

PEMAKNAAN PERKAWINAN

Nyerod
DI BALI

PEMAKNAAN PERKAWINAN

Nyerod

DI BALI

NP Limarandani
Agung Patera
Editor : Untung Suhardi



RAJAWALI PERS
Divisi Buku Perguruan Tinggi
PT RajaGrafindo Persada
DEPOK

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam terbitan (KDT)

Np Limarandani, Agung Patera

Pemaknaan Perkawinan Nyerod di Bali/Np Limarandani, Agung Patera.

—Ed. 1, Cet. 1.—Depok: Rajawali Pers, 2018.

x, 110 hlm., 21 cm.

Bibliografi: hlm. 93

ISBN 978-602-425-686-9

1. Perkawinan (Hukum adat) -- Bali. I. Judul. II. Agung Patera. III. Untung Suhardi

392.509 598 62

Hak cipta 2018, pada penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit

2018.2097 RAJ

NP Limarandani, Agung Patera

Untung Suhardi (Editor)

PEMAKNAAN PERKAWINAN NYEROD DI BALI

Cetakan ke-1, November 2018

Hak penerbitan pada PT RajaGrafindo Persada, Depok

Desain cover oleh octiviena@gmail.com

Dicetak di Rajawali Printing

PT RAJAGRAFINDO PERSADA

Anggota IKAPI

Kantor Pusat:

Jl. Raya Leuwingu, No.112, Kel. Leuwingu, Kec. Tapos, Kota Depok 16956

Tel/Fax : (021) 84311162 – (021) 84311163

E-mail : rajapers@rajagrafindo.co.id [http:// www.rajagrafindo.co.id](http://www.rajagrafindo.co.id)

Perwakilan:

Jakarta-16956 Jl. Raya Leuwingu No. 112, Kel. Leuwingu, Kec. Tapos, Depok, Telp. (021) 84311162.

Bandung-40243, Jl. H. Kurdi Timur No. 8 Komplek Kurdi, Telp. 022-5206202. **Yogyakarta**-Perum. Pondok Soragan

Indah Blok A1, Jl. Soragan, Ngestiharjo, Kasihan, Bantul, Telp. 0274-625093. **Surabaya**-60118, Jl. Rungkut Harapan

Blok A No. 09, Telp. 031-8700819. **Palembang**-30137, Jl. Macan Kumbang III No. 10/4459 RT 78 Kel. Demang Lebar

Daun, Telp. 0711-445062. **Pekanbaru**-28294, Perum De' Diandra Land Blok C 1 No. 1, Jl. Kartama Marpoyan Damai,

Telp. 0761-65807. **Medan**-20144, Jl. Eka Rasmi Gg. Eka Rossa No. 3A Blok A Komplek Johor Residence Kec. Medan

Johor, Telp. 061-7871546. **Makassar**-90221, Jl. Sultan Alauddin Komp. Bumi Permata Hijau Bumi 14 Blok A14 No. 3,

Telp. 0411-861618. **Banjarmasin**-70114, Jl. Bali No. 31 Rt 05, Telp. 0511-3352060. **Bali**, Jl. Imam Bonjol Gg 100/V No.

2, Denpasar Telp. (0361) 8607995. **Bandar Lampung**-35115, Jl. P. Kemerdekaan No. 94 LK I RT 005 Kel. Tanjung Raya

Kec. Tanjung Karang Timur, Hp. 081222805479.



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
DIREKTORAT JENDERAL BIMBINGAN MASYARAKAT HINDU
Jalan M.H. Thamrin Nomor 6 Jakarta Pusat 10340
Telepon/Faksimile : (021) 3811504
3521324, 3811227, 3521326, 3812232

SAMBUTAN DIRJEN BIMAS HINDU KEMENTERIAN AGAMA RI

Om Swastyastu,

Kami memanjatkan *angayubagya* ke hadapan *Ida Shang Hyang Widhi Wasa*, atas karunia-Nya penulisan buku ini dapat diselesaikan dengan baik yang disusun oleh Alina dan diterbitkan untuk umat Hindu Indonesia khususnya Bali.

Peristiwa *nyerod* akan selalu ditanggapi dengan ekspresi yang beragam. Namun seolah ada benang merah yang menghubungkan seluruh jalinan di antara mereka yang terlibat dalam perkawinan *nyerod*. Karena *nyerod* selain bermakna sebagai bagian dari identitas budaya yang masyarakat Bali, *nyerod* juga membawa benang merah ciri konstruksi identitas. Utamanya bagi para *triwangsa* tidak ingin mengalami ketidaknyamanan dalam batin dan pikiran, meski dalam kenyataan ketidaknyamanan yang mereka rasakan sebetulnya tidak benar-benar ada.

Kompleksitas dampak yang ditimbulkan akibat perkawinan *nyerod*, telah menarik minat banyak penulis untuk melakukan kajian mendalam dari berbagai disiplin ilmu, khususnya dari perspektif hukum dan sosial tentang ketidakadilan yang dialami perempuan. Mereka menjadi korban hegemoni praktik adat, yang mengonstruksi perkawinan beda *wangsa* sebagai suatu aib yang harus dihindari, dan jika dilaksanakan maka sanksi sosial yang mereka terima tidak dapat dilepaskan selamanya.

Akhirnya kami sampaikan terima kasih dan penghargaan kepada penulis dan penerbit, karena berkat usaha dan dedikasinya yang tinggi buku ini dapat dipersembahkan kepada umat. Semoga *Ida Sang Hyang Widhi Wasa, Asung Kerta Wara Nugrahanya* melimpahkan rahmat-Nya kepada kita semua.

Om Santih, Santih, Santih Om.

Jakarta, Agustus 2018

Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Hindu
Kementerian Agama RI



Prof. Drs. I Ketut Widnya, M.A., M.Phil., Ph.D



KATA PENGANTAR PENULIS

Om Swastyastu

Puji syukur kami panjatkan kehadiran *Ida Sang Hyang Widhi* (Tuhan Yang Maha Esa) karena hanya berkat bimbingan dan tuntunan Beliau lah penulis dapat menyelesaikan tulisan ini tanpa suatu halangan apa pun.

Hindu merupakan agama mayoritas yang dianut oleh penduduk Pulau Bali, seperti tertuang dalam data BPS Provinsi Bali tahun 2016 yang menyebutkan bahwa 80% penduduk Bali, menganut agama Hindu. Homogenitas masyarakat Bali, bukan hanya terlihat dari agama yang dianutnya tetapi juga pada praktik budaya yang kemudian menjadi hukum adat yang tidak tertulis yang dipatuhi oleh semua penganutnya. Hukum adat di Bali bukan hanya mengatur kegiatan masyarakat di ranah publik, tetapi juga sampai masuk ke ranah pribadi seperti perkawinan.

Perubahan identitas pada perempuan pelaku perkawinan *nyerod*, pada akhirnya bukan hanya berdampak pada perlakuan di dalam keluarga besar, namun juga dalam lingkungan masyarakat adat. Perempuan-perempuan ini dituntut untuk menyandang identitas barunya dalam setiap kesempatan, tidak semua pelaku *nyerod* dapat



dengan mudah menerima perubahan perlakuan ini, sehingga mereka harus mampu mengelola perilakunya selama berada di lingkungan adat. Dalam pandangan Gofmann, orang akan berusaha memahami makna untuk mendapat kesan dari berbagai tindakan orang lain, baik yang dipancarkan dari mimik wajah, isyarat dan kualitas tindakan. Perilaku orang dalam interaksi selalu melakukan permainan informasi agar orang lain mempunyai kesan lebih baik.

Akhirnya penulis berharap semoga segala pikiran, perkataan dan perbuatan yang jernih, suci *nirmala*, dan bijaksana datang dari segala penjuru, sehingga kita semua senantiasa berada dalam keadaan selamat.

Om Santih, Santih, Santih Om

Jakarta, September 2018

Penulis



DAFTAR ISI

KATA SAMBUTAN	v
KATA PENGANTAR PENULIS	vii
DAFTAR ISI	ix
BAB 1 PENDAHULUAN	1
1.1 Perkawinan Masyarakat Bali	1
1.2 Perkawinan <i>Nyerod</i> : Antara Tradisi dan Modernitas	5
1.3 Perkawinan dan Pemertahanan Identitas	13
BAB 2 SEJARAH IDENTITAS MASYARAKAT BALI	23
2.1 Sejarah Identitas Budaya Masyarakat Pulau Bali, sebagai Subjek Tulisan	23
2.2 Sistem Kekerabatan di Bali	24
2.3 Perkawinan dalam Adat Hindu Bali	41
2.4 Sejarah Perkawinan <i>Nyerod</i>	45
2.5 Perkawinan <i>Nyerod</i> Menjadi Perkawinan yang Tidak Dikehendaki	47

BAB 3	POLA KOMUNIKASI INTRABUDAYA DAN PERKAWINAN <i>NYEROD</i> DALAM MASYARAKAT HINDU DI BALI	51
3.1	Pola Komunikasi Intra-Budaya Masyarakat Hindu di Bali	51
3.2	Pola Komunikasi Intra-Budaya Masyarakat Hindu Bali Tentang Perkawinan <i>Nyerod</i>	60
3.3	Perilaku Komunikasi Intra-Budaya dalam Masyarakat Hindu di Bali	61
BAB 4	PERSEPSI PEREMPUAN <i>TRIWANGSA</i> TERHADAP PERKAWINAN <i>NYEROD</i>	69
4.1	Kepercayaan Perempuan Terhadap Perkawinan	70
4.2	Nilai-nilai Perkawinan di Mata Perempuan <i>Triwangsa</i>	74
4.3	Sikap Perempuan <i>Triwangsa</i> terhadap Perkawinan <i>Nyerod</i>	77
BAB 5	KONSTRUKSI IDENTITAS PEREMPUAN <i>TRIWANGSA</i> SEBAGAI PELAKU PERKAWINAN <i>NYEROD</i>	81
5.1	Identitas Perempuan Bali dan Hegemoni Adat dan Budaya Hindu Bali	81
5.2	Konstruksi Identitas Perempuan <i>Triwangsa</i> Pelaku Perkawinan <i>Nyerod</i>	86
5.3	Model Konstruksi Identitas Perempuan <i>Triwangsa</i> Pelaku Perkawinan <i>Nyerod</i>	89
	DAFTAR PUSTAKA	93
	GLOSARIUM	101
	INDEKS	105
	BIODATA PENULIS	109

1

PENDAHULUAN

1.1 Perkawinan Masyarakat Bali

Nyerod? Kata tersebut mungkin tampak asing bagi kebanyakan orang yang tidak berasal dari Etnis Bali ataupun mereka yang belum mengenal kebudayaan Bali. Hasil penelusuran terhadap tulisan tentang perkawinan adat di Indonesia menunjukkan bahwa istilah *nyerod* hanya ditemukan dalam perkawinan pada kebudayaan masyarakat Hindu di Bali.

Hindu merupakan agama mayoritas yang dianut oleh penduduk Etnis Bali, seperti tertuang dalam data BPS Provinsi Bali tahun 2016 yang menyebutkan bahwa 80% penduduk Bali, menganut agama Hindu.¹ Homogenitas masyarakat Bali, bukan hanya terlihat dari agama yang dianutnya tetapi juga pada praktik budaya yang kemudian menjadi hukum adat yang tidak tertulis yang dipatuhi oleh semua penganutnya. Hukum adat di Bali bukan hanya mengatur kegiatan masyarakat di ranah publik, tetapi juga sampai masuk ke ranah pribadi seperti perkawinan.

¹BPS, 2106, *Bali dalam Angka*, (<https://bali.bps.go.id>)



Perkawinan pada masyarakat Bali, bukan hanya harus mengikuti ketentuan hukum negara UU Nomor 1 tahun 1974, tetapi juga diharuskan taat pada hukum adat Bali. Ketentuan adat ini bukan merupakan ketentuan tertulis, tetapi merupakan norma yang harus dipatuhi oleh semua penganutnya. Sebuah perkawinan dapat dibatalkan, jika perkawinan itu tidak diakui masyarakat setempat karena dianggap tidak memenuhi hukum adat yang berlaku. Sedangkan ketentuan tertulis yang memuat berbagai peraturan-peraturan terkait dengan perkawinan terdapat pada kitab *Manawa Dharmasastra Adyaya IX* yang terdiri dari 336 pasal. Kitab *Manawa Dharmasastra* dijadikan sumber referensi dan pedoman hidup masyarakat Hindu di Bali dalam kehidupan berumah tangga. Seperti yang tertulis dalam *Manawa Dharmasastra* II.67 bahwa *Wiwaha Samskara* merupakan upacara sakral yang merupakan suatu peristiwa kemanusiaan yang bersifat wajib bagi masyarakat Hindu di Bali.

Kehidupan sehari-hari, masyarakat Hindu di Bali berpegang teguh pada *dharma* khususnya kehidupan berumah tangga, terpaparkan dalam *Manawa Dharmasastra* IX. 101 dan 102,² sebagai berikut:

*Anyonyasyawayabhicaro, bhawedamarantantikah,
Esa dharmah samasena jneyah stripumsayoh parah*

Terjemahan

Hendaknya hubungan yang setia berlangsung sampai mati, singkatnya ini harus dianggap sebagai hukum yang tertinggi sebagai suami-istri.

Hal lain dijelaskan dalam *Manawa Dharmasastra* IX.102:

*Tatha nityam yateyatam stripumsau tu kritakriyau
Yatha nabhicaretam tau wiyuktawitaretaram*

Terjemahan:

Hendaknya laki-laki dan perempuan terikat dalam ikatan perkawinan, mengusahakan dengan tidak jemu-jemunya supaya mereka tidak bercerai dan jangan hendaknya melanggar kesetiaan antara satu dengan yang lainnya.

²Gede Puja dan Tjokorda Rai Sudharta, *Manawa Dharmasastra*, (Jakarta: Pustaka Mitra Jaya, 2003), hlm. 560.

Berdasarkan sloka di atas, perkawinan merupakan awal dari terbentuknya sebuah keluarga dan yang berlangsung sekali dalam hidup manusia. Pasangan suami istri wajib menjaga kesucian masing-masing, hidup rukun dan damai, tenteram, bahagia, mengupayakan terbinanya kepribadian dan ketenangan lahir dan batin dalam upaya melahirkan anak yang baik (*suputra*). Menurut ayat ini apa pun yang terjadi dalam rumah tangga yang dapat memecah belah perkawinan ini harus diusahakan untuk mengatasinya dengan tidak berputus asa agar tidak pernah terjadi perceraian karena perceraian adalah pelanggaran kewajiban atau mengingkari ikatan perkawinan suci tersebut.

Dalam hukum adat tersebut dikenal dua cara perkawinan, yaitu: (1) perkawinan yang dilangsungkan dengan cara *memadik* (meminang) dan (2) perkawinan dengan cara *ngerorod* (lari bersama). Sementara bentuk perkawinan yang umum dilaksanakan, yaitu (1) perkawinan *biasa* dan (2) perkawinan *nyentana* dan (3) perkawinan *padagelahang*, atau perkawinan yang prosesinya berada di antara perkawinan *biasa* dan perkawinan *nyentana*.³

Perkawinan biasa adalah perkawinan yang dilangsungkan di rumah calon pengantin laki-laki karena suami berstatus sebagai *kapurusa* yang kelak akan menjadi penanggung jawab penuh dan calon pengantin perempuan sebagai *pradana* yang akan melepaskan hubungan hukum dengan keluarga asalnya dan masuk ke dalam lingkungan keluarga laki-laki, tata cara bentuk perkawinan ini sangat sederhana.

Penjelasan tentang kedudukan laki-laki dalam adat budaya masyarakat Hindu di Bali dapat dilihat dalam *Manawa Dharmasastra* IX.127. hlm. 560, sebagai berikut:⁴

*Aputro' nena widhina sutam Kurwita putrikam
Yadpatyam bhawedasyam Tanmama syat swadhaka-ram*

³Wayan P. Windia, dkk, 2016, (Windia, 2016) *Perkawinan pada Gelahang di Bali*, Udayana University Press dan Badan Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Provinsi Bali, hlm. 1.

⁴Gede Puja dan Tjokorda Rai Sudharta, *Manawa Dharmasastra*, (Jakarta: Pustaka Mitra Jaya, 2003), hlm. 560.



Artinya: Ia yang tidak mempunyai anak laki dapat menjadikan anaknya yang perempuan menjadi demikian menurut acara penunjukan anak wanita dengan mengatakan kepada suaminya anak laki yang lahir dari padanya akan melakukan upacara penguburan saya. (*Manawa Dharmasastra* IX.127 hlm. 560)

Menurut kitab *Manawa Dharmasastra* disebutkan bahwa antara perempuan dan laki-laki diumpamakan tangan kanan dan tangan kiri yang tidak dapat dipisahkan dalam satu masyarakat yang utuh. Mereka mempunyai kedudukan yang sama namun fungsi dan tugas serta kewajiban yang berbeda sesuai dengan *guna karma* (kodrat) dan *swadharma*-nya masing-masing.

Selanjutnya, bentuk *perkawinan nyentana* adalah perkawinan yang dilaksanakan di rumah calon pengantin perempuan, karena pihak pengantin perempuan yang berstatus sebagai *kapurusa* (penanggung jawab kehidupan suami) dan laki-laki sebagai *pradana* (pihak yang ditanggung) melepaskan hubungan dengan keluarga asalnya. Perkawinan ini biasanya terjadi disebabkan dalam satu keluarga tidak mempunyai keturunan laki-laki dan anak yang lahir dalam perkawinan ini mengikuti garis keturunan ibunya, mengikuti aturan dan menerima tanggung jawab serta menjadi pewaris dari keluarga ibunya. *Perkawinan Padagelahang* adalah perkawinan yang menempatkan laki-laki dan perempuan tetap berstatus *kapurusa* di rumah masing-masing yang mengemban dua tanggung jawab dan dua kewajiban di rumah keluarga istri dan keluarga suami. Perkawinan jenis terakhir ini biasanya terjadi pada keluarga yang mempunyai anak tunggal dan tidak berkenan mengikuti bentuk perkawinan biasa maupun perkawinan *nyentana*.

Ketiga jenis perkawinan yang berkembang di Bali juga tidak terlepas dari sistem kasta yang berlaku dalam sistem sosial di Bali. Sistem kasta di Bali bukan berasal dari naskah suci agama Hindu, karena dalam naskah suci Hindu hanya menyebutkan “*warna*” yang artinya “*guna*” dan “*karma*” yakni penggolongan seseorang berdasarkan bakat atau kemampuan dalam memilih pekerjaan⁵.

⁵Ketut Wiana, *Memahami Perbedaan Catur Warna, Kasta dan Wangsa*, (Surabaya: Paramita, 2006). hlm. 24.

Kasta yang memperlihatkan normalitas di Bali ini berasal dari *vri* yang artinya memilih lapangan kerja yang ditentukan oleh *guna* dan *karma* (Wiana n.d.). Secara garis besar, kasta akan membagi kelompok sosial masyarakat ke dalam empat bagian, yaitu: *Brahmana* (ahli keagamaan), *Ksatria* (ahli pemerintahan), *Waisya* (ahli dagang), dan *Sudra* (ahli pertanian dan buruh) dengan dua tingkatan struktur, yaitu *Triwangsa* dan *Sudra*. Pembagian tersebut sesuai dengan yang dituliskan dalam *Yajur Weda XXX.5* sebagai berikut.⁶

Brahmane brahmanam, Kshtariya rajanyam Manudbhyo Vaishyam Tapase Sudram.

Terjemahan: Tuhan (dalam agama Hindu disebut *Ida Sang Hyang Widi*) telah menciptakan kaum *Brahmana* untuk pengetahuan, *Ksatria* untuk perlindungan, *Vaisya* atau *Waisya* untuk perdagangan, dan *Sudra* untuk pekerjaan jasmani.

Namun, dalam perkembangannya, proses sosial menyebabkan terjadinya perubahan konsep “warna” menjadi “konsep kasta”⁷ yang menggolongkan manusia berdasarkan lingkungan kelahirannya. Dalam konteks perkawinan, *nyerod* termasuk dalam cara perkawinan dengan *ngerod* (lari bersama). Perkawinan jenis ini dilekatkan pada perempuan yang berasal dari kasta atau *wangsa* yang lebih tinggi, mengawini laki-laki dari *kasta* atau *wangsa* yang lebih rendah. Peristiwa perkawinan tersebut dikenal dengan istilah “perkawinan *nyerod*”.

1.2 Perkawinan *Nyerod*: Antara Tradisi dan Modernitas

Nyerod secara leksikal (makna sebenarnya) menurut Windia.⁸ bermakna terpeleset jatuh dari atas ke bawah atau ke tempat yang lebih rendah. Konteks perkawinan *nyerod* dipaparkan dalam *Manawa*

⁶R.T.H Griffith, 2005, *Yajurveda Samhita*, (Surabaya: Paramita, 2005), hlm. 568

⁷Made Pasek Diantha dkk, 2010, *Kasta dalam Perspektif Hukum dan HAM*, Udayana University Press, Bali, hlm. 50.

⁸Dalam Kata Pengantar buku I Nyoman Yoga Segara: *Perkawinan Nyerod*, (Jakarta: PT. Saadah Pustaka Mandiri, Jakarta, 2015), hlm. v. Prof. Dr. Wayan P. Windia, adalah Guru Besar Hukum Adat, Fakultas Hukum Universitas Udayana, Bali. Kata Pengantarnya dengan judul “Memahami *Nyerod*”.



Dharmasastra sebagai pedoman bahwa tahapan perkawinan pun mempunyai tugas dan kewajiban yang mewajibkan perempuan Hindu untuk melakukan perkawinan *intrawarna* yang tertuang dalam sloka III.13.⁹ sebagai berikut:

*Cudrasya bharya cudraiwasm caswa ca wicah smrte
Te ca swa caiwa rajnacca tacca swa carpajanna-nah*

Terjemahan:

Telah dinyatakan bahwa hanya perempuan *sudra* menjadi istri laki-laki dan perempuan *waisya* menjadi istri-istri orang *waisya*, *ksatria* menjadi istri laki-laki *waisya*, dari ketiga warna itu termasuk perempuan *brahmana* menjadi istri dari laki-laki *brahmana*.

Berdasarkan sloka di atas dijelaskan bahwa laki-laki *sudra* hanya boleh kawin dengan perempuan *sudra*. Pengkhususan asas ini pada *sudra* karena didasarkan pada pertimbangan ekonomi sosial yang lemah di mana berdasarkan pengertian *warna* yang dianut menurut Weda didasarkan atas pertimbangan sosial ekonomi dan tugas-tugas khusus. *Sudra* yang dianggap sosial ekonominya paling lemah karenanya untuk kebahagiaan hidup keluarga kepadanya dilarang melakukan perkawinan dengan perempuan bukan sewarnanya. Tetapi sebaliknya bila laki-laki *waisya* atau *ksatria* atau *brahmana* di mana dilihat dari sosial ekonominya lebih kuat secara sosial ekonomi diperbolehkan memilih perempuan sebagai istrinya dari semua *wangsa* yang memposisikan laki-laki *wangsa waisya*, *ksatria*, dan *brahmana* menganut asas monogami yang membolehkan melakukan poligami dengan mengikuti asas *anuloma* (menurut urutan garis menurun) sebagai lawan *Pratiloma* (menurut urutan garis mendaki). Asas ini menurut hukum Hindu mengatur poligami laki-laki *waisya*, *ksatria*, dan *brahmana* untuk memiliki istri lebih dari satu dengan ketentuan maksimum adalah empat. Dalam praktik ayat ini sering dikaburkan sehingga ada kecenderungan poligami tak terbatas dan hal seperti itu bertentangan dengan hukum agama menurut manu. Dengan era emansipasi asas *anuloma* dan *Pratiloma* dilarang oleh peraturan.

⁹*Ibid.* Gede Puja dan Tjokorda Rai Sudharta, 2003. hlm. 134.

Dalam *Manawa Dharmasastra X*¹⁰ dibahas pula tentang bentuk perkawinan antarkasta yang tidak sederajat yang dibedakan atas dua sistem yakni *Anuloma* dan *Pratiloma*. *Anuloma* adalah suatu bentuk perkawinan antargolongan atau *warna* yang dianut menurut sistem perkawinan Hindu, yang membolehkan perkawinan di mana status golongan istri setingkat lebih rendah dari status suaminya (*Manawa Dharmasastra X.5*). Misalnya *Brahmana* mengawini wanita yang berasal dari golongan Ksatriya. Bentuk perkawinan ini adalah merupakan bentuk penyimpangan dari asas perkawinan yang sederajat antara *Brahman* dengan *Brahmani*, *Ksatria* dengan *Ksatria* dan seterusnya. Sedangkan *Pratiloma* adalah suatu bentuk perkawinan antar *warna*, yang membolehkan perkawinan di mana status golongan istri dua atau tiga tingkat lebih rendah dari status suaminya (*Manawa Dharmasastra X.7*). Misalnya seorang *Brahmana* mengawini wanita keturunan *Waisya* anaknya akan disebut *Abastha*, sedangkan apabila *Brahmana* mengawini wanita keturunan *Sudra*, maka anaknya akan disebut *Nisada* atau *Parasawa* (*Manawa Dharmasastra.X.8*).

Sistem ini memberi peluang dalam hukum Hindu mengatur poligami yang mengizinkan laki-laki bangsawan untuk memiliki istri lebih dari satu dengan ketentuan maksimum adalah empat menjadi dasar dan landasan perempuan *triwangsa* memilih suami *sudra* dari pada dipoligami dengan risiko harus kehilangan status keistimewaan mereka sebagai perempuan bangsawan yang masuk golongan perempuan *triwangsa* dengan memilih perkawinan *nyerod*.

Perkawinan *nyerod* termasuk dalam kategori perkawinan yang tidak dikehendaki, karena perkawinan ini bukan saja akan “menyakiti” pelakunya tetapi juga keluarga besar perempuan pelakunya. Perkawinan yang seharusnya menjadi fase penting dalam kehidupan manusia dalam bermasyarakat dan bertujuan untuk memenuhi kebutuhan biologis,¹¹ melanjutkan *swadharma* (tanggung jawab sebagai individu dewasa), dan meneruskan keturunan,¹² menjadi perkawinan yang membawa “petaka”.

¹⁰*Ibid.*, Gede Puja dan Tjokorda Rai Sudharta, 2003. hlm. 134.

¹¹A.A. Gede Raka Mas, 2002, *Perkawinan yang Ideal*, (Surabaya: Paramita, 2002), hlm. 4.

¹²I Nyoman Yoga Segara, *Perkawinan Nyerod: Kontestasi, Negosiasi dan Komodifikasi di Atas Mozaik Kebudayaan Bali*, (Jakarta: PT Saadah Pustaka Mandiri, 2015) hlm. 20.



Petaka yang dialami para pelaku perkawinan yang tidak dikehendaki itu, di antaranya terlepasnya ikatan pengantin perempuan dengan keluarganya, ia akan mengikuti *wangsa* pihak laki-laki. Pada kebanyakan pelaku perkawinan dengan cara *ngerorod* ini, jika bukan mekawin dengan laki-laki yang mapan secara finansial, maka pihak perempuan yang kehilangan hak finansialnya dari keluarga besarnya harus bekerja keras. Dampak dari perkawinan ini, bukan saja akan dirasakan oleh kedua pasangan, tapi akan menurun pada anak-anak mereka yang secara formal tidak akan diakui sebagai bagian dari keluarga besar keluarga perempuan.

Proses *ngerorod* (kawin lari/lari bersama) cukup sulit, pertama, setelah pihak laki-laki melarikan pihak perempuan dan disembunyikan ditempat yang aman agar tidak diketemukan oleh keluarga besar pihak perempuan. Langkah selanjutnya beberapa perwakilan dari pihak laki-laki melaporkan kepada kepala lingkungan (di Bali disebut *Kelian Dinas*) di mana pihak keluarga perempuan tinggal dan melaporkan tentang pelarian yang dilakukan. Proses melaporkan ini penting untuk dilakukan karena *Kelian Dinas* akan menjadi saksi, perantara sekaligus sebagai mediator saat bersilahturahmi kepada keluarga perempuan. Berdasarkan laporan tersebut, selanjutnya *Kelian Dinas* didampingi oleh *Kelian Adat* beserta *Pecalang* akan menemui keluarga besar pihak perempuan untuk selanjutnya melangsungkan prosesi perkawinan. Sebelum prosesi perkawinan berlangsung, pihak keluarga laki-laki terlebih dahulu akan menyampaikan permintaan maaf atas apa yang telah dilakukan.

Walaupun proses perkawinan *nyerod* ini tidak mudah dilakukan dan tidak dikehendaki, khususnya oleh pihak keluarga perempuan, tetapi wacana perkawinan *nyerod* tidak pernah usang. Berbagai konsekuensi harus ditanggung oleh para pelaku perkawinan *nyerod* khususnya oleh pihak perempuan, dan mempengaruhi kehidupan sosial mereka, khususnya jika para pelaku perkawinan yang tidak diinginkan ini masih tinggal di Bali.

Perkawinan *nyerod*, sebelum tahun 1951, dipaparkan Windia,¹³ sebagai perkawinan yang dilarang karena melanggar hukum adat Bali, tapi perkembangannya makna perkawinan ini mengalami pergeseran. Semula dipandang sebagai perkawinan yang dilarang menjadi perkawinan yang tidak dikehendaki (tidak dianjurkan) sehingga tidak menjadi pilihan utama bagi pasangan muda. Pada masa lalu, hukuman pada pelaku perkawinan *nyerod* dapat dihukum mati, atau dibuang dari lingkungan Bali, namun sekarang tidak ada lagi hukuman, hanya tidak disenangi untuk sementara waktu.

Seriusnya dampak perkawinan *nyerod*, digambarkan oleh penulis buku *Perkawinan Nyerod*, I Nyoman Yoga Segara melalui desain *cover* buku yang mencantumkan huruf “O” pada kata *nyerod* dengan tetesan darah. Simbol ini dapat dimaknai bahwa perkawinan *nyerod* di masyarakat Bali adalah perkawinan yang penuh kesedihan, penderitaan, tekanan dan kepedihan. Penjelasan rinci terlihat dalam bukunya, Segara,¹⁴ khususnya mengenai pengertian tambahan *nyerod* sebagai berikut:

Nyerod (bahasa Bali) berarti “terpeleset”. *Nyerod* dalam konteks “perkawinan” di Bali mengandung arti pelaksanaan perkawinan dalam masyarakat adat Bali antara seorang perempuan yang berasal dari *wangsa* lebih tinggi (*triwangsa*) dengan seorang laki-laki dari *wangsa* yang lebih rendah (*jaba wangsa*). Perempuan yang melangsungkan perkawinan ini disebut *nyerod* (terpeleset), dan perkawinan yang dilangsungkan disebut “perkawinan *nyerod*”.

Bagi pihak perempuan, perkawinan tersebut menciptakan penderitaan ganda, dalam sistem kekerabatan patrilinear yang berlaku di Bali perempuan setelah kawin harus mengikuti keluarga laki-laki, termasuk berubah *wangsa* sesuai dengan *wangsa* pihak laki-laki. Perempuan pelaku perkawinan yang tidak diinginkan ini, setelah mekawin akan kehilangan segala haknya dari keluarga besarnya, dan tidak mudah bagi mereka untuk kembali ke keluarganya.

¹³*Ibid.*, Prof. Dr. Wayan P. Widia, dalam I Nyoman Yoga Segara, hlm. viii-ix.

¹⁴I Nyoman Yoga Segara, *Perkawinan Nyerod: Kontestasi, Negosiasi dan Komodifikasi di atas Mozaik Kebudayaan Bali* (Jakarta: PT Saadah Pustaka Mandiri, 2015), hlm. v.



Seperti yang diungkapkan komikus Pitriani melalui komik *Nyerod* yang diciptakannya. Dia mengkritisi permasalahan yang seakan telah mengakar dan tak terpecahkan, mengingat kasus terkait *nyerod* masih banyak terjadi.

“Ini permasalahan yang seakan tidak pernah terselesaikan. Oleh beberapa desa, *nyerod* dianggap sebagai momok. Mengapa kehidupan seseorang ditentukan oleh desa. Perempuan Bali banyak tertekan, di satu sisi mereka takut dengan *karmaphala* (definisi umum dianggap dosa). Saya sampai pernah dengar, katanya ada yang sampai tidak boleh masuk rumah. Padahal mereka *kan* tujuannya untuk bahagia. Tapi mengapa ada larangan seperti itu”.¹⁵

Pitriani juga melengkapi komiknya dengan gambaran perjuangan berat seorang perempuan yang meninggalkan desa adatnya sebagai upaya mengatasi konsekuensi yang akan diterimanya baik perlakuan dari keluarga maupun dari lingkungannya. Para pelaku perkawinan *nyerod* ini akan disisihkan dan diasingkan dalam kegiatan adat di lingkungannya.

Para penulis itu mencoba melakukan konstruksi simbolis melalui reproduksi ide/gagasan *nyerod* sebagai momok, baik bagi individu (agen) laki-laki, dan individu (agen) perempuan, khususnya bagi perempuan Bali dari lapisan *Triwangsa*. Mereka merasa tertekan ketika memiliki keinginan kawin dengan laki-laki dari lapisan *jaba*, karena dilarang (diberi *constrain*). Para agen yang bersangkutan takut dengan *karmaphala*. Padahal, ketika berkeinginan melakukan perkawinan (*nyerod*) tujuannya adalah kebahagiaan, tetapi mengapa dilarang (ditentukan oleh desa/ diatur oleh struktur.

Melihat konsepsi ajaran agama Hindu dalam *Siwa Tattwa* yang mengatakan adanya kehidupan makhluk terutama manusia merupakan perpaduan antara unsur *suklanita dan swanita* yang menjelaskan bahwa tanpa perempuan tidak akan ada keharmonisan dalam dunia kehidupan. Kedudukan perempuan itu sangat dimuliakan tertulis pada kitab *Manawa Dharmasastra* dalam bab III sloka 57,¹⁶ sebagai berikut:

¹⁵<http://bali.tribunnews.com/2016/03/13/i-gusti-ayu-pitriani-ungkap-nyerod-di-bali-lewat-komik>.

¹⁶*Ibid.*, Gede Puja dan Tjokorda Rai Sudharta, 2003. hlm. 147.

*Cosanthi jamayo yatrah winacyatyacu tatkulam
Na cocanti tu yatraita wardhate taddhi sarwada*

Terjemahan:

Di mana seorang perempuan yang hidup dalam kesedihan maka keluarga itu akan cepat hancur, tetapi di mana perempuan tidak menderita maka keluarga itu akan selalu bahagia.

Penjelasan dari sloka di atas dijelaskan bahwa kebahagiaan, keharmonisan dan kehancuran sebuah keluarga itu tergantung pada seorang perempuan dalam sebuah kehidupan rumah tangga. Di era sekarang, pentingnya peranan perempuan dalam kehidupan rumah tangga karena sebuah keluarga yang bahagia, harmonis, dan sejahtera di belakangnya pasti karena posisi perempuan yang memiliki perasaan senang dan bahagia, salah satu kebahagiaan seorang perempuan adalah memiliki pasangan hidup yang mencintai dan dicintai sebagai landasan untuk memiliki perkawinan yang bahagia.

Paparan tersebut menunjukkan bahwa para penulis tentang perkawinan melakukan penafsiran berdasarkan lingkaran hermeneutika yang merupakan gerakan dari konsep pengalaman dekat ke konsep pengalaman jauh. Menurut Greertz¹⁷ pengalaman dekat (*experience-near concepts*) adalah konsep yang memiliki makna bagi anggota sebuah budaya dan konsep pengalaman jauh (*experience-distant concepts*) memiliki makna bagi orang di luar budaya tersebut. Penggunaan simbol-simbol dalam kedua tulisan tersebut menunjukkan bahwa para penulis ingin membawa pembaca agar dapat memahami perasaan dan pemaknaan anggota sebuah budaya dalam sebuah situasi.

Upaya untuk memberikan perasaan dan pemaknaan para pembaca atau pengamat perkawinan *nyerod*, menunjukkan bahwa peristiwa tersebut memiliki makna yang dalam bagi para pelakunya dan untuk dapat memahami apa yang dialami para pelaku, pembaca dan pengamat perlu mengalami perasaan dan pemaknaan yang sama dengan para

¹⁷Clifford Greertz, 1973, *The Interpretation of Culture*, dalam Littlejohn, Stephen W, dan Moss, Karen A. Teori Komunikasi (Jakarta: Salemba Humanika, 2009), hlm. 458.



pelakunya. Salah satu gambaran keterlibatan perasaan dan pemaknaan tentang peristiwa ini digambarkan dalam www.adikalinggajati.blogspot.co.id., dengan menyatakan:

“Lalu itu apakah sebuah kesalahan?”

Aku memang terlahir dengan warna kulit yang paling rendah (*sudra*) namun bukan berarti rendahan. *Sudra wangsa* hanyalah kulit yang menempel yang tak lebih dari embel-embel untuk membedakan dari golongan mana aku berasal. Apa benar serendah itu?¹⁸

Pemaknaan lain digambarkan oleh Ida Bagus Kade Okadiputra yang memaparkan perasaannya melalui blog pribadinya:

Agama Hindu di Bali yang menganut paham Patrilinear atau menganggap laki-laki sebagai kepala keluarga sering kali memandang rendah laki-laki yang *nyeburin*. Bahkan ada istilah “*De Pati Paid Bangkung*”. Laki-laki yang *nyerod* akan kehilangan hak warisnya dari keluarga asalnya, karena sekarang statusnya adalah sebagai mempelai wanita dan berkewajiban memelihara pura keluarga wanita.¹⁹

Pada masyarakat Hindu Bali, kata kawin dan kawin itu memiliki makna yang berbeda. Ini terungkap dari pernyataan-pernyataan dalam kehidupan sehari-hari, di mana kata kawin *nyerod*, kawin tersebut tidak dapat digantikan dengan kawin *nyerod*. Artinya kata kawin dan kawin memiliki gradasi yang berbeda. Kawin memiliki gradasi makna lebih tinggi daripada kawin, hal ini menimbulkan persepsi kawin *nyerod* adalah perkawinan yang diselimuti oleh aib. Kata “kawin” dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, dimaknai sebagai ikatan perkawinan yang sesuai dengan peraturan, sementara kata “kawin” lebih menunjuk pada kegiatan fisik “bersetubuh”, yang dilakukan oleh orang baik yang terikat dengan perkawinan maupun tidak, atau dipergunakan untuk binatang.

Gradasi makna atas kawin *nyerod* sejalan dengan proses penafsiran dalam lingkaran hermeneutika yang dikemukakan oleh Littlejohn dan Moss²⁰ menjelaskan:

¹⁸<http://adikalinggajati.blogspot.co.id/2012/02/nyerod-wangsa.html>

¹⁹<http://yunikaoka.blogspot.co.id/2013/06/perubahan-stratifikasi-sosial.html>

²⁰*Ibid.*, Littlejohn & Moss, hlm. 458.

Proses penafsiran adalah sebuah gerakan maju mundur dalam sebuah lingkaran antara apa yang terjadi dari luar ke apa yang orang dalam artikan sebagai sebuah kejadian. Perlahan-lahan sebuah kosakata yang cocok akan dikembangkan untuk memperjelas sudut pandang orang terhadap orang tanpa harus mengabaikan konsep pengalaman dekat pelaku.

Gerakan maju mundur yang dikenal sebagai lingkaran hermeneutik (*hermeneutic circle*) menurut Littlejohn dan Moss²¹ merupakan gambaran dari proses interpretasi yang merupakan proses aktif pikiran dan tindakan kreatif dalam mengklarifikasi pengalaman pribadi. Interpretasi melibatkan maju mundur antara mengalami suatu kejadian atau situasi dan menentukan maknanya, bergerak dari yang khusus ke yang umum dan kembali kepada yang khusus. Proses inilah yang penulis lakukan dalam menggali pengalaman para pelaku perkawinan *nyerod*, agar dapat memperoleh menguji interpretasi yang penulis lakukan dalam memahami pengalaman para pelaku.

1.3 Perkawinan dan Pemertahanan Identitas

Perkawinan dalam perspektif komunikasi merupakan representasi dari proses sebuah hubungan yang terbentuk melalui komunikasi. Secara umum makna perkawinan, menurut Ter Haar²² adalah urusan kerabat, urusan keluarga, urusan masyarakat, urusan martabat dan urusan pribadi dan menyangkut urusan keagamaan. Dari definisi ini tampak bahwa perkawinan bukan sekadar melibatkan individu pelaku (perempuan dan laki-laki), tetapi juga keluarga, kerabat, masyarakat, dan agama. Sebagaimana Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 dijelaskan pengertian perkawinan yang berbunyi: “Perkawinan ialah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

²¹*Ibid.*, Littlejohn & Moss, hlm. 58.

²²Ter Haar, dalam Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Adat*, (Bandung: Alumni, 1983), hlm. 22.



Sedangkan sahnya perkawinan sesuai dengan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yaitu:

- a. Diatur dalam Pasal 2 (1) UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menyatakan bahwa perkawinan yang sah apabila dilaksanakan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya yang selalu dilangsungkan dengan upacara-upacara agama, sehingga perkawinan bukan saja mempunyai unsur lahir/jasmani, tetapi juga unsur batin/rohani. Sebagaimana dikatakan Van Vollenhoven bahwa dalam hukum adat banyak lembaga-lembaga Hukum dan kaidah-kaidah hukum yang berhubungan dengan tatanan dunia di luar dan di atas kemampuan manusia.²³
- b. Dalam Pasal 6 disebutkan perkawinan harus ada persetujuan dari kedua calon mempelai dan mendapatkan izin kedua orang tua.
- c. Menurut Pasal 7 ayat 1, perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun.

Ketentuan tersebut menegaskan bahwa menurut hukum nasional tidak ada ketentuan yang secara tegas tertulis mengenai larangan maupun dampak perkawinan beda *wangsa*. Jadi selama perkawinan tersebut memenuhi syarat yang tercantum dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, sebuah perkawinan dapat dikatakan sah.

Secara hukum nasional semua bentuk dan jenis perkawinan mempunyai kedudukan dan perlakuan yang sama, akan tetapi jika ada ketentuan adat yang mengatur tentang perkawinan dan dianggap sebagai sebuah keyakinan (*dresta*) yang telah diwariskan secara turun-temurun maka ketentuan adat tersebut dapat diterapkan sesuai dengan keyakinan penganutnya. Masyarakat Hindu di Etnis Bali memiliki keyakinan yang kuat dalam mempertahankan adat yang melekat erat dengan agama. Keyakinan ini membuat aktivitas keseharian masyarakat, termasuk perkawinan tidak dapat terlepas dari ketentuan agama dan adat yang dianutnya. Keunikan masyarakat Bali bisa dilihat lewat bagaimana orang Bali melakukan pembinaan kekerabatan secara lahir dan batin.

²³*Ibid.*, Hilman Hadikusuma, hlm. 27.

Gambaran penderitaan dan dampak dari perkawinan *nyerod* baik yang tertuang dalam buku, komik maupun situs-situs yang dipaparkan di awal menunjukkan adanya permasalahan komunikasi intrabudaya, atau komunikasi dan interaksi di antara anggota kebudayaan yang sama. Komunikasi dalam sebuah kelompok budaya yang sama sering kali diwarnai dengan diterapkannya konsep dominasi dan nondominasi. Konsep ini menentukan siapa yang memiliki kekuasaan dan siapa yang tidak, dan pada akhirnya menentukan pola komunikasi di antara kedua kelompok tersebut.

Dampak sosial pasca perkawinan turun *wangsa* sangat kompleks. Para pelaku perkawinan *nyerod* menjadi kelompok yang terdominasi, di mana mereka harus tunduk terhadap peraturan keluarga besar pihak perempuan. Dalam perkawinan ini perempuan menjadi pihak yang paling menderita dan tidak jarang menimbulkan konflik dan luka batin yang sangat membekas. Posisi perempuan pelaku perkawinan *nyerod*, pasca perkawinan sudah tidak lagi menjadi bagian dari keluarga mereka dan kadang kala sering direndahkan, terkadang dengan *wangsa* yang rendah itu, pihak perempuan dipantaskan menjadi pelayan untuk melayani keluarga inti maupun keluarga besarnya. Dalam prosesi keagamaan mereka juga tidak boleh menghaturkan sesajen di tempat ibadah di rumah asalnya.

Dalam berkomunikasi perempuan juga mengalami tekanan dalam menggunakan bahasa, karena masyarakat Bali masih mempertahankan sistem tata bahasa (*sor singgih*), yakni *wangsa* rendah harus mempergunakan bahasa halus dalam berkomunikasi dengan *wangsa* yang lebih tinggi. Saat berkomunikasi mereka harus memanggil kedua orang tuanya harus diawali dengan kata “Ratu” dan memanggil saudara kandung harus dengan nama lengkap, dan selalu diingatkan bahwa posisinya sekarang adalah nomor dua di rumah asalnya.

Gambaran pola komunikasi dalam keluarga besar tersebut menunjukkan adanya identitas baru yang dikonstruksi secara adat di mana para pelaku berinteraksi dengan lingkungan. Identitas seseorang menurut pandangan Hect²⁴ melebihi dari apa pengertian dimensi diri

²⁴ Littlejohn, *Op.cit.*, hlm. 131-132.



dan dimensi yang digambarkan. Kedua dimensi itu berinteraksi dalam rangkaian empat tingkatan atau lapisan, yaitu *personal layer*, yaitu rasa akan keberadaan diri dalam situasi sosial. Tingkatan kedua *enactment layer* atau pengetahuan orang lain tentang diri Anda, tingkatan ketiga *relational* atau siapa diri Anda dalam kaitan dengan individu lain dan terakhir adalah *communal* yang diikat pada kelompok atau budaya yang lebih besar.

Identitas baru, khususnya disandang oleh perempuan, karena ia lah yang menanggung beban yang lebih berat dari pasangannya. Perempuan dalam perkawinan ini dianggap telah melanggar apa yang ditentukan oleh adat, yakni melakukan perkawinan yang dilarang untuk *Triwangsa*. Segara,²⁵ memaparkan bahwa terdapat dua bentuk perkawinan yang dilarang oleh *Triwangsa* itu adalah *asu pundung* dan *alangkahi karang hulu*. *Asu pundung* artinya menggendong anjing, sebuah metafora untuk menyamakan laki-laki dari *wangsa ksatria*, *waisya*, dan *jaba* yang dianggap lancang mekawini perempuan dari *Brahmana* yang berderajat jauh lebih tinggi, sehingga perkawinan beda *wangsa* ini analog dengan perempuan yang seperti menggendong anjing. Sedangkan *alangkahi karang hulu* artinya melangkahi kepala orang yang derajatnya lebih tinggi. Misalnya laki-laki ber*wangsa waisya* yang jika mengawini perempuan *ksatria*, atau laki-laki *jaba* mengawini perempuan *ksatria* dan *waisya*, terlebih *Brahmana* dianggap telah melangkahi kepala yang lebih tinggi.²⁶

Peristiwa sebuah *nyerod* akan selalu ditanggapi dengan ekspresi yang beragam. Namun seolah ada benang merah yang menghubungkan seluruh jalinan kisah yang antarmereka yang terlibat dalam perkawinan *nyerod*. Karena *nyerod* selain bermakna sebagai bagian dari identitas budaya yang melekat dalam masyarakat Bali. *Nyerod* juga membawa benang merah akan ciri konstruksi sebuah identitas. Utamanya bagi para *triwangsa* tidak ingin mengalami ketidaknyamanan dalam batin dan pikiran, meski dalam kenyataan ketidaknyamanan yang mereka rasakan sebetulnya tidak benar-benar ada. Mereka tidak ingin

²⁵*Ibid.*, I Nyoman Yoga Segara, hlm. 101.

²⁶Made Kembar Karepun. *Mengurai Benang Kusut Kasta: Membedah Kiat Pengajegan Kasta di Bali*. (Denpasar: Panakom, 2007), hlm. 54.

berada dalam situasi yang diliputi *leteh*.²⁷ Dan posisi *leteh* inilah yang terkadang menjadi persoalan dalam masyarakat di mana status sosial kebangsawanan tetap dipertahankan secara dominan utamanya dalam membangun identitas mayoritas kekuasaan dan minoritas.

Secara lebih spesifik perkawinan dalam masyarakat Bali terbagi atas dua konstruksi besar.²⁸

1. *Wangsa Istri Lebih Rendah dari Wangsa Suami*

Perkawinan jenis ini disebut dengan perkawinan naik kasta namun tidak naik *wangsa*. Dalam perkawinan ini pihak perempuan mendapatkan gelar “*Jero*” gelar kehormatan untuk perempuan dari *wangsa* rendah. Pelaksanaan jenis perkawinan ini menurut kitab *Manawadharmasastra* bab III Sloka 44,²⁹ dijelaskan sebagai berikut:

*Carah ksatriyaya grahhyah Pratodo waicya kenyaya Wasanasya daca grahya
Cudrayot krsta wedane*

Artinya: Kalau mengawini laki yang golongannya lebih tinggi, wanita *ksatria* harus memegang panah, pengantin wanita *waisya* memegang kayu pengendali ternak dan pengantin wanita *sudra* memegang ujung pakaian laki-laki.

Pembahasan dari kitab di atas bahwa dalam perkawinan yang tidak sederajat di mana yang laki-laki lebih tinggi, untuk upacara pengesahannya secara representasi sebagai pengganti *panigrahana* dengan cara memegang busur panah, tali mengendali ternak, atau ujung kain untuk masing-masing wanita (pengantin perempuan) dari golongan *ksatria*, *waisya*, dan *sudra*, sistem simbolisasi ini di dalam hukum Hindu sudah ditinggalkan sebagai akibat perkawinan sederajat dan kurang populer. Di samping

²⁷*Leteh*: tercemar, kotor, termakna situasi diri tidak bersih dikarenakan hal-hal yang telah dilakukan tidak sesuai dengan hati dan nurani dan lebih mengarah ke hal-hal yang negatif yang mengakibatkan sekala (dunia nyata) dan niskala (dunia tidak nyata) tidak memberi berkah sehingga dampaknya memunculkan nuansa ruang yang bermuatan negatif. A.A. Ngurah Made Arwata dalam <http://kharismamdanai1.blogspot.co.id/2011>.

²⁸<http://cakepane.blogspot.co.id/2012/07/sistem-kasta-di-bali.html>

²⁹*Ibid.*, Gede Puja dan Tjokorda Rai Sudharta, 2003. hlm. 144.



jenis-jenis itu, sering pula dipergunakan benda-benda tua lain seperti keris dan lain-lain yang dianggap dapat mewakili suaminya dalam upacara pengesahan perkawinan itu.

Untuk perkawinan beda *wangsa* seperti ini sudah biasa terjadi di masyarakat Hindu di Bali dan perkawinan semacam ini biasanya memberikan kebanggaan tersendiri bagi keluarga perempuan, karena anak perempuan mereka berhasil mendapatkan laki-laki dari *wangsa* yang lebih tinggi. Dan secara otomatis pihak perempuan akan naik kasta namun tetap tidak akan pernah sama dengan *wangsa* suami atau pihak laki-laki, sehingga posisi perempuan pasca perkawinan beda *wangsa* ini tidak jauh dengan perkawinan *nyerod*, bedanya dampak sosial dan terjadinya konflik yang diterima oleh pihak perempuan berasal dari pihak eksternal di luar hubungan keduanya. Posisi perempuan sebagai *jero* kadang kala sering direndahkan karena perbedaan *wangsa* yang cukup jelas dan pihak perempuan kerap dianggap pihak luar keluarga pihak laki-laki. Terkadang dengan *wangsa* yang rendah itu, pihak perempuan dipantaskan menjadi pelayan untuk melayani para ipar dan keluarga pihak laki-laki yang memiliki *wangsa* lebih tinggi dan tidak boleh menghaturkan sesajen di tempat ibadah keluarga pihak laki-laki, jika tidak dalam kondisi mendesak.

2. *Wangsa Istri Tinggi dari Wangsa Suami*

Perkawinan jenis ini yang dikenal dengan istilah “Kawin *Nyerod*”, perkawinan beda *wangsa* seperti ini tidak dikehendaki dan lebih baik dihindari oleh masyarakat Bali karena pihak keluarga perempuan biasanya tidak akan mengizinkan anak perempuan mereka kawin dengan lelaki yang memiliki *wangsa* lebih rendah untuk mempertahankan garis keturunan, *wangsa* atau kulit dari perempuan *triwangsa* itu sendiri. Bila perkawinan ini terpaksa harus terjadi, biasanya dilakukan dengan cara sembunyi-sembunyi untuk menutup rasa malu mereka dan pilihan cara melangsungkan perkawinan adalah *ngerorod* (lari bersama/kawin lari), cara melangsungkan perkawinan *ngerorod* menjadi pilihan karena keluarga besar dan keluarga perempuan sudah pasti tidak merestui perkawinan anak perempuannya dengan laki-laki yang *wangsa*-nya tidak sama dan sudah pasti *wangsa*-nya lebih rendah dari *wangsa* mereka.

Bagi perempuan pelaku perkawinan beda *wangsa* ini tentu akan memberikan dampak bagi pelaku sendiri, keluarga, maupun masyarakat setempat. Dampak tersebut dapat dilihat dari segi kehidupan sosial-budaya maupun religius yang akan sangat berbeda bagi perempuan pelaku perkawinan *nyerod*, antara sebelum dan sesudah melakukan perkawinan turun *wangsa*. Dampak sosial budaya perkawinan turun *wangsa* adalah kebalikan dari perkawinan pihak perempuan ber-*wangsa* rendah dengan pihak laki-laki ber-*wangsa* lebih tinggi, pihak perempuan kehilangan semua gelar dan hak kebangsawanannya dan untuk perkawinan beda *wangsa* seperti ini sangat dihindari terjadi di masyarakat Hindu di Bali. Perkawinan semacam ini biasanya memberikan aib dan rasa malu bagi keluarga perempuan, karena menjadi penilaian kegagalan pihak orang tua dalam mendidik anak perempuannya sehingga anak perempuan mereka tidak mampu mempertahankan garis keturunan, *wangsa* atau kulit sebagai seorang perempuan *triwangsa* yang terhormat.

Dan pasca perkawinan secara otomatis pihak perempuan turun kasta namun tetap tidak akan pernah sama dengan *wangsa* suami atau pihak laki-laki, sehingga posisi perempuan harus melakukan “upacara *patiwangi*” untuk mensejajarkan *wangsanya* dengan *wangsa* keluarga pihak laki-laki. Menurut kitab *Manawa Dharmasastra* disebutkan bahwa antara perempuan dan laki-laki diumpamakan sebagai tangan kanan dan tangan kiri yang tidak dapat dipisahkan dalam satu masyarakat yang utuh. Perempuan dan laki-laki mempunyai kedudukan yang sama namun fungsi dan tugasnya serta kewajiban yang berbeda sesuai dengan *guna karma* (kodrat) dan swadarmanya masing-masing yang disebutkan dalam *Manawa Dharmasastra* IX sloka 33³⁰ yang menyebutkan sebagai berikut;

Ksetrabhuta smrtha nari bijabhutah smrtah puman, Ksetrabija samayogat sambhawah sarwadehinam

Artinya: menurut smrti perempuan dinyatakan sebagai tanah dan laki-laki dinyatakan sebagai benih (bibit), hasil terjadi jasad badaniah yang hidup terjadi karena melalui hubungan antara tanah dengan benih.

³⁰*Ibid.*, Gede Puja dan Tjokorda Rai Sudharta, 2003. hlm. 534.



Smrta adalah hukum kebiasaan atau tradisi, istilah ini jarang dipakai sedangkan yang umum disebut *dharmasmerti*. Menurut ayat ini antara perempuan dan laki-laki yang terjadinya pembuahan yang melahirkan makhluk hidup diperumpamakan sebagai tanah dengan benih yang ditanam di tanah itu, atau karena hubungan itu tumbuhlah tumbuh-tumbuhan yang ditanam sebagai satu kehidupan. Makna dan pembahasan dalam sloka ini adalah perempuan diumpamakan sebagai bumi (tanah) dan laki-laki disamakan dengan bibit. Antara bumi atau tanah dengan bibit mempunyai kedudukan dan peranan yang sama untuk menentukan segala kehidupan. Melalui pertemuan antara benih dengan bumi mengakibatkan adanya kelahiran dan kehidupan.

Fenomena ini menggambarkan bahwa perkawinan *nyerod* merupakan kasus khusus yang coba dihindari, dan tidak banyak yang ingin melakukannya. Jika ada perempuan yang tetap memilih untuk melakukan “*nyerod*” maka mereka adalah perempuan-perempuan “pemberani” yang siap menghadapi berbagai konsekuensi adat yang harus dijalaninya. Keunikan peristiwa ini, bisa menjadi identitas budaya tersendiri bagi masyarakat Hindu di Bali, karena tidak semua budaya memilikinya.

Perubahan identitas pada perempuan pelaku perkawinan *nyerod*, pada akhirnya bukan hanya berdampak pada perlakuan di dalam keluarga besar, namun juga dalam lingkungan masyarakat adat. Perempuan-perempuan ini dituntut untuk menyanggah identitas barunya dalam setiap kesempatan, tidak semua pelaku *nyerod* dapat dengan mudah menerima perubahan perlakuan ini, sehingga mereka harus mampu mengelola perilakunya selama berada di lingkungan adat. Dalam pandangan Gofmann,³¹ orang akan berusaha memahami makna untuk mendapat kesan dari berbagai tindakan orang lain, baik yang dipancarkan dari mimik wajah, isyarat dan kualitas tindakan. Perilaku orang dalam interaksi selalu melakukan permainan informasi agar orang lain mempunyai kesan lebih baik.

³¹Erving Gofmann; *The Presentation of Self in Eeryday Life*, dalam Basrowi Sukidin; *Metode Tulisan Kualitatif Perspektif Mikro*, (Surabaya: Insan Cendikia, 2000), hlm. 103.

Kompleksitas dampak yang ditimbulkan akibat perkawinan *nyerod*, telah menarik minat banyak penulis untuk melakukan kajian mendalam dari berbagai disiplin ilmu, khususnya dari perspektif hukum dan sosial tentang ketidakadilan yang dialami perempuan. Mereka menjadi korban hegemoni praktik adat, yang mengonstruksi perkawinan beda *wangsa* sebagai suatu aib yang harus dihindari, dan jika dilaksanakan maka sanksi sosial yang mereka terima tidak dapat dilepaskan selamanya.

Pada tulisan ini, penulis mencoba menggali lebih dalam bagaimana perkawinan *nyerod* ini dikonstruksi oleh masyarakat Hindu Bali secara umum dan bagaimana makna perkawinan ini bagi para pelakunya. Dengan menggunakan metode fenomenologi, penulis berusaha mengkaji lebih dalam permasalahan yang dihadapi perempuan setelah melakukan perkawinan *nyerod*. Fokus utama dari tulisan ini adalah tentang makna dan konstruksi sosial perkawinan perempuan *Triwangsa* sebagai pelaku perkawinan *nyerod*.



2

SEJARAH IDENTITAS BUDAYA MASYARAKAT BALI

2.1 Sejarah Identitas Budaya Masyarakat Bali

Bali dikenal sebagai pulau dengan identitasnya yang unik, salah satunya ditunjukkan dengan persentase penganut agama Hindu yang sangat tinggi yakni 83,46%. Tingginya penganut agama Hindu di Bali, tercermin dari berbagai simbol keagamaan yang tersebar di seluruh penjuru pulau, termasuk ritual keagamaan yang tercermin dalam keseharian umat Hindu Bali. Aktivitas inilah yang kemudian menjadi salah satu daya tarik pariwisata, di samping keindahan alam yang dimilikinya.

Identitas budaya Pulau Bali saat ini terbentuk dari perjalanan panjang, dimulai sejak 2.000 tahun lalu ketika terjadi kontak antara elite-elite Bali dengan para pedagang India yang mendorong lahirnya peradaban Hindu di Pulau Bali. Pertemuan ini kemudian secara evolusi memunculkan sistem kehidupan yang sentralistis berbentuk kerajaan yang bercorak Hindu-Budha di abad ke-9. Pengaruh ajaran Hindu India memadukan sistem Hindu-Budha memberi pengaruh kepada raja-raja



untuk menerapkan sistem seperti sistem *mandala*, sistem *warna* dan kepercayaan menghormat kepada roh suci leluhur.¹

Identitas budaya Bali diwarnai pula oleh para raja-raja yang lari dari Kerajaan Majapahit di Jawa yang dikuasai oleh Kesultanan Islam, raja-raja yang lari ini membawa manuskrip tentang pengetahuan agama dan kesusastraan klasik, dan raja-raja ini kemudian mengembangkan dirinya sebagai elite politik budaya Bali. Tetapi pada perkembangannya budaya Bali berkembang dengan jalannya sendiri dan tidak diterjang oleh kepercayaan Islam yang berkembang di hampir seluruh tanah air pada masa itu, ataupun oleh kepercayaan Kristen yang dibawa oleh Kolonial Belanda.²

Agama Hindu Bali menurut Geertz dan Geertz.³ merupakan versi agama Hindu yang banyak diubah dan direvisi, suatu varian yang menekankan aspek ritual dan dramatis agama Hindu yang melebihi aspek filosofi dan mistiknya. Lebih jauh Geertz *et. al.*, menyatakan bahwa dalam istilah yang sangat umum, agama orang Bali dapat dikarakteristikan sebagai “publik”, “sosial”, dan “civic”. Pengembangan utamanya dilakukan secara kolektif dan eksternal, suatu aksi dramatis yang dapat dilihat.

Sistem kepercayaan ini dalam pandangan Geertz *et. al.*, juga mempengaruhi organisasi sosial masyarakat Hindu Bali, di mana keseluruhan struktur sosial dialiri oleh kepedulian religius, dan hampir semua jenis hubungan sosial mulai dari yang paling kolektif sampai ke yang paling pribadi (personal), mengharuskan adanya upacara atau divalidasi melalui ritual.

2.2 Sistem Kekerabatan di Bali

Masyarakat Hindu Bali, dapat dikategorikan pada masyarakat kolektivitis, di mana berbagai kegiatan dan interaksi berorientasi kelompok, seperti dikemukakan oleh Mulyana bahwa dalam budaya

¹Wayan Ardika, 2015, *Sejarah Bali*, hlm. xvii.

²Hildres Geertz dan Clifford Geertz, *Sistem Kekerabatan Bali*, (Denpasar: Udayana University Press, 2017), hlm. 13-14.

³*Ibid.*, hlm. 14-15.

kolektif diri (*self*) tidak bersifat unik atau otonom melainkan lebur dalam kelompok (keluarga, klan, kelompok kerja, suku, bangsa dan sebagainya). Pada masyarakat Bali, individu-individu desa adat atau dikenal dengan sebagai Desa *Pakraman*, lebur dalam berbagai aktivitas adat, budaya dan agama.

Kekerabatan pada masyarakat Bali adalah bersifat tradisional, yaitu Desa, *Banjar*, *Subak* dan *Sekeha*. Desa merupakan bentuk lembaga masyarakat tradisional yang berdasarkan satu kesatuan wilayah, yaitu desa dinas dan desa *pakraman*/desa adat. Individu anggota desa ini tidak dapat menjadi dirinya sendiri sepenuhnya dalam menjalani kehidupannya, karena desa *pakraman*-pun memasuki lembaga perkawinan.

Lembaga perkawinan merupakan salah satu lembaga yang dibentuk oleh desa adat/*pakraman* yang kaitannya sangat erat dengan hukum keluarga. Hukum Keluarga⁴ adalah keseluruhan norma-norma hukum, tertulis maupun tidak tertulis yang mengatur hubungan-hubungan hukum yang bersangkutan dengan hubungan kekeluargaan, baik yang diakibatkan oleh hubungan darah maupun yang diakibatkan oleh suatu perbuatan hukum tertentu. Adanya hubungan dengan sistem kekeluargaan/kekerabatan yang dianut dalam suatu masyarakat, sebab hal ini merupakan kunci untuk dapat memahami persoalan-persoalan yang menjadi ruang lingkup hukum keluarga tersebut di atas, bahkan sangat berpengaruh pula terhadap bidang-bidang yang lebih luas yaitu perkawinan dan waris.

Masyarakat adat Bali menganut sistem kekerabatan/kekeluargaan patrilineal atau kebapaan yang lebih dikenal luas dalam masyarakat Bali dengan istilah *kepurusa* atau *purusa*. Prinsip-prinsip dalam sistem kekeluargaan *purusa* sama dengan sistem kekeluargaan yang dianut dalam Kitab *Manawa Dharmasastra* yang dikenal sebagai salah satu kitab hukum Hindu. Sehingga itu sebabnya sistem kekeluargaan yang dianut masyarakat adat Bali ini dikatakan dijiwai oleh ajaran agama Hindu yang dianut oleh mayoritas masyarakat Bali. Terdapat perpaduan yang

⁴Djaren Saragih. *Hukum Perkawinan Adat dan Undang-undang Tentang Perkawinan Serta Peraturan Pelaksanaannya*. (Bandung: Tarsito, 1980), hlm. 6.



sangat erat antara adat Bali dengan agama Hindu dalam hukum keluarga yang berlaku, walaupun tidak dapat dikatakan bahwa hukum yang berlaku bagi masyarakat adat Bali adalah hukum Hindu itu sendiri. Sistem kekerabatan/kekeluargaan inilah (*purusa*) yang nantinya dipakai sebagai faktor pendukung pemberian istilah perkawinan *nyerod* sebagai bentuk perkawinan yang tidak dikehendaki dalam masyarakat Hindu di Bali. Sesuai dengan prinsip-prinsip umum yang dianut dalam sistem kekeluargaan patrilineal, ada dua prinsip dasar yang dianut dalam sistem kekeluargaan/kekerabatan *purusa*, yakni:⁵

1. Keturunan dilacak dari garis laki-laki (bapak). Secara hukum hanya individu-individu yang berasal dari satu bapak asal (*wit*) yang diperhitungkan sebagai keluarga baik dalam keluarga *batih* (inti) maupun keluarga luas. Orang-orang yang termasuk dalam garis ini lazim disebut keluarga *saking purusa*. Sedangkan orang-orang dari keluarga pihak ibu yang lazim disebut *saking pradana* sama sekali tidak memiliki keterkaitan hukum. Itulah sebabnya nilai atau derajat hubungan antara seseorang dengan sanak saudara dari garis *purusa* (*saking purusa*) jauh lebih penting dibandingkan dengan hubungannya dengan sanak saudara dari pihak ibu (*saking pradana*).
2. Dalam perkawinan, seorang perempuan dilepaskan dari hubungan hukumnya dengan keluarga asalnya dan selanjutnya masuk secara total dalam keluarga suaminya. Dengan demikian, seorang anak perempuan yang sudah kawin tidak lagi diperhitungkan hak dan kewajibannya, materiil maupun immateriil dalam keluarga asalnya, melainkan sepenuhnya diperhitungkan dalam keluarga suaminya.

Dalam masyarakat adat di Bali, biasanya tetap ada satu anak laki-laki yang sudah kawin tetap tinggal dalam kompleks perumahan orang tuanya. Apabila orangtuanya sudah tidak mampu lagi (*nyada*), maka anak laki-laki tersebut kemudian yang menggantikan dan melanjutkan rumah tangga orangtua, bertanggung jawab terhadap rumah tangga dan memikul kewajiban kemasyarakatan (*ayahan* ke *banjar*/desa). Adanya kondisi *nyada*, maka dalam keluarga Bali, tiap-tiap keluarga *batih*/inti maupun keluarga

⁵*Ibid.*...., Djaren Saragih. 1980. hlm. 19.

luas harus tetap memelihara hubungan dengan kelompok keluarga yang lebih luas/jauh, yaitu *klen purusa* yang disebut *tunggal dadia* dan yang lebih luas lagi yang disebut *paibon* atau *panti*. Struktur dari *klen* yang disebut *tunggal dadia* ini bervariasi di berbagai tempat di Bali. Di desa-desa dataran, orang-orang dari *tunggal dadia* ini yang hidup neolokal wajib mendirikan tempat pemujaan (*sanggah/merajan*) di masing-masing tempat kediamannya yang disebut *kemulan/taksu*.⁶ *Kemulan Taksu* adalah unit tempat pemujaan keluarga dalam satu keluarga batih, sedangkan unit tempat pemujaan untuk klan *purusa* lebih luas yang termasuk *tunggal dadia*, disebut *pura dadia*, selanjutnya *pura ibu*, *pura panti* dan seterusnya untuk tempat pemujaan bagi kelompok klan yang lebih luas sampai pada *pura kawitan/pedharman* yang merupakan pura tempat pemujaan bagi nenek moyang yang merupakan cikal bakal klan tersebut di Bali.⁷

Kenyataan bahwa beberapa keluarga batih/inti ataupun keluarga luas terhimpun dalam kelompok atau *sekeha tunggal dadia*, *paibon* atau *panti* dapat dijadikan petunjuk kuat bahwa secara hukum mereka merupakan orang-orang yang masih mempunyai hubungan keluarga garis *kepurusa*. Hal-hal tersebut yang telah diuraikan di atas menyebabkan kehadiran anak (keturunan) laki-laki sangat didambakan khususnya bagi masyarakat Hindu di Bali, keturunan tersebut (laki-laki) merupakan pelanjut hak-hak dan kewajiban-kewajiban orangtuanya dalam hubungannya dengan kekeluargaan (penerus generasi/garis *kepurusa*), dalam hubungannya dengan kemasyarakatan seperti melakukan *ayahan* di *banjar*, dan dalam hubungannya dengan keagamaan, yaitu melakukan pemujaan di *sanggah/merajanya* dan untuk memuja leluhurnya.

Pengutamaan anak laki-laki di samping karena hal-hal tersebut di atas, berkaitan juga dengan dasar kepercayaan agama Hindu tentang *punarbawa*, di mana anak laki-laki dapat menyelamatkan arwah leluhurnya dari neraka 'Put' dan arwah leluhurnya tersebut dapat

⁶I Gusti Ngurah Bagus, "Kebudayaan Bali", dalam Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. (Jakarta: Djambatan, 1990) hlm. 296.

⁷Pura kawitan/pedharman yang ada di Bali merupakan tempat pemujaan bagi mereka yang berasal dari satu keturunan (kesatuan-kesatuan keturunan), di mana di Bali lazim disebut wangsa/soroh.



menjelma kembali melalui keturunan laki-laki. Jadi jelas terlihat bahwa sistem kekeluargaan di Bali yang memperhitungkan keanggotaan kerabat berdasarkan garis laki-laki mendapatkan daya dukung yang kuat dari pandangan agama Hindu yang menegaskan mengenai pentingnya keturunan (anak) laki-laki bagi kebahagiaan suatu keluarga, dunia dan akhirat.

Menurut Geertz⁸ dalam bermasyarakat, terdapat tiga pandangan utama tentang kekerabatan (kekeluargaan), yakni: (1) pandangan afektif, terkait erat dengan nama Malinowski, yang meyakini versi ini murni darinya dengan mengambil hubungan emosional dalam keluarga dekat, suami-istri, orang tua-anak-anak sebagai pandangan paradigma, dan kemudian memandang semua penggunaan sosial dari konsepsi kekeluargaan itu sebagai perluasan dari mereka; (2) Pandangan normatif, menurut Radcliffe-Brown, melihat basis kekeluargaan lebih sedikit dalam keantusiasannya dari keluarga dekat; (3) Pandangan kognitif, merupakan pandangan terbaru dalam pengembangannya yang ada beberapa hal telah disempurnakan. Pandangan ini melihat sistem kekerabatan secara esensial sebagai fenomena psikologi bahkan fenomena intelektual, skema kategorial yang terinternalisasi dalam hal faktor sosial yang diberikan ego (mengakui aktor sosial lainnya) dan *alters* (berdiri dalam suatu hubungan formal tertentu dengan dirinya sendiri).⁹

2.2.1 Pemaknaan Desa Adat

Secara umum kata “desa” dalam hal ini mengandung beberapa pengertian, “desa” dapat berarti suatu wilayah pemukiman penduduk yang beragama Hindu. Seperti misalnya, Desa Seririt, Desa Kalopaksa dan lain-lain. “Desa” juga dapat berarti “situasi” dalam kaitannya dengan tempat, waktu dan keadaan seperti dalam ungkapan *desa, kala, patra*. Menurut Soetarjo Kartohadikoesoemo¹⁰ mengemukakan bahwa kata “desa” seperti halnya kata “negara”, “negeri” dan “nagari”, berasal dari bahasa Sanskerta

⁸Hildred Geertz & Clifford Geertz, 2017, *Sistem Kekerabatan di Bali*, (Denpasar: Udayana University Press, 2017), hlm. 3.

⁹*Ibid.*, Hildred Geertz & Clifford Geertz....., hlm. 229.

¹⁰Soetardjo Kartohadikoesoemo, *Desa*. (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), hlm. 4.

yang artinya tanah air, tanah asal dan tanah kelahiran. Hal senada juga diungkapkan oleh Soepomo¹¹ dan Wayan Surpha¹² yang pada prinsipnya mengemukakan bahwa kata “desa” berasal dari bahasa Sanskerta yang lazim digunakan oleh kalangan umat Hindu di Bali sejak zaman dahulu.

Sejarah tentang desa *pakraman* dapat dilihat juga dalam lontar Markandya Purana yang menceritakan perjalanan Maharsi Markandya dari Jawa Timur ke Pulau Bali. Dengan masuknya kekuasaan pemerintah Hindia Belanda ke Bali selatan (1906-1908), muncullah dua desa yaitu desa lama (*pakraman*) dan desa baru (desa dinas bentukan Belanda). Di Provinsi Bali dikenal ada dua bentuk (pemerintahan) desa yang masing-masing mempunyai fungsi, sistem dan struktur organisasi berbeda. Dua bentuk desa yang lazim disebut dualisme desa di Bali itu adalah:¹³

1. Desa dinas (desa dan kelurahan), yaitu suatu wilayah yang ditempati oleh sejumlah penduduk sebagai satu kesatuan masyarakat termasuk di dalamnya kesatuan masyarakat hukum yang mempunyai organisasi pemerintahan terendah langsung di bawah camat dan berhak menyelenggarakan rumah tangganya sendiri dalam ikatan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Desa dalam pengertian ini mempunyai tugas antara lain, melaksanakan berbagai kegiatan organisasi pemerintahan atau kedinasan, sehingga dikenal dengan sebutan desa dinas atau desa administratif. Misalkan, mengurus kartu tanda penduduk (KTP) dan persoalan-persoalan kedinasan lain yang berhubungan dengan pemerintahan. Pengertian ini mengacu kepada Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa.
2. Desa adat atau desa pakraman, merupakan kesatuan masyarakat hukum adat yang mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata karma pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara turun temurun dalam ikatan *kayangan tiga* atau *kayangan desa*, yang mempunyai wilayah

¹¹R. Soepomo. *Bab-bab Tentang Hukum Adat*. (Jakarta: Pradnya Paramita, 1977), hlm. 1.

¹²I Wayan Surpha. *Eksistensi Desa Adat dengan Diundangkannya UU Nomor 5 Tahun 1979*. (Denpasar: Upada Sastra, 1993), hlm. 4.

¹³*Ibid.*..., I Wayan Surpha. 1993. hlm. 62.



tertentu serta berhak mengurus rumah tangganya sendiri. Hal ini mengacu pada Perda Tingkat I Bali Nomor 06 Tahun 1986 (Pasal 1 a). Dari perspektif historis desa adat/desa pakraman merupakan organisasi kemasyarakatan Bali yang bersifat sosial religius, yang diyakini sudah ada sejak zaman Bali kuno yaitu sekitar abad ke-9-14 Masehi. Masyarakat desa pada waktu itu disebut *kraman* atau *karaman*, sedangkan untuk menunjuk desa digunakan istilah *wanua* atau *banua*, seperti tercatat pada prasasti Desa Trunyan abad ke-10.¹⁴

Dari dua bentuk desa di atas, desa pakraman adalah lembaga yang melaksanakan hukum adat, sehingga dalam pembahasan selanjutnya yang menjadi pokok perhatian adalah desa adat/desa pakraman.

Sejak awal dibentuknya, desa adat/pakraman telah ditata untuk menjadi desa religius yaitu berlandaskan konsep-konsep dan nilai filosofis agama Hindu. Desa adat merupakan sebuah kumpulan atau organisasi masyarakat Bali yang berwenang untuk mengawasi masyarakat desa dalam melakukan aktivitas sehari-hari di desa. Desa adat juga merupakan sebuah lembaga yang berada di atas beberapa dusun/banjar. Desa adat juga tidak dapat lepas dari nilai-nilai agama maupun aktivitas upacara. Desa adat merupakan organisasi tradisi lokal yang dimiliki oleh masyarakat Bali pada khususnya. Terbentuknya desa adat didasari oleh sistem kepercayaan dan sistem nilai-nilai kemasyarakatan yang telah dimiliki sebelumnya oleh masyarakat desa/*krama desa*. Desa adat terbentuk berdasarkan atas susunan masyarakat desa yang terdiri dari berbagai dusun atau banjar adat. Sementara banjar adat merupakan kumpulan individu-individu dari anggota keluarga.

Sebuah lembaga desa adat dipimpin oleh *kelian* adat/*bendesa* adat. *Kelian* adat beserta *banjar* adat membentuk suatu peraturan-peraturan di lingkungan desa disebut hukum desa adat. Hukum desa adat di Bali disebut *awig-awig*. Istilah lain *awig-awig* merupakan sebuah peraturan di dalam desa adat baik tertulis maupun tidak tertulis. Tujuan hukum desa adat dibentuk adalah untuk memperkokoh dan memperkuat suatu

¹⁴I Gede Parimartha. *Desa Adat dalam Perspektif Sejarah*, Dinamika Kebudayaan Vol.1. (Denpasar: Universitas Udayana, 1998), hlm. 2.

desa adat supaya ‘tidak rusak’. Sebuah kata ‘tidak rusak’ menjadi inti makna dari *awig-awig*. Karena secara etimologis kata *awig-awig* berasal dari *wig* kemudian *wig* mendapat awalan *a* menjadi *awig*. Istilah *awig* menjadi sebuah pengulangan kata yakni *awig-awig* yang berfungsi untuk menegaskan makna dari *awig*. *Awig-awig* dimaknai dalam “sesuatu yang menyebabkan tidak rusak”.¹⁵ *Awig-awig* disusun berdasarkan sastra maupun kitab suci yakni *catur dresta* meliputi:¹⁶

1. *Purwa-dresta* merupakan suatu tradisi yang dilakukan sejak dahulu.
2. *Sastra-dresta* merupakan ketentuan menurut sastra agama.
3. *Loka-dresta* merupakan pandangan masyarakat.
4. *Desa-dresta* merupakan pandangan setempat.

Di sisi lain yang melandasi hukum desa adat di Bali adalah: *paswara adat* dan *awig-awig*. *Paswara adat* dan *awig-awig* disusun berlandaskan *sastragama* dan *sasana*. *Sastragama* dan *sasana* mengambil sumber dari *adigama* dan *kutaramanawa*. *Adigama* dan *kutaramanawa* mengambil sumber dari *purwadigama*. *Purwadigama* disusun berdasarkan *Manawadharmasastra* dan *Manawadharmasastra* disusun berdasarkan *karmakandha* dari kitab suci *Weda*. Setiap desa adat di Bali, masing-masing memiliki *awig-awig* tersendiri yang tidak sama dengan *awig-awig* di desa lainnya. Walaupun ada suatu perbedaan dengan isi dari *awig-awig* di setiap desa namun tetap berpedoman pada desa-kala-patra yakni situasi-waktu-keadaan. Dalam konteks ini, pembuatan *awig-awig* di desa adat melibatkan seluruh warga desa adat dan setiap desa adat mempunyai hak dan kesempatan untuk ikut serta dalam pembuatan *awig-awig*. *Awig-awig* ini merupakan perumusan dari keputusan bersama yang telah diambil dan diputuskan secara musyawarah di dalam suatu rapat (*sangkepan/paruman*) warga desa/*krama desa*. Terbentuknya sebuah hukum desa adat lingkungan masyarakat/wilayah desa, maka akan tercipta suasana dan keinginan dari warga desa adat untuk memelihara, menaati, dan mempertahankan *awig-awig* desa adat. Adapun faktor-faktor yang mendasari terbentuknya sebuah lembaga desa adat terbagi menjadi lima bagian yakni:

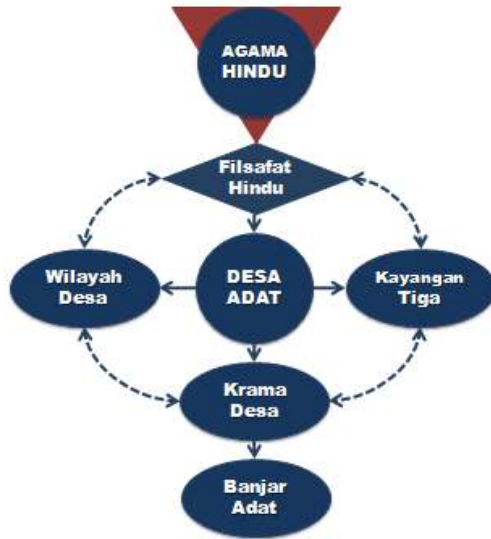
¹⁵Made Bambang Oka Sudira. 2008, *Konsep Filosofi Hindu dalam Desa Adat Kebudayaan Bali*. (Surabaya: Paramita, 2008), hlm. 2.

¹⁶*Ibid...*, Made Bambang Oka Sudira. 2008, hlm. 17.



1. Didasari agama Hindu,
2. Filosofi Hindu,
3. Khayangan tiga,
4. Krama desa yang terdiri dari beberapa *banjar* adat,
5. Wilayah desa.

Apabila dibuat secara bagan sebagai berikut:



Gambar 2.1 Faktor-faktor Pembentuk Lembaga Desa Adat

Sumber: www.bali.heritage dikembangkan oleh penulis

Sesuai dengan Pasal 1 nomor urut 4 Perda Provinsi Bali Nomor 3 Tahun 2001, tentang *Desa Pakraman*¹⁷ mempunyai hubungan adat dan spiritual keagamaan yang paling mendasar bagi pola hubungan dan pola interaksi masyarakat Bali yang mempunyai kesatuan tradisi dan tata karma pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara turun-temurun dalam ikatan *Kahyangan Tiga*, yang mempunyai wilayah tertentu dan harta

¹⁷Wayan P. Windia, 2013, *Hukum Adat Bali dalam Tanya Jawab*, (Denpasar: Udayana University Press, 2013), hlm. 3.

kekayaan tersendiri serta berhak mengurus rumah tangganya sendiri. Sedangkan Desa Dinas adalah satu kesatuan wilayah administratif di bawah wilayah Kecamatan.



Gambar 2.2 Desa Adat/Desa *Pakraman* Penglipuran Bali

Sumber: Images by: www.indonesia-heritage.net

Menurut fungsinya, Desa Adat diklasifikasikan pada dua pola yaitu Desa Adat yang memiliki pola sentralisasi dan Desa Adat yang memiliki pola desentralisasi. Pada pola pertama posisi dan fungsi Desa Adat sangat sentral, sedangkan pada pola kedua Desa Adat terbagi-bagi ke dalam beberapa kesatuan wilayah di bawah desa (sub desa) yang disebut *Banjar*. *Banjar* selain berfungsi secara administratif, juga berfungsi secara religius dan menangani fungsi-fungsi yang bersifat sosial, ekonomi, dan kultural. Pada umumnya di dalam satu *Banjar* memiliki rata-rata anggota 50 sampai 100 kepala keluarga. Setiap *Banjar* memiliki tempat atau pusat pertemuan yang disebut Balai *Banjar*.¹⁸

¹⁸Murdha W. dkk, (1981) Pengembangan Bale *Banjar* dalam Permukiman Tradisional Bali di Perdesaan ditinjau dari Sistem Struktur, (makalah seminar arsitektur Fakultas Teknik Jurusan Arsitektur Universitas Udayana), hlm. 12.





Gambar 2.3 Pemuka Agama Hindu Melakukan Kegiatan Spiritual di Area Banjar
Sumber: Dokumen pribadi¹⁹



Gambar 2.4 Tempat Ibadah di Bale Banjar Muding Kelod

Sumber: Dokumen pribadi²⁰

¹⁹Upacara piodalan di Pura Banjar Muding Kelod Desa Adat Kerobokan Kaja, Kecamatan Kuta Utara, 30 Maret 2018.

²⁰Banjar Muding Kelod Desa Adat Kerobokan Kaja, Kecamatan Kuta Utara, 30 Maret 2018.



Gambar 2.5 Tempat Ibadah dan Warga Banjar di Bale *Banjar* Muding Kelod

Sumber: Dokumen pribadi²¹

2.2.2 Hubungan Desa Adat dengan Konsep Filosofi Hindu

Desa adat didasari oleh konsep filosofi Hindu di mana landasan filosofinya terdiri dari penggabungan antara *Bhuana Agung* dengan *Bhuana Alit*, sedangkan unsur pembentuknya berdasarkan konsep *Tri Hita Karana*,²² *tri* artinya tiga, *hita* berarti kebahagiaan dan *karana* berarti penyebab, sehingga *tri hita karana* berarti tiga penyebab kebahagiaan.

²¹Banjar Muding Kelod Desa Adat Kerobokan Kaja, Kecamatan Kuta Utara, 30 Maret 2018

²²I Kadek Kardiasa, Makalah Konsep Tri Hita Karana dalam kehidupan Umat Hindu. Bali, (Denpasar: Printing, 2011), hlm. 11.

Segala yang hidup di alam semesta harus terjalin hubungan dan ikatan yang sangat erat, yakni:²³

1. Antara hubungan manusia dengan Tuhan. Masyarakat Hindu di Bali memandang Tuhan sebagai asal dan tujuan hidup manusia, bahkan merupakan asal dan tujuan seluruh alam semesta beserta isinya. Pemikiran demikian dikonsepsikan dengan istilah *Sangkan Paraning Dumadi* atau *Sangkan Paraning Sarat*. Sesuai konsep pemikiran ini antara manusia dan Tuhan terjadi hubungan 'Kaula' dan 'Gusti', manusia sebagai *kaula* dan Tuhan sebagai *Gusti* yang menjadi sumber segala yang ada, yang dalam implementasinya dapat diwujudkan dengan upacara *Dewa Yadnya*.
2. Hubungan manusia dengan manusia/sesamanya. Masyarakat Hindu di Bali dilandasi oleh alam pikiran yang bersifat komunal (kebersamaan) dan jiwa kekeluargaan. Masyarakat dipandang sebagai suatu keluarga besar yang saling menyayangi, mempunyai solidaritas dan rasa kebersamaan yang kuat di mana individu merupakan bagian yang tak terpisahkan dari masyarakatnya yang bebas terikat, dalam implementasinya di masyarakat dapat diwujudkan dalam upacara *Manusa Yadnya*.
3. Hubungan manusia dengan alam lingkungan. Masyarakat Hindu di Bali didasarkan pada keyakinan tentang keselarasan antara makrokosmos (alam semesta) dengan mikrokosmos (dunia manusia), menurut keyakinan ini, manusia senantiasa berada di bawah pengaruh tenaga-tenaga yang bersumber pada penjuru mata angin, bintang-bintang dan planet-planet. Tenaga-tenaga ini dapat membawa kesejahteraan dan dapat pula menimbulkan bencana tergantung dapat tidaknya manusia (baik sebagai individu maupun kelompok) menyelaraskan kehidupan dan kegiatan mereka dengan alam semesta beserta dengan makhluk ciptaan Tuhan lainnya, dalam implementasinya dapat diwujudkan dalam upacara *Bhuta Yadnya*.

²³I Ketut Wiana. *Tri Hita Karana Menurut Konsep Hindu*. (Surabaya: Paramita, 2007), hlm. 52.

Suasana harmonis itu secara konkret diterjemahkan dengan suasana tertib, aman dan damai (*trepti, sukerta, sekala niskala*). Dalam kehidupan desa adat penjabaran filosofi *tri hita karana* itu diwujudkan dalam tiga unsur pembentuk desa adat yang mengacu pada filosofi Hindu dan mengatur tata cara dalam melakukan aktivitas di lingkungan masyarakat Bali, yaitu:²⁴

1. *Parahyangan* merupakan *Kahyangan Desa* (kahyangan Tiga yaitu tiga tempat suci yang harus dimiliki oleh masyarakat desa adat yang terdiri dari Pura Desa/*Bale Agung*, Pura Puseh dan pura Dalem)
3. *Pawongan* merupakan warga (penduduk) desa adat yang disebut krama desa sebagai satu kesatuan hidup masyarakat desa adat.
2. *Palemahan* merupakan wilayah tempat tinggal dan tempat mencari penghidupan sebagai proyeksi dari adanya *bhuana* yang tunduk di bawah kekuasaan hukum teritorial *Bale Agung*.

Dalam kajian awal Levi-Strauss, di mana penekanannya diletakkan pada pembentukan aliansi dan solidaritas yang lebih luas melalui pengoperasian institusi kekeluargaan, utamanya sekali dalam perkawinan. Akan tetapi, notasi dasarnya sama, yaitu sistem kekeluargaan yang merupakan satu sistem norma hukum dan moral yang lebih kurang diterapkan secara komprehensif – suatu konstitusi, sopan santun, kode etik.²⁵

Keseluruhan struktur sosial dialiri oleh kepedulian religius menjadikan nilai budaya Bali sangat tinggi, kebudayaan Bali memiliki kebudayaan yang khas karena tidak terpengaruhi oleh budaya lain. Kebudayaan Bali bersumber pada ajaran agama Hindu. Masyarakat Bali mengakui adanya perbedaan (*rwa bhineda*), yang sering ditentukan oleh faktor ruang (*desa*), waktu (*kala*) dan kondisi riil di lapangan (*patra*). Konsep *desa*, *kala*, dan *patra* menyebabkan kebudayaan Bali bersifat fleksibel dan selektif dalam menerima dan mengadopsi

²⁴Tjok Rai Sudhartha. *Slokantara* (Untaian Ajaran Etika, Teks, Terjemahan, dan Ulasan. (Surabaya: Paramita, 2003), hlm. 11.

²⁵*Ibid.*, Hildred Geertz & Clifford Geertz....., hlm. 22.



pengaruh kebudayaan luar. Salah satu budaya Bali adalah Bahasa. Bali mempunyai bahasa daerah sendiri yang terdiri dari tiga tingkatan bahasa, yaitu bahasa Bali *alus* (utama), bahasa Bali *madya*, bahasa Bali kasar (*nista*), Bahasa *alus* dan *madya* dipergunakan untuk komunikasi dengan *triwangsa*, sedangkan bahasa Bali kasar (*nista*) diperuntukkan komunikasi dengan *wangsa sudra*. Contoh penggunaan bahasa Bali dalam kehidupan sehari-hari, dalam bentuk kata “tidur” tingkatan dari *alus* sampai ke kasar, yaitu: *Makelem, Marerepan, Sirep*.²⁶

Desa *pakraman* dan *Banjar* menerapkan pembagian sistem stratifikasi prestise yang digolongkan atas dua kategori umum, yaitu kelompok strata tinggi dan rendah. Yang tinggi disebut dengan *triwangsa* yang terdiri dari *wangsa Brahmana, Ksatria*, dan *Waisya* yang sering disebut dengan *anak jero* (orang dalam) yang berarti mereka yang hidup di bagian dalam tembok kerajaan. Sedangkan yang berstrata rendah adalah kelompok masyarakat biasa yang biasa disebut dengan *anak jaba* (anak luar) atau strata *sudra*. Beberapa wilayah desa *pakraman* di wilayah Bali, khususnya Bali Barat sangat fleksibel dengan pembentukan strata ini, sedangkan wilayah Bali Tengah masih mempertahankan strata ini, salah satunya melalui panggilan stratanya dan masyarakat sekitarnya mengetahui strata/*wangsa* dari semua individu yang tinggal dalam satu *banjar* bahkan yang tinggal dalam satu *desa adat*.²⁷ Dan pada abad ke-19, golongan *triwangsa* banyak memainkan peran politik sehingga posisi kelas yang dimiliki oleh golongan *triwangsa* masih dihormati oleh masyarakat Hindu Bali dan penghormatan tersebut masih diterima oleh keturunannya sampai saat ini karena peran politik yang telah dilakukan oleh para pendahulu *triwangsa* tersebut.

Kekerabatan di Bali adalah institusi dan struktur sosial yang memainkan peran yang lebih luas dalam masyarakat yang dilakukan oleh *dadia* yang merupakan institusi sentral dalam masyarakat orang

²⁶W. Adhi Mahardika dan I.B. Putra Manik Aryana, 2015, *Tetilik Sor Singgih Basa Bali Ring Pasangkepan Krama Desa Pakraman Ayunan, Kecamatan Abiansemal*, e-Journal JJPBB Universitas Pendidikan Ganesha Jurusan Pendidikan Bahasa Bali, Singaraja, Vol, 2

²⁷*Ibid.*, Hildred Geertz & Clifford Geertz....., hlm. 35.

Bali tentang siapa yang menurunkan keturunan dari siapa. Terkadang pencarian *dadia*, adalah pencarian simbol yang dapat dihubungkan dengan apa, makna yang tersirat dan tersurat, dan hal yang dilakukan oleh orang Bali dalam kehidupan sistem kekerabatan di Bali.

Sistem kekerabatan dan sistem kemasyarakatan kehidupan masyarakat Hindu di Bali adalah mengikuti garis kekerabatan patrilineal (*purusa* atau *kapurusa*). Bentuk sistem kekerabatan seperti ini menjadikan pihak *purusa* (laki-laki) secara yuridis dan moral baik sebelum maupun sesudah kawin bertanggung jawab sepenuhnya terhadap keluarga dan keturunannya. Tanggung jawab penuh yang berada di pundak laki-laki meliputi tiga unsur, yaitu; (1) unsur *parhyangan* (menjaga dan memelihara tempat ibadah keluarga yang disebut *merajan* dan tempat ibadah umum yang disebut Pura yang ada di sekitar wilayah tempat tinggal) dan upacara keagamaan untuk para leluhur, seperti: *ngaben* (upacara pembakaran jenazah) dan lain-lain, (2) unsur pawongan (berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat, seperti; menjadi bagian dari warga desa dan menjadi anggota *banjar*.

Banjar adalah kesatuan masyarakat hukum yang memiliki batas-batas wilayah yang berwenang untuk mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat setempat, berdasarkan asal usul dan adat istiadat setempat yang diakui dan dihormati dalam sistem Pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia. (3) Unsur *palemahan* yaitu tanggung jawab dalam pemeliharaan lingkungan alam, lingkungan keluarga, maupun lingkungan dalam bermasyarakat (*desa pakraman*).²⁸

Dengan sistem patrilineal yang memberikan tanggung jawab secara yuridis dan moral ada di pundak laki-laki membuat posisi tanggung jawab kepada pihak perempuan (dipahami sebagai *predana*) Hindu di Bali hampir sama dengan laki-laki, namun tanggung jawab perempuan menjadi terbatas setelah dia memasuki era perkawinan. Perempuan Hindu di Bali setelah perkawinan hanya bertanggung jawab secara moral saja, karena tanggung jawab secara yuridisnya mengikuti tanggung jawab pihak suami (laki-laki yang mengawininya). Adanya perbedaan tanggung

²⁸Wayan P. Windia, *Loc. cit.*, hlm, 96.



jawab membuat penerimaan hak antara laki-laki dan perempuan Hindu di Bali-pun berbeda, seperti dalam hal pembagian warisan. Pembagian warisan antara anak laki-laki dan anak perempuan bagi pemeluk agama Hindu di Bali adalah dua bagian untuk anak laki-laki dan satu bagian untuk anak perempuan. Pembagian warisan ini mempertimbangkan besarnya tanggung jawab pihak laki-laki melanjutkan kelangsungan hidup keluarga besar dan keturunannya serta kewajiban bermasyarakat di wilayah tempat tinggalnya (*desa pakraman*).²⁹

Warisan yang diterima oleh perempuan Hindu di Bali bukanlah warisan dari harta *pusaka*/harta *sesaka* yaitu; harta yang diteruskan oleh orang tua mempelai laki-laki turun temurun dari pihak laki-laki namun hanya sebatas warisan pada harta *pagunakaya*, yaitu: harta gono-gini orang tua yang merupakan pencampuran atau persatuan bulat harta kekayaan baik itu berupa aktiva maupun pasiva dari kedua orang tua selama melangsungkan perkawinan.³⁰ Warisan *pagunakaya*, tersirat dalam putusan Mahkamah Agung No.200/K/Sip/1958, tanggal 3 Desember 1958, sebagai berikut:³¹

“Menurut hukum Adat Bali yang berhak mewaris hanyalah keturunan pria dan pihak keluarga pria dan anak angkat lelaki; Maka Men Sardji sebagai saudara perempuan bukanlah ahli waris dan mendiang Pan Sarning”.

Secara umum sistem perkawinan di Bali hukum adat di Bali menganut sistem patrilineal, yaitu kedudukan laki-laki sebagai *purusa* (sebagai penerus tanggung jawab keluarga dalam kehidupan berkeluarga dan bermasyarakat).³² Menurut kamus bahasa Sanskerta-Indonesia, kata *purusa* itu kata benda *maskulin* atau laki-laki, mempunyai arti orang. (dalam bahasa sanskerta setiap kata itu berjenis kelamin bisa laki atau bisa juga perempuan). Sedangkan kata *pradana* (kata benda feminim atau wanita), mempunyai arti, pemimpin paling utama, sumber kelahiran,

²⁹Wayan P. Windia, *Op. Cit.*, hlm. 97.

³⁰Suara Millennium Development Goal, 2011, edisi No.1

³¹I Ketut Sudantra, 2012, *Hak Waris Perempuan Menurut Hukum Adat Bali*, (Hukum Online).

³²Prima Surya Wijaya, 2007, hlm. 246.

asli, akal, pemahaman dan sakti.

Dengan sistem patrilineal, pihak mempelai perempuan masuk ke klan keluarga laki-laki dan perempuan Hindu di Bali setelah melaksanakan perkawinan, secara yuridis dan moral bertanggung jawab sepenuhnya terhadap keluarga dan keturunan pihak laki-laki. Sedangkan kepada keluarga di mana pihak perempuan dilahirkan hanya bertanggung jawab secara moral. Sistem perkawinan yang menganut sistem patrilineal, ditegaskan bahwa anak perempuan Hindu di Bali setelah melakukan perkawinan akan diubah status hukumnya disamakan dengan status hukum laki-laki dengan berbagai fungsinya baik di keluarga maupun di dalam masyarakat.

2.3 Perkawinan dalam Adat Hindu Bali

Masyarakat Hindu di Bali menyebut perkawinan dengan beberapa istilah, seperti; *merabian*, *pawiwahan*, *pewarangan*, *nganten*, dan seterusnya. Istilah perkawinan ini oleh masyarakat Hindu di Bali dipergunakan dalam peraturan-peraturan adat yang dijadikan pedoman disebut dengan *awig-awig*, terutama *awig-awig* desa pakraman/desa adat.³³ Hukum adat menurut Seminar Hukum Adat 1975 di Yogyakarta,³⁴ adalah hukum Indonesia asli yang tidak tertulis dalam bentuk perundang-undangan Republik Indonesia yang mengandung unsur agama.

Sedangkan perkataan “kawin” itu sendiri dalam bahasa sehari-hari lebih umum disebut *mekurenan* atau *nganten*. Istilah *nganten* adalah istilah yang umum dipergunakan oleh kalangan *wangsa sudra/jaba* dan untuk kalangan *triwangsa* istilah perkawinan lebih lazim menggunakan kata “*pewiwahan/merabian*”.³⁵

Menurut Sudantra³⁶ dalam masyarakat adat di Bali, perkawinan tidak hanya masalah rangkaian dari perbuatan hukum yang bersifat

³³I Ketut Sudantra, 2011, *Hukum Perkawinan Bagi Umat Hindu di Bali*, hlm. 1.

³⁴I Gede A.B. Wiranata, *Hukum Adat Indonesia Perkembangan dari Masa ke Masa*, (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2005), hlm. 52.

³⁵I Wayan Ardika, dkk., *Loc.cit.* hlm. 317.

³⁶I Ketut Sudantra,... *Loc.cit.* hlm. 2.



duniawi (*sekala*) semata, namun juga berhubungan dengan kehidupan dunia lain/gaib (*niskala*) sehingga perkawinan oleh masyarakat Hindu di Bali sangat disakralkan/disucikan. Kehidupan masyarakat Bali yang religius, tidak dapat dilepaskan dari konsep *sekala-niskala* yang senantiasa menjaga keharmonisan hubungan antara alam nyata dan alam lain/alam gaib semua aspek kehidupan masyarakat Hindu Bali termasuk dalam tahap perkawinan. Dasar religius dalam suatu perkawinan diharapkan dapat mengokohkan lembaga perkawinan itu sendiri sehingga tujuan perkawinan dapat dicapai yaitu membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa” (yang tersirat dalam UU Perkawinan No.1/1974 Pasal 1).

Terkadang perkawinan di Bali bukan hanya memadukan adat dan budaya namun juga kemampuan intelektual yang cukup tinggi dalam berkomunikasi dan berdiplomasi, istilahnya kemampuan *public speaking* tingkat tinggi yang harus dimiliki oleh masing-masing dari utusan mempelai karena cara diplomasi dan komunikasi para pihak dari keluarga mempelai akan diuji pada forum pertemuan tersebut. Diplomat dan publik *speaker* dari masing-masing para keluarga mempelai di arena forum pertemuan itu diikat oleh tingkat bahasa, pakem-pakem adat yang tingkat kesukarannya tidak main-main terkadang terkesan kaku yang harus dipergunakan dalam bentuk pembicaraan adat resmi, dalam berdiplomasi dan berkomunikasi dalam pembicaraan perkawinan diharapkan jangan sampai membuat kesalahan, karena salah ucap sedikit saja bisa menjatuhkan martabat keluarga besar bahkan nama desa di mana mereka bertempat tinggal di hadapan pihak mempelai yang lain. Sehingga kehadiran seorang juru bicara yang disebut dengan *pemayun* harus memiliki kemampuan berbahasa Bali *alus* (*sor singgih*) tingkat tinggi.³⁷

Selain membutuhkan *pemayun* (juru bicara) yang piawai, perkawinan dalam masyarakat Hindu Bali tidak hanya menjadi urusan dua pihak yang sedang jatuh cinta, keluarga inti dan *banjar* (masyarakat yang tinggal dalam satu wilayah), namun berkaitan dengan para roh leluhur

³⁷Anggara Pradnya Widhiantara, Pernikahan Adat Bali, 2016 <http://www.mencarijejak.com/pernikahan-adat-bali-cerita-jawil-jawil>).

yang berstana di tempat ibadah keluarga yang disebut dengan *Merajan* atau *Sanggah*, juga berhubungan dengan makhluk di bawah manusia yang disebut dengan *Bhuta Kala*, serta Ida Sang Hyang Widhi Wasa/Tuhan Yang Maha Esa sebagaimana dapat dimaknai dari konsep *tri upasaksi* (*manusa saksi*, *dewa saksi* dan *bhuta saksi*) dalam pengesahan perkawinan masyarakat Hindu di Bali. Bahkan Miguel Covarrubias menuliskan tentang perkawinan di Bali, sebagai berikut:³⁸

Sebagaimana dengan segalanya di Bali, adat pernikahan berbeda-beda dari kabupaten ke kabupaten di Bali, dari kasta ke kasta, dari pernikahan dengan pilihan bebas, dan yang lain pernikahan yang diatur sebelumnya oleh orang tua, sampai ke penculikan dengan kekerasan. Sering apa yang dianggap biasa pada satu desa tidak terjadi di desa lain, tidak ada aturan umum yang dapat ditegakkan yang diterapkan di seluruh Pulau Bali. [...]. Bagaimanapun juga, dalam rincian, upacara beragam, asas mendasar bagi jenis yang berbeda tetap sama di mana-mana.

Konsep perkawinan terkait dengan perbuatan hukum yang bersifat duniawi dan alam gaib (*sekala-niskala*) dirumuskan dalam *awig-awig* (peraturan tidak tertulis) desa *pakraman*, khususnya dalam pasal (*pawos*) yang secara khusus membahas tentang perkawinan (*indik pawiwahan*). Contohnya adalah *Pawos 77 Awig-awig Desa Pakraman Tumbak Bayuh, Badung* (1992) yang menyatakan sebagai berikut:³⁹ “*Pawiwahan inggih punika patemining purusa pradana, malarapan patunggalan kayun suka-cita, kadulurin upasaksi sekala –niskala*”.

Keturunan yang lahir dari sebuah perkawinan adakah tujuan yang sangat penting dari perkawinan itu sendiri, sebagai penerus generasi keluarga tersebut. Masyarakat adat Hindu di Bali menganut sistem kekeluargaan patrilineal dan dalam masyarakat Bali dengan istilah *kapurusa* atau *purusa* (Panetja, 1986; Korn, 1978). Penerus generasi atau *purusa* dalam masyarakat Hindu Bali adalah anak laki-laki, sehingga melahirkan anak laki-laki adalah harapan yang utama setiap pasangan

³⁸Covarrubias, Miguel, 1930 (dalam terj. 2014, *Pulau Bali: Temuan yang Menakjubkan*, Udayana University Press Denpasar, hlm. 148).

³⁹I Ketut Sudantra, *Op. Cit.*, 2.



suami istri Hindu di Bali, karena anak laki-laki adalah pengganti kedudukan ayah yang akan menerima tanggung jawab secara yuridis maupun moral baik sebelum maupun setelah perkawinan.

Sedangkan seorang anak perempuan yang sering disebut dengan *predana* akan dilepaskan dari hubungan hukumnya dengan keluarga asalnya (orang tua dan saudara kandung) atau tidak lagi diperhitungkan hak dan kewajibannya dalam keluarga asalnya setelah perkawinan namun akan mulai diperhitungkan dalam keluarga. Itu sebabnya nilai atau derajat hubungan seseorang dengan sanak saudara dari garis laki-laki/*purusa* jauh lebih penting dibandingkan dengan hubungannya dengan sanak saudara dari pihak perempuan/*pradana*.⁴⁰

Menurut Ngurah Adhi⁴¹ dalam masyarakat Bali Hindu masih sangat kuat dianut suatu kepercayaan bahwa keberadaan keturunan (laki-laki) dalam keluarga sangatlah penting untuk membebaskan roh leluhur (*pitara*) dari kawah neraka dan mengantarkannya menuju alam surga. Kepercayaan ini tampaknya diilhami dari kisah yang diceritakan dalam Kitab *Adiparwa*. Dalam kitab tersebut diceritakan mengenai nasib Sang Wiku Wara Bhrata yang hampir jatuh ke kawah neraka akibat beliau tidak mempunyai keturunan karena putra beliau yaitu Sang Jaratkaru berketetapan hati untuk *nyukla brahmacari* (tidak kawin selama hidup). Mengetahui nasib roh leluhurnya yang demikian, akhirnya Sang Jaratkaru memutuskan untuk kawin, sehingga roh leluhurnya dapat menuju alam surga setelah ia mempunyai putra yang bernama Sang Astika.

Dampak lain dari sistem patrilineal yang dipahami secara turun-temurun oleh tradisi leluhur orang Bali membuat perempuan *triwangsa* mengalami posisi penurunan *wangsa* dalam tahap memasuki dunia perkawinan bila melakukan perkawinan tidak sama *wangsa* karena

⁴⁰Wayan P. Windia, dan Ketut Sudantra, 2006, *Pengantar Hukum Adat Bali*, Lembaga Dokumentasi dan Publikasi Fakultas Hukum Universitas Udayana, Denpasar.

⁴¹Ngurah Adi, Ida Bagus. (dalam I Ketut Sudantra, *Hukum Perkawinan Bagi Umat Hindu di Bali*, 2011) 1972. "Perkawinan Nyeburin Menurut Hukum Adat Bali ". Denpasar, (Media cetak Nusa Tenggara).

harus mengikuti *wangsa* pihak laki, perkawinan yang dilakukan oleh perempuan *triwangsa* dengan beda *wangsa* adalah perkawinan yang tidak dikehendaki sehingga disebut dengan perkawinan *nyerod*.

2.4 Sejarah Perkawinan *Nyerod*

Sistem perkawinan umat Hindu di Bali berlandaskan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang sekarang lebih dikenal dengan Undang-Undang Perkawinan yang menggunakan istilah “Perkawinan” bukan “Pernikahan”. Kata Perkawinan dalam Undang-Undang Perkawinan yang dipergunakan sebagai pilihan “sebutan atau kata” oleh *kalangan* masyarakat Hindu di Bali. Sebutan dan istilah “perkawinan atau kawin” untuk melegalkan hubungan atau menyatukan dua insan yang berbeda di Bali sudah menjadi istilah hukum adat yang pakem dan memiliki nilai kesucian dari sebuah kata.

Dengan demikian, ungkapan “kawin sudah tapi nikah belum” sering dijadikan plesetan oleh golongan tertentu, sebenarnya kurang tepat dan tidak bisa diterima oleh umat Hindu di Bali apalagi yang menyampaikan plesetan tersebut adalah golongan dari umat Hindu di Bali itu sendiri karena tidak sesuai dengan istilah yang dikenal oleh umat Hindu dan tidak sesuai dengan Undang-Undang Perkawinan,⁴² dan menurut masyarakat Hindu di Bali bahwa perkawinan umat Hindu di Bali baru dikatakan sah apabila sudah mengikuti tata cara yang sesuai dengan ajaran agama Hindu, Hukum Adat Bali dan Hukum Nasional (Undang-Undang Perkawinan No.1/1974).

Pada zaman kerajaan, kasta dibuat berdasarkan profesi masyarakat, secara bertingkat dari atas ke bawah, terdiri atas golongan *Brahmana* (paling atas), disusul golongan *Ksatrya*, golongan *wangsa* dan yang paling rendah adalah golongan *sudra*. Tiga golongan pertama, merupakan bangsawan Bali yang dikenal dengan sebutan “*Triwangsa*”, sedangkan golongan yang terakhir (*sudra*) merupakan orang biasa, dikenal pula

⁴²Wayan P. Windia, 2015, *Mapadik, Orang Biasa, Kawin Biasa, Cara Biasa di Bali*, Udayana University Press, Denpasar.



dengan sebutan *jaba wangsa*.⁴³ Sejak abad ke-19-an⁴⁴ perkawinan poligami bukan lagi menjadi pilihan satu-satunya perempuan tri yang mempunyai darah bangsawan, walaupun pada masa itu, situasi tidak sangat mendukung bahkan mengarah situasi yang sangat sulit dan tidak dapat dihindari untuk tidak memilih hidup berpoligami karena tidak cukup banyak ada laki-laki golongan bangsawan *wangsa* tinggi untuk menjadi pasangan hidup para anak perempuan raja maupun anak perempuan kaum bangsawan di Bali.

Akibat banyaknya anak-anak perempuan raja dan bangsawan yang disebut *triwangsa* yang tidak bisa melakukan perkawinan karena situasi yang tidak seimbang antara pertumbuhan perempuan dengan laki-laki *triwangsa* untuk menjadi pasangan hidupnya membuat terjadi pemberontakan kecil para perempuan *triwangsa* untuk tidak memilih hidup berpoligami hanya untuk mendapatkan status perkawinan. Pilihan lain yang cukup berani dari perempuan kerajaan dan bangsawan *triwangsa* adalah memilih melajang, namun terkadang perempuan *triwangsa* yang lebih berani akan memilih kawin dengan laki-laki yang *wangsanya* berada di bawah perempuan bangsawan tersebut, misalnya *wangsa jaba (sudra)* dengan cara kawin lari walaupun mereka tahu bahwa kawin dengan laki-laki yang tidak sama *wangsanya* adalah tindakan yang melawan hukum, dan pelakunya bisa mendapatkan hukuman mati bila tertangkap oleh pihak kerajaan. Pilihan kawin dengan laki-laki *wangsa jaba* pada zaman kerajaan disebut “*kejabe/nyerod*” (keluar/turun).

Sebutan *nyerod* untuk perempuan *triwangsa* yang kawin dengan laki-laki biasa (*wangsa jaba*) yang diberikan pada zaman kerajaan hanyalah *dresta* (tradisi/kebiasaan) yang tidak berdasarkan kitab suci (susastra) dan tetap dipertahankan oleh sekelompok golongan *triwangsa*. Pada zaman kerajaan, perkawinan perempuan *triwangsa* dengan laki-laki *wangsa* di bawahnya atau dengan laki-laki *wangsa jaba* (laki-laki biasa) disebut “*kejabe/nyerod*” (keluar/turun) merupakan suatu perkawinan terlarang sehingga mendapatkan sebutan kawin *nyerod*.

⁴³Covarrubias, Miguel, *Op. Cit.*, hlm. 148.

⁴⁴Hidred Geertz & Clifford Geertz, 2017, dalam terjemahan *Sistem Kekerabatan di Bali*, Udayana University Press, Denpasar.

Perkembangan sanksi hukum bagi pelaku perkawinan *nyerod* atau perkawinan antar-*wangsa* dari zaman kerajaan sampai dengan era tulisan dilakukan. Pihak pelaku perkawinan *nyerod* (perkawinan antar-*wangsa*) mengalami proses yang cukup menyakitkan, pada zaman kerajaan (1352-1849), dibakar di atas rumput kering, sanksi *labuh geni* bagi perempuan yaitu (dijatuhkan dalam api unggun) sedangkan laki-laki dikenakan sanksi *labuh batu* (ditenggelamkan di laut, kakinya diikat dan diperberat batu agar tenggelam). Terkadang harus membayar denda setelah itu ditusuk dengan keris, pada zaman penjajahan Belanda (1849-1945), dengan datangnya Belanda ke Bali, terjadi perubahan hukum perkawinan antar-*wangsa* karena faktor Politik, tidak dihukum mati, namun dibuang ke luar Bali.

2.5 Perkawinan *Nyerod* Menjadi Perkawinan yang Tidak Dikehendaki

Dalam perkembangannya sampai saat ini, perkawinan *nyerod* bukanlah perkawinan yang ideal untuk pelaku, keluarga, dan masyarakat sekitar terjadinya perkawinan *nyerod*, karena masih banyak kaum *triwangsa* khususnya *wangsa Brahmana* yang tidak dapat menerima perkawinan *nyerod* ini. Belum dapatnya diterima bentuk perkawinan *nyerod* oleh keluarga *triwangsa* dan masyarakat sekitar dikarenakan masih muncul sebuah permasalahan yang terjadi di dalam perkawinan *nyerod*, yaitu bagaimana nasib para pelaku perkawinan *nyerod* ini ketika harus bercerai. Dari hal inilah muncul sebuah permasalahan yang terjadi di dalam perkawinan *nyerod*, yaitu bagaimana nasib para pelaku perkawinan *nyerod* ini ketika harus bercerai. Jika dalam perkawinan biasa, seseorang bercerai maka kedua belah pihak akan kembali ke rumahnya masing-masing namun dalam perkawinan *nyerod* jika terjadi perceraian pihak perempuan tidak dapat kembali ke *griya*/rumahnya lagi tapi sebaliknya pihak laki-laki dapat kembali ke rumahnya lagi.

Dengan kehilangan gelarnya sebagai *triwangsa* maka perempuan ini tidak bisa balik lagi ke keluarga asalnya sehingga apabila terjadi perceraian perempuan ini akan terlantar karena tidak bisa tinggal di rumah mantan suaminya dan tidak bisa kembali ke rumah asalnya atau



biasa disebut *ngutang raga* atau *ngumbang*. Maka daripada itu pada masa tersebut jarang ada perempuan yang melakukan perkawinan beda kasta memutuskan untuk bercerai. Diperlakukan seburuk dan sekasar apa pun perempuan ini akan tetap bertahan dikarenakan jika perempuan ini bercerai maka dia akan terlantar. Dengan terlantarnya perempuan ini maka dia akan kehilangan segala bentuk hak dan kewajibannya. Hal ini tentu menimbulkan masalah bagi pihak perempuan, apalagi yang terkait dengan kedudukan perempuan tersebut baik di keluarga asalnya dan di masyarakat. Tidak dikehendakinya perkawinan beda *wangsa* (*nyerod*) sampai saat ini karena posisi perempuan pelaku perkawinan *nyerod* diperlakukan secara tidak adil. Selain kedudukan perempuan sangat lemah dalam perkawinan *nyerod*, bila terjadi perceraian maka kedudukan perempuan ini akan terombang-ambing tidak jelas baik di keluarga maupun di masyarakat. Dalam hal perkawinan *nyerod*, perceraian yang terjadi akan menimbulkan dampak yang sangat besar bagi kedudukan perempuan.

Setelah dicabutnya *paswara* 1927 mengenai *asu pundung alangkahi karang hulu*, menyebabkan perkawinan *nyerod* tidak dilarang lagi untuk dilakukan dan upacara *patiwangi* tidak dilaksanakan lagi. Dengan tidak dilaksanakannya lagi upacara *patiwangi* maka perempuan yang akan melakukan perkawinan *nyerod* tidak perlu kehilangan *wangsanya*. Hal ini menjadi sangat berarti bagi perempuan *triwangsa* yang melakukan perkawinan *nyerod*, karena apabila terjadi perceraian maka mereka masih bisa kembali ke rumah asalnya karena masih menyandang gelar *triwangsa* tersebut dan kedudukan perempuan *triwangsa* ini pun masih diterima sebagai bagian dari keluarga. Kedudukan yang dimaksud di sini adalah terkait hak dan kewajiban yang dimiliki perempuan *triwangsa* ini. Secara umum dapat dikatakan kewajiban (*swadharma*) ini meliputi aktivitas keagamaan sesuai dengan ajaran agama Hindu dan tempat suci (*parahyangan*) baik dalam keluarga maupun masyarakat, kewajiban yang berkaitan dengan aktivitas kemanusiaan (*pawongan*) baik bagi keluarga sendiri maupun masyarakat dan kewajiban yang berkaitan dengan aktivitas memelihara lingkungan alam (*palemahan*) baik untuk kepentingan keluarga maupun masyarakat.

Terkait dengan hak-haknya (*swadharma*) ada hubungannya dengan penerusan harta kekayaan keluarga dan leluhur serta pemanfaatan fasilitas milik desa pakraman seperti tanah desa, tempat suci, kuburan (*setra*). Dengan kembalinya perempuan *triwangsa* ini ke rumah, maka tidak ada lagi yang namanya perempuan terlantar sebagai akibat perceraian beda *wangsa*. Kedudukan perempuan setelah terjadinya perceraian dari perkawinan *nyerod* kemudian lebih diperjelas lagi dalam Keputusan Pasamuhan Agung III yang dikeluarkan Majelis Desa Pakraman pada tahun 2010. Akibat perceraian terhadap kedudukan perempuan menurut Keputusan Pasamuhan Agung III ini pihak perempuan *triwangsa* yang bercerai dari perkawinan *nyerod* akan kembali ke rumah asalnya dengan status *mulih deha* (kembali gadis).

Dengan kembali berstatus *mulih deha*, maka *swadharma* dan *swadikara* di rumah orang tuanya akan kembali sebagaimana ketika ia masih belum kawin. Dalam hal ini keluarga perempuan *triwangsa* tersebut harus mau menerima kembali hadirnya perempuan *triwangsa* ini ke rumah, walaupun memang tidak ada aturan yang memberikan sanksi jika keluarga tersebut tidak mau menerima kembali kehadiran perempuan *triwangsa* tersebut.

Namun keputusan Pasamuhan Agung III yang dikeluarkan Majelis Desa Pakraman pada tahun 2010 belum mampu menguatkan posisi perempuan *triwangsa* yang melakukan perkawinan *nyerod* karena kenyataan di lapangan tidaklah semanis dari pembahasan Pasamuhan Agung III. *Awig-awig* yang tidak tertulis lebih kuat menghukum perempuan yang kawin *nyerod* dalam kehidupan bermasyarakat.



[Halaman ini sengaja dikosongkan]

3

POLA KOMUNIKASI INTRABUDAYA DAN PERKAWINAN *NYEROD* DALAM MASYARAKAT HINDU DI BALI

3.1 Pola Komunikasi Intra-Budaya Masyarakat Hindu di Bali

Homogenitas masyarakat Bali dalam keseharian, menghasilkan pola komunikasi yang khas dan unik yang hanya ada pada kehidupan masyarakat Hindu di Bali. Sesuatu yang tercermin dalam agama dan adat istiadat Bali yang begitu melekat dalam kehidupan masyarakatnya dan tidak ditemukan pada masyarakat lainnya di Indonesia serta menjadi identitas dari warga dan masyarakat Bali itu sendiri. Ketika agama, adat, dan kebudayaan menjadi satu, berurat akar dalam kehidupan keseharian dan diakui sebagai bagian dari identitas kolektif.

Identitas anggota masyarakatnya tercermin dari berbagai simbol verbal dan nonverbal. Utamanya kepercayaan agama Hindu yang telah menjadi bagian dari kebudayaan Bali itu sendiri. Sesuatu yang dijelaskan oleh Lewis dan Slade sebagai “*shared interpersonal communication between members of the same cultures*”.¹ Menurut Lewis dan Slade, analisis komunikasi intrabudaya selalu dimulai dengan mengulas keberadaan kelompok/

¹Glen Lewis and Christina Slade. *Critical Communication*, (Australia: Prentice Hall Australia, 1994), hlm. 123.



subbudaya dalam satu kebudayaan, juga tentang nilai subbudaya yang dianut. Karena itulah, untuk mengetahui bagaimana pola komunikasi intrabudaya masyarakat Bali, harus dimulai dengan membedah akar kebudayaan Hindu Bali itu sendiri.

Pola komunikasi terlihat dari nama, simbol-simbol ritual keagamaan dan simbol-simbol kebudayaan yang dilihat dalam ranah pribadi dan ranah publik. Komunikasi intra-budaya nonverbal dalam ranah pribadi dapat dilihat dalam bentuk perkawinan, di mana perkawinan dalam masyarakat Hindu Bali tidak hanya menjadi urusan dua pihak yang sedang jatuh cinta, keluarga inti dan *banjar* (masyarakat yang tinggal dalam satu wilayah), namun berkaitan dengan para roh leluhur yang beristana di tempat ibadah keluarga yang disebut dengan *merajan* atau *sanggah*, juga berhubungan dengan makhluk di bawah manusia yang disebut dengan *bhuta kala*, serta Ida Sang Hyang Widhi Wasa/Tuhan Yang Maha Esa sebagaimana dapat dimaknai dari konsep *tri upasaksi* (*manusa saksi, dewa saksi* dan *bhuta saksi*) dalam pengesahan perkawinan masyarakat Hindu di Bali.

Masyarakat adat Hindu di Bali, menganut sistem kekeluargaan patrilineal² dan dalam masyarakat Bali dengan istilah *kapurusa* atau *purusa*.³ Dengan sistem patrilineal, penerus generasi atau *purusa* dalam masyarakat Hindu Bali adalah anak laki-laki sebagai pengganti kedudukan ayah yang akan menerima tanggung jawab secara yuridis maupun moral baik sebelum maupun setelah perkawinan.

Sistem patrilineal membuat posisi perempuan Hindu Bali sangat lemah, khususnya bagi perempuan *triwangsa*, karena tidak memiliki hak untuk memilih karena kedudukan perempuan Hindu Bali di posisi *predana*, di mana setelah melaksanakan perkawinan sebagai perempuan dewasa, dilepaskan dari hubungan hukumnya dengan keluarga asalnya (orang tua dan saudara kandung) atau tidak lagi diperhitungkan hak dan

²VE Korn, 1978, *Hukum Adat Kekeluargaan di Bali*, terjemahan dan catatan-catatan I Gde Wajan Pangkat, Biro Dokumentasi dan Publikasi Fakultas Hukum dan Pengetahuan Masyarakat Universitas Udayana, Denpasar.

³I Gde Panetja, *Aneka Catatan tentang Hukum Adat Bali*, (Denpasar, CV Kayumas, 1986), hlm. 3.

kewajibannya dalam keluarga asalnya namun akan mulai diperhitungkan dalam keluarga. Itu sebabnya nilai atau derajat hubungan seseorang dengan sanak saudara dari garis laki-laki/*purusa* jauh lebih penting dibandingkan dengan hubungannya dengan sanak saudara dari pihak perempuan/*pradana*.⁴

Pola komunikasi non-verbal ranah pribadi dapat dirasakan pula dalam pemberian nama panggilan pada lingkungan *triwangsa* dan *wangsa jaba*. Golongan *triwangsa* berada pada kedudukan yang lebih tinggi dibandingkan dengan *jaba*, sehingga pencantuman nama pun tidak boleh sembarangan sudah ditentukan oleh *awig-awig* desa adat. Gelar dan nama bagi *wangsa brahmana* adalah Ida Bagus atau Ida Ayu. *Wangsa ksatria* menggunakan gelar Cokorda, dan Anak Agung, sedangkan *Wangsa Waisya* menggunakan gelar Dewa atau Dewayu. *Wangsa sudra* menggunakan gelar “I” (gelar dalam bentuk nama untuk golongan laki-laki *Sudra*) dan “Ni” (gelar dalam bentuk nama untuk golongan perempuan *Sudra*).

Pola komunikasi intrabudaya verbal dalam ranah pribadi adalah perilaku seseorang dalam bertindak dalam berkomunikasi yang berupa kata-kata yang wujudnya berupa ujaran atau tuturan sedangkan komunikasi nonverbalnya dalam bentuk gerakan anggota badan, seperti; ekspresi wajah, gerakan mata, gerakan kepala, gerakan tangan, gerakan badan, atau kombinasi gerakan salah satu anggota badan dengan anggota badan yang lain.⁵ Contoh gerakan anggota badan sebagai komunikasi nonverbal yang sering dilakukan di Bali, terlihat dari gambar 3.1 dan 3.2.

⁴Wayan P Windia dan Ketut Sudantra, 2006, *Pengantar Hukum Adat Bali*, Lembaga Dokumentasi dan Publikasi Fakultas Hukum Universitas Udayana, Denpasar.

⁵I Nengah Suandi dan Made Sri Indriani, 2010, Tindak Komunikasi Verbal dan Nonverbal dalam Pemakaian Sor Singgih Basa Bali dan Pembelajarannya, *Jurnal Pendidikan dan Pengajaran*, Jilid 43, Nomor 15, hlm. 125.





Gambar 3.1 Seorang Penutur Mengacungkan Telunjuknya

Sumber: Dokumen pribadi⁶

Tindak Komunikasi Verbal dan Nonverbal dalam Pemakaian *Sor Singgih Basa Bali*.

Gambar 3.1, di mana seorang penutur mengacungkan telunjuknya merupakan komunikasi non verbal yang menggunakan salah satu anggota badan. Melihat gerakan tangan seperti tampak pada gambar 3.1, dalam situasi seperti itu tidak digolongkan komunikasi nonverbal yang tidak menghormati mitra tuturnya namun sebagai gerakan untuk melengkapi, memperjelas, dan mempertegas maksud tuturan dari komunikasi yang terjadi.

⁶Upacara piodalan di Pura Banjar Muding Kelod Desa Adat Kerobokan Kaja, Kecamatan Kuta Utara, 30 Maret 2018.



Gambar 3.2 Seorang Penutur (Tengah) Mencakupkan Kedua Telapak Tangannya di Dada

Sumber: Dokumen pribadi⁷

Pada gambar di atas terlihat seorang penutur (tengah) mencakupkan kedua telapak tangannya di dada, gerakan tangan yang merupakan komunikasi nonverbal yang tergolong bentuk hormat dan berfungsi melengkapi sekaligus menghormati mitra tutur yang biasa dipakai dalam pertemuan adat di Bali. Dalam penyampaian pendapat di Bale Banjar maupun di wantilan tempat ibadah, para tokoh adat dan masyarakat akan memprioritas atau ditempatkan utama kepada golongan *triwangsa* terlebih dahulu untuk menyampaikan pendapatnya sebagai simbol memberikan kehormatan kepada golongan *triwangsa* sebagai etika adat. Ketika golongan *triwangsa* menyampaikan pendapat, maka semua tokoh adat dan masyarakat yang hadir akan mendengarkan dengan seksama, tidak gaduh ataupun tidak memotong pendapat yang sedang disampaikan. Jika ada yang tidak sependapat, para tokoh adat dan masyarakat akan menyampaikan dengan permintaan maaf terlebih dahulu sambil mencakupkan kedua tangan di dada (sikap anjali), dan baru menyampaikan pendapat.

⁷Upacara piodalan di Pura Banjar Muding Kelod Desa Adat Kerobokan Kaja, Kecamatan Kuta Utara, 30 Maret 2018.

Selain mendapatkan prioritas dan diutamakan dalam menyampaikan pendapat dalam bentuk pertemuan, dalam sajian makanan pun, golongan tokoh maupun masyarakat *triwangsa* akan diposisikan utama dalam menikmati sajian yang dihidangkan, selanjutnya kepada tokoh adat lainnya dan masyarakat pada umumnya yang berasal dari golongan *sudra*.



Gambar 3.3 Seorang Penutur (Tengah) dengan Santun Didengar oleh Mitra Tutur

Sumber: Dokumen pribadi⁸

Dan dalam berkomunikasi verbal pada masyarakat Hindu di Bali dalam hal tertentu harus menggunakan *sor singgih basa* (tingkatan-tingkatan bahasa Bali) dalam berkomunikasi. Pola komunikasi mempunyai pengaruh yang sangat kuat terhadap masyarakat perdesaan dan masyarakat perkotaan terutama dari segi penerapan sistem *wangsa* karena harus menggunakan *sor singgih basa* dalam sistem *triwangsa*, yaitu halus *singgih*, halus *sor*, dan halus *madia*, dan *mider*. *Sor singgih basa* sangat jelas dapat dilihat dalam komunikasi yang dilakukan oleh perempuan *triwangsa*, yang melakukan perkawinan *nyerod* yaitu pada saat memanggil

⁸Upacara piodalan di Pura Banjar Muding Kelod Desa Adat Kerobokan Kaja, Kecamatan Kuta Utara, 30 Maret 2018.

kedua orang tuanya harus diawali dengan kata “Ratu” tidak lagi bisa memanggil “Ibu dan ayah” dan memanggil saudara kandung harus dengan nama lengkap dengan gelar *wangsa*-nya yang mungkin di antara persaudaraan mereka sebelum perkawinan, masing-masing mereka punya nama kecil atau nama kesayangan, serta tidak boleh memanggil sebutan dengan kakak atau adik.

Sedangkan pola komunikasi nonverbal dalam ranah publik masyarakat Hindu di Bali dilihat dari simbol-simbol dari ritual-ritual upacara keagamaan, seperti; *ngaben*, potong gigi, perkawinan, dan lain-lainnya. simbol-simbol komunikasi nonverbal upacara keagamaan dalam bentuk upacara perkawinan dapat dilihat dari busana perkawinannya yang mempunyai ciri khas dan bentuk eksistensi dari budaya Bali. Busana perkawinan yang dilaksanakan di Bali merupakan kesadaran atas identitas budaya yang dibalut oleh kepercayaan masyarakat Bali sebagai sesuatu yang bernilai sakral yang terikat pada aturan adat istiadat dan agama Hindu yang merupakan bentuk perilaku masyarakat yang memiliki kesadaran terhadap adanya jejak-jejak peradaban masa lalunya yang memiliki fungsi meningkatkan solidaritas sosial masyarakat, menghilangkan perhatian kepada kepentingan individu, serta memperkokoh kehidupan beragama.⁹

Busana perkawinan dalam masyarakat Hindu di Bali mengenal tingkatan yang dikenal dengan sebutan *payas*, antara lain; *payas agung* merupakan bentuk *payas* (busana) tingkatan paling utama atau tertinggi dalam strata sosial semasa Kerajaan Badung berdiri. *Payas* ini penggunaannya sangat terbatas hanya diperuntukkan bagi keluarga kerajaan selama berlangsungnya prosesi perkawinan kalangan keluarga Kerajaan atau golongan *triwangsa*. Selain *payas agung* juga terdapat *payas madya* yang menunjukkan tingkatan menengah, diperuntukkan bagi prosesi perkawinan dan tingkatan sosial yang lebih rendah. Sebagai strata yang paling rendah, dikenal *payas nista* yang terlihat sangat simpel dan sederhana, lazim diperuntukkan bagi kalangan umum

⁹Durkheim dalam I Ketut Setiawan, 2011, hlm. 127.



masyarakat Bali seperti petani atau nelayan. Busana/*payas* perkawinan, dapat dilihat dalam gambar 3.4 dan 3.5.



Gambar 3.4 Busana Perkawinan Golongan *Triwangsa* (*Payas Agung*)

Sumber: Dok. Pribadi

Payas agung untuk pengantin perempuan secara keseluruhan menggunakan busana bermotif *prada*, mulai dari *tapih* berupa kain panjang menjuntai ke lantai, kain perempuan (dipakai setelah *tapih*), kemben selendang, dan *sabuk* warna keemasan di pinggang. Perlengkapan perhiasan menggunakan *gelang kana* pada pangkal lengan, *gelang naga satru*, *sabuk bebekeng*, *sesimping* menutup bagian bahu hingga dada, dan *badong* melingkari leher, serta *subeng* di telinga. Dan *payas agung* pengantin laki-laki memakai busana yang merupakan salah satu simbol keagungan dinasti para raja yang mendiami *puri* (istana), karena hanya dipergunakan pada acara resmi kerajaan yang dilakukan pada saat

tertentu. Menggunakan *kamben*, *kampuh* dan *umpal* keseluruhan bermotif *prada* keemasan. Hiasan kepala berupa *gelungan* lengkap yang terdiri dari *petitis* keemasan di atas dahi, *tajung*, bunga bancangan, bunga sandat (kenanga), dan garuda mungkur. Perhiasan pria juga menggunakan *gelang kana*, *gelang setru*, *sesimping*, *badong* sebagaimana yang dikenakan pengantin wanita, serta dilengkapi sebilah keris bertahta batu-batu mulia.



Gambar 3.5 Busana Perkawinan Golongan *Wangsa Jaba/Sudra (Payas Madya)*

Sumber: Dok. Pribadi.

Hiasan kepala bukan berupa destar kain adalah ciri dari *payas madya* untuk pengantin laki-laki dan (hiasan kepala dari kain dipakai untuk strata *payas madya*) dan busana/*payas* untuk pengantin perempuan secara keseluruhan menggunakan busana bermotif kain biasa, mulai dari tapih berupa kain panjang sebatas mata kaki dan perhiasan yang dipakai tidak semewah *payas agung*.

3.2 Pola Komunikasi Intra-Budaya Masyarakat Hindu Bali Tentang Perkawinan *Nyerod*

Perkawinan *nyerod* bagi masyarakat Bali bukanlah perkawinan pilihan, tetapi perkawinan alternatif yang sebisa mungkin dihindari karena selain dianggap dapat menimbulkan aib bagi keluarga, khususnya keluarga perempuan juga merugikan posisi perempuan. Perempuan Hindu di Bali, khususnya dari golongan *triwangsa* tidak dapat secara bebas mempergunakan haknya untuk memilih pasangan hidupnya, mereka terbelenggu dengan aturan ke-*Wangsa*-an yang melekat dalam status yang dibawa sejak lahir.

Terbelenggu dengan kekuatan *triwangsa*, membuat mereka memiliki pilihan yang sangat terbatas sehingga perempuan *triwangsa* menerima perjodohan (Bahasa Bali: *kejangkepang*) atau kawin paksa (*kaejuk/ditangkap*), namun dua jenis dalam memilih pasangan tersebut bukanlah eranya lagi dan sudah banyak ditinggalkan oleh perempuan *triwangsa* sebagai individu yang mempunyai hak yang sama dengan laki-laki dalam memilih pasangan sesuai dengan Pasal 16 ayat (1) Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap perempuan yang telah diratifikasi oleh Pemerintah RI melalui Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984 tanggal 24 Juli 1984.¹⁰

Walaupun penghapusan segala bentuk diskriminasi sudah dipasalkan, namun kehidupan sosial di masyarakat memang tidak bisa dihindarkan bila terjadi pembauran dalam perkawinan antar *Wangsa* tetap kebebasan untuk perempuan belum sepenuhnya bisa dirasakan, belenggu tetap masih melilit kuat perempuan *triwangsa*, seperti yang dialami oleh pasangan Ida Ayu Komang Ariani dengan I Ketut Surencana, mereka berdua mengaku dipertemukan karena cinta dan mereka sangat percaya bahwa jodoh itu sudah diatur, sebagai makhluk di dunia tidak akan bisa menghindarkan diri dari jeratan hukum karma pala. Walaupun Ida Ayu Komang Ariani sudah dipingit oleh keluarga besarnya memilih pasangan hidup bukan dari golongan Brahmana.

¹⁰Wayan P. Windia, dan Ketut Sudantra (dalam I ketut Sudantra, 2011), 2006, *Pengantar Hukum Adat Bali*, Lembaga Dokumentasi dan Publikasi Fakultas Hukum Universitas Udayana, Denpasar.

Karena menurut Ida Ayu Komang Ariani pribadi apalah arti sebuah *Wangsa*, *Wangsa* brahmana hanyalah atribut saat dilahirkan. Ida Ayu Komang Ariani sangatlah menyadari hidup sebagai orang yang memiliki darah biru tidaklah mudah, kehidupan lelaki di lingkungannya sangat menyimpang, bagaimana tidak, dengan kasta yang mereka punya mereka bisa memaksakan cinta mereka kepada para gadis di lingkungannya, terkadang seorang lelaki memiliki lebih dari empat istri. Siapa pun wanita itu pastilah tidak ingin dimadu, itu alasan Ida Ayu Komang Ariani memilih kawin *nyerod* daripada antar *Wangsanya*.¹¹

Posisi sosial yang kadang menjadikan individu perempuan Bali dalam keadaan dilema, antara mengikuti adat istiadat dan agama dan kata hati termasuk perasaan mereka. Sebuah posisi sosial yang terbangun karena kehadiran identitas kasta dan posisi agama dalam masyarakat Hindu Bali. Relasi posisi sosial yang ditentukan oleh kasta ini, bukan hanya mempengaruhi relasi kehidupan pribadi dalam masyarakat Hindu Bali. Namun lebih jauh mempengaruhi proses komunikasi intrabudaya, di mana mereka yang terlahir dengan kasta yang lebih tinggi akan lebih leluasa dalam menyampaikan ekspresi komunikasinya dibandingkan mereka yang terlahir dengan kasta di bawahnya.

Gambaran relasi sosial ini, sedikit banyaknya mempengaruhi pola interaksi komunikasi antarbudaya dalam masyarakat Hindu Bali. Ketika kasta menjadi semacam garis pembatas antara sesama makhluk Tuhan untuk bisa berinteraksi dan berkomunikasi termasuk dalam membangun relasi sosial di dalam masyarakat itu sendiri.

3.3 Perilaku Komunikasi Intra-Budaya dalam Masyarakat Hindu di Bali

Robert Y. Kwick (1972) menyatakan bahwa perilaku adalah tindakan atau perbuatan suatu organisme yang dapat diamati dan bahkan dipelajari. Perilaku masyarakat Bali sangat dipengaruhi oleh Adat dan budaya. Adat dan budaya hadir sebagai simbol patron klien

¹¹Ari Dwijayanthi, 2009, *Menelisis Perkawinan antara Cinta dan Kasta*.



dirasa masih relatif sangat kuat. Menilik perilaku masyarakat Hindu di Bali berkonsep sekala dan niskala. Sekala berkiblat dunia nyata/alam semesta, misalnya; peran puskesmas secara sekala berfungsi sebagai tempat orang sakit berobat, sedangkan niskala bertasbihkan spiritual (dunia tidak nyata, misalnya; peran dan fungsi tempat ibadah adalah tempat kita berdoa, memuja kebesaran Tuhan, namun ada orang yang sakit pergi ke rumah ibadah untuk memohon kesembuhan).

Contoh dari puskesmas dan tempat ibadah “Pura” adalah gambaran perilaku masyarakat Bali berusaha menemukan tujuan hidup, keseimbangan, dan kedamaian di antara dunia sekala dan niskala yang sepenuhnya merupakan kehidupan religius yang didasarkan pada kebiasaan dan tradisi dengan penyesuaian pada sarana-sarana ekonomi dalam rangka memperoleh nilai tambah ekonomi, nilai tambah budaya, nilai tambah ritual dan nilai tambah spiritual. Konsep rangkaian *sekala niskala* di atas merupakan proses perilaku sosial yang cenderung tidak mudah yang secara sistematis *sekala niskala* mendesain perilaku keseharian masyarakat Hindu di Bali untuk merajut pernak pernik ekonomi ritual dan ekonomi spiritual untuk mengupacarai dirinya sendiri, manusia lain, flora-fauna, mobil dan benda mati lainnya yang memengaruhi sikap, perilaku, struktur, sumber daya, komunikasi, kontens kebijakan maupun konteks kekuasaan sehari-hari masyarakat Hindu di Bali.

Secara sistem *sekala niskala* perilaku masyarakat Hindu di Bali tidak terbentuk dalam sekejap, ada banyak faktor yang memberikan kontribusi yang sarat dengan tarik-menarik kepentingan antara yang para aktor/agen yang memainkan adat dan budaya. Kepentingan dan kerumitan perilaku para aktor yang tidak bertindak sendirian cenderung bersifat institusional (contoh: desa adat) yang sangat kuat sebagai sarana penilai sekaligus sarana penghukum yang kompatibel sebagai suatu ornamen kapitalis etis yang membentuk perilaku masyarakat upacara sebagai orang Bali yang benar-benar Hindu Bali.

Pembentukan perilaku masyarakat upacara sebagai orang Bali yang benar-benar Hindu Bali adalah peran dan kepentingan dari perilaku masing-masing aktor yang menjadi penerima penilaian yang mencakup;

pertama, perilaku masyarakat rumah tangga yang sarat dengan pergulatan standar minimum untuk hidup merupakan aspek dasar budaya yang musti dipenuhi. *Kedua*, perilaku tradisional dari Puri, Dadia, Soroh dan Adat sebagai simbol patron klien dirasa masih relatif sangat kuat memengaruhi perilaku orang Bali. *Ketiga*, perilaku masyarakat sipil yang semakin liberal di era otonomi daerah, seperti maraknya Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan Ormas dengan pelbagai aktivitas dan kepentingannya telah mendesain budaya kolektif semakin plural. *Keempat*, perilaku masyarakat ekonomi yang semakin ditumpangkan pada struktur ekonomi yang cenderung semakin kapitalistik berbudaya atas dorongan pasar pariwisata. Misal, keberadaan Starbuck, Fastfood, dan DunkinDonut juga telah menjadi budaya orang Bali. *Kelima*, perilaku birokrasi yang semakin peka terhadap kualitas layanan publik mencerminkan psikologi lintas budaya bekerja dengan baik. *Keenam*, perilaku masyarakat berpartai politik telah menggiring pembangunan kebudayaan berpolitik.

Hubungan antara masyarakat dengan kebudayaan yang paling realistis ditunjukkan melalui keberadaan kebudayaan sebagai wadah untuk mempertahankan masyarakat dari pelbagai ancaman yang menghadang mereka. Kebudayaan bisa menginformasikan tentang nilai suatu dan beberapa peristiwa yang terjadi di masa lalu, sekarang dan yang akan datang. Kebudayaan mengajarkan kepada setiap manusia tentang apa yang harus dibuat oleh generasi manusia sehingga hampir setiap kelompok budaya selalu menciptakan hubungan intrabudaya yang “mewajibkan” generasi yang lebih tua mensosialisasi nilai perilaku-perilaku budaya baik secara bertahap maupun dipercepat melalui institusi sosial kepada generasi berikut.

Dalam kehidupan dikenal institusi-institusi seperti agama, pendidikan, rekreasi, kesehatan serta institusi-institusi lain yang merupakan pranata kebudayaan yang menjamin perilaku manusia. Proses sosialisasi melalui institusi sosial tersebut telah memungkinkan manusia dimasukkan ke dalam lingkungan sosial dan kemasyarakatan. Jadi, setiap hubungan antarmanusia dalam satu kebudayaan selalu diatur dengan sosialisasi indoktrinasi dan instruksi nilai-nilai.



Setiap kebudayaan selalu memiliki prinsip kebudayaan yang mengatur hierarki dan status kekuasaan. Hierarki dalam suatu masyarakat berbudaya selalu menggambarkan dan menerapkan proses pemerinkatan peranan-peranan anggota masyarakat mulai dari yang paling tinggi sampai terendah. Bukankah dalam masyarakat ada istilah: raja hutan, raja gunung, peniti raksasa, peniti emas, lain daun, bangsawan, rakyat jelata, orang pinggiran, orang kecil, dan lain-lain? Istilah-istilah tersebut merupakan “frase” yang menunjukkan bahwa dalam masyarakat ada kelompok elite yang mendapat pengakuan atau yang berkuasa dan ada kelompok masyarakat yang dikuasai. Status yang tinggi biasa diidentifikasi dengan kekuasaan puncak yang memberikan kemungkinan bagi kelompok yang ada di bawah untuk melihat ke atas. Kelompok masyarakat yang termasuk dalam kategori puncak selalu mendominasi kelompok bawah. Mereka diberikan kekuasaan karena dianggap sakti, suci, mempunyai kekuasaan khusus, bijaksana, menjadi sumber material dan moral. Mereka disebut kelompok elite karena memiliki pengetahuan, pengalaman, dapat dipercaya, dan lain-lain. Setiap kebudayaan selalu memberikan tempat khusus kepada mereka untuk memegang tampuk “puncak” pimpinan organisasi sosial karena hanya mereka yang diasumsikan bisa memelihara institusi sosial masyarakat. Setiap anggota suatu masyarakat yang berbudaya mengetahui hubungan antara yang mempunyai kekuasaan dengan yang dikuasai.

Perlu diketahui bahwa komunikasi intrabudaya merupakan suatu gejala yang selalu ada dalam konteks kebudayaan tertentu. Kebudayaan juga mengajarkan konsep nondominasi yang mengatur nomenklatur siapa-siapa yang tidak mempunyai kekuasaan dan pengaruh dalam masyarakat tertentu. Kumpulan orang-orang nondominasi pun berada dalam suatu konstelasi yang secara historis atau tradisional tidak mempunyai akses atau pengaruh terhadap dominasi kebudayaan. Jadi, mereka tidak memiliki dominasi sosial, politik, hukum, ekonomi dan struktur keagamaan serta organisasi sosial lain. Beberapa contoh di dalam kebudayaan tertentu, kaum wanita, wadam, orang tua jompo,

kulit hitam, orang pendatang/orang luar; tidak mempunyai “nama” dan peranan yang luas dalam masyarakat. Mereka dianggap orang “aneh”, mempunyai perilaku menyimpang, penghambat, abnormal yang berbeda dengan orang lain dan masyarakat yang memiliki dominasi tertentu. Mereka merupakan “orang dalam yang tersingkir” dan yang terjajah, atau mereka merupakan suku bangsa asli yang dijajah oleh suku bangsa sendiri. Meskipun mereka tidak penting dalam kategori perhatian dan komunikasi intrabudaya namun perilaku mereka tetap dikontrol sebagai anggota masyarakat intrabudaya agar mereka tidak mendewakan “ideologi” subbudaya yang mengancam kebudayaan kelompok yang lebih besar.

Masalah kekuasaan, dominasi dan nondominasi dalam masyarakat dapat dikaitkan dengan geopolitik. Proses untuk menyingkirkan kelompok nondominasi atau tidak berkuasa dilakukan melalui diskriminasi dan segregasi atas wilayah pemukiman dan pekerjaan. Di dalam terminologi geopolitik, kaum nondominasi itu telah ditetapkan geopolitiknya. Misalnya dengan menetapkan wilayah geografis tertentu sebagai pusat pemukiman, kekuasaan, dominasi dalam bidang politik, ekonomi dan perdagangan, serta pendidikan. Mereka yang berkuasa selalu berasal dari kebudayaan dominan dalam masyarakat. Jadi, hubungan intrabudaya selalu didasarkan pada sikap diskriminasi geopolitik dan lain-lain.

Irwan Abdullah (2006:107) menegaskan bahwa globalisasi yang ditandai oleh perbedaan-perbedaan dalam kehidupan telah mendorong pembentukan definisi baru tentang berbagai hal dan memunculkan praktik kehidupan yang beragam. Dalam konteks ini khususnya dalam fenomena keberagaman ditandai dengan adanya transformasi sistem pengetahuan, sistem nilai, sistem tindakan keagamaan.

Keberadaan agama Hindu Bali tidak dapat dipisahkan dari kebudayaan Bali itu sendiri. Menghilangnya eksistensi agama Hindu Bali maka dapat dipastikan kebudayaan Bali pun akan menghilang, mengingat hampir semua aktivitas kebudayaan Bali dikaitkan dengan



aktivitas keagamaan dalam konsep *ngayah*.¹² Agama Hindu Bali menjadi sistem nilai dan norma yang diimplementasikan dalam sistem tindakan dan sistem sosial, serta diwujudkan dalam bentuk material-material budaya yang agung dan mempesona. Bali tanpa desa pakraman, Bali yang tanpa pura, Bali yang tanpa adat dan budayanya, Bali tanpa keramah-tamahan penduduknya, adalah sebuah kehilangan besar bagi masyarakat Indonesia bahkan dunia.

Bagan Pola Komunikasi Hindu Bali



Bagan pola komunikasi Hindu Bali di atas, menjelaskan bagaimana relasi komunikasi intrabudaya dalam konteks masyarakat Bali bekerja, ketika identitas budaya dan identitas sosial menyatu dan menjadi bagian dari keputusan para pemangku adat Bali. Posisi sosial para pemangku adat begitu strategis, serta menentukan sebagaimana layaknya hubungan patron klien yang bekerja. Pada posisi tersebut, adat dan

¹²kewajiban sosial masyarakat Bali sebagai penerapan ajaran karma marga yang dilaksanakan secara gotong royong dengan hati yang tulus ikhlas baik di banjar maupun di tempat suci. Kata *ngayah* secara harfiah dapat diartikan melakukan pekerjaan tanpa mendapat upah (kamus Bali-Indonesia,1990).

<http://inputbali.com/budaya-bali/ngayah-tradisi-yang-harus-tetap-ada-di-bali>.

agama menjadi konsep yang satu, ketika segala sesuatunya menyatu dalam diri seorang pemangku adat. Hubungan intrabudaya inilah yang secara sadar telah membangun relasi kekuasaan dalam kehidupan masyarakat Hindu Bali, termasuk pada hal yang sangat pribadi seperti pernikahan, ketika adat masuk sampai pada ranah yang begitu privat dalam kehidupan seseorang.

Karena adat bukanlah sekadar menjadi bagian dari simbolitas namun telah menjadi bagian identitas itu sendiri, sesuatu yang berurat akar dalam kehidupan setiap warga Bali, sekaligus menjadi pengikat perilaku dan bertindak dalam masyarakat. Walaupun pada sisi yang berbeda bisa menjadi ranah yang problematik dalam ranah pribadi kehidupan dan kebudayaan masyarakat Hindu Bali.



4

PEMAKNAAN PEREMPUAN TRIWANGSA TERHADAP PERKAWINAN NYEROD

Persepsi menurut Mulyana adalah inti dari komunikasi, karena persepsi sangat identik dengan penyandian balik (*decoding*) dalam proses komunikasi. Pandangan ini merujuk pada definisi John R. Wenburg dan William W. Wilmot: “Persepsi dapat didefinisikan sebagai cara organisme memberi makna”. Sedangkan persepsi menurut Josep Kenneth A. Sereno dan Edward M. Bodaken, adalah sarana memungkinkan kita memperoleh kesadaran akan sekeliling dan lingkungan kita.¹ Perkawinan *nyerod* merupakan peristiwa budaya yang spesifik dimiliki oleh masyarakat Hindu Bali dalam konteks budaya persepsi adalah bagaimana cara memaknai suatu pesan, objek, atau lingkungan bergantung pada sistem nilai yang kita anut.

Persepsi berdasarkan budaya merupakan persepsi seseorang atas lingkungan bersifat subjektif. Semakin besar perbedaan budaya antara dua orang semakin besar pula perbedaan persepsi mereka terhadap suatu realitas.² Sementara itu, menurut Larry A Samovar dan Richard

¹Deddy Mulyana, 2008, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2008), hlm. 167-168.

²*Ibid.*, hlm. 196.

E. Porter mengemukakan enam unsur budaya yang secara langsung mempengaruhi persepsi kita ketika berkomunikasi dengan orang dari budaya lain, yakni:

1. Kepercayaan (*beliefs*), nilai (*values*), dan sikap (*attitudes*).
2. Pandangan dunia (*worldview*).
3. Organisasi sosial (*social organization*).
4. Tabiat manusia (*human nature*).
5. Orientasi kegiatan (*activity orientation*).
6. Persepsi tentang diri dan orang lain (*perception of self and others*).

4.1 Kepercayaan Perempuan Terhadap Perkawinan

Kepercayaan masyarakat Hindu di Bali terhadap jenjang kehidupan manusia yang harus dijalani disebut dengan “*Catur asrama*”³ yang bermakna empat jenjang kehidupan yang harus dijalani untuk mencapai *moksa* atau *catur asrama* dapat pula diartikan sebagai empat lapangan atau tingkatan hidup manusia atas dasar keharmonisan hidup di mana pada tiap-tiap tingkat kehidupan manusia diwarnai oleh adanya ciri-ciri tugas kewajiban yang berbeda antara satu masa (*asrama*) dengan masa lainnya, tetapi merupakan kesatuan yang tak dapat dipisahkan.

Empat tahapan hidup manusia yang harus dicapai yang menjadi bagian-bagian dari *catur asrama* adalah sebagai berikut: *Brahmacari Asrama* adalah tahapan menuntut ilmu, *Grhasta Asrama* adalah tahapan hidup berumah tangga, *Wanaprasta Asrama* adalah masa/tahapan mengamalkan ajaran agama dan kebaikan, dan *Saniasa/Bhiksuka/Sanyasin* adalah tahapan melepas kehidupan duniawi. Tahapan kedua dalam jenjang kehidupan masyarakat Hindu di Bali adalah memasuki masa *Grehasta* diawali dengan suatu upacara yang disebut *Wiwaha Samskara* (Perkawinan) yang bermakna sebagai pengesahan secara agama dalam rangka kehidupan berumah tangga.

³Untung Suhardi, *Kedudukan Perempuan dalam Kitab Sarasamuccaya*, (Surabaya: Paramita, 2015), hlm. 45.

Tahapan ini merupakan hal yang sangat penting, karena menunjang yang lainnya. Perkawinan merupakan salah satu acara suci bagi seorang Hindu. Istri merupakan rekan dalam kehidupan (*Ardhangini*), ia tidak dapat melakukan ritual agama tanpa istrinya. Sebuah rumah tangga harus mendapatkan artha yang berlandaskan dharma dan dipergunakan dengan cara yang pantas. Ia harus memberikan 1/10 bagian dari penghasilannya untuk amal. Ada beberapa kewajiban yang harus dilaksanakan dalam berumah tangga:⁴

1. Melanjutkan keturunan.
2. Membina rumah tangga.
3. Bermasyarakat.
4. Melaksanakan *Panca Yadnya* (lima korban suci yang tulus ikhlas yang dilakukan oleh masyarakat Hindu di Bali), yaitu:
 - a. *Dewa Yajna* : persembahan kepada Ida Sang Hyang Widhi Wasa beserta manifestasinya.
 - b. *Rsi Yajna* : persembahan pada para rsi, guru, maupun tokoh atau pemuka agama.
 - c. *Manusa yajnya* : persembahan pada sesama manusia.
 - d. *Pitra Yajna* : persembahan pada para leluhur.
 - e. *Bhuta Yajna* : persembahan kepada para bhuta.

Dalam buku *Perkawinan yang Ideal* Raka Mas, M.Fil.H, memaparkan bahwa melaksanakan sebuah perkawinan (*pawiwahan*) adalah menjalankan sebuah tahapan hidup yang sakral dan abadi yang berada pada tahapan hidup *Grshasta* (*Griyahasta*).⁵ Kepercayaan pada perkawinan bagi masyarakat Hindu di Bali adalah menjalankan dharma dan ajaran agama Hindu di Bali. Menurut I Made Titib dalam makalah “Menumbuhkembangkan pendidikan agama pada keluarga” disebutkan bahwa tujuan perkawinan menurut agama Hindu adalah mewujudkan tiga hal yaitu:⁶

⁴*Ibid.*, Untung Suhardi, hlm. 45.

⁵A.A. Gede Raka Mas, *Perkawinan yang Ideal*, (Surabaya: Paramita, 2013), hlm. v.

⁶I Made Titib, 2013 dalam A.A. Gede Raka Mas, *Perkawinan yang Ideal*, (Surabaya: Paramita, 2013), hlm. 4.



1. *Dharmasampati*, kedua mempelai secara bersama-sama melaksanakan Dharma yang meliputi semua aktivitas dan kewajiban agama seperti melaksanakan *Yajna*, sebab di dalam *grhastal* aktivitas *Yajna* dapat dilaksanakan secara sempurna.
2. *Praja*, kedua mempelai mampu melahirkan keturunan yang akan melanjutkan amanat dan kewajiban kepada leluhur. Melalui *Yajña* dan lahirnya putra yang suputra seorang anak akan dapat melunasi utang jasa kepada leluhur (*Pitra rna*), kepada Deva (*Deva rna*) dan kepada para guru (*Rsi rna*).
3. *Rati*, kedua mempelai dapat menikmati kepuasan seksual dan kepuasan-kepuasan lainnya (*Artha* dan *kama*) yang tidak bertentangan dan berlandaskan Dharma.

Berdasarkan beberapa *awig-awig* desa pakraman di atas, perkawinan atau *pawiwahan* pada intinya memiliki pengertian yang sama. *Pawiwahan* adalah hubungan lahir batin antara laki-laki dan perempuan yang berstatus *purusa* dan *predana*, disertai dengan pelaksanaan upacara sekala dan niskala. Dalam Rgveda X.85.42 dan Atharvaveda XIV.1.22 menyebutkan bahwa makna perkawinan itu adalah mewujudkan kehidupan dan Kebahagiaan bersama dengan putra-putri dan cucu-cucu, bergembira dalam rumah milikmu.⁷

Perkawinan atau *wiwaha* dalam Agama Hindu adalah *yadnya* dan perbuatan dharma karena Tuhan telah bersabda dalam *Manawa Dharmasastra* IX. 96 sebagai berikut:⁸

Prnja nartha striyah srstah samtarnartham ca manavah. Tasmad sadahrano dharmah crutam patnya sahaditah.

Terjemahan:

Untuk menjadi Ibu, wanita diciptakan dan untuk menjadi ayah, laki-laki itu diciptakan. Upacara keagamaan karena itu ditetapkan di dalam Veda untuk dilakukan oleh suami dengan istrinya.

⁷*Ibid.*, I Made Titib dalam A.A. Gede Raka Mas, hlm. 3.

⁸Gede Pudja dan Tjok Rai Sudharta, 2002, hlm. 16.

Perempuan Bali pada umumnya memandang perkawinan adalah sebagai tujuan melaksanakan dharma dan agama dan perkawinan yang akan dijalani seperti Perkawinan dalam *Manawa Dharmasastra* IX,45,⁹ adanya pernyataan yang menjelaskan bahwa istri itu tunggal dengan suaminya. Ini artinya kedudukan wanita dan laki-laki adalah setara dan sangat utama dalam pandangan Agama Hindu. Karena itu dalam Rgveda laki dan perempuan yang sudah menjadi suami istri disebut dengan satu istilah yaitu dempet atau tidak dapat dipisahkan.

Perkawinan adalah melaksanakan dharma yang meliputi semua aktivitas dan kewajiban agama. Seperti yang dikatakan oleh Ter Haar bahwa perkawinan itu menyangkut persoalan kerabat, keluarga, masyarakat, martabat, pribadi dan menyangkut soal keagamaan. Dengan terjadinya perkawinan, maka suami istri mempunyai kewajiban memperoleh keturunan yang menjadi penerus silsilah orang tua dan kerabat. Bahkan tidak hanya menyangkut bagi yang masih hidup tapi terkait pula dengan leluhur mereka yang telah meninggal dunia.¹⁰

Memperoleh keturunan dalam perkawinan adalah salah satu dari tiga tujuan perkawinan yang diuraikan dalam kitab *Manawa Dharmasastra*. Tiga tujuan perkawinan dalam kitab *Manawa Dharmasastra*¹¹ adalah, *pertama, Dharmasampati*, tujuan perkawinan adalah menjalankan dharma yang harus dilaksanakan sesuai dengan ajaran Catur Ashrama. *Kedua Praja*, bahwa sebuah perkawinan adalah untuk meneruskan keturunan yang akan meneruskan roda kehidupan di dunia. Dan yang *ketiga, Rati*, jalan yang sah bagi pasangan suami istri untuk menikmati kehidupan dan kenikmatan duniawi.

Salah satu dari tiga tujuan dari sebuah perkawinan adalah *Praja*, yaitu meneruskan untuk meneruskan keturunan yang akan meneruskan roda kehidupan di dunia. Dan hal ini menjadi sebuah keresahan atau merasa bersalah ketika tidak atau belum dikarunia anak karena anak

⁹Gede Pudja dan Tjok Rai Sudarta, 1978, *Manawa Dharmasastra/Manu Dharmasasta*, Ditjen Bimas Hindu Budha Departemen Agama Republik Indonesia, Jakarta, hlm. 540.

¹⁰Sumiarni, 2004 dalam I Made Somya Putra hlm. 4.

¹¹A.A. Gede Raka Mas, *Op.cit.*, hlm. 4.



keturunan merupakan kelanjutan dari kehidupan atau eksistensi keluarga dan tanpa keturunan, maka roda kehidupan seorang individu akan punah dan berhenti berputar sehingga perkawinan menjadi tahap yang dimuliakan karena bisa memberi peluang kepada keturunan untuk melebur dosa-dosa leluhurnya agar bisa menjelma kembali sebagai manusia.

4.2 Nilai-nilai Perkawinan di Mata Perempuan *Triwangsa*

Nilai adalah komponen evaluatif dari kepercayaan kita, mencakup: kegunaan, kebaikan, estetika, dan kepuasan.¹² Jadi nilai bersifat normatif, memberi tahu suatu anggota budaya mengenai apa yang baik dan buruk, benar dan salah, siapa yang harus dibela, apa yang harus diperjuangkan, apa yang harus ditakuti, dan sebagainya. Nilai-nilai perkawinan umumnya tidak terlepas dari unsur agama, adat dan budaya sehingga ketiga unsur tersebut harus diperhatikan. Misal, unsur agama sebagai penentu sah dan tidaknya suatu perkawinan yang mempunyai unsur lahir dan batin dan tidak menyimpang dari Undang-Undang Perkawinan No.1/1974.

Nilai-nilai perkawinan perempuan Hindu Bali diatur dalam kitab hukum *Manawa Dharmasastra*. Kitab *Manawa Dharmasastra* yang merupakan kitab hukum pertama dalam Hindu yang banyak memuat syariat (hukum agama yang menetapkan peraturan hidup manusia, hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan manusia dan alam sekitar berdasarkan kitab suci). Nilai-nilai perkawinan agama yang tercantum di dalam *Manawa Dharmasastra*, sebagai berikut:¹³

- a. *Manawa Dharmasastra* X.101 berbunyi
“*Hendaknya supaya hubungan yang setia berlangsung sampai mati*”.
(kesetiaan adalah hukum tertinggi bagi pasangan suami istri)
- b. *Manawa Dharmasastra* IX.102 berbunyi, kutipannya:

¹²Deddy Mulyana, *Op.cit.*, hlm. 198.

¹³Opcit, A.A. Gede Raka Mas, *Op.cit.*, hlm. 8.

“Hendaknya laki-laki dan perempuan yang terikat dalam ikatan perkawinan, mengusahakan dengan tidak jemu-jemu supaya mereka tidak bercerai dan jangan hendak melanggar kesetiaan antara satu dengan yang lain”.

Pada perempuan *triwangsa* makna sebuah perkawinan adalah tujuan hidup dan tahapan memasuki *Grehasta* yang merupakan tahapan terpenting sebagai perempuan dewasa untuk memasuki kehidupan berumah tangga yang disahkan dalam bentuk perkawinan. Perkawinan bagi perempuan *triwangsa* adalah tahapan yang suci dan sakral yang diharapkan hanya terjadi sekali dalam kehidupannya. Sehingga perkawinan bagi perempuan *triwangsa* di Bali bukanlah hanya menjadi urusan perempuan *triwangsa* yang sedang jatuh cinta, tetapi juga menjadi urusan keluarga, adat, masyarakat, *wangsa*, namun juga menjadi sebuah agenda politik untuk mempertahankan status tinggi kebangsawanan *triwangsa* mereka, sehingga banyak para keluarga raja dan bangsawan yang memiliki kebangsawanan *triwangsa* akan melakukan perkawinannya dengan sejumlah besar anggota kekeluargaannya, terkadang untuk mempertahankan gelar *triwangsa*-nya, pilihan poligami adalah pilihan yang paling ideal untuk para perempuan dan itu merupakan keharusan mutlak untuk menjaga komunitas golongan mereka sebagai bangsawan *triwangsa*.

Sejak abad ke-19-an¹⁴ perkawinan poligami bukan lagi menjadi pilihan satu-satunya perempuan tri yang mempunyai darah bangsawan, walaupun pada masa itu, situasi tidak sangat mendukung bahkan mengarah situasi yang sangat sulit dan tidak dapat dihindari untuk tidak memilih hidup berpoligami karena tidak cukup banyak ada laki-laki golongan bangsawan *wangsa* tinggi untuk menjadi pasangan hidup para anak perempuan raja maupun anak perempuan kaum bangsawan di Bali. Akibat banyaknya anak-anak perempuan raja dan bangsawan

¹⁴Hidred Geertz & Clifford Geertz, 2017, dalam terjemahan *Sistem Kekerabatan di Bali*, Udayana University Press, Denpasar.



yang disebut *triwangsa* yang tidak bisa melakukan perkawinan karena keinginan mereka karena situasi yang tidak seimbang antara pertumbuhan perempuan dengan laki-laki *triwangsa* untuk menjadi pasangan hidupnya membuat terjadi pemberontakan kecil para perempuan *triwangsa* untuk tidak memilih hidup berpoligami hanya untuk mendapatkan status perkawinan. Pilihan lain yang cukup berani dari perempuan *wangsa* memilih kawin dengan laki-laki yang *wangsa*-nya berada di bawah mereka.

Pemberontakan perempuan *triwangsa* untuk tidak dipoligami, salah satunya dengan memilih kawin *nyerod* dengan segala risikonya karena dalam kehidupan masyarakat Hindu di Bali sebelum berlakunya Undang-Undang Perkawinan, tidak adanya *awig-awig* (aturan adat) yang mengatur seorang laki-laki *triwangsa* tidak boleh beristrikan lebih dari satu (poligami), bahkan tidak ada ketentuan batas jumlah perempuan yang dapat dimiliki untuk dijadikan istri (Kaler, tanpa tahun).¹⁵ Namun setelah berlakunya Undang-Undang Perkawinan yang tertera pada Pasal 9, menyebutkan bahwa “seseorang yang masih terikat tali perkawinan dengan orang lain tidak dapat kawin lagi”. Ketentuan dalam pasal tersebut dipandang sebagai larangan poligami dan mampu mengerem berperilaku berpoligami masih digemari oleh sebagian besar masyarakat orang Bali walaupun terkadang kondisi di lapangan berbicara lain.

Dasar penilaian perkawinan bagi perempuan *triwangsa* memiliki hubungan yang memberi rasa aman, bahagia, dan adanya cinta kasih. Penilaian utama dalam menjalankan perkawinan, sehingga posisi *wangsa* tidak menjadikan hal yang prinsip dalam memilih pasangan hidupnya di era sekarang, pilihan dengan *wangsa* di bawahnya akan menjadi pilihan utama dalam melakukan perkawinan bila ada rasa aman, bahagia, dan cinta kasih, sehingga memilih kawin *nyerod* bukan sebagai penghalang bagi mereka, walaupun mereka sadar bahwa perkawinan *nyerod* merupakan suatu perkawinan yang tidak dikehendaki karena membawa aib dan

¹⁵I Goesti Poetoe Djlantik, 1918 (dalam Sudantra, 2002b, “hukum Perkawinan Bagi Umat Hindu di Bali). Wetboek Poerwa Agama. Batavia: Landerukkeri. Kaler, I Gusati Ketut. Tanpa Tahun, Cudamani Pawiwaan dalam masyarakat Hindu di Bali. Tanpa nama dan alamat penerbit.

mendapatkan hukuman sosial dari masyarakat sekitarnya bagi perempuan itu sendiri, keluarga inti, bahkan keluarga besarnya karena menjadi penilaian kegagalan pihak orang tua dalam mendidik anak perempuannya sehingga anak perempuan mereka tidak mampu mempertahankan garis keturunan, *wangsa* atau kulit sebagai seorang perempuan *triwangsa* yang terhormat.

Mulianya tujuan dari sebuah perkawinan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang aman, bahagia, dan penuh cinta kasih menjadi impian setiap perempuan, namun adanya klasifikasi dalam kehidupan membuat tidak semua perempuan memiliki banyak pilihan dalam memilih pasangan hidupnya, seperti yang dialami oleh golongan perempuan *triwangsa* dalam memilih pasangan hidupnya karena kehidupan perempuan *triwangsa* penuh aturan ke-*wangsa*-annya.

Fenomena ini menggambarkan bahwa perkawinan *nyerod* merupakan kasus khusus yang coba dihindari, dan tidak banyak yang ingin melakukannya. Perkawinan beda *wangsa* ini akan tentu akan memberikan dampak bagi pelaku itu sendiri, keluarga inti, maupun keluarga besar bahkan juga masyarakat setempat mereka tinggal. Dampak tersebut dapat dilihat dari segi kehidupan sosial-budaya maupun religius yang akan sangat berbeda bagi perempuan *triwangsa* yang memilih perkawinan *nyerod*. Besarnya dampak yang diterima oleh perempuan *triwangsa* yang melakukan memilih pasangan hidup yang *wangsanya* di bawah *wangsa* mereka menjadi alasan perempuan *triwangsa* untuk menghindari perkawinan *nyerod*.

4.3 Sikap Perempuan *Triwangsa* terhadap Perkawinan *Nyerod*

Sikap menurut Rakhmat¹⁶ adalah kecenderungan seseorang untuk bisa bertindak, berpikir dan juga merasa bahwa dirinya paling baik dalam menghadapi objek, ide dan juga situasi ataupun nilai. Para perempuan yang melangsungkan perkawinan dengan cara *nyerod* umumnya adalah mereka yang merasa tidak nyaman dengan perkawinan yang

¹⁶Deddy Mulyana, *Op.cit.*, hlm. 39.



telah diatur oleh keluarga. Dalam hal perkawinan, seperti dipaparkan sebelumnya perempuan Bali tidak memiliki banyak pilihan dalam menentukan pasangan yang akan menjadi suaminya. Salah satu faktor penting dalam perkawinan adanya sikap hati¹⁷ yang menentukan adanya proses sebuah perkawinan. Unsur sikap hati, adanya rasa suka sama suka atau cinta sama cinta menjadi fondasi yang kuat untuk memasuki dunia perkawinan.

Sikap perempuan *triwangsa* di era sekarang terhadap perkawinan *nyerod* adalah perkawinan normal, yang biasa yang dilakukan dengan cara biasa seperti pada umumnya pasangan biasa yang akan melakukan perkawinan dengan landasan rasa suka sama suka dan cinta sama cinta. Namun beda sikap hati akan mempengaruhi perempuan *triwangsa* bila berkaitan dengan keluarga inti, keluarga besar, masyarakat, adat budaya dan agama, perempuan *triwangsa* lebih menginginkan memasuki kehidupan rumah tangga dengan perkawinan secara indogami¹⁸ (*sewangsa*) agar bisa mempertahankan garis keturunan, *wangsa* atau kulit sebagai seorang perempuan *triwangsa* yang terhormat selain itu karena dampak sosial yang diterima dari keluarga besar dan masyarakat sekitar cukup berat dan aib yang melekat seumur hidup pada perempuan yang *nyerod*.

Para pelaku sadar bahwa perkawinan yang dipilihnya merupakan perbuatan yang akan melukai keluarga besar mereka, karenanya sejak awal mereka tidak secara terbuka mengungkapkan hubungannya dengan lelaki pilihannya hal ini disebabkan masih kuatnya adat di Bali tentang *wangsa*, dan mereka terlekat dengan kebangsawaan mereka sebagai *triwangsa* yang masih memegang erat tradisi *wangsa* sebagai warna kulit yang membedakan strata mereka.

Persepsi perempuan *triwangsa* terhadap perkawinan *nyerod* dalam perkembangan mengalami perubahan, baik dalam kepercayaan, nilai-nilai, dan sikap yang berubah dengan sendirinya secara alami karena pergeseran nilai-nilai hukum yang ada di masyarakat. Perubahan nilai-

¹⁷Untung Suhardi, *Op.cit.*, hlm. 14.

¹⁸Untung Suhardi, *Op.cit.*, hlm. 14.

nilai ini ada yang berubah secara alami dan ada pula diubah dengan sengaja disesuaikan dengan pola pikir, perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat Hindu di Bali sehingga kehadiran hukum adat yang berfungsi sebagai sarana untuk mengubah pola pikir masyarakat ke arah yang diinginkan.

Perkawinan adalah terwujudnya keluarga yang bahagia dan sejahtera yang ditetapkan melalui undang-undang perkawinan **yang bertujuan untuk** mewujudkan kepastian hukum dan sisi aman kepada pihak perempuan di Bali yang di posisikan sebagai *pradana* bukan sebagai pelemahan namun kedudukan istri dalam keluarga adalah seimbang dengan kedudukan suami sehingga perkawinan *nyerod* merupakan perkawinan yang biasa dan normal tanpa adanya perbedaan. **Hal ini seiring dengan** beberapa tradisi yang bernilai negatif bagi terwujudnya keluarga bahagia dan sejahtera telah diubah melalui undang-undang perkawinan, sehingga dalam perkawinan Hindu di Bali yang terkadang istri diposisikan sebagai *pengayah* (pelayan suami) akibat pengaruh adat dan budaya patrilineal (kekuasaan di tangan laki-laki) dalam masyarakat Hindu di Bali **mulai bergeser**.



5

KONSTRUKSI IDENTITAS PEREMPUAN *TRIWANGSA* SEBAGAI PELAKU PERKAWINAN *NYEROD*

5.1 Identitas Perempuan Bali dan Hegemoni Adat dan Budaya Hindu Bali

Tuntutan adat dan budaya menjadikan posisi perempuan Bali berada dalam dualisme antara dunia agama dan dunia realitas. Dalam perspektif agama perempuan Hindu Bali disimbolkan sebagai *pradana*¹ yang feminitas (lembut dan mengasihi) dan harus menjadi *pradana* yang sempurna dengan menjadi seorang istri, seorang ibu, dan seorang ibu yang melahirkan anak laki-laki.² Bila perempuan yang telah melakukan perkawinan hanya mampu melahirkan anak perempuan saja dan tidak memiliki anak laki-laki, maka ia juga disebut perempuan yang tidak sempurna. Untuk itulah perempuan Hindu Bali yang memilih tidak kawin, tidak mempunyai keturunan dan tidak mempunyai anak laki-

¹<http://www.balisruti.com/kekerasan-ideologi-patriarki-pada-perempuan-bali.html>.

²I Ketut Sudantra, 2011, *Tri Semaya Hukum Adat Bali, Potret Perkembangan Hak Perempuan dalam Hukum Keluarga*, Pusat Studi Hukum Adat Universitas Udayana, Denpasar.

laki maka secara kelas, perempuan tersebut akan menjadi cibiran dan tanpa kehormatan dalam keluarga bahkan dalam kehidupan sosial bermasyarakat.

Intervensi falsafah/ideologi patrilineal atau *purusa* (*kapurusa*) masuk terlalu jauh dalam ranah pribadi kehidupan perempuan di Bali yang bekerja melalui tekanan sosial yang sangat dalam bila perempuan tidak mampu menjadi *pradana* yang sempurna. **Pertama** karena ia berjenis kelamin perempuan yang sering melemahkan diri sendiri, kemudian ia mengalami tekanan keluarga dan tekanan sosial karena dianggap penerima keputusan, dan terakhir kekerasan rumah tangga dari suami sendiri karena paham *purusa* menjadi macho-isme (kasar, brutal) sebagai ajang unjuk kekuatan perebutan wilayah dan harta warisan.

Dalam konsep *purusa* dan *pradana* dalam tataran wacana simbolik di Bali, sesungguhnya konsep tersebut ditempatkan secara *adiluhung* sebagai sifat keseimbangan hidup. Sesungguhnya konsep *purusa* dan *pradana* sepadan dengan konsep *yin* dan *yang*, langit dan bumi, laki dan perempuan yang menjadi dualitas untuk saling mengisi dan melengkapi untuk mencapai harmoni kehidupan.³ Namun kenyataan dalam kehidupan bermasyarakat di Bali, Dalam wacana, konsep *purusa* telah terdistorsi/diputarbalikkan, bahwa keistimewaan pada anak lelaki didalihkan sebagai akibat tanggung jawabnya yang dominan dalam menjalankan adat istiadat keluarga, dan komunitas mereka, padahal ini tidak sepenuhnya benar karena kaum perempuan pun dalam praktik sosialnya melakukan hal yang sama.

Hampir bisa dikatakan Agama Hindu adat Bali adalah agama yang bersifat sangat feminis dan hukum adat Bali sebenarnya mempunyai sifat yang dinamis dan fleksibel di samping sifatnya yang tradisional⁴ namun kehadiran mampu menjadi penyeimbang peran pembagian peran untuk laki-laki dan perempuan. Semua pihak memiliki peran masing-masing. Peran perempuan Bali sangatlah besar bukan hanya sebagai

³<http://www.balisruti.com/kekerasan-ideologi-patriarki-pada-perempuan-bali.html>

⁴Dijk R.van, *Pengantar Hukum Adat Indonesia* (terjemahan A. Soehardi), (Bandung: Sumur, 1979).

istri, juga berperan dalam menjalankan roda keagamaan, memelihara adat istiadat Bali dari level keluarga hingga relasi sosial sangat besar.

Praktik keagamaan dan ritual dikaryakan dengan melibatkan kerja-bakti kaum perempuan Bali. Tidak jarang segi finansial dari penyelenggaraan ritual adat juga berasal dari kantong pundi-pundi perempuan. Melihat kenyataannya di lapangan, sesungguhnya konsep *purusa* dibuat ada karena semata-mata sebagai ajang unjuk kekuatan perebutan wilayah dan hak pewarisan mutlak bagi kaum laki-laki tanpa disertai penjelasan mengenai tanggung jawab yang diterimanya.

Tetapi dalam realitas adat, perempuan Hindu Bali tidak memiliki kebebasan dalam menentukan kehidupannya, khususnya bagi mereka yang berada dalam lingkaran *triwangsa*. Kadang adat memperlakukan hak perkawinan bagi pihak perempuan *triwangsa* Hindu di Bali sebagai pertukaran simbolik.⁵ Eksistensi dan hak-hak perempuan *triwangsa* dikaburkan atau disembunyikan melalui wacana praktik mengatasnamakan adat. Eksistensi perempuan dimarginalisasi dalam permainan kepentingan politik keluarga dalam konteks perkawinan, pengambilan keputusan, dan keadilan distribusi hak hidup bagi perempuan *triwangsa* Hindu di Bali, semua ini terjadi karena berbasis materialisme yang merambah pemikiran masyarakat telah menjadikan pertarungan kata beralih pada ekspansi kekuasaan dan mempertahankan kelas mereka sebagai golongan bangsawan sehingga dalam realitas adat, perempuan Hindu Bali tidak memiliki kebebasan dalam menentukan kehidupannya, khususnya bagi mereka yang berada dalam lingkaran *triwangsa*.⁶

Jati diri atau identitas adalah ciri khas dan harga mutlak yang harus dimiliki oleh seorang individu sebagai pribadi yang berbeda dengan individu lainnya. Setiap individu harus menuliskan identitasnya sebagai pribadi. Menurut Abdullah, Perempuan perlu mencari dan membedah identitas pribadinya sebagai perempuan. Selain itu, perempuan

⁵<http://www.balisruti.com/kekerasan-ideologi-patriarki-pada-perempuan-bali.html>.

⁶Wayan P Windia dan I Ketut Sudantra, 2006, *Pengantar Hukum Adat Bali*, Lembaga Dokumentasi dan Publikasi FH Unud, Denpasar.



juga harus menyelaraskan peran, fungsi, dan kedudukannya dalam masyarakat untuk menerapkan pengetahuan dan energinya mengenai perjuangan hidup. Perempuan harus menuliskan identitasnya sebagai perempuan, yang bukan selalu lemah, inferior, dan termarginalkan.⁷ Ciri pertama yang dapat menunjukkan jati diri perempuan Bali adalah fisik. Perempuan Bali memiliki fisik yang kuat, badan yang lebih besar, dan berkulit hitam manis. Sikap dan cara bicara (menggunakan *sor singgih*/tingkatan bahasa) dapat menjadi identitas dari golongan *Wangsa* mana perempuan tersebut berasal.⁸

Pembahasan tentang identitas perempuan Bali tidak dapat dilepaskan terhadap pemahaman patrilineal/patriarki dalam masyarakat di Bali. Identitas perempuan Bali dapat dilihat dari nama yang dibawa semenjak lahir. Pemberian nama pun berdasarkan identitas kewangsaan yang dimiliki, seperti; pemberian nama panggilan pada lingkungan *Triwangsa* dan *Wangsa jaba*. Golongan *Triwangsa* berada pada kedudukan yang lebih tinggi dibandingkan dengan *jaba*, sehingga pencantuman nama pun tidak boleh sembarangan sudah ditentukan oleh *Awig-awig* desa adat. Gelar dan nama bagi *Wangsa Brahmana* adalah *Ida Bagus* atau *Ida Ayu*. *Wangsa Ksatria* menggunakan gelar *Cokorda*, dan *Anak Agung*, sedangkan *Wangsa Weisya* menggunakan gelar *Dewa* atau *Dewayu*. *Wangsa Sudra* menggunakan gelar “I” (gelar dalam bentuk nama untuk golongan laki-laki *sudra*) dan “Ni” (gelar dalam bentuk nama untuk golongan perempuan *sudra*).

⁷Abdullah, 2001, *Seks, Gender & Reproduksi Kekuasaan*, Tarawang Press, hlm. 245.

⁸Sandi, 2013, *Identitas Perempuan Bali*, hlm. 276.



Dokumentasi: Wayan Sidarta, 2016

Sumber: <https://e-bali.net/nama-orang-bali-dan-asal-usulnya.html>

Selain fisik, nama, pakaian juga merupakan suatu simbol sosial sehingga memberikan identitas kultural terhadap seseorang.⁹ Dalam masyarakat Hindu di Bali telah terjadi kesepakatan sosial untuk menggunakan kebaya bagi perempuan sebagai pakaian adat untuk menghadiri upacara adat dan keagamaan. Sehingga, kebaya menjadi kebutuhan penting bagi perempuan Bali.¹⁰

Identitas dan gambaran simbolik tersebut menjadi bagian dari penanda perempuan Bali yang menggambarkan realitas kultural dan cara pemaknaannya terhadap masyarakat secara luas. Inilah yang menjadikan perempuan Bali memiliki keunikannya sendiri.

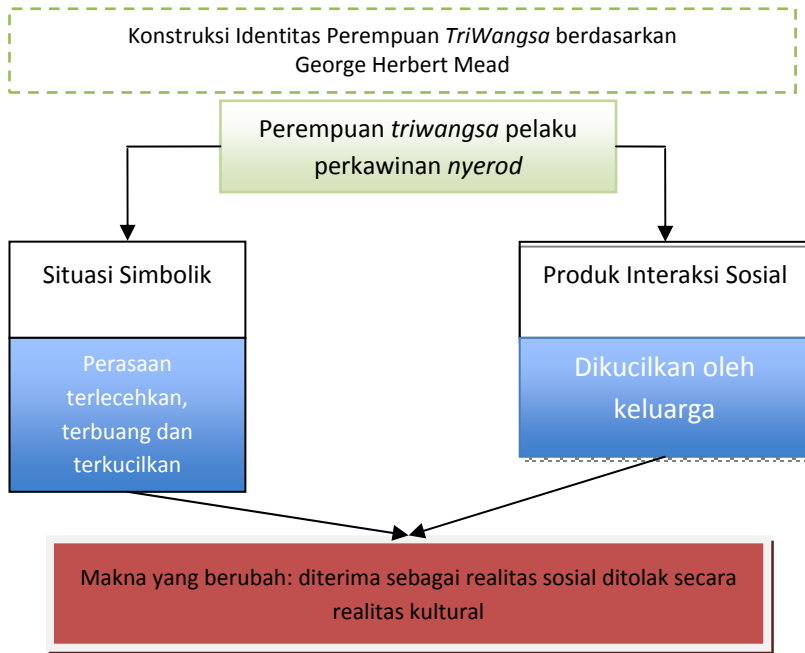
⁹I Gusti Ngurah Jayanti, 2008, “Perempuan dalam Gaya Hidup. Kebaya dan Gaya Hidup Perempuan Bali.” Kembang Rampai Perempuan Bali. -, hlm. 41-64. Denpasar: Pusat Studi Wanita Universitas Udayana.

¹⁰Putu Setia Aprillia Dewi, dkk, 2015, *Jurnal: Kebaya Sebagai Media Presentasi Diri Perempuan Bali di Kelurahan Ubud*, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas, Gianyar.

5.2 Konstruksi Identitas Perempuan *Triwangsa* Pelaku Perkawinan *Nyerod*

Konstruksi identitas perempuan *Triwangsa* sebagai pelaku perkawinan *nyerod*, fenomena sosial tentang di balik perkawinan *nyerod*. Bahwa pada dasarnya, perkawinan *nyerod* sudah banyak terjadi dan menjadi realitas sosial yang tidak bisa lagi dielakkan di tengah masyarakat Hindu Bali itu sendiri. Namun, persoalan pokoknya pada kesiapan mental dan psikologis pelaku *nyerod* termasuk melakukan adaptasi pada lingkungan mereka sendiri. Utamanya ketika mereka memilih hidup di Bali dengan konsekuensi di mana ruang adat dan budaya serta kasta dan agama begitu melekat.

Sejumlah informan yang menjadi pelaku perkawinan *nyerod* juga pada umumnya telah menyatakan, konsekuensi sosial di balik perkawinan *nyerod* yang mereka lakukan pada umumnya sangat menyakitkan perempuan. Di mana mereka dikucilkan dan merasa terbuang dari lingkungan sosial mereka selama ini, baik oleh keluarga ataupun masyarakat secara luas. Perasaan terlecehkan, terbuang dari keluarga adalah gambaran psikologis para pelaku perkawinan *nyerod* sesuatu yang disampaikan oleh George Herbert Mead sebagai 'situasi simbolik'. Sesuatu yang menggambarkan realitas simbolik yang dialami oleh diri secara internal yang dapat digambarkan dalam gambaran sederhana berikut.



Konstruksi identitas pelaku *nyerod*, dapat menjelaskan fenomena identitas di balik perkawinan *nyerod* yang terjadi di dalam masyarakat Hindu Bali. *Pertama*, pada realitas simboliknya pada dasarnya seorang perempuan *triwangsa* pelaku perkawinan *nyerod* mengalami tekanan psikologis yang terjadi pada dirinya. Tekanan ini hadir dan dibentuk oleh produk interaksi sosial dalam masyarakat di mana mereka akan dikucilkan dari keluarga mereka. Terbuang dan dipandang telah melecehkan identitas kulturalnya sebagai bagian dari kasta sosial *triwangsa*.

Kondisi ini secara sadar membuat perempuan Hindu Bali pelaku perkawinan *nyerod* merasakan dirinya terbuang dari komunitas sosialnya. Lingkungan masyarakat yang selama ini menjadi bagian dari identitas kulturalnya. *Kedua*, karena menjadi produk kebudayaan keluarga *triwangsa* oleh arus kebudayaan dominan terpaksa mengikuti konstruksi sosial yang berkembang dan cenderung tidak bisa berbuat banyak



ketika ada anggota keluarganya dalam realitas sosialnya menjadi pelaku perkawinan *nyerod*. Dua proses ini sebenarnya menggambarkan tekanan yang sama baik pada individu maupun keluarga pelaku perkawinan *nyerod* itu sendiri. Ketika secara simbolik mereka mengalami perasaan tertolak oleh lingkungannya, sekaligus dipandang telah keluar dari konstruksi sosial agama dan budayanya sendiri.

Namun, seperti keyakinan George Herbert Mead sendiri bahwa pada dasarnya konstruksi identitas tidaklah berlangsung tetap tapi terus mengalami pembaharuan makna. Ketika identitas simbolik, senantiasa mengalami pembaharuan dalam alam realitasnya. Gambaran inilah yang menyebabkan perkawinan *nyerod* secara makna sosial pada dasarnya telah diterima oleh masyarakat Hindu Bali sebagai sebuah realitas sosial, ketika interaksi antar masyarakat semakin terbuka maka tidak dapat dielakan akan terjadi persentuhan antarindividu satu dengan individu yang lainnya.

Persinggungan yang bukan hanya terjadi dalam konteks adat istiadat, budaya dan interaksi, namun pada sisi yang berbeda juga sampai pada ruang yang sangat privat yakni perkawinan. Ketika masyarakat Bali harus siap dengan konsekuensi ketika jaring interaksi mereka harus mengalami percampuran dengan identitas lainnya, termasuk pada soal perkawinan itu sendiri.

Namun keberanian untuk menerima sebagai realitas budaya di mana perkawinan *nyerod* merupakan bagian dari realitas kultural, pada umumnya belum banyak berani dijelaskan. Sesuatu yang sengaja tersembunyi di dalam realitas masyarakat. Konsekuensi inilah yang menyebabkan mereka menjadi pelaku perkawinan *nyerod* dalam realitas kultural dan jejaring hubungan kekerabatan mengalami penolakan dan tekanan psikologis, sesuatu yang menjadi konsekuensi ketika melakukan penyimpangan dari akar realitas kultural mereka sendiri.

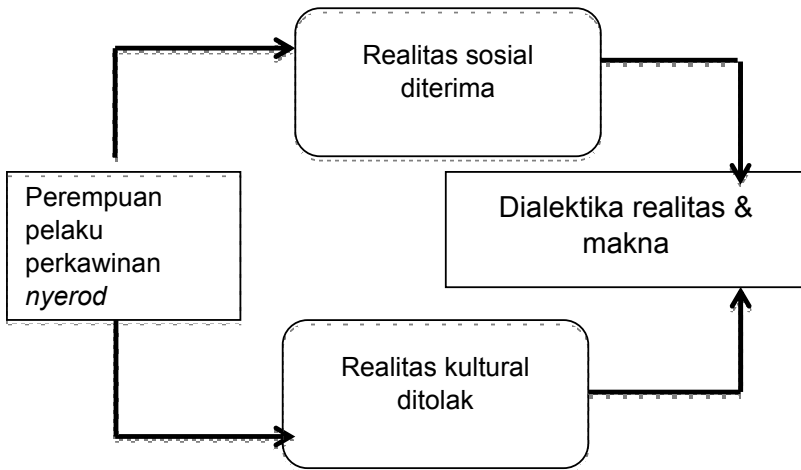
Apalagi, secara kultural ketika seorang perempuan *triwangsa* melakukan turun *wangsa* mereka akan melakukan ritual *Patiwangi* yang secara simbolik mempunyai makna simbolik untuk menurunkan *wangsa/kasta* perempuan yang kawin *nyerod*, sehingga menjadi sederajat dengan kasta suaminya. Berbagai konsekuensi kultural inilah yang menyebabkan konstruksi *wangsa* biasanya akan tetap dipertahankan dan

menyebabkan masyarakat Hindu Bali tidak berani keluar dari pakem kebudayaan termasuk melakukan *nyerod*. Sesuatu yang melekat dan menjadi konsekuensi yang harus diterima pada masyarakat Hindu Bali secara kolektif.

5.3 Model Konstruksi Identitas Perempuan *Triwangsa* Pelaku Perkawinan *Nyerod*

Konstruksi Sosial atas Realitas (*Social Construction of Reality*) memiliki pengertian, sebagai proses sosial melalui tindakan dan interaksi di mana individu atau sekelompok individu, menciptakan secara terus-menerus suatu realitas yang dimiliki dan dialami bersama secara subjektif. Teori ini berakar pada paradigma konstruktivis yang melihat realitas sosial sebagai konstruksi sosial yang diciptakan oleh individu yang merupakan manusia bebas. Di mana setiap manusia dan termasuk perempuan *Triwangsa* pelaku perkawinan *nyerod* menciptakan tindakan interaksi termasuk melakukan negosiasi atas kebudayaan kultural yang melekat pada identitas mereka.

Bagan: Model Konstruksi Sosial Perempuan Pelaku Perkawinan *Nyerod*



Gambaran konstruksi sosial perempuan *triwangsa* pelaku perkawinan *nyerod* di atas menggambarkan bagaimana realitas sosial perkawinan *nyerod* pada masyarakat Hindu Bali. Pada dasarnya, perempuan *Triwangsa* yang melakukan perkawinan *nyerod* mengalami proses dialektika baik secara internalisasi dalam dirinya maupun dalam realitas sosial. Secara realitas sosial, perkawinan *nyerod* bukan lagi menjadi hal yang tabu di tengah masyarakat Hindu Bali. Telah banyak, perempuan *triwangsa* yang melakukan perkawinan *nyerod* mereka yang berasal dari berbagai golongan *triwangsa* itu sendiri dengan berbagai latar kelas ekonomi dan sosial. Namun, pada realitas kultural perkawinan *nyerod* sendiri menjadi sesuatu yang banyak dihindari karena berbagai akibat dan konsekuensi yang terjadi di balik peristiwa perkawinan *nyerod* salah satunya adanya upacara *Patiwangi* yang diselenggarakan sebagai konsekuensi penurunan kasta untuk perempuan pelaku perkawinan *nyerod*. Kondisi ini, kadang menjadi konsekuensi yang sulit diterima oleh keluarga yang anak perempuannya melakukan *nyerod*. Sesuatu yang dipandang sebagai bagian dari aib keluarga yang membuat perempuan yang melakukan perkawinan *nyerod* cenderung akan terbuang dari akar keluarganya.

Realitas kultural inilah yang terus menekan secara psikologis mereka yang melakukan *nyerod*. Membuat perasaan terkucilkan dan terbuang dari jejaring keluarga mereka dan menyebabkan terjadinya goncangan psikologis dalam jangka panjang baik individu perempuan *triwangsa* yang melakukan *nyerod* maupun pada garis keturunan mereka. Namun, seiring dengan kondisi zaman dan modernisasi serta interaksi yang terjadi dialektika akan perkawinan *nyerod* akan terus terjadi. Ketika makna terus dipertukarkan dengan kehadiran kemajuan di tengah masyarakat utamanya interaksi yang terus meluas perkawinan *nyerod* yang telah diterima secara realitas sosial akan mengalami perubahan makna.

Modernisasi cara berpikir dan kemajuan pendidikan dalam jangka panjang, akan mengubah cara pandang mereka yang memandang perkawinan *nyerod* akan berubah seiring dengan waktu. Utamanya pada masyarakat Hindu Bali yang selama ini secara kultural masih memandang perkawinan *nyerod* sebagai sebuah hal yang bertentangan dengan adat.

Seiring dengan waktu, penerimaan akan keberbedaan dan realitas sosial akan perkawinan *nyerod* sebagai konsekuensi dari masyarakat yang saling berinteraksi pada waktu yang panjang akan membuat masyarakat Hindu Bali akhirnya akan menerima perkawinan *nyerod* sebagai sebuah realitas yang tidak bisa dinafikan. Pendidikan dan upaya pembangunan gerakan kesetaraan yang mulai tumbuh pada masyarakat Hindu Bali, secara perlahan banyak diyakini adalah sarana dalam menghapuskan sistem *wangsa* dan lapisan stratifikasi sosial yang selama ini terbangun dalam realitas kebudayaan masyarakat Hindu Bali.

Norma-norma lama tentang identitas kebudayaan memang harus senantiasa dipertahankan namun pada sisi yang lain, upaya modernisasi dan upaya membangun dialektika kesadaran dan pemaknaan baru atas lapisan-lapisan kultural yang ada akan membangun cara berpikir baru dalam realitas kebudayaan masyarakat Hindu Bali yang dalam jangka panjang akan terus mengalami pergeseran dan pemaknaan baru. Posisi perkawinan sebagai sesuatu yang privat dan terjadinya kontak kebudayaan yang luas harus disadari oleh realitas kultural masyarakat Hindu Bali secara meluas, baik pada mereka yang menjadi pemuka adat maupun lapisan kelompok golongan *triwangsa* itu sendiri. Karena dalam jangka panjang, kontak kebudayaan adalah konsekuensi yang tidak bisa dihindarkan dalam realitas sosial masyarakat. Sesuatu yang pada akhirnya menjadi bagian dari realitas kultural itu sendiri, baik masyarakat Hindu Bali menerima ataupun tidak.





DAFTAR PUSTAKA

- Aboulavia, Mitchell. *The Mediating Self: Mead, Sartre, and Self Determination*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- Adi, Ida Bagus Ngurah. *Perkawinan Nyeburin Menurut Hukum Adat Bali*. dalam I Ketut Sudantra, *Hukum Perkawinan Bagi Umat Hindu di Bali*, 2011, Denpasar: Media Cetak Nusa Tenggara, 1972.
- Ardika, I Wayan. *Sejarah Bali*. Denpasar: Udayana University Press, 2015.
- Atmaja, Jiwa. *Bias Gender Perkawinan Terlarang Pada Masyarakat Bali*. Denpasar: Udayana University Press, 2008.
- Baldwin, Jhon C. *George Herbert Mead: A Unifying Theory for Sociology*. Newbury Park, Calif: Sage, 1986.
- Barker, Chris. *Cultural Studies Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004.
- Becker, Howard. *Becoming a Marijuana User*, "American Journal of Sociology 59". 1953.
- Bittner, Egon. "Objectivity and Realism In Sociology" in G. Psathas (ed), *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*. New York: Wiley, 1973.



- Blumer, Herbert. "Attitudes and The Social Act". in H. Blumer. "Symbolic Interaction". . Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1969.
- . *Symbolic Interactionism and Method*. Englewood Cliff, NJ: Prentice-Hall, 1969.
- Bungin, Burhan. *Analisa Data Tulisan Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.
- Carbaugh, Donal, and Sally Hastings. *A Role for Communication Theory in Ethnography and Cultural Analysis," Communication Theory* 2. 1992.
- Cast, Alicia D. *Power and The Ability of Define The Situation*. *Social Psychology Quarterly*, 66, 2003.
- Charon, Joel M. *Symbolic Interactionism: An Introduction , an Interpretation, an Integration, 6th ed., .* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1998.
- . *Symbolic Interactionism: An Introduction , an Interpretation, an Integration, 7th ed., .* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 2000.
- Craigh, and Muller. *Theorizing Communication. Readings Across Traditions*. California: Sage Publications, 2007.
- Crawford, Lyall. "Personal Ethnography," *Communicative Monographs Theories of Human Communications. 9th Editions. Terjemahan Mohammad Yusuf Hamdan*. Jakarta: Salemba Humanika, 1996.
- Creswell, John W. *Quantitative Inquiry And Research Design: Choosing Among Five Traditions*. USA: Sage Publication Inc, 1998.
- Danesi, Marcel. *Pesan, Tanda dan Makna*. Penerjemah Evi Setyani dan Lusi Lian Piantari, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Denzin, Norman, and Yvonna Lincoln. *Handbook of Qualitative Research (Edisi Bahasa Indonesia)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Diantha, Made Pasek. *Kasta dalam Perspektif Hukum dan HAM*. Denpasar: Udayana University Press, 2015.
- Dirksen, Anak Agung Ngurah Gede. *Seri Hukum Perdata Hukum Perkawinan dan Permasalahannya*. Denpasar: Setia Kawan, 1986.
- Ellis, Donald G. *Crafting Society: Ethnicity, Class and Communication Theory*. NJ: Lawrence Erlbaum, : Mahwah, 1999.

- Erikson, Erik H. *Identitas dan Siklus Hidup Manusia (Terjemahan Agus Cremes)*. Jakarta: Gramedia, 1989.
- Garna, Yudistira K. *Studi Perbandingan Etnografi*. Bandung: Primako Akademika: The Yudistira Garna Foundation, 2008.
- Gecas, V., and Burke PJ. *Self and Identity*. In K.S Cook, G.A Fine, & J.S. House (Para Editor), *Sociological Perspectives on Social Psychology*, Hlm, Boston: Allyn & Bacon, 1995.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Culture (New York: Basic, 1973)*; dan *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic, 1973.
- Geertz, Hildred, and Clifford Geertz. *Sistem Kekerabatan di Bali*. Denpasar: Udayana University Press, 2017, dalam terjemahan.
- Giddens, Anthony. *The Construction of Society. Teori Konstruksi untuk Analisis Sosial*. (Terjemahan Adi Loka Sujono) cetakan 2013, 2014, 2011. Yogyakarta: Penerbit Pedati, 1984.
- Griffith, R. T. H. *Yajurveda Samhita*. Penerjemah : Dewanto, S.S : Surabaya: Penerbit Paramita, 2005.
- Hadikusuma, Hilman. *Hukum Perkawinan Adat*. Bandung: Alumni, 1983.
- Heritage, John. *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Hewit, Hohn P. *Self and Society: A Symbolic Interactionist Social Psychology*. 3rd, Boston: Allyn & Bacon, 1984.
- Hooks, B. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End, 1990.
- Joas, Hans. *G.H Mead: A Contemporary Re-Examination of His thought*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1985.
- . *The Creativity of Action*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- John, Stephen W. Little, and Karen A. Foss. *Theories of Huma Communication*. Terjemahan, Edisi 9: Jakarta: Salemba Humanika, 2009.
- Kadjeng, I Nyoman, dkk. *Sarasamuccaya*. Surabaya: Paramita, 2005.
- Kantawala, S.G. *Marriage and Family in The Mahabharata Some Aspect, in Moral*



- Dilemmas in The Mahabharata*. Edited by Bimal Krishna Matilal. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- Kardiasa, I Kadek. *Makalah Konseo Tri Hita Karanadalam Kehidupan Umat Hindu*. Denpasar: Printing, 2011.
- Karmiran, Wuryo, and Sjaifullah Ali. *Pengantar Ilmu Jiwa Sosial*. Jakarta: Sabdodadi, 1982.
- Kartohadikoesoemo, Soetardjo. *Desa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- Koesnoe, Moh. *Catatan-catatan Terhadap Hukum Adat Dewasa Ini*. Surabaya: Airlangga University Press, 1979.
- Korn, V.E. *Hukum Waris Bali*. Denpasar: Fakultas Hukum dan Pengetahuan Masyarakat Universitas Udayana, 1972.
- Kuswarno, Engkus. *Etnografi Komunikasi : Suatu Pengantar dan Contoh Tulisannya*. Bandung: Widya Padjadjaran, 2008.
- Lestawi, I Nengah. *Hukum Adat*. Jakarta: Pradnya Paramita, 1999.
- Lewis, J. David, and Richard Smith. *American Sociology and Pragmatism: Mead, Chicago Sociology, and Symbolic Interation*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Liliweri, Alo. *Dasar-dasar komunikasi Antar Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- . *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: Lkis, 2002.
- Littlejohn, Stephe W, and Karen A Foss. *Teori Komunikasi*. Jakarta: Salemba Humanika, 2012.
- Littlejohn, Stephen W, and Karen A. Fross. *Encyclopedia of communication Theory*. Thousand Oaks. California: Sage Publication, 2009.
- Littlejohn, Stephen W. *Theories of Human Communication*. Jakarta: Salemba Humanika, 1996.
- Mahardika, W. Adhi, and IB Putra Manik Aryana. "Telitik Sor Singgih Basa Bali Ring Pasangkepan Krama Desa Pakraman Ayunan, Kecamatan Abin." *JJPBB Universitas Pendidikan Ganesa Jurusan Pendidikan Bahasa Bali*, 2015: Volume 2.
- Mas, AA Gede Raka. *Perkawinan Yang Ideal*. Surabaya: Paramita, 2002.

- Mead. *Interaksi simbolis adalah Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- Mead, and George Herbert. *Mind, Self, and Society: From the standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- Meltzer, Bernard. *Mead's Social Pyschology*. In J. Manis and B. Meltzer (eds), *Symbolic Iteration: A Reader in Social Psychology*, 3rd ed: Boston: Allyn and Bacon, 1978.
- Miller, David. *George Herbert Mead: Self, Language and the World*. Austin: University of Texas Press, 1973.
- Miller, Katherine. *Communication Theories: Perspectives, Processes, and Contexts. International Edition. Published by McGraw-Hill Companies.Inc. 1221*. New York: Avenue of The America, 2005.
- Moleong, Lexy J. *Metode Tulisan Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- Muller, and Craigh. *Theorizing Communication. Readings Across Traditions*. California: Sage Publications, 2007.
- Mulyana, Deddy. *Ilmu Komunikasi, Suatu Pengantar*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001.
- Mulyana, Deddy, and Jalaludin Rakhmat. *Komunikasi Antarbudaya*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006.
- Nottingkham, E. K. *Agama dan Masyarakat, Suatu Pengantar Sosiologi, Agama, Terjemahan*. Jakarta: Rajawali Press, 1993.
- Panetja, I Gde. *Aneka Catatan Tentang Hukum Adat Bali*. Denpasar: CV Kayumas, 1986.
- Parimartha, I Gede. *Desa Adat dalam Perspektif Sejarah*. Denpasar: Dinamika Kebudayaan Vol. 1 Universitas Udayana, 1998.
- Poloma, Margaret M. *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Pudja, G. *Bhagawad Gita*. Surabaya: Paramita, 2005.
- . *Manawa Dharmasastra*. Jakarta: Pustaka Mitra Jaya, 2003.



- Pudja, Gde. *Hukum Kewarisan Hindu yang Diresepsir ke dalam Hukum Adat Bali dan Lombok*. Jakarta: CV Junasco, 1975.
- R, Soepomo. *Bab-bab Tentang Hukum Adat*. Jakarta: Pradnya Paramita, 1977.
- Rahmat, Jalaluddin. *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003.
- Ritzer, George, and Douglas J. Goodman. *Teori Sosiologi Modern*. 6th Edition. Diterjemahkan oleh Alimandan: Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Rock, Paul. *The Meaning of Symbolic Interactionism*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1979.
- Rohidi. *Analisis Data Kualitatif*. Jakarta: UI Press, 1992.
- Sadia, I Ketut. *Weda Untuk PGA Hindu Kelas I*. Jakarta: Proyek Pembinaan Mutu Pendidikan Agama Hindu dan Budha, 1982.
- Salim, Agus. *Teori & Paradigma Tulisan Sosial (Edisi Kedua)*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Samovar, Lary A, and Porter Rihard E. *Communication Between Cultures*. California, 2009.
- Saragih, Djaren. *Hukum Perkawinan Adat dan Undang-undang Tentang Perkawinan serta Peraturan Pelaksanaannya*. Bandung: Tarsito, 1980.
- Satori, Djam'an, and Komariah Aan. *Metodologi Tulisan Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2009.
- Shalin, Dimitri. *Pragmatism and Social Interactionism*. American Sociological Review, 51, 1986.
- Sihabudin, Ahmad. *Komunikasi Antarbudaya*. (Satu Perspektif Multidimensi), Jakarta: PT Bumi Aksara, 2011.
- Sjoberg, Gideon, Gill, Elisabeth, littrel, Boyd, and Norma Williams. *The Reemengence of John Dewey and American Pragmatism*. in Norma K. Denzin (ed), *Studies in Symbolic Interaction*, Vol. 21, Greeneich, Conn: JAI Press: 73-92, 1997.
- Sobur, Alex. *Ensiklopedia Komunikasi*. Bandung: Simbiosia Rekatama Media, 2014.
- Soekanto. *Meninjau Hukum Adat Indonesia Suatu Pengantar untuk Mempelajari Hukum Adat*. Jakarta: Rajawali, 1985.

- Soekanto, Soejono. *Hukum Adat Indonesia*. Jakarta: Rajawali, 1983.
- Sudantra, I Ketut. *Hak Waris Perempuan Menurut Hukum Adat Bali*. Denpasar, 2012.
- Sudharta, Tjok Rai. *Slokantara*. Surabaya: Paramita, 2003.
- Sudira, Made Bambang Oka. *Konsep Filosofi Hindu dalam Desa Adat Kebudayaan Bali*. Surabaya: Paramita, 2008.
- Sudiyat, Imam. *Hukum Adat Satu*. Yogyakarta: Yayasan Badan Penerbit Gajah Mada, 1973.
- Sugangga, I.G.N. *Hukum Adat Waris pada Masyarakat Hukum Adat yang Bersistem Patrilineal di Indonesia*. Semarang: Universitas Diponegoro, 1988.
- Sukidin, Basrowi. *Metode Tulisan Kualitatif Perspektif Mikro*. Surabaya: Insan Cendekia, 2002.
- Suranto, A.W. *Komunikasi Sosial Budaya*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010.
- Surpha, I Wayan. *Eksistensi Desa Adat dengan Diundangkannya Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1979*. Denpasar: Upada Sastra, 1993.
- . *Pengantar Hukum Hindu*. Surabaya: Paramita, 2005.
- Titib, I Made. *Perkawinan dan Kehidupan Keluarga Menurut Kitab Suci Weda*. Surabaya: Paramita, 1996.
- Tribunnews. *bali.tribunnews.com*. Maret 13, 2016. <http://bali.tribunnews.com/2016/03/13/i-gusti-ayu-pitriani-ungkap-nyerod-di-bali-lewat-komik> (accessed Desember 12, 2017).
- Troyer, William. *Meads Social and Functional Theory of Mind*. *American Sociological Review* 11:198-202, 1946.
- Umiarso, and Elbandiansyah. *Interaksionisme Simbolik dari Era Klasik Hingga Modern*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2014.
- W., Murdha, dkk. *Pengembangan Bale Banjar dalam Pemukiman Tradisional Bali di Pedesaan ditinjau dari Sistem Struktur*. Denpasar: Fakultas Teknik Jurusan Arsitektur Universitas Udayana, 1981.
- West, Richard, and Lynn H. Turner. *Introducing Communication Theory: Analysis and Application*. Terjemahan, Jakarta: Salemba Humanika, 2008.



- Wiana, I Ketut. *Tri Hita Karana Menurut Konsep Hindu*. Surabaya: Paramita, 2007.
- Wiana, Ketut. *Memahami Perbedaan Catur Warna, Kasta dan Wangsa*. Surabaya: Paramita, 2006.
- Widhiantara, Anggara Pradnya. *Pernikahan Adat Bali*. 2016.
- Wignjodpoer, Soerjono. *Pengantar dan Asas-asas Hukum Adat*. Jakarta: PT Gunung Agung, 1967.
- Wijaya, Prima Surya. 2007.
- Windia, Wayan P. *Pengantar Hukum Adat Bali*. Denpasar: Lembaga Dokumentasi dan Publikasi Fakultas Hukum Universitas Udayanan, UNUD, 2006.
- Windia, Wayan P. *Hukum Adat Bali dalam Tanya Jawab*. Denpasar: Udayana University Press, 2013.
- . *Mapadik, Orang Biasa, Kawin Biasa, Cara Biasa di Bali*. Denpasar: Udayana University Press, 2015.
- . *Perkawinan pada Gelahang di Bali*. Denpasar: Udayana University Press, 2016.
- Wiranata, I Gede A.B. *Hukum Adat Indonesia Perkembangan dari Masa ke Masa*. Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2005.
- Woodward, Wayne. “*Tradic Communication as Transactional Participation*,” *Critical Studies in Mass Communication* 13. 1996.
- Yoga, I Nyoman Segara. *Perkawinan Nyerod*. Jakarta: PT Saadah Pustaka, 2015.
- Yusanto, Yoki, Sihabudin Ahmad, and Hatra Henriana. *Kasepuhan Cisungsang Komunikasi Intrabudaya*. Banten: Pustaka Getok Tular & PT Kemitraan Energi Industri, 2014.
- Yusuf, Syamsu, and Juntika Nurihsan. *Teori Kepribadian*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2008.
- Zimmerman, Don. *The Conversation: The Conversation Analytic Perspektif*. *Communication Yearbook* 11: 406-432, 1988.



GLOSARIUM

- Adat* : gagasan kebudayaan yang terdiri dari nilai-nilai kebudayaan, norma, kebiasaan, kelembagaan, dan hukum adat yang lazim dilakukan di suatu daerah.
- Adyaya* : bab/bagian.
- Agama* : sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) dan peribadatan kepada Tuhan serta tata kaidah yang berhubungan dengan pergaulan manusia serta lingkungannya.
- Anjali* : Sikap tangan dengan mencakupkan tangan dan diletakkan di depan dada serta mengucapkan salam oleh umat Hindu Bali pada umumnya.
- Awig-awig* : Peraturan.
- Banjar* : kesatuan wilayah bagian dari desa yang diatur dan ditata dengan aturan tradisional.
- Catur Asrama* : empat tahapan kehidupan menurut Hindu.

- Desa pakraman* : suatu kesatuan masyarakat hukum adat yang ada di Bali yang mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara turun temurun dalam ikatan Kahyangan Tiga atau Kahyangan Desa yang mempunyai wilayah tertentu dan harta kekayaan sendiri serta berhak mengurus rumah tangganya sendiri.
- Emansipasi : persamaan perlakuan hak dan kewajiban laki-laki dengan perempuan
- Jaba* : golongan masyarakat Bali di luar *triwangsa* (*jaba* = luar). Istilah *jaba* digunakan untuk membedakan posisi yang berdasarkan pada tempat dan kekuasaan seperti di dalam istana atau di luar istana (*jaba*).
- Kapurusa* : sistem kekerabatan yang didasarkan pada garis keturunan laki-laki.
- Kelian* : pemimpin.
- Ngayah* : kewajiban kepada desa adat. jika seorang anak sudah menikah dan selanjutnya menggantikan peran orang tua untuk melaksanakan kewajiban di desa adat.
- Ngerorod* : kawin lari yang biasanya terjadi karena tidak adanya persetujuan dari orang tua, hal ini bisa disebabkan beberapa hal seperti perbedaan status sosial di masyarakat. Dan yang sering terjadi karena perbedaan golongan masyarakat antara *Triwangsa* dengan *Jaba*.

- Nyentana* : salah satu sistem perkawinan di Bali, dalam mana pihak laki-laki meninggalkan rumahnya, untuk melangsungkan upacara perkawinan di tempat kediaman istri dan kemudian bertanggung jawab penuh meneruskan kewajiban (*swadharma*) orang tua serta leluhur istrinya secara sekala dan niskala.
- Nyerod* : perkawinan yang terjadi tidak adanya persetujuan dari orang tua, hal ini bisa disebabkan beberapa hal seperti perbedaan status sosial di masyarakat. Dan yang sering terjadi karena perbedaan golongan masyarakat antara *Triwangsa* dengan *Jaba*.
- Padagelahang* : salah satu sistem perkawinan alternatif di Bali di mana terjadi kondisi mempelai keluarga laki dan perempuan adalah anak tunggal sehingga mempelai laki dan perempuan memiliki peran dan fungsi yang sama pada keluarganya masing-masing.
- Pradana* : garis keturunan dari pihak perempuan.
- Sesajen* : sejenis persembahan kepada dewa atau arwah nenek moyang pada upacara adat di kalangan penganut kepercayaan kuno di Indonesia.
- Sor singgih basa* : aturan atau tingkatan penggunaan bahasa Bali.
- Suputra* : anak yang baik, berbakti kepada orang tua, bangsa dan negara.
- Triwangsa* : Sistem pelapisan sosial di masyarakat yang terdiri dari Brahmana, Ksatria dan Waisya.
- Wangsa* : garis keturunan atau kedudukan seseorang di masyarakat ditentukan oleh keturunan atau kelahirannya.
- Yadnya* : persembahan yang tulus dan ikhlas.



INDEKS

A

abnormal, 65

adat, iv, v, vii, viii, 1, 2, 3, 9, 10, 14,
15, 16, 20, 21, 25, 26, 29,
30, 31, 32, 35, 37, 38, 39,
40, 41, 42, 43, 45, 51, 52,
53, 55, 56, 57, 61, 62, 66,
67, 74, 75, 76, 78, 79, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 88, 90,
91, 100, 101, 102, 103

Asrama, 70, 101

B

Bali, iv, v, vii, ix, x, 1, 2, 3, 4, 5, 7,
8, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 23, 24, 25,
26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,
33, 35, 36, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
58, 60, 61, 62, 63, 65, 66,

67, 69, 70, 71, 73, 74, 75,
76, 78, 79, 81, 82, 83, 84,
85, 86, 87, 89, 90, 91, 93,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103

Brahmana, 45, 47, 60, 84, 103

Busana, 57, 58, 59

D

Dharmasastra, 73, 74, 75, 97

dresta, 14, 31, 46

E

elite, 23

F

Fenomena, 77

G

geopolitik, 65

guna, 4, 5, 19

H

harta warisan, 82
hermeneutik, 13
Homogenitas, vii, 1, 51
hukum, v, vii, 1, 2, 3, 6, 7, 9, 14,
17, 20, 21, 25, 26, 27, 29,
30, 31, 37, 39, 40, 41, 43,
45, 46, 47, 60, 64, 74, 76,
79, 82, 101, 102
Hukum, vii, 41, 44, 45, 60, 81, 82,
83, 93, 94, 95, 96, 97, 98,
99, 100

I

identitas, v, vii, 15, 16, 17, 20, 51,
57, 61, 66, 67, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 89, 91
individu, 7, 10, 13, 16, 25, 26, 30,
36, 38, 57, 60, 61, 74, 83,
88, 89, 90
interpretasi, 13

J

Jaratkaru, 44

K

kaejuk, 60
kalangan, 29, 41, 45, 57, 103
Kaler, 76
kapurusa, 3, 4, 39, 43, 52, 82
karang hulu, 16, 48
karma, 4, 5, 19, 29, 32, 60, 65
kasta, 4, 5, 17, 18, 19, 43, 45, 48,
61, 86, 87, 88, 90
Kasta, 61, 94, 100
Kelian, 8, 30, 102
keturunan, 4, 7, 18, 19, 27, 28, 38,
40, 41, 44, 71, 72, 73, 74,
77, 78, 81, 90, 102, 103

kolektif, 24, 25, 51, 63, 89
konstruksi, 10, 16, 17, 21, 87, 88,
89, 90

Ksatria, 5, 7, 84, 103

L

layer, 16
leksikal, 5
leteh, 17

M

madya, 38, 57, 59
mandala, 24
merabian, 41
merajan, 27, 39, 52
Merajan, 42

N

ngaben, 39, 57
nganten, 41
ngerorod, 3, 5, 8, 18, 77
niskala, 17, 37, 42, 43, 62, 72, 103
non-verbal, 53
normatif, 28, 74
nyentana, 3, 4
nyerod, v, vii, 1, 5, 7, 8, 9, 10, 11,
12, 13, 15, 16, 18, 19, 20,
21, 26, 45, 46, 47, 48, 49,
56, 60, 61, 69, 76, 77, 78,
79, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 99
Nyerod, iv, ix, x, 1, 5, 7, 9, 10, 16,
18, 45, 47, 60, 77, 86, 89,
100, 103

P

padagelahang, 3
parhyangan, 39
patrilinial, 25, 26, 39, 40, 41, 44
pawiwahan, 41, 43, 71, 72
Pecalang, 8

perempuan, v, vii, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8,
9, 10, 11, 13, 15, 16, 17, 18,
19, 20, 21, 26, 39, 40, 41,
44, 45, 46, 47, 48, 49, 52,
53, 56, 58, 59, 60, 61, 72,
73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 102, 103

perkawinan, v, vii, 1, 2, 3, 4, 5, 6,
7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
15, 16, 17, 18, 19, 20, 21,
25, 26, 37, 39, 40, 41, 42,
43, 44, 45, 46, 47, 48, 49,
52, 56, 57, 58, 60, 71, 72,
73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
81, 83, 86, 87, 88, 89, 90,
91, 103

pewarangan, 41

Pitra, 71, 72

Pola Komunikasi, x, 51, 60

potong gigi, 57

prandana, 3

psikologis, 86, 87, 88, 90

publik, vii, 1, 24, 42, 52, 57, 63

pura, 12, 27, 37, 66

R

Ratu, 18, 60

realitas, 69, 81, 83, 85, 86, 87, 88,
89, 90, 91

religius, 19, 24, 30, 33, 37, 42, 62,
77

S

sanggah, 27, 52

sekala, 17, 37, 41, 42, 43, 62, 72,
103

Sekeha, 25

self, 25, 70

simbolik, 82, 83, 85, 86, 88

singgih basa, 103

sor, 38, 53, 54, 56, 96, 103

sorga, 44

sor Singgih, 38, 53, 54, 96

sosial, v, 4, 5, 6, 8, 12, 15, 16, 17,
18, 19, 21, 24, 28, 30, 33,
37, 38, 57, 60, 61, 62, 63,
64, 65, 66, 70, 77, 78, 82,
83, 85, 86, 87, 88, 89, 90,
91, 102, 103

Subak, 25

subyektif, 69

Sudra, 5, 6, 7, 12, 53, 59, 84

swadharna, 4, 7, 48, 49, 103

T

tri upasaksi, 43, 52

triwangsa, v, 7, 9, 16, 18, 19, 38,
41, 44, 45, 46, 47, 48, 49,
52, 53, 55, 56, 57, 60, 75,
76, 77, 78, 83, 87, 88, 90,
91, 102

W

Waisya, 5, 7, 38, 53, 103

wangsa, v, 5, 6, 8, 9, 12, 14, 15, 16,
17, 18, 19, 21, 27, 38, 41,
44, 45, 46, 47, 48, 49, 53,
56, 57, 75, 76, 77, 78, 88, 91

Wara Bhrata, 44

warna, 4, 5, 6, 7, 12, 24, 58, 78

wiwaha, 72

Wiwaha, 2, 70





BIODATA PENULIS

Ni Putu Limarandani

Menyelesaikan jenjang SI Jurusan Sastra Inggris di STBA LIA tahun 2012, kemudian melanjutkan jenjang Magister di STIKOM London *School of Public Relation* Jakarta jurusan Ilmu Komunikasi. Bidang Keahlian yang dimiliki penulis adalah Pengantar *Public Relation*, Komunikasi Pemasaran, dan *Public Speaking*. Saat ini penulis sedang menyelesaikan jenjang doktoral di Universitas Sahid dengan konsentrasi Ilmu Komunikasi. Pendidikan lain yang pernah diikuti adalah John Robert Powers, Ide Plus, dan CPSa.

A.A Ketut Patera

Menyelsaikan jenjang S1 jurusan di Indiknas tahun 1989, kemudian Lulusan Program Studi Magister Brahmawidya (Filsafat Hindu) Institut Hindu Dharma Negeri Denpasar (2011–2013). Saat ini sedang menyelesaikan jenjang doktoral di Universitas Sahid dengan konsentrasi Ilmu Komunikasi. Bidang keahlian penulis adalah filsafat komunikasi.



Aktif mengajar di Sekolah Tinggi Agama Hindu Dharma Nusantara Jakarta (STAH DN) Jakarta sejak tahun 2017.

Untung Suhardi

Menyelesaikan jenjang S1 Jurusan Pendidikan Agama Hindu di STAH DN Jakarta (2007–2011), kemudian Lulusan Program Studi Magister Brahmawidya (Filsafat Hindu) Institut Hindu Dharma Negeri Denpasar (2011–2013). Bidang keahlian yang dimiliki penulis adalah Studi Perbandingan Agama, Ilmu Budaya, Ilmu kealaman dan Teknik Penyuluhan Agama Hindu. Aktif mengajar di Sekolah Tinggi Agama Hindu Dharma Nusantara Jakarta (STAH DN) Jakarta sejak tahun 2012. Selain itu, sebagai Pengampu pendidikan agama Hindu di Sekolah Menengah Cikal-Jakarta Timur, Pasraman Candra Prabha-Jakarta Barat, Universitas Bina Nusantara-Jakarta Barat, dan Universitas Prasetya Mulya.