PERKAWINAN *NYEROD*
Kontestasi, Negosiasi, dan Komodifikasi di atas Mozaik Kebudayaan Bali

PENERBIT
PT SAADAH PUSTAKA MANDIRI

Perpustakaan Nasional RI, Data Katalog Dalam Terbitan KDT

PERKAWINAN *NYEROD*
Kontestasi, Negosiasi, dan
Komodifikasi di atas Mozaik
Kebudayaan Bali

Penulis:
I Nyoman Yoga Segara

Desain Sampul: Aguskomik
Pewajahan Isi: Lani Haelani
Judul Lukisan pada Sampul: *Pawiwahan* oleh Nyoman Gunarsa

Cetakan Pertama, September 2015
Tebal: 313 + xx hlm 15 x 22 cm

ISBN: 978-602-18193-4-0

© Hak cipta ada pada penulis.
Dilarang mereproduksi seluruh maupun sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apapun tanpa izin tertulis dari penulis

Penerbit
PT Saadah Pustaka Mandiri
Jl. Kebon Mangga I No. 30 RT 006/07 Cipulir
Kebayoran Lama, Jakarta Selatan Telp. (021) 720 1312
email: saadah.pustaka@gmail.com

PERKAWINAN *NYEROD*
Kontestasi, Negosiasi, dan Komodifikasi di atas Mozaik Kebudayaan Bali

Oleh:
I Nyoman Yoga Segara

Untuk istriku, Dian Karina dan anak-anakku, I Gde Amartya Sattvika Segara dan I Kadek Chaka Sababthi Segara

KATA PENGANTAR

MEMAHAMI "PERKAWINAN *NYEROD*"

Oleh:
Prof. Dr. Wayan P. Windia
Guru Besar Hukum Adat, Fakultas Hukum Universitas Udayana

Nyerod (bhs Bali) berarti "terpeleset". *Nyerod* dalam konteks "perkawinan" di Bali mengandung arti pelaksanaan perkawinan dalam masyarakat adat Bali antara seorang perempuan yang berasal dari kasta lebih tinggi (*tri wangsa*) dengan seorang laki-laki dari kasta yang lebih rendah (*jaba wangsa*). Perempuan yang melangsungkan perkawinan ini disebut *nyerod* (terpeleset), dan perkawinan yang dilangsungkan disebut "perkawinan *nyerod*". Sampai di sini muncul kesan kuat, bahwa tidak mudah memahami makna "perkawinan *nyerod*".

Untuk memudahkan dalam memamahi "perkawinan *nyerod*" dengan segala konsekuensi dan implikasi yang menyertainya dalam kehidupan keluarga dan masyarakat adat sesudah perkawinan dilangsung-kan, ada dua hal yang perlu dipahami lebih awal, yaitu "masyarakat adat Bali" dan "kasta" di Bali.

Masyarakat adat di Bali dikenal dengan sebutan "desa adat" atau "desa pakraman", merupakan kesatuan masyarakat hukum adat di Propinsi Bali yang mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup umat Hindu secara turun temurun dalam ikatan tempat

suci (Pura *Kahyangan Tiga* atau Pura *Kahyangan Desa*), yang mempunyai wilayah tertentu dan harta kekayaan sendiri serta berhak mengurus rumah tangganya sendiri. Sub organisasi desa adat disebut "banjar adat". Sebuah desa adat, ada yang terdiri atas satu banjar adat, ada pula yang terdiri atas beberapa banjar adat. Warga desa adat (semuanya beragama Hindu) disebut *krama* desa, masing-masing kepala keluarga (KK) ditandai dengan *pipil* desa (catatan anggota desa). Perangkat pimpinannya disebut *prajuru* desa dan pucuk pimpinan disebut *bendesa* atau *kelihan* desa. *Prajuru* desa menjalankan tugas dan wewenangnya (memimpin *krama* desa), menjalankan ajaran agama Hindu dan menegakan hukum adat Bali di desa adat, berdasarkan *awig-awig* dan *perarem* desa adat (hukum adat Bali yang berlaku di desa adat tertentu) dan hukum Hindu (lihat uraian pada Bagian Tiga).

Setiap krama desa, memiliki tanggung jawab (*swadharma*) terhadap keluarga dan desa adat. Tanggung jawab yang dimaksud meliputi tiga hal, yaitu: (1) Tanggung jawab *parhyangan* (aktivitas yang berhubungan dengan pura atau tempat suci agama Hindu). (2). Tanggung jawab *pawongan* (aktivitas yang berhubungan dengan relasi antar-*krama* desa sesuai dengan agama Hindu). (3). Tanggung jawab *palemahan* (aktivitas yang berhubungan dengan tata kelola lingkungan alam sesuai dengan agama Hindu). Wujud riil dari ketiga tanggung jawab (*swadharma*) tersebut di atas dapat berupa *ayah-ayahan* (wajib kerja secara fisik) dan *pawedalan* (urunan dalam berbagai bentuk materi).

Selain "desa adat", di Bali juga ada "desa dinas" (desa negara), terdiri atas "desa" dan "kelurahan" yang bertugas menjalankan administrasi pemerintahan negara dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), berdasarkan hukum nasional. Warga desa dinas (terdiri atas umat Hindu dan non Hindu) disebut penduduk desa, ditandai dengan Kartu Tanda Penduduk (KTP). Perangkat pimpinannya disebut "perangkat desa" (untuk desa dengan pucuk pimpinannya disebut "kepala desa"), dan "perangkat kelurahan" (untuk kelurahan dengan pucuk pimpinannya disebut "lurah"). Walaupun di Bali ada dua desa ("desa adat" dan "desa dinas") keduanya senantiasa berjalan seiring satu dengan yang lainnya tanpa ada tumpang tindih yang berarti, karena tugas dan wewenang masing-masing berbeda.

Yang dimaksud "kasta" dalam hal ini adalah empat golongan warga desa adat (*krama* desa), secara bertingkat dari atas ke bawah,

terdiri atas golongan *brahmana* (paling atas), disusul golongan *kesatria*, golongan *wesya* dan yang paling rendah adalah golongan *sudra*. Tiga golongan pertama, merupakan bangsawan Bali (dikenal dengan sebutan *tri wangsa*), sedangkan golongan yang terakhir (*sudra*) merupakan orang biasa, dikenal pula dengan sebutan *jaba wangsa*. Jumlah golongan *tri wangsa* di seluruh Bali, jauh lebih kecil dibandingkan jumlah *jaba wangsa* (lebih jauh lihat uraian Bagian Empat).

Sebuah desa adat yang warganya terdiri atas beberapa KK golongan *tri wangsa*, dikenal dengan sebutan "desa adat *nyatur*" (heterogen), sedangkan desa adat yang keanggotaannya hanya terdiri atas satu golongan (*jaba wangsa* saja atau *tri wangsa* saja), dikenal dengan sebutan "desa adat mamesik" (homogen).

Mengelola tatanan kehidupan di "desa adat *nyatur*" relatif lebih sulit dibandingkan mengelola "desa adat *mamesik*". Hal ini antara lain disebabkan karena dalam melaksanakan tanggung ajawab (*swadharma*) terhadap desa adat, golongan *tri wangsa* secara tradisional memiliki beberapa "keistimewaan" yang tidak dimiliki oleh *jaba wangsa*. Baik dalam hubungan dengan tanggung jawab *parhyangan*, tanggung jawab *pawongan,* maupun tanggung jawab *palemahan*. Dalam arti, tanggung jawab terhadap desa adat yang harus dilaksanakan oleh *tri wangsa* (baik *ayah-ayahan* maupun *pawedalan*) biasanya lebih ringan dibandingkan dengan yang harus dilaksanakan oleh golongan *jaba wangsa*.

Keistimewaan lainnya tampak pada *tata krama* berkomunikasi dan melangsungkan perkawinan. Semua keistimewaan ini dilegalisir berdasarkan *perarem* dan *awig-awig* desa adat (hukum adat Bali yang berlaku di desa adat tertentu), *paswara* (keputusan raja yang berlaku dalam satu wilayah kerajaan), serta surat keputusan/penetapan oleh pemerintah kolonial Belanda (berlaku di seluruh Bali), pada zaman penjajahan Belanda. Masing-masing tentunya dilengkapi sanksi, apabila terjadi pelanggaran atas ketentuan yang dimaksud.

Golongan *jaba wangsa* wajib menggunakan bahasa Bali "halus" dalam berkomunikasi dengan golongan *tri wangsa*, sementara golongan *tri wangsa* dapat menggunakan bahasa Bali "lumrah" (kadang-kadang juga cendrung kasar) pada waktu berkomunikasi dengan golongan *jaba wangsa*. Laki-laki yang berasal dari golongan *tri wangsa* nyaris tidak menemui hambatan apapun dalam melangsungkan perkawinan dengan perempuan dari golongan *jaba wangsa*. Lebih dari itu, perempuan *jaba*

wangsa yang diperistri oleh laki-laki dari golongan *tri wangsa*, justru "naik status" sehingga tidak lagi dipanggil dengan menggunakan nama aslinya, melainkan mendapat *pungkusan* (panggilan sesuai statusnya yang baru) "*jero*". Contoh, semula namanya Ni Made Arsini, kemudian menjadi "*Jero Gadung*" atau "*Jero Sekar*", dll. Dengan perubahan status dan panggilan ini, berarti dia juga berhak mendapat keistimewaan dalam hubungan dengan komunikasi, seperti halnya yang didapat suaminya. Yang lebih menggelikan lagi, sesudah seorang perempuan mendapat status "*jero*", orang tua yang melahirkannya juga akan memperlakukannya secara istimewa dalam berkomunikasi. Memang terkesan aneh, tetapi itulah faktanya.

Tidak demikian halnya dengan laki-laki dari golongan *jaba wangsa* kalau akan melangsungkan perkawinan dengan perempuan golongan *tri wangsa*. Perkawinan dalam masyarakat adat Bali antara seorang perempuan *tri wangsa* dengan seorang laki-laki *jaba wangsa*, dikenal dengan sebutan "perkawinan *nyerod*". Calon pengantin laki-laki beserta keluarganya akan menemui berbagai hambatan yang datang dari krama desa adat, terutama dari keluarga *tri wangsa*. Pada dasarnya mereka tidak ingin anak perempuannya melangsungkan "perkawinan *nyerod*". Dalam suasana seperti ini, pasangan calon pengantin biasanya memilih kawin dengan cara lari bersama (kawin *ngerorod*), dengan segala resiko yang harus ditanggung. Sebab, kalau mereka memilih cara meminang (*memadik*), sudah pasti perkawinannya akan batal karena ditolak oleh keluarga calon pengantin perempuan.

Ada dua jenis "perkawinan *nyerod*". (1). Perkawinan antara laki-laki dari golongan *satria* dan golongan *wisya* dengan seorang perempuan dari golongan *brahmana*, disebut perkawinan *alangkahi karang hulu*. (2). Perkawinan antara laki-laki dari golongan *sudra wangsa* dengan wanita dari golongan *brahmana*, disebut perkawinan *asu pundung*.

Sebelum tahun 1951, kedua jenis "perkawinan nyerod" ini (*alangkahi karang hulu* dan *asu pundung*), merupakan perkawinan yang dilarang, karena melanggar hukum adat Bali dan ajaran agama Hindu. Sejak tahun 1951, dengan ditetapkannya Keputusan DPRD Bali Nomor 11 Tahun 1951 (tanggal 12 Juli 1951), yang berisi antara lain Mencabut peswara tahun 1910 yang diubah dengan beslit Residen Bali dan Lombok tgl 13 April 1927 No. 532 sepanjang yang mengenai *Asu Pundung* dan *Anglangkahi Karang Hulu*, menyebabkan pandangan *krama* desa tentang kedua jenis

"perkawinan *nyerod*" ini mengalami pergeseran. Semula dipandang sebagai perkawinan yang dilarang karena melanggar hukum adat Bali dan ajaran agama Hindu, kini berubah menjadi perkawinan yang tidak dilarang, melainkan hanya tidak dikehendaki (tidak dianjurkan). Dengan kata lain, "perkawinan *nyerod*" tidak menjadi pilihan utama bagi pasangan anak muda yang ingin kawin.

Pergeseran juga tampak pada sanksi "perkawinan *nyerod*". Pada awalnya pasangan "perkawinan *nyerod*" dapat dihukum mati (ditenggelamkan hidup-hidup ke laut, dikenal dengan istilah *kalebok*), atau dihukum *selong* (dibuang keluar Bali) atau ke luar wilayah kerajaan, sekarang justru tidak dihukum, melainkan hanya tidak disenangi, untuk sementara waktu.

Pergeseran pandangan dan penilaian atas sesuatu dari perbuatan melanggar hukum menjadi perbuatan yang tidak dikehendaki atau dianjurkan, merupakan fenomesa menarik untuk dikaji dari sudut ilmu antropologi, ilmu sosial maupun ilmu hukum. Makanya jangan heran kalau masyarakat adat Bali dan kasta di Bali senantiasa menjadi ladang penelitian yang tidak pernah kering bagi kalangan antropolog, sosiolog dan ahli hukum. Puluhan dan mungkin juga ratusan penelitian ilmiah yang telah dilaksanakan di Bali. Entah berapa karya tulis ilmiah telah diterbitkan berdasakan hasil penelitian yang berkaitan dengan masyarakat adat Bali dan kasta di Bali. Penelitian dan karya ilmiah tentang perkawinan juga tidak kalah banyaknya.

Walaupun demikian, karya I Nyoman Yoga Segara yang berjudul "*Perkawinan Nyerod. Kontestasi, Negosiasi, dan Komodifikasi di atas Mozaik Kebudayaan Bali*" tetap saja menarik untuk dibaca, dicermati, dan direnungkan. Mengapa? Karena berdasarkan penelitian yang dilakukan Yoga, ditemukan bahwa dibalik "perkawinan *nyerod*" yang semula termasuk perkawinan yang dilarang dan kemudian berubah menjadi perkawinan yang tidak dianjurkan, tersembunyi berbagai misteri dalam kemasan kontestasi, negosiasi, dan komodifikasi (lihat selengkapnya Bagian Tujuh). *Duuh*...Ternyata memang tidak mudah memahami makna "perkawinan *nyerod*".

UCAPAN TERIMA KASIH

Banyak sahabat yang meminta saya segera menerbitkan penelitian ini, namun saya tahan. Bahkan ada yang menawarkan diri menjadi editor, yang lainnya ingin segera mencetak. Butuh empat tahun kemudian saya mengiyakannya. Sejatinya, kehadiran buku ini tidak semata memenuhi keinginan-keinginan tersebut.

Buku ini dan isinya adalah tentang bagaimana sebuah drama dengan plot masa silam yang selalu dapat dimainkan dengan "cita rasa baru," lengkap dengan atribut dan pemeran yang silih berganti. Bagaimanapun, kegetiran masa lalu akibat sistem perkastaan yang berlangsung ratusan tahun tidak mudah dikibaskan untuk bersih dari sayatan-sayatan yang menikam pikiran kolektif manusia Bali.

Lamanya penerbitan buku ini juga bukan karena saya tidak percaya diri, namun lebih karena alasan teknis, termasuk keinginan untuk membaca ulang konteks buku ini dengan kebaruan suasana, terlebih Bali ikut mementaskan *gawean* politik lima tahunan, Pilkada serentak akhir 2015. Apakah struktur sosial berbasis *wangsa, soroh* dan kasta akan ikut menyelinap menjadi isu strategis dalam tungkai pangkai politik? Layak untuk diurai.

Sebagai penelitian yang dibatasi waktu dan tempat, tentu beberapa data yang telah diburu dan diramu mengalami pergeseran, meski yang selalu ajeg, adalah dinamika internal suasana Bali yang "ternyata" tidak sepenuhnya langsung bisa berubah. Dinamika ini dikemas dengan labirin tak jauh-jauh dari *wangsa, soroh* dan struktur sosial lainnya. Pada saatnya nanti, semua akan tampak bergulat serius, namun tak jarang seperti main-main saja. Menariknya, transformasi kebudayaan seperti ini selalu dapat beriringan dengan perubahan yang terjadi.

Perubahan yang terus menerus dapat dimainkan di atas mozaik kebudayaan Bali, oleh para aktor dikesankan tampak rasional dengan

kemasan sesuai kontekstulisasi peristiwa. Cara ini adalah tuas utama bagi mereka untuk mengalirkan air pragmatisme (terutama ekonomi, politik dan status sosial) agar merembes masuk ke dalam kepentingan para aktor. Pendeknya, lakon boleh lawas, tapi panggung akan selalu tampak anyar.

Sejarah masa lalu, akhirnya menjadi modal yang berharga untuk mengais kebutuhan hidup. Karenanya, nostalgia ke masa lalu bagi para aktor menjadi penting sebagai legitimasi untuk membesarkan panggung kehidupan di masa kini. Semua pergulatan ini dapat dibaca dari jendela kecil bernama perkawinan *nyerod*. Apa dan bagaimana peristiwa perkawinan *nyerod* sanggup menjelaskan banyak hal tentang Bali, dapat dibaca secara runtut melalui setiap bagian buku ini.

Dan puji syukur, atas dorongan para sahabat, penelitian dalam disertasi yang saya selesaikan pada 2011 lalu akhirnya dapat dibukukan. Apa yang dinarasikan dalam buku ini sebetulnya adalah akumulasi dari seluruh pengetahuan yang saya peroleh dari hasil mendengar, membaca dan melihat, juga pendalaman dari apa yang telah dilakukan orang sebelumnya, entah melalui buku maupun penelitian sejenis. Untuk itu, ijinkan dalam ruang terbatas ini saya mengucapkan terima kasih kepada mereka yang telah berjasa dan membantu saya, baik secara moral maupun material.

Pertama, semua guru yang telah mewarnai setiap ceruk pengetahuan saya hingga seperti sekarang. Lebih khusus ketika belajar Ilmu Antropologi di Program Pascasarjana S3 Antropologi UI. Saya mengucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. Achmad Fedyani Saifuddin yang telah memperkenalkan begitu banyak teori antropologi, yang bahkan sangat dasar bagi pemula seperti saya, tak jarang menjadi "asing" pada awalnya. Kepada Dr. Suraya A. Affif dan Prof. Dr. Yasmin Z. Shahab, saya ucapkan terima kasih telah memperkenalkan metode penelitian etnografi, hal yang juga baru bagi saya. Sangat khusus kepada Dr. Iwan Tjitradjaja, saya berhutang banyak kepada almarhum karena selain telah memberi hal-hal baru ketika berkenalan dengan konsep-konsep kebudayaan, juga dengan sabar berkenan menerima tegang lemah emosi saya melalui program kecilnya: "refleksi kesadaran", baik sebagai manusia, teman diskusi maupun mahasiswa selama mengikuti studi antropologi.

Kedua, para pembimbing saya ketika menyelesaikan penelitian ini, Prof. Dr. Sulistyowati Irianto Suwarno (Promotor) yang karena

kesabarannya bahkan sering memperlakukan saya seperti teman justru saat serius berdiskusi. Sebagai pembimbing, beliau tidak henti-hentinya memotivasi saya untuk cepat menyelesaikan penelitian ini. Kalau bukan karena kesabaran dan motivasinya, penelitian ini tidak mungkin diselesaikan tepat waktu. Kepada Lugina Setyawati, Ph.D (Ko Promotor), terima kasih telah mengenalnya sebagai pembimbing yang teliti dan detail melihat kekurangan saya, sekaligus kritis mengisi kekosongan ilmu ketika saya berada di jalan yang buntu. Kepada Dr. Tony Rudyansjah (Ko Promotor), terima kasih atas bimbingannya yang "keras", dan akan selalu "keras" untuk mendorong saya bagaimana seharusnya memahami manusia, masyarakat, dan kebudayaan, terlebih beliau juga telah lama berkenalan dengan kebudayaan Bali. Terima kasih pula kepada Prof. Dr. I Gde Pitana, penguji ahli yang telah banyak memberikan saran dan kritik. Sempat kritik itu terasa pedas menyengat, namun ternyata sangat berguna bagaimana orang Bali seharusnya memahami Bali.

Ketiga, Staf Sekretariat Program Pascasarjana Prodi Antropologi, Mbak Tina, Mbak Wiwin, Mbak Wati, dan Mas Tomy yang tidak kalah besar perannya membantu saya menyelesaikan studi ini. Begitu juga teman-teman seangkatan, antara lain Isol, Surur, Erwan, Dodi, Yenti, Rike, Widodo, Hadi, Fauzy, Andi (Program S2) dan Risma, Yadi, Ade, Rina (alm), Sifa, Mira, Syarizal, Widi, Biem (Program S3), terima kasih telah menjadi bagian penting dari perjalanan panjang ketika bersama-sama menempuh studi antropologi. Terima kasih juga kepada Marco Mahin dan Tasrifin Tahara yang penelitiannya turut menjadi inspirasi, dan beberapa hal saya kutip dari keduanya.

Keempat, seluruh informan saya yang telah rela diganggu, bahkan setelah penelitian lapangan berakhir. Tanpa informan, penelitian ini tidak akan dapat diselesaikan. Untuk itu biarkan saya menyampaikan terima kasih tak terhingga kepada Wayan P. Windia, ahli hukum adat Bali yang sekali waktu serius, tidak jarang penuh jenaka. Jiwa Atmaja, penulis super-idealis yang banyak memberikan saya petunjuk bagaimana menyelami Bali. Ketut Sumarta yang selalu galak jika sudah membicarakan diskriminasi kasta. Iwan Darmawan, terima kasih karena selalu ada hal baru meski hampir 13 tahun tidak bertemu. IBG. Gunadha, Direktur Pascasarjana S3 Univ. Hindu Indonesia yang karena posisinya sebagai *tri wangsa* telah menjadi sumber autentik untuk mengetahui lika-liku tri wangsa baik di masa lalu maupun di masa kini. Tidak ketinggalan tentu

kepada seluruh informan kunci dilapangan yang tidak mungkin bisa saya sebutkan namanya secara terbuka. Dari merekalah, sebagian besar bahan buku ini bersumber.

Kelima, H. Chamdi Pamudji, SH., MM., Kepala Pusdiklat Tenaga Administrasi, Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI yang telah memfasilitasi kesempatan berharga ini melalui program beasiswanya. Terima kasih juga saya ucapkan kepada Prof. Dr. IBG. Yudha Triguna, MS., Dirjen Bimas Hindu (periode 2006-20014), dan khusus kepada Prof. Dr. Ir. I Made Kartika, D., Dipl-Ing., Ketua Sekolah Tinggi Agama Hindu (STAH) Dharma Nusantara Jakarta, saya ucapkan terima kasih karena banyak memberikan dukungan moral.

Keenam, terima kasih kepada Gde Artison Andarawata, sahabat lama satu almamater ketika di UNHI dulu yang berkenan memberikan salah satu lukisan klasik sang ayah (Nyoman Gunarsa). Tanpa lukisan itu, cover buku ini tidak akan semenarik ini. Bahkan seorang Nyoman Gunarsa mau menitipkan kalimat *inspiring*: "*Kuasai Dunia dengan profesimu*". Terima kasih juga kepada Kang Lani Haelani yang selalu mendukung dengan mencetak buku ini untuk diterbitkan melalui Saadah Pustaka Mandiri.

Terakhir, secara khusus saya mengucapkan terima kasih tak berhingga kepada kedua orang tua saya, I Made Jaya dan Ni Wayan Suni yang tidak pernah lelah memberikan dukungan melalui pancaran doa yang selalu dikumandangkan dari jauh, Bali. Terima kasih kepada kakakku Ni Wayan Sudiani, Ni Made Sugandi dan adikku Ni Ketut Asih Suryati. Juga kepada Made Widi Lesmana, mertua yang juga selalu memberikan motivasi tak kalah besarnya. Kepada istri, Dian Karina, terima kasih telah memahami kesibukan saya saat menyelesaikan penelitian dulu.

Khusus kepada I Gde Amartya Sattvika Segara, anak pertama yang harus rela kehilangan sebagian kebersamaan saat ayahnya bergumul selama penelitian, dan I Kadek Chaka Sababathi Segara yang terlahir ke dunia sehari sebelum penelitian ini diuji secara tertutup. Terima kasih telah menjadi berkah tersembunyi yang menyertai kerja keras ini [*]

Bekasi, Januari 2015

SENARAI ISI

Kata Pengantar v
Ucapan Terima Kasih xi
Senarai Isi xv
Daftar Gambar xix
Daftar Tabel xix
Daftar Grafik xx
Daftar Peta xx
Daftar Lampiran xx

BAGIAN SATU
MEMBUKA *LANGSE* PERTUNJUKAN

A. Mereka Memperdengarkan Kisahnya 2
B. Menyingkap dan Mengurai Pokok Masalah 12
C. Menyibak Jalan Lapang Tujuan Penelitian 14
D. Menegaskan Posisi Penelitian di antara Studi Awal Tentang Bali.. 15

BAGIAN DUA
DARI MENIMBANG KONSEP HINGGA
MEMBURU DAN MERAMU DATA PENELITIAN

A. Posisi Sosial Antara *Jaba-Tri Wangsa* *24*
   1. Satu Tanda Identitas yang Terus Bergerak 24
   2. Makna Tindakan Sosial dalam Relasi *Jaba-Tri Wangsa* 28

B. Orientasi Teoritis: "Teori Praktik" Pierre Bourdieu..... 30
1. Praktik Sosial: Membuka Ruang Produksi dan Reproduksi.....33
2. Habitus sebagai Penengah antara Agen dan Struktur.....35
3. Modal sebagai Basis untuk Saling Mendominasi.....37
4. Arena sebagai "Pasar" Kontestasi dan Negosiasi.....38
C. Metode Penelitian..... 40
1. Memasuki *Setting* Penelitian.....40
2. Pengamatan Terlibat dan Wawancara Mendalam 43
3. Subjek Penelitian dan *Rapport* 47

BAGIAN TIGA
MENEMUKAN IDENTITAS BALI DALAM
LABIRIN STRATIFIKASI SOSIAL

A. Bali Selintas Pandang..... 54
1. Letak dan Keadaan Alam Bali.....55
2. "Bali" sebagai Sebuah Nama Pulau.....57
3. Kehidupan Penduduk dan Agama di atas "Pulau Seribu Pura" 59
4. Akar-Akar Konflik yang Sering Terabaikan 62
B. Bangunan Struktur Sosial Masyarakat Bali 64
1. Struktur Sosial Berdasarkan Sistem *Wangsa*.....65
2. Struktur Sosial Berdasarkan Sistem *Sapinda, Gotra* dan *Prawara* 69
3. Struktur Sosial Berdasarkan Sistem *Warna*.....*70*
C. Sistem yang Mengaliri Kekerabatan Masyarakat Bali 72
1. Jaring-Jaring Kekerabatan Beralaskan Patrilineal.....72
2. Pemolaan Menurunkan Warisan 79
3. *Lelintihan* (selalu) Menjadi Rujukan.....80
4. Hidup Kolektif Melalui Organisasi Sosial 81
5. Pemberian Gelar dan Nama Orang Bali.....82
D. Sistem Perkawinan yang Dianut Masyarakat Bali 86
1. Bentuk Perkawinan.....87
2. Cara Perkawinan 89
3. Waktu Perkawinan 91
4. Tatacara Upacara Perkawinan.....93
E. Refleksi.....97

BAGIAN EMPAT
TABU *NYEROD*:
REKONSTRUKSI KETIMPANGAN POSISI SOSIAL

A. Langit di Atas *Griya* dan *Puri* Selalu Mendung..... 102
B. Dilarang *Nyerod* untuk Menghindari *Leteh* 106
C. Perempuan "Menggendong Anjing",
Laki-Laki "Melangkahi Kepala" 110
1. Berani *Nyerod*, Berani *Mepatiwangi*..... 113
2. Boleh *Mepamit,* tapi Tak Bisa Sembahyang Bersama..... 118
D. Posisi Sosial *Jaba* dalam Kubangan Gelap 121
1. *Amada-mada Ratu:* Meminjam Bayangan Tuhan..... 126
2. *Ajewera:* Melisankan Ketakutan..... 129
3. *Asisya-Sisya:* Melanggengkan Kepatuhan..... 130
4. *Sor Singgih Bahasa:* Pemertahanan Hirarkhi Secara Sepihak..... 132
E. Refleksi 132

BAGIAN LIMA
PENCABUTAN SANKSI *NYEROD*:
RESTORASI DAN PERMUTASI POSISI SOSIAL *JABA*

A. Penolakan dan Pembentukan Identitas Baru..... 136
B. Sarwa Sadhaka: Puncak Formal Pengakuan *Tri Wangsa*..... 141
1. Besakih, 4 Maret 1999 sebagai Titik Balik..... 141
2. Onak Duri Perjuangan *Tri Warga*..... 144
C. Memainkan Perlawanan Kultural dalam Perkawinan *Nyerod*..... *150*
1. Membuka Kembali Lembaran Surat-Surat Berharga..... 150
a. Paswara 1910, Paswara 1951, dan UU No. 1/1974..... 150
b. Keputusan PHDI Tahun 2002 dan Tahun 2003 155
2. Mendengar Perempuan: "Kami Juga Harus mempersiapkan diri!"..... 158
3. Melazimkan *Payas Agung*..... 163
4. Membesarkan Diri Dibalik Nama-Nama *Tri Wangsa*..... 166
D. Permutasi Posisi *Jaba* di Ruang Publik..... 173
1. Mendirikan Panggung Melebihi Kemegahan *Griya* dan *Puri*.... 173
2. Motivasi Bersekolah: Meneruskan Ideologi *Surya Kanta*..... *176*
3. Naik Mimbar Melalui Hiruk Pikuk Politik..... 181
E. Refleksi 187

BAGIAN ENAM
PERUBAHAN DALAM *NYEROD*:
TRANSFORMASI PARADOKS DI TUBUH *TRI WANGSA*

A. Ikut Sibuk Mencari *Lelintihan*.....192
B. Repot Mempersiapkan Peristiwa *Ngerorod*.....197
C. Sengaja Meminta *Jaba Memadik* Ke *Puri* 202
D. Anomali Tri wangsa *Nyentana* di Rumah *Jaba* 210
E. Ironi *Privilege*: Memprofankan Kesakralan.....215
F. Refleksi.....220

BAGIAN TUJUH
DINAMIKA RELASI *JABA-TRI WANGSA* DALAM *NYEROD*:
ARENA KONTESTASI DAN NEGOSIASI

A. Ketidaksetaraan Posisi Sosial
sebagai Pemicu dan Pemacu Dominasi..... 224
B. Menakar Strategi Perlawanan *Jaba*..... 227
1. Pemosisian Diri Justru Melalui Agama..... 227
2. Meniru, Menyesuaikan dan Memantaskan Diri
dengan Mimesis..... 231
3. Membuka dan Membentuk Ruang Terbuka..... 233
4. Dari Abrogasi Menuju Apropriasi..... 234
C. Siasat Tri wangsa Mempertahankan Status..... 235
1. Mendominasi dengan Mitos, Metafora dan Manipulasi..... 235
2. Menyoal Resistensi *Tri Wangsa*:
Kalkulasi Budaya untuk Subjek yang Lemah..... 241
D. Kontestasi dan Negosiasi dalam Relasi *Jaba-Tri Wangsa*..... 245
1. Kontestasi dan Negosiasi: Antara Mimpi dan Fakta..... 247
2. Kontestasi dan Negosiasi: Merayakan "Selera" Yang Sama..... 251
3. Kontestasi dan Negosiasi: Antara Permaian
yang Sebenarnya dan Permainan yang Diciptakan..... 256
E. Refleksi 260

BAGIAN DELAPAN
PROYEKSI MASA DEPAN: DARI KONTESTASI
DAN NEGOSIASI MENUJU KOMODIFIKASI 263

SENARAI BACAAN 273
GLOSARIUM 287
INDEKS 293
TENTANG PENULIS 213

DAFTAR GAMBAR

Gambar 3.1..: Lahan sawah basah di Bali 56
Gambar 3.2..: Delapan *Zelfbestuurder* 69
Gambar 3.3..: Salah satu *pedharman* di Besakih.....80
Gambar 3.4..: *Upacara mabyakala* 97
Gambar 4.5..: *Upacara Patiwangi*.....118
Gambar 4.6..: Satu sudut *puri* 127
Gambar 5.7..: *Griya Warga Pande*.....145
Gambar 5.8..: Pasangan *Nyerod* & *Payas Agung* 165
Gambar 5.9..: Petunjuk Jalan 173
Gambar 5.10.: Rumah *jaba* kini.....176
Gambar 6.11.: *Memadik* ke Puri 209
Gambar 6.12.: *Puri* sebagai obyek wisata 216
Gambar 6.13.: *Puri* dan Partai Politik.....218
Gambar 6.14.: Antara yang sakral dan profan.....219
Gambar 6.15.: *Puri* untuk toko dan hotel.....219

DAFTAR TABEL

Tabel 3.1: Distribusi Pemeluk Agama di Bali Berdasarkan
Kabupaten Tahun 2009.....61
Tabel 3.2: Perkembangan Komposisi Agama di Bali antara 2004-2009..61
Tabel 3.3: Jaringan Kekerabatan Dalam Masyarakat Bali 78
Tabel 3.4: Gelar dan Nama *Tri Wangsa* 84
Tabel 3.5: Gelar Kebangsawanan dan Gelar Jabatan
Bekas Raja-Raja Bali berdasarkan *Zelfbestuursregelen*
Staatblad 1938 No. 529.....86
Tabel 4.6: Golongan *Tri Wangsa* di Bali Tahun 1920 125
Tabel 5.7: Latar Belakang Pemimpin Bali Sejak 2003-2010.....184

DAFTAR GRAFIK

Grafik 5.1: Latar Belakang Kepala Daerah Tingkat II Tahun 1969-2010 186
Grafik 5.2: Perolehan Kursi Orang *Jaba* di DPRD Bali Sejak Tahun 1971-2009 187

DAFTAR PETA

Peta 1.1: Pulau Bali 41
Peta 3.2: Posisi Strategis Pulau Bali 57
Peta 3.3: Wilayah Kerajaan Akhir Abad XIX 68

DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 5.1: Surat Edaran Gubernur Bali 170

BAGIAN SATU

MEMBUKA *LANGSE*[1] PERTUNJUKAN

BAGIAN ini adalah pembuka "hidangan menu" yang akan disajikan pada bagian-bagian berikutnya. Laiknya pembuka, bagian ini hanya menghidangkan menú-menu ringan, seperti pencuci mulut namun harus dimamah lebih serius lagi, nantinya. Sebagian tegang lemah lakon para aktor sengaja "dihamburkan" untuk sekadar merasuki tepian ingatan pembaca, sekaligus pengingat awal yang memperantai antarbagian. Cerita pahit para aktor disajikan dengan warna konteks yang beragam, mewakili generasi dengan *setting* yang berbeda-beda. Aliran isu yang menyertainya juga tidak sama dengan harapan dinamika masing-masing aktor dapat ditampilkan. Cerita ini pula menjadi kran pembuka masalah pokok yang hendak digali melalui ragam pertanyaan, termasuk menemukan secara tegas posisi buku di antara banyaknya penelitian tentang Bali. Bahkan sejak akhir 1800 manuskrip tentang Bali itu masih hidup. Bagian satu ini adalah ikatan yang tidak bisa dilepaskan dari bagian dua yang sebetulnya masih merupakan pendahuluan dari buku ini.

[1] *Langse* adalah pembatas panggung pertunjukan tempat keluar masuknya para pemain drama gong, atau sejenisnya seperti *arja, sendratari* atau *bondres*. *Langse* biasanya terbuat dari kain putih atau bercorak *prada* khas Bali yang diletakkan di antara *kori, candi* atau tiang di sisi kanan kiri panggung pertunjukan. Penggunaan kata *langse* hanya untuk menganalogikan bahwa bagian satu ini adalah pembuka atau pendahuluan yang menjadi awal semua cerita sembilu dari pelaku-pelaku *nyerod*.

A. "Mereka Memperdengarkan Kisahnya"

"Jika sepupunya di *griya*[2] tidak mau lagi berbagi makanan, saya akan meminta anak-anak untuk tidak *mesidhikara*[3] dengan mereka", ketus Ketut Sumitra (bukan nama sebenarnya) ketika mengetahui bukan saja anak-anaknya tidak boleh makan dengan menggunakan piring, gelas dan sendok yang ada di *griya*, juga ternyata tidak boleh duduk semeja dengan saudaranya yang lain. Permintaan untuk melepas *sidhikara* langsung ia sampaikan kepada mertuanya. Sebagai bentuk protesnya, Ketut memutuskan untuk tidak membawa anak dan istrinya *tangkil* (datang, berkunjung, Ind) lagi ke *griya* dalam waktu yang cukup lama. Ketika itu, seisi *griya* dikatakan Ketut kelabakan karena baru kali itu ada orang, terlebih seorang *jaba* (golongan orang biasa, Ind) berani menolak kebiasaan yang sudah sangat lama berlaku di *griya* yang terletak di jantung kota Denpasar itu.

Seperti biasa, ketika ada *odalan* atau hari suci yang dirayakan setiap enam bulan di *merajan* (tempat suci keluarga, Ind), semua keluarga besar mertuanya di *griya* biasanya berkumpul, tak terkecuali keluarga Ketut. Karena tidak bisa menemani istri dan anaknya, sepulang kerja Ketut memilih pulang lebih dulu ke rumahnya. Sore itu, Ketut duduk di teras depan rumahnya. Ketika mengetahui istri dan anaknya datang selepas *tangkil*, ia bergegas membukakan pintu gerbang rumahnya, namun Ketut dibuat kaget melihat anaknya langsung masuk kamar dan menangis, tidak seperti biasanya. Sementara dari wajah istrinya ia menangkap sejumput penyesalan yang tertahan, seolah sudah sangat memaklumi kejadian siang itu di *griya*.

Ketut segera menemui anaknya yang saat itu dilihatnya berbalik badan sambil memeluk guling.

---

[2] *Griya* adalah sebutan rumah atau tempat tinggal bagi pedanda dan golongan brahmana, sementara untuk menyebut tempat tinggal para raja dan golongan ksatria adalah *puri*. Sedangkan *jero* adalah rumah bagi para punggawa kerajaan yang tidak memiliki kekuasaan dalam kerajaan. *Jaba* adalah sebutan untuk mereka yang tinggal di luar *griya, puri* dan *jero*.

[3] *Siddhikara* artinya hubungan atau kedudukan sosial yang sejajar, sehingga sering diartikan hubungan kekerabatan, kekeluargaan, dan persaudaraan yang dipraktekkan melalui: a) *sumbah kasumbah*, b) *juang kajuang*, c) *tegen kategen*, d) *carik kacarik*, e) *surud kasurud*. *Sidhikara* melalui, misalnya, *carik kecarik* diterjemahkan secara nyata ke dalam aktivitas makan dan minum di meja dan peralatan (gelas, piring, sendok) yang sama. *Sidhikara* juga akhirnya menjadi satu frase untuk menunjukkan, tepatnya menguji apakah orang, entah dari *wangsa* apa saja bisa membaur dengan cara makan dan minum dengan peralatan yang sama, atau untuk mengetes tingkat kefanatikan orang atas *wangsa*nya. Ujian yang lainnya adalah apakah seseorang mau makan sisa *sesajen* dari banten upacara yang telah dipersembahkan (*surudan*, Bali).

"*Papa*, kenapa sih saudara-saudaraku melarang aku makan dengan sendok dan piring yang ada di *griya*. Mereka bilang piring di *griya* tidak boleh dipakai kecuali sama-sama satu *wangsa*.[4] Aku malah dikasi *tekor*,[5] dan disuruh duduk di lantai bersama *Mama*. Kakek nenek juga tidak memanggilku *Gus*,[6] seperti mereka memanggil *Gus Tu*, sepupuku".

Mendengar *curhat* lirih ini, Ketut seperti disambar petir kala mengetahui dengan sangat jelas beberapa kalimat tidak simpatik yang disampaikan anaknya. Tanpa berpikir panjang, Ketut berikrar akan melawan perlakuan keluarga besar istrinya. Pengalaman itu menjadi awal keberaniannya memutus *sidhikara* karena merasa kasihan pada anak-anaknya dan tidak rela mereka harus menerima hinaan hanya karena ibunya dinikahi oleh *jaba* seperti dirinya.[7]

Ketut dan mereka yang disebut *jaba* pada masa kerajaan dan penjajahan Belanda adalah orang-orang yang dimasukkan sebagai rakyat biasa, yang tidak memiliki posisi untuk menolak beban lebih berat ketika kerja rodi diberlakukan. Mereka juga dipaksa memberikan penghormatan berlebih dengan tingkat bahasa paling halus kepada brahmana, ksatria dan wesya yang dimasukkan sebagai tiga golongan bangsawan (*tri wangsa*). Bahkan orang *jaba* dilarang keras mengikuti, meniru dan apalagi menyamai apapun yang dilakukan *tri wangsa*, seperti berpakaian, mendirikan rumah, menggunakan nama dan juga tidak boleh berpendidikan tinggi. Jika berani melanggar semua titah itu, mereka akan mendapat hukuman berat dan tidak segan-segan dibunuh. Yang paling diingat orang *jaba* sampai saat ini adalah jika berani menikahi perempuan *tri wangsa*, dulu mereka dihukum mati, ditenggelamkan hidup-hidup dengan batu pemberat dilaut, di*selong* (dibuang, Ind) hingga ke Lombok dan Makassar. Mereka juga di*pastu* (dikutuk, Ind) tidak akan berbahagia selama berkeluarga, rumah tangga akan terus kepanasan, dan suami akan mati duluan karena dianggap *tulah* (kualat, Ind). Sedangkan perempuan

[4] *Wangsa* sepadan maknanya dengan istilah ras atau faktor genetik yang membeda-kan orang berdasarkan kelahiran dan asal usul keturunan. *Wangsa* juga sama artinya dengan istilah *bangsa* yang menunjuk kelahiran seseorang dari klen tertentu. Di Bali, kata *wangsa* disebut juga dengan istilah *warga* dan s*oroh*.

[5] *Tekor* adalah nama untuk tempat atau wadah makanan yang biasanya terbuat dari daun pisang dan daun lain yang aman untuk makanan.

[6] *Gus* adalah panggilan untuk Ida Bagus, nama depan bagi laki-laki brahmana dan biasanya diikuti nama kecilnya, misalnya, *Gus Tu* dari nama Ida Bagus Putu. Sedangkan bagi perempuan brahmana, biasa dipanggil *Dayu* atau *Ayu*, singkatan nama Ida Ayu.

[7] Ketut Sumitra, laki-laki *jaba* dari daerah Bali Timur ini menikahi Ida Ayu Parwa-ti (bukan nama sebenarnya), perempuan *wangsa* brahmana dari sebuah *griya* di Denpasar, pada 1990.

tri wangsa yang berani menikah dengan laki-laki *jaba*, karena darah suci mereka dianggap telah tercampur kotor maka seluruh hak-hak istimewanya sebagai *tri wangsa* dicabut.

Ketut yang tidak merasa hidup seperti dimasa kerajaan dan penjajahan Belanda, geram. Dengan memutuskan *sidhikara*, Ketut telah berani mengambil resiko besar karena menurutnya ia masih bisa hidup tanpa harus menggantungkan nasib keluarganya pada kebaikan *griya*. Dengan pekerjaannya yang cukup mapan, ia juga merasa mampu menaikkan derajat istri dan anak-anaknya kelak. Kini dimatanya, pengaruh dan kekuasaan politik *tri wangsa* sudah jauh memudar, bangunan *griya* dan *puri* juga sudah banyak yang hancur dan tidak lagi *tenget* (sakral, Ind). Bahkan banyak orang *tri wangsa* yang kini hanya menjadi petani, buruh dan sopir. Tetapi anggapan bahwa *jaba* sebagai golongan yang selalu lebih rendah dari *tri wangsa* masih dirasakan oleh Ketut dan orang *jaba* lainnya.

Melalui pengetahuan agama yang dimilikinya, Ketut menyatakan bahwa dalam ajaran *catur warna* yang tertuang dalam kitab suci Hindu, walaupun orang-orang terlahir sebagai *tri wangsa*, jika hanya berprofesi sebagai buruh di pasar atau petani, merekalah yang sesungguhnya disebut sudra bukan *tri wangsa*. Ketut sendiri menggolongkan dirinya dalam ajaran *catur warna* sebagai brahmana, karena selain berprofesi sebagai pengelola sebuah majalah, ia juga berpendidikan tinggi dan banyak mengerti agama. "Jaman sekarang yang menentukan kualitas manusia adalah profesi pekerjaannya, bukan modal dan status yang dibawa sejak lahir", tegas Ketut meyakinkan. Semenjak keberaniannya memutus *sidhikara* didengar beberapa orang teman dan saudaranya, Ketut menuturkan bahwa mereka semua menjadi semakin yakin bahwa perubahan dari sistem kasta sedang berubah menuju sistem *warna*. Ketut lalu mengaitkan keyakinannya dengan menunjukkan begitu banyaknya orang *jaba* yang kini semakin sukses tanpa harus dihalangi oleh status kelahirannya sebagai orang *jaba*.

Meski tidak sefrontal Ketut Sumitra, sikap melawan terhadap apa yang hanya boleh secara dominan dilakukan *tri wangsa* juga dilakukan Made Sujaya (bukan nama sebenarnya), ketika menikahi AA Swandewi (bukan nama sebanarnya).[8] Jauh-jauh hari sebelum puncak upacara

[8] Pada 2007, Made Sujaya, laki-laki *jaba* menikahi AA Swandewi, perempuan *wangsa* ksatria dari sebuah *puri* di Gianyar. AA Swandewi bahkan adalah anak perempuan satu-sa-tunya di *puri* tersebut.

perkawinan yang diselenggarakannya cukup mewah, ia telah merancang busana pengantin *payas agung*[9] yang akan dikenakannya, layaknya pasangan pengantin bangsawan. Sontak peristiwa tidak lazim itu menjadi buah bibir di desanya yang dikenal semua penduduknya bergolongan *jaba*. Saat mengutarakan niatnya menggunakan *payas agung*, orang tua dan keluarga besarnya sempat melarang keras dan mereka berdua telah dianggap kualat karena berani menggunakan pakaian *nak menak*.[10] Menurut para orang tua di desanya, *tri wangsa* dianggapnya sebagai *tetamian* (warisan, Ind) sejarah yang tidak boleh diutak-atik. Semua sudah begitu adanya dari dulu. Namun Made bergeming. Ia lantas memberi contoh banyak pasangan seperti dirinya kini telah berani menggunakan *payas agung*, tetapi tidak pernah ada kejadian aneh-aneh seperti cerita horor yang banyak dialamatkan kepadanya.

Made, seorang konsultan café, yang sejak 2007 hingga 2009 pernah berturut-turut memenangi kontes *bartender* baik nasional maupun internasional menceritakan ia dan istrinya nekat *mepayas agung* karena selain mampu menyewa dengan mahal, juga agar terlihat *fashionable*, seraya mengatakan bahwa ia juga punya hak yang sama dengan *tri wangsa*. Dengan sedikit bergurau ia menuturkan bahwa banyak orang *tri wangsa* tidak lagi menggunakan *payas agung* mungkin karena mereka tidak mampu menyewa.

> "Lagi pula, mertua saya yang masih kerabat raja saja tidak keberatan, mengapa sesama orang *jaba* harus khawatir. Istri saya malah senang karena meskipun kawin dengan cara *nyerod* masih bisa menggunakan pakaian kebesaran *tri wangsa* seperti keluarganya di *puri*".

Begitu kata Made dengan ringan memberi alasan, seraya melanjut-kan ketidakmengertiannya dengan mengatakan:

> "Jangan-jangan supaya tidak ada yang menyamai kemegahan perkawinan *tri wangsa*, mereka lalu mengarang cerita dan membual jika ada *jaba* yang berani menggunakan *payas agung* akan terkena kutukan dari Tuhan".

[9] *Payas agung* adalah pakaian kebesaran yang dulu hanya boleh dipakai para bangsawan terutama ketika melangsungkan perkawinan. Golongan *jaba* hanya dibolehkan menggunakan *payas nista,* yakni tingkatan pakaian paling rendah atau setinggi-tingginya *payas madya* atau tingkat menengah.

[10] Karena perbedaan bahasa yang harus digunakan, oleh orang *jaba*, golongan *tri wangsa* biasa mereka sebut *nak menak* (orang bangsawan), sementara *tri wangsa* sering menyebut *jaba* dengan sebutaan *panjak parekan,* yang keduanya berarti pelayan. Seorang *jaba* ketika memperkenalkan diri kepada *tri wangsa* juga sering menggunakan istilah *nak tani* (orang petani).

Berbeda dengan apa yang dilakukan Ketut Sumitra dan Made Sujaya di atas, Ida Ayu Sudiani (bukan nama sebenarnya)[11] melakukan perlawanan dalam bentuk lain. Ia yang pernah memiliki saudara perempuan kawin *nyerod*, sudah terbiasa melihat bagaimana orang tua dan kerabatnya yang lain memperlakukan mereka yang karena perkawinannya dengan laki-laki *jaba* tidak lagi berhak menerima perlakuan istimewa. Selain tidak bisa duduk semeja, makan makanan yang sama dan dengan peralatan makan yang sama, saudaranya jika sembahyang di *merajan griya*, hanya diperbolehkan sampai di *undag* (tangga, Ind) terbawah. Suaminya hanya menunggu di luar pagar *merajan*. Mereka juga harus menggunakan bahasa paling halus jika berbicara dengan keluarga besar di *griya*, misalnya ketika memanggil orang tuanya wajib menambahkan kata *Tu*[12] yang menunjuk kata *Ratu* yang berarti terhormat. Saudara perempuannya itu juga sudah tidak bisa dipanggil Dayu atau Ayu lagi, tetapi langsung memanggil nama kecilnya atau nama *jaba* yang diberikan oleh keluarga suaminya saat *upacara patiwangi*.

Ketika nasib tidak jauh berbeda juga menimpanya, Dayu Sudiani yang karena pengalamannya, telah mempersiapkan diri dengan memberikan nama-nama *tri wangsa* yang biasa dipakai di *griya* atau *puri* untuk anak-anaknya. Menurut penuturannya, itu dilakukannya agar anak-anaknya kelak ketika *tangkil* ke *griya* merasa nyaman dan percaya diri, serta jika dipanggil oleh saudaranya yang lain masih terdengar seperti anak-anak *tri wangsa* pada umumnya. Dayu Sudiani memberikan nama-nama *tri wangsa* untuk kelima anaknya. Meskipun ia dan suaminya juga menyadari bahwa nama-nama tersebut kelak akan menjadi beban sosial, tapi demi menyembunyikan bahwa mereka lahir dari perkawinan yang tidak dikehendaki orang tuanya di *griya*, mereka rela melakukannya.

Penggalan dari kisah perlawanan yang secara berbeda-beda dilakukan Ketut Sumitra, Made Sujaya dan Dayu Sudiani di atas adalah cermin perlawanan bagi mereka yang karena posisi sosialnya direndahkan *tri wangsa*, kemudian bergairah menata ulang perlakuan tidak adil yang diberikan hanya karena mereka melakoni perkawinan

[11] Ida Ayu Sudiani, seorang dosen di sebuah perguruan tinggi swasta di Denpasar, menikah pada 1981 dengan I Ketut Narta (bukan nama sebenarnya), laki-laki *jaba* dari Bule-leng.

[12] Seorang anak *tri wangsa* akan memanggil ayahnya dengan *aji* dan *biang* untuk ibunya. Jika seorang perempuan *tri wangsa* menikah di luar *wangsa*nya diwajibkan memang-gil ayahnya dengan tambahan kata *tu* atau *ratu aji* dan untuk ibunya dengan *tu* atau *ratu biang*.

nyerod. Perlawanan kultural Ketut Sumitra, Made Sujaya, dan Dayu Sudiani di atas, juga menjadi titik pantul untuk melihat hal yang sama di dunia sosial yang lebih luas, salah satunya ekonomi dan politik. Wayan Candra, misalnya, pada 2003 sempat dianggap sosok "pahlawan" dalam peta perpolitikan Bali. Informan Ketut Parwata[13] yang saat itu sangat aktif sebagai tim sukses Wayan Candra mengatakan bahwa kemenangan *jaba* atas *tri wangsa* yang diwakili figur Wayan Candra dianggap pintu gerbang yang megah bagi perubahan kepemimpinan diruang publik, antara *status quo* yang disokong *tri wangsa* bergeser ke tangan para profesional, terutama mereka yang datang dari golongan *jaba*. "Menegangkan!", begitu informan menggambarkan kemenangan Wayan Candra ketika itu.

Menurut informan, Wayan Candra yang seorang *jaba* pengusaha sukses memilih Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) yang berhaluan modernis dan nasionalis sebagai kendaraan politiknya untuk menjadi Bupati, memang tidak banyak yang memprediksi akan mampu mengalahkan Tjokorda Raka Putera, bangsawan Puri Klungkung yang secara politik telah sangat lama disponsori aliran konservatif Partai Golongan Karya (Golkar). Menurutnya, sebelum era Wayan Candra, setiap pergantian Bupati selalu berasal dari *puri* yang dulu sangat terkenal sebagai salah satu pemimpin impresario kerajaan-kerajaan Bali.

Akhirnya, peristiwa heroik kemenangan mutlak Made Mangku Pastika atas Tjokorda Budi Suryawan, bangsawan dari Puri Gianyar dalam Pemilukada 2008 saat memperebutkan kursi Gubernur Bali dianggap sebagai titik kulminasi yang memutus kepemimpinan *tri wangsa* dipentas politik Bali. Namun demikian, jauh sebelum Wayan Candra dan Made Mangku naik ke mimbar kepemimpinan Bali, tahun 1999 oleh kalangan *jaba* dikatakan sebagai momentum yang merangsang kembali tampilnya *jaba* di ranah sosial dan terutama di ranah agama. Saat itu, para *pedanda*[14] dari golongan *jaba* telah mendapat pengakuan dari *tri wangsa* dan diperbolehkan duduk sejajar dengan *pedanda* dari brahmana di Pura Besakih saat *muput* (memimpin, Ind) upacara-upacara besar. Peristiwa

[13] Informan, seorang aktivis politik dan wartawan sebuah koran harian yang terbit di Karangasem adalah salah satu anggota tim sukses yang berhasil mengantarkan Wayan Candra ke tangga Bupati Klungkung.

[14] Pada masa kerajaan dan penjajahan Belanda, *pedanda* adalah nama untuk hakim yang bertugas di *Raad Kerta* atau pengadilan adat. Kata *pedanda* lalu menjadi sebutan hanya untuk orang suci dari wangsa brahmana, sementara orang suci untuk *jaba* memiliki nama berbeda-beda menurut klennya. Salah satu contoh, *soroh pande*, *pedanda*nya disebut *Sri Mpu*, *soroh sengguhu* disebut *Rsi Bhujangga*, dll.

bersejarah itu telah menjadi pemantik yang segera mengubah konstelasi peran *jaba* dan *tri wangsa* ditubuh Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) yang dulu hanya didominasi *tri wangsa*.

Saya ingin memulai pengalaman Ketut Sumitra, Made Sujaya dan Dayu Sudiani yang melalui perkawinan beda *wangsa*nya menjadi jendela kecil untuk memasuki denyut kehidupan orang *jaba* kini, yang karena perjalanan sejarah pernah dan masih menerima perlakuan tidak adil dari *tri wangsa*. Artinya, apa yang mereka alami, rasakan dan pikirkan tentang rendahnya posisi sosial sebagai *jaba* yang berani melakukan perkawinan beda *wangsa* adalah titik intip untuk memperlihatkan bahwa perlakuan itu ternyata masih tersimpan rapi dalam benak dan kesadaran mereka. Gejala ini menjadi menarik untuk memahami bagaimana mereka (baca: para *jaba*) akhirnya mampu mengembangkan strategi-strategi perlawanan yang bersifat kultural untuk mencairkan identitas yang telah lama beku dibentuk oleh kebudayaan hegemonik yang dibenamkan dengan aneka label dan stereotip, serta bagaimana mereka membangun negosiasi makna dan pencitraan baru di tengah relasinya dengan *tri wangsa* dalam kehidupan sehari-hari.

Hal penting yang saya ingin lakukan melalui penelitian ini adalah upaya menggali satu pemaknaan bahwa golongan *jaba* yang lebih dari tujuh abad selalu dikonsepsikan sebagai golongan yang hanya patuh pada perintah *tri wangsa*, kini telah banyak mengalami perubahan dan ketercairan. Pada saat bersamaan, *tri wangsa* juga ingin terus memapankan ketidaksetaraan sosial itu melalui klaim sejarah dan ideologi kekuasaan, sebagaimana yang pernah mereka lakukan di masa lalu. Adapun kepatuhan *jaba* pada *tri wangsa* bahkan telah dianggap representasi dari kehidupan Bali yang harus harmoni, stabil, statis dan sebagai "pulau tanpa masalah" (Covarrubias, 1937; Belo, 1970 dalam Dharmayuda, 1995:73, 74, 76, 77). Nordholt (2009) menceritakan bahwa harmoni Bali memang secara sengaja ditata paksa melalui hierarkhi kasta, sama seperti yang berlaku di India.

Sejalan dengan "pemaksaan" seperti yang digambarkan para penulis di atas, bara konflik juga terus membakar dan mewarnai perjalanan relasi *jaba-tri wangsa* yang cipratan apinya telah menjalar ke dunia sosial yang lebih besar, yakni ekonomi dan politik. Hingga kini,

pertarungan yang seolah tanpa jeda berlangsung di atas relasi *jaba-tri wangsa* bahkan sudah disulut sejak masa kerajaan dan penjajahan Belanda melalui "perang wacana" antara majalah *Surya Kanta* yang didukung *jaba* dengan *Bali Adnyana* yang disokong *tri wangsa* (Kembar Kerepun, 2007; Putrawan, 2008; Diantha & Wisanjaya, 2009).

Penggalan tiga kisah perlawanan Ketut Sumitra, Made Sujaya dan Dayu Sudiani di atas menjadi bentuk lain perjuangan yang dipilih *jaba* untuk mengubah dan menolak polarisasi *distinction* seperti yang selalu diinginkan *tri wangsa* terhadap mereka. Dengan posisi sosial yang selalu dikonsepsikan rendah oleh *tri wangsa*, relasi keduanya selalu menjadi ajang perdebatan sengit, termasuk dalam perkawinan beda *wangsa*, khususnya antara perempuan *tri wangsa* dengan laki-laki *jaba*, yang di Bali lebih dikenal dengan istilah *nyerod*, yakni satu frase yang bersumber pada dua bentuk perkawinan yang pada masa feodalisme oleh *tri wangsa* selalu ditentang dan dianggap paling tabu.

Secara harafiah, *nyerod* berasal dari asal kata *serod* yang diartikan 'jatuh', 'terjatuh' atau 'lepas dari pegangan'. Dalam prakteknya, istilah *nyerod* hanya diperuntukkan bagi perempuan *tri wangsa* yang jika menikah tidak dengan laki-laki se*wangsa*.[15] *Nyerod* akhirnya menjadi satu istilah yang sangat populer, terutama di daerah Denpasar dan Badung[16] untuk menunjuk secara mudah nama sebuah perkawinan beda *wangsa*.

Adapun dua bentuk perkawinan yang dilarang oleh *tri wangsa* itu adalah *asu pundung* dan *alangkahi karang hulu*. *Asu pundung* artinya menggendong anjing, sebuah metafora untuk menyamakan laki-laki dari *wangsa* ksatria, wesya, dan *jaba* yang dianggap lancang menikahi perempuan dari brahmana yang berderajat jauh lebih tinggi, sehingga perkawinan beda *wangsa* ini analog dengan perempuan yang seperti menggendong anjing. Sedangkan *alangkahi karang hulu* artinya melangkahi kepala orang yang derajatnya lebih tinggi. Misalnya, laki-laki ber*wangsa* wesya yang jika menikahi perempuan ksatria, atau laki-laki *jaba* menikahi

[15] *Wangsa* sepadan maknanya dengan kata *bangsa* atau ras atau genetik untuk menunjukkan dari klen mana seseorang dilahirkan. Di Bali, istilah *wangsa* juga sering disebut *soroh* dan *warga*.

[16] Dibeberapa daerah selain Tabanan, Badung dan Denpasar, *nyerod* disebut juga perkawinan *ulung* (jatuh, Ind) atau *hanyud* (hanyut, Ind). Istilah *ulung* dan *hanyud* ini merujuk pada arti harfiah *nyerod* yang dalam bahasa Bali berarti jatuh, terjatuh, tergelincir. Semua istilah ini merujuk pada satu makna, yakni jatuh dan terbuang.

perempuan kastria dan wesya, terlebih brahmana dianggap telah melangkahi kepala orang yang lebih tinggi (Jiwa Atmaja, 2008; Kembar Kerepun, 2007).[17]

Penolakan atas posisi sosial rendah yang diberikan kepada *jaba* dalam perkawinan *nyerod* dapat ditelisik dengan sangat jelas dalam relasi sosial masyarakat Bali sehari-hari. Proses perendahan posisi sosial ini dulu oleh *tri wangsa* berhasil dimapankan melalui sejarah lisan, cerita turun temurun dan melalui pelbagai media kultural lainnya, seperti bunyi *lontar* dan mitologi. Pencitraan bahwa *jaba* sebagai golongan petani, penggarap tanah, orang biasa yang tidak memiliki *privelege*, prestise, bodoh dan miskin, oleh *tri wangsa* dijadikan dasar utama untuk membangun relasi sosial dengan *jaba*. Namun pada momen tertentu, seringkali penolakan terhadap posisi rendah seperti ini akan sangat bisa terlampiaskan, sebagaimana cara-cara yang dilakukan Ketut Sumitra, Made Sujaya, dan Dayu Sudiani di atas.

Paparan cerita dari tiga informan di atas adalah gambaran dari tindakan yang bersifat induktif dan mikro, namun telah mendorong saya untuk bergerak ke medan yang lebih besar untuk melihat relasi antara *jaba-tri wangsa* di masa kini. Dengan bekerja seperti ini, saya berharap dapat menemukan pola umum dari kebudayaan mereka dan untuk menyusun satu konstruksi teori atas apa yang sebenarnya sedang terjadi antara *jaba* dan *tri wangsa*, dari dulu hingga kini. Untuk maksud ini, melalui penelitian ini saya hanya berusaha merangkum kembali dan mengkaji pelbagai pengalaman dan interpretasi mereka terhadap historisitasnya. Sehingga saya juga berkesempatan memberikan mereka peluang untuk menjadi subjek yang akan meninjau ulang sendiri semua pencitraan minor yang mereka telah terima dalam waktu yang sangat panjang.

Tiga informan di atas dan orang *jaba* lainnya, dengan kemampuannya kini, berusaha menolak posisi sosial sebagai golongan yang selalu kalah, rendah dan hanya bisa tunduk pada hegemoni *tri wangsa*. Atas semangat

[17] Slametmuljana (1979:209) menyebut perkawinan *asu pundung* sebagai *pratiloma* dengan analog cara "menyisir rambut dengan cara menyungsang ke atas", yang dalam bahasa antropologi disebut *hypergamy*, sementara *alangkahi karang hulu* disebutnya seba-gai *anuloma* yang dianalogikan sebagai cara "menyisir rambut ke bawah", atau *hypogamy*. Namun Slametmuljana tidak menjelaskan mengapa perkawinan *pratiloma* lebih berpotensi mengundang kegoncangan daripada *anuloma*. Masih belum tuntasnya penjelasan Slamet-muljana melahirkan sejumlah dugaan, yakni *pratiloma* atau *asu pundung* dianggap bermasa-lah karena perkawinan jenis ini akan dianggap mencemari upaya pemurnian (puritanisasi) *wangsa*, sementara *anuloma* atau *alangkahi karang hulu* lebih aman karena anak-anak yang akan dilahirkan akan memiliki darah (*wangsa*) yang sama dengan ayahnya.

ini mereka mulai membangun perlawanan bersifat kultural dan simbolik, mencairkan identitas melalui pelbagai strategi demi mencari posisi yang sejajar dengan *tri wangsa*. Memahami perlawanan *jaba*, saya juga harus tetap memperlihatkan bahwa *tri wangsa* yang merasa terlebih dahulu berada dalam posisi nyaman sebagai golongan berkuasa, tidak sepenuhnya diam melihat akselerasi pemosisian diri para *jaba*. Mereka juga ikut memainkan strategi pemertahanan posisi dan status. Gejala inilah yang menurut saya semakin membuat relasi *jaba-tri wangsa* menjadi amat menarik.

Relasi *jaba-tri wangsa* yang kini seolah mengalami ketercairan sebetulnya adalah buah yang dipetik dari upaya mereka yang secara bersama-sama menata ulang relasi sosial yang sebelumnya hanya ditata *tri wangsa* secara sepihak dan dominan melalui hierarkhi kasta. Perendahan posisi sosial yang diterima Ketut Sumitra, Made Sujaya dan Dayu Sudiani berhasil mereka ubah sejalan dengan perubahan yang juga sedang terjadi dalam realitas sosial masyarakat Bali. Artinya perubahan yang hendak mereka usung juga sangat dipengaruhi oleh faktor dari luar diri mereka, seperti perubahan sosial, ekonomi, politik dan isu-isu modernitas lainnya, seperti demokratisasi, keadilan, HAM, gender, dll.

Sebagai contoh, jika pada masa kerajaan dan penjajahan Belanda, orang *jaba* tidak bisa leluasa kawin dengan perempuan dari golongan *tri wangsa* karena masih diterapkannya Paswara 1910. Melalui paswara ini *tri wangsa* melarang keras perkawinan *nyerod*. Masuknya Belanda, hukuman tersebut diperingan dengan hanya dibuang di sekitar Bali dan daerah tempat tinggal. Pasca kemerdekaan Indonesia, Paswara 1910 dicabut melalui Paswara 1951. Perubahan bentuk hukuman positif atas perkawinan *nyerod* baru benar-benar bisa ditinggalkan ketika diterapkannya UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan yang tidak lagi menggunakan identitas suku, etnis dan klen. Sementara di ranah kehidupan beragama, perkawinan beda *wangsa* juga sudah dicabut resmi melalui SK PHDI Nomor: 03/Bhisama/Sabha Pandita PHDI Pusat/X/2002 dan disosialisasikan secara nasional melalui Keputusan Pengurus Harian PHDI Pusat Nomor: 034/SK/PHDI Pusat/II/2003.

Namun meski secara formal larangan dan hukuman untuk pelaku *nyerod* sudah dicabut, secara adat hukuman itu masih dapat dirasakan. Apa yang diceritakan dari tiga informan di atas, memperlihatkan bahwa sanksi dan larangan perkawinan *nyerod* masih membekas dalam. Namun

dengan strategi yang dilakukan Ketut Sumitra, Made Sujaya, dan Dayu Sudiani juga telah memperlihatkan bahwa mereka sedang ingin menegosiasikan posisi sosial baru untuk setara dengan *tri wangsa*. Kisah-kisah perlawanan tersebut kini semakin banyak ditemukan, termasuk bagaimana *tri wangsa* juga sedang menegosiasikan cara lain untuk tetap di level kesadaran merasa berkuasa dan dominan terhadap *jaba*. Penelitian ini berpusat pada kisah-kisah perlawanan *jaba* yang ingin bangkit dari *labeling* rendah yang mereka terima dari *tri wangsa*, dengan titik intipnya dimulai dari perkawinan *nyerod*, sekaligus memberi ruang perlawanan yang juga dilakukan *tri wangsa*.

B. Menyingkap dan Mengurai Pokok Masalah

Permasalahan kunci yang ingin saya angkat dalam penelitian ini adalah bagaimana menjelaskan dan menggambarkan jejak-jejak atau proses perendahan posisi sosial yang dilakukan *tri wangsa* kepada *jaba*, serta bagaimana *jaba* menanggapi proses tersebut dalam membangun relasi sosialnya dengan *tri wangsa* di masa kini. Proses pembentukan dan perlawanan terhadap pemberian posisi sosial yang rendah tetap membuat semua orang (baca: *jaba-tri wangsa*) berada di bawah bayang-bayang sejarah masa lampau. Perkawinan *nyerod* yang akan menjadi "jendela kecil" dalam penelitian ini memperlihatkan bahwa meski larangan dan hukuman akibat perkawinan tersebut sudah tidak berlaku lagi, seluruh peristiwa menyesakkan yang pernah dialami orang *jaba* di masa lalu menjadi hal yang menakutkan, namun sekaligus mereka jadikan modal besar untuk semakin berani melakukan perlawanan terhadap *tri wangsa*.

Diberlakukannya hukuman dan sanksi terhadap pelaku per-kawinan *nyerod* yang telah berlangsung ratusan tahun silam, tidak serta merta membawa suasana membebaskan bagi orang *jaba* dari sejarah masa lalunya. Meski demikian, mereka tidak lantas pasif karena sejarah masa lalu tetap menjadi modal berharga ketika mereka berada di masa kini. Sejarah, bagaimanapun sering dapat dilihat, atau sekurang-kurangnya bisa dibaca dari banyak sudut pandang, sekaligus juga bersifat multiwacana, sehingga setiap orang yang ingin kembali memahami dan memaknai sejarah masa lalunya akan berusaha untuk menggunakan, menyeleksi serta mengkonstruksi sendiri pemahaman tentang sejarahnya. Karenanya, representasi sejarah menjadi beraneka menurut kebutuhan dan kepentingan manusia. Oleh Gramsci (1977), dalam hegemoni sekali

pun juga tersedia ruang bagi manusia untuk melakukan manuver sejalan dengan kepentingan yang ingin diraihnya. Hal yang kurang lebih sama dilakukan para pelaku *nyerod* baik dari golongan *jaba* maupun *tri wangsa*, di mana sejarah masa lalu kemudian distrukturisasikan mengikuti kepentingan dan tujuan yang ingin diraih dalam diri para *agency*.

Kasus-kasus *nyerod* yang saya amati memperlihatkan bahwa mereka atau *jaba* yang hidup di masa kini masih diposisikan sebagai golongan lebih rendah dari *tri wangsa*. Perlawanan kultural yang mereka lakukan saat ini adalah tafsir ulang terhadap apa yang pernah terjadi di masa lalu, dengan maksud untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan mereka. Orang *jaba* ingin menunjukkan bahwa mereka bukan lagi makhluk yang pasrah, namun juga ikut aktif menafsirkan historisitas yang terjadi dalam bentangan waktu yang sangat panjang.

Berangkat dari hal tersebut, maka yang tercakup sebagai masalah penelitian adalah *Pertama*, proses terbentuknya posisi sosial yang rendah terhadap pelaku perkawinan *nyerod* dalam masyarakat Bali. Proses ini dapat berlangsung ketika sistem kerajaan dan dilanjutkan Belanda yang menggolongkan masyarakat Bali ke dalam dua kelompok sosial, yakni *jaba* yang digolongkan sebagai rakyat biasa dan *tri wangsa* yang diberikan status tinggi dan hak-hak istimewa, termasuk dalam hal perkawinan. Imbasnya, laki-laki *jaba* tidak dapat secara bebas untuk mengawini perempuan *tri wangsa*. Bahkan jika perkawinan seperti ini terjadi, akan dianggap tabu, terlarang dan telah menodai kemurnian darah para bangsawan (baca: *tri wangsa*). Dengan cara mengkonstruksi posisi sosial untuk membedakan dirinya dengan *jaba*, *tri wangsa* akan selalu enggan "mempercampurkan" kemurnian darahnya dengan *jaba* melalui perkawinan. Bagi *tri wangsa*, jika *jaba* berani mengawini perempuan *tri wangsa*, maka peristiwa itu akan dianggap mengaburkan perbedaan di antara mereka. Pandangan ini dapat dikatakan sebagai klaim sepihak yang sangat khas dari kelas penguasa. Ada upaya membuat perbedaan antara "aku" dan "kamu". Batas antara "aku" dan "kamu" itulah ruang abu-abu yang kini kembali dimainkan *jaba-tri wangsa* sebagai ruang pemaknaan dan pencitraan.

Kedua, terdapat pelbagai upaya pelaku perkawinan *nyerod* untuk mencairkan kembali identitas yang mereka terima dari *tri wangsa*. Pencairan identitas ini berhasil dilakukan *jaba* dalam kerangka mencairkan posisi sosial mereka yang selalu dikonsepsikan harus berbeda dengan *tri wangsa*, sekaligus sebagai bentuk perlawanan terhadap hegemoni yang

terus ingin dilakukan *tri wangsa*. *Jaba* berusaha melakukan perjuangan-perjuangan simbolik untuk memaknai ulang struktur sosial yang seolah ditata secara monolitik oleh *tri wangsa*. Perlawanan yang berani mereka lakukan dalam perkawinan *nyerod* menjadi representasi riil dari perlawanan yang telah dan sedang berlangsung di dunia sosial dan atau medan pertarungan yang sesungguhnya. Terdapat sejumlah strategi yang berhasil dimainkan *jaba* untuk menaiki anak tangga yang sama dengan *tri wangsa*. Misalnya, meredefinisi simbol-simbol yang dijadikan pembatas relasi atau justru melakukan perjuangan di medan yang sama: agama.

Ketiga, proses pembentukan dan pencairan identitas ini dilakukan secara bersama-sama baik oleh *jaba* dan *tri wangsa* dalam rangka menghasilkan pemaknaan dan pencitraan baru sebagai usaha mereka membangun relasi di dunia sosial yang jauh lebih luas.

Ketiga hal di atas akan dikembangkan melalui beberapa pertanyaan kunci, yakni (1) Bagaimana posisi sosial antara *jaba* dan *tri wangsa* dibangun dalam perkawinan *nyerod*?; (2) Perjuangan simbolik apa saja yang dilakukan *jaba* untuk mencairkan posisi sosial yang selalu dijadikan identitas pembeda oleh *tri wangsa*? dan (3) Bagaimana proses pembentukan dan pencairan identitas itu dapat terjadi dalam relasi sosial antara *jaba* dan *tri wangsa* di masa kini? Sehubungan dengan tiga pertanyaan ini, maka proses pembentukan posisi sosial dari *tri wangsa* terhadap *jaba*, perlawanan-perlawanan kultural sebagai bentuk perjuangan simbolik yang dilakukan *jaba* terhadap *tri wangsa*, serta bagaimana respon *tri wangsa* memainkan strategi untuk bertahan akan menjadi perhatian utama dalam penelitian ini.

C. Menyibak Jalan Lapang Tujuan Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian antropologi yang bertujuan untuk memahami dan menggambarkan proses pembentukan posisi sosial berdasarkan pengalaman sejarah yang pernah dipraktekkan oleh *tri wangsa* terhadap *jaba*. Dipilihnya proses pembentukan posisi sosial ini sangat berkaitan dengan pengalaman masa lampau para pelaku ketika menginterpretasi perkawinan *nyerod* dalam kebudayaan Bali. Melalui perkawinan *nyerod* saya ingin memahami kebudayaan Bali dengan melihat bagaimana orang-orang merespon historisitasnya sendiri yang secara faktual berlangsung, baik dalam arena perkawinan maupun arena di ranah sosial yang lainnya.

Sementara secara khusus, penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman bahwa bagaimanapun upaya satu golongan tertentu untuk memapankan diri dalam sebuah masyarakat, akan selalu terdapat upaya untuk mengubah, yang terjauh melakukan transformasi terhadap struktur yang dianggap mengekang. Proses pembentukan posisi sosial yang dilakukan *tri wangsa* kepada *jaba*, yang kemudian dicairkan sendiri oleh *jaba* melalui pelbagai perlawanan lalu menghasilkan ruang terbuka untuk berkontestasi dan bernegosiasi bagi semua orang, termasuk strategi yang juga dilakukan *tri wangsa*. Artinya, selalu ada manuver dari manusia di tengah homogenitas struktur. Dengan demikan, penelitian ini akan berupaya menggambarkan dinamika yang terus berlangsung dalam relasi *jaba-tri wangsa* dengan memperhatikan pelbagai basis, terutama basis kultural sebagai kapital atau modal yang melandasi relasi tersebut.

D. Menegaskan Posisi Penelitian di antara Studi Awal Tentang Bali

Membahas perkawinan *nyerod* dapat disebut gampang-gampang susah karena harus juga membaca kembali sistem pelapisan sosial masyarakat Bali yang dianggap beberapa ahli sedikit tumpang tindih (Geertz & Geertz, 1975; Jiwa Atmaja, 2008). Namun sekilas, Bali oleh orang luar hanya akan dilihat seolah ditata secara tunggal melalui sistem perkastaan, padahal istilah kasta sendiri tidak tumbuh dari ruh kebudayaan Bali. Namun substansi dari sistem ini, dalam satu masa pernah diterapkan secara nyata saat Belanda menjajah Bali, meneruskan sistem yang diwariskan pada masa feodal kerajaan.

Untuk membedakan orang dalam stratifikasi sosial masyarakat Bali, Belanda mengadopsi penggolongan masyarakat yang pernah dilakukan pada masa kerajaan, yakni golongan *jaba* dan *tri wangsa* yang perbedaan keduanya kemudian dipertegas dengan hanya memberikan hak istimewa kepada *tri wangsa*, seperti menjadi pejabat pemerintahan, raja-raja kecil, menggunakan nama dan gelar bangsawan serta hak istimewa lainnya. Kedua golongan ini dikonseptualisasikan secara jelas ke dalam sistem kasta, sebagaimana yang berlaku di India, di mana *tri wangsa* (brahmana, ksatria, wesya) disamakan dengan kelas bangsawan atau kelas atas, dan *jaba* dimasukkan sebagai sudra, kelas bawah yang bisa dieksploitasi kelas atas. Kerja rodi dan perbudakan pada masa kolonialisme menjadi rujukan bagaimana Belanda menerapkan sistem kasta. Penerapan sistem perkastaan sengaja diberlakukan Belanda agar kepatuhan masyarakat Bali

dapat dikendalikan dengan mudah, sekaligus untuk membuat tercerai berainya masyarakat Bali dengan saling mempertentangkan golongan *tri wangsa* dengan *jaba* (Kembar Kerepun, 2007; Nordholt, 2009).

Kata kasta tidak berasal dari bahasa Bali, bahasa Sanskerta, ataupun Jawa Kuno yang di Bali sering menjadi sumber rujukan untuk istilah tertentu. Kasta berasal dari bahasa Portugis. Will Durant melalui *The Story of Civilization*, 1993 (dalam Sudharta, 2003: 205) menyatakan bahwa "Kiranya perlu ditegaskan di sini bahwa kata kasta tidaklah berasal dari bahasa Sanskerta (India), tetapi dari bahasa orang-orang Portugis, yakni 'caste' yang diambil dari bahasa Latin 'castus' yang berarti suci". Kata kasta juga bermakna: 1) perbedaan pada orang Hindu berdasarkan keturunan; 2) profesi, kelas atau group di masyarakat yang bersifat eksklusif; 3) perbedaan kelas yang ketat dan kaku berdasarkan kelahiran atau kekayaan yang berlaku dalam sistem sosial; dan 4) perbedaan bentuk dan tipe dari pengelompokkan sosial untuk sejenis *insects* (*Webster's New Twentieth Century Dictionary*:281 dalam pengantar Jiwa Atmaja untuk Kembar Kerepun, 2008:xi).

Dengan demikian, kasta sebagai sebuah istilah akhirnya dianggap sebagai idiom yang berbeda dengan sistem klen di Bali, sehingga oleh Hildred Geertz (1981) dianggap tidak cocok diterapkan untuk Bali.[1817] Sementara yang ditolak oleh kaum *jaba* di Bali dari dulu hingga kini adalah ketika mereka oleh raja dan Belanda dimasukkan atau disama-samakan dengan kasta sudra dalam catur kasta sebagai kelas paling bawah yang dianggap kotor, hina dan rendah, sebagaimana yang masih berlaku secara ketat di India.

Sistem kasta di Bali juga dapat dikatakan sebagai upaya Belanda meneruskan sistem *wangsa* yang membedakan posisi orang dalam masyarakat dengan memanfaatkan *tri wangsa* sebagai kelas atas untuk menguasai Bali. Hak istimewa yang diterima *tri wangsa* inilah yang hingga kini dianggap melekat dan ingin terus dipertahankan secara turun

[18] Dwipayana (2001:120) mengutip Hildred Geertz (1981:29-42) yang secara tegas menyatakan: "…bahwa sistem kelas-kelas tradisional di Bali bukan merupakan kasta Hindu seperti halnya di India. Kalau hal ini dikatakan sebagai sistem kasta, maka tidak terdapat pembagian seluruh masyarakat ke dalam tingkat-tingkat dengan fungsi khusus, sebagaimana merupakan ciri khas dari sistem kasta di India. Juga tidak terdapatnya gagasan penting mengenai dapat timbulnya pengotoran upacara karena persentuhan kelompok rendah dengan kelompok yang lebih tinggi. Memang terdapat pembatasan perkawinan antara kelompok yang berbeda tingkatannya, tetapi pembatasan ini tidak melarang semua perkawinan yang melampui garis batas kelompok status, tetapi lebih merupakan larangan bagi wanita untuk kawin dengan lelaki yang lebih rendah martabatnya dari dirinya…"

temurun. Padahal jauh sebelum Bali distruktur berhierarkhi secara vertikal ke dalam kasta, masyarakat Bali sudah mengenal istilah *wangsa*/*soroh*/ *warga* untuk menyebut klen.[19] Masalahnya memang, perbedaan antara *jaba* dan tri wangsa tidak juga surut karena sejarah pengajegannya begitu kuat membekas dalam alam kesadaran banyak orang. Akibatnya adalah ketika membicarakan perkawinan *nyerod* pun akhirnya harus membicarakan perbedaan golongan antara *jaba* dengan tri wangsa berdasarkan sistem kasta yang pernah diterapkan, karena penolakan terhadap perkawinan *nyerod* lebih didasarkan atas keengganan tri wangsa yang selalu tidak rela statusnya disamai, terlebih dilangkahi *jaba* melalui percampuran darah.

Berangkat dari uraian di atas, penelitian ini selanjutnya akan menggunakan kata *wangsa* untuk mempertegas bahwa istilah inilah yang dianggap paling sesuai dengan idiom Bali untuk membedakan orang berdasarkan klen. Namun yang tidak dapat dihindari adalah istilah *wangsa* yang pernah berbelok arah menjadi kasta ternyata memang jauh lebih populer untuk menunjuk stratifikasi sosial masyarakat Bali. Penulis-penulis asingpun dianggap ikut berandil mempopulerkan istilah kasta ketimbang *wangsa* ketika mereka meneliti struktur sosial masyarakat Bali.

Tiga buku penting berikut menjadi bukti bahwa perkastaan masih dan akan tetap menjadi isu yang selalu menarik untuk diteliti. V.E. Korn dalam *Het Adarecth van Bali* (*Hukum Adat Bali*, 1983 [1932]) yang diarahkan lebih sebagai kajian hukum adat Bali, mencoba menguraikan banyak hal soal kasta dan gelar kebangsawanan dalam Bab I, namun khusus bab ini, sampai sekarang tidak pernah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia; James A. Boon dalam *The Anthropological Romance of Bali, 1957-1972, Dynamic Perspective in Marriage & Caste, Politic & Religion* (1977) menggambarkan lika-liku kasta di Bali, meski akhirnya hanya terbatas dalam rentang waktu tertentu; dan Leo Howe dalam *Status Mobility in Contemporary Bali: Continuities and Change* (1995) juga ikut membahas mobilitas status baru orang-orang disebuah daerah melalui nama, gelar dan klen tertentu yang banyak disamarkannya. Buku lain yang coba menyinggung kasta dan klen di Bali, juga dapat dibaca dari penelitian

Clifford Geertz & Hildred Geertz dalam *Kinship in Bali* (1975); M.J. Wiener dalam *Visible and Invisible Realms: The Royal House of Klungkung and The*

[19] Sebagaimana umum terjadi dihampir semua masyarakat, masa Bali Kuno sebelum kedatangan kerajaan Majapahit (778-1346 M) juga ditata melalui stratifikasi sosial yang dilakukan melalui sistem *wangsa*/*soroh*. Ketika Majapahit berkuasa, sistem *wangsa*/*soroh* digolongkan ke dalam hanya dua golongan besar (*jaba-tri wangsa*). Lihat Wiana dan Raka Santeri (1993:77).

Ducth Conquest of Bali (1990); dan Graeme S. MacRae melalui *Economy, Ritual and History of Balinese Tourist Town* (1997).

Sementara peneliti dan intelektual Bali juga telah banyak menulis tentang kasta, kebanyakan berbau perlawanan, meski isu ini selalu dianggap sensitif untuk diceritakan di ruang publik. Beberapa buku dan penelitian penting itu, antara lain Made Kembar Kerepun dalam dua bukunya *Benang Kusut Nama Gelar di Bali* (2004); *Mengurai Benang Kusut Kasta, Membedah Kiat Pengajegan Kasta di Bali* (2007); serta Ketut Wiana & Raka Santeri dalam *Kasta dalam Hindu, Kesalahpahaman Berabad-Abad* (1993). Beberapa tulisan sejenis dalam bentuk artikel yang bahkan berisi perdebatan tajam tentang kasta sudah dipublikasikan sejak 1920an melalui media majalah *Surya Kanta* dan *Bali Adnyana*.

Membaca artikel, tulisan dan penelitian di atas, saya dapat memaklumi sikap hati-hati yang diambil sebagian besar peneliti asing, sekaligus juga bisa memahami gerakan perlawanan yang diusung intelektual Bali, dengan beberapa alasan, antara lain *pertama*, memang ketika membahas sistem perkastaan, sebetulnya kita sedang membicarakan sesuatu yang dilumuri cita rasa beraroma sensitif, seperti memegang pedang yang dikedua sisinya bermata tajam, atau seperti sepasang suami istri yang sedang asyik bercengkerama tentang indahnya cita-cita masa depan, namun juga membicarakan suka duka yang pernah dialami bersama mantan-mantan pacarnya di masa lalu. *Kedua,* karena terdapat sejumlah kesulitan untuk mengurai dengan mudah struktur sosial masyarakat yang di Bali disusun dengan berlapis-lapis, tumpang tindih, tergantung siapa yang menguasai siapa, seperti diakui Geertz & Geertz (1975) dengan menyebut sistem sosial ini sebagai *misleading*, dan terutama karena alasan *ketiga*, yakni kelamnya sejarah dari praktek-praktek diskriminatif perkastaan, yang di masa lalu, baik pada masa feodalisme kerajaan Bali maupun kolonial Belanda masih membekas kuat dibenak dan ingatan banyak orang, berlanjut hingga hari ini.

Khusus alasan ketiga, Diantha & Wisanjaya (2010:170) bahkan secara tegas dan sangat rinci menyimpulkan bahwa praktek kasta di Bali adalah pelanggaran HAM berat.[20] Namun dengan pelbagai cara pengajegan yang

[20] Dalam publikasinya, kedua penulis memaparkan bahwa praktek kasta yang cenderung diskriminatif di masa lalu bertentangan dengan instrumen hukum internasional, seperti Charter PBB 1945; Deklarasi Sedunia HAM 1948; Konvenan Internasional 1966 tentang Hak Sipil dan Politik, Ekonomi, Sosial dan Budaya; Konvensi Internasional 1965 tentang Penghapusan Semua Bentuk Diskriminasi Rasial; Konvensi 1984 tentang Penyiksaan dan Kekejaman yang tidak Berperikemanusiaan, Tindakan atau Hukuman yang Merendahkan Martabat

dilakukan Belanda bersama-sama *tri wangsa*, semua diskriminasi yang ditengarai Diantha & Wisanjaya seolah dapat diterima tanpa protes, karena dengan legitimasi seperti ini, sistem kasta telah melapangkan jalan bagi agama sebagai salah satu legitimatornya. Artinya, kabut gelap sejarah penyimpangan praktek kasta dulu dapat dengan mudah tersosialisasikan melalui pelbagai teks mitologis dan media kultural lainnya, hingga akhirnya membentuk arkeologi kesadaran yang membeku dan mengeras dalam batin banyak orang. Karenanya, jika kini kita mencoba mengoreksi sistem kasta, oleh *tri wangsa* dan *jaba* kalangan bawah akan sama saja dianggap mengganggu pilar-pilar kemapanan sebuah tatanan nilai dan norma agama yang oleh, terutama *tri wangsa*, dianggap telah menyumbang besar untuk membuat Bali tampak selalu harmonis dan stabil.

Melalui perkawinan *nyerod*, saya ingin memposisikan penelitian ini sedikit berbeda dengan studi tentang Bali sebelumnya, sekaligus bertujuan mengisi ruang kosong yang ditinggalkan banyak peneliti, dengan asumsi bahwa posisi *jaba* yang tetap mendapatkan perlakuan tidak adil oleh *tri wangsa* terus berusaha dan pada akhirnya berhasil memainkan strategi pencitraan dan pemaknaan baru melalui pelbagai bentuk perlawanan simbolik dan kultural. Mereka mengkonstruksi diskursus bahwa *nyerod* adalah perkawinan paling ideal yang mewakili rasionalitas jaman, dan bahwa identitas tentang *jaba-tri wangsa* juga sedang mengalami ketercairan. Pencitraan dan pemaknaan baru melalui konstruksi seperti ini, buat saya menjadi menarik untuk memperlihatkan bahwa terdapat kesanggupan bagi mereka (baca: *jaba*) yang sebelumnya dianggap lemah untuk menata ulang relasi sosial yang sebelumnya dibingkai dalam figura homogenisasi sekaligus hegemonisasi.

Studi mengenai kebudayaan Bali, khususnya bagaimana orang-orang dalam relasi *jaba-tri wangsa* bermain di atas drama perkawinan, saya juga rasakan agak jarang dilakukan,[21] padahal perkawinan–termasuk di dalamnya keluarga, agama, kekerabatan–baik secara antropologis dan sosiologis tentu saja adalah pranata sosial yang resmi berkembang dihampir seluruh masyarakat. Melalui gejala mikro perkawinan, saya

Manusia. Kasta juga dianggap telah melanggar instrumen HAM nasional, seperti UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM; UU No. 40 Tahun 2008 tentang Penghapusan Diskriminasi Ras dan Etnis.

[21] Secara umum, dan senada dengan asumsi ini, Koentjaraningrat dalam kata sambutannya untuk buku *Keluarga Jawa* karya Hildred Geertz (1983), berujar bahwa kajian mengenai organisasi, dan susunan sistem-sistem kekerabatan atau keluarga yang beraneka warna di Indonesia ternyata masih sangat kurang dilakukan. Khusus di Bali, kajian tentang bagaimana relasi *jaba-tri wangsa* dalam perkawinan *nyerod* belum ada yang melakukannya.

agak dimudahkan untuk memahami bagaimana relasi *jaba-tri wangsa* sedang merepresentasikan adanya pertarungan yang sesungguhnya di atas relasi *jaba-tri wangsa*. Dengan demikian, *nyerod* menjadi manifestasi kecil dari pertarungan tersebut. Potret studi seperti ini, menuntun saya untuk memasuki kedalaman dinamika sebuah perkawinan beda *wangsa* yang sering hanya tampak dipermukaan, hingga kebatasnya yang tersembunyi.

Dipilihnya perkawinan sebagai lapangan studi untuk melihat relasi *jaba-tri wangsa* di medan sosial yang sesungguhnya, karena buat saya penyelidikan terhadap organisasi masyarakat, dengan muatannya yang kompleks, tetap dapat ditelusuri melalui, salah satunya pola kekerabatan dan kekeluargaan, meski tidak selalu menjadi satu-satunya jalan yang mudah. Namun sekurang-kurangnya, kekerabatan dan kekeluargaan yang, biasanya, dipraktekkan melalui perkawinan, pada titik tertentu, dan mungkin juga secara universal, seringkali memainkan peranannya untuk memahami karakteristik sebuah kebudayaan.

Malinoswki, satu di antara banyak antropolog, baik yang sejaman dengannya maupun generasi masa kini, adalah contoh paling klasik untuk menggambarkan kegigihannya memahami Australia, berhasil menulis *The Family Among the Australian Aborigines* (1913). Namun bukan berarti, perkawinan menjadi pranata yang sederhana untuk didalami, karena selain menjadi salah satu proses pembentukan keluarga, di mana keturunan akan dilahirkan dan dibesarkan, sebuah perkawinan juga membawa serta akibat sosial lain bagi keluarga laki-laki, perempuan, orang sekitar dan masyarakat serta sejumlah nilai yang menghidupinya. Itulah mengapa, perkawinan selalu menjadi isu menarik untuk dibicarakan, bukan hanya menyangkut tabiat dan hajat manusia yang asali, tetapi juga melingkupi sebuah lembaga yang luhur dan sentral, yakni rumah tangga.

Pada beberapa kebudayaan tertentu, dari masyarakat tribal hingga modern sekalipun, tidak jarang perkawinan dijadikan arena bertransaksi dan membuat kontrak sosial,[22] lebih-lebih sebagai alat pemertahanan diri sepanjang menyangkut harga diri, kehormatan, kelas, status, dan strata berhierarkhi. Artinya terdapat sejumlah konsekuensi sosial ketika

[22] Roger M. Keesing (1992:6) mengutip Gough (1995) melihat perkawinan, disepanjang masa dan disemua tempat, sebagai suatu kontrak menurut adat kebiasaan, yang dimaksudkan untuk menetapkan legitimasi anak yang baru dilahirkan sebagai anggota yang bisa diterima masyarakat. Masih dalam Keesing, Goodenough (1970:12-13) memusatkan pemikirannya kepada hak atas seksualitas wanita yang diperoleh berdasarkan kontrak.

seorang perempuan diambil seorang laki-laki untuk dinikahi, karena dengan sendirinya, proses itu sekaligus melibatkan hukum timbal-balik, namun pada saat tertentu hukum itu dapat saja dianggap seimbang jika kepentingan kedua pihak telah terpenuhi, meski keseimbangan yang dimaksud tidak akan pernah benar-benar sempurna.[23] Akibatnya, banyak mekanisme yang sering dipakai untuk menghindar atau sekadar mengecilkan konsekuensi dan/atau akibat sosial sebuah perkawinan, misalnya, dengan menguatkan lembaga perkawinan endogami dan *incest*. Di Bali, golongan *tri wangsa* berusaha menghindari polusi dan mempertahankan kemurnian darahnya dengan tetap tidak menghendaki perkawinan *nyerod*.

Sementara studi tentang perkawinan, kekerabatan dan kekeluargaan di Bali pernah dilakukan, sekali lagi, oleh V.E. Korn melalui *Het Adarecth van Bali*, yang meski rumusannya terbatas hanya pada Bab VII namun tetap memberi sumbangan besar ke arah penelitian terhadap sistem patrilineal dalam kehidupan sosial masyarakat Bali, juga tentang status dan kewajiban *pratisentana* (anak laki-laki, Ind) serta mekanisme *sentana peperasan* (pengangkatan anak, Ind) bagi keluarga yang tidak memiliki keturunan laki-laki atau keluarga yang sama sekali tidak memiliki anak atau mandul. Gde Pudja dalam *Sosiologi Hindu Dharma* (1983), meski sejak semula tidak mengkhususkan buku ini membahas perkawinan dan kekerabatan, terlihat sangat berhati-hati ketika dalam dua bab bukunya membicarakan sistem perkawinan adat Bali, kekerabatan dan struktur sosial di mana kasta masih menjadi tema besar yang sangat sensitif pada masa itu.

Jiwa Atmaja dalam *Bias Gender Perkawinan Terlarang pada Masyarakat Bali* (2008) mencoba menguraikan pola-pola perkawinan Bali yang dianggap terlarang, termasuk problematika seksualitas yang menyertainya. Namun sebagaimana diakuinya sendiri, buku ini adalah peta umum tentang sejumlah diskriminasi adat dan dominasi patriarki dalam perkawinan, sehingga domain bias gender dalam buku ini malah menjadi kecil. Sementara I Nyoman Budiana dalam *Perkawinan Beda Wangsa dalam Masyarakat Bali*
(2009) memperjelas pola perkawinan-perkawinan beda *wangsa* sebagai kasus yang semarak terjadi dibeberapa daerah, terutama Tabanan. Budiana

[23] Bandingkan hal ini dengan apa yang Malinowski katakan dalam *Argonouts of the Western Pasific* (1961 [1922]) sebagai *free gift*, bahwa hadiah itu tidak pernah cuma-cuma, karena selalu mempunyai konsekuensi atau akibat dari sesuatu secara timbal-balik. Dalam pemberian selalu ada balasan di dalamnya.

melihat fenomena yang ditelitinya sebagai gerak radikal perubahan sosial dan beberapa faktor yang memengaruhi perubahan tersebut.

Semua buku–dan beberapa penelitian sejenis, termasuk karya fiksi yang tidak disebut di atas–secara sadar menyumbang besar dalam kajian yang saya lakukan, dan terutama dua buku terakhir (Jiwa Atmaja dan I Nyoman Budiana) telah pula menjadi inspirasi untuk dilanjutkan dengan secara khusus hanya mengkaji perkawinan *nyerod*, lalu menjamah alam kesadaran sejarah, serta hal-hal yang tidak dibahas sebelumnya, seperti refleksi adanya pertarungan status, perjuangan untuk meraih dan mempertahankan kekuasaan, kekerasan-kekerasan budaya, pembentukan sekaligus pencairan identitas, hingga kemungkinan lahirnya pencitraan dan pemaknaan baru, baik yang dihasilkan oleh strategi *jaba* maupun *tri wangsa*.

Terinspirasi dari Keith Thomas melalui sihir (1971) atau Geertz dengan sabung ayam (1973), perkawinan *nyerod* yang menjadi *field of studi* dalam kajian ini, saya anggap strategis untuk memahami kebudayaan Bali, di mana relasi sosial yang terdapat di dalamnya tanpa henti mengalami pasang surut perlawanan dan pelbagai ketegangan. Untuk melihat sejauhmana pengaruh sejarah masa lampau terhadap orang di masa kini, perkawinan *nyerod* diajukan hanya sebagai kasus dan manifestasi kecil, yang saat ini dipandang sebagai hasil konstruksi sosial bersama dalam satu masyarakat yang terus mengalami perubahan, dan terutama sebagai respon aktif mereka untuk melakukan revisi internal, tidak saja terhadap kebudayaannya namun juga untuk merancang kebutuhan hidup ditengah perjalanan jaman [*]

BAGIAN DUA

DARI MENIMBANG KONSEP HINGGA MEMBURU DAN MERAMU DATA PENELITIAN

BAGIAN ini mengetengahkan, *pertama,* konsep dan atau teori yang dijadikan inspirasi sekaligus teman dialog selama penelitian, bahkan setelah penelitian ini usai dilakukan. Menyoal perkawinan *nyerod* tidak sesederhana yang dipikirkan, terlebih ketika menyelaminya dari berbagai konteks: sejarah, budaya, hukum, adat dan nilai lokalitas lainnya. Ada suka duka dan onak duri yang ditaburkan di atas mahligai perkawinan. Begitu kompleks. Tema perkawinan, termasuk perkawinan adat Bali di mana *nyerod* berada di dalamnya, bukanlah sejumput simbol yang pasif, namun bergerak bak drama yang dimainkan seniman yang penuh rupa. Sebuah peristiwa perkawinan tidak (akan) terjadi begitu saja tanpa campur tangan dunia sekitarnya. Habitus para aktor bertemu dengan arena akan menjadi pasar yang menakjubkan. Agensi ikut melibatkan dirinya secara aktif. *Kedua*, untuk mengungkap kedalaman peristiwa perkawinan-perkawinan *nyerod*, dibutuhkan *passion* dan kerja keras melalui dua pendekatan utama dalam penelitian antropologi: wawancara mendalam dan pengamatan terlibat.

A. Posisi Sosial antara *Jaba-Tri Wangsa*

1. Satu Tanda Identitas yang Terus Bergerak

Perlawanan dalam pelbagai bentuk yang kini berhasil dilakukan *jaba* untuk melawan dominasi *tri wangsa*, tidak lepas dari upaya mereka mencairkan identitas tidak setara yang pernah secara sangat lama dikonstruksi sejarah di masa lalu. Perubahan cara pandang ini memperlihatkan bahwa dalam cangkang struktur yang dianggap mengekang, selalu terbuka ruang bagi mereka untuk melakukan perubahan internal dalam strukturnya sendiri. Manusia tidak bisa ajeg secara terus menerus berada dalam kevakuman dan dibatasi oleh sekat yang memaksa kepatuhan mereka atas identitas yang telah diberikan secara turun menurun. Ketimpangan identitas antara *jaba* dan *tri wangsa* yang digunakan untuk membedakan bahwa dua golongan ini harus selalu berbeda, dalam perjalanan waktu menjadi terbuka untuk dimaknai dan dicitra ulang, baik oleh *jaba* namun juga bisa dilakukan *tri wangsa*.

Saya ingin memahami soal identitas ini dengan kembali memperlihatkan apa yang dilakukan Ketut Sumitra yang berani memutuskan hubungan kekeluargaan dengan mertuanya di *griya*, Made Sujaya yang berani menggunakan *payas agung* sebagai simbol-simbol keistimewaan yang dulu hanya dimonopoli *tri wangsa*, dan siasat Dayu Sudiani untuk membuat nyaman anak-anaknya dengan menggunakan nama-nama *tri wangsa*. Kemampuan mereka memaknai ulang relasi *jaba-tri wangsa* secara bersamaan juga terjadi diruang sosial yang lebih luas. Pergeseran, bahkan yang terjauh perubahan radikal seperti ini memperlihatkan bahwa iden-titas yang dibentuk dengan pemberian posisi sosial rendah pada sosok *jaba*, dalam perjalanan waktu, dapat saja cair menjadi sesuatu yang dapat ditata ulang. Sementara identitas istimewa yang dulu hanya melekat da-lam diri *tri wangsa* kini juga mulai dapat dibagi, bahkan dikuasai oleh *jaba*.

Perubahan perilaku, tindakan dan persepsi baik oleh *jaba* maupun *tri wangsa* juga memperlihatkan bahwa identitas itu tidak pernah bersifat final atau ajeg, terlebih sebagai proses yang langsung jadi (Hall, 1991). Identitas juga bukanlah sesuatu yang melulu bersifat *private*, karena di dalamnya selalu tersedia dialog terbuka antara satu individu dengan yang lain. Mengacu pada konstruksi identitas, maka dialog ini dapat disebut sebagai *fabricated*. Artinya *inner self* dapat ditemukan melalui partisipasi identitas sebagai bagian integral dari sebuah kolektivitas, di antaranya

kesukubangsaan, etnik minoritas, kelas sosial, *movement* politik dan religi. Identitas akhirnya dapat dilihat sebagai dasar sebuah tindakan, suatu gagasan yang berkesinambungan, sarana untuk pencukupan diri, dan *inner* dialektika diri itu sendiri.

Berubahnya pemaknaan terhadap sebuah identitas, menjadi mungkin karena pemahaman individu atau kelompok terhadap kebudayaannya sendiri juga senantiasa mengalami perubahan. Karenanya, setiap generasi mempunyai cara untuk melihat dan memiliki pemahaman yang berbeda terhadap identitas yang membaluti dirinya. Ini juga berarti, pemahaman seorang individu tentang identitasnya dan tentang masyarakatnya juga dapat berubah seiring dengan berjalannya waktu (Goodenough, 2003).

Jika ditarik ke dalam penelitian ini, pemaknaan dan pencitraan baru terhadap diri, baik sebagai *jaba* maupun *tri wangsa*, dalam konteks kekinian menjadi strategi untuk mempertahankan sekaligus mengubah identitas yang dalam situasi tertentu dapat dipertarungkan di ranah sosial. Misalnya, *jaba* yang kini semakin *powerfull* telah merepresentasikan identitasnya sebagai golongan yang kreatif, aktif dan maju. Memahami perubahan identitas yang dilakukan *jaba* kini, juga menjadi alat untuk membaca bahwa identitas juga bisa cair melewati batas-batas yang sering dijadikan alat untuk membedakan satu individu, masyarakat dan kebudayaan dengan yang lainnya. Berangkat dari sini, maka diskusi kita akan juga membahas etnik dan etnisitas.

Barth dan Horrowitz (dalam Glazer & Moynihan, 1975) mengatakan bahwa dikotomi etnik sering dapat dibedakan atas dua hal, yakni *pertama*, tanda atau gejala yang tampak, biasanya bersifat membedakan atau menentukan identitas seseorang dari pakaian, bahasa, nama, bentuk rumah, atau gaya hidup. *Kedua*, tanda atau gejala yang tidak tampak seperti nilai-nilai dasar, seperti standar moral untuk menilai perilaku seseorang. Pembedaan identitas seperti ini juga diceritakan Sokefeld (1999) ketika meneliti identitas multietnik di Gilgit, Pakistan, yang karena populasi masyarakatnya memiliki perbedaan yang sangat tinggi menjadikan mereka sebagai komunitas yang memiliki aneka ragam identitas. Sejalan dengan hal ini, Peri (dalam Haddock & Peter Sutch, 2003) menyatakan bahwa identitas sering dikonsepsikan sebagai bagian dari *ourselve*s yang didefenisikan melalui keanggotaannya dalam suatu komunitas khusus. Variasi komunal dapat saling berkaitan dan melengkapi sentimen "*our*' yang mendasari sebuah identitas. Oleh karena itu, identitas memiliki

konsep yang sangat luas untuk menggambarkan sense dari individual tentang siapa dirinya (Dashefsky & Shapiro, 1975).

Dengan demikian, identitas dapat dikatakan sebagai pengakuan atas diri berdasarkan ciri-ciri yang melekat sehingga berdasarkan ciri-ciri tersebut ia dapat menggolongkan dirinya dalam suatu kelompok tertentu. Identitas muncul dan ada di dalam interaksi sosial di mana dalam interaksi tersebut manusia membutuhkan suatu pengakuan diri atas keberadaannya. Pengakuan atas identitas diri seseorang juga sangat tergantung dari konteks interaksi yang melibatkan arena interaksi yang bersesuaian dengan corak interaksinya sehingga tidak jarang, seorang individu bisa mempunyai banyak identitas yang sifatnya *multiple*.

Sementara sebuah corak interaksi akan sangat ditentukan oleh suatu hubungan yang didasarkan atas peranan seseorang di mana ia akan menentukan status atau posisinya dalam sebuah struktur. Hal ini bisa terjadi karena sebuah interaksi akan terwujud di dalam struktur, yang dalam struktur itu sendiri juga terdapat hubungan antarstatus individu sesuai dengan peranan yang dimilikinya. Peranan seseorang akan sangat tergantung dari nilai yang menjadi kesepakatan bersama. Itulah mengapa, ketika menginterpretasi Barth, Rudyansjah (2009) menyatakan bahwa akan terdapat kesulitan untuk menerapkan metafora *boundary* pada suatu komunitas tertentu dan tidak dapat ditempelkan begitu saja secara rigid ke dalam pengertian spasial maupun sosial.

Dalam penelitian ini, posisi sosial rendah yang diterima *jaba* sebagai golongan lebih rendah dari *tri wangsa*, sering kali berkaitan erat dengan *labeling*, yaitu bagaimana suatu kelompok etnik tertentu dipersepsikan secara negatif atau sebaliknya positif oleh kelompok lainnya. Termasuk ke dalam *labeling* ini adalah pemberian sterotipe dan stigma, meski *labeling* sering hanya dianggap sebagai diskursus, sepanjang menyangkut penjelasan, pengklasifikasian dan pemikiran tentang orang, pengetahuan dan sistem-sistem abstrak tentang pemikiran yang kesemuanya tidak dapat dilepaskan begitu saja dari relasi kekuasaan.[11] Lebih jauh, Comaroff & Comaroff (2009) mengajukan tiga alasan sebagai respon terhadap

[1] Angela Cheater & Ngapare Hopa (dalam James, Hockey dan Andrew Dawson, 1997) juga melihat bahwa masalah seperti ini juga sebagai bentuk representasi *conflicting* yang dibangun atas dasar dialektika antara pengkontruksian identitas lokal dan global. Na-mun berbeda dengan ini, Hall (1991) tidak melakukan pembedaan antara global dan lokal karena selalu ada interpretasi yang berbeda di antara keduanya, tetapi ia cenderung melihat dalam ranah manakah pertarungan identitas dibangun, atau pada level mana pertarungan sebagai suatu bentuk *counter* politik atas tekanan-tekanan yang diterimanya, dan di level mana aktor memenangkan pertarungannya.

masalah etnik dan etnisitas yang sering terjadi akhir-akhir ini, salah satunya karena etnisitas telah mengalami banyak komodifikasi, di mana etnik tidak lagi dipandang hanya sebagai identitas dan kebudayaan, namun telah menjadi alat perjuangan oleh warga negara ketika berkonflik dengan negara dalam menuntut hak-hak legalnya. Perubahan situasi sosial, ekonomi dan politik seperti ini ikut memengaruhi perubahan atas konsepsi etnisitas.

Memahami relasi *jaba-tri wangsa* dalam penelitian ini, maka isu perkawinan, termasuk kekerabatan tentu saja, dapat menjadi salah satu pusat perhatian untuk membaca kebudayaan Bali. Sebagai salah satu *core* budaya, perkawinan, *nyerod* dalam kasus penelitian ini, telah memperlihatkan bahwa terdapat silang pengaruh atau percampuran antarorang yang berbeda identitas. Situasi-situasi seperti ini ditanggapi Haaland (dalam Barth 1969) dengan menyatakan bahwa perubahan sebuah identitas telah pula menyebabkan perubahan identitas etniknya. Dalam relasi *jaba* dengan *tri wangsa*, perubahan identitas didasarkan atas kebutuhan dan saling melengkapi karena justru dibangun dengan adanya perbedaan identitas. Perubahan identitas sebagai akibat silang perkawinan seperti dalam etnis masyarakat Bali ini, dapat dimungkinkan karena ketika *jaba* sebagai golongan yang posisi sosialnya direndahkan oleh *tri wangsa*, mereka akan terus mereproduksi identitas yang lebih besar dan baru ketimbang *tri wangsa* dengan memanfaatkan seluruh kapital yang dimilikinya kini. Artinya, terdapat standar nilai yang mereka gunakan untuk memahami hubungan yang bersifat kausal seperti dalam perkawinan *nyerod*, dengan harapan dapat memberikan efek sosial dan kultural atas keinginan mereka untuk mengubah posisi dan status.

Apa yang bisa dijadikan *lesson learned* dari masalah identitas ini adalah pemberian posisi sosial yang rendah dalam waktu yang sangat lama dilekatkan untuk menunjukkan identitas tinggi rendah status orang bukan lagi ditanggapi sebagai sesuatu yang *given* melainkan dapat diubah. Identitas, dengan demikian menjadi tanda yang tidak pernah diam dalam satu katup yang sakral, tetapi ia terus bisa bergerak untuk berubah atau diubah untuk melewati batas-batasnya yang dianggap mengekang, entah suku, bahasa, agama, etnik, dan batas teritorial lainnya. Dengan demikian, identitas dalam beberapa hal dapat menjadi modal berharga untuk pemosisian diri (*positioning*) dan usaha mengais peluang yang ada.

2. Makna Tindakan Sosial dalam Relasi *Jaba-Tri Wangsa*

Dalam perkawinan *nyerod*, apa yang melandasi tindakan perlawanan yang dilakukan *jaba*, dan di lain pihak juga terdapat pemertahanan diri yang dilakukan *tri wangsa* adalah satu pertanyaan lain yang ingin saya dalami. Menyelami apa yang sedang terjadi dalam masyarakat Bali, agak relevan dalam penelitian ini saya melihat bahwa *tri wangsa* yang pada masa kerajaan dan penjajahan Belanda pernah menduduki posisi tinggi dalam struktur sosial masyarakat Bali, akan selalu ingin mengekspresikannya di ranah realitas, padahal kini semua bentuk kekuasaan dan keistimewaan itu hanya berada di level kesadaran dan ideologi. Secara natural, *tri wangsa* akan terus ingin mempertahankan kekuasaannya namun biasanya jarang menjadi nyata di ranah sosial, sehingga apa yang mereka perjuangkan tidak lebih seperti imajinasi. Kasta, yang dulu memberikan mereka kemewahan status hanyalah ideologi yang mengendap dalam pikiran semata. Ia tidak pernah benar-benar bisa menjadi riil, sehingga kasta hanya akan menjadi kesadaran palsu yang terus ingin diwujudkan, dan perjuangan untuk mengkonkretkan sesuatu yang abstrak untuk menjadi konkret sering memberikan kenikmatan berlebih.

Jika pendekatan di atas coba dikaitkan ke dalam penelitian ini, maka pengalaman sosial manusia atau individu dalam relasinya dengan yang lain akan menjadi fokus yang sangat penting untuk didalami. Konsepsi triad dialektika Berger & Luckman (1966) tentang eksternalisasi, obyektivasi dan internalisasi memperlihatkan bahwa struktur pengetahuan (*nomos*) yang bermakna, yang diobyektivasi dalam realitas adalah untuk menjelaskan tindakan-tindakan individu. Artinya, individu memi-liki kemampuan untuk melakukan internalisasi ke dalam dirinya. Namun realitas sosial selalu bersifat konstruktif yang dikonstruksi oleh manusia melalui pelbagai tindakan atau interaksi sosial yang disebut Berger se-bagai eksternalisasi.

Sementara Blumer (1969) dalam *Symbolic Interaction* ketika menjelaskan tindakan sosial manusia juga mengembangkan konsep-konsep tentang pikiran, interpretasi, tindakan, pengambilan peran, komunikasi, pemetaan tindakan, sehingga bertindak melalui kata dan isyarat adalah wujud tindakan sosial antarkelompok. Selanjutnya, Blumer mengkonsepsikan teorinya ke dalam dua pendekatan, yakni *pertama*, perhatiannya terhadap cara manusia merespon kebudayaan dengan cara membaca situasi dan berinteraksi. Respon ini dilakukan manusia dalam

kerangka membangun pengertian tentang situasi dan perilaku yang tepat sebagai tanggapan atas situasi tersebut. *Kedua*, perhatiannya terhadap relasi antara tindakan, makna dan pelaku. Dalam beberapa bentuk, hubungan antara aksi dan diri tersebut telah membangun pengertian tentang identitas dalam kegiatan merespon kebudayaan.

Dalam penelitian ini, misalnya, karena *tri wangsa* telah sangat lama menikmati kekuasaan dan keistimewaan sebagai golongan bangsawan, seringkali di level kesadaran mereka melahirkan upaya pembedaan diri dengan orang *jaba*. Sebagai orang yang didominasi, orang *jaba* dengan seluruh kapasitasnya secara kreatif mengkalkulasinya dengan melakukan perlawanan terhadap mereka yang mendominasinya. Perlawanan sebagai respon terhadap perendahan yang diterimanya dari *tri wangsa* dilakukan *jaba* untuk membangun perubahan struktur dalam relasi sosialnya. Perlawanan *jaba* berkenaan erat dengan pelbagai pandangan budaya atau bahkan sikap-sikap yang merendahkan status yang dilakukan *tri wangsa* terhadap mereka. Mereka melakukan perlawanan namun dapat membungkusnya dengan idiom-idiom budaya agar tindakan mereka mendapatkan justifikasi kultural.

Tindakan sosial yang dilakukan *jaba-tri wangsa* dalam memandang dirinya dan orang lain, dapat dipahami sebagai upaya mereka untuk mempergunakan pelbagai makna yang tersedia. Memahami hal ini, *The Presentation of Self in Everyday* yang digagas Goffman (1959) memperlihatkan bahwa relasi orang dalam struktur dapat saja mengambil bentuk dramaturgi yang dimainkan bersama, entah melalui *namening, mimesis, othering*, *abrogasi, apropriasi,* hingga *distinction*. Apa yang tampak di luar "diri" dan yang tidak tampak membawa maknanya masing-masing, entah lakon yang berlangsung di belakang panggung maupun di depan panggung. Artinya, hidup juga adalah sebuah pementasan drama atau bahkan panggung permainan yang berusaha dikemas semenarik mungkin dengan maksud dapat mengontrol kesan yang timbul atas diri orang lain, atau pengamatan terhadap ekspresi tindakan sosial di atas "panggung" kehidupan sosial ini. Setiap pelaku tindakan sosial berusaha untuk bertindak aktif dalam kerangka menciptakan makna atas situasi yang terjadi. Melalui Goffman (1959) pula, dapat dipahami bahwa panggung didirikan untuk dijadikan tempat bagi setiap pelaku dalam memainkan banyak "peranan" dalam hidupnya, yang darinya konsep "peranan", "penampilan", dan "ruang personal" bekerja untuk

menganalisis sebuah "presentasi diri" di mana ia sebagai "diri" sedang berhadapan dengan "yang lain", dengan objek di luar dirinya, ia sebagai "diri" yang hidup dalam kompleksitas interaksi sosial.

Berdasarkan konsep dramaturgi, ketika menghadapi situasi tertentu, seseorang biasanya akan melakukan tindakan sosial yang sesuai dengan situasi saat itu pula (Goffman, 1959:3). Artinya, kehidupan sosial juga merupakan proses di mana seorang individu menafsirkan peristiwa-peristiwa yang dialaminya, sehingga pandangan terhadap sebuah situasi sebetulnya tidak muncul begitu saja, tetapi melalui proses negosiasi. Terbuka pula pelbagai kemungkinan bagi orang-orang dalam sebuah relasi menghasilkan definisi dari situasi yang dilandasi oleh nilai, aturan, dan keyakinan tertentu (Goffman, 1959:13).

B. Orientasi Teoritis: "Teori Praktik" Pierre Bourdieu[22]

Pergulatan sikap, tindakan dan persepsi orang di ranah realitas dan dunia sosial yang sesungguhnya, dengan apa yang secara konseptual ideal di masa lampau, terus akan terjadi dan tetap memengaruhi kesadaran orang kini. Situasi ini serupa pula dengan sejarah pemikiran ilmu-ilmu sosial yang sering dianalogikan dengan gerakan pendulum yang di bagian kanan masih bercokol mereka yang menyebut diri sebagai penganut strukturalisme, yang memandang struktur selalu lebih tinggi ketimbang pengalaman individu. Sementara di bagian kiri, mereka yang mengimani fungsionalisme akan selalu melihat tindakan individu lebih utama dari struktur. Tak terhindarkan, dua kelompok ini secara ekstrim telah membentuk dua kutub pemikiran yang seolah saling berlawanan antara subjektivisme dengan objektivisme secara dualisme. Sebagaimana yang juga terjadi di kalangan masyarakat Bali yang seolah terbelah secara oposisional antara kaum *jaba* yang hendak melawan label rendah yang diberikan *tri wangsa*, dengan *tri wangsa* yang di level kesadaran juga terus ingin bertahan sebagai golongan dominan.

Untuk dapat membaca lapangan sosial seperti di atas, saya coba melihatnya dari kerangka *practice* yang sebetulnya sudah mulai semarak ketika awal 1980an saat banyak antropolog memasukkan faktor *practice* ke dalam kajian penelitian mereka. Pierre Bourdieu dalam *Outline of a*

[2] Memahami lebih dalam tentang Bourdieu, saya sangat terbantu oleh Haryatmoko (2010) dan Marko Mahin (2009). Beberapa materi di antaranya diadaptasi dari dua karya ini. Khusus Mahin, beberapa pernyataan dan skema yang dibangunnya juga saya pinjam, selain pada sub ini, juga pada Bagian Enam.

Theory of Practice (1972) salah satunya. Konsep *practice* yang diajukan Bourdieu menekankan pada perlunya ahli antropologi untuk membangun pengetahuan teoritis yang bersifat *practice* dalam kerangka menjembatani pelbagai kekurangan yang ada, baik yang terdapat dalam pengetahuan teoritis yang bersifat fenomenologis, maupun yang bersifat objektivis. Sehingga penting bagi disiplin antropologi melakukan pergeseran dalam pusat kajiannya dari *rules* ke *strategies* atau bahkan dari mekanisme model menuju dialektik dari strategi ketika mengamati serta mengkaji perilaku dan tindakan dalam masyarakat. Itulah sebabnya Bourdieu dalam skema teoritisnya mengenai *practice* sangat menekankan pentingnya melihat *practice* sebagai proses dialektika dari penginkorporasian struktur dan pengobjektivikasian habitus. Hal ini bisa terjadi karena Bourdieu menolak model bertipe "objektivis" yang dianggapnya telah gagal memperhitungkan dimensi waktu. Di sini, habitus dimasukkan sebagai penengah antara struktur objektif dan *practice*.

Teori praktik, oleh Bourdieu (1972) dilakukannya saat meneliti masyarakat Kabylia, Algeria, Afrika yang memperlihatkan bagaimana ia berupaya membangun suatu kerangka yang digunakannya untuk menjembatani beberapa kekurangan dan kelemahan, baik yang ada dalam pengetahuan teoritis yang bersifat fenomenologis, yang lebih mensyaratkan sebuah keintiman dengan dunia sosial yang diamati, maupun yang bersifat objektivis, yang lebih mengutamakan konstruksi relasi antara yang objektif dari dunia sosial yang dikaji.

Gejala *gift and counter-gift* yang menjadi salah satu topik dalam kajian Bourdieu, memperjelas apa yang terjadi di antara pelaku dalam satu bentangan dimensi ruang dan waktu, tidak akan dapat dipahami maknanya secara utuh dan tepat oleh para pelaku, sepanjang gejala tersebut hanya dilihat dengan pendekatan pengetahuan teoritis yang bersifat fenomenologis, maupun hanya melalui objektivis semata. Situasi seperti ini bisa terjadi karena fenomenologi, misalnya, akan terjebak melihat gejala *gift* sebagai satu gejala yang berdiri sendiri, seperti terlepas, mengingat jika sebuah *gift* langsung direspon dengan *counter-gift* pada saat itu juga, tindakan si pelaku akan dianggap sebagai satu penghinaan bagi pelaku yang lainnya. Sementara pengetahuan teoritis yang bersifat objektif dapat saja melihat bahwa gejala *gift* dan *counter-gift* adalah satu mata rantai sebuah peristiwa yang dapat berulang atau berkesinambungan. Bagi Bourdieu, kedua pendekatan ini dalam satu

peristiwa seperti *gift* dan *counter-gift* sering tidak bisa digunakan secara parsial.

Seturut dengan inspirasi yang dipinjam dari Bourdieu, saya memahami bahwa dalam ilmu sosial telah sangat lama berkembang dikotomi agen-struktur, individu-masyarakat, determinisme-kebebasan. Melalui habitus, Bourdieu berusaha mendamaikan oposisi itu, seraya membongkar mekanisme dan strategi dominasi yang dilihatnya tidak saja sebagai akibat-akibat luar, tetapi lebih dalam, yakni akibat yang dibatinkan. Pandangan ini sontak membedakan Bourdieu dengan tradisi pemikiran Marx[33] dan Weber, meski tidak sepenuhnya tereduksi, karena seperti ketika Bourdieu membahas paradigma dominasi, sebuah paradigma besar tentang antagonisme kelas, jelas ia merasa berhutang banyak pada Marx, atau ketika ia mengembangkan dimensi tindakan bermakna, ia juga telah memerah gagasan besar dari Weber.

Namun melampaui pemikiran keduanya, Bourdieu mengembangkan teori dominasi simbolis yang sangat terkait dengan studi-studi budaya. Perjuangan kelas dalam Marx menurutnya hanya berkutat pada determinisme kelas, yang mereduksi bidang sosial pada ekonomi dianggap Bourdieu telah menyebabkan pembagian kelas yang mengabaikan kondisi objektif. Oleh Bourdieu, perjuangan kelas diperluas sebagai perjuangan simbolis yang ditentukan oleh akumulasi dari ekonomi, budaya, simbolik dan sosial. Sementara untuk tindakan manusia diarahkannya pada makna dalam arti tindakan terkait dengan reaksi orang lain atau perilaku orang.

Begitupun ketika Bourdieu menjelaskan habitus sebagai satu ben-tuk epistemologi sejarah dalam kerangka mengungkap relevansi praktis sebuah wacana. Sebagai buah dari sejarah, maka habitus akan menghasil-kan praktik, baik bagi individu maupun kelompok, sejalan dengan skema yang dimuat oleh sejarah. Habitus hadir untuk memberikan jaminan atas pengalaman masa lalu yang diletakkan dalam setiap organisme dalam bentuk skema persepsi, pemikiran dan tindakan, terlebih semua atur-an formal dan norma yang tersurat, untuk menjamin kesesuaian prak-tik-praktik sepanjang waktu (Bourdieu, 1980 dalam Haryatmoko, 2010).

[3] Selain dianggap mengalami keterputusan dengan Marxisme, Bourdieu juga diyakini "bercerai" dengan fenomenologi karena apa yang ia sebut sebagai "pengetahuan fenomenologis" merupakan keterputusannya dengan humanisme naïf yang telah merasa puas menciptakan suatu ilmu yang hanya didasarkan pada "pengalaman yang hidup" (*lived experience*) dan "hak-hak subjektivitas". Lihat selengkapnya Richard Harker, Cheelen Ma-har, Chris Wilkes (ed), (2009:5, 6, 7, 8, 9).

Dengan demikian, habitus dipakai Bourdieu untuk menjamin adanya koherensi hubungan konsepsi masyarakat dan pelaku, menjadi jembatan antara individu dan kolektivitas, yang memungkinkan dibangunnya teori produksi sosial pelaku dan logika tindakan. Lebih lanjut, Bourdieu mengatakan bahwa sosialisasi menjadi bentuk pengintegrasian habitus kelas yang menghasilkan kepemilikan individu pada kelas dengan mereproduksi kelas sebagai kelompok yang memiliki kesamaan habitus, karenanya konsep ini menjadi titik tolak reproduksi tatanan sosial. Dengan demikian, habitus dapat menjadi struktur intern yang selalu dalam proses restrukturisasi, di mana praktik dan representasi kita tidak lagi sepenuhnya deterministik, yakni pelaku dapat memilih secara bebas tindakannya, namun juga sekaligus tidak sepenuhnya bebas. Berikut akan diuraikan satu persatu pemikiran Bourdieu dari praktik, habitus, modal dan arena.

1. Praktik Sosial: Membuka Ruang Produksi dan Reproduksi

Dapat dikatakan, praktik sosial yang dikembangkan Bourdeiu ada-lah akumulasi proses dari pelbagai bentuk habitus manusia dari gagasan, ide, hingga tindakan atau tingkah laku. Secara sederhana, Bourdieu meng-gambarkan habitus dikalikan dengan modal yang dimiliki, dalam ranah tertentu akan menghasilkan produk berupa praktik sosial. Jika dikaitkan dengan penelitian ini, maka orang-orang (*jaba-tri wangsa*) adalah mereka yang dapat dimasukkan memiliki habitusnya sendiri dan memiliki modal yang dapat dijalankan atau digerakkan secara aktif di dalam ranah-ranah. Pola pergerakan ini akan menghasilkan praktik-praktik sosial atau tinda-kan agensi. Artinya, praktik akan menjadi tindakan strategis yang memu-ngkinkan para agen melakukan pelbagai improvisasi.

Bourdieu (1977:72) melihat *practice* sebagai hasil dialektika antara agen dan struktur atau apa yang disebut *the dialectic of the internalization of externality and the externalization of the internality*. Internalisasi menjadi aktivitas agen yang menerima pengaruh dari struktur, sementara ekster-nalitas adalah aktivitas agen dalam kerangka memproduksi struktur. Ter-dapat penetrasi secara timbal balik antara agen dan struktur. Jadi *practice* di sini tidak akan ada begitu saja, namun merupakan hasil dari proses in-teraksi terus menerus antara struktur dan agen, sehingga *practice* sebagai struktur objektif bukanlah sesuatu yang bersifat *a priori*, statis dan tidak terdapat kemungkinan untuk berubah, tetapi sebaliknya, *practice* adalah

produk eksternalisasi agen yang dinamis dan dapat berubah. Agen sendi-ri bukanlah semata-mata produk dari struktur, dan bukan juga terlepas bebas begitu saja dari struktur (lihat juga Bourdieu, 2010:xv).

Dengan rumusan seperti di atas, tampaknya baik peranan agen maupun struktur sama-sama diterima. Iternalisasi dan eksternalisasi merupakan aktivitas agen yang menerima pengaruh dari struktur (produksi), sementara eksternalisasi adalah aktivitas agen yang memproduk struktur itu kembali (reproduksi). Tampak pula, praktik yang diajukan Bourdieu bukan tanpa sebab, namun merupakan hasil proses interaksi antara struktur dengan agen, meski harus dipahami bahwa konsep produksi-reproduksi ini tidak juga disederhanaka hanya dengan mengatakannya sebagai kegiatan bolak-balik otomatis artara struktuk-struktur dan praktik-praktik.

Sebagai struktur kognitif yang menjembatani individu dan realitas sosial, habitus merupakan struktur subjektif yang terbentuk dari pengalaman individu untuk berhubungan dengan individu lain dalam jalinan struktur objektif yang ada di dalam ruang sosial. Dengan demikian, habitus adalah konstruksi perantara bukan konstruksi yang mendeterminasi, karena habitus membangkitkan dan menata praktik-praktik sosial. Lebih lanjut, habitus adalah juga sebuah ketidaksadaran kultural, yaitu pengaruh sejarah yang tidak disadari dan dianggap alamiah, sehingga dianggap bukan sebagai pengetahuan atau ide-ide bawaan. Habitus adalah produk sejarah yang terbentuk setelah manusia lahir dan berinteraksi dengan masyarakat dalam ruang dan waktu tertentu.

Satu hal penting yang perlu dipahami adalah konsep praktik Bourdieu ini tidak dapat dianggap otonom karena merupakan produk dialektik antara agen dengan struktur objektif yang berada di luar diri agen, salah satunya arena. Apabila agen itu adalah pelaku praktik, di mana semua yang melekat pada dirinya dibentuk oleh habitus, sedangkan struktur adalah arena, maka relasi antara habitus dan arena, menurut Bourdieu tidak lepas dari yang ia sebut sebagai modal. Hal ini hanya bisa terjadi karena di dalam arena terdapat pertaruhan dan pertarungan kekuatan, dominasi dan konflik yang melibatkan modal untuk merebut posisi-posisi (Mahin, 2009:40).

Terinspirasi Mahin (2009) saat meneliti Kaharingan, dalam pengamatan dan pengumpulan data penelitian ini, praktik sosial akan dilakukan ke dalam beberapa kegiatan, *pertama*, mencari dan mengamati

struktur-struktur objektif yang telah diinternalisasi oleh seluruh golongan (*jaba-tri wangsa*) sehingga mereka dengan dinamis dapat bergerak dan beraktivitas untuk melakukan pergulatan ide, gagasan dan tindakan kultural lainnya. *Kedua*, penelitian ini berkesempatan mencari respon dari *jaba-tri wangsa* terhadap struktur eksternal, misalnya, dengan mempertanyakan apa yang diproduksi dari struktur eksternal, bagaimana respon mereka terhadap struktur eksternal dan bagaimana bentuk, model, aktivitas serta ekspresi dari proses eksternalisasi internalitas yang mereka lakukan?

Dua kegiatan di atas masih dapat dilanjutkan dengan menemukan pola-pola praktik sosial yang dikembangkan *jaba-tri wangsa* dalam mereproduksi struktur-struktur objektif yang ada disekitar mereka. Secara eksplisit, saya mengamati pelbagai aktivitas atau kegiatan yang dilakukan *jaba-tri wangsa* dalam rangka mendekati, memengaruhi, menyamai atau bahkan mengubah struktur. Saya juga mewawancarai seluruh kategori informan, dari yang disebut elit dan intelektual hingga mereka yang disebut orang-orang biasa.

Dengan melakukan kegiatan seperti di atas, saya berusaha untuk menunjukkan sebuah pengakuan bahwa gejala *nyerod* merupakan sebuah produk dari subjek atau pelaku, di mana logika tindakan mereka ada pada sisi rasionalitas dan habitus mereka sendiri. Sehingga masyarakat, kebudayaan bahkan yang terjauh seperti identitas jati diri tidak lagi dilihat sebagai sesuatu yang bersifat *given* atau pun *taken-for-granted*, sesuatu yang sudah dianggap final, namun juga harus dibaca sebagai sesuatu yang berproses dalam ruang produksi maupun reproduksi. Dengan demikian, masyarakat dan kebudayaan akan dilihat sebagai sesuatu yang sifatnya *constitutive*, yakni adanya dialog antara *self* dan *other*. Buat saya, kebudayaan dapat dianggap terbentuk pada momen-momen pertemuan antara peneliti dengan *the other* seperti ini.

2. Habitus sebagai Penengah antara Agen dan Struktur

Agaknya konsep habitus menjadi satu sumbangan besar yang diajukan Bourdieu dalam teori dan ilmu sosial. Konsep habitus hadir sebagai satu metode untuk memperhitungkan struktur maupun agensi, dengan meletakkan unsur habitus di antara agen dan struktur. Habitus adalah mediator penghubung agensi atau *practice* dengan struktur atau *capital* dan *field*. Habitus menurut Bourdieu adalah skema-skema

generatif yang memungkinkan terciptanya ruang reproduksi pemikiran, tindakan dan persepsi secara terus menerus. Suatu produk sejarah yang akan menghasilkan tindakan individu maupun kolektif. Habitus berasal dari masa lalu yang tersimpan pada setiap organisme yang mewujud ke dalam skema-skema persepsi, pemikiran, termasuk tindakan.

Sebagai suatu sistem disposisi yang bertahan lama dan dapat dialih-ubahkan, habitus dapat berfungsi baik sebagai struktur yang distrukturkan maupun berfungsi sebagai struktur yang menstruktur. Dengan demikian, habitus dapat dilihat sebagai prinsip-prinsip pembentuk praktik-praktik dan representasi-representasi dari praktik-praktik yang secara objektif dapat "ditata" dan "tertata" dengan tanpa adanya pengaruh dari struktur eksternal (Mahin, 2009:42). Karena sebagai prinsip pembentuk atau prinsip kerja, habitus seolah muncul secara kolektif tanpa perlu dikomando. Bagi Bourdieu, habitus adalah satu set disposisi yang menjadi basis bagi tindakan atau kelakuan yang membingkai persepsi dan sikap, dengan tanpa memerlukan kesadaran koordinasi dari aturan-aturan. Sehingga disposisi itu menjadi semacam "bawaan" yang ditransmisikan melalui proses sosialisasi, atau dalam istilah Bourdieu ditanamkan, untuk memperlihatkan transmisi yang progresif dan proses belajar, yang melalui proses itu disposisi-disposisi menjadi bagian dalam diri individu-individu di alam bawah sadar. Sebagai hasil dari proses sosialisasi itu, disposisi terstruktur dengan baik. Misalnya, habitus memiliki kecenderungan sama pada orang-orang yang memiliki kesamaan latar-belakang.

Meski tidak mudah memahami konsep habitus, namun paling tidak habitus menjadi prinsip generatif unttuk memproduksi dan menata ulang pemikiran, hingga persepsi dan tindakan-tindakan. Habitus dengan demikian dapat dikatakan sebagai skema-skema yang merupakan perwakilan konseptual dari benda-benda dalam realitas sosial (Mahin, 2009:44). Misalnya, dalam perjalanan hidupnya, manusia sebetulnya memiliki sekumpulan skema yang terinternalisasi dan melalui skema-skema itu mereka mempersepsi, memahami, menghargai serta mengevaluasi realitas sosial. Pelbagai macam skema tercakup dalam habitus, seperti konsep ruang-waktu, atas-bawah, baik-buruk, benar-salah, tinggi-rendah, murah-mahal, suci-tabu, dll.

Habitus juga dapat dikatakan sebagai ketidaksadaran kultural yang merupakan produk historis sejak manusia dilahirkan dan berinteraksi

dalam realitas sosial. Artinya, habitus bukanlah kodrat, bukan juga bawaan ilmiah biologis maupun psikologis, namun merupakan hasil pembelajaran lewat pengalaman, aktivitas bermain dan juga pendidikan masyarakat dalam arti luas. Semua pembelajaran kadang terjadi secara halus, tidak disadari dan tampil sebagai hal wajar, sehingga seolah-olah menjadi sesuatu yang alamiah (Mahin, 2009:44).

Melalui konsep habitus seperti dijelaskan di atas, saya dalam penelitian ini ingin "menemukan" kembali habitus semua golongan dalam masyarakat Bali, terutama bagaimana sistem produk sosial dan logika tindakan mereka. Jika kemudian semua itu adalah produk sejarah dan mitologi masa lampau, maka saya harus memahaminya sebagai jalinan sejarah, mitos, legenda, adat tradisi untuk melacak pandangan hidup mereka. Historisitas mendapat tempat istimewa dalam kajian ini yang teramati dari pandangan mereka atas produk masa lalu yang ada di masa kini, sehingga memudahkan untuk mengetahui persepsi-persepsi yang mereka hasilkan. Pelacakan seperti ini tidak hanya akan berhenti pada apa yang masa lalu ceritakan, karena saya harus memberi peluang pada produk masa kini.

3. Modal sebagai Basis untuk Saling Mendominasi

Praktik sebagaimana diartikan Bourdieu adalah produk dialektik antara struktur dan agen. Jika agen dianggap sebagai pelaku praktik, di mana semua hal yang melekat pada dirinya dibentuk oleh habitus, dan jika struktur adalah arena, maka hubungan antara habitus dan arena tidak lepas dari kepemilikan modal. Pola seperti ini hanya dapat terjadi karena di dalam arenalah semua pertarungan dari *power*, dominasi dan konflik yang melibatkan modal dalam kerangka merebut posisi-posisi.
Sementara posisi agen di dalam arena sangat ditentukan dari banyaknya jenis modal yang dimiliki. Sekali lagi, hal ini bisa terjadi karena arena adalah juga pasar tempat para agen saling tukar-menukar pelbagai jenis modal, tempat paling efektif bagi para agen saling mendominasi untuk memperebutkan posisi. Sedangkan persebaran modal adalah parameter yang menentukan apakah seorang agen berada pada posisi dominan atau tidak. Agen yang mengakumulasi modal yang paling banyak maka ia akan masuk pada kelas dominan, begitu juga yang berada di kelas bawah adalah agen yang memiliki modal sedikit. Dengan demikian, modal telah menjadi basis untuk saling mendominasi.

Menurut Bourdieu ada empat empat tipe modal, yakni *modal ekonomi* yakni kemampuan finansial yang dimiliki agen, misalnya keuangan, harta, kekayaan, komoditas-komoditas dan sumber-sumber daya dalam bentuk, salah satunya tanah. *Modal kultural* meliputi pelbagai pengetahuan sah yang dimiliki agen. *Modal sosial* adalah jaringan sosial yang bernilai antarindividu. *Modal simbolik* berasal dari kehormatan dan prestise (Mahin, 2009; juga Haryatmoko, 2010).

Dengan menggunakan konsep modal, saya didorong untuk mengidentifikasi modal apa saja yang dimiliki oleh seluruh golongan ketika memasuki arena, dan bagaimana mereka mengkonversikannya sehingga mejadi modal simbolik, serta apa implikasi dari konversi modal itu? Lebih jauh lagi, karena asal-usul kekuasaan terletak pada produksi perbedaan sosial yang bisa secara nyata maupun simbolik, ekonomis, maupun kultural, maka saya juga ingin melacak bagaimana mereka membangun kekuasaan simbolis, yakni bagaimana mereka mengumpulkan dan mengakumulasi modal sosial itu bagi kepentingan dan kebutuhan mereka di masa kini?

Dengan menyadari relasi antara habitus dengan arena yang diperantarai oleh modal sebagaimana diuraikan di atas, memungkinkan lahirnya arena untuk membuka ruang pertarungan untuk saling mendominasi guna mencapai tujuan (posisi) yang diinginkan. Sehingga bagi saya sebagai peneliti, untuk dapat menemukan *practice* dari pelaku dalam perkawinan, harus pula diajukan pertanyaan: apa dan bagaimana habitus mereka, yakni semua orang yang berada dalam relasi *jaba-tri wangsa*, yang karena perjalanan sejarah berada dalam ruang dinamis, apa saja modal yang mereka miliki untuk dimainkan dalam perkawinan *nyerod*, apa dan bagaimana perkawinan *nyerod* dapat dijadikan arena pertarungan, tempat di mana *practice* dimainkan antara agen dan struktur?

4. Arena sebagai "Pasar" Kontestasi dan Negosiasi

Arena atau ranah dipilih Bourdieu untuk melukiskan bahwa di dalam masyarakat terdapat jalinan relasi antarposisi-posisi objektif, struktur dan sumber daya. Secara konseptual, ini semua dipakainya untuk menyebutkan ruang yang telah terkonstruksi secara sosial, tempat di mana para agen saling berkontestasi dan bernegosiasi. Arena dengan demikian menjadi semacam panggung pertarungan bagi para agen untuk berkompetisi dan saling mendominasi untuk memenuhi kebutuhan dan

kepentingannya. Bagi Bourdieu, arena tidak serta merta harus dipahami sebagai arena kekuasaan yang digambarkan sebagai lapangan yang disekelilingnya terdapat pembatas. Sebaliknya harus dilihat sebagai arena kekuatan-kekuatan yang bersifat dinamis di mana di dalamnya peluang-peluang menjadi eksis.

Masyarakat dalam pandangan Bourdieu adalah juga sistem arena, ranah, medan atau lapangan yang memiliki pelbagai daya yang saling tarik-menarik; sebuah wilayah yang memuat sistem dan relasi-relasi tempat terjadinya silang pengaruh dan kekuatan. Dengan demikian, arena adalah ruang dan kesempatan yang melingkupi kehidupan manusia, yang memungkinkan semua orang dapat memainkan strateginya untuk berjuang memperoleh sumber daya yang diinginkan (Mahin, 2009:49).

Melalui penjelasan di atas, tampaknya Bourdieu, menolak konsepsi Marx dalam pengelompokkan masyarakat yang dibagi hanya dalam kelas sosial antagonis dengan berdasarkan kriteria ekonomi semata, dan juga tidak mengikuti Weber ketika mengajukan analisa sosial dalam kerangka strata sosial yang berdasarkan kekuasaan, prestise dan kekayaan. Namun, Bourdieu mengajukan pendekatan dalam kerangka lingkup sosial dan arena perjuangan sosial, sehingga konsep ruang seperti ini memungkinkan adanya analisa posisi-posisi kelompok, hubungan mereka dan kecenderungan mereproduksi tatanan sosial (lihat Haryatmoko, 2010).

Champ dapat dipahami sebagai medan kekuatan, di mana setiap orang dan kelompok berjuang. Orang biasanya tidak dengan sengaja masuk ke dalam permainan karena sejak dilahirkan sudah menjadi bagian dari permainan itu sendiri. Orang masuk ke dalam permainan biasanya tidak dengan suatu tindakan penuh dengan kesadaran, individu-individu sudah dilahirkan di dalam permainan. Dengan permainan dan hubungan kepercayaan, investasi adalah total tanpa syarat. *Champ* merupakan lingkup hubungan-hubungan kekuatan antara pelbagai jenis modal, atau tepatnya antara para pelaku yang memiliki jenis-jenis modal tertentu sehingga mampu mendominasi medan perjuangan yang terkait, dan yang perjuangannya semakin intensif meskipun nilai yang terkait dengan modal itu sering dipertanyakan (Bourdieu, 1980 dalam Haryatmoko 2010, lihat juga Jenkins, 2010:126, 127).

Strategi yang diterapkan para pelaku sangat tergantung pada besarnya kapital yang dimiliki dan juga struktur modal dalam posisinya

dilingkup sosial. Biasanya mereka yang dalam posisi dominan cenderung memilih strategi mempertahankan. Para pelaku demi sebuah keuntungan akan sama-sama berusaha sekuat tenaga mengubah aturan main. Setiap orang atau kelompok berusaha mempertahankan dan memperbaiki posisinya, membedakan diri dan mendapatkan posisi baru. Perjuangan untuk memperebutkan posisi mengandaikan sebuah pertarungan sosial juga di dalam ranah sosial, maka tidaklah mengherankan hubungan-hubungan dominasi itu sering cukup tersembunyi karena sudah dibatinkan secara dalam oleh setiap individu. Sementara reproduksi sosial dapat dijelaskan melalui pelbagai strategi yang digunakan untuk mempertahankan dan mendapatkan pelbagai bentuk modal. Pelaku selalu berusaha mempertahankan atau menambah jenis dan besarnya modal yang sepenuhnya diarahkan untuk mempertahankan dan memperbaiki posisi sosial.

Dalam penelitian ini, arena untuk saling melakukan perlawanan dan pemertahanan diri yang dilakukan semua orang dapat dikonseptualisasikan berlangsung dalam relasi diruang sosial menurut logika dan aturan main yang berlaku. Relasi sosial ini diandaikan berlangsung dalam satu petak arena tempat untuk memperebutkan kekuasaan simbolik antara satu golongan yang merasa mendominasi dan yang merasa didominasi. Dalam petak arena itulah strategi permainan dapat dijalankan, atau malah ada yang keluar dari permainan itu sendiri. Pelacakan terhadap ruang sosial yang menjadi ranah bagi semua orang untuk melakukan praktik, entah ranah ekonomi, sosial, politik.

C. Metode Penelitian

1. Memasuki *Setting* Penelitian

Meski saya mengambil tempat Denpasar sebagai *home base* peneli-tian, tidak berarti penelitian ini berada dalam kurungan batas-batas teri-tori yang seolah menjadikannya tidak lagi cair dengan dunia luar. Pene-litian ini bukanlah sebuah kajian tentang satu wilayah atau daerah yang mengharuskan saya berdiam diri pada satu tempat secara terus menerus. Sebaliknya, data dan informan saya juga banyak berasal dari orang luar Denpasar namun dengan tetap secara konsisten kesadaran dan pengala-man yang mereka miliki di daerahnya masing-masing akan banyak digali dan diungkapkan, serta tindakan dan ekspresinya tetap dapat diamati

dengan jelas. Dipilihnya Denpasar sebagai tempat pengumpulan data, saya anggap telah mewakili keanekaan tindakan dan persepsi orang terhadap satu gejala problematik dikalangan masyarakat Bali. Namun demikian, saya juga akhirnya harus tetap memburu langsung dan menyibak data ke beberapa daerah di luar Denpasar.

Penelitian tentang Bali ini saya coba lakukan sebagai bagian dari desain etnografi yang titik tekannya pada kasus-kasus mikro, dalam hal ini perkawinan *nyerod* yang merefleksikan relasi antarwangsa dibaliknya.
Saya memulai penelitian ini dengan "membaca" kembali literatur tentang Bali, dengan mengumpulkan data-data sekunder, baik di perpustakaan, pusat-pusat penelitian, situs internet, laporan penelitian yang relevan, dan tulisan-tulisan yang secara substantif hampir sama membahas tema penelitian ini. Agar aspek emik terakomodasi secara proporsional, saya juga mencoba melacak manuskrip berupa naskah-naskah kuno dan lokal berupa *prasasti, lontar-lontar, babad Bali,* dan dokumen lain yang mendukung. Di Bali, saya melakukan penelitian kepustakaan ini di Museum Gedong Kirtya, di Buleleng, dan Pusat Dokumentasi (Pusdok) Propinsi Bali di Denpasar yang saya anggap dua tempat terbaik untuk memperoleh naskah-naskah lokal dimaksud, meski beberapa literatur yang sudah saya rencanakan banyak yang hilang. Studi literatur juga saya lakukan di Universitas Udayana (UNUD), Institut Hindu Dharma Negeri (IHDN) dan Univ. Hindu Indonesia (UNHI).

Peta 1.1: Pulau Bali

Sumber: Bali Membangun, 2008. Sembilan Wilayah Kota/Kabupaten di Bali. Insert: kota Denpasar, tempat di mana penelitian ini banyak dihabiskan untuk mengumpulkan data.

Selain mendokumentasi pelbagai sumber literatur dan di daerah mana informan berada serta peristiwa yang saya anggap menarik berkenaan dengan *nyerod*, yang tidak kalah penting harus saya lakukan adalah menentukan siapa informan yang saya wawancara. Saya banyak terbantu oleh teman-teman lama di Bali dulu, yang telah banyak memberi petunjuk jalan sekaligus rambu-rambu yang melapangkan *setting* penelitian ini menjadi sedikit mudah dimasuki. Beberapa di antaranya bahkan sering menemani saya ketika melakukan kunjungan ke beberapa daerah di pelosok atau sekadar menjadi teman ngobrol, termasuk menentukan siapa saja yang harus saya wawancarai. Namun, para sahabat di Jakarta juga tidak kecil bantuannya ketika saya sudah merasa putus asa dan kesulitan mencari tahu tentang satu upacara yang sangat sensitif dalam perkawinan *nyerod*, yakni *pemadikan* (peminangan, Ind) oleh laki-laki *jaba* ke *puri.* Di Bali, informasi penting ini sangat susah digali karena tidak semua orang "berani" secara jujur memberikan data. Peristiwa yang sama, bahkan lebih sulit dicari adalah data unik dan ganjil tentang seorang laki-laki *tri wangsa* yang "rela" *nyentana* di rumah perempuan *jaba*.

Beberapa teman baru yang saya temui juga banyak bermurah hati memberikan data dan dokumen penelitian. Namun sejujurnya, jauh sebelum memasuki rimba belantara penelitian ini, saya dituntun oleh seorang teman yang hampir 13 tahun tidak bertemu lagi. Ia meminta saya untuk melihat Bali secara lengkap dan utuh. "Jika membaca wangsa atau kasta, baca juga semua dinamika yang melatarbelakanginya. Untuk menjernihkan pandanganmu, lepaskan dulu kacamatamu sebagai seorang *jaba* dan orang Bali", begitu kalimat awal yang dinasehatkan Iwan Darmawan,[4] sebelum saya benar-benar melangkah lebih jauh.

Satu hal yang melegakan, sebagai orang Bali, sebagian besar pengalaman batin dan pengetahuan saya masih cukup memadai untuk membuat saya terlibat aktif dalam relasi sosial yang berkenaan dengan kasus-kasus yang saya teliti, sehingga saya tidak merasa terlalu menjauh dari subjek. Sebaliknya, saya merasa semakin tercebur dengan dunia sosial yang saya teliti. Fakta ini membuat saya merasa memiliki *previlege* yang berguna untuk mengamati, mengetahui dan mendalami bagaimana *agency* yang dimiliki para pelaku ketika bertindak yang dengan tujuan

[4] Iwan Darmawan, mantan wartawan Bali Post bidang seni, agama, dan budaya. Sebelum saya ke lapangan, ia memberikan saya novel *Ayu Manda* yang ditulisnya dengan *setting* cerita klasik kisah tak sampai antara perempuan *tri wangsa* (brahmana) dengan laki-laki *jaba*.

tertentu mensituasikan tindakannya di dalam ruang dan waktu sebagai satu rangkaian tindakan yang terus menerus berlangsung secara berkesinambungan. Melalui *previlege* itu pula, saya berada dalam posisi bisa mengikuti bagaimana orang-orang dalam relasi sosial sebagai *agency* yang mengembangkan pelbagai strategi dalam bentangan waktu yang panjang untuk kemudian memaknai dirinya sendiri dalam struktur sosial, termasuk bagaimana status dan penanda status yang disegarkan kembali melalui ruang produksi, reproduksi dan relasi sosial antargolongan, termasuk faktor-faktor lain yang mendorong relasi itu dapat berlangsung, seperti pengaruh sosial-politik, adat, hukum, media, ekonomi, dll.

2. Pengamatan Terlibat dan Wawancara Mendalam

Selalu tidak mudah memahami kebudayaan sendiri, tak terkecuali saya. Ketika menjatuhkan pilihan studi tentang Bali, saya langsung teringat kesulitan yang pernah dialami Lansing (2006), juga Howe (1984) yang menyatakan Bali terlalu sesak dengan simbol-simbol aneh yang tidak mudah dipahami. Meski demikian, saya tetap terbantu dengan banyaknya teks historiografi tertulis yang mereduksi kerumitan Bali, sehingga Vickers (1990) menyebutkan Bali menjadi sedikit berbeda dengan peradaban dunia yang lain, di mana sejarahnya lebih banyak ditransformasi melalui oral, lalu teksnya dituliskan kemudian.

Meski dilahirkan dari rahim kebudayaan yang sama–yang harusnya menjadi modal menguntungkan–sebagai orang Bali, saya (ternyata) juga harus bekerja keras memahami Bali. Ini saya lakukan kala menyadari bahwa apa yang saya ketahui tentang Bali baru sebatas pengetahuan dasar, sehingga sungguh-sungguh belum bisa diartikulasikan secara utuh ke dalam narasi panjang. Saya juga merasakan betapa susahnya membangun *rapport* dengan subjek mengingat saya merasa terlalu banyak tahu, kalau tidak bisa dibilang *sok tahu* tentang Bali. Minim sensitivitas, itulah yang saya rasakan ketika meneliti kebudayaan sendiri. Namun dengan segala keuntungan sebagai orang Bali, saya juga harus bertanggung jawab terhadap hasil penelitian ini. Saya juga tidak bisa menggunakan strategi dalam olah raga tinju: *hit and run*.

Fakta bahwa saya juga telah meninggalkan Bali lebih dari 15 tahun, lalu "hidup bersama" dengan kebudayaan lain, telah membuat kesadaran saya tentang Bali mesti direfleksikan secara terus menerus dengan kritis, didiskusikan lebih mendalam, tidak jarang terjadi konflik

batin di dalamnya. Bias, itulah satu kata yang menjadi kekhawatiran saya, bahkan masih tersisa ketika penelitian ini selesai dikerjakan. Perjalanan pribadi ini seolah menjadi kepingan identitas yang patah, keretakan yang membuat sensitivitas saya seolah "menipis" dari tubuh dan pikiran. Ditambah begitu banyak hal yang telah berubah dan sangat berbeda ketika khusus "pulang" untuk menyelami Bali. Masih segar dalam ingatan saya, dulu misalnya, *griya* dan *puri* hanyalah untuk tempat tinggal *tri wangsa*. Kedua nama itu begitu *tenget* (sakral, Ind), hingga pernah ada wacana dari Pemda Bali membuat peraturan untuk melarang orang non *tri wangsa* menggunakan nama *griya* dan *puri* untuk rumahnya. Kini, dengan semakin majunya kalangan *jaba*, nama-nama komplek perumahan yang mewah dan megah, nama-nama *tenget* itu mulai ditempeli nama-nama profan dan sekuler, seperti "*Puri Estate*" atau "*Griya Recidence*". Melalui penelitian ini, saya harus kembali belajar menggali *puzzle* yang masih tersembunyi, lalu menyusunnya di tengah belukar dan rimbunnya pepohonan kebudayaan Bali.

Untuk dapat mengasah sensitivitas tentang Bali, pengamatan terlibat menjadi sangat sentral untuk dilakukan, bahkan menjadi fondasi bagi penelitian antropologi. Sebagai instrumen utama dalam penelitian ini, saya melakukan kerja lapangan secara langsung untuk mengumpulkan data melalui pengamatan terlibat dengan maksud agar pandangan orang atau masyarakat tidak terabaikan begitu saja. Misalnya, di Pejeng, Gianyar, saya harus mengikuti secara terus menerus informan *tri wangsa* yang pada 1997 anaknya di*padik* oleh laki-laki *jaba*. Meski di awal pertemuan dengannya penuh dengan keganjilan, saya dapat memahaminya karena masalah orang *jaba memadik* ke *puri* bukan hal yang dapat diterima begitu saja oleh masyarakat Bali. Namun akhirnya, informan mau bercerita banyak tentang peristiwa yang saat itu sempat dianggap *heboh* dan tidak mungkin oleh sebagian besar masyarakat Pejeng. Dengan tinggal bersamanya, saya juga berkesempatan melacak suara orang di luar dirinya, yang bahkan menjadi penting untuk diungkap.

Begitupun satu pasangan *nyerod* di Denpasar telah menyediakan saya waktu yang sangat intens untuk terlibat dalam kehidupannya, bahkan ketika ia berada ditempat kerja, entah di cafe maupun di pantai. Bahkan ada informan dari kalangan brahmana, tokoh intelektual berpengaruh yang sempat lama menjadi anggota DPR RI, meski puluhan kali bertemu untuk saya ajak diskusi dan wawancara, baru diakhir

kepulangan saya untuk kembali ke Jakarta, malah saya ketahui salah satu anak perempuannya ternyata *nyerod,* kejadian yang tidak pernah ia ceritakan kepada saya.

Selain melakukan partisipasi aktif seperti ini, kegiatan penting lainnya adalah bagaimana saya melakukan wawancara mendalam dengan seluruh subjek, yang tidak saja dilakukan diruang-ruang serius, tetapi juga untuk hal-hal ringan dan kecil. Dengan demikian, melalui penelitian lapangan ini saya berharap menemukan pengalaman baru dan memaparkannya ke dalam narasi yang berangkat dari aneka peristiwa dan aktivitas, termasuk bagaimana posisi mereka dalam bingkai sosial, ekonomi, politik dan budaya, sebagaimana Geertz (1973:5) meyakini bahwa penelitian antropologi berbasis etnografi adalah untuk memperkaya sensitivitas peneliti (lihat juga Spradley, 2007), termasuk pengalaman dan kesadarannya. Metode dan teknik pengamatan akan menjadi sentral, di mana *setting* penelitian menjadi lebih fokus dan mikro karena akan memulainya dari seseorang atau beberapa aktor sebagai titik sentral dan hubungan-hubungan sosialnya akan ditelusuri bermula dari aktor tersebut, karena seperti yang pernah dikatakan Camaroff (1992) dalam *Everyday Life*, tidak ada etnografi yang sanggup menyelami realitas permukaan kehidupan sehari-hari. Untuk itulah tugas saya hanya mengorek sebanyak mungkin data kualitatif keluar dari kepala para pelaku.

Sementara sumber data dari subjek yang digali melalui wawan-cara mendalam dielaborasi secara konsisten, dengan maksud untuk menangkap cara pandang subjek, dan hubungannya dengan kehidupan. Bagaimanapun, subjek adalah mereka yang menyadari visi dan dunianya sendiri (Malinowski, 1984 [1922]:25). Hal serupa bisa dibaca dalam Bru-ner (1986) yang mengatakan pendekatan antropologi lebih menitikbe-ratkan bagaimana subjek memandang pengalamannya sendiri, terma-suk bagaimana mereka berusaha memahami dunia sebagai subjek yang mengalami dan melihatnya dengan perspektif yang ada dalam dirinya sendiri. Implikasi dari cara ini adalah saya didorong untuk lebih banyak mencari apa yang informan ketahui, karena buat saya, pengetahuan yang ada dalam keseharian hidup manusia adalah sesuatu yang bersifat cair dan fleksibel, beragam dari informan ke informan, dan dari satu konteks ke konteks lainnya (lihat Borofsky, 1994:335).

Melalui penelitian lapangan ini, saya juga mencoba merangkum dan mengkaji bagaimana pengalaman dan tafsir pelaku terhadap

sejarah, memberikan mereka kesempatan untuk berbicara dan menjadi subjek yang meninjau ulang semua pencitraan, baik yang diproduksi maupun direproduksi oleh *tri wangsa* dan *jaba*, lalu bagaimana semua itu mereka pertentangkan dan negosiasikan. Artinya, saya akan melakukan penggalian ini secara induktif, mulai dari pelaku *nyerod*, hingga bergerak menyusun argumentasi yang bersifat makro, dengan maksud menemukan pola-pola yang umum, lalu menyusun satu bentuk konstruksi teori atas dinamika dan relasi sosial di antara mereka.

Melalui kajian ini, saya secara khusus memberikan ruang besar pada aspek sejarah, karena seperti dalam kalimat Tony Rudyansjah (2009): "*kebudayaan tidak mungkin ada tanpa sejarah, dan sejarah tidak mungkin ada tanpa kebudayaan; melalui sejarah kebudayaan mewujud, dan melalui kebudayaan sejarah mengada*". Artinya, penelitian saya tentang perkawinan *nyerod* dan relasi sosial dalam masyarakat Bali adalah buah keintiman dari penelitian bersifat sejarah dengan penelitian etnografi yang mensyaratkan penelitian lapangan, karena jika dilakukan secara terpisah, saya menduga hasilnya tidak akan memuaskan. Bagaimanapun juga, penelitian sejarah dan penelitian etnografi masing-masing dapat menutupi kekurangannya. Penelitian etnografi menyumbang pada kedalaman lokal/sosial, sementara penelitian sejarah memberikan kontribusinya pada kedalaman historis, sehingga penelitian ini saya harapkan dapat mempertautkan kembali relevansi sejarah untuk antropologi, dan antropologi untuk sejarah. Adagium ini memperlihatkan bahwa kebudayaan dapat terbentuk melalui mediasi sejarah, dan sejarah dapat terwujud melalui mediasi kebudayaan, sehingga keduanya selalu dapat berdialektika (Rudyansjah, 2009:17, 18). Sehingga pula, saya tidak akan saling menegasikan atau mempertentangkan aktor/pelaku dengan struktur yang ada, sebab menurut saya pola seperti itu tidak akan menjadi sebuah keniscayaan. Pendek alasan, saya menganggap bahwa aspek kesejarahan dari sebuah kebudayaan akan selalu merupakan bahan diskusi yang belum final, dan selalu dalam proses menjadi dalam dimensi ruang dan waktu, serta dinamika yang dikandung di dalamnya menjadi wilayah diskusi kebudayaan secara mendalam (Geertz, 1973:89).

3. Subjek Penelitian[5] dan *Rapport*

Subjek dari penelitian lapangan ini adalah seluruh golongan dalam *wangsa*, tepatnya mereka yang disebut brahmana, ksatria, wesya dan *jaba*. Meski golongan *tri wangsa* yang menjadi subjek dalam penelitian ini tidak dimaksudkan untuk mewakili masyarakat Bali–mengingat mereka hanya berjumlah tidak lebih dari 7%– namun sisa-sisa "kekuasaannya" telah melingkupi hampir seluruh Bali pada masa kini.

Seluruh subjek, dengan kategorisasi yang berbeda-beda, baik *tri wangsa* dan *jaba* dipilih untuk lebih mendapatkan pemaknaan dan kesadaran sejarah mereka, karena merekalah pelaku-pelaku yang secara aktif mengukir mozaik kebudayaan Bali, lengkap dengan seluruh dinamikanya. Secara lebih khusus, subjek penelitian ini adalah mereka yang mengalami langsung peristiwa-peristiwa perkawinan *nyerod* maupun yang saya anggap mengerti tentang relasi sosial masyarakat Bali. Secara khusus, subjek penelitian ini terdiri dari:

a. Pasangan suami-istri yang kawin *nyerod*, terutama perempuan *tri wangsa* dengan laki-laki *jaba*. Pasangan *nyerod* ini pun saya kategori menurut periode waktu peristiwa berlangsung, seperti saat Paswara 1910 masih diberlakukan, pasca Paswara 1910 dicabut melalui Paswara 1951, peralihan dari dicabutnya Paswara 1951 hingga diterapkannya UU No. 1/1974k, dan pasca UU No. 1/1974. Sementara pasangan *nyerod* mulai tahun 1990an banyak dijadikan sumber data agar sesuai dengan konteks saat penelitian ini dilakukan. Beruntung saya masih dapat menemui pasangan yang kawin *nyerod* pada 1940an dan 1960an, meski tetap saya harus berhati-hati terhadap ujaran tentang ingatannya yang hampir 60 tahun yang lalu. Kategorisasi informan berdasarkan waktu ini sengaja dilakukan agar kesadaran tentang historisitas mereka tentang *nyerod* dapat ditangkap seutuh mungkin;
b. Pihak keluarga *tri wangsa* yang anak perempuannya *nyerod* maupun pihak keluarga laki-laki yang memiliki menantu beda *wangsa*, serta

[5] Informan yang menjadi subjek penelitian ini terdiri dari 12 pasangan *nyerod*. Sebagai "sutradara", beberapa di antaranya saya jadikan pelaku utama ketika menarasikannya ke dalam bentuk cerita. Untuk mendapatkan pemahamanan yang komprehensif, subjek penelitian ini dikembangkan dengan menggali informan-informan lain, seperti lima orang anak muda *jaba-tri wangsa* yang belum berpacaran, tiga anak muda yang berpacaran beda *wangsa*, 15 orang masyarakat biasa dari baik dari golongan *jaba* maupun *tri wangsa* (yang pernah terlibat aktif maupun tidak dalam perkawinan *nyerod*), lima orang intelektual, delapan orang tokoh adat, dua orang *tukang banten*, delapan orang aktivis politik, LSM dan feminisme, lima orang *pemangku*, tiga orang *pedanda*, dua orang "raja", enam pasangan orang tua yang memiliki menantu perempuan *tri wangsa* dan laki-laki *jaba*, tiga orang pegawai di Capil, dua orang di Pemda Bali, dua orang di DPRD Prov. Bali, dan delapan orang pihak keluarga besar pelaku *nyerod*. Terdapat juga beberapa orang informan yang selain menjadi pelaku *nyerod* juga sekaligus intelektual dan tokoh adat.

keluarga besarnya yang saya pikir pernah mengetahui dan merasakan peristiwa *nyerod*;

c. Para tokoh, pejabat publik, intelektual, "raja" dan juga terutama "orang-orang biasa" yang seringkali suaranya terabaikan dan ditenggelamkan narasi-narasi besar, baik mereka dari kalangan *tri wangsa* maupun *jaba*. Bagaimana peristiwa-peristiwa *nyerod* dan relasi *jaba-tri wangsa* masih dapat dengan nyaring didengar justru dari suara "orang biasa", seperti *parekan* (pelayan laki-laki, Ind) dan *panyeroan* (pelayan perempuan, Ind), baik yang mengabdi di *puri* maupun *griya*. "Orang biasa" itu juga ada yang berprofesi sebagai tukang parkir, tukang *banten* (sarana upacara, Ind), sopir dan pedagang yang mengais rejeki disekitar *puri* atau *griya*. Saya juga beruntung masih dipertemukan dengan informan sebagai pelaku sejarah yang hidup pada 1920an dan masih fasih membicarakan bagaimana dominannya *tri wangsa* terhadap *jaba*;

d. Para pelaku adat dan mereka yang secara formal bersentuhan langsung dengan peristiwa-peristiwa *nyerod*, seperti *pemangku* (rohaniwan, Ind) dan *pedanda* yang *muput* upacara perkawinan, *kelihan adat* (pemimpin adat, Ind), *kelihan desa/bendesa* (pemimpin desa, Ind), lurah, hingga Pegawai Catatan Sipil (Capil) dan pegawai di pemda.

Menyelami soal relasi *jaba-tri wangsa* yang manifestasinya diamati dalam perkawinan *nyerod*, tentu saja tidak selalu mudah. Tidak jarang saya mengalami penolakan, dari yang halus hingga cukup "kasar", baik oleh *tri wangsa*, juga oleh *jaba*. Karena saya dari golongan *jaba*, perlakuan tidak enak lebih banyak saya terima dari *tri wangsa*. Mereka menganggap saya pasti akan memihak *jaba*. Seorang informan *tri wangsa* bahkan sempat mengirim pesan singkat dengan mengatakan bahwa jangan sampai saya justru merusak Bali dengan mengutak-atik sistem kasta yang sudah dianggap warisan sejarah yang bersifat final. Fakta bahwa saya orang *jaba*, tentu tidak dapat saya hindari, sesuatu yang mungkin saja memengaruhi saya secara subjektif. Bagaimanapun, terlahir sebagai *jaba*, saya juga memiliki habitus sebagai orang yang mengalami perlakuan seperti dialami beberapa informan *jaba* lainnya. Namun karena penelitian ini tidak bisa dikatakan final, dan akan selalu terbuka kemungkinan untuk dilakukan penelitian baru, maka penelitian ini pun dapat dilanjutkan oleh peneliti dari golongan *tri wangsa*.

Sebagai contoh, seorang perempuan *tri wangsa* dari kelas brahmana yang di*padik* laki-laki *jaba* menolak keras keinginan saya untuk sekadar bertemu. Melalui sebuah jejaring sosial, ia meminta saya untuk tidak ikut mengutak atik apa yang telah dialaminya, karena menurutnya, apa yang saya lakukan hanya akan membuat "sakit" semua pihak yang pernah terlibat dalam *pemadikan* dirinya. Begitu juga sepasang informan pelaku *nyerod* yang menolak mentah-mentah kehadiran saya yang disampaikannya melalui *yahoo massenger* (ym). Ada juga informan dari *jaba* yang sampai sangat keras meminta saya untuk tidak lagi membahas wangsa, kasta dan struktur sosial, karena menurutnya isu-isu seperti itu sudah tidak penting lagi, tema usang dan hanya akan memperkeruh kehidupan sosial di Bali yang sudah mulai kondusif setelah diterpa bencana bom pada 2003 dan 2005. Menurutnya, membicarakan sistem perkastaan sama halnya kita akan kembali ke jaman premitif dan kuno.

Pengalaman seperti di atas itulah yang saya maksudkan sebagai pembicaraan beraroma sensitif, enak dibicarakan di awal, seringkali berakhir dengan *pakrimikan* (cibiran, Ind). Problematik! Bahkan saya sempat diusir seorang pemborong bangunan hanya karena ingin memotret sebuah rumah mewah dibilangan elit Denpasar, karena menurut si pemborong, sang empunya rumah, *jaba* sukses sebagai pengusaha khawatir jika foto itu akan terpublikasikan akan mudah diimitasi oleh orang lain. Bertemu dengan para pelaku *nyerod*, terutama perempuan, juga tetap menyisakan pengalaman batin yang sangat kaya, terutama ketika saya hendak menggali pengalaman mereka di tahun-tahun 1940an dan 1960an. Juga mereka yang *nyerod* pada 1990an. Menjadi sentimentil, itulah istilah yang ingin saya bagi saat menyaksikan sendiri beberapa perempuan brahmana di desa Budakeling, Karangasem, yang sampai saat ini masih banyak yang membujang karena takut *nyerod*. Menyaksikan mereka bersenda gurau dengan beberapa saudaranya yang juga membujang.

Begitulah, untuk dapat menyelami para pelaku *nyerod* dan semua orang yang berada dalam relasi *jaba-tri wangsa*, saya mengamati apa saja proposisi habitus yang mereka perlihatkan, sebuah proposisi dari struktur kognitif yang memperantarai individu dan realitas sosial, sekaligus struktur subjektif yang terbentuk dari pengalaman individu yang berhubungan dengan individu lain dalam jaringan struktur subjektif yang ada dalam ruang sosial. Proposisi ini buat saya sangat

penting, karena bagaimana pun dalam perjalanan hidupnya, setiap individu memiliki skema yang terinternalisasikan dan melalui skema-skema itu mereka mempersepsi, memahami dan mengevaluasi realitas sosial yang dihadapinya. Skema ini kemudian disebut sebagai hasil penamaan dan/atau pemaknaan, lalu membentuk struktur kognitif yang memberi kerangka acuan sebuah tindakan kepada individu dalam hidup keseharian mereka.

Untuk dapat memahami habitus orang dalam relasi kelas dan para pelaku *nyerod* ini, maka saya seolah secara sadar ditata dalam perangkat hubungan atau kesadaran yang seperti dibagi oleh Giddens (1978:2) ke dalam *practical consciousness*, yakni kesadaran yang terwujud dalam satu tindakan yang sedang berlangsung,[6] dan *discoursive consciousness*, yaitu kesadaran yang digunakan sebagai argumentasi untuk membicarakan tindakan itu sendiri. Pelbagai konsep ini kemudian saya coba lakukan dalam memahami kehidupan dunia sosial para pelaku.

Meski sejarah Bali dianggap baru dimulai ketika masuknya kerajaan Majapahit, yang lalu menata Bali dengan teratur melalui pembentukan *desa adat* (kini *desa pakraman*) terutama wilayah *apanaga* (dataran rendah, Ind), saya juga harus tetap melakukan kunjungan ke beberapa masyarakat Bali asli (*Bali Aga*) yang telah ada sejak masa Bali Kuna, seperti Tengenan Penggringsingan di Karangasem, Batur di Bangli, dan Sidatapa di Buleleng. Kunjungan ini bukan untuk sekadar mencari *native* yang dianggap premitif sekaligus eksotis lalu digali sebagaimana cara kerja antropolog masa lalu (Marcus, 1998:12), namun lebih sebagai wahana imajinasi untuk mendekatkan diri pada cerita masa lampau dari orang-orang biasa.

Dengan subjek penelitian dari pelbagai *wangsa*, saya berkesempatan mengenal banyak orang, lengkap dengan aneka karakteristiknya, memasuki *griya* dan *puri* yang dari dulu, bahkan sekarang pun masih saya anggap menakutkan, bertemu dengan "raja-raja" masa lalu, orang-orang suci, serta mendengar kedalaman suara pelaku *nyerod*, melihat dan merasakan langsung aroma perubahan di satu sisi, dan suasana

---

[6] Oleh Durkheim (1956:101) kesadaran ini disebutnya *pure practice without theory*. Sementara ditangan Bruner (1988:7), *practical consciousness* dan *discoursive consciousness* ini diperinci lagi dengan: 1) *life as lived*, yaitu apa yang sungguh-sungguh terjadi dalam kehidupan secara faktual; 2) *life as experience,* yaitu kehidupan yang di dalamnya terdiri pelbagai macam pencitraan, perasaan, sentimen, hasrat dan pemaknaan sebagaimana apa yang dialami dan dikenal pelaku dalam kehidupannya, dan 3) *life as told*, yaitu sebuah narasi yang telah dipengaruhi oleh konvensi penyampaiannya yang bersifat budaya maupun oleh pendengar dalam konteks sosialnya.

pemertahanan di sisi lain yang lain. Seluruh subjek di atas, ada yang sudah saya kenal sejak kecil, bahkan beberapa di antaranya menjadi teman sekolah, namun lebih banyak yang membutuhkan energi untuk dapat menjadi “intim” [*]

BAGIAN DELAPAN
PROYEKSI MASA DEPAN: DARI KONTESTASI DAN NEGOSIASI MENUJU KOMODIFIKASI

PENELITIAN antropologi ini bertujuan untuk memahami bagaimana dinamika relasi antara *jaba* dan *tri wangsa* dalam struktur masyarakat Bali. Dinamika ini dibaca melalui ragam peristiwa induktif yang berlangsung di atas panggung *nyerod*, yakni perkawinan terlarang antara perempuan *tri wangsa* dengan laki-laki *jaba*. Dalam banyak kasus, perkawinan *nyerod* telah merefleksikan ketimpangan status dan posisi sosial yang sebenarnya telah dikonstruksi sejak lebih dari tujuh abad silam oleh *tri wangsa* kepada *jaba*. Dan pembentukan identitas dengan cara seperti ini akhirnya menjadi sponsor utama bagaimana keduanya membangun relasi hingga ke masa kini. Artinya, perkawinan *nyerod* sebagai arena pertarungan *jaba* dan *tri wangsa* telah pula memperlihatkan bahwa relasi keduanya akan terus mengalami onak dan duri. Melalui penggalian isu-isu sensitif dalam perkawinan *nyerod*, penelitian ini akhirnya dimungkinkan untuk bergerak cair untuk memahami relasi *jaba-tri wangsa* di ruang sosial yang lebih luas.

Untuk dapat merasakan kedalaman hingga ke batas tersembunyi dari dinamika relasi *jaba-tri wangsa* tersebut, saya sangat terbantu dengan penelitian lapangan (pengamatan terlibat dan wawancara mendalam) dan penelitian historis, baik oral maupun teks sejarah. Dengan bekerja seperti ini, tiga simpulan hasil penelitian dapat diajukan, sebagai berikut:

Pertama, struktur sosial masyarakat Bali tidak dapat lagi dilihat secara monolitik, yang hanya tertata ke dalam satu struktur yang membuatnya seperti "pulau tanpa masalah", stabil dan harmoni, sebagaimana citra agung yang disematkan, terutama oleh para travelog pada Bali selama ini. Akibatnya, untuk memahami mozaik kebudayaan Bali juga tidak dapat menghindar dari kesulitan memahami struktur sosial yang menghidupinya.

Hal yang sama dialami para peneliti sebelumnya. Sebut saja Clifford Geertz & Hildred Geertz (1975) ketika menuntaskan *Kinship in Bali* yang menyebut struktur sosial masyarakat Bali telah mengalami *misleading*. Khusus untuk sistem kasta, Geertz & Geertz mengganggapnya sangat tidak cocok dan tidak pantas untuk Bali. Bahkan nada sinis diajukan Jiwa Atmaja (2008) dengan menyatakan bahwa struktur sosial masyarakat Bali terlalu berlapis-lapis dan tumpang tindih. Menurutnya untuk mengatur tuas dari sistem pelapisan ini sangat tergantung pada siapa yang berkuasa.

Akibatlainadalahketikaklaimsejarahyangdilakukansecarasepihak oleh satu kelompok tertentu, dan kebetulan sedang berkuasa, biasanya akan selalu diikuti dengan tindakan hegemonik yang pembenamannya dapat secara leluasa dilakukan melalui pelbagai strategi, sejalan dengan selera atau cita rasa yang diinginkan kelompok penguasa (dominan). *Tri wangsa* selama lebih dari 700 tahun telah mencitrakan diri sebagai kelas dominan, yang bahkan secara sengaja membuat aturan sendiri untuk membedakan dirinya dengan *jaba*, kelompok yang didominasinya. Hegemoni dengan cara seperti ini, dalam bentangan waktu yang panjang akan terus membekas kuat dalam memori banyak orang, hingga terbentuk arkeologi kesadaran yang mengeras dan membatu dalam benak dan batin. Bagaimana mereka akhirnya memaknai kembali relasi sosialnya, juga terinspirasi oleh situasi-situasi kelam ini.

Sebagai contoh, proses pembentukan identitas dengan cara memberikan posisi sosial rendah yang diterima *jaba* melalui perkawinan-perkawinan *nyerod* dan stigma lainnya, sengaja dikonstruksi sebagai alat bagi *tri wangsa* untuk melakukan dominasi. Bahkan posisi sosial itu dimapankan melalui ideologi kekuasaan serta dibenamkan melalui pelbagai mitos, metafora, cerita dan sejarah mistis yang menikam. Proses ini juga memperlihatkan bahwa sebagai golongan yang merasa dominan, *tri wangsa* selalu ingin membuat *distinction* dengan golongan *jaba*.

Hingga saat ini, klaim sejarah seperti ini masih terjadi secara empirik, padahal beberapa keistimewaan klasik kaum bangsawan, berupa simbol-

simbol artefak sudah lama hilang, istana raja sudah banyak yang hancur, kekuasaan politik *tri wangsa* juga sudah memudar. Namun di dalam level kesadaran, oleh *tri wangsa* keistimewaan itu masih dianggap tetap hidup.

Dapat disimpulkan, status istimewa yang pernah diperoleh *tri wangsa* telah menjadi ideologi yang hanya dimainkan diranah imajinasi, cenderung bersifat delusif dan enigmatis. Ideologi itu tetap ingin diekspresikan melalui pencitraan bahwa kesucian darah tidak bisa dicampur aduk dalam tungku panas perkawinan beda status dan posisi sosial. *Tri wangsa* sebagai subjek yang selalu *lack* muncul sebagai akibat dari usaha keras mereka mencapai identitasnya yang stabil. Bahkan dalam relasinya dengan yang lain dalam kelompok kolektifnya, *lack* juga selalu dan tetap hadir. Mengkonkretkan kesadaran palsu sebagai kenyataan telah membawa *tri wangsa* berada dalam kondisi yang selalu *lack*. Stigma rendah yang diberlakukan kepada *jaba* adalah ideologi yang ingin terus diperjuangkan *tri wangsa* dalam kenyataan namun sekaligus berpotensi menjadi imajinatif, hanya dalam kesadaran dan angan. Sebagaimana Raymond Geuss (1982) menjelaskan bahwa semakin dalam kesadaran palsu para agen, maka mereka akan semakin membutuhkan emansipasi, tetapi di lain sisi, juga semakin besar kemungkinan bahwa prinsip-prinsip epistemis mereka akan menjadi bagian dari masalah, dan bukan justru bagian dari solusi yang mereka perjuangkan.

Kedua, stratifikasi sosial yang timpang, seperti yang pernah berlaku di Bali, hampir disemua tempat selalu menjadi sumber pertentangan, dan sekali lagi, menjadi alat untuk saling mendominasi. Salah satu pembentuk ketidaksetaraan itu adalah penciptaan selera dan cita rasa yang biasanya hanya ditentukan golongan dominan untuk mengkategori dirinya liyan dengan orang yang tidak dalam selera yang sama. *Tri wangsa* merasa memiliki selera yang diyakini selalu lebih baik, lebih tinggi dan lebih suci dari *jaba*. Seiring waktu, glorifikasi seperti ini sering mengalami negasi dari kelompok terdominasi. Perebutan atas selera yang sama juga dapat diperjuangkan semua kelompok melalui pelbagai strategi dan siasat. Jika kemudian *jaba* juga berjuang dan berhasil melakukan pemosisian diri melalui agama, itu agar hasil perjuangannya mendapat justifikasi dan legitimasi kultural, satu strategi yang telah lama dilakukan *tri wangsa*.

Sebagai contoh, jika di masa lampau *tri wangsa* memiliki modal besar untuk mendominasi *jaba*, kini modal tersebut sudah menyebar dan berpindah ke tangan *jaba*. Malah sebaliknya, *jaba*lah yang kini seolah

sedang melakukan dominasi terhadap *tri wangsa*. *Tri wangsa* juga tidak bisa lagi secara tunggal melakukan hegemoni, terlebih dengan satu arena semata, karena arena sebagaimana dikatakan Bourdieu (1994) ibarat pasar yang tersebar diruang publik yang memungkinkan setiap orang dapat saling mempertukarkan modal yang dimilikinya. Hegemonisasi sekaligus homogenisasi sebagaimana digambarkan pada masa feodal sudah tidak bisa dipaksakan dalam relasi *jaba-tri wangsa*.

Kini, *jaba* dianggap telah berhasil menguasai selera tinggi, sebaliknya untuk *tri wangsa*. Dalam beberapa kasus, penguasaan selera tinggi itu oleh *jaba* bahkan dilakukan dengan cara mimesis, yang tidak hanya ditanggapi sebagai satu bentuk perlawanan pasif, tetapi juga aktif. Mereka juga berhasil melakukan abrogasi dan apropriasi, serta yang utama mereka mampu menaiki anak tangga posisi sosial *tri wangsa* melalui agama, ketika para panditanya dapat duduk sejajar dengan pandita brahmana. Peristiwa heroik itu dianggap sebagai keberhasilan simbolik yang mengubah konstelasi relasi *jaba-tri wangsa*, dan berdampak langsung di dalam ruang sosial, dari ekonomi hingga politik. Menghadapi kegagalannya mempertahankan selera, *tri wangsa* yang sebelumnya begitu dominan tanpa tanding, akhirnya mengkalkulasi perjuangannya dengan resistensi, karena hanya inilah satu-satunya strategi yang paling rasional dipakai *tri wangsa* untuk dapat *survive* di masa kini. Strategi *soft conflict* ini sengaja diambil untuk menakar resiko yang akan diterimanya, karena mereka sadar telah mengalami turbelensi sejarah dan tidak bisa lagi leluasa melakukan kekerasan dan konflik seperti ketika menempel pada kartel-kartel kekuasaan raja dan kolonial Belanda.

Misalnya, ketika sistem kasta pernah diberlakukan, segala keistimewaan yang melekat pada diri *tri wangsa* dalam waktu sangat lama, membuat *privilege* itu dirasakan tidak mudah hilang, sehingga membuat *tri wangsa* tidak mau menyerah kalah begitu saja. Kini, *privilege* itu ingin disegarkan kembali sebagai kesadaran untuk memahami realitas sosial. Keyakinan ini mendorong *tri wangsa* untuk juga kreatif memainkan pelbagai wacana baru dan bahkan melakukan sesuatu yang ekstrim. Contoh kasus, ketika menghindari tabu perkawinan *nyerod* yang akan menimpanya, mereka mau merendahkan diri, merasa seolah-olah bersaudara dengan *jaba* dalam hal *lelintihan*, mempersiapkan peristiwa *ngerorod* yang disepakati bersama, meminta *jaba memadik* ke *puri*, dan laki-laki *tri wangsa* rela *nyentana* di rumah *jaba*. Dengan cara seperti ini, mereka bahkan secara

sengaja mengubah aturan main bersama. Sementara di medan yang lebih luas, seturut dengan arus globalisasi, *tri wangsa* juga harus kreatif dengan cara memprofankan simbol-simbol yang mereka dulu sakralkan, bahkan mulai berani membuka diri pada partai-partai politik beraliran modernis dengan tujuan aristokrasi bangsawan masih tetap ajeg.

Ketiga, dengan struktur sosial yang masih problematik dan penuh dinamika, justru diyakini telah membuka peluang besar bagi *jaba* dan *tri wangsa* untuk *melakukan dialog terhadap kesadaran sejarahnya, memanfaatkan sumber-sumber daya yang ada, dan memainkan pelbagai strategi sesuai kebutuhan dan kepentingan di masa kini*. Akumulasi dari konstelasi tiga hal ini terinkoorporasikan secara nyata ke dalam pelbagai tindakan, yang kemudian ditransformasikan ke dalam wahana pemaknaan dan pencitraan baru, terutama menyangkut kekuasaan-kekuasaan simbolik yang sarat kebudayaan. Konstelasi ini pula mendorong secara sadar *jaba-tri wangsa* untuk menaklukkan sendiri pagar pembatas struktur di antara mereka sendiri demi terbukanya mekanisme-mekanisme baru sebagai akses "penyelamatan" status, baik yang bersifat ke dalam maupun ke luar kelompoknya.

Artinya, perubahan relasi *jaba-tri wangsa* yang sedang terjadi saat ini di Bali memperlihatkan bahwa bagaimanapun hubungan antarkelompok telah menjadi fitur yang akan terus mendenyutkan urat nadi kebudayaan. Secara kontekstual, kini hubungan tersebut sedang mengalami komodifikasi menuju egalitarianisme. Perubahan seperti ini memungkinkan terjadi karena dalam etos kebudayaannya, Bali senantiasa memiliki kemampuan untuk melakukan apa yang Geertz (1973) sebut sebagai *internal conversion*. Perubahan yang kini sedang terjadipun akan selalu mereka tanggapi sebagai manifestasi dari kemampuan melakukan revisi internal, sekaligus sebagai alat penawar untuk merespon tantangan dan perubahan yang tidak saja terjadi dalam kebudayaannya, tetapi juga dalam kehidupan di medan sosial yang sesungguhnya: globalisasi dan modernisasi!

Apa yang telah berhasil dilakukan *jaba* dengan kemampuannya menggunakan simbol-simbol *tri wangsa*, dan cara mengalah yang ekstrim dari *tri wangsa*, dapat dikatakan sebagai *internal conversion* masyarakat Bali untuk mempertahankan diri dari perubahan dan tantangan. Misalnya, sebelum perkawinan beda *wangsa* dan laki-laki *jaba nyentana* ke *puri* dan *griya* masih diuji untuk diterima menjadi sebuah kelaziman, kini sudah muncul mekanisme baru untuk diuji selanjutnya, seperti

perkawinan padegelahang atau *tri wangsa nyentana* ke rumah orang *jaba*. Atau ketika *ngerorod* dianggap satu-satunya cara paling lumrah orang *jaba* mengawini perempuan *tri wangsa*, ternyata kini sudah mulai dibuat mekanisme penyelamatan status, terutama oleh *tri wangsa* dengan cara mempersiapkan pencurian yang disepakati bersama, atau yang paling radikal adalah orang *jaba memadik* ke *puri*. Atau gejala yang terbaru, dengan menjadikan PHDI sebagai arena untuk melakukan pertarungan-pertarungan simbolik, serta gejala menjadikan *lelintihan* sebagai identitas baru yang bebas dari sekat label *jaba-tri wangsa*. Ini membuktikan, sebuah identitas dalam satu momen dapat menjadi alat pemosisian diri, sekaligus menjadi modal untuk mengais peluang yang ada menjadi keuntungan.

Berangkat dari tiga simpulan di atas, penelitian ini memperlihatkan bahwa dinamika yang berlangsung dalam struktur sosial masyarakat Bali adalah sebuah panggung kontestasi dan negosiasi tanpa jeda, yang secara sadar dan bersama-sama akan terus dimainkan *jaba* dan *tri wangsa*. Mereka menjadi agen-agen yang aktif dan kreatif, akhirnya. Ketegangan-ketegangan yang dihasilkan dalam kontestasi dan negosiasi, bukan lagi melibatkan *tri wangsa* yang konvensional atau *jaba* yang agresif, namun ritmik dari dinamika keduanya adalah cara mereka membangun relasi dalam sebuah hierarkhi. Terdapat arena permainan yang memungkinkan keduanya selalu ingin berada dalam posisi setara dan unipolar, bukan sebaliknya bipolar. Goffman (1969) menyebutkan bahwa sebuah permainan akan menarik, memuaskan dan tidak membosankan jika permainan itu tidak didominasi oleh satu kelompok yang terlalu superior dan yang lainnya inferior. Kontestasi dan negosiasi dalam relasi *jaba-tri wangsa* juga bukan lagi sebuah pertarungan antagonis antara kelas yang melulu didominasi dengan yang mendominasi, seperti gagasan klasik Karl Marx ketika membuat oposisi borjuis-proletar yang lebih dekat pada penguasaan basis ekonomi dan produksi, tetapi lebih kepada kekuasaan-kekuasaan simbolik yang sarat dengan muatan kultural.

Ruang-ruang sosial yang dibuka melalui kontestasi dan negosiasi sebagaimana dikreasi *jaba-tri wangsa*, ternyata terus menerus dapat dimaknai. Ruang kosong inilah yang dimaksudkan Bourdieu (1994) sebagai suatu jalinan sosial, di mana ada dominasi bersifat simbolis, sesuatu yang tidak mendapat perhatian besar dalam pandangan Marx karena ia telah mereduksi bidang sosial hanya pada hubungan-hubungan produksi ekonomi. Reduksi dengan cara seperti ini diyakini

menyebabkan pembagian kelas telah mengabaikan kondisi obyektif. Apa yang terjadi dalam relasi *jaba-tri wangsa* adalah bentuk perjuangan yang diperluas tidak semata ekonomi dan produksi yang dikelompokkan hanya ke dalam dua blok bangunan kelas, tetapi perjuangan simbolis yang mengakumulasikan pelbagai kapital (ekonomi, budaya, sosial, simbolik).

Kontestasi dan negosiasi dapat berlangsung, karena ketika *tri wangsa* mengkonsepsikan status istimewanya dengan cara mistis, melegitimasinya dengan agama dan idiom-idiom religius lainnya, pada akhirnya akan dianggap terlalu abstrak sehingga seringkali menimbulkan sejumlah kesulitan untuk diinternalisasikan dalam kehidupan konkret.

Bagaimanapun, semakin sesuatu itu bersifat abstrak, maka konflik dan kegoncangan sosial sering muncul, untuk itulah dibutuhkan ruang partikular. Dalam proses menurunkan konsepsi abstrak menjadi nyata, *tri wangsa* membutuhkan sebuah arena permainan dan lawan tanding yang baru, biasanya ditampilkan secara serius. Oleh Geertz (2000) suasana seperti ini sering menimbulkan euphoria untuk saling mempertontonkan kemegahan dan kebanggaan status dalam panggung negara teater. Sementara Picard (1986) menyebutnya sebagai *ilen-ilen* (hiburan, Ind) yang melahirkan pelbagai *lelampahan* (lakon, Ind) untuk mempertunjukkan *personhood* orang di ruang sosialnya yang nyata.

Sebagai contoh, saat ini *tri wangsa* dianggap sedang ingin kembali mengartikulasikan keistimewaan masa lampau yang bersifat abstrak dan mistis namun arenanya dimainkan di ranah aktual, sehingga mereka membutuhkan pemain lain (baca: *jaba*) untuk diajak terlibat dalam pertarungan itu. Meskipun mereka menyadari bahwa lawan yang diajak bertarung dan bertungkai pangkai, tepatnya "bermain-main" adalah *jaba* yang kini sangat *powerful.* Namun pada akhirnya, apa yang mereka mainkan dengan *jaba* cenderung menjadi permainan simbolik, tidak pernah benar-benar riil, mirip seperti permainan gulat bebas semu yang dilihat Roland Barthes (2007) sebagai tontonan berlebihan atau dilebih-lebihkan dalam karakter teater kuno, di mana pesertanya tidak harus berusaha keras untuk memperlihatkan pertarungan yang sebenarnya. Pertarungan dan permainan yang kini dilakukan *tri wangsa* tidak lebih sebagai bentuk permainan ideologis semata, karena ranah partikular, tempat di mana *tri wangsa* ingin mewujudkan kembali status keistimewaannya yang abstrak sudah lebih dulu dikuasai golongan *jaba*.

Kontestasi dan negosiasi yang berujung pada desakralisasi simbol-simbol masa lampau, memperlihatkan satu upaya komodifikasi yang dilakukan *jaba-tri wangsa* menuju pembentukan ruang sosial beraspek pragmatis ekonomi dan politik (Ajeg Bali dengan segala komodifikasinya adalah contoh yang sangat aktual. Juga munculnya gerakan-gerakan fundamentalis melalui berbagai organisasi kemasyarakatan). Asketisme dalam masyarakat Bali, yang sejak semula tidak sepenuhnya mendasarkan kehidupan pada materi semata, kini dalam pergumulan modernitas dan globalisasi, telah terjadi konfigurasi dari institusi yang terus menerus berkembang dengan mengurangi ruang pilihan yang memengaruhi manusia dalam struktur naturalistiknya, sehingga menyebabkan konsep-konsep ideal terhimpit oleh kepentingan kapitalistik. Desakralisasi status istimewa *tri wangsa* dianggap sebagai satu akibat yang lahir dari situasi ini.

Kultur hegemoni feodalisme juga diyakini tidak akan mampu mengintegrasikan budaya industri, salah satunya dunia pariwisata yang paling dominan dan sumber kehidupan utama di Bali. Situasi ini dapat terjadi karena ketidaksetaraan yang dikembangkan *tri wangsa* selama ini dirasakan akan sulit berekonsiliasi dengan budaya egalitarian yang dibawa kapitalisme. Sementara gerakan anti sistem perkastaan sebagaimana yang dilakukan *jaba* menjadi semacam disensus atas diskriminasi dan eksploitasi *tri wangsa*. Namun mengingat hegemoni *tri wangsa* secara protagonis masih selalu ingin bertahan, salah satunya yang paling utama melalui penggunaan bahasa, maka penciptaan ruang oposisi dari dalam menjadi sangat mungkin dilakukan.

Sementara permutasi posisi sosial yang kini banyak berubah, seolah mengalami ketidaklaziman, memperlihatkan bahwa Bali memiliki satu set mekanisme yang memungkinkan itu berlangsung. Hal ini hanya bisa terjadi ketika hakikat hierarkhi tidak lagi menempatkan kedua kelompok selalu dalam oposisional vertikal, tetapi juga sebetulnya bisa bersifat horizontal. Apa yang terjadi saat ini di Bali adalah sebuah perubahan dari *catur kasta* yang dianggap diskriminatif menuju praktek *catur warna* yang lebih egaliter dan humanis.

Perubahan yang sedang berlangsung dalam relasi *jaba-tri wangsa* juga tidak semata berhenti untuk menemukan satu suasana simetris yang diliputi stabilitas, namun juga untuk merancang masa depan. Bagi masyarakat Bali, sebuah akibat yang dirasakan hari ini adalah akumulasi dari sebab masa lalu. Akibat di masa kini akan melahirkan sebab

baru untuk masa depan. Bahasa Bali melukiskan dengan sangat elok konsepsi ini dengan *atita-nagata-wartamana* (dulu-kini-esok) yang terus bersambung, namun titik-titik pertemuannya dapat mewujud ke dalam aneka bentuk atau pola yang tidak harus serupa dengan apa yang terjadi di masa lalu.

Teori tentang waktu orang Bali yang bersifat non durasional, seperti dikatakan Geertz (1973) mungkin hanya bisa dipakai dalam kegiatan ritual yang peristiwanya akan mengalami repetisi teratur, karena Geertz melihat bahwa dalam perhitungan waktu orang Bali memungkinkan sebuah peristiwa akan terus mengalami keterulangan sama persis dan atau melingkar tanpa putus. Pendapat Geertz tentang waktu yang seolah melingkar dan repetitif, sejalan pula dengan gambaran peneliti-peneliti masa kolonial tentang Bali yang diceritakan selalu apolitis dan ahistoris.

Melalui konsepsi waktu yang melingkar, dan akan mengalami keterulangan secara terus menerus, hanya akan membuat Bali statis, bahkan seolah tidak akan ada hal baru. Padahal sejauh menyangkut hal-hal praktis, sekuler dan profan, seperti kejadian sehari-hari, termasuk yang berkenaan dengan ekonomi dan politik (kekuasaan), konsepsi waktu yang cenderung dipakai orang Bali bersifat durasional dan linear. Jika dikaitkan dengan kontestasi dan negosiasi dalam relasi *jaba-tri wangsa* yang penuh dinamika, maka relasi ini tidak bisa dipandang selalu bersifat final atau harus ajeg seperti di masa lalu. Relasi *jaba-tri wangsa*, karena perjalanan waktu bisa berubah, atau dapat diubah. Posisi sosial sebagai dasar pembeda identitas antara *jaba* dan *tri wangsa* juga selalu dapat dikoreksi untuk diubah dan ditata kembali [*]

SENARAI BACAAN

Buku:

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

Agung, Ide Anak Agung Gde. 1989. *Bali Pada Abad XIX*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Agung, Anak Agung Gde Putra. 2001. *Perubahan Sosial dan Pertentangan Kasta di Bali*. Yogyakarta: Yayasan Untuk Indonesia.

Anom, Ida Bagus. 1994. *Perkawinan Menurut Adat Agama Hindu*. Denpasar: Kayumasagung.

Arnati, Ni Wayan. 2002. *Petunjuk Bahasa "Pawiwahan" Adat di Bali.* Denpasar: Nira Surya Raditya.

Arsana, I Gusti Ketut Gde., dkk. 1986. *Dampak Modernisasi terhadap Hubungan Kekerabatan di Daerah Bali*. Jakarta: Depdikbud, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah Bali.

Artadi, I Ketut. 1993. *Manusia Bali*. Denpasar: Bali Post.

Artadi, I Ketut. 2009. *Hukum Adat Bali dan Aneka Masalahnya*. Denpasar: Pustaka Bali Post.

Atmaja, Jiwa. 2008. *Bias Gender Perkawinan Terlarang Pada Masyarakat Bali.* Denpasar: Udayana University Press.

Bagus, I Gusti Ngurah. 1969. *Pertentangan Kasta dalam Bentuk Baru pada Masyarakat Bali*. Denpasar: Univ. Udayana.

Bagus, I Gusti Ngurah. 2004. *Mengkritisi Peradaban Hegemonik.* Denpasar: Kajian Budaya Books.

Bakker, Frederik Lambertus. 1993. *The Struggle of the Hindu Balinese*

Intellectual. Armsterdam: Vrije Universiteit.

Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups And Boundaries "The Social Organization of Culture Difference".* Little Brown and Company Boston.

Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind, Balinese Ethos. Collected Essay in Anthropology, Psychiatry and Epistemology*. University of Chicago Press.

Belo, Jean. 1970. *Traditional Balinese Culture.* New York, London: Columbia University Press.

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.* Garden City, New York.

Berger, Peter. L. 1994. *Langit Suci. Agama Sebagai Realitas Sosial.* (terjm). Jakarta: LP3ES.

Blasco, Paloma Gay y and Huon Wardle. 2007. *How to Read Ethnography*. London and New York: Routledge.

Budiana, I Nyoman. 2009. *Perkawinan Beda Wangsa dalam Masyarakat Bali.* Yogyakarta: Graha Ilmu.

Boon, James A. 1977. *Anthropological Romance of Bali 1597-1972, Dynamic in Marriage and Caste Politics and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boon, James A. 1986. *Symbol, Sylphs, and Siwa: Allegorical Machineries in The Text of Balinese Culture dalam Victor W. Turner and Edward M. Bruner, 1986. The Anthropology of Experience.* University of Illinois Press.

Borofsky, Robert. 1994. *On the Knowledge of Cultural Activities dalam Robert Borofsky, Assesing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice. Cambridge*: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1979. *Algeria 1960. Cambridge:* Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction. Cambridge*: Polity Press. Bourdieu,

Pierre. 1990. *The Logic of Practice. Cambridge*: Polity Press.

Bourdieu, Pierre. 2000. *Pascalian Meditations. Terjm. Richard Nice.* California: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre. 2010. *Arena Produksi Kultural Sebuah Kajian Sosiologi Budaya. Terjm. Yudi Santoso dari The Field of Cultural Production:*

Essay on Art and Literature. *1993*. Yogyakarta: Kreasi Wacana. Bourdieu, Pierre. 2010. *Dominasi Maskulin. Terjm. Stepanhus Aswar Herwinarko dari La Domination Masculine, 1998.* Yogyakarta: Jalasutra.

Blumer, Herbert. 1969. *Symbolic Interaction*. New York: Prentice Hall.

Bruner, Edward. 1986. *Experience and Its Expressions dalam Bruner (ed) The Anthropology of Experience.* Chicago: University of Illinois.

Bruner, Edward (ed). 1988. *Text, Play and Story*. Prospect Heights.

Campbell, Tom. 1994. *Tujuh Teori Sosial (terjm)*. Yogyakarta: Kanisius.

Clayton, Richard R. 1975. *The Familiy, Marriage and Social Change*. D.C. Health and Company. London.

Comaroff, John L & Jean Comaroff. 2009. *Ethnicity.* Inc. The University of Chicago Press.

Covarrubias, M. 1937. *Island of Bali*. New York: A. Knoff Inc.

Creswell, John W. 2003. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks-California: Sage Publications, Inc.

Dahrendorf, Ralf. 1989. *Konflik dan Konflik dalam Masyarakat Industri (terjm)*. Jakarta: Rajawali.

Dashefsky, Arnold & Howard M. Shapiro. 1975 *dalam Dashefsky* (ed). Ethnic Identity in Society

Dharmayuda, I Made Suasthawa. 1995. *Kebudayaan Bali: Pra Hindu, Masa Hindu, dan Pasca Hindu*. Denpasar: Kayumas.

Dharma Putra, I Nyoman (eds). 2003. *Bali Menuju Jagadhita: Aneka Perspektif.* Denpasar: Pustaka Bali Post.

Dharma Putra, I Nyoman. 2007. *Wanita Bali Tempo Doeloe, Perspektif Masa Kini*. Denpasar: Pustaka Larasan.

Denzin, N.K. and Y.S. Lincoln (ed). 2005. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. London New Delhi: Sage Publications.

Diantha, Made Pasek & I Gede Pasek Eka Wisanjaya. 2010. *Kasta dalam Perspektif Hukum dan HAM.* Denpasar: Udayana University Press.

Douglas, Mary. 1973 (1970). *Natural Symbols*. Hormondsworth: Pelican Books.

Dumont, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus*. The University of Chicago.

Durkheim, Emile. 1956. *Education and Sociology*. New York: Free Press.

Durkheim, Emile. 1966 (1951). *Suicide: A Study in Sociology.* Terjm. J.A.

Spaulding dan G. Simpson. New York: The Free Press.
Durkheim, Emile. 1976 (1912). The Elementary Forms of The Religious Life. George Allen & Unwin Ltd.
Dwipayana, AAGN. 2001. Kelas dan Kasta, Pergulatan Kelas Menengah Bali. Yogyakarta: Lapera Pustaka Utama.
Eiseman, Jr., Fred B. 1989. Bali Sekala & Niskala. Berkeley, California.
Foucault, Michel. 1972. The Archaeology of Knowledge. Trans. A.M. Sheridan Smith (1969). London: Tavistock.
Foucault, Michel. 1980. Power/Knowledge: Selected Interview and Other Writings 1972-1977. Terjm. C. Gordon. New York: Pantheon.
Foucault, Michel. 1997. Seks & Kekuasaan, Sejarah Seksualitas. Terjm. Rahayu S. Hidayat dari Histoire de la Sexualite I: La Volonte de Savoir. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
Frederich, R. 1959 (1849). The Civilization and Culture of Bali. Calcuta: Susil Gupta Private Ltd.
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, Clifford. 1973. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. London, Hutchinson & CO Publisher LTD (The Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture [1973a]; Religion as a Cultural System in Interpretation of Cultures [1973b]; Person, Time and Conduct in Bali in Interpretation of Cultures [1973c]).
Geertz, Clifford. 2000. Negara Teater, Kerajaan-Kerajaan di Bali Abad Kesembilan Belas. Terjm. Hartono Hadikusumo dari Negara, The Theatre State in Nineteenth-Century Bali, 1980. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
Geertz, Hildred & Clifford Geertz. 1975. Kinship in Bali. Chicago: University of Chicago Press.
Geuss, Raymond. 1981. The Idea of A Critical Theory. London: Cambridge University Press.
Giddens, Anthony. 1979. Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis. Barkeley and Los Angeles: University of California Press.
Giddens, Anthony. 1984. The Constitution of Society. Outline of the Theory

of Structuration. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Giddens, Anthony. 1986. Kapitalisme dan Teori Sosial Modern; Suatu Analisis Karya Tulis Marx, Durkheim, dan Max Weber (terjm). Jakarta: UIP.

Giddens, Anthony. 2005. Konsekuensi-Konsekuensi Modernitas. Terjm. Hurhadi dari The Consequences of Modernity. 2004. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Glazer, Nathan & Daniel P. Moynihan (eds.) 1975. Ethnicity Theory and Experience. Harvard University Press Cambiridge, Massachusetts, and London, England.

Goffman, Erving. 1959. The Presentation of Self in Everyday. New York: Doubleday.

Goffman, Erving. 1961. Encounter: Two Studies in the Sociology of Interaction. Bobbs-Merrill.

Goodenough, Ward. H. 2003. "In Pursuit of Culture" dalam Annual Review of Anthropology 32 hal 1-32.

Goris, R. 1965. Ancient History of Bali. Denpasar: Univ. Udayana. Gramsci, Antonio. 1971. Selection from the Prison Notebooks. Q. Hoare, Q and G Nowel Smith, eds. New York: International Publishers.

Gupta, A. and J. Ferguson. 1992. Beyond 'culture': space, identity, and the politics of difference, Cultural Anthropology 7: 6–23.

Guy, Paul du, 2007. Organizing Identity: persons and organizations 'after theory'. SAGE Publications Ltd.

Hadikusuma. 1995. Hukum Perkawinan Adat. Yogyakarta: Kanisius.

Haddock, Bruce and Peter Sutch (eds.). 2003. Multiculturalism, Identity, and Right. Roudledge: London and New York Press.

Hall, Stuart. 1991. Culture, Globalization and The World-System: Contempory Conditions for The Representation of Identity. Edited by Anthony D. King. Houdmills, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Education Ltd.

Harris, Marvin. 1979. Cultural Materialism: the Struggle for a Science of Culture. New York: Simon House.

Hobart, Ramseyer & Leeman. 1996. The People of Bali. Blackwell Publisher, UK. Hofstede, Geert.

Howe, Leo. 1995. Status Mobility In Contemporary Bali: Continuities and Change. Jakarta: Center For South-East Asian Studies.

Hume, Lynne and Jane Mucock (ed). 2004. Anthropologist in the Field. New York: Columbia University Press.

James, Allison, Jenny Hockey & Andrew Dawson, 1997. After Writing Culture: Epistemology & Praxis in Contemporary Anthropology (ed). Roudledge Taylor & Francis Group: London and New York Press.

Jenkins, Richard. 2010. Membaca Pikiran Pierre Bourdieu. Terjm. Nurhadi dari Pierre Bourdieu. 1992. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Jones, Pip. 2009. Pengantar Teori-Teori Sosial. Alih bahasa Achmad Fedyani Saifuddin dari Introducing Social Theory, 2003. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Jordens, J.T.F. 1989. A Cultural History of India dalam A. L. Basham (eds). Oxford University Press, Bombay.

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.

Kessing. Roger M. 1992. Antropologi Budaya, Suatu Perspektif Kontemporer. Terjm. Samuel Gunawan dari Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective. 1981. Jakarta: Erlangga.

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.

Lacalu, Ernesto & Chantal Mouffe. 1985. Hegemony and Socialist Strategy. London.

Lansing, J. Stephen. 1983. The Three Worlds of Bali. Praeger, New York.

Lansing, J. Stephen. 2006. Perfect Order: Recognizing Complexity in Bali. Princeton University Press.

Lukacs, Georg. 2010. Dialektika Marxis, Sejarah & Kesadaran Kelas. Terjm. Inyiak Ridwan Muzir dari History and Class Consciousness: Studies In Marxist Dialetics. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Lyotard, Jean-Francois. 1997 (1979). The Postmodern Condition: A Report On Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mahmood, Saba. 2004. Politics of Piety. Princeton University Press.

Malinowski, B. 1929. The Sexual Life of Savages. New York: Harcourt, Brace & World Co.

Malinowski, B. 1984 (1922). Argonauts of the Western Pacific. Waveland Press Inc.

Mantra, IB. 1990. Bali Masalah Sosial Budaya dan Modernisasi. Denpasar: Upada Sastra.

Mantra, IB. 1996. Landasan Kebudayaan Bali. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.

Marcus, E. George & Michael M.J. Fisher. 1986. Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago: The University of Chicago Press.

Marcus, George. 1998. Ethnography Through Thick and Thin. Princeton: Princeton University Press.

Millar, Susan Bolyard. 2009. Perkawinan Bugis. Refleksi Status Sosial dan Budaya di Baliknya. Terjm. Tim Penerjemah Ininnawa dari Bugis Weddings: Ritual of Social Location in Modern Indonesia. Makassar: Ininnawa.

Milner, Murray, Jr. 1994. Status and Sacredness, A General Theory of Status Relation and an Analysis of Indian Culture. New York: Oxford University Press.

Munandar, Agus Aris. 2005. Istana Dewa Pulau Dewata: Makna Puri Bali Abad ke 14-19 M. Depok: Komunitas Bambu.

Naradha, Satria ABG. 2004. Ajeg Bali Sebuah Cita-Cita. Denpasar: Bali Post.

Nordholt, Henk Schulte. 2009. The Spell of Power. Terjm. Ida Bagus Putrayadnya dari The Spell of Power: A History of Balinese Politics 1650-1940, 1996. Denpasar: Pustaka Larasan.

Nordholt, Henk Schulte. 2010. Bali Benteng terbuka 1995-2005. Terjm. Arif B. Prasetyo dari Bali, an open fortress, 1995-2005. Regional autonomy, electoral democracy and entrenched identities. Denpasar: Pustaka Larasan.

Oka, I Gusti Agung. 2009. Percakapan Tentang Perkawinan Adat Bali. Denpasar: Yayasan Sabha Sastra Bali.

Panetje, Mr. Gde. tt. Aneka Catatan Tentang Hukum Adat Bali. Denpasar: Kayumas.

Peursen, C. A. van. 1992. Strategi Kebudayaan. Yogyakarta: Kanisius.

Picard, Michel. 2006. Bali Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata.

Terjm. Jean Couteau dan Warih Wisatsana dari Bali: Tourism Culturel et culture tourisque, 1992. Jakarta: Forum Jakarta-Paris.

Pudja, Gde. 1975. Pengantar Tentang Perkawinan Menurut Hukum Hindu. Jakarta: Mayasari.

Pudja. Gde. 1983. Sosiologi Hindu Dharma. Jakarta.

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

Radcliffe-Brown, A.R & D. Forde (eds). 1950. African Systems of Kinship and Marriage. London: Oxford University Press.

Radcliffe-Brown, A.R. 1982 (1952). Structure and Function in Primitive Society. Collier Macmillan Canada, Ltd.

Richard Harker, Cheelan Mahar, Chris Wilkes (ed). 2009. (Habitus x Modal) + Ranah = Praktik. Terjm. Pipit Maizier dari An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice Theory. 1990. Yogyakarta: Jalasutra.

Ritzer, George & Douglas J. Goodman. 2008. Teori Sosiologi Modern. Alihbahasa Alimandan dari Modern Sociological Theory, 2003. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Robinson, Geoffrey. 2006. Sisi Gelap Pulau Dewata: Sejarah Kekerasan Politik. Terjm. Arif B. Prasetyo dari The Dark Side of Paradise; Political Violence in Bali. Yogyakarta: LKiS

Rudyansjah, Tony. 2009. Kekuasaan, Sejarah, dan Tindakan. Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya. Jakarta: Rajawali Press.

Saidi, Saleh. 2007. Lingua Franca Menelisik Bahasa dan Sastra Melayu di Nusantara dari Riau hingga Bali. Denpasar: Pustaka Larasan.

Schneider, David M. 1984. A Critique of The Study of Kinship. The University of Michigan Press.

Scott, James C. 1985. Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven: Yale University Press.

Scott, James C. 1990. Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts. Yale University Press.

Slametmuljana. 1979. Negara Kartagama dan Tafsir Sejarahnya. Jakarta: Bhatara Karya Aksara.

Soekanto, Soerjono. 2009. Sosiologi Suatu Pengantar. Jakarta: Rajawali Pers.

Sokefeld, Martin. 1999. Debating Self, Identity, and Culture in

Anthropology. Current Anthropology 40 (4):417-447.
Soethama, Gde Aryantha. 2003. Bali is Bali. Denpasar: Arti Foundation
Soethama, Gde Aryantha. 2004. Basa Basi Bali. Denpasar: Arti Foundation
Soethama, Gde Aryantha. 2006. Bolak Balik Bali. Denpasar: Arti Foundation
Sorokin, Pitirim A. 1959. Social and Cultural Mobility. London: The Free Press of Glencoe.
Spradley, James P. 2007. Metode Etnografi. Terjm. Misbah Zulfa Elizabeth dari The Ethnographic Interview, 1979. Yogyakarta: Tiara Wacana.
Sudharta, Tjok Rai. 2006. Manusia Hindu: Dari Kandungan Sampai Perkawinan. Denpasar: Yayasan Dharma Naradha.
Surayin, Ida Ayu Putu. 2002. Manusa Yajna. Surabaya: Paramita.
Suryani, Luh Ketut, 2003. Perempuan Bali Kini. Denpasar: Penerbit BP.
Sushila, Jelantik. 1988. Tata Cara Pawiwahan (Perkawinan) Umat Hindu di Bali. Denpasar: tidak diterbitkan.
Thomas, Keith. 1971. Religion and the Decline of Magic. New York: Scribner's.
Tinggen, I Nengah. 1995. Sor Singgih Basa Bali. Singaraja: Rikha Dewata
Tim Penyusun. 1955. Monografi Pulau Bali. Jakarta: Pusat Djawatan Pertanian Rakjat.
Tim Penyusun. 1978. Geografi Budaya Daerah Bali. Jakarta: Depdikbud, Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah.
Tim Penyusun. 1980. Gambaran Umum Daerah Bali. Denpasar: Bappeda Pemda Tk. I Bali.
Tim Penyusun. 1984. Sejarah Pendidikan Daerah Bali. Jakarta: Depdikbud Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah.
Tim Penyusun. 1985. Monografi Daerah Bali. Denpasar: Pemda Tk. I Bali.
Tim Penyusun. 1986. Sejarah Bali. Denpasar: Proyek Penyusunan Sejarah Bali Pemda Tk. I Bali.
Tim Penyusun. 1998. Pandangan Generasi Muda Terhadap Upacara Perkawinan Adat di Kota Denpasar. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI.
Tim Penyusun. 2001. Hasil-Hasil Mahasabha VIII. Parisada Hindu Dharma Indonesia.

Tim Kompilasi. 2005. Kompilasi Dokumen Literer 45 Tahun Parisada. Parisada Hindu Dharma Indonesia.

Tim Penyusun. 2006. Hasil-Hasil Mahasabha IX. Parisada Hindu Dharma Indonesia.

Tim Penyusun. 2009. Data Bali Membangun, 2008. Denpasar: Bappeda Pemda Bali.

Tim Penyusun. 2010. Materi Teknis RTRWP Bali 2009-2029. Denpasar: Bappeda Pemda Tk. I Bali.

Turner, Victor. 1987. The Ritual Process. New York: Cornell Paperbacks Cornell University Press.

Turner, Bryan. 2003. Teori-Teori Sosiologi Modernitas Posmodernitas. Terjm. Imam Baehaqi dan Ahmad Baidlowi dari The Theories of Modernity and Postmodernity, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

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

Wiana, I Ketut. 2004. Mengapa Bali disebut Bali? Surabaya: Paramita.

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

Windya, Wayan P., dkk. 2009. Perkawinan Padagelahang di Bali. Denpasar: Universitas Udayana Press.

Weber, Max. 1947. The Theory of Social and Economic Organization. New York: Free Press.

Weber, Max. 2006. Sosiologi. Terjm. Noorkholis dan Tim Penerjemah Promothea dari From Max Weber: Essay in Sociology, 1946. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Yuga, Ibed Surgana. 2008. Bali Tanpa Bali. Denpasar: Panakom.

Tesis/Desertasi dan Penelitian Yang Tidak Dipublikasikan:

Guermonprez, Jean-Francoiz. 1987. Les Pande de Bali. Disertasi (koleksi Kembar Kerepun)

Lipur, I Nyoman. 2005. Perkawinan Memadik Pada Masyarakat Hindu di Karangasem (Kajian Acara, Fungsi dan Makna). Tesis. Denpasar: Program Pascasarjana Univ. Hindu Indonesia.

MacRae, Graeme S. 1997. Economy, Ritual and History In A Balinese Tourist Town. Disertasi.

Mahin, Marko. 2009. Kaharingan: Dinamika Agama Dayak di Kalimantan

Tengah. Disertasi. Depok: Program Pascasarjana Antropologi, FISIP, UI.

Notiasa, I Wayan. 2005. Pemunculan Sistem Soroh dan Implikasinya Terhadap Kehidupan Masyarakat Desa Bali Aga (Studi Kasus di Desa Pakraman Sidatapa, Banjar, Buleleng, Bali). Tesis. Denpasar: Program Pascasarjana Univ. Hindu Indonesia.

Pitana, I Gede. 1997. In Search of Difference: Origin Groups, Status and Identity in Contemporary Bali. Australian National University. Disertasi (koleksi Univ. Udayana).

Rudyansjah, Tony dan Ulfa Fajarini, 2006. Makna Tanah dan Strategi Pemanfaatannya: Suatu Kajian Mengenai Kemiskinan dan Perlawanan. Laporan Penelitian Teori dan Metodologi Penelitian Antropologi, Program Pascasarjana Antropologi, FISIP, Universitas Indonesia.

Sadnyini, Ida Ayu. 2009. Dinamika Hukum Adat Dalam Perkawinan Asupundung di Bali. Tesis. Denpasar: Program Pascasarjana Univ. Udayana.

Wiener, Margaret Joyse. 1990. Visible and Invisible Realm; The Royal House of Klungkung and the Ducth Conquest of Bali. Disertasi.

Majalah/Koran/Makalah/Artikel Jurnal:

Abu-Rabia-Queder, Sarab. 2007. Coping with 'forbidden love' and Loveless Marriage Educated Bedouin Women from the Negev. SAGE Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi). Vol. 7(2): 179–207.

Geertz, Clifford. 1959. Form and Variation in Balinese Village Structure, in: American Anthropologist, New Series, Vol. 61, No. 6., pp. 991-1012.

Geertz, Clifford. 1976. Hooykaas On (The) Geertz(es): A Reply. Archipel 11, p. 237-243.

Geertz, Clifford. 1983. Forward. Monograf Series 07. Yale University Southeast Asia Studies, No. 26.

Haryatmoko. 2010. Habitus dan Kapital dalam Strategi Kekuasaan, Teori Strukturasi Pierre Bourdieu. Disampaikan dalam Seminar di Pascasarjana Jurusan Sosiologi, FISIP Universitas Indonesia.

Hoeve, W. van. Bali, Studies in Life, Thought and Ritual. Selected Studies

on Indonesia, Vol. 5. The Hague & Bandung, 1960. 368 hlm. Hooykaas, C. 1964. Agama Tirtha: Five Studies in Bali-Balinese Religion. Armsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, reviewed by Clifford Geertz.

Howe, Leopold E.A.. The Social Determination of Knowledge Maurice Bloch and Balinese dalam Man Vol. 16 No. 2 June 1981, hal 220-234.

Howe, Leopold E.A.. God, People, Spirit and Witches: The Balinese System of Person Definition. BKI 1984.

Jacobsen, Frode F. 2007. Marriage Patterns and Social Stratification in Present Hadrami Arab Societies in Central and Eastern Indonesia. Asian Journal of Social Science 35 (2007) 472-487 DOI: 10.1163/156853107X240305.

Kompilasi Lengkap Majalah Bali Adnyana (Koleksi Gedong Kirtya, Buleleng).

Kompilasi Lengkap Majalah Surya Kanta (Koleksi Gedong Kirtya, Buleleng)

Lansing, J. Stephen. 2005. Balinese Y-Chromosome Perspective on the Peopling of Indonesia: Genetic Contributions from Pre-Neolithic Hunter-Gatherers, Austronesian Farmers, and Indian Traders. Human Biology (2005) 77(1):93-113.

Natrajan, Balmurli. Crafting Caste in India Caste as Cultural Community. Published by: Routledge.

Picard, Michel. Bebali: the "challenge of tourism". Workshop on "Balinese State and Society" K.I.T.V.L., Leiden, 21-24 April 1986.

Putrawan, I Nyoman. 2005. Skandal Seks Raja-Raja Bali, Majalah Sarad.

Vikers, A.H. tt. The Hindu Balinese Encounter-with Islam.

Vickers, Adrian. Balinese Texts and Historiography dalam History and Theory Vol. XXIX No. 2, 1990.

Naskah Kuno/Kitab Suci/Transkrip Terjm.:

Babad Brahmana, disusun IN. Djoni Gingsir. 2000. Jakarta: Yayasan Diah Tantri.

Babab Catur Warga "Soroh" di Bali, disusun Made Ratnatha, 2008. Denpasar: Damai Sejati.

Babad Pasek Maha Gotra Pasek Sapta Rsi, disusun Ketut Soebandi. 2003. Denpasar: Manikgeni.

Pasek (Asal Usul dan Peran Warga Pasek Masa Lampau), disusun Ketut Soebandi. 2009. Denpasar: Kayumas.
Perjalanan Danghyang Nirartha, disusun Soegianto Sastrodiwiryo. 1999. Denpasar: Bali Post.
Kitab Sedjarah Danghyang Nirartha, disusun Ida Bagus Putu Bek, 1959. Denpasar: Pustaka Balimas.
Leluhur Orang Bali, disusun I Nyoman Singgin. 1994. Bangli: Yayasan Widya Shanti.
Bhagawad Gita, terjm. I Wayan Maswinara, 1997. Surabaya: Paramita.
Manawa Dharma Sastra, terjm. I Gde Pudja dan Tjokorda Rai Sudharta, 1973. Jakarta: Lembaga Penerjemah Kitab Suci Indonesia.
Puranic Encyclopedia, disusun Shri Vettam Mani, 1975. Motilal Banarsidas, Delhi.
The Holy Vedas, disusun Pandit Satyakam Vidyalankar, tth. Delhi: Clarion Books.

Fiksi:
Darmawan, I Made Iwan. 2010. Ayu Manda. Jakarta: Grasindo.
Rusmini, Oka. 2000. Tarian Bumi, Sebuah Novel. Indonesia Tera.
Rusmini, Oka. 2005. Patiwangi. Yogyakarta: Bentang Budaya.

Virtual:
http://geociti.es/CapitolHill/3925/utama4_5.html I Gusti Nyoman Aryana. 1987. Bali: Identitas Kultural dan Identitas Politik
http://www.gatra.com/2010-04-05/artikel.php?id=136378
http://www.google.co.id/imglanding=Gambar-Pulau-Bali
http://regional.kompas.com/read/2010/06/05/08332578/Turis.ke.Bali.Lebihi.Jumlah.Penduduk-4
http://www.mediaindonesia.com/read/2010/08/08/162213/129/101/Bali-kelebihan-Penduduk
http://www.balebengong.net/topik/budaya/2007/09/15/di-balik-layar-ajeg-bali.html
http://bali . stitidharma . org/kenapa - di - hindu - banyak - sekali - melaksanakan-upacara-agama/
http://www.sejarahbangsaindonesia.co.cc/1_25_Sejarah-Bali.html
http://www.ruangbaca.com/resensi/?action=b3Blbg==&linkto=MTA5&when=MjAwNjAxMDM=

http://mycityblogging.com/denpasar/2008/07/15/upacara-ngaben-terbesar-di-bali-berlangsung-hari-ini/
http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2001/03/26/AG/mbm.20010326.AG78888.id.html
http://staff.blog.ui.ac.id/arif51/2009/11/04/sistem-kemasyarakatan-di-bali/ http://www.disparda.baliprov.go.id/id/Statistik2

GLOSARIUM

Apanaga adalah masyarakat Bali yang tinggal di daerah dataran yang telah mendapat pengaruh dan ditata oleh Majapahit.

Awig-awig adalah seperangkat peraturan adat yang mengikat warga masyarakat (krama) dalam satu banjar adat, desa pakraman, sekaa, dan organisasi adat lainnya.

Bali Aga adalah masyarakat asli Bali (Bali Mula) yang kini masih banyak ditemukan atau menetap di daerah pegunungan. Aga berarti gunung.

Delusi adalah pikiran atau pandangan yang tidak berdasar (tidak rasional), biasanya berwujud sifat kemegahan diri atau perasaan yang dikejar-kejar; pendapat yang tidak berdasarkan kenyataan; bersifat khayal.

Desa pakraman adalah desa otonom di Bali yang mempunyai hak untuk mengurus rumah tangganya sendiri dan mempunyai hubungan erat dengan adat, budaya dan agama Hindu.

Dwijati adalah istilah untuk menyebut kelahiran dua kali, yakni dari orang tua dan dari upacara suci untuk tingkat pandita.

Ekajati adalah istilah untuk menyebut kelahiran sekali dalam hidup, yakni dari orang tua. Kata ini juga menjadi nama ritual untuk orang suci tingkat pinandita atau pemangku.

Feodal adalah istilah yang berhubungan dengan susunan masyarakat yang dikuasai satu kelompok bangsawan serta berhubungan dengan tata cara dan pola hidup bangsawan.

Hegemoni adalah cara di mana kelas yang berkuasa dapat mengontrol

kelas subordinat dengan meyakinkan kelompok yang dikuasai bahwa pandangan dunia ideologis yang menjadi milik kelas berkuasa adalah sebuah kelaziman dan alami.

Identitas adalah ciri-ciri atau keadaan khusus seseorang, berhubungan dengan jati diri.

Ideologi adalah kumpulan konsep bersistem yang dijadikan asas pendapat yang memberikan arah dan tujuan untuk kelangsungan hidup; cara berpikir seseorang atau golongan.

Jaba adalah nama salah satu golongan dalam struktur sosial masyarakat Bali. Istilah jaba disamakan maknanya dengan "di luar", berkebalikan dengan jero yang berarti "di dalam". Jaba juga sering dianggap sebagai golongan yang berada atau hidup di luar istana raja (puri) maupun tempat tinggal pendeta datau brahmana (griya). Dalam sistem perkastaan, oleh kelompok bangsawan, jaba disamakan dengan kelas sudra, namun ditolak karena istilah jaba pengertiannya sangat berbeda dengan sudra.

Kasta adalah sistem pelapisan sosial masyarakat Hindu di India yang didasarkan atas status kelahiran, terdiri dari kelas brahmana, ksatria, wesya, sudra dan candala atau harijan. Istilah sudra, candala dan harijan tidak dikenal di Bali.

Kolonial adalah istilah yang berhubungan atau berkenaan dengan sifat-sifat jajahan.

Kontestasi adalah istilah yang berasal dari kata kontes yang berarti pertarungan, perlombaan, pertandingan, persaingan.

Kuren adalah istilah untuk keluarga, rumah tangga. Makurenan artinya membentuk keluarga atau rumah tangga.

Lelintihan adalah garis darah kelahiran atau silsilah yang diturunkan berdasarkan garis wangsa/soroh/warga/klan.

Leteh adalah situasi kotor, biasanya ada dalam ranah kesadaran, pikiran dan perasaan, namun juga secara fisik ditimbulkan dari kekotoran seperti darah, kematian, kelahiran, dll.

Lokapalasraya adalah upacara yadnya berskala besar, seperti Panca Walikrama, Eka Dasa Rudra, Tawur Agung Kesanga. Upacara-upacara ini hanya dipimpin oleh pandita atau pedanda.

Memadik adalah sebutan untuk meminang, yang dianggap cara perkawinan paling terhormat. Memadik awalnya adalah tradisi perkawinan yang hanya dilakukan triwangsa.

Mepamit adalah satu rangkaian upacara berpamitan kepada leluhur yang wajib dilakukan pihak perempuan dirumah asalnya setelah melakukan upacara perkawinan di rumah suaminya. Peristiwa mepamit juga disebut mejauman.

Merajan adalah tempat suci yang ada di dalam satu keluarga batih (inti).

Mitos adalah cerita suatu bangsa tentang dewa dan pahlawan jaman dahulu yang mengandung penafsiran tentang asal usul semesta alam, manusia dan bangsa itu sendiri.

Negosiasi adalah proses tawar menawar dengan jalan berunding untuk memberi atau menerima guna mencapai kesepakatan bersamaantara satu pihak dengan pihak laik lain (kelompok atau golongan); penyelesaian masalah secara damai melalui perundingan.

Ngerorod adalah salah satu cara perkawinan yang dilakukan laki-laki dengan "mencuri" seorang perempuan atas suka sama suka namun tidak direstui orang tua pihak perempuan. Ngerorod juga disebut ngerangkat.

Nyentana atau *nyeburin* adalah bentuk perkawinan di mana suami atau laki-laki berstatus adat sebagai "istri" atau "perempuan" dan tinggal di rumah istrinya.

Nyerod adalah satu istilah paling umum untuk menyebut perkawinan beda wangsa. Ada dua bentuk perkawinan beda wangsa yang pernah dilarang keras, yakni perempuan brahmana dengan laki-laki non brahmana atau perkawinan asu pundung, maupun laki-laki non brahmana yang berwangsa lebih rendah dengan perempuan yang berwangsa lebih tinggi atau perkawinan alangkahi karang hulu.

Odalan adalah hari suci yang datang setiap 6 bulan atau 210 hari kalender Bali.

Pandita adalah sebutan untuk orang suci non brahmana, umumnya dari golongan jaba, yang nama dan gelarnya berbeda-beda mengikuti soroh kelahirannya. Satu contoh, soroh pande, panditanya disebut Sri Empu. Antara pedanda dengan pandita dalam kedudukan yang sama, namun berbeda dengan pinandita. Perdedaan antara pedanda/pandita dengan pinandita adalah upacara yang harus dilalui dan tingkatan upacara yang dipimpinnya.

Paswara adalah keputusan yang dikeluarkan raja.

Patiwangi adalah upacara pembunuhan atau penghapusan status wangsa perempuan nyerod agar sederajat dengan wangsa suaminya.

Payas agung adalah pakaian kebesaran, terutama dalam perkawinan yang dulu hanya untuk triwangsa.

Pawiwahan adalah istilah untuk menyebut perkawinan adat Bali. Pawiwahan awalnya adalah istilah perkawinan bagi triwangsa, sementara masakapan bagi jaba. Pawiwahan juga adalah bahasa Bali halus untuk menyebut perkawinan.

Pedanda adalah sebutan untuk orang suci yang berasal dari brahmana. Oleh triwangsa, pedanda yang diakui sah di Bali adalah soroh pedanda siwa yang berasal dari keturunan Dang Hyang Nirartha dan pedanda bodha dari keturunan Dang Hyang Astapaka.

Pejatukarma adalah keyakinan akan takdir yang tidak bisa dihindari. Di Bali dan bagi umat Hindu pada umumnya meyakini pejatukarma sebagai hukum karma yang bersifat kausalitas.

Purusa adalah istilah adat untuk laki-laki.

Predana adalah istilah adat untuk perempuan.

Rwabhineda adalah konsep hidup yang meyakini bahwa dalam kehidupan terdapat hukum dualitas yang saling berhubungan dan tidak terpisahkan satu sama lain.

Sarwa Sadhaka adalah kelompok pandita jaba dari pelbagai soroh.

Sentana adalah istilah untuk menyebut keturunan, yang di Bali terdiri dari pratisentana, yakni anak laki-laki yang memang dimiliki sebuah keluarga. Sentana rajeg, yakni anak perempuan yang karena tidak memiliki saudara laki-laki dan keluarganya tidak mengangkat anak laki-laki lalu dijadikan penerus tunggal keluarga. Sentana paperasan, yakni anak laki-laki yang sengaja diangkat menjadi sentana.

Sidhikara adalah istilah untuk menyebut adanya hubungan kekeluargaan, persaudaraan dan kekerabatan.

Tirtha adalah air yang telah disucikan dengan inisiasi mantra oleh pandita atau pinandita.

Trisadhaka adalah tiga golongan pedanda yang oleh triwangsa dulu disebut utama di Bali, yakni pedanda siwa, pedanda bodha dan rsi bhujangga dari keturunan Bhujangga Waisnawa atau dikenal juga Sengguhu.

Tri Warga adalah tiga soroh jaba utama yang terdiri dari pasek, pande dan bhujangga yang sebelum sistem kerajaan diterapkan di Bali adalah soroh yang sangat dihormati dan berperan penting dalam masyarakat.

Tri Wangsa adalah sebutan untuk tiga kelompok kelas dominan dalam sistem kasta yang terdiri dari brahmana (orang suci, pedanda), ksatria (penguasa, raja) dan wesya (punggawa kerajaan, para pedagang).

Yadnya adalah sebuah ritual atau upacara suci yang dilakukan dengan pengorbanan dan keikhlasan.

Wangsa adalah istilah untuk menyebut asal keturunan berdasarkan kelahiran atau klan. Di Bali, kata ini sering disamakan dan bahkan tidak dibedakan dengan istilah soroh dan warga.

Warna adalah sistem pelapisan sosial masyarakat Hindu berdasarkan profesi dan bakat. Istilah warna dimaktubkan dalam kitab-kitab suci Weda, salah satu yang utama Bhagawadgita, dan menjadi ajaran universal yang diyakini oleh umat Hindu.

Catatan:

Beberapa istilah dalam glosarium ini diambil dari:

Anandakusuma, Sri Reshi. 1986. Kamus Bahasa Bali. Denpasar: Kayumas Agung.

Tim Penyusun Kamus. 1995. Kamus Besar Bahasa Indonesia. Balai Pustaka, Departemen Pendidiikan dan Kebudayaan.

INDEKS

A
AA Ngurah Gede Puspayoga, 184, 203
AA Swandewi, 4, 105, 120, 140, 192, 193, 194
AA. Gde Oka, 183
AA. Oka Lely, 199
abrogasi, 29, 234, 235, 266
achieved status, 64, 187
aci, 58
Afrika, 31
agency, 13, 42, 188, 246 Agni Angelayang, 144 Agni Sara, 144
Agni Sinara Rasa, 144
aguron-guron padhiksan, 143
ahli agama, 72
ajewera, 101, 126, 129, 130, 133, 225, 228, 235, 251
aji, 6, 87, 102, 103, 106, 108, 110, 136 Aji, 102, 107, 144, 215
alangkahi karang hulu, 9, 10, 111, 112, 151, 152, 153, 157, 238
Algeria, 31
amada-mada ratu, 101, 126, 127, 129, 133, 145, 231, 235, 251
amalat, 90
Amerika, 54, 55
anak agung, 87
anak astra, 79
andong bang, 117
anggah-ungguh basa Bali, 132 anggara, 92
angkul-angkul, 175 Anom, 89, 91, 184 apanaga, 50, 59, 60, 196 apropriasi, 29, 234, 235, 266 arak, 96

arja, 1, 126
Arnati, 89, 93
Artadi, 64, 76, 79, 82, 88, 89, 93
Arya, 67, 80, 84, 85, 133, 147, 182, 195, 202
Arya Kepakisan, 195 Aryana, 55
ascriptive status, 64, 187 Ashcroft, 234
Asia, 54, 140
asisya-sisya, 101, 126, 130, 131, 133, 144, 225, 235, 251
Astika, 74
asu pundung, 9, 10, 111, 112, 151, 153, 157, 237
atita-nagata-wartamana, 271

Australia, 20, 57, 140, 154, 165, 200, 206
awig-awig, 81, 149
ayahan, 91, 96, 148
ayah-ayahannya,
96 ayam biying, 116
Ayu, 3, 6, 42, 70, 83, 84, 85, 105, 107, 111, 113, 116, 117, 154, 162, 167, 185, 199

B

babad Bali, 41
Badan Pemerintah Harian (BPH), 104
Badung, 9, 60, 61, 86, 105, 107, 116, 121, 125, 154, 185, 197, 198, 200, 217
bahasa Bali, 9, 16, 58, 60, 66, 102, 106, 132, 137, 174, 204, 252
bahasa Portugis, 16
bahasa Sanskerta, 16, 57, 66, 71, 176
Bakhtin, 247
bale agung, 117, 118
bale banjar, 63, 75, 120, 126, 154, 197
bale bencingah, 120
Bali, 1, 2, 3, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 30, 37, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 101, 102, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 172, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 227, 229, 232, 234, 235, 236, 240, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 253, 257, 260, 263, 264, 265, 267, 268, 270, 271
Bali Adnyana, 9, 18, 150, 151, 152, 179, 180, 217, 229
Bali Aga, 50, 59, 67, 146, 148, 149, 196, 197
Bali asli, 50
Bali Islam, 61
Bali Kuna, 50, 58, 65, 67, 146, 197 Bali Membangun, 41, 81
Bali Mula, 59, 146, 149
Bali Post, 42, 141, 142, 203 Bali Slam, 61
Baligia Marebu Bhumi, 58, 142 balih-balihan, 59
Baliseering, 180, 217
bambu petung, 74
Bandem, 79
Bangli, 50, 60, 61, 86, 149, 184, 196, 197

banjar adat, 57, 63, 77, 81, 95, 145, 180, 192, 218, 234, 245
banten, 2, 58, 157, 192, 203, 204 Baris Gede, 58
Barth, 25, 26, 27 Barthes, 239
basa Bali halus, 60, 132
basa Bali kasar, 60
basa Bali kepara, 60
basan pupur, 93
Batavia, 130, 176
Batur, 50, 56, 60, 147, 149, 196, 197 Bauddha, 144
bebali, 59
bebinjat, 79
Belanda, 3, 4, 7, 9, 11, 13, 15, 16, 18, 19, 28, 54, 60, 62, 63, 67, 68, 69, 86, 97, 98, 101, 104, 128, 132, 141, 150, 151, 153, 167, 168, 177, 179, 180, 188, 216, 217, 224, 233, 244, 245, 246, 266
Benang Kusut Nama Gelar, 18
bencana bom, 49
bendesa, 48, 80, 193, 195 benua Asia, 57
Beratan, 56
berem, 96
Berger, 28, 228 beteng, 92
Bhagawadgita, 71, 72, 230 Bhagawanta, 108
Bhujangga Waisnawa, 144, 145, 148 Bhuta, 58, 130
bhwah loka, 144
biakaon prastita, 117
biang, 6, 102, 103, 108, 110, 136
blueprint, 217
Blumer, 28 Boddha, 70, 144 bondres, 1, 126 Boon, 74, 77
borjuis, 251, 254, 268 Borofsky, 45
Bourdieu, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 189, 224, 226, 241, 255, 256, 266, 268
BPS, 60, 61
brahmana, 2, 3, 4, 7, 9, 15, 42, 44, 47, 49, 64, 66, 67, 72, 74, 83, 87, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 123, 126, 130, 131, 132, 138, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 195, 198, 200, 203, 205, 213, 217, 219, 231, 232, 266
Brahmana Kemenuh, 109
Brahmana Keniten, 109
Brahmana Manuaba, 109 Brahmana Mas, 109
briuk siyu, 63
Bruner, 45, 50 buda, 92
buda kliwon dungulan, 92
Buddha, 61, 126, 144
buku, 1, 17, 18, 19, 21, 22, 55, 67, 80, 92, 112, 126, 155, 176, 238
Buleleng, 6, 41, 50, 60, 61, 86, 103, 112, 125, 128, 146, 149, 152, 164, 177, 183, 185, 196, 197, 199

C
Camaroff, 45
Campbell, 227
canang pangraos, 96, 193 candala, 231
candi bentar merajan, 120 canggah, 69
capital, 35
caru tawur agung kesanga, 58
catur kasta, 16, 67, 132, 138, 156, 158, 229, 270
catur warna, 4, 71, 138, 156, 158, 188, 229, 230, 233, 260, 270
Cempaga, 60 champ, 256 Cina, 60
Clifford Geertz, 18, 264
Cok Ratmadi, 216
Cokor Idewa, 236
Cokor Igusti, 236
Cokor Iratu, 236
Cokorda Ratmadi, 203
Comaroff, 26
contested, 245
Cornelis de Houtman, 68
Covarrubias, 8
Crawfurd, 54
cucu, 69, 197

D dadi, 92
dadia, 63, 77, 78, 80, 81, 180, 195, 196, 211, 218
Dalem Agra Samprangan, 148
Dalem Anom Pemahyun Bekung, 148
Dalem Dimade, 148
Dalem Ketut Ngulesir, 84, 122 Dalem Segening, 148
Dalem Sri Waturenggong, 148 Danau Buyan, 56
Dang Hyang Astapaka, 67, 83 Dang Hyang Nirartha, 67 Danghyang Nirartha, 108, 109, 110, 144, 147, 148
Danghyng Astapaka, 144 Dasa Wara, 92
Dashefsky, 26
daun andong, 116, 118, 240 Dayu, 3, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 24, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 115, 116, 117, 119, 136, 137, 139, 140, 141, 151, 161, 162, 166, 168, 189, 193, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 214
Dayu Ardani, 161
Dayu Canting, 161
Dayu Citra, 104, 105, 119, 151, 161, 193, 199, 203
Dayu Manik, 203, 204, 214 Dayu Parwati, 137
Dayu Sadnyini, 117
Dayu Satya,, 111
Dayu Sudiani, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 24, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 116, 119, 136, 137, 139, 140, 141, 161, 166, 168, 189, 193, 199, 203
Dayu Tari, 105, 107, 108, 119, 162, 193, 200, 201, 202
De Indische Gids, 150, 151
deadlock, 142, 195
Denpasar, 2, 3, 6, 9, 40, 41, 44, 49,

56, 57, 60, 61, 102, 103, 107, 116, 125, 138, 154, 155, 162, 163, 164, 166, 167, 173, 174, 175, 185, 194, 197, 200, 201, 203, 204, 207, 215, 216, 235, 244
desa, 48, 49, 50, 54, 56, 58, 63, 67, 74, 76, 77, 81, 82, 91, 93, 108, 109, 111, 114, 116, 117, 126, 128, 130, 145, 148, 149, 154, 157, 180, 194, 196, 197, 199, 200, 202, 205, 215, 218, 233, 237, 240, 245
desa adat, 50, 76, 91, 116, 117, 128, 130, 145, 148, 149, 180, 197, 215, 245
desa adat Sesandan, 117
Desa Mas, 80
desa pakraman, 50, 57, 63, 77, 81, 154, 218
Dewa Manggis, 145
dewa raja, 126, 236
Dewa Wirajaya, 108, 111
dewan desa, 75
dewasa, 91, 92, 94, 102, 114, 118, 128, 159, 175, 176, 201, 208, 257
dewasa hala hayu, 92
dewasa pawiwahan, 92
dharmayatra, 108
Dharmayuda, 8, 54, 82
Diantha, 9, 18, 85, 86, 122, 128, 150, 244
dipadik, 44, 49, 201, 204, 207, 209
dipastu, 3
discoursive consciousness, 50
Distinction, 224
DPD PDIP Bali, 203, 216
DPR RI, 44
DPRD Bali, 153, 173, 187
drama gong, 1, 126
druwe tetamian, 79
Dukuh, 143
Dwijendra Tattwa, 109
Dwipayana, 16, 126, 229, 259

E

egaliterianisme, 217
Eka Dasa Ludra, 58, 142
eksogami, 78, 87, 88, 258
eksotis, 50, 97
Embung Seraya, 56
endogami, 21, 74, 78, 87, 88, 128, 149, 258
Engels, 259
etnik minoritas, 25
etnis Arab, 61
Europeedsche Lagere School, 178
Everyday Life, 45

F

fashionable, 5, 163
field, 22, 35
figure of speech, 238
Foucault, 78, 133, 238, 241
Friedrich, 54, 151
Fromm, 75, 76
fun in games, 258

G

gajah, 92
Gambuh, 59
garis kapurushaan, 73
Gde Arsana, 73, 79, 82

Gde Pudja, 21, 79
Gde Putrayasa, 107
Gde Wijaya, 103,
104 gedenan, 83
Geertz, 15, 18, 22, 45, 46, 65, 77, 81, 98, 221, 236, 239, 248, 261, 264, 267, 269, 271
gelar sanga,
116 gelas, 2
Gelgel, 84, 108, 148, 195
genta, 79
genuine, 97
Geuss, 251
Gianyar, 4, 44, 60, 61, 86, 103, 105, 107, 125, 131, 145, 151, 154, 162, 174, 183, 184, 185, 194, 202, 203, 204, 205, 208, 216, 244
Giddens, 50, 256
gift and counter-gift,
31 Gilgit, 25
Goffman, 29, 30, 258, 259, 268
Golkar, 7, 63, 182, 217, 218, 234
Goode, 65, 98
Goodenough, 21, 25
gotra, 53, 69, 70 Graeme
S. MacRae, 18 Gregory
Bateson, 54, 252
griya, 2, 3, 4, 6, 24, 44, 48, 50, 59, 64, 67, 102, 103, 104, 105, 107, 110, 111, 114, 118, 121, 125, 126, 128, 129, 131, 136, 137, 138, 139, 145, 147, 155, 159, 160, 161, 162, 164, 166, 167, 173, 175, 176, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 211, 212, 213, 216,딘 218, 219, 231, 235, 249, 254, 267
Griya Gelogor, 203
Gubernur Bali, 7, 142, 143, 153, 172, 177, 183, 216
Guermonprez,
240 Guna, 71
guna kaya, 79
Gung Aji, 232
Gung De, 232
Gunung Agung,
56 Gunung Batur,
56 Gus Aji, 232
Gus Surjani, 198, 199, 200, 201, 203
Gus Wiantha, 201, 202, 203, 220
Gusti Ayu Krinyi, 193, 199, 203
Gusti Ayu Lidya, 105, 119, 120, 194, 195, 199, 200
Gusti Dharma, 201, 205, 220

H

Haaland, 27
habitus, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 48, 49, 50, 98, 255
Haddock, 25
hala hayuning dewasa,
91 Hall, 24, 26, 140, 165
HAM, 11, 19, 87, 153, 202, 209,
230 hari raya Galungan, 92
Haryatmoko, 30, 32, 38, 39, 255, 256
herrschaft, 251
Het Adarecth, 17, 21
Het Adarecth van Bali, 17, 21
Hildred Geertz, 16, 18, 19, 264
Hindi India, 66
Hindu, 4, 16, 18, 54, 60, 61, 65, 66, 70, 71, 98, 107, 125, 126, 130,

131, 135, 142, 143, 146, 147, 155, 156, 157, 158, 165, 180, 192, 229, 230, 233, 236, 249
hit and run, 43
Hollandsch Chineesche School, 178
home base, 40
Horrowitz, 25
Howe, 43, 66
hulu, 9, 10, 75, 112
Huskus Koopman, 68

I

I Dewa Agung Jambe, 148
I Dewa Anggungan, 122
I Dewa Dimade, 148
I Gusti Ayu, 84, 117
I Gusti Ketut Suranta, 214
I Ketut Narta, 6, 103
I Nengah Metra, 178, 229
I Nyoman Budiana, 22
IBP, 167
Ida Ayu Citra, 103
Ida Ayu Manik, 111, 116, 203
Ida Ayu Sudiani, 6
Ida Bagus, 3, 70, 83, 107, 108, 111, 115, 121, 122, 125, 126, 127, 159, 166, 167, 177, 179, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 207, 213
Ida Bagus Alit, 108, 111, 213
Ida Bagus Budi, 196
Ida Bagus Djelantik, 179
Ida Bagus Ginarta, 108, 115, 122, 125, 126, 127, 207
Ida Bagus Mantra, 177
Ida Bagus Surjani, 121, 195, 197, 198, 199
Ida Bethara Brahma, 116, 118 Ida Bethara Brahmana Prajapati, 116
Ida Bethara Samudaya, 116 Ida Bethara Surya, 116
Ida Bindu, 109
Ida Patapan, 109 Ida Putu Kidul, 109 Ida Putu Sangsi, 109 Ida Putu Tamesi, 109
Ida Wayahan Tamesi, 109 Ida Wayan Sangsi, 109 immersion, 80
incest, 21, 128
India, 8, 15, 16, 66, 69, 70, 123, 147, 149, 177, 206
Ingkel, 92 ingkel wong, 92
Inlandsche Scholen, 177 inner self, 24
Institut Hindu Dharma Negeri (IHDN), 41
internal conversion, 267
Iwan Darmawan, 42, 141, 142, 183, 202

J

J.J Fraser, 151
jaba, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 35, 38, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 59, 64, 66, 67, 80, 82, 87, 88, 89, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118,

119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 195, 196, 198, 200, 202, 203, 204, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271
jaja ketan jaja injin, 96
Jakarta, 42, 45, 60, 62, 82, 159, 166, 176, 204
James A. Boon, 17
Jaratkaru, 74
jargon briuk, 63
jati, 35, 66
Jawa, 16, 19, 54, 55, 57, 59, 60, 65, 67, 69, 83, 85, 108, 146, 147, 149, 167, 174, 177, 205
Jawa Barat, 60
Jawa Hindu, 54
Jawa Kuna, 54
Jawa Tengah, 60
Jawa Timur, 57, 60, 205
Jean Belo, 54
Jean-Loui Chevreau, 238
Jember, 178
Jembrana, 60, 61, 86, 125, 177, 185
Jenkins, 39
Jepang, 62, 126, 140, 154, 165, 236
jepun barak, 129
Jerman, 55, 133
jero cempaka, 87
jero sandat, 87
Jero Wardana, 196, 197
jeroan, 58, 59, 117
Jiwa Atmaja, 10, 15, 16, 21, 22, 65, 74, 98, 112, 128, 130, 150, 152, 179, 195, 200, 203, 240, 264
jotan, 58
Jubeng, 74
jyesta (Mei), 92

K

Kabupaten Bangli, 60
Kabupaten Buleleng, 56
Kabupaten Klungkung, 56
Kabylia, 31
Kadek, 83, 162, 164, 165
Kadek Ardana, 164, 165
Kadek Dita, 164, 165
Kadek Subagia, 162
Kaharingan, 34
kahyangan tiga, 77
kajeng, 92
kakiang, 102, 108
kala, 3, 43, 63, 93, 104, 236
kama bang, 96
kama putih, 96, 237
kantun, 58
karaman, 67

Karangasem, 7, 49, 50, 60, 61, 80, 83, 86, 104, 111, 125, 128, 148, 157, 184, 199
kari, 58
Karl Marx, 268
karma, 71, 156
Karya Bhatara Panca Walikrama, 142
Karya Bhatara Turun Kabeh, 143 Kasta, 16, 18, 19, 28, 83, 124
kasta BMW, 232
kasta Dirut, 232
kasta GM, 232
kasta sudra, 16, 132, 147
katih, 117
kawitan, 63, 196
Keith Thomas, 22
kelab, 69
kelampung, 69
kelas sosial, 25, 39
kelihan adat, 48
kelihan desa, 48
kelompok kepentingan, 227 kelompok semu, 227
kembar buncing, 128
Kembar Kerepun, 9, 10, 16, 18, 65, 68, 86, 122, 128, 142, 144, 150, 179, 240
Kepala Swapraja, 86, 168
kepanditaan, 131, 135, 143
kepongor olih ida bethara, 113
kerajaan Majapahit, 17, 50, 65, 233
keratuan, 67
keris, 79, 81, 129, 157
ketiga, 18, 58, 70, 77, 83, 89, 94, 95, 156, 199, 231, 237, 242
ketigtig, 118
Ketut, 2, 3, 4, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 18, 24, 83, 111, 130, 132, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 149, 160, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 185, 189, 192, 193, 201, 202, 203, 204, 205, 213, 220
Ketut Mudarsa, 178
Ketut Ratep, 177
Ketut Sumitra, 2, 3, 4, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 24, 130, 137, 138, 139, 140, 141, 160, 179, 184, 189, 193, 202, 203
Ketut Wiana, 18
Ki Agung Ayung, 122
Ki Pasek Bendesa Mas, 108 Kinship in Bali, 18, 264 Kintamani, 60
Kirtya, 241
kitab Bhagawadgita, 71, 72, 233
kitab Hukum Adhigama, 132
Kitab Hukum Adhigama, 122, 123 kitab Hukum Agama, 236
kitab Manawadharmasastra, 58, 72 kitab sruti, 71
kitab suci Weda, 156, 158, 229, 230, 233
kliwon, 58, 92
klungah nyuh gading, 117
Klungkung, 7, 18, 60, 61, 86, 105, 108, 119, 120, 122, 125, 138, 179, 181, 182, 185, 194, 195, 198, 200, 217, 244
Komang, 83
Kongres I PDIP, 182 Korea, 140
kori agung, 174, 215 kori puri, 216

Korn, 17, 21, 65, 67, 74, 76, 77, 79, 85, 98
kramaning sembah, 117
Kryan Agung Maruti, 148
ksatria, 2, 3, 4, 9, 15, 47, 66, 67, 72, 83, 84, 87, 108, 112, 116, 123, 131, 138, 152, 153, 161, 195, 200, 203, 204, 205, 211, 231, 232
ksatria dalem, 84, 152
kubayan, 67
Kukuh, 104
kumpi, 69, 146
kuren, 76, 77, 90, 198
Kuta, 61, 140, 173
Kutara Manawa, 123
Kweek School, 178

L

labeling, 12, 26, 132
labuh batu, 131, 151
langkir, 92
Lansing, 43, 59, 64, 132, 149
Laut Jawa, 57
lebok, 151
lelampahan, 269
lelintihan, 53, 80, 98, 109, 146, 150, 168, 169, 182, 191, 194, 195, 196, 197, 220, 221, 235, 244, 266, 268
Lenin, 251
Leo Howe, 17
lesson learned, 27
leteh, 101, 106, 107, 108, 110, 117, 119, 121, 142, 175, 194, 213
lidi, 117, 118
Lienfrinck, 54
life cycle, 73
Lombok, 3, 152, 155
lontar, 10, 41, 109, 126, 127, 128, 130, 131, 134, 139, 143, 144, 175, 196, 229, 230, 231, 233, 239, 240
lontar Asta Kosala Kosali, 126
lontar Asta Kosali, 175
Lontar Brahmokta Widhi Sastra, 231
Lontar Catur Brahmanawangsa Tattwa, 231
Lontar Indraloka, 122
Lontar Widhi Pepincatan, 230
lontar-lontar, 41, 139, 230
Losmen Agung, 215
Luckman, 28

M

M.J. Wiener, 18
macolongan, 73
Made, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 18, 24, 83, 105, 113, 114, 119, 120, 129, 130, 139, 140, 141, 142, 163, 164, 165, 175, 176, 177, 182, 183, 184, 185, 189, 192, 193, 194, 203, 204, 215
Made Jayanegara, 113, 114, 119
Made Mangku, 7, 183, 184
Made Sujaya, 4, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 24, 105, 115, 119, 120, 129, 130, 139, 140, 141, 163, 164, 165, 176, 189, 192, 193, 194, 203
madengen-dengen, 96
Madura, 61
madya, 5, 59, 60, 83, 84, 127, 128,

132
madya mandala, 128
magedong-gedongan, 73
magelan, 94
Maha Sabha PHD, 143
Mahabharata XII, 72
Mahabrahmana, 144
Mahapatih Gajah Mada, 147
Mahin, 30, 34, 36, 37, 38, 39, 225, 231, 234
Majangkepan, 90
Majapahit, 17, 59, 63, 65, 67, 85, 97, 123, 124, 147
makala-kalan, 96
Makassar, 3, 62, 152, 178
Makedeng-kedengan ngad, 90
makta sanganan, 96
Malang, 178
malegandang, 90
Malinowski, 21, 45, 79
manak salah, 128
Mangku Merta, 141, 143, 196
manuk, 92
Manyungklit, 129
mapandes, 73
mapisadok, 93
Marcus, 50
Marx, 32, 39, 255, 256, 259, 268
Mas Genitir, 109
masakapan, 88, 203
masangih, 73
Masumpang, 129
Matunggu, 91
mebhakti ring Ida Bethara Surya, 116
Med Gregor Krause, 55
Medan, 62, 256
medangsia, 92
Meer Uitgrebeid Loger Onderwijs, 178
mejauman, 96, 118
Melegandang, 89
melinggih, 102, 136, 138
memadik, 44, 88, 89, 93, 94, 96, 191, 203, 204, 208, 210, 220, 232, 244, 249, 253, 255, 266, 268
memadik daha, 94
memaling, 201, 249
Men Bekung, 74
menak, 113, 163, 214
menek daha, 73, 102
Mengurai Benang Kusut Kasta, 18
Mengwi, 128, 145, 245
mepamit, 101, 113, 119, 120, 129, 157, 195, 199, 210, 214, 215, 225
mepayas agung, 5
mepresawiya, 117
merajan, 2, 6, 63, 76, 113, 119, 120, 195, 199
merajan griya, 6, 113, 121, 195, 199
Merangkat, 89
metirtha, 117
Miguel Covarrubias, 54
Mimesis, 231, 232
mina, 92
mindon, 69, 77
misan, 69, 77
misleading, 18, 264
mitologi Jaratkaru, 74
modal ekonomi, 38, 141, 148, 160, 189, 249
Modal kultural, 38
Modal simbolik, 38

Modal sosial, 38
movement, 25
Moynihan, 25
Mpu Beradah, 70
Mpu Geni Jaya, 70, 146
Mpu Gni Jaya, 70
Muara, 56
mulih daha, 79
muncuk andong bang, 116
muncuk andong bang telung muncuk, 116
Museum Gedong Kirtya, 41

N
Nagini Jaratkaru Dewi, 74
nak menak, 5, 163, 175
namening, 29
nasi kepel, 96
negantun, 58
Negara, 54, 88, 121, 126, 131, 185, 237
negari, 58
Nengah, 83, 149, 213
ngaba tipat bantal, 96
ngaben, 73, 75, 130, 145, 149
ngantenan, 88
ngaturang sembah, 116
ngayab sayut durmenggala, 117
ngayah, 74, 76, 77
ngayat, 116
ngecub, 93
ngerob, 77
ngerorasin, 73
Ngerorod, 89, 94, 197
Ngidih, 89
Ngodalin, 91
Ngunggahin., 90
nguningayang, 117
ngurah, 87
Ni Brit, 109
Ni Gusti Ayu Krinyi, 104, 105, 119, 151
Ni Gusti Ayu Lidya, 105
Ni Nyoman Manikan, 109
niang, 102, 108
Nietzche, 238
niskala, 59, 96, 115, 236, 240
nista mandala, 128
Nordholt, 8, 16, 54, 62, 65, 128, 130, 182, 186, 187, 217, 237
Normaal School, 178
NTB, 60
NTT, 60
nunggunin, 91
Nusa Ceningan, 56
Nusa Lembongan, 56
Nusa Penida, 56
Nusa Tenggara, 55, 57
Nyama Slam, 61
nyambutin, 73
Nyangkring, 90
nyapuh lara, 117
nyeburin, 76, 88, 93, 96, 211, 213
nyentana, 42, 88, 191, 207, 211, 212, 213, 214, 220, 238, 253, 256, 267
Nyepi, 58
Nyerod, 9, 106, 113, 150, 165, 203
nyerodang, 117
Nyilih, 90
nyineb wangsa, 121, 137, 167, 168, 173, 235
Nyoman, 83, 126, 128, 150, 155, 167, 176, 177, 183, 184, 185

Nyoman S. Pendit, 150, 155, 176, 177
nyuang, 94
nyuh gading, 118
nyupat, 74

O
odalan, 2, 120, 130
Oka Rusmini, 159, 160, 161, 166, 193
Om Swastyastu, 192
Opleideing School Voor Islandsch Amtenaren, 178
Orde Baru, 63, 182
othering, 29
otonan, 73, 130

P
padagelahang, 93
padewasan, 92
pahang, 92
pahing, 92
pahlawan, 7, 72, 182
paibon, 77, 80
Pakistan, 25
pakrimikan, 49
Palasari, 56
Pan, 74
panak bareng, 88, 96
Panca Balikrama, 58
Panca Wara, 92
Panca Yadnya, 130
pande, 80, 131, 142, 145, 150, 240, 241
pandita, 109, 123, 131, 138, 141, 142, 144, 145, 146, 156, 158, 228, 249, 257, 266
panetes, 95, 192, 194
Panetje, 76, 77, 85
Pangelukuan, 95
pangelukuannya, 105
pangkonan, 118
pangkung, 121
panglarang, 94
panglisir, 102, 103, 104, 192, 195, 215
Panglong, 92
panjak, 5, 68, 102, 129
panyeroan, 48, 79, 103, 107, 109, 193, 200
parekan, 5, 48, 68, 102, 103, 107, 125, 129, 193, 200, 240
parerasan, 95
paria, 231
Parisada Hindu Dharma Indonesia, 8
Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan, 7
Partai Golongan Karya, 7
Partai Komunis Indonesia (PKI), 63
Partai Nasional Indonesia (PNI), 63
pasah, 92
pasek gelgel, 195
paswara, 11, 124
Paswara, 11, 47, 112, 113, 119, 150, 151, 152, 153, 227, 233
Patih Gelgel, 148
patirthan, 58
patita wangsa, 152, 229, 230
patiwangi, 114, 115, 116, 117, 119, 157, 210, 225, 239, 240
patra, 93
paweweh, 93

pawiwahan, 73, 88, 157, 203, 226, 232
payas agung, 5, 24, 121, 122, 129, 139, 140, 163, 164, 165, 189, 218, 226, 231, 249, 254
pebersihan, 117
Pedanda, 109, 114, 143
Pedanda Sakti Wawu Rawuh, 109
pedandanya, 7, 145, 253
Pedawa, 60
pedharman, 80, 195
pedharman pasek, 80
Pegawai Catatan Sipil, 48
pejatukarma, 103, 198, 199, 206
Pejeng, 44, 204, 205, 209
pemaksan, 78, 192
pemangku, 47, 48, 81, 116, 117, 118, 156, 209
pembela negara, 72
Pemilu 1999, 182
Pemilukada, 7, 184
penangsek, 94
Pendet, 58
pendeta, 67, 72, 74, 108, 110, 126, 143, 147, 228
Penebel, 102, 104, 121, 122, 213, 214
pengabenan, 128
penyabran, 58
Peraturan Daerah, 173
Perhimpunan Catur Derya Gama Hindu Bali, 179
Peri, 25
Periode Klungkung, 148
Periode Samprangan, 148
Perkawinan biasa, 87
Perkawinan endogami, 77, 79
Perkawinan nyeburin, 76, 88
perkawinan padagelahang, 88
personhood, 269
pesaluk, 93
Peter Sutch, 25
petukar, 91
petulangan, 128
petunggu, 91
PHDI, 8, 11, 71, 135, 142, 143, 155, 156, 157, 158, 182, 198, 205, 230, 233, 268
Picard, 55, 59, 65, 269
Pierre Bourdieu, 30
Pilkada Bali, 183
piodalan, 58
pon, 92
postulat, 78, 251
PP No. 9 Tahun 1975, 94
Prabhu ngemban putra, 91
practical consciousness, 50
practice, 30, 33, 35, 38, 50, 246
pradana, 96
prajurit, 61, 72, 248
prasasti, 41, 57, 144, 197, 199
prasasti Blanjong, 57
prasasti Buahan D, 58
prasasti Gobleg, 57
prasasti Tengkulak A, 58
prawara, 53, 69, 70
prestise, 10, 38, 39, 75, 76, 221, 256
previlege, 42
Probolinggo, 178
pucuk bang, 129
Pudja, 89
pujut, 92
Pulau Bali, 41, 53, 56, 57, 125
Pulau Lombok, 57
Pulau Menjangan, 56

Pulau Serangan, 56
puput, 116
pura, 58, 63, 74, 77, 80, 89, 108, 114, 117, 118, 120, 128, 142, 143, 168, 204, 205, 213, 223
Pura Besakih, 7, 69, 80, 168, 195
pura dalem, 77
pura desa, 77, 114, 117, 118
Pura Desa II, 57
pura puseh, 77
Pura Taman Pole, 80
puri, 2, 4, 5, 6, 7, 42, 44, 48, 50, 59, 67, 102, 104, 105, 111, 113, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 139, 147, 155, 161, 164, 167, 173, 175, 176, 181, 182, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 231, 232, 235, 244, 248, 249, 254, 255, 260, 266, 267
Puri Gianyar, 7
Puri Kediri, 108
Puri Kesiman, 215
Puri Klungkung, 7, 181
Puri Pemecutan, 215
Puri Satria, 215, 216
Puri Ubud, 105, 204
purnama, 58, 92
purusha, 79, 87, 88, 211, 212
purwa daksina, 109
purwasania, 116
pusaka, 79, 229
Pusdok Prop. Bali, 173
Putrawan, 9, 61, 62, 81, 82, 85, 125, 128, 146, 178, 179
Putu, 3, 82, 109, 110, 149, 153, 167, 183, 184, 185
Putu Kulwan, 109, 110
Putu Lor, 109, 110
Putu Welan, 109, 110
puzzle, 44

R

R. Friederich, 124
Raffles, 54
Raja Gelgel, 122
Raja Jayapangus, 57
Raja Klungkung, 148, 168
Raja Penebel, 121, 122
Raja Ragajaya, 144
Raja Tabanan, 121, 122
Raja Waturenggong, 144
Raka Santeri, 17, 18, 67
Ralph Dahrendorf, 227
Rama, 67, 236
rapport, 43
ratu agung, 87
ratu aji, 6, 87
ratu bagus, 87
ratu ngurah, 87
Raymond Geuss, 250, 265
redite, 92
Rejang, 58
Resi, 70, 143
Revolusi Nasional, 62
Rgveda, 71, 72
Rgveda Mandala X, 72
Robinson, 62, 97
Roland Barthes, 269
ron, 117
Rsi Markandeya, 144

Rudyansjah, 26, 46, 238, 239,
247 rules of the game, 256

S

sabung ayam,
22 Saganing, 148
sagi pangkonan, 117
Saiwa, 70, 143
Samudera Indonesia, 57
sandikala, 194
Sang Ayu Mas Genitir,
109 Sang Boddha, 144
Sang Bujangga, 144
Sang Hyang Widhi,
144 Sang Saiwa, 144
sanganan, 96, 120
sanggah, 76, 77, 79, 80, 81, 88, 116,
117, 119, 120, 121
sanggah kemulan, 76,
120 sanggah tutuan, 116,
117 sanggar tawang, 117,
118 sanggar tutuan, 117,
118 Sanghyang, 58
saniscara, 92
santen, 58
Santeri, 68
Santiniketan University, 177
Sanur, 57, 173, 182, 200, 216
sapinda, 53, 69, 70, 98
sapindanya, 70
Sapta Wara, 92
Sarasamuscaya, 71,
72 sari, 58
sarwa sadhaka, 142, 143, 144,
155, 183, 188
Sasak Lombok, 61
sasananing kawikuwan, 74
sasih, 91, 92
Sasih Desta atau Jyesta (Mei),
91 Sasih Kapat (Oktober), 91
Sasih Karo (Agustus),
91 Sasih Kasa (Juli), 91
sasih kasa (Juni),, 92
Sasih Kedasa (April), 91
Sasih Kelima (Nopember),
91 Sasih Kenem (Desember),
91 Sasih Kepitu (Januari), 91
Sasih Kesanga (Maret), 91
Sasih Ketiga (September), 91
Sasih Kewulu (Pebruari), 91
Sasih Sada (Juni), 91
sato, 92
Satria Dalem, 66, 83, 147,
148 satu barung gong, 81
sayut patiwangi, 116
schismogenic, 252
segehan agung, 116,
117 segehan cacahan,
96 sekaa, 81, 82, 192
sekaa gong, 81 sekaa
mabulung, 82 sekaa
makajang, 82 sekaa
makal, 82 sekaa
manyi, 82 sekaa
melasah, 82 sekaa
munduk, 82 sekaa
nandur, 82 sekaa
ngabut bulih, 82
Sekaa Pande, 81 sekaa
semal, 81
Sekaa Subak, 82
sekaa teruna, 81, 192
sekaa-sekaa cenik,
82 sekala, 59

Selat Bali, 57
Selat Lombok, 57
selong, 151, 152
Sembiran, 60, 149
sendok, 2, 3
sendratari, 1, 126
Sengguhu, 146
sentana peperasan, 21, 211
sentana rajeg, 211, 212
seperadeg, 93
serod, 9
sesajen, 2, 96
Sewa, 144
sewangsa, 9, 87, 108, 110, 118, 193, 198, 203, 211, 212
Shapiro, 26
Sidatapa, 50, 60, 149, 196
sidhikara, 2, 3, 4, 137, 154, 189
Singaraja, 177, 178
Sistem Pawukon, 92
Sistem Penanggal, 92
Sistem Sasih, 91
sistem Wewaran, 92
Sisya, 102
Siwa Paksa, 70
SK PHDI, 11, 158, 233, 249
SMA, 102, 107
SMP, 107
social climbing, 225
soft conflict, 245, 251, 266
soft power, 251
Sokefeld, 25
soma, 92
sor singgih, 60, 64, 126, 133, 228, 235
sor singgih basa, 64, 126
soroh, 3, 7, 9, 17, 66, 69, 80, 81, 82, 86, 108, 111, 125, 130, 131, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 150, 154, 176, 177, 183, 193, 195, 196, 199, 200, 211, 240, 241
soroh keniten, 200
soroh pande, 7, 81, 131, 142, 143, 144, 240, 241
soroh Pasek Bendesa Mas, 80
Sosiologi Hindu Dharma, 21
SPBU, 174
Spradley, 45
Sri Artasura Ratna Bhumi Banten, 147
Sri Kresna Kepakisan, 66, 67, 83, 147
stages along the life cycle, 73
status quo, 7, 183, 217, 227, 236
Stuart-Fox, 78, 80, 195
Sudharta, 16, 73, 89, 93
sudra, 4, 15, 66, 72, 112, 123, 124, 127, 128, 131, 132, 138, 147, 152, 180, 231, 232
Sukawati, 105, 185
suku Bugis, 60
sulinggih, 143
SUPAS, 60
suputra, 74
Surabaya, 62, 82, 178, 201, 205, 207, 214
Surat Edaran, 166, 167, 170, 172, 235
Surat Edaran Gubernur, 166, 167, 170, 235
Surat Keputusan, 157, 173
Surayin, 73
Surya Kanta, 9, 18, 150, 151, 176,

178, 179, 181, 217, 229
suryak siyu, 63
Suryawan, 97, 184
Susan B. Millar,
73 swah loka, 144

T
Tabanan, 9, 22, 56, 60, 61, 86, 102, 103, 104, 108, 113, 116, 117, 121, 125, 136, 149, 151, 176, 177, 184, 211, 213, 214
Tagline, 260
Taiwan, 140
Tamblingan, 56
tangkil, 2, 6, 64, 103, 110, 111, 114, 120, 137, 159, 198, 199, 205
taru, 92
taste of cultural, 229
tata titi, 120, 176
tawur agung, 58, 130
tebah bahasa, 117, 118
teben, 75, 126, 127
tedung, 121, 122, 129, 218, 235
tedung agung, 121, 129, 218
Tegalalang, 107
Telaga Tunjung, 56
Tengenan Penggringsingan,
50 tenget, 4, 44, 205
tetabuhan, 96
Tetagon, 91
tetamian, 5, 148, 245
tetatadan, 79
thani, 67
The Civilization and Culture of Bali, 124
The German Ideologi, 259
Thomas S. Raffles, 54
Tiga Was,
60 tika, 92
tilem, 58, 92
Tim, 57, 68, 77, 79, 88, 89, 91, 132, 148, 178, 182, 183, 213
Tim Sukses Wayan Candra,
182 Tinggen, 60
tipat bantal, 96, 120
tirtha, 63, 64, 102, 114, 117, 131, 156, 157, 237
tirtha patiwangi, 117
titik kulminasi, 7
Tjokorda Budi Suryawan,
7 Tjokorda Raka Putera, 7
Tony Rudyansjah, 46
Topeng, 59
tri mandala, 59, 128
tri sadhaka, 141, 142,
143 tri upasaksi, 117
Tri Wara, 92
Tribhuana, 58,
142 tridatu, 93
tri wangsa, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 35, 38, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 59, 64, 65, 68, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 97, 98, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 160, 162, 163, 164, 165, 166,

167, 168, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 195, 196, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271
Trunyan, 60, 149
tu aji, 87
Tu Rah, 232
tuha tuha, 67
tukang banten, 47, 48, 102, 116, 192, 203, 204
tukang parkir, 48
tulah, 3, 64, 114, 130, 163, 232
tulus, 92
Tumbu, 104
tumpeng barak, 116
tumpeng dadanan, 96
tunggal dadia, 77
tunggal kawitan, 77
Tweede Klasse School, 177

U

Ubud, 80, 205
Udayana, 102, 112, 132, 162, 177, 206, 207, 213
umanis, 92
undag, 6
Univ. Hindu Indonesia, 41
Univ. Udayana (UNUD), 41
upacara Ekabhuana, 58, 142
upacara mejauman, 96
upacara mesakapan, 96
upacara mlepeh, 96
upacara ngaben, 128, 131, 145
upacara patiwangi, 6, 101, 113, 114, 117, 119, 129, 212, 215, 239
upacara pesakapan, 90
upacara tawur, 58
utama mandala, 128
UU No. 64 Tahun 1956, 55
UU Nomor 1 Tahun 1974, 11

V

V.E Korn, 150
Van den Broek, 68
Van Hoevel, 54, 65
varna, 66, 71
Vickers, 43
Viswabharati, 177
von neumannian, 252

W

Waduk Gerokgak, 56
wage, 92
wali, 57, 58, 59
Walikota, 185
wanua, 67, 197
wareng, 69
warga, 3, 9, 17, 27, 69, 74, 78, 81, 86, 88, 104, 114, 115, 120, 145, 146, 147, 148, 149, 157, 182, 183, 192, 200, 213, 215, 245
Warga Bhujangga Waisnawa, 70
Warga Brahmana Siwa Wangsa, 70
Warga Maha Semaya Pande, 70

Warga Pasek, 70, 145, 146
Warga Pasek Sanak Sapta Resi, 70
Warga Siwa, 70
Warga Waisnawa, 70
wariga, 92, 196
watu, 58
wayahan, 83
Wayan, 7, 83, 104, 105, 112, 113, 114, 119, 120, 122, 129, 130, 131, 141, 147, 149, 150, 154, 155, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 194, 195, 203, 212, 214, 245
Wayan P. Windia, 212
Wayan Alit, 83
Wayan Balik, 83
Wayan Candra, 7, 181, 182, 183, 185, 245
Wayan Karmika, 105, 114, 119, 120, 129, 130, 194, 203
Wayan Mangku Widia, 149
Wayan Metra, 104
Wayan Ruma, 178
Wayang, 59
Weber, 32, 39, 256
wesya, 3, 9, 15, 47, 66, 67, 72, 85, 112, 116, 122, 123, 131, 132, 138, 147, 152, 153, 168, 211, 231, 232
wewaran, 92
Wiana, 17, 58, 67, 68, 69
Will Durant, 16
Wisanjaya, 9, 18, 85, 86, 122, 128, 150, 244
Wisnu, 70, 236
wraspati, 92
wuku, 92
wuku kuningan, 92

Y

yahoo massenger, 49
Yajurveda, 72
Yogyakarta, 178

Z

zelfbesturrder, 167, 168

TENTANG PENULIS

I Nyoman Yoga Segara, lahir di Serangan, Denpasar. Menyelesaikan S1 Sastra dan Filsafat Agama, Universitas Hindu Indonesia (1998) dengan predikat *Cumlaude*, S2 Ilmu Filsafat, Universitas Indonesia (2004), S3 Ilmu Antropologi, Universitas Indonesia (2011) dengan predikat *Cumlaude*, dan Post-Doctoral di Leiden University, Netherland (2012). Mengawali karir PNS di Kementerian Agama RI sejak 1999. Selain sebagai Wakil Ketua I (2007-sekarang) dan Dosen Tetap Yayasan di Sekolah Tinggi Agama Hindu Dharma Nusantara (STAHDN) Jakarta (2000-sekarang), juga sempat mengajar di Universitas Atmajaya (2006-2010), Binus University (2006-2010), dan Universitas Mercu Buana (2007-2010). Pernah menjadi Widyaiswara di Pusdiklat Tenaga Administrasi (2006-2014), kini sebagai Peneliti di Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat. Penulis bisa dihubungi melalui e-mail: yogasegara@yahoo.com