

BAB 2 RELASI GENDER DALAM MASYARAKAT BALI

Relasi gender dalam masyarakat dapat dilihat sebagai faktor yang tidak tetap. Hal itu karena gender berkaitan dengan klasifikasi maskulin dan feminin yang dikonstruksi oleh suatu masyarakat. Klasifikasi sosial tersebut berbeda-beda tergantung budaya yang ada dalam masyarakat.

Agama adalah salah satu faktor yang memengaruhi relasi gender suatu masyarakat. Dalam Elfira (2005:331—334) dijelaskan adanya pengaruh Islam terhadap relasi gender di Asia Tenggara, Asia Timur, dan Australia-Pasifik. Di Asia Tenggara, yaitu di Minangkabau, Batak Karo, dan Aceh, sistem Islam memengaruhi relasi gender dalam keluarga (pernikahan). Sementara itu, menurutnya, agama Islam juga memengaruhi relasi gender warga muslim di Asia Timur yaitu di Cina, Korea dan Jepang. Negara-negara itu menganut konsep *confucianisme* (kekuasaan tunggal di garis ayah). Setelah Islam masuk di negara-negara tersebut, relasi gender warga muslim juga dipengaruhi oleh Islam. Demikian pula migran di Australia berusaha mempertahankan nilai-nilai tradisional (Islam), meskipun beberapa dari mereka dipengaruhi pula oleh nilai-nilai Australia. Dari contoh-contoh tersebut, dapat kita lihat bahwa relasi gender bukanlah konsep universal. Konsep tersebut berbeda dalam tiap-tiap masyarakat.

Relasi gender masyarakat Bali dipengaruhi pula oleh agama, yaitu Hindu. Hal yang akan dibahas dalam relasi gender di Bali adalah relasi di ruang keluarga dan publik. Dalam ruang keluarga yaitu masalah pernikahan, sukseksi, dan ahli waris. Karena di Bali terdapat kesatuan keluarga yang disebut *dadia*, pembahasan relasi gender di ranah keluarga tidak hanya sebatas pada keluarga inti.

Adapun yang akan dibahas dalam ruang publik di Bali adalah organisasi lokal Bali yang disebut *banjar*. Ruang publik menurut Setha Low dan Niel Smith (dalam Kusno, 2007:29) disebut sebagai *publik space* yang mencakup ruang fisik dan nonfisik seperti jalan, taman, media, internet, pusat perbelanjaan, pemerintahan nasional dan organisasi lokal.

2.1 Kebudayaan Masyarakat Bali

Kebudayaan masyarakat Bali mendapat pengaruh terbesar dari agama Hindu. Dalam Hadiwijono (1982:105) disebutkan bahwa menurut orang Bali pengaruh Hindu di Bali ada sejak kedatangan Majapahit. Hadiwijono juga menjelaskan bahwa sebenarnya sebelum Majapahit datang di Bali Selatan, telah ada kerajaan dengan kebudayaan Hindu, yaitu Mataram Kuna. Pada tahun 1284 raja Singasari, Kertanegara, menaklukkan Bali. Penaklukan itu bersifat sementara karena pada tahun 1383 Bali ditaklukkan oleh Majapahit yang dipimpin oleh Gajah Mada. Sesudah Majapahit jatuh pada awal abad ke-16, Bali terisolir dari daerah-daerah lainnya di Indonesia hingga Belanda datang. Sebelum kedatangan Belanda, Bali mengalami perkembangan sendiri. Oleh karena itu, pengaruh Majapahit sangat kuat di Bali. Menurut Hadiwijono, agama Jawa-Hindu dan religi asli Bali bercampur dan saling memengaruhi sehingga sulit dipisahkan. Orang Bali menyebut agama campuran ini agama Tirta dan pada masa sekarang disebut Hindu Dharma.

Selanjutnya, terdapat persebaran agama-agama di Bali pada abad ke-14 dan ke-20 (Yunus, dkk., 1984:36--37). Pada abad ke-14 Bali dimasuki oleh agama Islam yang dibawa oleh orang Bugis dan Sasak. Daerah Bali kemudian dimasuki pula oleh Belanda pada awal abad ke-20. Bersamaan dengan itu, agama Kristen pun disebarkan melalui misionaris-misionaris. Dari agama-agama yang masuk di Bali tersebut, agama Hindu adalah agama mayoritas penduduk Bali. Oleh karena itu, tradisi besar yang ada di Bali didominasi percampuran antara tradisi asli dan agama Hindu. Yunus menjelaskan bahwa tradisi asli Bali sebelum mendapat pengaruh agama Hindu terlihat dari adanya pola kehidupan komunal yang terwujud dalam kesatuan wilayah berupa desa dengan *karang desa* (tanah ulayat wilayah desa) dan *krama desa* (warga desa). Tradisi asli yang lain berupa pemujaan kepada leluhur.

Hal yang paling menonjol dalam kebudayaan Bali adalah adanya kepercayaan pada leluhur dan konsep harmoni sebagai landasan hidup (Raharjo, dkk., 1998:127). Menurut Suryani (2003:18--19), konsep harmoni dalam kebudayaan Bali meliputi tiga faktor yaitu *buana alit* (diri sendiri), *buana agung* (alam semesta), dan Sang Hyang Widi Wasa. Orang Bali berusaha menjaga

keseimbangan dan keharmonisan antara tiga faktor tersebut sehingga memberikan ketenangan dan kebahagiaan di dunia yang disebut *Trihita Karana*. Dalam Yunus, dkk., (1984:42), disebutkan bahwa konsep *Trihita Karana* berarti tiga penyebab kemakmuran dan kesejahteraan hidup. Ketiganya menurut konsep agama Hindu adalah *kahyangan* (tempat pemujaan Tuhan dengan segala manifestasinya), *palemahan* (wilayah), dan *pawongan* (manusia). Dalam Raharjo, dkk., (1984:128) disebutkan pula bahwa konsep harmoni yang berada di Bali tersebut bersifat sirkular dan simetris. Hal itu berarti masing-masing elemen memiliki tingkat kemandirian tetapi saling berhubungan satu sama lain. Ketiga unsur harmoni tersebut adalah sumber dari segala kebahagiaan hidup.

2.2 Relasi Gender di Bali

Agama Hindu yang masuk ke Bali ikut memengaruhi relasi gender dalam masyarakat Bali. Konsep yang jelas terlihat adalah konsep kasta yang menyebabkan adanya pembagian masyarakat berdasarkan kasta (Lansing, 1995:27). Peraturan mengenai kasta tersebut memengaruhi adanya peraturan pernikahan antarkasta. Sistem patrilineal melalui konsep *purusa* yang mengutamakan laki-laki juga dipengaruhi oleh agama Hindu. Dalam Bowker (<http://www.encyclopedia.com>, 1997) disebutkan bahwa *purusa* yang berarti laki-laki diambil dari konsep agama Hindu. Dalam konsep tersebut *purusa* merupakan suatu kosmologi, materi pokok, dan dianggap sebagai penyebab efisiensi alam semesta. Dalam Bowker disebutkan pula bahwa konsep *purusa* bersifat kepahlawanan untuk kejayaan kitab suci Veda dan kesejahteraan semua makhluk. Merujuk hal tersebut, terlihat bahwa konsep *purusa* (laki-laki) dipengaruhi oleh agama Hindu dan dianggap hal utama bagi terciptanya harmoni bagi semua makhluk.

Sistem patriarki Bali muncul melalui hukum patriarkat atau patrilineal tersebut. Dalam Panetje (1986:39) dijelaskan bahwa hukum kekeluargaan di Bali berdasarkan *patriarchaat* (patriarkat) yaitu hubungan seorang anak dengan keluarga bapaknya menjadi dasar tunggal bagi susunan keluarganya. Keluarga dari bapak atau keluarga dari *pancar laki* (*kepurusa*) adalah hal yang paling penting. Oleh karena itu, masyarakat Bali tetap mengidealkan kelahiran anak laki-laki (*purusa*). Menurut Panetje, keluarga dari pihak laki-laki mendapat perhatian

Universitas Indonesia

lebih dahulu daripada keluarga dari pihak ibu. Namun, bukan berarti hubungan si anak dengan ibunya atau keluarganya dari panchar ibu (*wadu*) tidak ada artinya sama sekali. Hubungan dengan keluarga *panchar wadu* baru mendapat perhatian sesudah hubungan dengan keluarga bapaknya tidak ada lagi. Konsep *purusa* terimplementasi pula melalui pernikahan. Panetje (1986:116) menjelaskan bahwa perempuan Bali yang sudah menikah tinggal di keluarga suaminya. Perempuan serta anak hasil pernikahan tersebut masuk dalam garis kekerabatan keluarga suami atau bapaknya. Istri tidak lagi wajib memuliakan sanggah keluarga bapak kandungnya. Perempuan itu akan resmi mohon diri (*mepamit*) di sanggah asalnya dan di sanggah suaminya ia melaporkan diri sebagai anggota baru.

2.3 Implementasi Kekerabatan Patrilineal yang Memunculkan Patriarki dalam Kehidupan Sehari-hari

2.3.1 Ranah Keluarga

Pembahasan dalam ranah keluarga ini tidak hanya sebatas dalam keluarga inti karena di Bali terdapat kelompok keluarga yang disebut *dadia*²⁰. Konsep *dadia* tidak dapat dipisahkan dari keluarga inti. Dalam ranah keluarga, kekerabatan patrilineal yang memunculkan patriarki tampak dalam pernikahan, suksesi dan, ahli waris. Dalam pernikahan pihak perempuan lebih banyak dikenai berbagai macam peraturan dan konsekuensi. Sementara itu, suksesi dan ahli waris diturunkan dari ayah ke anak laki-laki.

2.3.1.1 Pernikahan

Masyarakat Bali mengadopsi sistem kasta dari India sebagai bagian dari agama Hindu. Masyarakat dibagi ke dalam empat kasta yaitu brahmana, ksatria, vaisya, dan sudra. Selain keempat kasta tersebut, India juga mengenal kategori orang-

²⁰ *Dadia* adalah sebuah hubungan yang longgar di antara grup kelompok rumah tangga yang diikat oleh peribadatan khusus di candi mereka. Setelah menjadi *dadia*, maka telah terdapat kesatuan publik permanen yang dikenal publik. *Dadia* mempunyai kekuatan untuk misalnya mendapat persetujuan dewan *banjar* dalam hal-hal penting seperti mendapatkan tanah dan membuat ukiran candi (Hildred Geertz and Clifford Geertz, *Kinship in Bali*. Chicago: University of Chicago Press, 1975) hlm. 60. *Dadia* yang banyak anggotanya serta mempunyai tanah yang luas biasanya merupakan pemain yang kuat dalam area politik (J. Stephen Lansing dalam *The Balinese: Case Studies in Cultural Anthropology*, Orlando: Harcourt Brace College, 1995), hlm. 38.

orang tanpa kasta. Dalam masyarakat Bali hal tersebut tidak diadopsi (Lansing, 1995:27—28).

Menurut Panetje (1986:20), empat kasta yang disebut catur wangsa itu satu sama lain sangat terpisah. Seseorang masuk salah satu kasta itu hanya karena keturunan melalui garis pancar laki-laki (*purusa*). Dalam Hadiwijono (1982:131) disebutkan bahwa agama Hindu asli mengaitkan kasta dengan kelahiran, demikian pula kasta di Bali. Sistem kasta tersebut diwarisi dari Majapahit meskipun pemisahannya tidak setajam di India. Hadiwijono juga menjelaskan adanya perbedaan pandangan tentang kasta. Menurutnya, keterangan tentang kasta terdapat pula dalam *Upadesa*, yaitu buku yang menguraikan ajaran agama Hindu. Dalam *Upadesa* disebutkan empat kasta yang disebut *Catur Varna* bukan menunjukkan kedudukan atau status kelahiran. Akan tetapi, kata *varna* diterangkan sebagai sifat dan bakat kelahiran dalam mengabdikan pada masyarakat.²¹ Hingga akhir abad ke-19 sistem kasta dipakai cukup ketat (Raharjo, dkk., 1998:38). Namun, pada abad ke-20 tatanan masyarakat dengan landasan kasta ini mulai digoncang. Hal tersebut karena adanya pengaruh kolonial Belanda terutama melalui pendidikan model Barat yang semakin terjangkau masyarakat luas. Meskipun hubungan sosial semakin dilandasi kesamaan, agama Hindu tetap dipertahankan secara ketat. Pengaruh kolonial Barat juga masuk dalam bidang pendidikan (Hadiwijono, 1982:106). Orang-orang dari kalangan status ekonomi mapan tidak puas hanya dengan bersekolah di Bali saja. Mereka meneruskan sekolah di Jawa. Hal itu tidak hanya dilakukan oleh golongan bangsawan saja tetapi juga oleh golongan sudra.

²¹ Konsep *catur varna* yang sesuai dengan kewajiban di masyarakat ini dijelaskan pula oleh Nyoman Sukiada (<http://www.singaraja.wordpress.com>, 2008). Menurutnya, dalam kitab suci Veda yaitu dalam *Bhagawadgita IV.13 dan XVIII.41* dijelaskan Varna seseorang didasarkan pada guna dan karmanya. Guna artinya minat dan bakat sebagai landasan terbentuknya profesi seseorang. Oleh karena itu, yang menentukan *varna* seseorang adalah profesinya bukan berdasarkan keturunannya. Adapun karma berarti perbuatan dan pekerjaan dan dalam *Yajur Weda XXV.2* disebutkan Varna seseorang tidak dilihat dari keturunannya, misalnya ke-*Brahmanaan* seseorang bukan dilihat dari sudut ayah dan ibunya. Masalah kasta ini juga dijelaskan oleh Putu Sastra Wingarta dalam *Bali Ajeg: Ketahanan Nasional di Bali Konsepsi dan Implementasinya, Perspektif Paradigma Nasional* (Jakarta: Pencil-324, 2006) hlm, 108, sebagian masyarakat Bali memahami kasta sebagai *wangsa* atau ras keturunan yang secara turun temurun berhak menyandang nama tersebut. Sebagian masyarakat lain memahami kasta sebagai profesi dan profesionalisme yang dimiliki dan tidak secara otomatis dapat diturunkan. Menurut Wingarta, masalah ini menjadi semacam konflik tersembunyi dalam masyarakat Bali.

Panetje (1986:21—22) menyebutkan bahwa dalam pernikahan, sesuai ketentuan hukum adat tahun 1910, pernikahan seorang laki-laki dengan perempuan yang berkasta lebih rendah merupakan sebuah pelanggaran. Pelanggaran tersebut berupa hukuman pembuangan bagi laki-laki dan perempuan. Meskipun dianggap pelanggaran adat, pernikahan tersebut tetap sah. Pernikahan seorang laki-laki dengan perempuan yang berkasta lebih tinggi juga menimbulkan pelanggaran dengan hukuman denda bagi laki-laki. Menurut Panetje, pada zaman kerajaan Bali pelanggaran tersebut dapat menyebabkan kedua mempelai dibunuh atas perintah raja, terlebih lagi apabila perempuan itu sudah menjadi calon istri raja. Dalam kedua pernikahan tersebut si istri turun kasta menjadi sama kastanya dengan si suami.

Pada tahun 1951 dengan Peraturan Gubernur Kepala Daerah Bali, peraturan residen Bali dan Lombok tahun 1910 dihapuskan (Panetje, 1986:22). Kini pernikahan campuran diperbolehkan tanpa hukuman pun. Akan tetapi, turun kasta bagi si istri tetap berlaku meskipun tidak ditegaskan. Perempuan dari kasta tinggi yang menikah dengan laki-laki dari kasta lebih rendah menjadi turun kasta dan mendapat kasta suaminya. Perempuan yang menikah dengan laki-laki dari kasta yang lebih rendah tersebut tidak diizinkan pulang ke rumah asalnya atau menegur orang tuanya seperti sediakala. Sementara itu, apabila seorang laki-laki berkasta menikah dengan seorang perempuan *sudra* (tidak berkasta), si istri berganti nama dan naik derajat menjadi *jero* atau *mekel*.

2.3.1.2 Pernikahan Dalam *Dadia* dan Perebutan Istri

Dalam masyarakat Bali terdapat pernikahan yang biasanya diinginkan yaitu pernikahan dalam *dadia*. Apabila hal tersebut tidak dapat dilakukan maka diambil perempuan dari luar kelompok. Pernikahan itu menimbulkan banyak konsekuensi bagi perempuan apabila menyangkut pernikahan perebutan istri.

Geertz (1975:55) menyebutkan bahwa sebagian besar pernikahan yang diinginkan adalah pernikahan antarkemenakan dalam garis laki-laki (ayah) yaitu pernikahan dengan anak perempuan dari saudara laki-laki ayah (*patriparrallel cousin*). Menurut Lansing (1995:37), meskipun jarang terjadi, pernikahan tersebut mempunyai beberapa aspek tujuan yang dapat dilihat dari perspektif laki-laki dan

perempuan. Dari perspektif laki-laki, terdapat jaminan bahwa istri dan sumber-sumber penghasilan akan tetap dalam *dadia*. Pernikahan semacam itu mencegah pemisahan harta kekayaan (termasuk tanah) serta memperkuat grup *dadianya*. Dari perspektif perempuan, ia tidak harus benar-benar meninggalkan keluarga asal dan anak-anaknya juga akan masuk ke dalam *dadianya*.

Geertz menjelaskan pula bahwa apabila pernikahan antarsepupu tidak bisa, maka diambil perempuan dari luar kelompoknya. Pernikahan antara dua kelompok yang bersaing dapat menimbulkan persoalan. Hal itu terjadi apabila menyangkut kawin lari atau penculikan anak perempuan. Geertz (1975:109) menyebutkan bahwa pernikahan semacam itu disebut *ngerorod*, yaitu bentuk pernikahan perebutan istri. Dalam pernikahan itu perempuan pergi bersama laki-laki pasangannya atau teman laki-laki yang membawa perempuan tersebut ke laki-laki pasangannya. Kelompok *dadia* si gadis kemudian bekerja sama menemukan anak perempuan tersebut. Setelah ditemukan, apabila si gadis ingin menikah dengan penculiknya, orangtua si gadis harus diyakinkan agar pernikahan itu terjadi. Dalam hal ini diperlukan *banjar* meski tidak terlibat secara langsung. Tujuannya agar tidak terjadi ledakan konflik antara dua *dadia*. Konflik tidak akan berlanjut apabila ayah setuju menikahkan. Namun, apabila ayah tidak setuju menikahkan, si gadis akan datang ke rumah untuk menenangkan orang tuanya. Konflik antardua *dadia* dengan demikian akan semakin memuncak.

Apabila konflik antardadia menjadi sangat serius, perempuan tersebut akan diputus hubungan sosialnya dengan keluarga asal. Hubungan sosial itu akan kembali normal setelah masalah tersebut diselesaikan. Akan tetapi, konflik ritual bersifat permanen. Pernikahan antara dua kekuatan grup yang saling bersaing atau terjadi konflik masa lalu kemungkinan dapat sampai menimbulkan perang terbuka. Menurut Geertz, pernikahan itu juga dapat menimbulkan *puik*, yaitu dua keluarga saling menghindari. Hubungan sosial akan terputus dan terjadi kebencian yang sangat intensif. Si gadis juga dilarang masuk ke dalam kelompok keluarganya. Hubungan *puik* ini dapat menyebar ke kedua *dadia*. *Puik* akan hilang setelah kata-kata yang dilemparkan oleh kedua belah pihak dilupakan atau pelaku utama yang tidak dapat didamaikan meninggal dunia. Namun, beberapa kasus berakhir seumur hidup dan diwarisi oleh keturunannya.

Lansing (1995:39) juga menjelaskan konsekuensi bagi perempuan apabila menikah secara perebutan istri. Menurutnya, dalam "wife capture" (perebutan istri), terdapat dua tipe perebutan istri yaitu perebutan tiruan atau pura-pura (*ngambis*) dan perebutan istri yang sebenarnya (*melagandang*). Dalam pernikahan *melagandang* perempuan diculik melalui pemaksaan. Lansing menyebutkan bahwa ayah gadis itu kemudian akan menanyai apakah ia benar-benar ingin menikah dengan laki-laki yang menculiknya atau tidak. Ayah si gadis akan bekerja sama dengan para sesepuh untuk mencegah konflik yang berkepanjangan. Apabila anak perempuan memilih untuk menikah maka akan segera diselenggarakan upacara ritual pembersihan bagi si gadis dan laki-laki yang menculiknya. Keluarga laki-laki tersebut juga akan mengirim delegasi untuk membuat perdamaian dengan orang tua si gadis. Apabila tercapai negosiasi maka dilakukan persembahan dan doa di candi keluarga si gadis, tempat ia meminta pengampunan leluhur karena akan meninggalkan mereka. Hal tersebut dilakukan karena setelah pernikahan, ia tidak lagi akan berpartisipasi dalam ritual-ritual sembahyang di candi leluhurnya. Sebaliknya, si gadis akan bergabung dalam ritual-ritual yang diselenggarakan di candi milik suaminya.

Jenis pernikahan perebutan istri tersebut tampak menimbulkan dampak yang besar di keluarga kedua belah pihak. Jika yang terlibat adalah dua kekuatan yang bersaing atau mengalami konflik masa lalu, maka si gadis dapat diperebutkan melalui perang terbuka. Apabila kedua grup mengalami konflik yang sangat intensif tetapi pernikahan akhirnya tetap dilaksanakan, tetap ada konsekuensi yang terjadi. Dalam hal ritual, si gadis tidak dapat beribadah di candi keluarganya dan terjadi pemutusan hubungan sosial yang bersifat sementara. Pernikahan seperti itu menganut sistem ayah sebagai orang yang terlibat secara intensif dalam pengambilan keputusan.

2.3.1.3 Pernikahan *Sentana Nyeburin*

Mengangkat *sentana* adalah suatu cara untuk membuat garis kekerabatan tertentu antara yang mengangkat dan diangkat (Panetje, 1986:63). Terdapat beberapa tujuan mengangkat *sentana*, yaitu (1) melanjutkan keturunan *kepurusa* (laki-laki),

(2) ketika yang mengangkat meninggal, ada orang yang mengurus pengabenan jenazah dan penghormatan rohnya di dalam sanggah²² yang mengangkat.

Dalam hubungannya dengan pernikahan, terdapat adat pernikahan *sentana nyeburin* yaitu seorang laki-laki menikah dengan anak perempuan (tunggal) dan tinggal di rumah si istri. Laki-laki tersebut melepaskan hubungan dengan keluarga asalnya (keluarga bapaknya). Ia tidak lagi memuliakan sanggah bapaknya melainkan harus memuliakan sanggah istrinya. Dalam *nyeburin*, si anak hasil pernikahan tersebut masuk golongan keluarga ibunya. Hukum *nyeburin* tidak bertentangan dengan asas kekeluargaan patriarkat karena perempuan memperoleh hak-hak sebagai anak laki-laki, termasuk dalam hal pewarisan. Adapun hak suami sama dengan si istri (Panetje, 1986:40-41). Sejalan dengan hal itu, dalam Geertz (1975:54) disebutkan pula bahwa laki-laki yang menikah dengan perempuan secara *nyeburin* masuk ke dalam garis keturunan istri dan melepaskan hak warisnya dari keluarga asalnya. Ia dan anak yang dihasilkan masuk dalam peribadatan di candi istrinya.

Seorang laki-laki yang menikah secara *nyeburin* tetap boleh menikah lagi dengan istri yang lain, asalkan si laki-laki tersebut tetap tinggal di rumah istri pertama (*sentana keceburin*) (Panetje (1986:117—118). Apabila ia meninggalkan istri pertamanya, ia boleh dipecah sebagai suami *nyeburin*. Menurut Panetje, kekayaan istri ke dua terpisah dengan kekayaan yang diperoleh suami dengan istri pertama. Anak yang lahir dari istri ke dua juga tidak masuk sebagai anggota keluarga *sentana keceburin*. Seorang *sentana keceburin* yang dari hasil pernikahan pertama sudah memperoleh anak, jika suaminya meninggal boleh menikah lagi secara *keceburin* untuk ke dua kalinya. Anak-anak dari pernikahan ke dua mendapat hak dan kedudukan sama dengan anak yang lahir dari pernikahan pertama. Dalam pernikahan *nyeburin*, apabila suami berkasta lebih tinggi daripada istrinya, ia harus turun kasta sampai sama dengan kasta istrinya.

²² *Sanggah* adalah tempat orang memuja nenek moyangnya. *Sanggah* terletak di halaman belakang di sebelah *kaja-Timur* (*kaja* berarti ke arah gunung, *kaja-Timur* bagi orang Bali adalah arah yang menuju ke alam atas). Di halaman ini terdapat bilik kecil yang didirikan di atas landasan dari tanah liat atau dari batu yang berderet-deret. Tempat inilah yang merupakan pusat upacara-upacara keagamaan dilakukan dan sajian-sajian dipersembahkan kepada para Bhatara dan dewa pelindung keluarga (Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982), hlm. 113.

2.3.1.4 Poligami

Konsep patriarki di Bali tampak pula dalam praktik pernikahan poligami. Seorang laki-laki boleh menikahi lebih dari satu perempuan tanpa batasan. Menurut Korn (dalam Panetje, 1986:101) hanya di desa Tengahan Pagringsingan terdapat perkecualian atas adat poligami. Di tempat tersebut terdapat adat monogami. Panetje menjelaskan bahwa para raja atau bangsawan yang mempunyai banyak istri, mengkategorikan istri-istri mereka. Seorang istri yang sederajat dengan suaminya diangkat menjadi istri pertama disebut *prameswari* atau *padmi*. Adapun istri-istri yang lain disebut *penawing*. Apabila mereka telah berstatus janda, kedudukan hukum seorang *padmi* berbeda dengan istri yang berkedudukan sebagai *penawing*. Demikian pula dengan masalah warisan, anak-anak *padmi* atau *penawing* berbeda haknya atas warisan ayahnya.

Dalam Geertz (1975:131), disebutkan bahwa praktik poligami dilakukan oleh raja-raja dengan ambisi seorang *expansionist*. Dalam praktik poligami tersebut seorang raja akan mempunyai sejumlah anak laki-laki dari ibu yang berbeda. Di antara istri-istri raja terdapat istri yang disebut *padmi*. *Padmi* melahirkan anak tertua yang dianggap sebagai putra mahkota (*putra makoto*). *Padmi* harus datang dari keluarga yang berstrata sama tingginya dengan raja. Oleh karena itu, *padmi* tertutup dari pihak-pihak yang tidak mempunyai hubungan keluarga langsung dengan raja atau dari garis patrilineal raja. Seluruh istri-istri lain yang berasal dari keluarga bangsawan disebut *penawing*. Adapun seorang istri yang berasal dari orang biasa disebut *selir*. Keturunan dari *penawing* dan *selir* secara kolektif disebut *ulun pada*. *Ulun pada* mempunyai strata lebih rendah daripada anak-anak *padmi*. Geertz menyebutkan pula bahwa perempuan dari kalangan orang biasa yang menikah dengan bangsawan disebut *mekel* atau *jero*. Perempuan yang berasal dari keluarga bangsawan memegang nama aslinya dan ada yang naik derajat satu atau dua kali. Dengan demikian, di antara para *penawing* itu tidak sama stratanya.

Resistensi terhadap pernikahan poligami di masyarakat Bali telah mulai tampak sejak sebelum masa kemerdekaan. I Goesti A Joe Rapeg, ketua organisasi Poetri Bali Sadar yang dibentuk tahun 1936, membuat artikel yang menolak poligami (Putra, 2007:31). Dalam artikel yang berjudul "Ordonansi Pernikahan",

I Goesti Ajoe Rapeg menyatakan dukungan terhadap peraturan pernikahan dari pemerintah Belanda. Ketentuan tersebut menurutnya dapat mempersulit suami untuk menikah lagi lebih dari satu kali dan memperumit proses perceraian. Suami diharapkan tidak mudah menceraikan istrinya dan juga tidak mencari perempuan lain untuk dinikahi lagi sekehendak hatinya.

Pembahasan tentang pernikahan tersebut menunjukkan bahwa pihak perempuan lebih banyak dikenai berbagai macam peraturan. Hal itu tampak misalnya dalam pernikahan antarkelompok keluarga yang berseteru. Dalam pernikahan tersebut pihak perempuan mempunyai konsekuensi lebih besar karena ia dapat diasingkan secara sosial oleh kelompok keluarganya. Dalam praktik poligami di keluarga raja, perempuan menjadi pihak-pihak yang diklasifikasikan stratanya: *padmi*, *penawing*, *selir*. Penyebutan terhadap perempuan dari kalangan orang biasa yang menikah dengan bangsawan juga dibedakan: *mekel* atau *jero*. Sementara itu, konsep adat pernikahan *nyeburin* tetap berasaskan patrilineal karena perempuan memperoleh hak-hak sebagai anak lelaki. Hak si suami sama dengan hak seorang istri. Konsep poligami juga tampak pada pernikahan *nyeburin*. Dalam pernikahan *nyeburin* poligami tetap diperbolehkan bagi suami yang diambil sebagai *sentana* asalkan ia tetap tinggal di rumah istri pertama. Lansing (1995:40) menyebutkan bahwa perempuan Bali mempunyai kekuasaan yang terbatas dalam keluarga dan masyarakat. Hal tersebut terlihat dalam pernikahan. Pernikahan menandai berakhirnya secara formal hubungan perempuan dengan keluarga dan leluhurnya kecuali apabila ia menikah dengan sepupu dalam garis ayahnya.

2.3.1.5 Suksesi dan Ahli Waris

Suksesi kepemimpinan dalam masyarakat Bali diturunkan dari ayah ke anak laki-laki. Menurut Geertz (1975:52), ketika terjadi pembubaran rumah tangga yang terdapat dalam kelompok, suksesi kepemimpinan seorang ayah ditentukan oleh seperangkat aturan. Hanya ada satu orang anak laki-laki yang menggantikan ayah dan ia harus tinggal dalam kelompok rumah tangga. Saudara laki-laki yang lebih tua biasanya yang lebih dulu meninggalkan rumah sebelum yang muda. Sisa kekayaan milik ayah terutama tanah milik, dibagi sama di antara semua anak laki-

laki. Menurut Lansing (1995:39), satu orang anak laki-laki yang paling muda akan mewarisi rumah ayahnya dan memiliki tanggung jawab untuk menyelenggarakan ritual-ritual penting di candi leluhurnya.

Suksesi untuk golongan bangsawan lebih rumit karena terdapat praktik poligami. Secara umum, terdapat peraturan bahwa yang menggantikan kepemimpinan adalah anak laki-laki pertama dari istri yang mempunyai strata sosial tertinggi (Geertz, 1975:54). Ia mewarisi peraturan-peraturan yang harus dilaksanakan dalam ritual peribadatan dan mewarisi kepemimpinan dalam hal-hal politis. Dalam masalah warisan tanah milik ayah, anak laki-laki yang menggantikan ayah sebagai pemimpin menerima bagian yang paling luas daripada saudara laki-laki yang lain. Saudara laki-laki lain membagi sisa itu menurut status ibu-ibu mereka.

Apabila dalam sebuah kelompok rumah tangga tidak terdapat anak laki-laki maka perlu diambil ahli waris pengganti untuk mewarisi pemeliharaan candi. Menurut Geertz (1975:54—55), terdapat dua cara untuk mengambil ahli waris pengganti. Pertama, dengan mengambil seorang laki-laki atau perempuan apabila pasangan suami-istri tidak mempunyai keturunan. Kedua, dengan membawa seorang laki-laki dalam pernikahan (*nyentana* atau *nyeburin*). Laki-laki yang menikah dengan perempuan tersebut masuk ke dalam garis keturunan istri dan melepaskan hak waris di keluarga aslinya. Ia juga masuk dalam peribadatan di candi istrinya, demikian juga anak mereka (Geertz, 1975:54). Adat pernikahan *nyeburin* ini tetap berasaskan patriarkat, karena perempuan memperoleh hak-hak sebagai anak laki-laki. Adapun hak si suami sama dengan hak seorang istri (Panetje, 1986:41).

Sejalan dengan hal itu, Lansing (1995:39) juga menyebutkan bahwa apabila sebuah keluarga tidak mempunyai anak atau semua anaknya perempuan yang setelah menikah keluar *dadia*, maka setelah kematian orangtua rumah dan tanah akan kembali pada *banjar*. Apabila hal ini terjadi, maka tidak ada satu orang pun yang memelihara tempat-tempat suci para leluhur. Untuk menghindarinya, dilakukan adopsi ahli waris laki-laki. Mereka biasanya menunggu sampai anak perempuannya dewasa sambil berharap akan memperoleh anak laki-laki. Akan tetapi, jika akhirnya mereka tidak memperoleh anak laki-laki, keluarga itu akan

mencoba menemukan anak laki-laki angkat. Anak laki-laki angkat tersebut akan mengadakan pemutusan ikatan tempat-tempat suci leluhurnya dan berpindah ke dalam keluarga mereka. Ia akan mewarisi rumah dan kekayaan orang tua angkat seolah-olah anak laki-laki kandung.

2.3.2 Ranah Publik

Masyarakat Bali juga membentuk berbagai macam organisasi sosial. Organisasi sosial seperti komunitas candi, *banjar*, dan masyarakat irigasi, dan kerajaan. Organisasi-organisasi di sekitar candi tersebut selain untuk beribadat juga berfungsi sebagai kontrol sosial, kesejahteraan, kerjasama pertanian, atau kesetiaan politis terhadap seorang raja (Geertz, 1975:13--14). Relasi gender yang dapat dianalisis dalam organisasi sosial lokal tersebut yaitu relasi dalam *krama banjar*. Patriarki dalam *krama banjar* tampak ketika wakil dalam *krama banjar* hanya dapat diduduki oleh laki-laki. Perempuan hanya difungsikan sebagai mitra dan tidak dalam posisi pokok untuk mengambil keputusan penting.

2.3.2.1 Krama Banjar

Dalam Geertz (1975:17) disebutkan *banjar* merupakan organisasi yang bertanggung jawab membuat peraturan-peraturan lokal yang memuat aturan moral dan kesejahteraan publik secara umum. Menurutnya, dewan banjar atau *krama banjar* terdiri atas laki-laki dewasa yang merupakan warga *banjar*. Perempuan diperlukan sebagai mitra *krama banjar*. Dalam hal ini biasanya istrinya tetapi apabila istrinya absen, dapat digantikan oleh saudara perempuan, ibu, atau anak perempuannya. Apabila seorang laki-laki tidak mempunyai mitra perempuan, biasanya ia tidak dapat menjadi anggota dewan tersebut. Mitra perempuan diperlukan dalam pembuatan persembahan untuk upacara-upacara candi. Geertz juga menjelaskan bahwa definisi laki-laki dewasa bervariasi dalam desa-desa adat yang berbeda. Di beberapa kasus seorang laki-laki mencapai kedewasaannya ketika ia telah menikah. Dalam kasus lain, seorang laki-laki disebut dewasa ketika ia mempunyai anak pertama. Ada pula kasus di beberapa tempat yang menyebut seorang laki-laki mencapai kedewasaan ketika ayahnya meninggal, untuk kemudian ia yang menggantikan kedudukan ayahnya.

Dari definisi tentang *krama banjar* tersebut terlihat aturan yang memuat garis patrilineal yang memunculkan patriarki. Dalam Ottino dan Parker (2003:v) disebutkan bahwa peran perempuan Bali jarang terdengar di ruang publik seperti organisasi lokal *banjar*, diskusi-diskusi tentang keagamaan, dan pemerintahan. Padahal, menurutnya, perempuan-perempuan Bali memberikan kontribusi besar bagi keberlangsungan dan kemakmuran Bali melalui pekerjaan-pekerjaan yang dilakukan. Pekerjaan itu misalnya pekerjaan domestik, pekerjaan-pekerjaan produksi yang menghasilkan *income*, dan kewajiban-kewajiban ritual keagamaan.

Terlihat di sini bahwa posisi *krama banjar* mengandung bias gender karena hanya dapat diduduki oleh laki-laki dalam garis patrilineal: dari ayah ke anak laki-laki. Perempuan difungsikan sebagai mitra. Sebagai mitra, perempuan difungsikan bukan dalam posisi pokok dalam mengambil keputusan tetapi lebih pada tugas-tugas perempuan yang bersifat praktis, seperti membuat persembahan untuk upacara-upacara.

2.4 Dinamika Perempuan Bali

Kebudayaan yang tidak bersifat statis memengaruhi dinamika perempuan Bali. Resistansi perempuan Bali untuk menolak berbagai wacana bias gender dalam kebudayaan tersebut telah berlangsung sejak lama dan dapat ditemukan dalam berbagai media.

Menurut Parker (2001:57), pada tahun 1920—1930 terdapat indikasi bahwa perempuan Bali lebih rendah pendidikannya dibandingkan dengan laki-laki. Parker juga mengemukakan bahwa dalam tahun 1920—1930 telah terdapat pergerakan perempuan dan suara dari penulis perempuan untuk meresistansi hal tersebut. Hal itu tampak dengan adanya pergerakan Surya Kanta yang dibentuk tahun 1925 dan Poetri Bali Sadar yang dibentuk tahun 1936. Surya Kanta melindungi mereka yang tidak berkasta (kaum *jaba*). Surya Kanta mengajak masyarakat untuk melepaskan diri dari sistem kasta yang membelenggu melalui pendidikan. Sementara itu, pergerakan Poetri Sadar menyebarkan tentang ide persamaan hak perempuan. Poetri Sadar juga menyelenggarakan pendidikan bagi perempuan yang buta huruf dan keterampilan yang berguna bagi perempuan untuk terjun ke dunia kerja. Dalam Putra (2007:25), disebutkan bahwa pergerakan Poetri

Bali Sadar didirikan oleh perempuan Bali yang telah dikirim mengikuti pendidikan di Blitar pada tahun 1931. Menurutnya, tahun 1931 adalah tonggak penting bagi kemajuan pendidikan perempuan Bali. Pada tahun tersebut untuk pertama kalinya pemerintah Belanda karesidenan Bali-Lombok mengirim perempuan Bali untuk melanjutkan pendidikan di Blitar. Perempuan yang dikirim adalah mereka yang telah mengikuti pendidikan dasar. Setelah selesai melanjutkan pendidikan di Blitar, sebagian perempuan diangkat menjadi guru di sekolah perempuan Meisjes Vervolgschool dan sekolah rakyat Volkschool. Perempuan-perempuan tersebut selain aktif sebagai pendidik juga aktif dalam kegiatan sosial. Pada 1 Oktober 1936 mereka mendirikan organisasi Poetri Bali Sadar.

Suara perempuan Bali juga terdapat dalam tulisan-tulisan yang dipublikasikan melalui Jurnal *Surya Kanta* dan Majalah *Djatajoe* (Parker, 2001:63—65). Parker menyebutkan bahwa dalam kedua media tersebut didiskusikan masalah-masalah perempuan serta persamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Salah satu persoalan penting pada tahun 1930-an adalah komersialisasi tubuh perempuan Bali yang bertelanjang dada sebagai lambang daya tarik Bali bagi orang-orang asing. Hal itu diresistansi melalui tulisan Ni Luh Sami. Perempuan Bali kemudian memutuskan untuk berpakaian modern (Parker, 2001:70). Kepedulian lain atas eksploitasi tubuh perempuan juga muncul dari aktivis perempuan Bali yang bernama Ni Made Tjatri. Dalam Putra (2007:35) disebutkan bahwa Made Tjatri juga menyerukan agar perempuan Bali melawan apabila direndahkan martabatnya dan menolak apabila dirinya dijual melalui surat kabar meskipun menerima imbalan uang. Penolakan perempuan Bali pada tahun 1930-an terhadap eksploitasi tubuh oleh bangsa asing tersebut dapat dianggap sebagai tonggak penting bagi pergerakan perempuan Bali pada zaman kolonial (Putra, 2007:36). Robinson (2005:8) menjelaskan bahwa foto perempuan Bali yang bertelanjang dada yang dipublikasikan pada literatur perjalanan, buku seni rupa, dan brosur turis tahun 1920 sampai dengan 1930-an tersebut mempunyai tujuan politis. Hal ini merupakan taktik Belanda untuk menjauhkan masalah politik di kalangan masyarakat Bali dengan memperkuat citra Bali sebagai tempat yang eksotik. Menjelang dekade 1930-an tersebut Belanda menggambarkan

bahwa rakyat Bali lebih berminat pada seni, budaya, dan agama daripada masalah politik.

Suara penulis perempuan Bali yang mengetengahkan isu-isu gender pada tahun 1950-an lebih banyak. Menurut Putra (2007:61), hal tersebut tampak dari majalah-majalah yang mengetengahkan masalah perempuan, seperti *Bhakti* dan *Damai*. Putra mengemukakan bahwa yang menarik dalam kedua majalah tersebut telah muncul istilah emansipasi. Penggunaan istilah ini, misalnya terdapat dalam rubrik wanita di majalah *Bhakti* yang membahas pergerakan perempuan. Pada tahun 1950-an juga terdapat dorongan agar perempuan terjun ke dunia politik, seperti yang terdapat dalam artikel-artikel yang termuat di majalah *Damai*. Pada tahun 1950-an tersebut muncul pula istilah krisis, seperti krisis kepemimpinan, krisis akhlak, dan krisis moral. Krisis moral digunakan untuk mengekspresikan kekhawatiran terhadap remaja perempuan yang terseret arus pergaulan bebas. Putra berpendapat bahwa wacana pengekspresian dalam kedua majalah tersebut mengandung bias gender karena pihak perempuan sajalah yang cenderung dikritik dan disalahkan apabila mereka terseret arus pergaulan bebas. Pada tahun 1950-an ini pula muncul intelektual perempuan Bali yaitu Jasmin Oka yang mengingatkan bahwa perbaikan nasib perempuan terletak di tangan perempuan sendiri. Jasmin Oka berpendapat bahwa kaum perempuan harus bereaksi apabila ada penentangan laki-laki atas usaha perempuan untuk merombak adat yang tidak adil (Putra, 2007:115).

Masa peralihan Orde Lama ke Orde Baru melalui peristiwa Oktober 1965 turut menyeret perempuan Bali menjadi sarana strategi politik. Gempuran terhadap anggota PKI di Bali pada masa Oktober sampai dengan November 1965 dilakukan melalui berbagai bentuk. Hal tersebut dilakukan sampai dengan penciptaan opini bahwa Gerwani berisi perempuan-perempuan yang sangat amoral. Dalam Robinson (2002:49) disebutkan bahwa berbagai investigasi yang dilakukan ditujukan untuk mengungkapkan bahwa Gerwani Bali telah diinstruksikan menjual diri kepada anggota ABRI agar bisa mendapatkan senjata untuk PKI, setelah itu anggota ABRI itu akan dibunuh secara keji oleh Gerwani. Menurut Robinson, hal itu berfungsi agar anggota PKI diopinikan bukan saja sebagai pengkhianat politik biasa tetapi juga manusia yang tidak bermoral dan

tidak beradab. Perempuan dalam kasus ini dicitrakan sangat negatif untuk memengaruhi opini publik bahwa perempuan yang berpolitik akan bertindak sebagai manusia yang tidak beradab.

Awal politisasi perempuan tersebut memengaruhi politik Orde Baru selanjutnya. Politik Orde Baru menempatkan perempuan sebagai pihak yang apolitis dan hanya layak berperan di bidang domestik. Dalam Parker (2001:58) disebutkan bahwa Orde Baru menyosialisasikan ideologi gender berupa perempuan yang didomestikkan. Hal ini menempatkan perempuan di rumah dan di dapur, serta hanya sebagai konsumen. Ideologi tersebut dilakukan melalui program Dharma Wanita, PKK, serta Keluarga Berencana. Julia I. Suryakusuma menyebut ideologi Orde Baru itu sebagai ideologi ibuisme. Menurutnya, ideologi ibuisme merupakan ideologi yang mendomestifikasikan perempuan untuk menjadi istri yang tergantung pada suami, keluarga, dan negara.²³ Akibat ideologi politik semacam itu, partisipasi perempuan Indonesia dalam bidang politik menjadi stagnan, termasuk perempuan di Bali. Hal ini tampak dari kecilnya peran perempuan yang duduk di legislatif maupun eksekutif daerah Bali (Sukiada, <http://www.geocities.com>, 2006). Melalui kasus tersebut dapat diungkap bahwa perempuan merupakan lahan strategis bagi pihak-pihak yang berkepentingan secara politis. Tujuan itu dicapai melalui strategi penciptaan opini perempuan yang sangat negatif sehingga dapat memengaruhi politik ideologi gender selama puluhan tahun.

Dengan heterogennya²⁴ masyarakat Bali dan budaya yang semakin mengglobal, perempuan Bali pada saat ini mengalami beberapa perubahan nilai (Suryani, 2003:99). Dalam ruang keluarga, perempuan Bali menganggap bahwa perempuan yang hanya berperan sebagai ibu rumah tangga dianggap tidak mempunyai karir. Selain itu, dalam hubungan suami istri, terdapat pula perubahan nilai yang menganggap bahwa apabila tidak ada kecocokan dapat diselesaikan melalui jalan perceraian. Hal itu berbeda dengan konsep Bali yang memandang

²³ Lihat dalam Rochayah Machali, "Women and the Concept of Power in Indonesia" dalam Susan Blacburn (ed.), *Love, Sex, and Power: Women in Southeast Asia*, Victoria: Monash Asia Institute, 2001, hlm. 2.

²⁴ Masyarakat Bali pada saat ini terdiri atas berbagai macam suku karena adanya para pendatang dari luar Pulau Bali (Jean Couteau dalam "After the Kuta Bombing: In Search of The Balinese Soul", *Jurnal Antropologi Indonesia*, No. 70, 2003) hlm, 41.

adanya karma bagi semua orang, termasuk bagi perempuan Bali. Perempuan Bali setelah menikah harus siap menerima risiko apa pun. Apa pun yang terjadi adalah karma yang harus dijalani. Keluarga dan anak harus didahulukan dan tindakan bercerai akan mengakibatkan jatuhnya martabat keluarga asal si perempuan (Suryani, 2003:46). Menurut Suryani pula, di bidang ritual keagamaan, perempuan Bali tidak ingin menjadi monoton dan seragam. Hal tersebut tercermin ketika mereka bersembahyang di pura. Meskipun terdapat peraturan memakai pakaian putih kuning, mereka datang dengan pakaian yang berwarna-warni. Suryani menjelaskan pula bahwa perempuan Bali juga lepas dari keterkungkungan pendidikan sehingga telah banyak yang mempunyai pendidikan tinggi. Selain itu, telah banyak pula perempuan Bali yang berhasil dalam bidang bisnis.

2.5 Dekonstruksi Relasi Gender Patriarki Masyarakat Bali

Sisi relasi gender masyarakat Bali yang patriarki tidak selalu dapat diterima oleh masyarakat Bali sendiri. Hal tersebut tampak melalui tulisan-tulisan yang dibuat oleh masyarakat Bali sampai saat ini. Konsep kasta atau *catur warna* yang menjadi dasar pernikahan di Bali, misalnya, berusaha didekonstruksi melalui sebuah tulisan. Nyoman Sukiada (<http://www.singaraja.wordpress.com>, 2008) menyebutkan bahwa dalam kitab suci Veda konsep kasta sebenarnya bukan berdasarkan keturunan tetapi berdasarkan guna dan karma. Guna artinya minat dan bakat sebagai landasan terbentuknya profesi seseorang. Oleh karena itu, yang menentukan *varna* seseorang adalah profesi bukan keturunan. Adapun karma berarti perbuatan dan pekerjaan.

Kondisi perempuan Bali yang masih mengalami ketidakadilan gender juga dikemukakan dalam sebuah tulisan. Ni Luh Arjani menyebutkan bahwa masih terdapat ketidakadilan gender bagi perempuan Bali di bidang pendidikan, ketenagakerjaan, dan politik (<http://www.ejournal.unud.ac.id>, 2001). Menurut Arjani, di bidang pendidikan ketimpangan gender tampak ketika semakin tinggi jenjang pendidikan, persentase perempuan lebih rendah dibandingkan laki-laki. Arjani mengemukakan bahwa kondisi tersebut salah satunya disebabkan oleh budaya patrilineal yang masih kuat. Perempuan dianggap tidak perlu bersekolah sampai tingkat tinggi. Adapun di bidang ketenagakerjaan, terdapat ketimpangan

terutama dalam hal pemberian upah dalam pekerjaan di bidang pertanian. Upah perempuan di bidang ini lebih rendah daripada laki-laki karena adanya anggapan bahwa sektor pertanian adalah pekerjaan laki-laki dan perempuan yang bekerja hanya membantu suami (pencari nafkah kedua). Di bidang politik, juga masih sedikit perempuan Bali yang berpartisipasi di lembaga eksekutif, legislatif, dan yudikatif.

Sebagai salah satu bagian dari masyarakat Bali, Putu Wijaya juga berupaya medekonstruksi tradisi Bali termasuk relasi gender di Bali. Hal tersebut dilakukan melalui karya-karya yang ia buat. Putu Wijaya (dalam Kresna, 2001:227) menjelaskan bahwa konsep berkeseniannya adalah teror mental. Melalui konsep ini, menurutnya, ia mencoba membuka pemikiran masyarakat agar mempertanyakan kembali tindakan-tindakan yang sudah biasa dilakukan. Ia juga berupaya mengajak masyarakat agar memiliki kesadaran untuk menentukan pilihan bagi dirinya sendiri tetapi tidak memberikan sebuah konsep yang sudah jadi. Putu Wijaya hanya mengajak masyarakat berlatih melihat kenyataan yang kompleks. Pembaca sendirilah yang akan membuat konsep bagi dirinya sendiri. Menurut Putu Wijaya, hal itu dilakukan karena ia berhadapan dengan masyarakat yang berada dalam budaya menerima akibat kolonialisme dan feodalisme yang telah mengakar. Ia mencoba membuat kesenian yang harus diolah dahulu oleh masyarakat sebelum diterima.

Kekritisannya Putu Wijaya sebagai seorang Bali yang juga seorang intelektual²⁵, tercermin dalam karya-karyanya. Dalam Prihatmi (1993:260) disebutkan bahwa lingkungan pendidikan di perguruan tinggi pun banyak berperan dalam karya sastra Putu Wijaya. Meskipun memiliki gelar kesarjanaan di bidang hukum, Putu Wijaya tidak berminat bekerja di lembaga hukum. Menurut Putu Wijaya, pengadilan tidak selamanya harus di meja hijau, melainkan juga terdapat dalam karya sastra. Dalam setiap kali mengarang, ia selalu merasa mengusut perkara, mengadili, dan membela tokoh.

²⁵ Putu Wijaya tamat dari Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada tahun 1969. Ia sempat kuliah di ASDRAFI dan ASRI Yogyakarta. Ia pernah pula menjadi dosen salah satu universitas di Amerika Serikat atas undangan Fulbright (1985 s.d. 1988) (Korrie Layun Rampan, *Dari Leksikon Sustastra Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2000), hlm. 367—368).

Sebagai seorang Bali yang pernah hidup di puri dan penuh dengan tata cara adat Bali, Putu Wijaya justru mempunyai gagasan-gagasan kritis terhadap tradisi. Dalam Prihatmi (1993:255) disebutkan bahwa Putu Wijaya lahir di Puri Anom, Saren, Kanganan, Tabanan. Puri yang penuh dengan adat istiadat yang kuat adalah lingkungan Putu Wijaya dari kecil hingga tamat SMP.

Kekritisan Putu Wijaya terlihat melalui gagasan-gagasan seputar reposisi adat yang cenderung menempatkan manusia Bali dalam kondisi stagnasi dan terbelenggu sehingga berefek pula pada perempuan Bali. Menurut Putu Wijaya (dalam Raharjo, dkk., 1998:123), perubahan-perubahan yang terjadi dalam tradisi tidak perlu dikhawatirkan. Masyarakat Bali dapat mengakomodasi kekhasan setempat tetapi tidak menutup diri untuk mengakomodasi hal-hal baru. Putu Wijaya (2004:215—216) juga menyebutkan bahwa ia telah memiliki jarak dengan Bali. Kebaliannya bukan lagi kebalian secara fisik. Hal tersebut menyebabkan ia dapat lebih cermat melakukan reinterpretasi terhadap semua kebijakan lokal Bali. Oleh karena itu, ekspresi keseniannya tidak dapat lepas dari Bali. Menurutnya, meskipun tidak mengekspresikan bentuk-bentuk tradisi, roh dan semangat kebalian mengilhami karya-karyanya. Hal ini terlihat melalui konsep masyarakat Bali dalam bertindak: *desa-kala-patra* (tempat, waktu, keadaan) yang mengiringi konsep menulis Putu Wijaya. Menurut Putu Wijaya (dalam Kresna, 2001:239), ia menulis sesuatu yang dapat cocok dengan *desa, kala, patra* siapapun. Ia menarik sampai ke garis yang paling universal. Karyanya menjadi berarti kalau dapat menembus *desa-kala-patra* setiap orang.

Sorotan terhadap kondisi perempuan Bali, tidak terlepas dari pengamatan Putu Wijaya yang tercermin melalui karya-karyanya. Menurut Putu Wijaya (<http://www.pikiran-rakyat.co.id>, 11 Desember 2004), perempuan Bali dalam tradisi Bali berada dalam kondisi marginal. Perempuan Bali atas nama tradisi tidak mempunyai hak waris. Perempuan Bali juga tidak dapat menikah dengan laki-laki berkasta rendah jika tidak ingin turun kasta. Ia mengungkapkan pula bahwa perempuan Bali juga menjadi pencari nafkah dalam keluarga untuk menghidupi suami dan anak. Sementara itu, dalam keluarga, mereka harus mengabdikan diri sepenuhnya kepada suami dan anak. Oleh karena itu, menurutnya, tradisi Bali perlu direinterpretasi. Tradisi seharusnya menyimpan

kearifan untuk dapat berlaku sesuai ruang, waktu, dan konteks yang selalu berubah.

Putu Wijaya tampak berusaha mendekonstruksi tradisi Bali. Kebaliannya bukan lagi secara fisik tetapi lebih jauh adalah memaknai substansi tradisi Bali itu sendiri. Putu Wijaya mengemukakan bahwa tradisi Bali seharusnya tidak menyebabkan manusia Bali, termasuk perempuan Bali mengalami stagnasi. Ia menyuarakan bahwa makna tradisi yang sesungguhnya merupakan kearifan dan bersifat dinamis sehingga dapat berlaku seiring kebudayaan yang terus berubah. Oleh karena itu, melalui karya-karyanya, Putu Wijaya menyampaikan nilai-nilai budaya yang lebih arif bagi masyarakat. Dalam novel *Bila Malam bertambah Malam*, misalnya, Putu Wijaya mencoba mendekonstruksi konsep kasta yang menjadi dasar pernikahan. Dalam novel ini jurang kasta sudra dan bangsawan dilenyapkan dengan dibongkarnya skandal Gusti Biang yang bangsawan dan Wayan yang berkasta sudra. Hal ini terlihat pula dengan adanya perkawinan Ngurah dan Nyoman yang berbeda kasta.²⁶ Dekonstruksi konsep kasta juga tampak dalam *Tiba-Tiba Malam*. Dalam novel ini, Putu Wijaya juga menampilkan perselingkuhan pernikahan antara Utari yang berkasta biasa, dan Ngurah, yang berkasta bangsawan.²⁷ Novel Putu Wijaya lain yang berjudul *Putri* juga memperlihatkan adanya dekonstruksi terhadap tradisi Bali. Hal ini terlihat melalui pemilihan identitas yang dilakukan oleh tokoh utama perempuan. Tokoh utama perempuan dalam novel tersebut adalah perempuan yang keluar dari *mainstream* kebanyakan perempuan yang ada di sekitarnya.

Dari uraian mengenai analisis gender dalam masyarakat Bali, dapat disimpulkan bahwa patriarki Bali terletak pada sistem kekerabatan patrilineal melalui konsep *purusa*. Hal itu menempatkan perempuan sebagai pihak yang dinomorduakan setelah garis pancar laki-laki (*kepurusa*). Konsep tersebut tampak pada pernikahan, warisan, suksesi kepemimpinan, dan di *krama banjar*.

²⁶ Lihat dalam Moh. Wan Anwar, "Teror dalam Cerita", *Horison*, Tahun ke-XXXIX, No. 1, Januari 2005, hlm. 8.

²⁷ Lihat dalam Miftahus Surur, "Selubung-Selubung Patriarki dan Perempuan (Pasca Kolonial)", *Jurnal Srinthil*, No. 8, April 2005, hlm. 171.

Perempuan Bali dalam garis kekerabatan patrilineal yang kuat tersebut dikenai berbagai aturan yang ketat dan lebih banyak dikenai konsekuensi.

Adapun dalam ranah politik, perempuan Bali juga tidak lepas dari politisasi tubuh perempuan di masa kolonial Belanda. Politisasi perempuan Bali juga terjadi pada masa Orde Baru. Pada masa kini perempuan Bali mengalami beberapa perubahan nilai. Namun, ketidakadilan gender bagi perempuan Bali masih terdapat di sektor seperti pendidikan, ketenagakerjaan, dan politik. Hal ini salah satunya disebabkan oleh budaya patrilineal yang masih kuat.

Perempuan Bali selalu menjadi bagian dari wacana suatu kebudayaan, baik dalam ruang tradisi maupun modern. Mereka berdinamika seiring kebudayaan yang terus berkembang. Dari pembahasan mengenai relasi gender dalam masyarakat Bali dapat dilihat bahwa perempuan Bali dikonstruksi oleh sebuah kebudayaan yang spesifik serta dipengaruhi oleh ideologi gender suatu negara. Seperti telah disebutkan dalam bab sebelumnya, kondisi ini menurut Nira Yuval-Davis berkaitan dengan pemosisian perempuan yang bersifat heterogen. Yuval-Davis mengemukakan bahwa pemosisian perempuan dalam ras, etnik, kebudayaan, dan negara bukanlah suatu entitas yang homogen. Setiap konstruksi dari suatu grup tersebut membuat perempuan mempunyai pengalaman dan pemosisian yang berbeda di dalamnya.²⁸

Relasi gender di Bali direposisi pula oleh masyarakat Bali sendiri sampai saat ini. Hal tersebut tampak melalui berbagai tulisan dan karya sastra. Putu Wijaya, sebagai seorang warga Bali pun berupaya melakukan dekonstruksi tradisi melalui karya-karya yang ia buat, salah satunya terdapat dalam novel *Putri*.

²⁸ Dalam Paula Frederick, <http://www.socresonline.org.uk>, 1997, diunduh pada 22 Mei 2009.