"TUBUH PEREMPUAN HINDU" DAN BUDAYA DOMINAN DI BALI: ANTARA PERSPEKTIF AGAMA, BUDAYA DAN REALITAS KONTEMPORER

"HINDU WOMEN BODY" AND DOMINANT CULTURE IN BALI: BETWEEN RELIGIOUS, CULTURE AND CONTEMPORARY REALITY PERSPECTIVE

I NYOMAN YOGA SEGARA

I Nyoman Yoga Segara
Institut Hindu Dharma Negeri Denpasar
Jl. Ratna No. 51, Tonja, Denpasar Utara, Kota Denpasar, Bali 80237
Email: yogasegara@ihdn.ac.id
Naskah Diterima:
Tanggal 9 Mei 2018,
Revisi 14-28 Mei 2018,
Disetujui 1 Juni 2018.

Abstract

This paper is a review on research results on the literature that aims at looking back the position of Hindu women in Bali in the middle of their dominant culture. With anthropology of feminism approach, this article will not introduce the general themes in which commonly discussed by researcher when studying about women. For example, the topic on gender or equality movement. Anthropology feminism directs this article to understand women from her body, her role in social cultural context, as well as religion and its contemporary reality. The strategy of women in displaying herself both in private and public sphere, as well as, their ability to survive against the discrimination, are necessary to be explained. This kind of approach is proper way for looking back the body of women in an anthropological perspective. Therefore, this particular theme of this article shows that Hindu women still and will continue to face up problems, as well as stigma and embedded stereotypes, whereas in term of dogmatic faith, the Hindu women have recognized and repeatedly touted in the sacred books of Vedas. In addition to that, the Hindu women in the past was also believed as Rishi and contributed in writing the Holy Books and other Vedic literatures.

Keywords: *Hindu Women Body, Dominant Culture, Religious and Cultural Perspective, Contemporary Reality.*

Abstrak

Artikel ini adalah ulasan atas hasil penelitian dan literatur yang bertujuan untuk melihat kembali posisi perempuan Hindu di Bali di tengah budaya dominannya. Dengan pendekatan antropologi feminisme, artikel ini tidak akan memasuki wilayah yang sudah umum dilakukan banyak orang jika mendiskusikan perempuan, misalnya tentang gender atau gerakan kesetaraan semata. Pendekatan antropologi feminisme membawa artikel ini untuk memahami perempuan dari kebertubuhannya, perannya dalam konteks sosial budaya, agama dan realitas kontemporernya. Strategi perempuan dalam menampilkan dirinya di ruang pribadi maupun di ruang publik, serta kemampuannya untuk bertahan dalam serangan diskriminasi menjadi penting untuk dijelaskan. Pendekatan seperti ini adalah cara untuk melihat kembali bagaimana tubuh perempuan secara antropologis. Dengan demikian, tema pokok artikel ini menjadi salah satu kasus untuk memperlihatkan bahwa perempuan Hindu masih dan akan terus menghadapi masalah, serta stigma dan stereotipe yang disematkan kepadanya, padahal secara dogmatis perempuan Hindu telah diakui dan banyak disebut-sebut dalam berbagai kitab suci Veda. Begitu juga peran perempuan di masa lalu yang diyakini sebagai Rsi dan ikut menulis beberapa kitab suci dan susastera Veda lainnya.

Kata Kunci: "Tubuh Perempuan Hindu", Budaya Dominan, Perspektif Agama dan Budaya, Realitas Kontemporer.

PENDAHULUAN

"Tubuh Perempuan Hindu" yang menjadi judul kunci dalam artikel ini mengandung banyak tafsir, cenderung negatif dan parsial karena seolah mengabaikan aspek jiwaninya, masalah yang juga sudah lama menjadi perdebatan para ahli, bahkan sejak filsuf-filsuf Yunani kuno. Kehadiran gagasan Maurice Merleau-Ponty melalui buku *Structure of Behaviour* (1942) dan *Phenomenology of Perception* (1945), keduanya dalam Donny Gahral Adian (2001), serta ajaran agama-agama dunia, tidak cukup mampu menyelesaikan persoalan tubuh dan jiwa. Saling negasi ini juga merepresentasikan pertarungan dalam berbagai disiplin keilmuan, misalnya empirisme dengan rasionalisme, positivisme vs humaniora, ilmu sosial vs ilmu fisika, dlsb, sesuatu yang juga akhirnya menghinggapi pikiran kita tentang kategorisasi tubuh dan jiwa perempuan.

Pilihan "Tubuh Perempuan Hindu" sebenarnya juga menjadi autokritik bagi kita (laki-laki dan perempuan), sekaligus menggambarkan bahwa tubuh perempuan itu penuh simbolisme, representasi diri dan masyarakat (lihat Anthony Synnott, 2007). Sayangnya, ukuran kualitas seorang perempuan baru hanya sampai pada standar dan selera yang diciptakan bersama bahwa perempuan dikatakan cantik jika ia berkulit putih dan bertubuh langsing. Dari standar dan selera bersama itu, perempuan memompa indikator kecantikan hanya dari beberapa bagian tubuhnya saja. Masalahnya, jika ada perempuan sangat cantik tetapi dia bodoh, tetap saja dianggap tidak berguna. Kontradiksi seperti ini terdapat dalam Calon Arang, yaitu cerita rakyat Jawa dan Bali yang populer sejak abad XII. Legenda ini mengisahkan seorang perempuan bernama Nateng Dirah, janda tua yang tinggal di Girah, sebuah desa kecil di kerajaan Daha, Kediri. Ia memiliki seorang putri cantik bernama Ratna Manggali. Saat penyakit mewabah, petani gagal panen dan orang-orang meninggal silih berganti, penduduk desa menuduh Nateng Dirah sebagai penyebabnya. Nateng Dirah marah besar lalu menculik seorang anak gadis untuk dipersembahkan kepada Bhatara Durga. Ia juga dendam karena warga mengolok-olok putri rupawannya tidak akan laku mengingat ibunya penguasa ilmu hitam yang jahat. Raja Airlangga segera meminta penasihatnya, Mpu Baradah, untuk menyelesaikan urusan itu. Bahula, murid sang Mpu, diutus untuk memperistri Ratna Manggali, seraya mencari tahu kelemahan Calon Arang. Usai pesta perkawinan yang membuat keadaan desa aman sementara waktu, Bahula berhasil menemukan sebuah kitab yang berisi ilmu hitam dan sihir, dan segera menyerahkan kitab ini kepada Mpu Baradah. Calon Arang yang mengetahui kitabnya dicuri, kembali marah besar dan menantang Mpu Baradah. Namun tanpa bantuan Bhatara Durga, Calon Arang akhirnya dapat dikalahkan dan keadaan kembali tenteram.

Kisah di atas mengandung bias gender karena betapa pun cantiknya Ratna Manggali namun karena ibunya, Nateng Dirah memiliki kesaktian ilmu hitam yang dianggap negatif oleh masyarakat, maka stigma tidak baik tetap dilekatkan kepadanya. Bahkan Ratna Manggali kesulitan mencari jodoh. Toety Heraty (2000) menyebut kisah Calon Arang sebagai bentuk ketidakadilan dan dominasi patriarki. Pierre Bourdieu (2010) menyebutnya sebagai dominasi maskulin. Cara pandang seperti ini akhirnya

pula menular dalam kehidupan nyata saat perempuan ingin menaikkan statusnya lalu biasanya bersemangat ingin mengalahkan laki-laki, sedangkan laki-laki yang karena nyaman dalam struktur patriarkhi, mencoba bertahan dan enggan untuk turun, meski hanya untuk sejajar dengan perempuan. Dalam masalah ini, laki-laki dan perempuan secara kolektif ikut bertanggung jawab atas ketidakmampuannya menjernihkan soal posisi perempuan.

Perempuan dan laki-laki telah memaksa tubuh perempuan hanya untuk menghamba pada penilaian bendani dan jasmaniah semata sehingga keduanya berlomba-lomba menghiasi tubuh perempuan dengan berbagai aksesoris. Ketika feminisme telah menjadi sebuah paham (*isme*), tubuh perempuan seolah diperjuangkan dengan melengkapi kualitas jiwa dan rohaninya. Kesadaran perempuan dan laki-laki pada akhirnya terus bergerak. Kini kompleksitas tubuh perempuan sudah benar-benar berada dalam isu kontemporer dan menjadi bagian modernitas. Stevi Jackson dan Jackie Jones (2009) dalam buku *PengantarTeori-Teori Feminisme Kontemporer* menyatakan tubuh perempuan mau tidak mau akan berhadapan langsung dengan isu-isu yang lebih keras, seperti pendidikan, ekonomi dan politik. Perempuan akan ikut aktif mengambil peran-peran besar ini.

Adapun maskulinitas dan patriarki sebagai bagian dari struktur kebudayaan juga tidak bisa terhapus begitu saja sehingga perempuan tetap akan menghadapi dua masalah pokok baik ke dalam dirinya dan di luar dirinya. Namun yang paling penting adalah bagaimana perempuan memiliki kesadaran atas struktur kebudayaan itu, kesanggupannya untuk bertahan dan strategi kebudayaan apa yang bisa digunakannya. Tiga hal ini penting agar kita memiliki perspektif yang holistik (lihat juga I Nyoman Yoga Segara, 2016; Kustini dan Ida Rosidah [ed], 2016). Hal ini penting dipahami agar perempuan khususnya tidak mengalami ambivalensi pemikiran dan dengan ini konflik antarperempuan dapat diselami dengan jernih (Ellys Lestari Pembayun, 2009: 39-42). Antropologi feminisme menawarkan jalan tengah tanpa harus membuat laki-laki dan perempuan dalam dikotomi yang berbeda, namun justru mendorong kita semua untuk memahami apa yang disebut Anang Santoso (2009) sebagai bahasa perempuan, yang bahkan menurutnya sebagai potret ideologi perjuangan.

Artikel ini ingin menjelaskan permasalahan yang dihadapi para perempuan Hindu khususnya di Bali di tengah budaya dominan yang membelenggunya selama ini. Hasil penelitian dan berbagai literatur yang dijadikan bahan ulasan dalam artikel ini memperlihatkan bahwa perempuan Hindu belum bisa melepaskan dirinya dari struktur kebudayaannya sendiri. Namun kini dalam banyak kasus mereka juga sudah mulai mempersiapkan diri agar bisa terus bertahan dan mandiri. Ulasan ini diharapkan akan bermanfaat tidak saja bagi perempuan tetapi juga laki-laki Hindu, khususnya di Bali.

Memahami Perempuan dari Antropologi Feminisme

Perempuan yang didiskusikan dalam artikel ini hanya menjadi titik intip untuk melihat berbagai isu besar yang menyelimuti perempuan di tengah budaya dominan, status, gerakan kesetaraan, dan yang

sejenisnya. Pilihan tema pokok ini tidak untuk meligitimasi bahwa perempuan benar-benar memiliki "masalah" karena seperti para antropolog feminis dan aktivis gender akan selalu mempertanyakan apakah benar perempuan itu makhluk bermasalah? Jika iya, siapa yang menyatakannya, dan untuk apa mempersoalkannya? Jangan-jangan perempuan dianggap sebagai masalah agar pembahasan tentangnya menjadi serius dan seluruh kajian terhadapnya tampak lebih seksi. Padahal secara epistemik, bisa saja dipersoalkan kembali apakah benar perempuan itu ada. Pernyataan ini berkaitan erat dengan pandangan Foucault (1997) yang menyatakan bahwa perempuan itu boleh jadi "ada" karena "kita" sengaja menghadirkannya. Artinya, membicarakan perempuan haruslah melibatkan banyak agen di sekitarnya, termasuk laki-laki, keluarganya, dan lingkungan sosial yang lain.

Artikel ini tidak hanya membahas perempuan secara ontologis, tetapi juga bagaimana ia dan dunianya bergerak untuk dipahami sebagai setting sosial yang penuh maknawi. Irwan Abdullah (2001:8-9) menyatakan bahwa representasi perempuan dalam sebuah penelitian sepatutnya tidak lagi melihat soal perempuan hanya sebagai "*capital*", korban dari sebuah struktur dan digugat hanya karena mereka absen pada bidang yang dikuasai laki-laki. Memahami perempuan haruslah lebih elaboratif dan memikirkan sejauh mana implikasinya dalam penataan kehidupannya. Sejalan dengan Olesen (1994), Irwan Abdullah (*Ibid*., hlm. 14-16) memberikan empat pendekatan, yaitu *Pertama,* pendekatan subjektif, yaitu perempuan harus dilihat sebagai kelompok yang sadar dan memahami posisi kultural dan strukturalnya dalam masyarakat. Memahami "pandangan dari dalam" dan "alasan" yang mendasari suatu praktik sosial yang ingin diwujudkan perempuan menjadi salah satu tahapan yang sangat penting. *Kedua,* pendekatan relasional, yaitu melihat kontrol laki-laki dalam struktur sosial, struktur dan percakapan yang dapat dipahami sebagai proses pembentukan kelas atau status yang didasarkan oleh hubungan-hubungan yang terbentuk. *Ketiga,* pendekatan struktural, yaitu dengan melihat berbagai bentuk interaksi dalam kaitannya dengan sejarah pembentukan struktur. *Keempat,* pendekatan kebijakan sosial, yaitu mencoba menerjemahkan fenomena ke dalam konsep dan indikator kebijakan.

Alasan lain mengapa artikel ini tidak ingin disebut sebagai studi *an sich* perempuan karena seperti pandangan para antropolog, seperti Milton (1979), Shapiro (1981) dan Strathern (1981) (dalam Moore, 1998:16-17) yang menyatakan bahwa jika fokus pada wanita atau "cara pandang wanita" muncul sebagai alternatif terhadap fokus pada pria atau "cara pandang pria", maka sebagian besar kekuatan penelitian feminis akan hilang melalui pemisahan yang secara konsisten membatasi pekerjaan tersebut sebagai "bukan laki-laki": "antropologi wanita". Kekhawatiran para ahli ini dapat dipahami karena antropologi wanita, tidak seperti antropologi lainnya, terdiri atas wanita mempelajari wanita, di mana wanita mempelajari wanita bukanlah sebuah "*ghettoisasi*" tetapi justru marjinalisasi. Menurut Moore ini adalah kekhawatiran yang sangat mendasar, yang akhirnya akan mengaburkan perbedaan antara antropologi tentang wanita dengan antropologi feminisme.

Berdasarkan diskusi di atas, penulis terinspirasi menjadikan pendekatan antropologi feminisme sebagai kerangka kerja untuk mendialogkan kembali problematika tentang perempuan. Kerangka kerja seperti ini pernah penulis gunakan dalam penelitian "Tren Cerai Gugat di Kalangan Muslim Indonesia" (Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat, 2015) dan dalam artikel "Tren Perempuan Menggugat Cerai di Kota Ambon: Sebuah Pendekatan Antropologi Feminisme" (Jurnal Harmoni, Vol. 15 Nomor 1 Januari-April 2015 hlm 167-188). Kerangka kerja ini terinspirasi dari Moore yang memberi satu hal menarik bahwa antropologi tentang wanita adalah perintis antropologi feminis; ia sangat berhasil membawa wanita kembali disimak dalam disiplin ini, tetapi dengan cara yang lebih bersifat remedial ketimbang radikal sedangkan antropologi feminis lebih dari sekadar studi tentang wanita. Antropologi feminis adalah studi mengenai gender, soal hubungan antara pria dengan wanita, dan tentang peran gender dalam membentuk masyarakat, sejarah, ideologi, sistem ekonomi dan struktur politiknya. Konsep gender tidak lagi berstatus marjinal dalam studi tentang masyarakat daripada misalnya konsep 'tindakan manusia' atau konsep 'masyarakat'. Bagaimanapun ilmu sosial tidak mungkin menemukan sesuatu tanpa kehadiran konsep gender.

Lebih lanjut, Moore (*Ibid*., hlm. 23-25) menguraikan bahwa dalam antropologi feminisme bisa saja mengacu pada kesadaran wanita atas penindasan dan pemerasan dalam kerja di rumah dan masyarakat, serta diartikan sebagai kesadaran tindakan politik yang dilakukan oleh wanita untuk mengubah situasi ini. Hasil akhirnya adalah antropologi feminisme sebagai suatu kritik budaya, politik dan sebagai dasar tindakan politik, diidentifikasikan dengan wanita—bukan wanita dalam konteks sosial dan historisnya tetapi wanita sebagai kategori sosiologis.

"Tubuh Perempuan Hindu", dari Sosial hingga Budaya

Aquarini Priyatna Prabasmoro (2006) menyatakan bahwa untuk memahami tubuh perempuan haruslah komprehensif, tidak cukup tubuh sebagai tubuh, tetapi melampuinya sebagai kesadaran akan dirinya sebagai tubuh dan kesadaran atas struktur yang ada di luar dirinya. Bahkan tubuh perempuan bisa sangat harum secara sastrawi, terlebih jika membicarakannya sebagai bagian dari budaya populer. Namun demikian, I Nyoman Yoga Segara dalam buku Perkawinan *Nyerod* (2015), juga memperlihatkan betapa tubuh perempuan dapat disanjung tinggi sekaligus juga dihina. Dalam penelitiannya yang berlangsung di Bali tentang perkawinan antar*wangsa*. *Wangsa* adalah istilah untuk menyebut kelas atau status sosial dan juga asal usul kelahiran. Istilah ini di Bali menjadi kategori orang yang terhubung dari istilah kasta di India yang secara hierarkhis terdiiri dari *brahmana* (kelas para pemimpin agama, rohaniwan), *ksatria* (pe*jaba*t pemerintahan, para raja), *wesia* (para pedagang, penggerak ekonomi) dan *sudra* (kaum pekerja kasar, buruh). Tiga kelompok pertama (*brahmana*, *ksatria*, *wesia*) disebut *triwangsa* sedangkan *sudra* atau di Bali disebut *jaba* atau mereka yang disebut orang biasa yang tinggal di luar *griya* (rumah tinggal *brahmana*) dan puri (rumah tinggal *ksatria*/*wesia*). Dalam

bahasa Bali, *jaba* artinya di luar (lihat juga I Ketut Wiana & Raka Santeri, 1993; I Ketut Wiana, 2006; Made Kembar Kerepun, 2007; Made Ratnatha, 2008).

Perkawinan antar*wangsa* ini bukan hanya ditujukan kepada perempuan *triwangsa* yang kawin *nyerod*, tetapi juga perempuan yang dinaikkan statusnya karena dikawini laki-laki *triwangsa*. *Nyerod* adalah istilah untuk menyebut perkawinan yang dilakukan oleh laki-laki dari golongan *jaba* dengan perempuan dari golongan *triwangsa*. Para perempuan *nyerod* dan suaminya, di masa lalu sebelum diberlakukannya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan mendapat sanksi yang berat, seperti dibunuh, dibuang dan diasingkan. Kini meskipun sanksi hukum sudah tidak berlaku tetapi mereka tetap mengalami kekerasan simbolik dan budaya (lihat selengkapnya I Nyoman Yoga Segara, 2015).

Tarik menarik dalam perkawinan antar*wangsa* maupun terutama perkawinan *nyerod* mengalami pasang surut tergantung konteks perkawinan. Dalam perjalanan waktu yang panjang, perkawinan *nyerod* telah mengalami stigmatisasi dan stereotipe. Perlakuan yang sama juga diberikan kepada perkawinan naik status, misalnya dengan memberikan nama baru kepada perempuan *jaba*. Umumnya nama itu berkonotasi wangi dan harum, seperti *jero sandat* (bunga kenanga) atau *jero cempaka* (bunga cempaka). Perempuan *jaba* yang dikawini laki-laki *triwangsa* diberi nama depan *jero* dengan maksud mengajak mereka masuk ke dalam *griya* atau puri yang berkonotasi suci, sakral dan berada di dalam. *Jero* artinya di dalam. Kata *jero* lalu disambungkan dengan berbagai nama bunga yang harum seperti kenanga, cempaka atau melati dengan maksud agar nama *jaba* sebelumnya diharumkan sehingga mereka diangkat untuk setara dengan nama-nama *triwangsa*, meskipun nama-nama ini hanya bersifat simbolik karena dalam catatan sipil nama asli mereka tidak akan berubah. Adapun nama-nama *jaba* diawali dengan *I* untuk laki-laki dan *Ni* untuk perempuan, lalu diikuti nama panggilan sesuai urutan kelahiran, seperti *I* atau *Ni Wayan, Made, Nyoman, Ketut*. Sedangkan nama-nama umum dari *brahmana* adalah *Ida Bagus* untuk laki-laki, *Ida Ayu* untuk perempuan; *ksatria* menggunakan nama *I Dewa* untuk laki-laki, *Dewa Ayu* untuk perempuan; dan *wesia* menggunakan nama *I Gusti Ngurah* untuk laki-laki dan *I Gusti Ayu* untuk perempuan (lihat selengkapnya Made Kembar Kerepun, 2004; I Nyoman Yoga Segara, 2015).

Pemberian nama tersebut selain dianggap sebagai cara golongan *triwangsa* menaikkan status perempuan *jaba* juga sering dipakai sebagai cara menyembunyikan asal usul perempuan bergolongan rendah. Perempuan *triwangsa* yang kawin *nyerod* bahkan harus diberikan upacara khusus berupa *patiwangi*, yaitu ritual untuk mematikan *wangsa* agar menjadi setara dengan laki-laki *jaba*. Upacara ini juga dipandang sebagai bentuk kekerasan budaya. Bahkan, upacara ini dibeberapa desa atau daerah harus dilakukan di *bale agung*, yaitu balai besar yang disangga hingga 12 tiang atau pilar. *Bale agung* ini umumnya ada di *Pura Desa* sehingga *bale agung* disebut juga *Pura Desa*, yaitu tempat suci untuk memuja Dewa Brahma. *Pura Desa* adalah bagian dari Kahyangan Tiga, yaitu tiga tempat suci yang terdapat pada satu desa di Bali. Selain *Pura Desa*, ada *Pura Puseh* untuk memuja *Dewa Wisnu* dan

Pura Dalem untuk memuja Dewa Siwa. *Pura Desa* umumnya terletak di tengah-tengah desa atau pusat keramaian sehingga ketika upacara *patiwangi* diadakan di *bale agung* akan terlihat seperti pengumuman kepada semua orang untuk menyaksikan bahwa di desa ini ada perempuan *triwangsa* yang *nyerod*.

Fakta sosial di atas telah memperlihatkan tubuh perempuan seolah diperebutkan, entah dengan persepsi negatif maupun positif. Namun yang menarik, di tengah "perebutan" atas tubuhnya, perempuan selalu memiliki beragam cara dan alat untuk mempertahankan dirinya sebagai perempuan. Masih dalam I Nyoman Yoga Segara (2015), seiring perubahan yang terjadi di luar perkawinan, perempuan-perempuan *nyerod* juga ikut aktif memainkan lakon perkawinan *nyerod*nya sebagai cara untuk bertahan sekaligus mengais modal, yang suatu saat modal itu akan menjadi sangat penting, bukan saja untuk kelangsungan dirinya sendiri, tetapi juga orang di sekitarnya, sehingga apa yang akan diceritakannya juga adalah satu bentuk pertarungan dari seluruh golongan, bukan hanya tentang perempuan semata.

Oka Rusmini, penyair dan novelis terkenal asal Bali dalam I Nyoman Yoga Segara (2015) menceritakan bahwa meski ia lahir dan besar di ibukota Jakarta juga mengalami hal yang sama. Sewaktu gadis hingga menjelang dewasa, sebagai anak yang terlahir dari golongan *brahmana*, ia juga didoktrin untuk jangan sampai kawin beda *wangsa*. Namun ia berontak karena tidak mungkin terus menerus patuh tunduk pada perintah orang tuanya. Jalan hidupnya lalu berubah ketika dipersunting lelaki non Bali pilihannya. Ternyata, menurut Oka bukan hanya dirinya yang menerima perlakukan diskriminatif seperti itu, tetapi juga anak semata wayangnya. Sebagai contoh, anaknya yang memang belum banyak mengerti tentang adat Bali, sering mengadu dengan menirukan pertanyaan saudara-saudaranya di *griya*, salah satunya "Mengapa namamu tidak Ida Bagus?".

Pengalaman getir itu membawa Oka Rusmini pada sebuah pandangan bahwa sejak tahun 1990-an ada kecenderungan perempuan mulai memperbaiki diri dengan menjadi wanita karir dan berpendidikan tinggi. Menurut peraih "Penghargaan Kusala Sastra Khatulistiwa 2014" ini, kemandirian perempuan ini sangat bagus untuk menjaga agar mereka bisa bertahan, terutama mengantisipasi perceraian atau ditinggal mati suami, terlebih untuk perempuan-perempuan *nyerod* yang biasanya tidak diterima kembali di *griya* jika bercerai atau ditinggal mati. Meski telah banyak kehilangan identitas setelah *nyerod*, Oka telah bersumpah di dalam hatinya bahwa ia akan tetap menjadi Oka Rusmini yang dikenang sebagai perempuan *nyerod*, namun harum namanya sebagai pendokumen Bali melalui karya-karya sastranya. Ia mengatakan akan terus berjuang untuk perempuan Bali melalui dunia wacana.

Menurut Oka, apa yang dilakukannya bersama para perempuan *nyerod* yang mandiri itu adalah satu-satunya cara untuk melawan berbagai kekerasan budaya, agama dan adat. Oka juga mengatakan satu langkah solutif yang harus dilakukan dirinya dan "Oka-Oka" yang lain adalah mencerdaskan diri melalui pendidikan, atau mensejahterakan diri dengan meningkatkan karir dalam pekerjaan agar suatu saat siap menghadapi resiko perkawinan *nyerod*.

Penuturan Oka Rusmini menyiratkan bahwa sejak dulu hingga sekarang, sebenarnya perempuan itu diperebutkan bukan hanya tentang sisi keperempuanannya, tetapi seluruh misteri yang ada di balik tubuhnya. Pendapat ini membenarkan tesis dari Synnott di atas bahwa tubuh perempuan bukan hanya soal tubuh materialnya, tetapi secara sosial dan budaya merepresentasikan banyak simbol. Struktur kebudayaan, salah satunya patrilineal menjadi alat perjuangan laki-laki untuk menguasai tubuh perempuan, bahkan dengan berperang sekalipun.

Salah satu skenario dalam epos Mahabharata juga menceritakan peristiwa penting ketika Dewi Drupadi dipermalukan Kaurawa bukan hanya tentang penelanjangan tubuhnya, tetapi juga pelecehan terhadap kehormatan keluarga besar dan kerajaan Kuru. Dalam salah satu bagian epos Mahabharata diceritakan bahwa Pandawa dijebak oleh Kaurawa untuk bermain dadu. Pandawa terus terdesak sehingga harus menjadikan istrinya, Dewi Drupadi sebagai taruhan. Ketika kalah, Dewi Drupadi ditelanjangi oleh Dursasana. Kisah penelanjangan itu menjadi mimpi buruk bagi kedua belah pihak karena pakaian dan tubuh perempuan yang dipertontonkan di ruang publik menjadi pemandangan tentang aib keluarga besar Bharata antara Pandawa dan Kaurawa serta kerajaan Hastina Pura yang sesungguhnya sedang ternoda. Terbukti, peristiwa penelanjangan itu menjadi salah satu penyebab perang besar yang dikenal dengan Bharata Yudha yang berlangsung di atas medan Kuruksetra.

Posisi Perempuan Hindu dan Budaya Dominan

Budaya dominan dalam artikel ini dimaksudkan sebagai budaya hegemonik dan menempatkan yang lain sebagai subsistemnya. Jika Edward M. Bruner (1976) menyebut Jawa sebagai budaya dominan, yang dengan dominasi ini orang di luar suku Jawa harus mengikuti idiomatik yang dibuat orang Jawa, maka di Bali, khusus untuk masalah laki-laki dan perempuan, sistem patrilineal dengan menarik garis keturunan berdasarkan laki-laki atau *purusha* adalah budaya dominan seperti dimaksudkan Bruner. Semua orang Hindu di Bali akan menganut apa yang diciptakan budaya dominan ini (ke-*purusha*-an). *Purusha* adalah istilah untuk menyebut sistem kekerabatan di Bali berdasarkan garis keturunan laki-laki, dan praktik patrilineal ini dalam kehidupan sosial dilakukan secara ketat (lihat lebih jauh soal kekerabatan dalam Hildred Geertz, 2017; juga dalam Gde Pudja, 1975; V.E. Korn, 1983 [1932]). Perempuan juga harus tunduk dan mengikuti sistem ini.

Secara umum, selain suku Bali dan suku Batak yang tegas dengan sistem patrilinealnya dan suku Padang dengan sistem matrilinealnya (Koentjaraningrat, 2007), secara samar, hampir semua daerah di Indonesia menganut sistem patriarkhi. Muhadjir Darwin dan Tukiran (2001) bahkan menyatakan bahwa hampir di semua bidang kehidupan terdapat atau lebih tepatnya "dikuasai" budaya patriarkhi. Oleh sebab itu, menurut Muhajir Darwin pada bagian epilog bukunya perlu ada kemauan untuk mendobrak bahkan menggugat budaya ini menuju batas kesetaraannya yang paling maksimal. Kesetaraan gender menurutnya juga untuk memperbaiki peradaban umat

manusia yang demokratis dan egaliter. Pernyataan keras ini juga dikatakan N. Prihatini Ambaretnani (M. Munandar dalam Sulaeman dan Siti Homzah [ed], 2010:37) bahwa tindak kekerasan terhadap perempuan tidak akan pernah berhenti terjadi selama sistem patriarki digunakan menjadi acuan berpikir, bersikap, berlaku pada masyarakat manusia. Mansour Fakih (2008:160) bahkan tegas mengatakan ketidakadilan gender harus dihentikan.

Dalam masyarakat Bali sebagai contoh kasus, seorang perempuan tidak banyak memiliki posisi yang kuat sebagai pemimpin ritual, tetapi lebih banyak sebagai *sarati banten* (tukang atau pembuat sarana upakara) misalnya. Mereka juga tidak memiliki posisi tawar untuk memperoleh warisan, kecuali kekayaan *gunakaya* yang diperoleh dari jerih payah orang tuanya, itu pun hanya sebagai bekal hidup ketika ia akan diperistri suaminya. Bahkan ketika seorang laki-laki *Nyentana* di rumahnya, posisi *purusha* tidak juga secara langsung membuatnya sebagai kepala keluarga yang *powerful* dan memiliki otoritas tunggal sebagaimana jika itu adalah posisi laki-laki. *Nyentana* adalah istilah untuk menyebut laki-laki (suami) yang tinggal di rumah istrinya karena si istri adalah anak tunggal atau bersaudara perempuan semua. Secara adat, status laki-laki *Nyentana* akan menjadi istri (perempuan) dan tidak memiliki hak untuk mendapatkan warisan mertuanya. *Nyeburin* adalah istilah lain dari *Nyentana*. Tuduhan sebagai pihak yang mandul juga lebih banyak dialamatkan kepada perempuan ketimbang laki-laki, sehingga julukan *Men Bekung* (ibu yang mandul) di masa lalu lebih dianggap sebagai "hukuman sosial", namun saat seorang perempuan sanggup melahirkan banyak anak, dia juga harus mendapat julukan *Men Brayut* (ibu dengan banyak anak), sesuatu yang berkonotasi negatif. Fakta sosial ini memperlihatkan ada pandangan yang paradoks, ambigu dan bias, sekaligus inkonsisten. Perempuan seolah berwajah ganda, antara diistimewakan sekaligus direndahkan.

Dalam sudut pandang gerakan kesadaran gender, perempuan sering menganggap budaya dominan ini (patrilineal atau sistem *purusha*) telah melemahkannya, terutama di ruang sosial yang lebih luas dan kompleks. Budaya dominan ini tidak mudah untuk dirobohkan karena seperti dikatakan Reiner Funk dalam pengantarnya untuk Erich From (2007:ix) bahwa kita tak akan pernah paham psikologi laki-laki dan perempuan, jika tidak mengakui bahwasanya perang gender telah berlangsung semenjak enam ribu tahun lalu. Enam ribu tahun yang lampau, patriarki menaklukkan perempuan, dan masyarakat mulai terorganisasi dalam dominasi laki-laki. Perempuan menjadi milik laki-laki, dan harus berterima kasih atas segala kebaikan hatinya.

Dominasi laki-laki di Bali melalui sistem *purusha* telah menempatkan hanya anak laki-laki yang sanggup memberikan impresi kuat kepada orang tuanya. Jika ia berhasil, apalagi di ruang sosial, maka ia akan dianggap telah menaikkan status dan kehormatan orang tuanya. Dari pernyataan ini, menjadi beralasan misalnya, perempuan selalu ingin menaiki anak tangga status di ruang sosial itu. Inheren dengan pengantarFunk di atas, fakta sosial di Bali memperlihatkan hanya anak laki-laki yang boleh duduk di bale banjar saat *sangkep* (pertemuan adat). Semakin anak laki-laki itu mampu duduk di depan saat *sangkep*, itu tanda kehormatan

orang tuanya akan ikut terangkat tinggi. Bale banjar adalah tempat pertemuan warga adat untuk membicarakan masalah adat baik untuk warga banjar maupun masalah-masalah di desa adat. Satu desa adat di Bali bisa memiliki lebih dari lima banjar dan biasanya terdiri dari beberapa kelompok *dadia*, yaitu kekerabatan karena asal usul keluarga batih yang sama (lihat kembali Hildred Geertz, 2017; Gde Pudja, 1983).

Budaya dominan terhadap perempuan juga tidak lepas dari legitimasi moral yang salah satunya datang dari agama. Dalam sebuah mitologi Hindu dijelaskan bagaimana Sang Jaratkaru yang dianggap sebagai pendosa saat ia memilih menjadi *Brahmin* yang tidak menikah seumur hidup. Pilihan ini membuatnya tidak akan memiliki keturunan untuk membebaskan orang tuanya dari jerat api neraka. Dengan alasan membebaskan orang tuanya itu, Sang Jaratkaru akhirnya melanggar sumpah dan menikahi Nagini Jaratkaru. Perkawinan ini melahirkan Sang Astika, anak laki-laki penebus dosa Sang Jaratkaru. Budaya dominan patrilineal dalam mitologi ini menggambarkan istilah *suputra* atau anak yang baik seolah hanya menjadi milik kaum laki-laki, padahal kata *suputra* tidak bias gender karena kata ini mengacu pada lahirnya seorang anak, bukan soal jenis kelamin. Anak laki-laki dan perempuan bisa menjadi *suputra* untuk membahagiakan orang tuanya di dunia dan kelak di akhirat.

Mengingat struktur kebudayaan yang menancap dalam ingatan kolektif seperti di atas, tampaknya perempuan harus memilih strategi kebudayaan yang lain, yang memungkinkannya tidak harus menabrakkan diri secara frontal, namun tidak juga tunduk lemah dan fatalis. Oleh karena itu, seperti suara Oka Rusmini dalam I Nyoman Yoga Segara (2015), perempuan tetap dapat menjaga eksistensinya untuk mengada dalam strukturnya tetapi tidak dilemahkan oleh strukturnya sendiri. Sebaliknya, mereka harus mempersiapkan diri dengan penguasaan kapital (modal) ekonomi, simbolik, intelektual (pendidikan), sosial serta menjaga alat reproduksi yang sehat karena salah satu keunggulan perempuan seperti ini telah membuat laki-laki sering cemburu buta. Dalam banyak kasus, laki-laki bahkan rela mengubah jenis kelaminnya agar bisa seperti perempuan, salah satunya sensasi untuk melahirkan.

Perempuan Hindu Kini, Belajar dari Masa Lalu

Mungkin tidak banyak yang tahu jika dalam sejarah dan juga cerita masa lalu, banyak perempuan Hindu telah mengambil peran penting. Sayangnya stigmatisasi bahkan stereotipe lebih banyak dialamatkan kepada perempuan Hindu, khususnya perempuan Hindu Bali. Kisah cemerlang perempuan Hindu akhirnya menjadi tenggelam. Masalahnya, secara antropologis situasi ini terus hidup bahkan terpolarisasi antara perempuan yang ingin setara dan laki-laki yang ingin bertahan. Padahal yang terpenting adalah visi hidup yang melintasi batas-batas jender mau tidak mau harus dijalankan keduanya secara bersamaan.

Dalam tradisi orthodoks Hindu seperti dijelaskan Sarvanukramanika dalam I Nyoman Yoga Segara (2000:36-41) bahwa setidaknya terdapat 20 wanita yang dianggap memiliki intuisi tajam sebagai Maha Rsi yang ikut berperan dalam menyusun Rgveda. Beberapa yang menonjol adalah Lopamudra, Visvavara, Sikata Nivavari dan

Gosha yang secara berturut-turut menyusun kitab suci Rgveda I. 179, V. 28, III. 91, IX.81. 11-20 dan X. 39-40. Mereka itulah yang diyakini sebagai perempuan hebat yang benar-benar hidup pada masa itu. Penyusun kitab suci Rgveda X.145 dan 159 juga diyakini seorang perempuan, meskipun namanya diragukan apakah dia bernama Indrani atau Sachi. Bahkan perempuan bernama Gargi dan Maitreya juga pernah disebut-sebut berdialog dengan Rsi Yajnavalkya dalam usahanya menemukan kebenaran yang absolut. Kumpulan dialog antara mereka ini terhimpun dalam Maitri Upanisad. Tokoh perempuan, seperti Sulabha Maitreyi, Vadava Prathiteyi dan Gargi Vachaknavi sampai saat ini juga masih mendapat penghormatan agung dari para penulis dan sarjana yang berpandangan tajam yang selalu ingat akan kewajibannya untuk berdoa saat brahmayajna. Keterangan ini terdapat dalam kitab suci Asvalaya Griya Sutra III.4.4.

Dalam berbagai kitab suci Veda, seperti Rgveda Samhita (I Wayan Maswinara, 2008), Yajurveda Samhita (R.T.H. Griffith, 2009), Samaveda Samhita (R.T.H. Griffith, 2009) dan Atharvaveda Samhita (R.T.H. Griffith, 2009) juga banyak menyebut-nyebut kemuliaan perempuan Hindu, antara lain Ṛgveda III. 53.4: "Istri sebenarnya adalah rumah itu. Dia adalah dasar dari kemakmuran keluarga". Ṛgveda X.27.12: "Seorang gadis menentukan sendiri peria idamanan calon suaminya". Ṛgveda X.85.36: "Mempelai wanita sumber kemakmuran". Ṛgveda X.85.26: "Wahai mempelai wanita, menjadi ibu rumah tangga yang baik, berbicara dengan baik (utamanya) dalam diskusi akademi". Ṛgveda X.85.43: "Mempelai wanita seharusnya melahirkan anak laki-laki yang memiliki karakter gagah dan berani, taat menyembah para dewa, ramah dan menyenangkan semua orang dan binatang-binatang yang ada dalam keluarga itu". Ṛgveda X.85.46: "Wahai mempelai wanita, jadilah nyonya rumah dan bimbinglah ayah mertua, ibu mertua, saudara dan saudari ipar". Yajurveda XIV.22: "Wanita adalah pengawas keluarga, dia cemerlang, dia mengatur yang lain-lain dan dia sendiri yang taat kepada aturan-aturan, dia adalah aset keluarga sekaligus yang menopang (kesejahteraan) keluarga". Yajurveda XIX.94: "Istri hendaknya taat melaksanakan upacara-upacara keagamaan". Atharvaveda XI.1.27: "Seorang gadis hendaknya suci, berbudi luhur dan berpengetahuan tinggi". Atharvaveda XIV.1.42: "Seorang wanita dituntut untuk percaya kepada suami, dengan kepercayaannya itu (*patibrata*), seorang istri dan keluarga akan memperoleh kebahagiaan". Atharvaveda XIV.2.20: "Mempelai wanita (seorang istri) seharusnya melaksanakan kebaktian, memuja Sarasvatī. Dan menghormati orang tua dan keluarga". Atharvaveda XIX.2.24: "Wahai mempelai wanita, duduklah di atas kulit rusa dan laksanakan upacara persembahan Agnihotra. Dewa Agni menghapuskan semua jenis polusi di lingkungan rumah tangga". Keutamaan perempuan Hindu di dalam kitab suci Veda, mulai dari Ṛgveda VIII.33.19, Ṛgveda X. 86.9, Ṛgveda X.159.2, Yajurveda XIII.26, Yajurveda V.10, Yajurveda XIV.21, Atharvaveda XX.126.10, Atharvaveda I.27.2, 4, dan Atharvaveda XIV.2.14 juga dinyatakan memiliki sifat innovatif, cemerlang, memberi kemakmuran, diharapkan untuk cerdas menjadi sarjana, gagah berani dan dapat memimpin pasukan ke medan pertempuran dan senantiasa percaya diri.

Keagungan perempuan Hindu pada masa lalu dan membandingkannya kini, meski sebetulnya tetap tidak adil, akan menunjukkan adanya kesenjangan cukup lebar, yang sayangnnya tidak mendapat respon dari para perempuan Hindu di masa kini. Feminisme di barat kini memudar karena sudah berhasil menjadi *isme* atau paham yang menjalar di setiap tubuh perempuan dan laki-laki. Tak salah di barat sudah juga muncul dan berkembang, bahkan menjadi gaya hidup baru di mana laki-laki, kecuali melahirkan, sudah mampu melakukan hampir semua pekerjaan perempuan. Merekalah yang mungkin disebut feminisme laki-laki. Dunia timur, khususnya di Indonesia, feminisme masih menjadi gerakan turun di jalan-jalan dan hanya menuntut kesetaraan semata, yang sayangnya tanpa mau dan mampu meningkatkan kapasitas dirinya. Idealisme yang digerakkan dengan cara seperti ini agak sulit menjadi nyata karena sistem patriarki yang terlalu dominan, berbeda jauh dengan dunia barat yang tidak mengenal klan, apalagi *soroh* (kelompok kelahiran) seperti di Bali. Meskipun dunia timur tidak harus mengubah karakteristik kebudayaannya yang dibangun di atas kolektivitas menjadi individual sebagaimana pilihan hidup orang di barat.

Mimpi feminisme menjadi paham semua orang (laki-laki dan perempuan) akan cukup lama kita hayati jika, misalnya perempuan Hindu di Bali hanya berputar pada tuas yang tidak bergerak. Padahal India, negara dengan mayoritas juga beragama Hindu sudah lama berbangga dengan kehadiran perempuan di berbagai bidang dan di kancah internasional, misalnya nama-nama besar Indira Gandhi, Vijaya Laksmi, Nyonya Pandit Nehru, Laksmi N. Menon dan Saroyini Naidu atau dikenal "Bulbul India". Begitu juga dengan tokoh-tokoh besar lainnya di berbagai negara (lihat kembali I Nyoman Yoga Segara, 2000:36-41).

Struktur kebudayaan dan tradisi tentu ikut memengaruhi kapasitas perempuan Hindu kini, tetapi meratapi sistem patrilineal dan tanpa kesadaran laki-laki, tentu juga akan terus menjadi masalah abadi. Dalam antropologi feminisme, genetika perempuan dan laki-laki bukan kelas sosial yang harus dipertentangkan, sebagaimana dalam pikiran Karl Marx, sehingga antara laki-laki dan perempuan tidak bisa saling menegasikan, tetapi sebaliknya bersifat dialektis. Keutamaan perempuan yang disampaikan dalam berbagai kitab suci di atas sudah cukup menjelaskan bahwa perempuan tidak perlu ditakuti. Menjadikan perempuan sebagai objek seperti hinaan, hanya menunjukkan kelemahan dan ketakutan laki-laki. Oleh karena itu, Suryani (2003) mengajak perempuan Hindu, khususnya perempuan Hindu Bali terus menempa diri dan meningkatkan kualitasnya tanpa harus menjatuhkan laki-laki.

Meskipun masa lalu telah banyak mengajarkan bagaimana perempuan Hindu bisa menjadi subjek terdepan, bukan berarti perempuan terus-menerus bernostalgia dengan sejarahnya itu. Perubahan besar yang saat ini terjadi harus pula menjadi medan bagi perempuan untuk bisa hidup, bertahan dan mewariskan nilai (*value*) kepada generasinya. Isu-isu kontemporer menjadi sangat penting untuk dihayati, bukan sebaliknya membuat perempuan alergi, lalu hanya menyalahkan laki-laki, meskipun dalam banyak hal, laki-laki juga menyumbang besar kesalahan melalui struktur kebudayaan dan tradisi yang

terus ingin dipertahankan. Stevi Jackson dan Jackie Jones (2009) mengurai betapa feminisme begitu sexy jika dikaitkan dengan teori dan isu-isu kontemporer. Namun analisis gender dalam tafsir agama tetap menjadi penting untuk dilakukan karena jangan-jangan masalah tubuh perempuan sebenarnya juga berasal dari tafsir agama yang bias. Mansour Fakih (2008:133-143) menyarankan, terutama dalam ajaran Islam untuk kembali mengagendakan diskusi yang serius dan strategis tentang gender dan ketidakadilan yang diterima perempuan.

PENUTUP

Perempuan adalah dunia yang kompleks, bahkan penuh misteri. Mendiskusikan perempuan tidaklah sederhana dan sudah sangat lama masalah ini menjadi pusat pembicaraan, bahkan terdapat banyak institusi yang didirikan, terutama di perguruan tinggi untuk mengakomodasi kebutuhan menempatkan perempuan sebagai entitas yang tidak saja penting, tetapi juga sangat strategis. Kompleksitas perempuan juga tidak bisa didekati hanya dengan satu perspektif saja karena dipastikan akan mengandung sejumlah keterbatasan. Dari berbagai perspektif itu, artikel ini juga hanya melihat perempuan dari pendekatan antropologi feminisme dengan titik tekan pada kesadaran atas diri, dunia luar dan berbagai simbolismenya.

Berdasarkan uraian dalam artikel ini, mengajukan beberapa simpulan yang dapat diajukan, antara lain: *Pertama,* "tubuh perempuan" memiliki banyak tafsir, dan ini menandakan bahwa di atas tubuhnya, perempuan melukis sendiri tentang siapa sesungguhnya perempuan itu. Sayangnya, pemaknaan tersebut tidak dipahami secara holistik oleh banyak orang (laki-laki maupun perempuan) sehingga pemaknaan itu hanya sampai pada tubuh sebagai tubuh fisik atau tubuh material. Padahal membicarakan "tubuh perempuan" juga tentang jiwa, rohani, kesadaran, dan pandangannya tentang dunia (*world view*). Pemaknaan yang parsial ini menular pula pada cara pengambilan keputusan yang masih bias saat kesetaraan menjadi segala-galanya dan absolut dengan harus melakukan "perkelahian" bukan hanya dengan laki-laki, tetapi juga antarsesama perempuan.

Kedua, antropologi feminisme hadir tidak saja menjadikan perempuan sebagai pusat studi, termasuk kesenjangan yang diperolehnya, tetapi juga bagaimana strategi kebudayaan yang bisa dipakai perempuan untuk menyadari dirinya sendiri, termasuk menyadari keberadaan orang lain, dunia luar dan dan dunia sosialnya. Antropologi feminisme secara moderat menjadi kritik budaya terhadap masalah perempuan, mengingat di atas "tubuhnya", perempuan memiliki dimensi sosiologis.

Ketiga, tak dapat dihindari bahwa masalah utama dan klasik perempuan adalah budaya dominan, yang tidak saja berasal dari struktur kebudayaan di mana mereka mengada, tetapi juga stigma dan stereotipe yang terus diproduksi dan direproduksi sehingga melahirkan ruang dikotomis. Pergerakan dikotomik ini kadang mungkin tak semulus misi suci "perjuangan" yang diharapkan sehingga dibutuhkan cara baru, misalnya perlunya laki-laki mendapatkan pembenaman, sosialisasi hingga habituasi untuk menyadari keberadaan perempuan secara utuh, termasuk memasukkan masalah ini dalam dunia pendidikan dan politik.

Keempat, perempuan Hindu sebagai kasus, tidak boleh hanya berhenti dengan romantisme kecemerlangannya di masa lalu yang telah diakui berperan penting dalam penulisan kitab-kitab suci Veda. Yang terpenting adalah menjadikan sejarah masa lalu itu sebagai modal untuk meningkatkan kualitas, terutama pendidikan, ekonomi dan kesehatan. Perempuan tidak bisa meminta-meminta lagi kepada laki-laki untuk setara tanpa juga mau menaikkan posisi sosialnya sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Irwan. 2009. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Adian, Donny Gahral. 2001. *Matinya Metafisika Barat*. Jakarta: Bambu.

Bourdieu, Pierre. 2010. *Dominasi Maskulin*. Terjm. Stepanhus Aswar Herwinarko dari *La Domination Masculine*, 1998. Yogyakarta: Jalasutra.

Bruner, Edward. M. 1976. *The Expression of Etnicity in Indonesia*. Urbana Campaign, III: University of Illinois.

Darwin, Muhadjir dan Tukiran (ed). 2001. *Menggugat Budaya Patriarkhi*. Yogyakarta: kerjasama Ford Foundation dengan Pusat Penelitian Kependudukan Universitas Gadjah Mada.

Fakih, Mansour. 2008. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: INSIST Press.

Foucault, Michel. 1997. *Seks & Kekuasaan, Sejarah Seksualitas*. Terjm. Rahayu S. Hidayat dari *Histoire de la Sexualite I: La Volonte de Savoir (1990)*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Fromm, Erich. 2007. *Cinta, Seksualitas, dan Matriarki, Kajian Komprehensif Tentang Gender*. Terjm. Pipiet Maizier dari *Love, Sexuality and Matriarchy about Gender*, 1997. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Geertz, Hildred. 2017. *Sistem Kekerabatan di Bali*. Terjemahan IDK Harya Putra dari *Kinship in Bali*. Denpasar: Universitas Udayana Press.

Griffith, R.T.H. 2009. *Yajurveda Samhita*. Diterjemahkan Dewanto. Surabaya: Paramita.

Griffith, R.T.H. 2009. *Samaveda Samhita*. Diterjemahkan Dewanto. Surabaya: Paramita.

Griffith, R.T.H. 2009. *Atharvaveda Samhita*. Diterjemahkan Dewanto. Surabaya: Paramita.

Heraty, Toety. 2000. *Calon Arang: Kisah Perempuan Korban Patriarki*. Jakarta: Yayasan Obor.

Jackson, Stevi dan Jackie Jones (ed). 2009. *Teori-Teori Feminis Kontemporer*. Terjm. Tim Penerjemah Jalasutra dari *Contemporary Feminist Theories*. Yogyakarta: Jalasutra.

Kerepun, Made Kembar. 2004. *Benang Kusut Nama Gelar di Bali*. Denpasar: Media Adi Karsa.

Kerepun, Made Kembar. 2007. *Mengurai Benang Kusut Kasta Membedah Kiat Pengajegan Kasta di Bali*. Denpasar: Empat Warna Komunikasi.

Kustini dan Ida Rosida. 2016. *Ketika Perempuan Bersikap, Tren Cerai Gugat Masyarakat Muslim*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama.

Koentjaraningrat (ed). 2007. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan.

Korn, V.E. 1983 (1932). *Hukum Adat Bali*. Terjm. I Gde Wayan Pangkat dari *Het Adatrecht van Bali*. Denpasar: Pemda Bali.

Maswinara, I Wayan (penerjemah). 2008. *Rgveda Samhita Sakala Sakha Mandala I, II, III*. Surabaya: Paramita.

Moore, Henrietta L. 1998. *Feminisme dan Antropologi. Terjm Tim Proyek Studi Jender dan Pembangunan FISIP UI dari Feminism and Anthropology*. Jakarta: Obor

Pembayun, Ellys Lestari. *Perempuan vs Perempuan. Realitas Gender, Tayangan Gosip, dan Dunia Maya*. Bandung: Nuansa.

Prabasmoro, Aquarini Priyatna. 2006. *Kajian Budaya Feminis. Tubuh, Sastra, dan Budaya Pop*. Yogyakarta: Jalasutra.

Pudja, Gde. 1975. *PengantarTentang Perkawinan Menurut Hukum Hindu*. Jakarta: Mayasari.

Pudja. Gde. 1983. *Sosiologi Hindu Dharma*. Jakarta: tanpa nama penerbit.

Putrawan, Nyoman. 2008. *Babad Bali Baru. Sejarah Kependudukan Bali 1912-2000*. Denpasar: Pustaka Manikgeni.

Ratnatha, Made (penyusun). 2008. *Babab Catur Warga "Soroh" di Bali*. Denpasar: Damai Sejati.

Santoso, Anang. 2009. *Bahasa Perempuan. Sebuah Potret Ideologi Perjuangan*. Jakarta: Bumi Aksara.

Sulaeman, M. Munandar dan Siti Homzah (ed). 2010. *Kekerasan Terhadap Perempuan. Tinjauan dalam Berbagai Disiplin Ilmu & Kasus Kekerasan*. Bandung: Refika Aditama.

Suryani, Luh Ketut, 2003. *Perempuan Bali Kini*. Denpasar: Penerbit BP.

Segara, I Nyoman Yoga. 2016. Tren Perempuan Menggugat Cerai di Kota Ambon: Sebuah Pendekatan Antropologi Feminisme. *Jurnal Harmoni*, Vol. 15 Nomor 1 Januari-April 2015 halaman 167-188.

Segara, I Nyoman Yoga. 2015. *Perkawinan Nyerod: Kontestasi, Negosiasi, dan Komodifikasi di Atas Mozaik Kebudayaan Bali*. Jakarta: Saadah Cipta Mandiri.

Segara, I Nyoman Yoga. Wanita Hindu: dulu, kini dan esok. *Majalah Warta Hindu Dharma*. No. 406 Desember 2000.

Synnott, Anthony. 2007. *Tubuh Sosial. Simbolisme, Diri dan Masyarakat*. Terjm. Pipit Maizier dari *The Body Social: Symbolism, Self and Society*. Yogyakarta: Jalasutra.

Wiana, I Ketut & Raka Santeri. 1993. *Kasta dalam Hindu Kesalahpahaman Berabad-Abad*. Denpasar: Yayasan Dharma Naradha.

Wiana, I Ketut. 2006. *Memahami Perbedaan Catur Varna, Kasta dan Wangsa*. Surabaya: Paramita.