan mandala antara *jero* dan *jaba* sebagaimana kajian Picard di atas.

Selain menerapkan politik etis di bidang pendidikan, melalui *Baliseering* Belanda mendorong Balinisasi sekaligus pengembangan pariwisata. Hal inilah yang mendorong arus pendatang dari Jawa dan Lombok ke Bali. Namun menurut Ramseyer dan Tisna yang mengutip Dwikora, 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 (Ramseyer & Tisna 2003: 192).

Di sisi lain di kalangan Muslim Bali pun hadir generasi yang lebih santri, ditambah pendatang baru dari Jawa yang tidak lagi memiliki ikatan dengan puri, karena datang setelah gustinya adalah Belanda. Kedatangan pada masa ini menumbuhkan kelompok baru yang disebut Muslim Baru dalam tulisan ini. Muslim Baru tidak memiliki komunitas “adat” dengan wilayah tersendiri sebagaimana Muslim Bali, mempertahankan kultur Jawa Muslim yang baru atau sederhananya lebih mendekati

kultur santri, tidak berbahasa Bali, tidak lagi mempraktikkan tradisi yang baur dan sebagainya.

Apalagi pada 1917 Setiti Bali dibentuk sebagai respon atas pembentukan Sarekat Islam (SI) di Bali. Lima tahun sebelumnya, H.O.S Cokroaminoto melakukan perubahan terhadap Sarekat Dagang Islam menjadi SI melalui seorang notaris di Solo dan memperoleh pengesahan pemerintah Belanda. Diantara perubahannya adalah perluasan cakupan kegiatan SI dari semula hanya perekonomian, meluas hingga politik dan agama. (Suwondo 1978: 26) Sehingga dapat dikatakan mulai terjadi penguatan identitas kelompok yang semakin jelas, ditambah dengan pelaksanaan politik segregasi Belanda yang menempatkan Katolik, Kristen, dan Islam sebagai ancaman adat Bali dalam konteks *Baliseering*.

Berbeda dengan Muslim Bali yang tumbuh dari tradisi agraris, Muslim Baru tumbuh di area urban, khususnya di Kota Denpasar, dan meramaikan kompetisi di bidang perekonomian informal seperti tukang bakso, sate, warung makan, pembuat tempe, hingga penjual di pasar. Sedangkan di industri pariwisata yang mulai dikembangkan kolonial saat itu semua kelompok memasuki area baru ini, baik di sektor formal maupun informal. Secara proporsi tentu jumlah terbesar tenaga kerja di berbagai sektor tersebut adalah pekerja Hindu Bali.

Kondisi sosial masyarakat di Bali menjadi lebih kompleks dengan berbagai perkembangan tersebut, dari tatanan yang lebih sederhana di masa klasik dimana semua *kawula* lebih padu dalam relasi *kawula* gusti di masyarakat agraris, meski terdiri dari suku dan agama yang berbeda dengan batas-batas antaragama tidak terlalu tegas karena praktik baur yang menjadi kebijakan keagamaan masa itu. Masa kolonial mengubah tatanan tersebut, terutama pada struktur gusti yang tidak lagi di tangan para aristokrat tradisional melainkan penguasa kolonial Belanda. Selain itu juga diterapkan kebijakan segregasi dengan narasi ancaman terhadap budaya Bali, baik oleh Katolik dan Kristen maupun Islam serta budaya liberal barat.

Selain kebijakan kolonial, perkembangan dalam pendidikan umat Islam di masa pemberlakuan politik etis telah membentuk generasi yang lebih “murni” keislamannya dibanding generasi sebelumnya yang masih terpengaruh cukup kuat oleh era Hindu Buddha di Jawa. Maka dimulailah pemisahan secara kultural antara Muslim Bali dengan “tanah adatnya” dan tingkat akulturasi yang tinggi, dengan Muslim Baru yang berjarak secara kultur dan tanpa komunitas solid dan “tanah adat”.

### **Muslim Bali dan Muslim Baru di Tengah Desa yang Berubah**

Desa sejak masa klasik hingga kolonial menurut Nurcholis (2015: 5-6)

senantiasa dieksploitasi oleh penguasa sebagai alat mobilisasi dan kontrol penduduk bukan untuk memberikan pelayanan kepada warga desa. Baik kolonial Belanda maupun Jepang, keduanya tidak menempatkan desa sebagai bagian dari sistem pemerintahan formal. Pada masa kerajaan dan VOC, penguasa desa memerankan diri sebagai *kawula* penguasa, di masa Rafles sebagai mediator penarik pajak bumi, land rente, dan di masa kolonial Belanda dan Jepang sebagai pengawas dan mediator negara.

Oleh karena itulah dalam sidang-sidang BPUPKI 1945 Yamin dan Soepomo mengusulkan agar seluruh kesatuan masyarakat hukum adat seperti desa, nagari, gampong, kuria, dan sebagainya diperbaharui dan dirasionalkan sesuai dengan perubahan kondisi jaman, dan diposisikan sebagai daerah otonom kecil berbasis adat yang menjadi pemerintahan bersifat istimewa. Gagasan ini mewujudkan dalam Penjelasan Pasal 18 UUD 1945 dan dituangkan dalam UU No. 22 Tahun 1948.

Perubahan terjadi ketika Orde Baru mengesahkan UU No. 5 Tahun 1979, yang membubarkan desa tradisional dan Desa Praja, kemudian membentuk lembaga baru yang disebut pemerintah desa dengan mereplikasi ku jaman Jepang baik struktur, organisasi, fungsi maupun tugasnya. Ku pada masa pendudukan Jepang bukanlah bagian dari sistem birokrasi, melainkan lembaga

informal dengan tugas melaksanakan program pemerintah atasan. Kondisi ini melemahkan keberadaan desa adat, sedangkan desa bentukan orde baru melalui undang-undang ini disebut desa Orde Baru atau diistilahkan desa dinas yang kelak berlanjut hingga UU No. 22 Tahun 1999.

Hal ini menunjukkan kecenderungan otoritarian dan militeristik dari penguasa Orde Baru, dengan melemahkan desa adat yang lebih otonom dan mengembangkan desa dinas sebagai alat mobilisasi dan kontrol. Bali dengan desa dinas di bawah perbekel, dan desa adat dibawah bendesa juga merasakan dampak undang-undang tersebut, dimana desa dinas memegang peranan lebih utama dibandingkan desa adat. Sebagaimana dinyatakan Nurcholis, orde baru memberikan tugas pokok desa sebagaimana dilakukan penjajah Jepang yaitu memobilisasi dan mengawasi penduduk: meng-Golkarkan rakyat desa, mensukseskan program pemerintah pusat seperti Keluarga Berencana, pemberantasan buta huruf, indoktrinasi P4, mendata penduduk dari keterlibatan G 30 S dan keanggotaan partai politik, hingga mobilisasi penduduk berdasarkan perintah dari pemerintah atasan seperti penanaman massal padi jenis PB dan IR, penyemprotan hama wereng, kampanye Golkar, sambutan pejabat, kerja bakti, dan lain-lain.

Klientelisme di Indonesia menyitir Aspinall (2013: 32-34) memiliki pola klientelisme terpilar di era 1950-1960an, dan klientelisme terpusat masa Orde Baru. Pola terpilar di masa orde lama, ditandai persaingan keras antar aliran politik yang dimanifestasikan oleh partai politik atau organisasi massa tertentu. Pada era ini, seluruh partai politik masih memiliki akses hingga level desa. Masyarakat pada periode ini – khususnya di tingkat Desa – lebih memiliki akses terhadap sumber daya ekonomi, informasi, hingga kanal partisipasi melalui keterkaitan organisasi daerah dengan aliran tertentu. Di sisi lain, aktor-aktor politik pun dapat mengakses sumber daya ekonomi yang masih terkonsentrasi di negara untuk didistribusikan pada pendukungnya melalui organisasi yang terafiliasi dengan aliran tersebut. Pada era orde baru ini sentralisme dan monopoli, menjadi ciri dari hubungan patron-klien, yang bersifat berjenjang, top down, dan berdasarkan struktur piramida dengan presiden sebagai puncaknya.

Sedangkan Cho menyatakan bahwa orba dengan otoritarianismenya, membangun sentralisme kekuasaan yang tidak hanya terkait monopoli politik, tetapi juga monopoli ekonomi dan sosial. Pola ini bertahan hingga runtuhnya orba pada 1998 karena kuatnya kontrol atas kanal kekuasaan di berbagai lingkup, mulai partai politik, militer, hingga organisasi masyarakat sipil,

dengan penggunaan koersi militeristik (Cho 2012: 14).

Relasi antarkelompok pun mengalami dinamika seiring dengan perubahan dari masa kolonial sebagai subyek, menjadi warganegara dengan berdirinya negara modern Indonesia. Dalam konteks Bali, posisi desa menjadi faktor penting sejak masa pra politik di era Bali klasik, masa kolonial maupun masa politik Indonesia. Pada masa Indonesia modern, perjalanan otonomi desa sangat dipengaruhi dinamika otonomi daerah. Orde baru dengan mantra stabilitas politik sebagai penunjang pembangunan nasional, hanya menempatkan desa dalam konteks administratif, di bawah kecamatan dan pengaturannya diseragamkan melalui Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1979.

Posisi desa berubah setelah masa reformasi dengan terbitnya Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1999 yang mengembalikan otonomi desa yang ditandai desentralisasi kekuasaan dan pengakuan hak adat istiadat dan berada di daerah Kabupaten. Namun hal ini hanya bertahan lima tahun karena pada 2004 terbit Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah dengan kecenderungan re-sentralisasi, desa berada dalam sistem Negara Kesatuan Republik Indonesia. Mekanisme kontrol terhadap kepala desa hilang, dengan berubahnya fungsi Badan Perwakilan Desa menjadi Badan

Permusyawaratan Desa. Sehingga desa sebagai entitas yang berdaya secara politik dan ekonomi tidak lagi sepenuhnya otonom (Habibi, 2012: 46).

Perubahan konsep otonomi desa yang paling serius adalah pergeseran dari “otonomi pengakuan” menjadi “otonomi pemberian”. Secara filosofis tentu pengakuan bermakna pemerintah mengakui kewenangan yang sudah dimiliki desa sebelum keberadaan Indonesia, sebagai hak adat istiadatnya. Sedangkan pemberian bermakna desa mendapatkan otonominya. Konsekuensi dari pergeseran tersebut mempengaruhi tiga hal yaitu: Pertama otonomi tradisional berubah menjadi otonomi rasional. Kedua, perubahan kelembagaan dari lembaga kemasyarakatan menjadi lembaga pemerintah daerah yang berskala kecil. Ketiga, sumber keuangan, berubah dari iuran partisipasi masyarakat menjadi bantuan dari Anggaran Pendapatan Belanja Negara dan Anggaran Pendapatan Belanja Daerah (Wasistiono & Tahir 2011: 23).

Pengakuan terhadap desa adat yang lebih tegas baru tertuang dalam Undang-Undang Desa Nomor 6 Tahun 2014, dimana negara mengakui hak asal usul dan/atau hak tradisional desa dan desa adat yang selanjutnya disebut desa. Menurut Rozaki dan Rinandari (2003) yang menyitir Kartohadikoesoemo ciri-ciri masyarakat hukum adat yang otonom adalah: Pertama, memiliki

hak atas wilayah yang ditentukan oleh batas-batas yang sah. Kedua mengurus dan mengatur pemerintahan dan rumah tangganya sendiri. Ketiga, memilih dan mengangkat kepala daerahnya atau majelis pemerintahan Sendiri. Keempat, memiliki harta benda dan sumber keuangan sendiri, dan kelima, memungut pajak secara mandiri.

Memasuki masa reformasi hingga kini, perubahan struktur politik yang turut mempengaruhi pola hubungan klientelistik tidak hanya terkait dengan kenyataan pascaotoritarianisme. Hal ini juga karena aspek-aspek transisi dan konsolidasi demokrasi lain, seperti desentralisasi. Secara garis besar, klientelisme masih terus berlangsung dengan pola yang memiliki warna masa praOrde Baru, seperti mengakar di daerah dan berbasis kompetisi politik, tetapi dengan perbedaan pada bentuk resiprositas yang terjadi dan sifat dari kompetisi tersebut. Tidak hanya dengan politik uang, tetapi juga dengan bentuk-bentuk lain yang selanjutnya akan dibahas.

### **Kesimpulan**

Perubahan relasi kuasa di Bali dan perkembangan Islam di Jawa memiliki pengaruh terhadap proses pembentukan komunitas Islam di Bali. Muslim Bali terbentuk di masa klasik dimana relasi kuasa patron-klien dalam bentuk *kawula-gusti* terjadi terhadap semua subyek

kerajaan-kerajaan melalui penguasaan atas tanah oleh pihak patron, dalam hal ini para *jero* di puri. Ke-*kawula*-an pada masa klasik terjalin dengan kerjasama pengolahan tanah oleh para petani dengan imbalan kepatuhan dan pelayanan kepada pihak puri, disamping pembagian hasil panen. Ayah-ayahan dalam bentuk tenaga untuk keperluan adat dan spiritual di puri, penampilan kesenian, hingga terkait keprajuritan. Hal ini juga menjadi sistem yang mendukung praktik baur dalam keagamaan. *Ngayah* yang dapat diterjemahkan melayani, menjadi kewajiban seluruh *kawula* tanpa membedakan suku dan agamanya. Sisa-sisa tradisi ini masih tampak dilakukan Muslim Bali yang memang memiliki ikatan kultural dengan puri yang telah memberikan tanah “adat” di masa lalu.

Kedatangan kolonial Belanda mengubah relasi tersebut dengan memutus kewajiban *ngayah* dari para *kawula* kepada pihak puri. Jadi hubungannya menjadi terbatas dalam bentuk pembagian hasil panen, bahkan sebagian waktu petani digunakan untuk tanam paksa yang hasilnya diserahkan pada Belanda. Keanggotaan klien atau ke-*kawula*-an pada masa kolonial pada prinsipnya hanya memindahkan puncak piramida kekuasaan dari *jero* dengan institusi puri, ke penguasa Belanda dengan struktur kekuasaan modern. Salah satunya melalui pembentukan desa dinas, dan mengisolir desa adat pada fungsi ritus

dan lingkup adat tanpa kekuasaan politik.

Pendatang muslim dari luar Bali yang datang setelah masa ini tidak lagi memiliki relasi *kawula*-gusti dengan raja-raja di Bali sehingga tidak memiliki semacam tanah adat sebagaimana sebelumnya. Kelompok inilah yang disebut Muslim di Bali, dan kondisi ini menyebabkan keterpisahannya dengan kelompok sebelumnya, baik dengan masyarakat Hindu Bali maupun Muslim di Bali. Apalagi dengan perkembangan Islam di Jawa yang kemudian menghadirkan bentuk komunitas Muslim yang baru, menggeser bentuk baur dari masa sebelumnya. Di sisi lain, komunitas Hindu sejak akhir kolonial

Pada masa kemerdekaan Indonesia, Sukarno tidak banyak mengubah posisi desa adat, karena hanya memperkuat hasil *Baliseering* dengan memposisikan Bali sebagai destinasi wisata dunia, dengan melestarikan dan mengembangkan seni dan budaya Bali. Demikian juga dengan Suharto, yang justru memperkuat posisi desa dinas atas desa adat dalam sistem otoriter militeristiknya. Posisi ini menempatkan warganegara sebagai masa mengambang yang karakteristiknya lebih mendekati *kekawulaan* melalui agensi-agensi yang menjadi kanal kekuasaan orde baru.

Berbeda dengan masa orde lama dimana politik aliran mencapai hingga tingkat desa, orde baru menutup akses partai ke desa, hanya Golongan

Karya yang memiliki akses hingga tingkat desa karena dinyatakan sebagai peserta pemilu yang bukan partai. Sehingga dapat dikatakan bahwa relasi patron-klien hanya dapat dilakukan penguasa tertinggi Golkar yaitu Presiden Suharto. Posisi Muslim di Bali pun tidak berbeda dengan rakyat secara umum, bahkan lebih buruknya lagi terdapat masa dimana orba justru menekan kelompok Islam di Indonesia, termasuk di Bali. Keberadaan beberapa elit muslim di posisi wakil bupati dan jabatan lainnya, semata-mata karena dwifungsi ABRI dimana tokoh-tokoh militer dapat ditempatkan di berbagai posisi atas restu presiden.

Praktik kewarganegaraan yang lebih berkembang mulai terjadi setelah Indonesia memasuki masa reformasi. Namun seiring dengan desentralisasi kekuasaan, masyarakat adat mengalami penguatan melalui pengaturan yang lebih tegas mengenai desa adat. Maka pada era reformasi desa dinas yang dominan pada era sebelumnya melalui pendekatan *top down*, melemah dengan menguatnya posisi desa adat. Posisi desa dinas lebih ke arah administrasi tanpa kekuasaan politik sebagaimana yang dimiliki desa adat. Kewarganegaraan Muslim Bali maupun Muslim di Bali pada era ini, seolah harus berhadapan dengan bentuk ke-*kawula*-an baru atas nama adat, dengan perbedaan antara *krama wed*, *krama tamiu*, dan *tamiu*.

Baik Muslim Bali maupun Muslim di Bali dimasukkan sebagai tamu dalam konteks desa adat. Dengan posisi tersebut dalam praktik kewarganegaraan Indonesia tidak ada persoalan berarti karena posisi seluruh warganegara adalah setara. Namun, posisi desa adat yang kuat dapat mempengaruhi keputusan yang menghadirkan ketidaksetaraan di antara warganegara.

Masyarakat Hindu Bali memiliki posisi lebih menguntungkan dengan pengaturan ini, karena aspek partisipasi dan

redistribusinya lebih baik dibandingkan non Hindu Bali. Keanggotaannya penuh hingga ke tingkat desa, sedangkan masyarakat Muslim Bali memiliki posisi cukup baik karena memiliki kekuasaan otonom atau “desa adatnya”. Berbeda dengan Muslim di Bali yang tersebar dan tidak memiliki “desa adat” sehingga hanya menjadi anggota desa dinas yang berarti bersifat administratif atau tanpa partisipasi yang nyata. Partisipasi yang terbatas di tingkat desa ini berpengaruh pada aspek redistribusi.

## Referensi

- Agung, IAAG 1993, *Kenangan Masa Lampau: Zaman Kolonial Hindia Belanda dan Zaman Pendudukan Jepang di Bali*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta.
- Ardika IW, Parimarta IG, & Wirawan AAB 2013, *Sejarah Bali: dari Pra Sejarah hingga Modern*, Udayana University Press, Denpasar.
- Aspinall, E 2013, A Nation in Fragments: ‘Patronage and Neoliberalism in Contemporary Indonesia’, *Critical Asian Studies*, Vol. 45 No. 1, pp. 27-54.
- Bagus, AAG 2017, ‘Perkembangan Peradaban di Kawasan Situs Tamblingan’, *Forum Arkeologi*, Vol. 26, No. 1, h. 1-16.
- Baghdasaryan, M 2017, ‘The Practice of Political Rights and Patron-clients Relation: A Case Study of Party in Armenia’, *Citizenship Studies*, Vol. 21 No. 8, September 2017, pp. 1034-1051.
- Budiwanti, E 1995, *The Crescent Behind the Thousand Holy Temples: An Ethnographic Study of the Minority Muslims of Pegayaman North Bali*. Gajah Mada University Press, Yogyakarta.
- Cho, H 2012, ‘Democratization as Demonopolization and Its Different Trajectories: No Democratic Consolidation without Demonopolization’, *Asian Democracy Review*, Vol. 1, pp. 4-35.

- Connor, L & Vickers, A 2003, 'Crisis, Citizenship, and Cosmopolitanism: Living in A Local and Global Risk Society in Bali', *Jurnal Indonesia*, No. 75, April 2003, pp. 153-180.
- Daliman, A 2012, *Islamisasi dan Perkembangan Kerajaan-Kerajaan Islam di Indonesia*, Penerbit Ombak, Yogyakarta.
- Diana, N 2016, 'Islam Masuk ke Bali dan Dampaknya terhadap Perkembangan Islam di Bali', *Jurnal Tamaddun* Vol 4 Edisi 2, h. 49-68.
- Febri, KN 2023, Liku-Liku Toleransi Akulturasi Lintas Generasi di Bali (2): Puri Pemecutan Akrab dengan Tari Rodat, *Radar Bali*, 16 April, dilihat 21 Juli 2023, (<https://radarbali.jawapos.com/cover-story/70868617/likuliku-toleransiakulturasi-lintas-generasi-di-bali2puri-pemecutan-akrab-dengan-tari-rodatt>).
- Fox, J 1994, 'The Difficult Transition from Clientelism to Citizenship: Lessons from Mexico', *World Politics*, Vol. 46 No. 2, pp. 151-184.
- Giddens, A 1986, *The Constitution of Society*, University of California, California.
- Graaf, HJ dan Pigeaud, ThG 1985, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, Grafiti Press, Jakarta.
- Habibi, F 2013, 'Pasang Surut Otonomi Desa'. Sawala, Vol. 1, No. 1, 2013, h. 43-59.
- Hadi, MS & Sawaludin, M 2018, 'Sejarah Banjar Tradisional menjadi Lembaga Sosial Masyarakat Moderen Dusun Jurang Koak Desa Bebidas Kecamatan Wanasaba 2006-2015', *Fajar Historia*, Vol. 2, Nomor 1, h. 25-38.
- Hanip, SPN & Diana RR 2022, 'Keharmonisan Beragama Berbasis Adat Tapsila: Studi pada Masyarakat Sasak Islam dan Buddha di Lombok', *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Vol. 24, No. 2, h: 171-185.
- Hauser-Schaublin, B 2004, 'Bali Aga and Islam, Ethnicity, Ritual Practice, and "Old Balinese" as an Anthropological Construct', *Indonesia* Vol. 77, pp. 27-55.
- Johny, AK, Latif, A, & Samidi 2016, 'Berlayar Menuju Pulau Dewata, Migrasi Orang-Orang Bugis-Makassar ke Bali Utara', *Jurnal Masyarakat & Budaya*, Vol. 18 No. 1, h. 121-132.

- Kartini, I 2011, 'Dinamika Kehidupan Minoritas Muslim di Bali', *Jurnal Masyarakat Indonesia*. Vol. 37, No. 2, h. 115-145.
- Mashad, D 2014, *Muslim Bali: Mencari Kembali Harmoni yang Hilang*, Pustaka Al-Kautzar, Jakarta.
- Meyers, B 1984, 'Minority Group: An Ideological Formulation' *Social Problems*, Vol. 32, No. 1, pp. 1-15.
- Nordholt, HS, & Klinken, GV 2007, *Renegotiating Boundaries, Local Politics in post-Soeharto Indonesia*, KITLV Press, Leiden.
- Nurcholis, H 2015, *Desa Dinas Unit Pemerintahan Semu dalam Sistem Pemerintahan NKRI*, Bee Media Pustaka, Jakarta.
- Parimmartha, I. G 2013, *Silang Pandang Desa Adat dan Desa Dinas di Bali*, Cetakan Pertama, Udayana University Press, Denpasar.
- 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*, h. 15-49, Universitas Hawaii Press, Honolulu.
- Picard, M 2006, *Bali: Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata*, Perpustakaan Populer Gramedia, Jakarta.
- Poedja, IGNA (Ed.) 1989, *Pola Penguasaan, Pemilikan dan Penggunaan Tanah secara Tradisional Daerah Bali*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta.
- Purna, IM 2013, *Tradisi Berjanji pada Masyarakat Loloan Kabupaten Jembrana Bali*, Penerbit Ombak, Yogyakarta.
- Rat, 2022, Krama Banjar Darma Semadhi Kuta Rayakan Sanghadana Kathina 2556 BE, *Nusa Bali*, 02 November, dilihat 19 Juli 2023, <https://www.nusabali.com/berita/128566/krama-banjar-dharma-semadhi-kuta-rayakan-sanghadana-kathina-2566-be>).
- Rat 2023, Kampung Muslim Candikuning Kini Punya Balai Banjar Baru, *Nusa Bali*, 08 Maret, dilihat 11 Agustus 2023, (<https://www.nusabali.com/berita/137277/kampung-muslim-candikuning-ii-kini-punya-balai-banjar-baru>).
- Rozaki, A, & Rinandari, H 2003, *Pembaharuan Pemerintahan Desa*, Institute for Research and Empowerment, Yogyakarta.

- Renawati, PW 2014, 'Perpaduan Kebudayaan Hindu-Islam dalam Babad Pura Langgar di Desa Bunutin, Kabupaten Bangli, Bali', *Al-Turas*, Vol. XX, No. 1, h. 1-12.
- Saidi, S, & Ashori, Y 2002, *Sejarah Keberadaan Umat Islam di Bali*, MUI Bali, Denpasar.
- Santoso, GN, Setiawan, AP, & Nilasari, PF 2017, 'Akulturasi Budaya Bali-Tionghoa pada Interior TITD Ling Sii Miao Tanah Kilap, Denpasar', *Jurnal Intra*, Vol. 5, No. 1, h. 27-34.
- Sarlan, M (ed.) 2009. *Islam di Bali: Sejarah masuknya agama Islam ke Bali*, Bidang Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Bali, Program Peningkatan, Denpasar.
- Seregig, IK 2014. *Filsafat Desa Adat Bali*, Penerbit Paramitha, Surabaya.
- Sodikin, A 2023, 'Pendidikan Islam Masa Kolonial Belanda: Studi Komparatif Pendidikan Islam dan Pendidikan Kolonial di Jawa Awal Abad XX', *Ficosis*, Vol. 3, h. 450-460.
- Stokke, K 2017, 'Politics of Citizenship: Toward an Analytical Framework', *Norsk Geografisk Tidsskrift - Norwegian Journal of Geography*, Vol. 71, No. 4, pp. 193-207.
- Suarbhawa, IGM 2010, 'Perdagangan pada masa Bali Kuna: Berdasarkan Sumber-Sumber Prasasti', *Forum Arkeologi*, TH. XXIII, No. 2, h. 215-236.
- Sulistiono, B, Halid, & Misbah, M 2017, *Kearifan Lokal di Tengah Masyarakat Muslim di Propinsi Bali: Studi Toleransi*, Pusat Penelitian dan Penerbitan UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- Suwondo, B dkk. 1978, *Sejarah Daerah Bali*, Balai Pustaka, Jakarta.
- Taylor, L 2004, 'Client-ship and Citizenship in Latin America', *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 23, No. 2, pp. 213-227.
- Tsuchiya, K 2019, *Demokrasi dan Kepemimpinan: Kebangkitan Gerakan Taman Siswa*, Gramedia, Jakarta.
- Vicker, A 2012, *Bali A Paradise Created*, Tuttle Publishing, Vermont.
- Wasistiono, S & Tahir, MI 2019, *Administrasi Pemerintahan Desa*, Universitas Terbuka, Jakarta.