



# **DINAMIKA PERKAWINAN** ***PADA GELAHANG***

**Kajian Yuridis dan Sosiologis**

**DR. I WAYAN ARTHA DIPA, SH., MH**  
**PROF. DR. I PUTU GELGEL, SH., M.HUM**  
**DR. IDA BAGUS DHARMIKA, MA**

**UNHI PRESS**  
**2020**

**DINAMIKA PERKAWINAN  
PADA GELAHANG**  
Kajian Yuridis dan Sosiologis

DR. I WAYAN ARTHA DIPA, SH., MH  
PROF. DR. I PUTU GELGEL, SH., M.HUM  
DR. IDA BAGUS DHARMIKA, MA

Editor  
I Gusti Agung Paramitha

UNHI PRESS  
2020

**DINAMIKA PERKAWINAN *PADA GELAHANG***  
**Kajian Yuridis dan Sosiologis**

**Penulis**

**Dr. I Wayan Artha Dipa, SH., MH**  
**Prof. Dr. I Putu Gelgel, SH., M.Hum**  
**Dr. Ida Bagus Dharmika, MA**

**Editor**

**I Gusti Agung Paramitha**

**Pracetak**

**Slamat Trisila**

**Penerbit**

**UNHI PRESS**  
Jalan Sanggalangit  
Tembau, Denpasar, Bali

**Cetakan Pertama**

**2020**

**ISBN 978-623-7963-07-3**

## KATA PENGANTAR

*Om Swastyastu,*

*Angayubagya* penulis panjatkan ke hadapan *Ida Sang Hyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Esa karena atas kehendak-Nya disertai niat yang tulus, buku berjudul **"DINAMIKA PERKAWINAN PADA GELAHANG: Kajian Yuridis dan Sosiologis"** ini dapat diselesaikan sesuai dengan rencana.

Buku ini diharapkan dapat memberikan sumbangan bagi masyarakat dalam menyikapi persoalan-persoalan sosial keagamaan, baik yang berkaitan secara langsung maupun tidak dengan perkawinan *pada gelahang*.

Selesaiannya buku ini tentu tidak lepas dari dukungan berbagai pihak. Untuk itu penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada pihak-pihak berikut.

- (1) Prof. Dr. drh. I Made Damriyasa, M.S., Rektor Universitas Hindu Indonesia (Unhi) Denpasar atas fasilitas perpustakaan dan kemudahan yang telah diberikan.
- (2) Prof. Dr. I Wayan Suka Yasa, M.Si., selaku Direktur Program Pasca-Sarjana, Unhi Denpasar yang telah memberikan petunjuk, motivasi, dan fasilitas dalam proses penyelesaian disertasi ini sesuai dengan prosedur akademis yang semestinya.
- (3) Prof. Dr. I Ketut Suda, M.Si., selaku Ketua Program Doktor Ilmu Agama dan Kebudayaan, Program Pascasarjana, Unhi Denpasar, atas dukungan dan kerja samanya dalam proses penyelesaian disertasi ini.
- (4) Para tokoh adat, tokoh agama, dan tokoh masyarakat di Kabupaten Karangasem yang telah memberikan

berbagai informasi terkait dengan perkawinan *pada gelahang*.

- (5) Pihak-pihak lain yang tidak dapat saya sebutkan satu per satu, atas doa, dukungan, dan motivasi yang diberikan kepada penulis.

Dengan keterbatasan kemampuan penulis, sudah tentu disertasi ini masih banyak kekurangannya. Oleh karena itu, sumbangan pemikiran untuk perbaikan dari semua pihak sangat diharapkan. Semoga semua *karma* baik ini mendapatkan anugerah *Ida Sang Hyang Widi Wasa* dengan limpahan kesejahteraan, kesehatan, dan *kadirgayusan*. Sebagai akhir kata, penulis berharap semoga disertasi ini dapat diterima dan mendapatkan berbagai masukan demi penyempurnaannya.

*Om Santih Santih Santih Om*

Denpasar, Agustus 2020  
Penulis

# DAFTAR PUSTAKA

Kata Pengantar .....	iii
Daftar Isi .....	v
Glosarium .....	vii

## **BAGIAN SATU**

<b>Pendahuluan .....</b>	<b>1</b>
--------------------------	----------

## **BAGIAN DUA**

<b>Gambaran Umum Perkawinan Pada Gelahang .....</b>	<b>13</b>
Perkawinan Menurut Hindu dan Tradisi Bali .....	13
Perceraian .....	15
Perkawinan Pada Gelahang .....	20

## **BAGIAN TIGA**

<b>Penyebab Terjadinya Dinamika Perkawinan Pada Gelahang .....</b>	<b>27</b>
Perubahan Sosial dalam Sistem Adat.....	28
Wacana Hak Waris Perempuan .....	38
Refleksi Pengetahuan dan Pengalaman .....	49
Hukum Perkawinan Hindu .....	59

## **BAGIA EMPAT**

<b>Bentuk Dinamika Perkawinan Pada Gelahang .....</b>	<b>69</b>
Hak dan Kewajiban Adat .....	70
Kedudukan dan Status Hukum .....	79
Kondisi Tak Terprediksikan .....	89
Aspek Niskala .....	99

## BAGIAN LIMA

<b>Implikasi Dinamika Perkawinan Pada Gelahang Terhadap Agama dan Budaya Masyarakat Hindu .....</b>	<b>109</b>
Implikasi terhadap Agama .....	110
<i>Redefinisi Tradisi Keagamaan .....</i>	<i>110</i>
<i>Penguatan Sistem Keagamaan Tradisional .....</i>	<i>118</i>
Implikasi terhadap Budaya .....	130
<i>Restrukturisasi Sistem Patrilineal .....</i>	<i>130</i>
<i>Disintegrasi dan Integrasi Sosial .....</i>	<i>139</i>

## BAGIAN ENAM

<b>Penutup.....</b>	<b>147</b>
Simpulan .....	148
Temuan Penelitian .....	148
Saran-saran .....	151
Lampiran .....	153
Daftar Pustaka .....	161
Indeks .....	166
Tentang Penulis .....	169

## GLOSARIUM

<i>Awig-awig</i>	: aturan yang berlaku di Desa Pakraman
<i>balu</i>	: janda
<i>banjar adat</i>	: kelompok kecil subsistem Desa Pakraman
<i>biksuka/ sanyasin</i>	: tahapan dalam menjalani kehidupan rohani dan spiritual
<i>brahmacari</i>	: tahapan kehidupan pada masa menuntut ilmu
<i>catur asrama</i>	: empat tahapan/tingkatan dalam kehidupan yang harus dilalui oleh umat Hindu
<i>deha teruna</i>	: muda-mudi
<i>desa pakraman</i>	: Desa Pakraman
<i>dharma agama</i>	: kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakan umat Hindu dalam kehidupan beragama.
<i>dharma negara</i>	: kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakan umat Hindu dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.
<i>grahasta</i>	: tahapan dalam kehidupan pada masa berumah tangga
<i>krama</i>	: warga Desa Pakraman
<i>manusia yadnya</i>	: upacara untuk manusia
<i>manusmerti</i>	: kitab suci yang memuat hukum agama Hindu



<i>matajen</i>	: melakukan aktivitas judi sabung ayam
<i>matuakan</i>	: minum minuman beralkohol
<i>memadik</i>	: meminang
<i>mlegandang</i>	: perkawinan yang dilakukan secara paksa
<i>nadua umah</i>	: status perkawinan yang kedua mempelai berstatus laki-laki
<i>ngayah</i>	: kerja bakti
<i>ngerorod</i>	: perkawinan yang hanya disetujui oleh salah satu keluarga (kawin lari)
<i>n y e n t a n a / nyeburin</i>	: perkawinan yang dilaksanakan dengan mengubah status mempelai perempuan menjadi bertatus laki-laki, sedangkan mempelai laki-laki berstatus perempuan
<i>pabiyakaonan</i>	: upacara pembersihan
<i>pada gelahang</i>	: sistem perkawinan dengan kesepakatan keluarga bahwa kedua mempelai sama-sama berstatus laki-laki
<i>pasraman</i>	: tempat belajar
<i>pawiwahan</i>	: perkawinan
<i>predana</i>	: status sebagai perempuan/garis ibu (bukan pengertian filsafat samkya)
<i>purusa</i>	: status sebagai laki-laki/garis bapak (bukan pengertian filsafat samkya)
<i>satya alaki rabi</i>	: keluarga yang utuh dan kekal
<i>sekala-niskala</i>	: lahir batin
<i>sentana purusa</i>	: Ahli waris laki-laki

<i>sukerta tata palemahan</i>	: hubungan harmoni dengan lingkungan
<i>sukerta tata parhyangan</i>	: hubungan harmoni dengan Tuhan
<i>sukerta tata pawongan</i>	: hubungan harmoni dengan sesama manusia
<i>suputra</i>	: anak yang berbakti
<i>swadarma</i>	: kewajiban
<i>tempek</i>	kelompok kecil subsisten banjar adat
<i>tri hitta karana</i>	: tiga penyebab hubungan yang harmonis
<i>tri upasaksi</i>	: tiga saksi dalam upacara perkawinan
<i>wanaprasta</i>	: tingkatan meninggalkan kehidupan duniawi dan melepaskan diri dari urusan keluarga dan masyarakat
<i>Wiwaha Samskara</i>	: upacara perkawinan



## BAGIAN SATU



### PENDAHULUAN

**K**eluarga terbentuk dari ikatan antara seorang pria dan wanita yang dilembagakan dalam institusi perkawinan. Dalam Undang-Undang Nomor 1, Tahun 1974 tentang Perkawinan, pasal 1 dijelaskan bahwa “Perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”. Dari definisi tersebut, tersirat empat makna di dalamnya, yaitu (1) ikatan lahir batin, bermakna bahwa ada perjanjian yang mengikat kedua belah pihak dan memiliki pengaruh terhadap masyarakat; (2) antara seorang pria dan seorang wanita, bermakna bahwa asas perkawinan yang dianut di Indonesia adalah monogami; (3) sebagai suami istri dan bertujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal, bermakna tujuan perkawinan itu sendiri; dan (4) berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, bermakna bahwa agama berperan penting dalam perkawinan (Mas, 2003:1; Gelgel, 2013:48).

Bagi masyarakat Bali yang beragama Hindu, perkawinan memiliki makna tersendiri sebagai pelaksanaan empat tahap kehidupan manusia (*catur asrama*). Konsep *catur asrama* berasal dari bahasa Sanskerta yang terdiri atas dua kata, yaitu *catur* berarti empat dan *asrama* berarti tempat atau lapangan (Sudirga, 2006:67). Pengertian ini bermakna bahwa ada empat lapangan atau ranah kehidupan yang harus dilalui manusia dalam kehidupannya, yaitu *brahmacari*, *grehasta*, *wanaprasta*,

dan *bhiksuka* atau *sanyasin*. *Brahmacari* adalah tahap untuk belajar atau menuntut ilmu; *grehasta* adalah tahap berumah tangga atau berkeluarga; *wanaprastha* berarti tahap pergi ke hutan, yang bermakna meninggalkan kehidupan duniawi dan melepaskan diri dari urusan keluarga dan masyarakat, serta *bhiksuka* atau *sanyasin* adalah tahap menjalani kehidupan kerohanian atau spiritual (Sudharta, 1993:65—66).

Tahap *grehasta* diawali dengan perkawinan sebagai institusi sakral yang dijaga eksistensi dan kemuliaannya melalui pelaksanaan *dharma negara* dan *dharma agama* (Artayasa dkk., 2004:4). Artinya, perkawinan (*pawiwahan*) merupakan langkah awal memasuki jenjang *grehasta asrama* yang menurut agama Hindu bersifat sakral dan abadi (Mas, 2003:v). Sakral karena institusi perkawinan atau *pawiwahan* dilaksanakan dengan ritual keagamaan (*manusa yadnya* atau *wiwaha samskara*), sedangkan abadi karena membentuk ikatan lahir batin (*sakala niskala*) yang diharapkan dapat bertahan selama-lamanya. Berkaitan dengan itu, dalam *Himpunan Keputusan Seminar Kesatuan Tafsir terhadap Aspek-Aspek Agama Hindu I—XV* juga disebutkan “Perkawinan ialah ikatan *sakala- niskala* (lahir batin) antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan kekal (*satya alaki rabi*)” (PHDI, 1985:34).

Berdasarkan amanat Undang-Undang Perkawinan Nomor 1, Tahun 1974 dan teks-teks keagamaan Hindu dapat dipahami bahwa melalui perkawinan diharapkan dapat terbentuk keluarga yang langgeng. Artinya, dalam perkawinan tidak dihindaki adanya perceraian atau menghindari terjadinya perceraian (Gelgel, 2013:49). Terwujudnya keluarga yang bahagia, kekal, dan abadi merupakan tujuan utama perkawinan. Kebahagiaan yang dimaksud adalah bahagia lahir dan batin yang tidak hanya karena kekayaan, juga bukan semata-mata terpenuhinya hubungan seksual, tetapi juga



terpenuhinya kebutuhan rohani (Mas, 2004:3). Hal ini sejalan dengan penjelasan dalam kitab *Manusmerti* bahwa perkawinan atau *pawiwahan* memiliki sifat religius dan obligator karena berhubungan dengan kewajiban seseorang untuk memperoleh keturunan guna menebus dosa-dosa orang tuanya. Seorang *suputra* adalah 'anak yang dapat menyelamatkan arwah orang tuanya dari neraka' (Sudharta, 1993:71). Dengan demikian, selain untuk membentuk keluarga bahagia, tujuan perkawinan yang tidak kalah pentingnya adalah melahirkan keturunan yang *suputra*.

Kemudian, berkaitan dengan sah atau tidaknya perkawinan dijelaskan dalam Undang-Undang No. 1, Tahun 1974 tentang Perkawinan, pasal 2 ayat (1) bahwa "Perkawinan sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu". Hukum agama yang dimaksud adalah agama yang diakui negara dan dianut kedua mempelai. Oleh karena itu, sahnya suatu perkawinan jika dilaksanakan menurut agama atau kepercayaan mempelai. Berdasarkan ketentuan tersebut, perkawinan yang dilaksanakan oleh umat Hindu selama ini telah memiliki dasar hukum yang jelas dan tegas. Selain itu, juga dalam perkawinan terbuka kemungkinan untuk menggunakan hukum adat setempat (Gelgel, 2013:58).

Secara hukum agama, sah dan tidaknya perkawinan menurut Hindu dapat ditemukan di dalam kitab *Manawa Dharmasastra*, Bab VIII, *sloka* 227 yang menyatakan bahwa "Mantra perkawinan adalah bukti yang pasti bahwa gadis itu menjadi istri yang sah, tetapi para ahli juga harus mengetahui bahwa sempurnanya perkawinan adalah setelah mengelilingi api suci". Adapun cara-cara perkawinan menurut Hindu juga dapat dirujuk dalam kitab *Manawa Dharmasastra*, Bab III, *sloka* 21–34 yang menyebutkan *asta wiwaha* atau delapan cara perkawinan (*wiwaha*), yaitu sebagai berikut.



(1) *Brahma wiwaha* adalah perkawinan yang dilakukan dengan jalan memberikan anak gadisnya kepada seorang pria yang dianggap berbudi luhur dan berpendidikan tinggi; (2) *daiwa wiwaha* adalah perkawinan yang dilakukan dengan jalan memberikan anak gadisnya kepada seorang pria yang dianggap telah berjasa dan berbuat kebaikan; (3) *arsa wiwaha* adalah perkawinan yang terjadi karena suka sama suka, baik dari pihak keluarga si gadis maupun pihak keluarga si pria; (4) *prajapatya wiwaha* adalah perkawinan dimana pihak atau orang tua si gadis melepas anaknya untuk dikawinkan kepada pria yang telah disetujui dan disertai dengan doa “semoga kamu berdua melakukan *dharma*-mu bersama-sama”. Hal ini juga menunjukkan penghargaan kepada si pria yang akan menjadi suaminya; (5) *asura wiwaha* adalah suatu perkawinan, yaitu pihak pria harus memberikan sejumlah uang kepada pihak atau orang tua gadis; (6) *gandharwa wiwaha* adalah perkawinan yang dilakukan atas dasar cinta sama cinta antara si gadis dengan si pria, tetapi pihak orang tua tidak turut campur walaupun mungkin mengetahuinya; (7) *raksasa wiwaha* adalah suatu perkawinan yang dilakukan dengan paksa walaupun si wanita menangis menjerit-jerit dan mungkin pula akan menjadi perkelahian-perkelahian dengan pihak si gadis; (8) *paisaca wiwaha* adalah perkawinan yang dilakukan dengan menggunakan tipu muslihat yang licik, misalnya dengan jalan membuat mabuk si gadis (Pudja dan Sudharta, 1983:39).

Delapan cara perkawinan tersebut memang tidak seluruhnya relevan dengan kehidupan masyarakat sekarang ini, misalnya *asura wiwaha*, *paisaca wiwaha*, *gandharwa wiwaha*, dan *raksasa wiwaha* dianggap tidak baik, bahkan *paisaca*



*wiwaha* dan *raksasa wiwaha* dianggap salah sehingga tidak boleh dilakukan sama sekali. Artinya, umat Hindu diberikan kesempatan untuk memilih cara perkawinan yang sesuai dengan konteks kekinian melalui pertimbangan moral, hukum, sosial, dan tradisi yang berlaku di daerah masing-masing sejauh tidak bertentangan dengan hukum agama.

Terdapat beberapa jenis perkawinan dalam tradisi umat Hindu di Bali, antara lain (1) *mamadik* (meminang atau meminta), yakni perkawinan yang dilaksanakan dengan cara pihak calon suami datang ke rumah pihak calon istri untuk meminang atau meminta; (2) *ngerorod* atau *rangkat* (kawin lari), yakni perkawinan karena hubungan cinta kedua mempelai, tetapi hanya disetujui oleh keluarga laki-laki sehingga perkawinan dilaksanakan tanpa persetujuan keluarga perempuan; (4) *mlegandang*, yakni perkawinan yang dilaksanakan secara paksa, tanpa didasari rasa cinta antara kedua mempelai; (3) *nyentana* atau *nyeburin*, yakni perkawinan yang dilaksanakan dengan mengubah status mempelai perempuan menjadi *purusa*, sedangkan mempelai laki-laki menjadi *pradhana*; (5) *nadua umah* atau *pada gelahang*, yakni perkawinan kedua mempelai sama-sama berstatus *purusa* sehingga upacara perkawinannya dilaksanakan di rumah kedua mempelai (Anom, 2010:6–7).

Bagi masyarakat Bali yang beragama Hindu, sistem perkawinan yang berlaku berkaitan erat dengan sistem kekerabatan patrilineal (garis bapak atau *purusa*). Dalam sistem patrilineal, silsilah keluarga ditarik dari garis keturunan bapak (*purusa*) yang kemudian dapat ditarik garis lurus ke atas sampai pada leluhur tertentu (Cahyono, 2012:18). Sistem ini mensyaratkan pentingnya keberadaan seorang ahli waris laki-laki (*sentana purusa*) dalam keluarga yang nantinya akan meneruskan hak dan kewajiban orang tua atau leluhurnya dalam aktivitas sosial, adat, budaya, dan keagamaan.





Salah satu fungsi perkawinan dalam sistem adat di Bali adalah untuk menetapkan status *purusa* dalam sebuah keluarga. Oleh sebab itu, juga muncul istilah perkawinan *biasa* dan perkawinan *tidak biasa* (alternatif) dalam sistem perkawinan adat di Bali. Disebut perkawinan *biasa* apabila mempelai laki-laki berstatus *purusa*, sedangkan mempelai perempuan berstatus *pradhana*. Dalam perkawinan *biasa* mempelai perempuan masuk dalam keluarga mempelai laki-laki dan bertanggung jawab penuh untuk meneruskan kewajiban (*swadharma*) orang tua dan leluhur suaminya, baik secara *sakala* maupun *niskala*. Yang masuk dalam perkawinan *biasa* adalah *mamadik*, *ngerorod*, dan *mlegandang*, tetapi perkawinan *mamadik* lebih direkomendasikan daripada dua jenis perkawinan yang lain.

Sementara itu, disebut perkawinan *tidak biasa* atau alternatif jika dalam suatu perkawinan mempelai perempuan berstatus *purusa*, sebagaimana terjadi dalam perkawinan *nyentana* dan *pada gelahang*. Perkawinan *nyentana* adalah perkawinan yang menetapkan status mempelai perempuan sebagai *purusa*, sedangkan mempelai laki-laki berstatus *pradhana*. Implikasinya bahwa mempelai laki-laki tersebut kehilangan hak dan kewajibannya di rumah asalnya. Kemudian ia bertanggung jawab penuh untuk meneruskan kewajiban (*swadharma*) orang tua dan leluhur pihak istri. Sementara itu, perkawinan *pada gelahang* jenis perkawinan yang menetapkan status *purusa* pada kedua mempelai di rumahnya masing-masing. Kedua mempelai ini memiliki hak, kewajiban, dan tanggung jawab penuh untuk meneruskan kewajiban orang tua dan leluhur di dua keluarga sehingga disebut juga perkawinan *negen dadua* atau *gelahang bareng* (Windia dkk., 2011:16–17).

Bagi sebagian besar masyarakat Hindu di Bali, jenis perkawinan yang paling umum dilakukan adalah perkawinan



*biasa* dengan cara *mamadik* atau meminang. Jenis perkawinan ini umumnya dapat berjalan secara wajar ketika dalam keluarga mempelai perempuan memiliki anak laki-laki (*sentana purusa*) yang nantinya akan menjadi penerus hak dan kewajiban orang tua. Sebaliknya, ketika keluarga mempelai perempuan tidak memiliki *sentana purusa*, keluarga tersebut akan mempertimbangkan jenis perkawinan *tidak biasa* atau alternatif agar anak perempuannya dapat berstatus *purusa*. Dalam kasus seperti ini perkawinan *nyentana* dan perkawinan *pada gelahang* menjadi alternatif niscaya bagi keluarga yang tidak memiliki *sentana purusa* di keluarganya.

Pada kenyataannya tidak seluruh keluarga di Bali memiliki *sentana purusa* dalam keluarganya. Banyak ditemukan keluarga yang hanya memiliki anak-anak perempuan ataupun anak perempuan semata wayang. Kondisi ini tentu akan menjadi pertimbangan bagi keluarga tersebut untuk memilih jenis perkawinan yang akan dilaksanakan, apakah perkawinan *biasa* atau alternatif? Pada dasarnya kedua pilihan ini memiliki konsekuensi yang sama-sama berat bagi keluarga tersebut. Jika yang dipilih adalah perkawinan *biasa*, keluarga tersebut harus rela ditinggalkan oleh putri mereka untuk mengikuti suaminya. Sebaliknya, jika yang dipilih adalah perkawinan alternatif, seperti *nyentana* ataupun *pada gelahang*, harus ada calon mempelai laki-laki yang mau menerima cara tersebut. Faktanya, untuk mencari laki-laki yang mau *nyentana* atau *pada gelahang* juga bukan perkara yang mudah. Ditambah lagi dengan pertimbangan-pertimbangan yang lain, misalnya penerimaan keluarga besar dan masyarakat di lingkungannya ataupun faktor ekonomi.

Fenomena perkawinan masyarakat Hindu di Bali menunjukkan bahwa jenis perkawinan alternatif yang relatif berterima dengan masyarakat adalah perkawinan *nyentana*. Akan tetapi, masalah sering muncul ketika kedua calon



mempelai merupakan anak semata wayang di keluarga masing-masing. Dalam kondisi semacam ini kesepakatan untuk melaksanakan perkawinan *nyentana* acap kali tidak terwujud. Pertanyaan yang muncul, apabila cara *nyentana* tidak dapat dilakukan, perkawinan apakah yang dapat dijadikan alternatif bagi keluarga tersebut? Di sinilah perkawinan *pada gelahang* menjadi alternatif bagi keluarga yang tidak memiliki *sentana purusa*, terutama ketika perkawinan *nyentana* sulit dilaksanakan. Terdapat beberapa istilah yang digunakan untuk menyebut perkawinan *pada gelahang*, antara lain *negen dadua*, *mepanak bareng*, *magelar warang*, atau *nadua umah*. Apa pun istilah yang digunakan pada hakikatnya sama, yaitu sistem perkawinan yang suami dan istri sama-sama berstatus *purusa* di rumah masing-masing sehingga keduanya memiliki dua hak dan kewajiban pada keluarga istri dan keluarga suami, baik secara *sakala* maupun *niskala* (Windia dkk., 2011:24; Dyatmikawati, 2013:7).

Berdasarkan hasil penelitian yang dilaksanakan oleh Windia dkk. (2011:47), diketahui bahwa perkawinan *pada gelahang* mengalami peningkatan pada beberapa kabupaten dan kota di Bali. Pada masa kolonial hingga tahun 1945, diketahui ada empat pasangan suami istri yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang*, sedangkan hingga tahun 2008 terdapat empat puluh sembilan pasangan suami istri yang melakukan perkawinan *pada gelahang*. Pasangan tertinggi yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* terdapat di Kabupaten Tabanan dengan jumlah tujuh belas pasangan suami istri, sedangkan pasangan perkawinan *pada gelahang* paling sedikit terdapat di Kabupaten Badung dan Bangli, yakni masing-masing satu pasangan. Kemudian disusul Kabupaten Karangasem dengan jumlah dua pasangan suami istri.

Khusus di Kabupaten Karangasem, jenis perkawinan *pada gelahang* masih menuai pro dan kontra di masyarakat



hingga saat ini. Hal ini ditengarai menjadi salah satu penyebab masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem sedikit yang melaksanakan jenis perkawinan tersebut. Pro dan kontra mengenai perkawinan *pada gelahang* tampak dari adanya pendapat sebagian masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem yang menganggap bahwa perkawinan *pada gelahang* tidak sesuai dengan nilai-nilai agama, tradisi, dan budaya yang diwarisi selama ini sehingga dipandang dapat merusak tatanan adat Bali. Bagi sebagian besar masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem, perkawinan *pada gelahang* masih dianggap tabu atau tidak patut dilakukan walaupun pada kenyataannya ditemukan dua keluarga yang melaksanakan jenis perkawinan tersebut, sebagaimana hasil penelitian di atas

Secara umum, sistem adat yang dianut oleh masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem memiliki kesamaan prinsip dengan kabupaten dan kota lainnya di Provinsi Bali, termasuk dalam hal perkawinan. Akan tetapi, khusus untuk perkawinan *nyentana* dan *pada gelahang* masih terjadi silang pendapat di kalangan masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem. Walaupun ada dua pasangan perkawinan *pada gelahang* di Kabupaten Karangasem pada tahun 2008 yang membuktikan bahwa perkawinan ini terjadi di masyarakat, perkawinan tersebut masih menjadi isu yang kontroversial. Terlebih lagi bahwa perkawinan *pada gelahang* yang melibatkan salah satu penduduk di Kabupaten Karangasem berujung pada sengketa pengadilan yang prosesnya hingga ke Mahkamah Agung (Windia dkk., 2011).

Kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem tidak lepas dari perbedaan persepsi atas perkawinan tersebut, terutama karena berlangsung di luar kelaziman atau keumuman yang berlaku dalam sistem adat. Dari penelusuran awal diketahui



bahwa kontroversi perkawinan *pada gelahang* menyangkut sejumlah aspek yang sangat kompleks, seperti masalah waris, keturunan, sistem sosial kemasyarakatan, *soroh* (klan), *kawitan* (leluhur), dan sebagainya. Hal ini menunjukkan bahwa kontroversi tersebut bukan hanya pada dimensi material (*sakala*), melainkan juga pada dimensi spiritual (*niskala*) sehingga menarik ditelusuri lebih jauh dan mendalam. Melalui penelitian ini diharapkan dapat diungkap kejelasan mengenai penyebab, bentuk, dan implikasi kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem.

Berangkat dari persoalan tersebut di atas, ada tiga persoalan yang persoalan pokok yang dibahas dalam buku ini yaitu. 1) Mengapakah terjadi dinamika perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Hindu etnis Bali ?, 2) Bagaimanakah bentuk dinamika perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Hindu etnis Bali? dan 3) Bagaimanakah implikasi dinamika perkawinan *pada gelahang* terhadap agama dan kebudayaan masyarakat Hindu etnis Bali?

Buku ini di tulis dengan tujuan untuk mengelaborasi perbedaan gagasan, pendapat, dan persepsi dalam masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem terhadap perkawinan *pada gelahang*. Melalui elaborasi tersebut diharapkan dapat diperoleh kejelasan mengenai dinamika perkawinan *pada gelahang*, terutama dalam hubungannya dengan adat, budaya, dan agama Hindu di Bali. Dengan terbitnya buku ini dapat menyumbangkan berbagai konsep dan teori yang berhubungan dengan perkawinan *pada gelahang*, adat budaya Bali dan agama Hindu berdasarkan perspektif teori-teori sosial dan budaya. Di samping itu, juga buku ini diharapkan dapat menjadi referensi ilmiah bagi para mahasiswa untuk mengkaji fenomena serupa dengan sudut pandang yang berbeda-beda sehingga dapat memperkaya khazanah kajian



ilmu agama dan kebudayaan. diharapkan dapat menjadi rujukan atau referensi kepada berbagai pihak terkait dengan perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Hindu. Referensi yang dimaksud adalah mengenai dinamika perkawinan *pada gelahang*, baik pada aspek penyebab, bentuk, maupun implikasinya. Secara praktis, referensi atau rujukan selanjutnya dapat dimanfaatkan oleh berbagai pihak baik itu masyarakat, tokoh adat, parisada dan juga pemerintah sebagai pedoman atau pertimbangan dalam pengambilan kebijakan. Disamping itu, buku ini diharapkan dapat bermanfaat sebagai informasi ilmiah, acuan, dan pedoman dalam menyikapi berbagai persoalan yang berkaitan dengan perkawinan *pada gelahang*.





## BAGIAN DUA



### GAMBARAN UMUM PERKAWINAN PADA GELAHANG

#### Perkawinan Menurut Hindu dan Tradisi Bali

**P**erkawinan adalah penyatuan dua insan atau individu yang berbeda dalam ikatan lahir dan batin. Marwan dan Jimmy (2009:329) menyatakan “kawin adalah pengikatan diri pada sesuatu perjanjian dalam suatu hubungan perdata dengan mematuhi syarat-syarat, baik untuk calon pengantin laki-laki maupun calon pengantin perempuan”. Bagi masyarakat Bali beragama Hindu, perkawinan yang ideal merujuk pada susastra-susastra Hindu.

Selain membentuk keluarga bahagia lahir dan batin, tujuan perkawinan menurut Hindu adalah memperoleh keturunan yang *suputra*. *Suputra* mengandung arti adalah putra terbaik yang mampu menyelamatkan leluhur dari api neraka. Seorang *suputra* memiliki kewajiban untuk menyelamatkan leluhur sesuai dengan konsep *tri rna* (tiga utang) yang wajib dibayar, yakni (1) *dewa rna*, utang kepada para dewa; (2) *rsi rna*, utang kepada para *maharsi*; dan (3) *pitra rna*, kewajiban (utang) kepada leluhur (Suhardana, 2008:1). Lebih jauh, Titib (dalam Raka Mas, 2006:5) menyatakan bahwa tujuan perkawinan Hindu meliputi (1) *dharmasampati*, yakni kedua mempelai bersama-sama melakukan *dharma* berupa semua aktivitas dan kewajiban agama, (2) *praja*, yakni melahirkan keturunan (putra-putri) yang akan melanjutkan kewajiban leluhur, dan (3) *rati*, yakni menikmati kepuasan seksual yang tidak bertentangan dengan *dharma*.



Selanjutnya, dalam *Manawa Dharmasastra III.21* disebutkan delapan jenis perkawinan. Kedelapan jenis perkawinan tersebut adalah (1) *brahma wiwaha*, yakni perkawinan dengan cara memberikan anak wanita kepada *brahmana* ahli *Weda*; (2) *daiva wiwaha*, yakni perkawinan dengan cara memberikan anak wanita kepada seorang pendeta yang diundang untuk melaksanakan upacara; (3) *arsa wiwaha*, yakni perkawinan dengan cara mengawinkan anak wanita setelah menerima sepasang sapi atau lembu dari mempelai pria; (4) *prajapati wiwaha*, yakni perkawinan dengan cara menyerahkan seorang anak wanita kepada seorang pria setelah berpesan kepada mempelai melalui *mantra* dan wanita menunjukkan rasa hormat pada pengantin pria; (5) *asura wiwaha*, yakni perkawinan dengan cara pengantin pria memberikan mas kawin sesuai dengan kemampuannya kepada mempelai wanita dan keluarganya; (6) *ghandarwa wiwaha*, yaitu perkawinan karena rasa suka sama suka antara pria dan wanita, tetapi keduanya berhasrat melakukan hubungan badan sebelum terikat perkawinan melalui upacara; (7) *raksasa wiwaha*, yaitu perkawinan dengan cara melarikan seorang gadis secara paksa; dan (8) *paisaca wiwaha*, yaitu perkawinan dengan cara memerkosa seorang wanita yang sedang tidur, sedang mabuk, atau sedang bingung (Pudja dan Sudharta, 2012:138–140).

Menurut susastra suci Hindu, perkawinan yang layak dilakukan adalah jenis perkawinan *brahma*, *daiva*, *arsa*, *prajapati*, dan *asura wiwaha*, sedangkan *gandharma*, *raksasa*, dan *pisaca wiwaha* merupakan jenis perkawinan yang dilarang. Dalam praktiknya, perkawinan Hindu tersebut ditransformasikan dalam tradisi perkawinan Hindi di Bali yang melahirkan bentuk-bentuk perkawinan, yaitu (1) *mamadik* atau meminang, yakni pihak calon suami datang ke rumah pihak calon istri untuk meminangnya; (2) *ngerorord* atau *rangkat* (kawin lari), yakni perkawinan dengan cara melarikan pihak perempuan atas dasar suka sama suka, tetapi tidak disetujui oleh pihak



keluarga perempuan karena berbagai alasan; (3) *nyentana* atau *nyeburin*, yakni perkawinan dengan memberikan status *purusa* pada pihak perempuan, sedangkan laki-laki menjadi *pradhana*; (4) *mlegandang* atau kawin secara paksa tanpa rasa cinta atau tidak didasari suka sama suka; (5) *nadua umah (pada gelahang)*, yakni pihak laki-laki dan perempuan sama-sama berstatus sebagai *purusa* (Anom, 2010:6–7).

Dari berbagai jenis perkawinan tersebut, sahnya perkawinan menurut agama Hindu di Bali adalah melalui upacara perkawinan (*wiwaha samskara*) yang menghadirkan tiga saksi (*tri upasaksi*). *Tri upasaksi* berarti tiga saksi yang hadir menyaksikan proses pelaksanaan perkawinan, yaitu *dewa saksi*, *bhuta saksi*, dan *manusa saksi*. *Dewa saksi* adalah Tuhan yang secara simbolis dihadirkan melalui upacara dan *upakara* perkawinan. *Bhuta saksi* adalah makhluk-makhluk bawah yang secara simbolis dihadirkan dengan *upacara mabyakaonan*. Sementara itu, *manusa saksi* adalah saksi manusia atau masyarakat yang menyaksikan secara nyata proses pelaksanaan perkawinan.

### **Perceraian**

Tujuan utama dari perkawinan menurut Hukum Hindu adalah melaksanakan dharma dan mendapat keturunan. Diharapkan dalam ikatan perkawinan suami-istri hendaknya senantiasa dapat dipelihara jangan sampai ikatan itu retak atau putus ditengah jalan. Suami-istri hendaknya dapat mewujudkan hidup yang penuh bahagia, tentram dalam suatu kehidupan rumahtangga bersama anak dan cucu-cucu. Hukum Hindu tidak menghendaki adanya suatu perceraian, perceraian sedapat mungkin harus dihindarkan oleh pasangan suami-istri. Guna menjaga ikatan perkawinan tersebut suami-istri hendaknya mengupayakan kehidupan yang harmoni dan menjaga kesetiaan masing-masing pasangan.



Dalam Kitab Manawa Dharmasastra Bab IX pasal 101 menyatakan:

*Anyuniasyawiabhicaro.  
bhawedamaranamtikah,  
esa dharmah samasena,  
jneyah stripungsaHyuh parah*

Artinya:

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

Bab IX pasal 102 menyatakan:

*Tathanityang yateyatam  
Stripungsau tu kritakriyau  
yatha nabhi caretam  
tau wiyuktawi taretaram*

Artinya:

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

Dari bunyi Kitab *Manawa Dharmasastra* Bab IX pasal 101 dan 102 di atas dapat diketahui bahwa dalam Hukum Hindu sebenarnya perceraian itu tidak dikehendaki, hendaknya pasangan suami istri menjaga kesetiannya sampai akhir hayatnya. Oleh karenanya pasangan suami istri harus senantiasa dengan tidak jemu jemu nya adar mereka tidak melakukan perceraian dan tidak melanggar kesetiaan masing masing.

Namun demikian, perjalanan hidup rumah tangga seseorang adakalanya mengalami nasib buruk, biduk rumah



tangganya oleng. Memang setiap orang, setiap ajaran agama, tidak akan menghendaki adanya keretakan dalam suatu perkawinan. Tetapi bila segala daya upaya untuk menyatukan keretakan rumah tangga itu tidak membuahkan hasil, akhirnya terjadilah perceraian.

Dalam pasal 39 ayat 2 Undang-undang nomor 1 tahun 1974 yo pasal 19 Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975, alasan untuk bercerai disebutkan sebagai berikut:

- a. Salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabuk, pemadat, dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan.
- b. Salah satu pihak meninggalkan yang lain selama dua tahun berturut-turut tanpa ijin pihak yang lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain diluar kemampuannya
- c. Salah satu pihak mendapatkan hukuman penjara selama lima atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan dilangsungkan.
- d. Salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan yang lain.
- e. Salah satu mendapat cacat badan atau penyakit yang mengakibatkan tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai suami istri.
- f. Antara suami istri terus menerus terjadi perselisihan atau pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga.

Alasan perceraian dalam Hukum Hindu, tidaklah jauh berbeda dari alasan perceraian yang diatur dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974. Dalam Pasal 78-81. Bab IX. Kitab *Manawa Dharmasastra* dinyatakan bahwa:

*Prosito dharmakaryārtha pratiksyo stau narah samāh,  
widyārtham sat yacorrtham  
wā kamārthm trimstu watsarān (MD.IX.76).*



Artinya:

Bila suami pergi keluar negeri untuk tugas rahasia ia harus menunggu untuk waktu delapan tahun, bila ia pergi untuk belajar atau untuk nama baik, enam tahun, tetapi bila pergi untuk bersenang-senang ia harus menunggu selama tiga tahun.

*Samwatsaram pratikseta dwisantim yositam patih  
urdhwam samwatsarattwenam dāyam khrtwāna samwaset (MD.  
IX.77).*

Artinya:

Hendaknya suami bertahan selama setahun terhadap istri yang membencinya, tetapi bila waktu itu telah lewat ia boleh berbagi harta dan bercerai dari padanya.

*Atikrāmetpra pramattam yā marta rogārteamewa wā,  
sā strinmāsānparityajya wibhusana paricchadā (MD.IX.78).*

Artinya:

Ia yang memperlihatkan tidak hormat kepada seorang suaminya yang biasa terhadap nafsu-nafsu yang tidak baik, pemabuk, berpenyakit, akan ditinggalkan untuk selama tiga bulan dengan mengambil persiapan dan perelengkapan rumah tangganya.

*Unmattam patitam klibam abijam pāparoginam,  
na tyāgo'sti dwisantyācca na ca dāyā prawartanam (MD.IX.79)*

Artinya:

Tetapi ia yang memperlihatkan keengganannya terhadap suami yang gila atau kepatita atau orang kasim, orang yang tidak mempunyai kekuatan laki-laki, atau orang yang menderita karena penyakit seperti itu, seperti juga penjahat-penjahat yang dihukum tidak akan dibuang atau diambil



miliknya.

*Madhyapā sādhuwrta ca pratikulā ca yā bahwet,  
wyādhitā wāthiwettavya himsarthaghno ca sarwada (MD.IX.80).*

Artinya:

Wanita yang meminum alkohol, bertabiat buruk, menentang, berpenyakit, penipu atau menyalah-nyaiakan, pada setiap saat ia dapat berganti dengan istri yang lain.

Dari bunyi sloka-sloka di atas dapat diketahui bahwa alasan sebab terjadinya perceraian dalam Hukum Hindu adalah:

- a. Salah satu pihak terbiasa dengan nafsu yang tidak baik dan sulit dikendalikan seperti: nafsu birahi/seks yang terlalu besar sehingga sulit dikendalikan (melakukan perzinahan), pematat, pejudi, dan pemabuk.
- b. Suami Impoten.
- c. Istri mandul.
- d. Istri tidak setia dan hormat kepada suami.
- e. Salah satu pasangan berpenyakit sehingga tidak dapat melakukan kewajiban sebagai suami istri.
- f. Salah satu pihak sering berbuat kejam, suka menyiksa, menipu atau tidak jujur terhadap pasangannya.
- g. Suami meninggalkan istrinya tanpa alasan lebih dari tiga tahun.
- h. Istri membenci suaminya tanpa alasan lebih dari satu tahun.

Mengenai sahnya suatu perceraian, kitab *Kutara Manawa Dhramasastra* pasal 171 menyatakan bahwa: perceraian dianggap sah jika telah memenuhi empat syarat yaitu; 1) adanya saksi, 2) pasangan suami istri melakukan pemecahan uang kepeng, 3) diperciki air suci untuk cuci muka, dan 4) memberikan butir beras. jika keempat syarat tidak dilakukan maka perceraian itu dianggap tidak sah. karena perkawinannya



dianggap belum terpisahkan. oleh karenanya seorang istri yang berpisah dengan suami tanpa memiliki syarat tersebut di atas tidak boleh kawin dengan pria lain.

Pasal 172 sampai dengan pasal 175 kitab *Menawa Dharmasastra* menyatakan bahwa: seorang istri boleh kawin dengan pria lain jika suaminya hilang, jika suami meninggal dalam perjalanan, jika suaminya impoten, (pasal 172). Jika suaminya menderita penyakit gila, sakit merana, sakit ayan, banci, seorang istri bisa melakukan perceraian apabila selama tiga tahun pengobatan suaminya tidak sembuh dari penyakitnya, maka wanita tersebut diperbolehkan kawin dengan orang lain. Selanjutnya pasal 174 menyatakan bahwa seorang istri bisa meninggalkan suaminya kawin dengan pria lain jika suaminya pergi belajar sampai 10 (sepuluh) tahun; jika suaminya merantau ke desa lain mencari nafkah batasnya 4 (empat) tahun. Hal ini bisa dilakukan oleh seorang istri jika kepergian suaminya yang melewati batas waktu tersebut tanpa ada kabar berita.

### **Perkawinan *Pada Gelahang***

Salah satu bentuk perkawinan yang terjadi dalam masyarakat adat di Bali adalah *pada gelahang* sebagai bentuk perkawinan alternatif yang tidak dikategorikan perkawinan *biasa*. Ada tiga aspek penting yang menjadi fokus penelitian tersebut. *Pertama*, keadaan perkawinan *pada gelahang* di Bali dengan mendeskripsikan jumlah keluarga yang memilih bentuk perkawinan ini. Penelitian ini menemukan adanya penambahan jumlah pelaksanaan perkawinan *pada gelahang* di Bali dari tahun ke tahun. Disebutkan bahwa keluarga yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* hingga tahun 2008 berjumlah 28 keluarga. *Kedua*, faktor-faktor penyebab masyarakat memilih perkawinan *pada gelahang*, antara lain (1) adanya kekhawatiran warisan yang ditinggalkan oleh orang tua dan leluhurnya, baik yang berwujud tanggung



jawab atau kewajiban (*swadharna*) maupun hak (*swadikara*), tidak ada yang merawat dan meneruskan dan (2) adanya kesepakatan di antara calon pengantin beserta keluarganya untuk melangsungkan perkawinan *pada gelahang*. *Ketiga*, proses perkawinan *pada gelahang* bahwa tata cara pelaksanaan perkawinan hampir sama atau serupa dengan perkawinan biasa atau *nyentana*, hanya ditambah pembicaraan tentang kesepakatan-kesepakatan mendasar, seperti pelaksanaan upacara, keberadaan anak-anak (keturunan) yang dilahirkan di kemudian hari, dan keanggotaan di *desa pakraman*. Hasil penelitian tersebut memiliki arti penting dalam penelitian ini sehingga layak untuk dikaji lebih lanjut.

Terdapat perbedaan mendasar antara penelitian ini dengan penelitian sebelumnya yang dilaksanakan oleh Windia dkk. (2011), yaitu sebagai berikut. *Pertama*, fokus penelitian ini adalah kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem yang secara spesifik tidak diungkap dalam penelitian tersebut. *Kedua*, objek material penelitian ini adalah kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem, terutama pada aspek penyebab, bentuk, dan implikasinya terhadap agama dan kebudayaan. Artinya, objek material yang dikaji dalam penelitian ini berbeda dengan penelitian tersebut. *Ketiga*, perspektif yang digunakan oleh Windia dkk. (2011) adalah perspektif hukum adat yang berpretensi menemukan aspek legalitas (keabsahan) perkawinan *pada gelahang*. Sebaliknya, penelitian ini menggunakan perspektif agama dan kebudayaan sehingga lebih mencermati dimensi bentuk, fungsi, dan makna kontroversi perkawinan tersebut dalam kehidupan sosioreligius.

Pustaka lain yang dikaji adalah hasil penelitian berupa disertasi yang disusun Dyatmikawati (2013) dengan judul “Kedudukan Hukum Perkawinan *Pada Gelahang*”. Hasil penelitian ini secara spesifik menguraikan kedudukan





perkawinan *pada gelahang* dalam masyarakat hukum adat Bali ditinjau dari Undang-Undang Nomor 1, Tahun 1974 tentang Perkawinan dan pelaksanaan tanggung jawab pasangan suami istri yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang*. Dalam hasil penelitiannya, Dyatmikawati (2013) menemukan bahwa ditinjau dari Undang-Undang Nomor 1, Tahun 1974 tentang Perkawinan, perkawinan *pada gelahang* tidak bertentangan dengan undang-undang tersebut. Bentuk perkawinan *pada gelahang* dalam masyarakat adat Bali, yaitu suami istri sama-sama bersatus *purusa* di rumahnya masing-masing memiliki kedudukan hukum yang sama dengan perkawinan lainnya (perkawinan *biasa* dan *nyentana*). Artinya tidak bertentangan dengan Undang-Undang Perkawinan Nomor 1, Tahun 1974, baik dilihat dari aspek persyaratan perkawinan, pelaksanaan perkawinan, maupun sahnyanya perkawinan.

Untuk membuktikan bahwa pasangan yang dimaksud melangsungkan perkawinan *pada gelahang*, akta perkawinannya disertai kesepakatan keluarga yang disebut perjanjian *magelar warang* yang menegaskan tanggung jawab atau *swadharma* yang harus dilaksanakan oleh pasangan suami istri ini beserta keturunannya sesudah perkawinan dilangsungkan, baik dalam keluarga maupun masyarakat atau *desa pakraman*. Tanggung jawab atau *swadharma* suami istri dalam perkawinan *pada gelahang*, baik dalam keluarga maupun masyarakat, berbeda dengan tanggung jawab suami istri yang melaksanakan perkawinan *biasa* dan *nyentana*. Dalam perkawinan *pada gelahang*, suami dan istri melaksanakan tanggung jawab atau *swadharma* yang seimbang terhadap keluarga dan masyarakatnya masing-masing, baik secara kenyataan atau *sakala* maupun spiritual atau *niskala*, karena sama-sama berstatus *purusa*.

Temuan penelitian yang dikemukakan oleh Dyatmikawati (2013) di atas menunjukkan bahwa berdasarkan status hukumnya, perkawinan *pada gelahang* telah diakui oleh negara



dan hukum adat Bali. Temuan penelitian tersebut penting dijadikan referensi dalam menganalisis masalah penelitian ini, terutama aspek hukum dalam kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem. Perbedaannya terletak pada fokus masalah dan teori yang digunakan. Penelitian yang dilakukan oleh Dyamikawati (2013) fokus pada aspek-aspek hukum sehingga lebih bertumpu pada teori-teori hukum. Sebaliknya, penelitian ini fokus pada kontroversi yang muncul di masyarakat, baik penyebab, bentuk, maupun implikasinya sehingga lebih bertumpu pada teori-teori sosial dan kebudayaan.

Di Bali perkawinan *pada gelahang* dapat dipandang sebagai bentuk perkawinan 'baru' yang menuai pro kontra di masyarakat. Disebut 'baru' karena fenomena perkawinan *pada gelahang* mulai menggejala setelah diungkap melalui kajian-kajian akademis pada seputar tahun 2000-an. Menurut Windia dkk. (2011), perkawinan *pada gelahang* dalam bahasa Bali secara harfiah berarti "saling memiliki". Perkawinan ini tampak unik dan tidak lazim karena genealogi orang Bali mengikuti garis keturunan laki-laki (*purusa*) yang berarti setelah menikah, wanita mengikuti suami dan tidak mendapat waris dari pihak keluarganya. Berbeda dengan perkawinan *pada gelahang* status *purusa* tetap disandang oleh kedua pihak, baik laki-laki maupun perempuan.

Perkawinan *pada gelahang* pada hakikatnya memiliki landasan filosofis yang jelas, terutama jika dikaitkan dengan tujuan perkawinan untuk memperoleh keturunan dan untuk menjunjung kehormatan wanita, baik dalam keluarga maupun masyarakat. Salah satu landasan filosofis perkawinan *pada gelahang* dapat ditemukan dalam kitab *Manawa Dharmasastra III.56* dan *Bhagawad Gita XIII.23*, sebagai berikut.

*Manawa Dharmasastra III. 56*

Di mana wanita dihormati di sanalah para dewa merasa senang.



tetapi di mana mereka tidak dihormati, tidak ada upacara suci apa pun yang akan berpahala (Pudja dan Sudharta, 2012:147).

*Bhagawad Gita* XIII.23

Ia yang memahami dan menyeimbangkan dinamika *purusa* dan *pradana* serta *guna* secara bersama-sama, apa pun yang dilakukan akan memberikan kehidupan bahagia di dunia ini dan mencapai persatuan dengan Tuhan (Pudja, 2003:208).

Berdasarkan kedua *sloka* di atas, diketahui bahwa seorang wanita memiliki kedudukan yang seimbang dalam sebuah keluarga. Artinya, antara laki-laki sebagai suami dan wanita sebagai istri dalam sebuah keluarga harus saling melengkapi, senantiasa menjaga hubungan yang baik, terutama dalam hubungannya dengan peran, hak, dan tanggung jawab. Disamping itu wanita juga harus diperlakukan sama, dihormati, ataupun dihargai. Meskipun perkawinan *pada gelahang* tidak disebutkan secara terperinci, baik dalam susastra *Weda* maupun *Manawa Dharmasastra*, kenyataan tersebut hakikatnya mengalir dari *Weda* itu sendiri seperti tersirat dalam *Manawa Dharmasastra* dan *Bhagawadgita*.

Hal itu juga dapat disimak pada keputusan Pesamuan Agung PHDI Nomor: 13/Kep/P.A. Parisada/X/2009 yang menyebutkan bahwa “perkawinan *negen dadua* adalah perkawinan yang dilangsungkan sesuai dengan ajaran agama Hindu dan hukum adat Bali yang tidak termasuk perkawinan *biasa* (yang dikenal juga dengan sebutan “kawin keluar”). Di samping itu juga tidak termasuk perkawinan *nyentana* (dikenal pula dengan sebutan kawin *kaceburin* atau “kawin ke dalam”), tetapi suami dan istri tetap berstatus *kepurusa* di rumahnya masing-masing. Oleh karena itu, keduanya mengemban dua tanggung jawab dan kewajiban (*swadharma*), yaitu meneruskan tanggung jawab keluarga istri dan meneruskan tanggung jawab keluarga suami, baik secara *sakala* maupun *niskala*. Menurut agama Hindu, perkawinan itu dapat dibenarkan



sesuai dengan tata urutan sumber hukum Hindu sebagai berikut.

- a. *Sruti* adalah *Catur Veda* sebagai sumber *dharma*.
- b. *Smerti* adalah penjabaran atas isi *Veda* yang terdiri atas *Vedangga* (badan-badan *Veda*) dan *Upaveda* (*Veda-veda* minor).
- c. *Sila* adalah perilaku orang suci atau orang baik.
- d. *Acara* adalah kebiasaan yang baik yang sudah diyakini benar oleh masyarakat.
- e. *Atmanastuti* adalah tingkah laku yang baik dan telah memberikan kepuasan atau kebahagiaan pada diri sendiri.

Berdasarkan uraian tersebut, diketahui bahwa perkawinan *pada gelahang* sesuai dengan ajaran agama Hindu dan adat Bali. Perkawinan *pada gelahang* tidak termasuk, baik dalam perkawinan *biasa* maupun *nyentana*. Perkawinan *pada gelahang* juga dibenarkan sesuai dengan sumber hukum Hindu, yaitu *sruti*, *smerti*, *sil*a, *acara*, dan *atmanastuti*. Dalam *Manawa Dharmasastra* dijelaskan sumber hukum secara berjenjang sehingga segala yang tidak terdapat dalam *Sruti* dapat digali dari sumber hukum Hindu di bawahnya hingga kepuasan diri sendiri.

Sah tidaknyanya perkawinan *pada gelahang* juga telah dijelaskan dalam Keputusan Pesamuhan Agung PHDI Nomor: 13/Kep/P.A.Parisada/X/2009 sebagai berikut.

1. Syarat sahnya perkawinan "*negen dadua*" dapat disimpulkan apabila telah melakukan beberapa proses agama Hindu dan adat Bali, yaitu seperti di bawah ini.
  - a. Sudah dilangsungkan upacara *pabiyakaonan*.
  - b. Tidak dilakukan upacara *mepamit*.
  - c. Sudah disepakati oleh mempelai, orang tua (ayah dan ibu kedua belah pihak).
2. Akibat yang ditimbulkan dari dilangsungkannya perkawinan "*negen dadua*" adalah mempelai perempuan



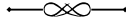
berstatus *purusa* sehingga merupakan pelanjut darah keturunan di rumah orang tuannya. Begitu juga mempelai laki-laki tetap berstatus *purusa* atau pelanjut darah keturunan di rumah orang tuannya.

3. Anak-anak yang dilahirkan dari perkawinan "*negen dadua*" dengan status *kapurusa*, yang kemudian menimbulkan kewajiban (*swadarma*) dan hak (*swadikara*) dan atau hubungan pergaulan dengan masyarakat setempat (*pasidikaran*) akan ditentukan sesuai dengan kesepakatan.

Berdasarkan uraian di atas dapat dikonstruksi sebuah konsep bahwa kontroversi perkawinan *pada gelahang* adalah perbedaan atau pertentangan pendapat mengenai perkawinan *pada gelahang*. Kontroversi ini menunjukkan tidak adanya kesepakatan atau konsensus di masyarakat terhadap perkawinan *pada gelahang*. Dengan demikian keberadaannya menimbulkan pro dan kontra yang berkepanjangan, bahkan hingga penelitian ini dilakukan.



## BAGIAN TIGA



### **PENYEBAB TERJADINYA DINAMIKA PERKAWINAN PADA GELAHANG**

**K**ontroversi bermakna perdebatan, pertentangan, atau sengketa karena terjadinya perbedaan pendapat atau ketidaksepakatan antara dua pihak. Definisi ini mengindikasikan bahwa kontroversi muncul karena perbedaan kedua belah pihak dalam memersepsikan suatu objek. Dalam hal ini objek yang dimaksud adalah perkawinan *pada gelahang* yang dipersepsikan secara berbeda oleh pihak yang pro dan kontra. Oleh sebab itu, penyebab terjadinya kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem dapat dilihat dari perbedaan persepsi terhadap aspek-aspek yang berhubungan dengan perkawinan *pada gelahang* itu sendiri.

Menurut Leavit (dalam Sobur, 2003:445), persepsi dalam arti sempit berarti cara seseorang melihat sesuatu, sedangkan dalam arti luas berarti cara seseorang mengartikan dan memaknai sesuatu. Selain itu, Epstein dan Rogers (dalam Stenberg, 2008:105) menyatakan bahwa persepsi adalah rangkaian proses mengenali, mengorganisasikan, dan memahami cerapan-cerapan indrawi yang diterima dari stimulus lingkungan. Berkenaan dengan itu, Desiderato (dalam Rakhmat, 1996:51) juga menyatakan bahwa persepsi adalah pengalaman tentang objek, peristiwa, atau hubungan-hubungan yang diperoleh dengan menyimpulkan informasi dan menafsirkan pesan. Sementara itu, Fielman (1999:126) mengatakan bahwa persepsi adalah proses konstruktif dalam

menerima stimulus yang ada dan berusaha memahami situasi.

Berdasarkan pengertian di atas, fenomena perkawinan *pada gelahang* dipandang sebagai objek yang telah memberikan pengalaman kepada seseorang. Pengalaman inilah yang dikenali, dicermati, diorganisasikan, dan dipahami oleh setiap individu sesuai dengan persepsinya masing-masing. Mengingat masyarakat adalah sekumpulan individu yang terikat oleh struktur dan pranata sosial, persepsi juga lahir sebagai respons individu terhadap struktur dan pranata sosial secara keseluruhan. Berdasarkan asumsi teoretis tersebut, penyebab terjadinya kontroversi perkawinan *pada gelahang* dapat dianalisis dari perbedaan persepsi individu dan masyarakat terhadap aspek-aspek berikut ini.

### **Perubahan Sosial dalam Sistem Adat**

Kehidupan masyarakat Bali Hindu bergerak dalam sistem sosial yang menurut Geriya (2000:63) bertumpu pada empat landasan utama, yaitu sistem kekerabatan, wilayah, agraris, dan kepentingan khusus. Sistem kekerabatan pada umumnya berlandaskan prinsip patrilineal yang merentang dari unit terkecil, yakni keluarga inti, meluas ke unit keluarga menengah, sampai dengan klan patrilineal. Ikatan kesatuan wilayah membentuk sistem Desa Pakraman (*pakraman*) dan *banjar* adat sebagai subsistemnya. Ikatan agraris membentuk sistem organisasi pertanian tradisional *subak*. Sementara itu, ikatan kepentingan khusus mewujudkan diri dalam bentuk organisasi profesi tradisional atau *sekaa-sekaa*.

Keempat sistem sosial tersebut berlangsung dalam ranah kehidupan di Desa Pakraman atau *desa pakraman* sebagai kesatuan masyarakat hukum adat. Hal ini seperti ditegaskan dalam Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 03, Tahun 2003 bahwa *desa pakraman* adalah kesatuan masyarakat hukum adat di Provinsi Bali yang mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara



turun-temurun dalam ikatan *kahyangan tiga* (*kahyangan desa*) yang mempunyai wilayah tertentu dan harta kekayaan sendiri serta berhak mengurus rumah tangga sendiri. Berdasarkan perda tersebut dapat ditemukan enam unsur pokok *desa pakraman*, yaitu (1) kesatuan masyarakat hukum adat, (2) mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara turun-temurun, (3) diikat oleh *kahyangan tiga* atau *kahyangan desa*, (4) mempunyai wilayah, (5) mempunyai harta kekayaan sendiri, dan (6) berhak mengurus rumah tangganya sendiri (Gunadha, 2008:2).

Keenam unsur tersebut menegaskan bahwa sistem adat yang berlaku di *desa pakraman* bercorak agama Hindu. Hal ini juga ditegaskan oleh Sirtha (dalam Astra dkk. (ed.), 2003:71) bahwa agama Hindu yang dianut masyarakat Bali memberikan corak khas aktivitas *desa pakraman*. Kegiatan masyarakat adat yang dijiwai oleh agama Hindu dimanifestasikan dalam pemujaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. *Kahyangan tiga* atau *kahyangan desa* menjadi tempat pemujaan, sekaligus simbol pemersatu masyarakat adat dalam pelaksanaan religiusitas sebagai wujud *bhakti* kepada Tuhan Yang Maha Esa.

*Desa pakraman* sebagai kesatuan masyarakat hukum adat memiliki otonomi untuk mengatur kehidupannya sendiri. Struktur dan hukum adat di *desa pakraman* diatur dalam *awig-awig desa pakraman*. Substansi *awig-awig* secara umum dijiwai oleh agama Hindu karena mencerminkan penjabaran falsafah *tri hita karana*, yaitu (1) *sukerta tata agama* atau *tata parhyangan* untuk mengatur kegiatan masyarakat dalam hubungannya dengan Tuhan dalam wujud upacara keagamaan (*panca yadnya*); (2) *sukerta tata pawongan* yang mengatur hubungan manusia dengan sesama dalam melaksanakan berbagai aktivitas sosial; dan (3) *sukerta tata palemahan* yang mengatur hubungan dengan alam lingkungan sebagai tempat permukiman dan sumber kehidupan masyarakat (Gunadha, 2008:2–4). *Awig-awig* ini bersifat mengatur dan mengikat seluruh *krama desa pakraman*





karena menetapkan kewajiban-kewajiban dan terdapat sanksi-sanksi adat bagi warga (*krama*) yang melanggarnya.

Salah satu aspek kehidupan masyarakat Bali Hindu yang diatur dalam *awig-awig desa pakraman* adalah perkawinan (*pawiwahan*). Secara umum, *awig-awig* yang berlaku pada seluruh *desa pakraman* di Kabupaten Karangasem hanya mengatur tiga jenis perkawinan, yaitu *papadikan*, *ngerorod* atau *rangkat*, dan *nyentana* atau *nyeburin*. Malahan, di beberapa *desa pakraman*, sistem perkawinan *nyentana* atau *nyeburin* masih menjadi perdebatan di masyarakat (Hasil FGD 4 Mei 2017). Perkawinan *papadikan* atau *mamadik* adalah perkawinan dengan cara pihak laki-laki meminang pihak perempuan. *Ngerorod* atau *rangkat* adalah perkawinan yang hanya disetujui oleh pihak keluarga laki-laki sehingga perkawinan dilaksanakan tanpa sepengetahuan keluarga perempuan. Sementara itu, *nyentana* atau *nyeburin* adalah perkawinan yang menetapkan status *purusa* berada pada pihak perempuan (Anom, 2010:6–7).

Dari sini terlihat jelas bahwa jenis perkawinan yang diterima secara umum dalam sistem adat di Kabupaten Karangasem adalah sistem *papadikan*. Sistem perkawinan *ngerorod* dalam beberapa kasus masih dapat ditoleransi, sedangkan jenis perkawinan *nyentana* belum sepenuhnya diterima oleh semua *desa pakraman*. Sebaliknya, jenis perkawinan *pada gelahang* justru dipandang sebagai hal baru di Kabupaten Karangasem karena hingga tahun 2009 hanya ditemukan dua kasus (Windia dkk., 2011:47). Oleh karena itu, fenomena perkawinan *pada gelahang* dapat dicermati dalam konteks perubahan sosial pada sistem adat masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem.

Perubahan sosial merupakan gejala yang wajar dalam kehidupan suatu masyarakat. Soekanto (2004:301) menyatakan bahwa perubahan sosial tidak terlepas dari faktor-faktor yang mendorong terjadinya perubahan, antara lain (a) adanya



kontak dengan kebudayaan lain, (b) sistem pendidikan formal yang maju, (c) adanya toleransi, (d) sistem terbuka lapisan masyarakat, (e) heterogenitas penduduk, dan (f) ketidakpuasan terhadap bidang-bidang kehidupan tertentu. Perubahan sosial dapat mengenai nilai-nilai sosial, norma-norma sosial, pola perilaku organisasi, susunan lembaga kemasyarakatan, lapisan-lapisan dalam masyarakat, kekuasaan dan wewenang, interaksi sosial, dan sebagainya.

Seturut dengan itu, Rogers dan Shoemaker (dalam Pelly dan Menanti, 1994:195) mengemukakan bahwa perubahan sosial mengikuti tiga tahap, yaitu (1) invensi, yaitu proses di mana ide-ide baru diciptakan dan dikembangkan; (2) difusi, yaitu penyebaran atau pengomunikasian ide-ide ke dalam sistem sosial; dan (3) konsekuensi, yakni perubahan-perubahan dalam sistem sosial sebagai akibat pengadopsian, penolakan, atau inovasi. Berdasarkan ketiga proses ini, perkawinan *pada gelahang* sebagai gejala perubahan sosial dapat dilihat dari masuknya ide, penyebaran dan pengomunikasian ide dalam sistem sosial, dan konsekuensinya dalam sistem adat.

Terjadinya perubahan sosial dalam sistem adat ini melahirkan cara pandang dan pemahaman yang berbeda-beda pada setiap individu. Sebaliknya, sifat perseptual sistem sosial secara keseluruhan atas munculnya fenomena baru juga turut menentukan perbedaan persepsi tersebut. Masuknya ide baru cenderung diadopsi jika dipandang dapat memperkuat sistem sosial. Sebaliknya, cenderung ditolak jika dipandang mengancam sistem, tetapi juga dapat diinovasikan untuk memelihara eksistensi sistem. Dalam hal ini sistem sosial yang berhubungan langsung dengan perkawinan *pada gelahang* adalah sistem adat pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem, baik banjar maupun *desa pakraman*. Oleh karena itu, penyebab terjadinya kontroversi perkawinan *pada gelahang* mencakup keseluruhan cara pandang dan pemahaman masyarakat adat dalam memaknai perubahan sosial yang



tengah berlangsung.

Salah satu pandangan mengenai perubahan sosial dalam sistem adat yang berhubungan dengan perkawinan *pada gelahang* disampaikan oleh Bagiarta (dalam FGD, 4 Mei 2017) berikut ini.

“Sebelum kita masuk ke dalam perkawinan *pada gelahang*, kita harus lihat dulu konsep adat Bali secara menyeluruh. Kata kunci konsep adat adalah tradisi yang telah dilembagakan menjadi tata aturan hidup suatu masyarakat. Jadi, kalau kita berbicara tentang adat Bali kita harus melihat konsep tradisi itu sendiri. Tradisi itu warisan turun-temurun dari nenek moyang yang masih dipertahankan sampai sekarang. Tradisi dapat bertahan karena dianggap masih mampu memenuhi kebutuhan masyarakat. Ketika zaman berubah, kebutuhan masyarakat pasti juga ikut berubah, dan tradisi selalu menyesuaikan diri dengan perubahan itu. Salah satu bentuk perubahan tradisi dalam masyarakat dapat kita lihat dari perubahan sistem hukum di Indonesia. Hukum adat memang masih diakui keberadaannya, tetapi kedudukannya tidak boleh melebihi hukum nasional. Terkait adat Bali yang berhubungan erat dengan agama Hindu, juga tentunya tidak boleh bertentangan dengan ajaran agama Hindu itu sendiri. *Parisada* saja dalam keputusannya sudah menganulir beberapa sistem adat Bali yang tidak sesuai dengan ajaran agama Hindu, seperti *asu pundung*, *manak salah*, *salah pati*, dan *ulah pati*. Artinya, adat itu harus sejalan dengan perkembangan zaman sehingga dapat mewadahi kebutuhan umat Hindu yang terus berubah dan tetap sesuai dengan ajaran agama Hindu. Begitu pula cara pandang kita terhadap perkawinan *pada gelahang*. Memang idealnya ini tidak perlu terjadi kalau adat kita sudah bisa mengakomodir seluruh kebutuhan *krama*. *Krama* yang ingin melaksanakan perkawinan *pada gelahang* tentu ada sebabnya. Apakah karena hanya memiliki anak perempuan atau sebab-sebab yang lain. Menurut saya, pihak adat juga harus bijaksana menyikapi hal seperti ini agar adat kita tidak ditinggalkan *krama*. Kita harus sadar betul kalau sistem adat terkadang belum siap dengan perubahan sehingga sering kali



malah membatasi hak-hak *krama*.”

Pendapat tersebut menunjukkan salah satu persepsi bahwa adat harus selalu menyesuaikan dengan perubahan zaman. Adapun alasannya bahwa adat merupakan pelembagaan tradisi yang kekuatannya untuk bertahan ditentukan oleh kemampuannya beradaptasi dengan perubahan. Begitu pula dalam tataran hukum bahwa struktur dan hukum adat tidak boleh bertentangan dengan hukum nasional yang berlaku di Indonesia. Secara teoretik, pandangan tersebut sejalan dengan kaidah teori fungsionalisme struktural yang memandang bahwa suatu tradisi dapat bertahan dan berkembang dalam kurun waktu yang lama karena kemampuannya menyesuaikan diri dengan lingkungan (Ihromi (ed.), 2006:28). Hal senada dikemukakan oleh Merton (dalam Sutrisno dan Putranto, 2005:59) yang menyatakan bahwa agar tetap bertahan (*survive*), suatu sistem harus mampu beradaptasi dengan lingkungan, baik alam maupun budaya.

Artinya, kebertahanan sistem adat Bali sesungguhnya bergantung pada kemampuannya dalam menyesuaikan diri dengan dinamika kehidupan sosial dan budaya masyarakat Bali. Selain itu, juga adat harus menyesuaikan diri dengan sistem lain, misalnya dengan sistem hukum nasional. Persepsi ini mengisyaratkan bahwa perkawinan *pada gelahang* dipandang dapat diadopsi oleh sistem adat Bali sehingga kebutuhan masyarakat (*krama*) yang menghendaki bentuk perkawinan ini dapat diakomodasi. Pandangan yang hampir serupa juga disampaikan oleh Suji (hasil FGD, 4 Mei 2017) sebagai berikut.

*“Ampura ping banget yen malih jebos wenten atur titiyang sane nenten munggah ring arsa ida dane sareng sami. Puniki sangkaning titiyang kari wimuda pisan, tur maning kenambetan titiyange ring saparindik napi sane kesobyahang ri kanjegan mangkine puniki. Yen titiyang newek sakadi generasi muda, titiyang nenten purun*



*ngemelihang utawi matutan indik lan unduk pada gehalange punika. Titiyang wantah ngemanahang punapi mangdane adat Baline puniki presida nyujur kasukertan agama Hindune kapungkur wekas. Duaning adat Baline puniki wantah sarana sane kaanggen ngalaksanayang agama Hindune. Kari makweh pisan pikobet krama Hindu sane perlu kauratiang ring semetone sareng sami, menawita indik yadnya, indik nyama dura desa, indik ekonomi, tur sane tiyosan. Sampunang pada gelahange puniki dados polemik ring adat, duaning puniki yen baosang titiyang wantah dinamika kehidupan umat Hindu ring jaman sekadi mangkine. Sekadi titiyang cumpu ring baosne Pak Bagiatha punika, adat Bali punika nenten je harus kaku sakadi dumun, kewanten harus menyesuaikan sareng perubahan zaman."*

Artinya:

Mohon maaf seandainya nanti ada perkataan saya yang kurang berkenan di hati Bapak dan Ibu sekalian. Ini karena saya masih sangat muda dan kebodohan saya tentang tema yang dibicarakan pada hari ini. Kalau saya pribadi sebagai generasi muda, saya tidak berani menyalahkan ataupun membenarkan segala sesuatu tentang perkawinan *pada gelahang itu*. Saya hanya memikirkan bagaimana caranya agar adat Bali ini mampu menjaga kebertahanan agama Hindu ke depan. Mengingat adat Bali ini adalah sarana untuk melaksanakan agama Hindu. Masih banyak sekali tantangan umat Hindu yang perlu diperhatikan oleh saudara sekalian, seperti tentang *yadnya*, tentang penduduk pendatang, masalah ekonomi, dan lain sebagainya. Jangan sampai perkawinan *pada gelahang* ini menjadi polemik di adat, karena menurut hemat saya ini adalah dinamika kehidupan umat Hindu pada zaman seperti sekarang. Saya setuju dengan pendapat Pak Bagiatha itu, adat Bali itu tidak harus kaku seperti dulu, tetapi harus menyesuaikan dengan perubahan zaman.

Pendapat tersebut tampaknya menegaskan pandangan sebelumnya yang memandang bahwa tradisi atau adat Bali harus menyesuaikan dengan perubahan dan dinamika zaman serta perkembangan kebutuhan masyarakat. Oleh karena itu, struktur dan hukum adat yang berlaku harus bisa



mengakomodasi kebutuhan dan kepentingan warga (*krama*) termasuk dalam hal perkawinan *pada gelahang*. Informan tersebut juga menegaskan bahwa masalah perkawinan *pada gelahang* sebaiknya tidak dijadikan polemik dalam masyarakat karena fenomena ini muncul dari kebutuhan masyarakat adat sendiri. Artinya, perkawinan *pada gelahang* layak diadopsi oleh sejumlah anggota masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem untuk memperkuat eksistensi sistem adat yang telah berlaku.

Pendapat di atas tidak serta merta diterima warga adat lainnya dengan cara pandang dan pemahaman yang berbeda. Salah satu diantaranya seperti diungkapkan Wijana (hasil FGD, 4 Mei 2017) sebagai berikut.

“Pada dasarnya, *titiyang* (saya) setuju kalau adat harus menyesuaikan diri dengan perubahan zaman. Namun, perubahan zaman yang seperti apa yang harus diterima oleh adat, apakah semuanya? Kalau demikian dasar pemikirannya, ya adat kita bisa bubar. Contoh saja *niki* (ini), dulu *krama* (warga) kami diharuskan *ngayah* sehari-hari saat *karya* (upacara keagamaan) di desa, lalu diubah aturannya tidak setiap hari, tapi dibagi menurut *tempekan* (kelompok kecil subsistem *banjar*) sehingga *krama* tetap bisa bekerja. Kalau yang seperti ini dapat diterima karena hampir seluruh *krama* sepakat, tapi untuk perkawinan *pada gelahang*, saya rasa lebih banyak *krama* yang tidak setuju. Lha kalau ini dipaksakan di adat, bisa-bisa malah terjadi konflik di masyarakat dan ini bahaya bagi kelangsungan adat Bali. *Ngiring niki kayunin sareng sami* (‘Marilah hal ini kita pikirkan bersama-sama’). Sebenarnya bukan tidak mau berubah, tapi berubahnya harus menjadi lebih baik dan sesuai dengan keinginan masyarakat kebanyakan. Jangan hanya karena kepentingan satu dua *krama* malah dalam adat terjadi konflik.”

Ungkapan tersebut menegaskan bahwa adat di Bali sesungguhnya tidak anti dengan perubahan sosial. Masuknya



pemikiran atau ide yang dianggap baik dan bermanfaat bagi adat sesungguhnya dapat diterima dan diinovasikan dalam penyelenggaraan sistem adat. Kendatipun demikian, adat telah memiliki mekanisme perubahan sendiri yang mengacu pada asas kemanfaatan dan kesepakatan seluruh *krama* adat. Hal ini menegaskan bahwa masuknya gagasan atau kepentingan baru tidak dapat diterima begitu saja dalam sistem adat. Harus ada mekanisme adaptasi yang dilalui agar gagasan atau kepentingan tersebut diterima dalam sistem adat. Hal ini sejalan dengan pendapat Parsons (dalam Ritzer dan Goodman, 2011:123) dalam tujuh postulat teorinya, yaitu sebagai berikut.

*Pertama*, sistem memiliki properti keteraturan dan bagian-bagian yang saling ketergantungan. *Kedua*, sistem cenderung bergerak ke arah mempertahankan keteraturan diri atau keseimbangan. *Ketiga*, sistem mungkin statis atau bergerak dalam proses perubahan yang teratur. *Keempat*, sifat dasar bagian suatu sistem berpengaruh terhadap bentuk bagian-bagian lain. *Kelima*, sistem memelihara batas-batas dengan lingkungannya. *Keenam*, alokasi dan integrasi merupakan dua proses fundamental yang diperlukan untuk memelihara keseimbangan sistem. *Ketujuh*, sistem cenderung bergerak menuju ke arah pemeliharaan keseimbangan diri yang meliputi pemeliharaan batas dan pemeliharaan hubungan antara bagian-bagian dengan keseluruhan sistem, mengendalikan lingkungan yang berbeda-beda dan mengendalikan kecenderungan untuk mengubah sistem dari dalam.

Postulat teori tersebut menunjukkan bahwa sistem sosial, termasuk *Desa Pakraman* memiliki mekanisme sendiri dalam menyikapi terjadinya perubahan sosial. Perubahan sosial harus dikendalikan sedemikian rupa sehingga keteraturan dan keseimbangan sistem sosial tetap terpelihara. Sistem memang dimungkinkan untuk berubah, tetapi perubahan harus bergerak teratur agar tidak mengganggu keseimbangan



sistem. Oleh karena itu, sistem memelihara batas-batas dengan lingkungannya agar perubahan lingkungan, baik alam maupun sosial, tidak mengacaukan kinerja sistem secara keseluruhan. Dari sudut pandang ini dapat pula dipahami bahwa tidak setiap gagasan yang muncul dari luar sistem dapat diadopsi begitu saja ke dalam sistem, apalagi jika gagasan perubahan tersebut dipandang berpotensi mengganggu keteraturan keseimbangan dan sistem yang berlaku. Artinya, persepsi terhadap perkawinan *pada gelahang* juga harus dilihat dalam interaksinya dengan keteraturan dan keseimbangan sistem sosial.

Demikian halnya dengan perkawinan *pada gelahang* justru dipandang oleh sebagian masyarakat adat di Kabupaten Karangasem dapat mengganggu keamanan sistem adat. Bertalian dengan hal tersebut, Sudira (wawancara 20 Mei 2017) menyatakan sebagai berikut.

“Sistem adat di Karangasem itu sesungguhnya sangat fleksibel dalam menampung aspirasi masyarakat, sepanjang aspirasinya untuk kebaikan bersama. Kalau hanya demi kepentingan pribadi atau sekelompok orang saja, lalu adat yang diminta harus menyesuaikan diri, ya tentu tidak bisa. Perkawinan *pada gelahang*, kan sifatnya kasus pada beberapa keluarga saja, padahal keluarga-keluarga yang lain masih tunduk dengan aturan perkawinan yang sudah biasa berjalan. Masak hanya untuk kepentingan satu keluarga saja, kami harus mengabaikan kepentingan orang banyak. Ya kalau begitu pola pikirnya, bisa bubar adat kita nanti.”

Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa fleksibilitas sistem adat dalam konteks perkawinan *pada gelahang* perlu dilihat dalam konteks yang lebih luas, yakni eksistensi adat itu sendiri. Perkawinan *pada gelahang* yang kasusnya hanya terjadi pada beberapa keluarga dipandang tidak dapat dijadikan tolok ukur untuk mengubah sistem adat secara keseluruhan. Sistem





adat sesungguhnya bukan anti-kemapanan, sejauh perubahan sosial yang terjadi menyangkut kepentingan orang banyak. Di sinilah ketimbalbalikan atau sirkularitas antara struktur sosial dan lingkungan mendapatkan makna sesungguhnya, yaitu ketika adaptasi terhadap gagasan baru sejalan dengan kebutuhan sistem secara keseluruhan. Hal ini sejalan dengan pandangan Parsons (dalam Ritzer & Goodman, 2012:407–410) bahwa adaptasi dilakukan sistem sosial untuk memenuhi kebutuhan sistem, mengarahkan pada pencapaian tujuan, juga dapat mengintegrasikan berbagai elemen yang terlibat di dalamnya. Dalam hal ini adaptasi, pencapaian tujuan, integrasi, dan latensi harus dipertimbangkan secara utuh dan menyeluruh untuk membangun dan memelihara eksistensi adat dalam perubahan sosial.

Berdasarkan uraian dalam subbab ini dapat dipahami bahwa salah satu penyebab terjadinya kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem adalah perbedaan persepsi umat Hindu terhadap perubahan sosial dalam sistem adat. Pihak yang menerima terjadinya perkawinan *pada gelahang* cenderung memandang bahwa sistem adat harus menyesuaikan diri dengan perubahan sosial untuk mempertahankan eksistensinya. Pandangan ini melahirkan sebuah persepsi bahwa perkawinan *pada gelahang* sebagai bagian dari perubahan sosial seharusnya dapat diadopsi oleh sistem adat. Sebaliknya, pihak yang menolak perkawinan *pada gelahang* berpandangan bahwa sistem adat telah memiliki mekanisme untuk menyikapi perubahan sosial dalam masyarakat. Dalam hal ini perkawinan *pada gelahang* tidak dapat diadopsi oleh sistem adat karena dipandang dapat mengganggu keseimbangan dan keteraturan sosial.

### **Wacana Hak Waris Perempuan**

Perkawinan merupakan satu tahapan kehidupan yang dilalui seseorang untuk memasuki dunia sosial yang



sesungguhnya. Dalam sistem adat Bali yang berlaku secara umum, seseorang yang telah menikah berarti statusnya berubah dari *deha taruna* menjadi *krama*. Perubahan status ini sekaligus menentukan hak dan kewajiban seseorang, baik dalam keluarga maupun sistem adat. Bentuk hak yang diterima, antara lain menerima warisan orang tua berupa tanah, rumah, dan harta benda (*guna kaya*) lainnya. Sementara itu, kewajiban dan tanggung jawab (*tetegenan* dan *ayah-ayah*) yang harus dipenuhi, terutama berkaitan dengan adat, sosial, budaya, dan agama dalam keluarga, *banjar*, dan *desa pakraman*.

Artinya, perkawinan dalam sistem adat Bali (Hindu) memberikan pengaruh penting terhadap perubahan kedudukan atau status hukum seseorang dalam sistem adat. Sebagaimana dipahami bahwa sistem adat Bali umumnya menganut sistem kekerabatan patrilineal (*purusa* atau *kapurusa*) sehingga kedudukan penerima hak (*swadikara*) dan pengemban kewajiban (*swadharna*) dominan pada pihak *purusa* (Dyatmikawati, 2013). *Purusa* bukan status berdasarkan jenis kelamin, melainkan status yang dikonstruksi secara sosial sebagai laki-laki. Misalnya, dapat dilihat pada sistem perkawinan *nyentana* atau *nyeburin*, yaitu mempelai yang berjenis kelamin perempuan berstatus sebagai *purusa*, sedangkan mempelai yang berjenis kelamin laki-laki berstatus sebagai *pradhana*. Implikasi dari sistem patrilineal ini bahwa ahli warisan hak dan kewajiban hanya berlangsung pada garis *purusa* sehingga kedudukan *purusa* lebih dominan dalam sistem adat Bali, sedangkan pihak *pradhana* cenderung menjadi subordinat, baik dalam konteks sistem waris maupun praktik sosial lainnya (Windia dkk., 2013).

Penyebab munculnya perbedaan persepsi terhadap perkawinan *pada gelahang* dalam sistem adat Bali tampaknya tidak lepas dari menguatnya wacana kesetaraan gender, terutama untuk memperjuangkan hak kaum perempuan dalam sistem waris adat Bali. Hal ini dapat dikutip dari



pendapat Wiasti (dalam Windia, dkk., 2013:45) sebagai berikut.

“...Dalam ahli warisan, memang menempatkan kedudukan perempuan dalam keluarga dan masyarakat, kurang mencerminkan kesetaraan dan keadilan gender (KKG). Seorang perempuan Bali baru diakui memiliki kedudukan yang setara dengan laki-laki, baik dalam hubungan dengan pelaksanaan kewajiban (*swadharma*) maupun terhadap hak (*swadikara*) atas ahli warisan, hanya dalam hal seorang perempuan berstatus *kapurusa*. Dalam perkembangan selanjutnya, perempuan Bali patut bersyukur atas terobosan yang diambil Majelis Utama Desa Pakraman (MUDP) Bali melalui Pesamuhan Agung Majelis Desa Pakraman Bali, 10 Oktober 2010, telah diputuskan bahwa seorang perempuan Bali, terlepas dari status *kapurusa* atau *pradana*, berhak atas warisan yang berupa *gunakaya* (harta bersama) orang tuanya.”

Pendapat di atas menegaskan bahwa hak perempuan dalam sistem waris adat Bali telah menjadi bagian penting dalam perjuangan kesetaraan dan keadilan gender. Sistem waris adat Bali yang dipandang kurang sejalan dengan kesetaraan dan keadilan gender telah membangun wacana mengenai pentingnya hak waris bagi perempuan Bali. Menguatnya wacana tersebut tidak lepas dari perjuangan para penggiat gender, misalnya Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang fokus memperjuangkan hak-hak perempuan Bali. Salah satu diantaranya dalam sistem waris adat Bali yang pada akhirnya mendapatkan dukungan dari organisasi yang mewadahi Desa Pakraman seluruh Bali, yakni Majelis Utama Desa Pakraman (MUDP) Provinsi Bali berupa penetapan keputusan *Pasamuhan Agung MUDP Bali* 10 Oktober 2010 yang mengakomodasi hak perempuan Bali untuk mendapatkan hak atas warisan berupa *gunakaya* (harta bersama) orang tua.

Terkait dengan hukum waris dalam sistem adat, Prodjudikoro (1983:50) dalam buku *Hukum Warisan di Indonesia* merumuskan bahwa warisan adalah soal apakah



dan bagaimanakah hak-hak dan kewajiban tentang kekayaan seseorang pada waktu ia meninggal dunia akan beralih kepada orang lain yang masih hidup. Istilah ahli warisan menurut hukum adat Bali dapat berlangsung, baik saat pemberi waris masih hidup maupun setelah meninggal dunia. Ketika pemberi warisan masih hidup berarti terjadi pengoperan atau pemberian harta kekayaan, sedangkan setelah pemberi waris meninggal dunia ini berarti terjadi penerusan atau pembagian harta warisan. Di pihak lain, Soepomo (2003:84) menyatakan bahwa hukum adat waris memuat peraturan-peraturan yang mengatur proses meneruskan serta mengalihkan barang-barang harta benda berwujud (*materiele goederen*) dan barang-barang yang tidak berwujud benda (*immateriele goederen*) dari suatu generasi manusia (*generatie*) kepada keturunannya. Artinya, perkawinan yang dilakukan oleh masyarakat Bali Hindu menentukan aturan-aturan mengenai hak-hak waris adat kepada mempelai yang melangsungkan perkawinan tersebut.

Berkembangnya wacana tentang hak waris perempuan Bali tampaknya menjadi salah satu bahan pemikiran pihak-pihak yang menerima perkawinan *pada gelahang*. Hal ini sebagaimana tersirat dalam pendapat yang disampaikan Bagiarta (hasil FGD, 4 Mei 2017) berikut ini.

“Pendapat saya ini tidak dalam kapasitas untuk menerima atau menolak perkawinan *pada gelahang*, tetapi saya ingin menyampaikan beberapa aspek yang harus kita pertimbangkan dalam menyikapi masalah ini. *Pertama*, kita harus pahami bagaimana *krama* kita yang hanya memiliki anak perempuan semata wayang atau semua anaknya perempuan. Orang tuanya pasti menginginkan agar di saat tua nanti, ia dapat dirawat oleh anak-anaknya. Untuk itu, pasti saja ada keinginan untuk *ngalih sentana* (mencari *sentana* dalam sistem perkawinan *nyentana* atau *nyeburin*), agar hak dan kewajiban anaknya dapat terpenuhi. Namun, hal ini tentu bukan perkara



mudah, apalagi jika kebetulan pacar dari si anak ini juga anak laki-laki satu-satunya. Apakah mereka harus dipisahkan, jika misal pihak laki-laknya tidak mau *nyentana*. Malahan saya pernah mendengar bahwa pihak perempuan sampai ada yang mengancam bunuh diri, andai kata tidak jadi menikah. Dalam kasus semacam ini, solusi yang paling tepat menurut saya adalah dengan perkawinan *pada gelahang*. Dengan demikian, keinginan anak dan orang tuanya sama-sama dapat terpenuhi. *Kedua*, aspek hukumnya juga harus kita pertimbangkan bahwa sesuai dengan keputusan Mahkamah Agung, perkawinan *pada gelahang* tidak bertentangan dengan hukum nasional. *Ketiga*, secara agama Hindu juga perkawinan *pada gelahang* dapat dilaksanakan dengan tata cara upacara perkawinan sebagaimana biasa. Sekali lagi saya tegaskan, pendapat ini bukan berarti saya menerima perkawinan *pada gelahang*, sebatas semua urusan perkawinan itu berada dalam kondisi normal. Namun, kita juga harus memikirkan *krama* kita yang kasusnya seperti saya sampaikan tadi dan semestinya adat dapat mengakomodasinya.”

Berdasarkan pendapat tersebut dapat dimengerti bahwa pemenuhan atas hak (*swadikara*) dan kewajiban (*swadharma*) kepada anak perempuan menjadi salah satu pertimbangan penting dalam kasus keluarga yang hanya memiliki anak perempuan. Untuk kasus ini, solusi perkawinan yang sudah diterima dalam beberapa sistem adat secara umum adalah dengan cara *nyentana* atau *nyeburin*. Akan tetapi, solusi ini sulit diwujudkan apabila pihak laki-laki yang akan menjadi pasangan hidup perempuan juga anak laki-laki semata wayang. Oleh karena itu, muncul pemikiran mengenai alternatif solusi yang paling niscaya untuk mengatasi kasus tersebut adalah melalui perkawinan *pada gelahang*. Dalam perkawinan *pada gelahang*, pihak perempuan akan memperoleh statusnya sebagai *purusa*, sedangkan pihak laki-laki juga tidak kehilangan status *kapurusa*-nya. Artinya, perkawinan *pada gelahang* yang bersifat kasusistis atau berada di luar



kondisi normal perkawinan dalam sistem adat dipandang sebagai solusi untuk mengatasi masalah ahli warisan hak dan kewajiban kepada anak perempuan. Apalagi sistem perkawinan *pada gelahang* dipandang tidak bertentangan dengan sistem hukum yang berlaku, baik hukum negara maupun hukum agama Hindu.

Pentingnya pemenuhan hak dan kewajiban anak dalam perkawinan *pada gelahang* yang dihubungkan dengan keberlangsungan ikatan orang tua dan anak menunjukkan bahwa hak waris menjadi faktor dominan terjadinya perkawinan tersebut. Hal ini sejalan dengan pendapat Windia dkk. (2011:43) bahwa faktor utama yang melatarbelakangi pasangan pengantin dan keluarga melangsungkan perkawinan *pada gelahang* adalah kekhawatiran warisan yang ditinggalkan oleh orang tuanya, baik yang berwujud material maupun immaterial, tidak ada yang mengurus dan meneruskannya. Alasan ini terlihat netral secara ideologis karena warisan yang dimaksudkan meliputi hak (*swadikara*) dan kewajiban (*swadharma*) atau dengan kata lain, bukan hanya berupa harta benda. Akan tetapi, masyarakat yang lain juga memiliki cara pandang yang berbeda mengenai sistem waris dalam hubungannya dengan perkawinan *pada gelahang* yang terjadi. Salah satu diantaranya disampaikan oleh Ganti (hasil FGD, 4 Mei 2017) sebagai berikut.

*“Yening indik micayang warisan sareng I pianak pastika pisan sareng sami nyumpuin. Napi ke nika anak luh, anak muani, pateh manten nika. Iraga makarya kaanggen sira malih, yen ten anggen pianake. Warisan sane pinih utama punika yen sakadi titiyange wantah pendidikan, riantuaning sangkaning punika I anak mbenjang pungkur presida ngrereh pangupajirwa. Menawi ta wenten gunakaya sane tiyosan, yen nika sangkaning ketel peluh iraga taler kadadosan kapiaca majeng I anak. Sakewanten sane sampun mamargi saking dumun, wantah duwe anak lingsire sane nenten kadosang kapaica sareng pianak sane maangga pradhana. Yen niki sobyahang malih nenten*



*pacang puput a rahina, pastika pisan ida dane sampun sahuninga ring indike punika. Sane mangkin, titiyang langsung kementen jagi matur-atur amatra indik perkawinan pada gelahang puniki. Titiyang miragi yening krama sane ngamargiyang pada gelahange punika, makwehan anake sane sugih tur maning ipune nenten tatas uning ring sapolah-palih pamargi adat. Napi ke sangkaning suwe magenah ring dura desa, uliang pakaryan, utawi sane tiyosan. Minabang titiyang, nika ngawinang ring pakayun ipune sampun terbentuk pola pikir modern sekadi materialistis, individualistis. Nika mawinan ipune owel pisan indik warisan punika, mangdane artha branane nenten kawarisin semetone."*

Artinya:

Kalau masalah memberikan warisan kepada anak, semua pasti setuju. Apakah anak perempuan ataukah anak laki-laki itu sama saja. Kita bekerja untuk siapa lagi, kalau bukan untuk anak-anak. Warisan yang paling utama menurut saya adalah pendidikan karena dari itulah anak-anak besok dapat mencari penghasilan. Kalau saja ada kekayaan yang lebih, jika itu hasil dari cucuran keringan kita sendiri juga diperbolehkan untuk diberikan kepada anak. Namun, yang sudah berjalan dari dulu, hanya kepunyaan orang tua saja yang tidak boleh diberikan kepada anak yang berkedudukan *pradhana*. Jika hal ini dibicarakan lagi tidak akan cukup waktu sehari, pasti saudara sekalian sudah tahu masalah itu. Kini, saya langsung saja sampaikan pendapat sekilas mengenai perkawinan *pada gelahang* ini. Saya melihat bahwa *krama* yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* ini kebanyakan orang yang kaya dan tidak tahu benar tentang tata cara yang berlaku di adat. Apakah karena terlalu lama tinggal di luar daerah, karena pekerjaan, atau yang lainnya. Menurut saya, itu yang menyebabkan dalam pikiran mereka sudah terbentuk pola pikir modern, seperti materialistis, individualistis. Itu sebabnya, mereka sangat rumit berpikir tentang warisan agar harta bendanya tidak diwarisi saudaranya.

Ungkapan di atas menunjukkan bahwa mewariskan sesuatu kepada anak merupakan kewajiban orang tua,



terutama untuk bekal hidup dan masa depannya. Warisan berupa pendidikan, baik kepada anak perempuan maupun laki-laki, dipandang sebagai warisan yang terbaik. Mengingat dengan pendidikan, anak-anak memiliki bekal untuk mencari penghidupan sendiri pada masa depan. Warisan berupa *gunakaya* telah disepakati secara umum di masyarakat dapat diberikan pada anak perempuan tanpa harus melalui perkawinan *pada gelahang*. Hal ini membangun persepsi bahwa perkawinan *pada gelahang* hanya dijadikan alat oleh orang-orang kaya untuk mempertahankan harta kekayaannya. Hal ini tidak lepas dari pengaruh modernisasi, seperti individualistis dan materialistis yang menandai lemahnya spirit kolektivitas dan dominannya nilai material.

Masuknya pemikiran modern dalam kehidupan tradisional (adat) tidak dapat dilepaskan dari semakin terbukanya interaksi manusia. Dalam interaksi tersebut, seseorang menyerap berbagai gagasan baru dari lingkungannya sehingga mengubah pengetahuannya mengenai tradisi dan lingkungan sosial yang dialami dalam kehidupan sehari-hari. Pola pikir individualistis dan materialistis sebagai ciri pemikiran modern tampaknya telah memasuki pemikiran masyarakat adat di Kabupaten Karangasem, termasuk dalam menyikapi masalah hak waris dalam perkawinan. Berkenaan dengan itu, Stzompka (2004:83) menyatakan bahwa pada masyarakat modern, pemilikan pribadi semua alat produksi seperti benda-benda material sepenuhnya berada di bawah kontrol agen sehingga bebas dipertukarkan di pasar sebagai barang milik pribadi.

Dari cara berpikir tersebut dapat dipahami bahwa kepemilikan seseorang terhadap harta kekayaan, baik warisan orang tua (*duwe nak lingsir*) maupun hasil kerja bersama (*gunakaya*) mulai mengalami pergeseran orientasi. Sebagaimana diketahui bahwa dalam sistem waris adat Bali, warisan orang tua (*duwe anak lingsir* atau biasa disebut *duwe*





*tengah*) memiliki aturan adat tersendiri sehingga tidak serta merta dapat dianggap sebagai properti pribadi. Berbeda halnya dengan *gunakaya* yang diperoleh dari hasil kerja bersama suami istri setelah berumah tangga. Salah satu perbedaan aturan yang berlaku dalam sistem adat bahwa *duwe tengah* tidak dapat diwariskan begitu saja kepada keturunan yang bukan *sentana purusa* (ahli waris laki-laki). Sebaliknya, *gunakaya* dapat diberikan kepada keturunan (*pratisentana*) tanpa memandang status *kapurusa*.

Perubahan status warisan orang tua (*duwe nak lingsir*) menjadi milik pribadi umumnya terjadi setelah dilakukan pembagian warisan dalam keluarga, baik semasa orang tua masih hidup maupun setelah meninggal. Dalam pandangan adat Bali, warisan orang tua dimanfaatkan terutama untuk melanjutkan kewajiban (*swadharna*) keagamaan, seperti *piodalan*, *ngaben*, dan sebagainya. Artinya, nilai ekonomis warisan orang tua ada pada kemanfaatannya bagi pelaksanaan *swadharna*, bukan sebagai properti yang dipertukarkan secara ekonomis. Hal ini juga berkaitan dengan kelanjutan sistem ahli warisan *duwe nak lingsir* tersebut. Menurut sistem adat Bali yang lazim berlaku di Kabupaten Karangasem, jika ahli warisnya tidak memiliki *sentana purusa* (keturunan laki-laki), warisan tersebut akan diteruskan pada keturunan dari anggota keluarganya yang memiliki *sentana purusa*. Artinya, di sini muncul potensi penerusan warisan tidak langsung kepada anak biologis perempuan, tetapi justru kepada saudaranya yang memiliki *sentana purusa* (keponakan laki-laki). Ketika warisan tersebut dipandang sebagai properti pribadi, kekhawatiran beralihnya warisan tersebut merupakan hal yang niscaya dan wajar.

Pergeseran nilai warisan menjadi properti pribadi niscaya terjadi ketika pemikiran materialistis yang menekankan pada dominannya nilai uang dan barang telah memasuki masyarakat tradisional. Secara adat Bali, agar dapat meneruskan warisan



kepada keturunan langsung, syarat yang harus dipenuhi keluarga tersebut adalah memiliki anak laki-laki (*sentana purusa*). Apabila syarat ini tidak dapat dipenuhi, solusi yang niscaya dilakukan adalah mengubah status anak perempuan menjadi *sentara purusa*, misalnya dengan perkawinan *nyentana* atau *nyeburin*. Ketika perkawinan *nyentana* terbentur dengan pihak pengantin laki-laki yang tidak mau *nyentana* karena merupakan anak laki-laki satu-satunya, perkawinan *pada gelahang* dipandang sebagai solusi yang paling tepat untuk melindungi status *kapurusa* pihak perempuan.

Keberanian untuk melaksanakan perkawinan *pada gelahang* yang belum diterima oleh sistem adat juga mengindikasikan menguatnya sikap individualistis yang cenderung mengabaikan semangat kolektivitas adat. Hal ini juga dicermati oleh Arnawa (wawancara 27 Mei 2017) sebagai berikut.

*“Yen titiyang newek sederhana kemanten berpikir. Napi ke ngawinan anake purun ngelaksanayang pawiwahan pada gelahang, dasarnya wantah asiki kemanten, indik warisan. Duaning niki manten pamargi sane dados kaangen sarana ngeraksa kasugihannyane, ritatkala ipune nenten maduwe sentana muani. Menawi ta wenten semeton ipune sane maprakarain pamargine punika ring pengadilan, pastika ring urusan perdata ipune kuat duaning sampun wenten keputusan yudisial review saking MA sane nadosang pada gelahange punika. Sanksi adat minab ta dados konsekuensi sane pinih abot. Sakewanten, yen ipune sampun individualistis, pikobet niki dados kasangga enteng kemanten. Napi malih yen ipune nenten magenah ring wewidangan Desa Pakraman, ngangsan aluh pesan ngemargiang punika. Napi sane katakutin malih, nah jelek ben ngenika menawi ipune ngantos kasepakang banjar? Kremasi sampun wenten, banten dados numbas, pandita makweh mangkin. Cutet titiyang matur, yen anake sampun purun ngemargiang sane nenten kacumpuin sareng tata titi adat, pastika ipune sampun sayaga ring konsekuensi sane pacang katiba.”*

Artinya:



Kalau saya pribadi sederhana saja berpikir. Apa sebabnya seseorang berani melaksanakan perkawinan *pada gelahang*, dasarnya hanya satu saja, masalah warisan. Karena ini saja jalan yang dapat dipakai sarana untuk menjaga kekayaannya, ketika dia tidak memiliki anak laki-laki (*sentana purusa*). Kalau saja ada saudaranya yang menuntut langkah tersebut di pengadilan, pasti dalam urusan perdata dia kuat, karena sudah ada keputusan *judicial review* dari Mahkamah Agung (MA) yang memperbolehkan perkawinan *pada gelahang*. Sanksi adat mungkin menjadi konsekuensi yang paling berat. Akan tetapi, kalau dia sudah individualistis, masalah ini dapat dianggap ringan saja. Apalagi kalau yang bersangkutan tidak tinggal di wilayah *Desa Pakraman*, akan semakin mudah melaksanakan itu. Apa (sanksi adat) yang ditakutkan lagi, nah di paling jelek dia sampai dikucilkan (*kasepekang*) *banjar*? Kremasi sudah ada, *banten* bisa dibeli, pendeta banyak sekarang. Singkat saya berkata, kalau seseorang sudah berani melaksanakan sesuatu yang bertentangan dengan aturan yang berlaku di adat, sudah pasti dia telah memikirkan dan siap dengan segala konsekuensi yang akan diterima.

Pernyataan informan ini menegaskan bahwa perkawinan *pada gelahang* dipandang sebagai cara yang paling rasional bagi seseorang yang tidak memiliki ahli waris laki-laki (*sentana purusa*) untuk melindungi kekayaannya. Keberanian untuk melawan aturan umum yang berlaku dalam sistem adat tidak lepas dari kuatnya materialisme dan individualisme sehingga demi tujuannya, individu pun siap terasing (teralienasi) dari sistem sosialnya, misalnya *kasepekang banjar* (dikucilkan adat). Hal ini dapat dipandang sebagai pengaruh modernisasi dalam membentuk individu-individu rasional yang mendasari perilaku sosialnya semata-mata karena alasan rasional belaka. Seturut dengan itu, Parsons (dalam Turner, 2003:269) menyatakan bahwa individu-individu rasional akan mengerahkan pikirannya dan berusaha sekuat tenaga mencapai tujuan mereka dengan cara-cara yang dianggap



paling rasional. Dalam masyarakat modern, rasionalisasi berpikir dan bertindak tersebut didorong oleh melemahnya sistem referensi tradisional dan kehidupan yang berorientasi pasar (Abdullah, 2006:31).

Dari uraian di atas dapat dimengerti bahwa penyebab lain terjadinya kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem adalah perbedaan persepsi terhadap wacana hak waris perempuan. Pihak yang menerima perkawinan *pada gelahang* berpandangan bahwa hak waris *kapurusa* yang berlaku dalam adat Bali belum sepenuhnya dapat mengakomodasi keluarga yang tidak memiliki ahli waris laki-laki (*sentana purusa*). Perkawinan *pada gelahang* dipandang sebagai solusi terbaik ketika perkawinan *nyentana* tidak dapat dilakukan. Sebaliknya, pihak yang menolak sistem perkawinan *pada gelahang* berpandangan bahwa hukum waris adat Bali sudah mengakomodasi masalah hak waris kepada anak perempuan tanpa harus melalui jalan perkawinan *pada gelahang*. Dalam hal ini sistem waris yang mencakup warisan keluarga (*duwe nak lingsir*) dan harta bersama (*gunakaya*) telah memiliki sistem aturan sendiri dalam ahli warisannya. Ketika warisan telah dimaknai secara ekonomis, perkawinan *pada gelahang* dipandang hanyalah sebagai cara seseorang untuk melindungi properti pribadinya. Pergeseran orientasi pemaknaan hak waris perempuan ini tidak lepas dari pengaruh materialisme dan individualisme dalam masyarakat modern yang ditandai oleh dominannya nilai material dan apresiasi seluas-luasnya terhadap kebebasan individu.

### **Refleksi Pengetahuan dan Pengalaman**

Salah satu konsep persepsi yang disampaikan oleh Desiderato (dalam Rakhmat, 1996:51) adalah pengalaman tentang objek, peristiwa, atau hubungan-hubungan yang diperoleh dengan menyimpulkan informasi dan menafsirkan



pesan. Konsep ini mengandaikan bahwa persepsi muncul melalui proses refleksi atas pengetahuan dan pengalaman mengenai objek yang dipersepsikan. Dalam hal ini persepsi tentang perkawinan *pada gelahang* juga ditentukan oleh refleksi pengetahuan dan pengalaman individu dan/atau masyarakat terhadap tata cara perkawinan dan berbagai aspek yang terlibat di dalamnya.

Secara umum, pengetahuan dan pengalaman masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem tentang perkawinan *pada gelahang* relatif minim karena kasus ini jarang terjadi di masyarakat. Akan tetapi, perkawinan *pada gelahang* telah menjadi wacana publik yang berkembang luas dalam dinamika adat Bali, baik melalui publikasi hasil kajian akademis maupun pengalaman nyata di lapangan. Pengetahuan dan pengalaman inilah yang membangun persepsi berbeda di kalangan praktisi adat Kabupaten Karangasem. Salah satu diantaranya disampaikan oleh Bagiarta (hasil FGD, 4 Mei 2017) berikut ini.

“Sebagai advokat, *titiyang* pernah menangani kasus perdata perkawinan *pada gelahang*. Ada kasus yang berkaitan dengan masalah administrasi kependudukan, ada juga masalah waris. Dalam penyelesaian kasus tersebut, klien saya mendapatkan hak-haknya karena hakim memiliki dasar kuat berdasarkan hasil *judicial review* Mahkamah Agung bahwa perkawinan *pada gelahang* tidak bertentangan dengan hukum nasional dan hukum agama. Dari pengetahuan saya pribadi, sebenarnya perkawinan *pada gelahang* ini bukan masalah besar apabila kedua belah pihak telah menyepakati bersama. Cara perkawinan sudah sesuai agama Hindu dan tradisi Bali juga, mungkin hanya beda sedikit karena tidak ada upacara *mapamit*. Masyarakat rupanya belum memahami masalah ini secara utuh sehingga masih kontroversi.”

Pendapat tersebut menunjukkan pengetahuan dan pengalaman hukum salah satu elemen masyarakat Bali Hindu Karangasem tentang perkawinan *pada gelahang*. Dengan



menjadikan hukum sebagai cara pandang dalam menyikapi masalah perkawinan *pada gelahang*, persepsi yang muncul cenderung menerima perkawinan ini karena dianggap tidak bertentangan dengan hukum nasional dan hukum agama Hindu. Kata kunci hukum yang memperkuat persepsi tersebut adalah ‘adanya kesepakatan kedua belah pihak’. Artinya, sepanjang perkawinan ini telah disepakati oleh kedua belah pihak, tidak ada satu pun hukum yang dilanggar. Berkenaan dengan itu, Windia dkk. (2011:24–25) menyatakan sebagai berikut.

“Perkawinan *pada gelahang* adalah perkawinan yang dilangsungkan sesuai ajaran agama Hindu dan hukum adat Bali, yang tidak termasuk perkawinan biasa (‘kawin ke luar’) dan juga tidak termasuk perkawinan *nyentana* (‘kawin ke dalam’), melainkan suami dan istri tetap berstatus *kapurusa* di rumahnya masing-masing sehingga harus mengemban dua tanggung jawab (*swadharma*), yaitu meneruskan tanggung jawab keluarga istri dan meneruskan tanggung jawab keluarga suami, *sekala* maupun *niskala*, dalam jangka waktu tertentu tergantung dari kesepakatan pasangan suami istri beserta keluarganya.”

Pendapat tersebut menegaskan bahwa perkawinan *pada gelahang* tidak bertentangan dengan agama Hindu dan hukum adat Bali sejauh kedua keluarga telah menyepakati kedudukan dan status kedua mempelai terkait dengan hak (*swadikara*) dan kewajiban (*swadharma*). Pengetahuan dan pengalaman tentang kedudukan perkawinan *pada gelahang* dalam sistem hukum adat Bali juga disampaikan Dyatmikawati (2013:ix) bahwa secara agama Hindu, hukum adat Bali, dan hukum nasional, perkawinan *pada gelahang* tidak memiliki cacat hukum sama sekali. Oleh karena itu, perkawinan *pada gelahang* dapat diterima sebagai sistem perkawinan yang sah menurut agama Hindu dan hukum adat Bali sebagaimana sistem perkawinan



yang lain.

Munculnya kontroversi di masyarakat terhadap perkawinan *pada gelahang* disebutkan karena masyarakat belum memahami berbagai aspek perkawinan ini secara keseluruhan. Oleh karena itu, penjelasan informan di atas dapat dikaitkan dengan pernyataan sebelumnya (Bagiarta, dalam subbab 5.2) bahwa perkawinan *pada gelahang* merupakan alternatif yang harus ditempuh karena kondisi yang dihadapi. Lebih jauh, hal ini dapat dipahami dari perspektif teori pilihan rasional (*rational choice*) yang dikemukakan Baert (dalam Wirawan, 2012:209–2011), yakni mencakup asumsi intensionalitas (maksud), asumsi rasionalitas, perbedaan informasi, risiko dan ketidakpastian, dan hubungan antara tindakan strategis dan interdependensi (kesalingtergantungan), sebagai berikut.

*Pertama*, seseorang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* pasti memiliki maksud tertentu. Akan tetapi, bukan semata-mata karena kepentingan individu, melainkan individu juga mempertimbangkan sistem adat yang berlaku (intensionaleksplanasi). *Kedua*, menjadi dilema sosial ketika sistem adat Bali yang didasari sistem kekerabatan patrilineal (*kapurusa*) tidak mampu mewartakan kepentingannya untuk mewariskan hak dan kewajiban kepada anak perempuan sehingga pilihan yang paling rasional adalah dengan perkawinan *pada gelahang*. *Ketiga*, masyarakat telah menyerap informasi bahwa perkawinan *pada gelahang* tidak bertentangan dengan hukum nasional, hukum adat Bali, dan hukum agama Hindu sehingga perkawinan ini dilaksanakan. *Keempat*, keluarga yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* telah mempertimbangkan risiko dan ketidakpastian atas hak dan kewajiban memelai sehingga kesepakatan antara kedua keluarga menjadi solusi untuk mengatasinya. *Kelima*, pilihan ini menjadi tindakan strategis yang tetap memperhatikan kesalingtergantungan antara adat dan agama.

Berdasarkan asumsi teoretik tersebut dapat dipahami



bahwa refleksi pengetahuan dan pengalaman individu terhadap berbagai aspek yang berkaitan dengan perkawinan *pada gelahang* membangun persepsi afirmatif (menerima) sebagai pilihan rasional atas dilema sosial yang dihadapi masyarakat adat Bali, khususnya di Kabupaten Karangasem. Persepsi yang dibangun bahwa perkawinan *pada gelahang* tidak bertentangan dengan hukum adat, hukum nasional, dan hukum agama Hindu yang diperkuat dengan pengetahuan dan pengalaman hukum dalam berbagai kasus perkawinan *pada gelahang* dalam pengadilan formal.

Pengetahuan dan pengalaman tentang perkawinan *pada gelahang* juga diperoleh elemen masyarakat yang lain sehingga membangun persepsi berbeda. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh Widana (hasil FGD, 4 Mei 2017) dalam penuturannya sebagai berikut.

*“Titiyang Made Widana, Bendesa ring Desa Pakraman Culik, Abang. Napi sane kawedar olih Pak Bagiarta punika wantah patut pisan yen katuriksa saking kacamata hukum kemanten. Sakewanten, tiyang neweknaenang miragipunapi indik perkawinan pada gelahang punika secara langsung, riantukan wenten kraman titiyang saking pihak istri sane kaambil ke Badung, ring wewidangan Sangeh. Sasampune upacara mamargi, jakti-jakti titiyang kemud manah, bertanya-tanya dalam hati istilahnya, duaning nenten acara nyusrahang anten, sekadi sane sampun ketah mamargi. Manut pangenika prajuru adate ring Sangeh, kocap pawiwahane sane mamargi punika wantah pada gelahang. Nika mahawinan, titiyang nenten perlu nyusrahang mrika riantukan I anak tetep dados kraman titiyang, tur maning titiyang pacang polih krama anyar saking pihak penganten muani. Kocap, pawiwawahane puniki sampun kasumanggemin sareng kaluwarga kakalih. Saantukan niki pamargi sane anyar, artosnyane dereng naenang kamargian ring Desa Pakraman titiyang, nika matwinan makweh prajuru sane kuciwa ring manah. Ring sajeroning paruman desa pakraman, titiyang nyobyahang indik puniki ring prajuru banjar, samiang nenten wenten sane cumpu, malah wenten sane usul mangdane kraman titiyang sane ngemargian punika keni pamidanda*





*adat.*"

Artinya:

Saya Made Widana, Bendesa di Desa Pakraman Culik, Kecamatan Abang. Apa yang disampaikan oleh Pak Bagiarta tersebut memang benar kalau dilihat dari kaca mata hukum semata. Akan tetapi, saya sendiri pernah melihat masalah perkawinan *pada gelahang* ini secara langsung karena ada warga saya dari pihak perempuan yang menikah ke Badung, di Sangeh. Setelah upacara berjalan, benar-benar saya dibuat bingung, bertanya-tanya dalam hati istilahnya karena tidak ada acara menyerahkan penganten (*'nyusrahang anten'*), seperti yang sudah biasa berjalan. Menurut penuturan pengurus adat di Sangeh, katanya upacara perkawinan yang berjalan itu adalah *pada gelahang*. Itulah sebabnya, saya tidak perlu menyerahkan ke sana karena pengantin perempuan tersebut tetap menjadi *krama* saya, lagi pula saya akan mendapatkan *krama* baru dari pihak laki-laki. Katanya, perkawinan ini sudah disetujui oleh kedua keluarga. Karena ini sesuatu yang baru, maksudnya belum pernah dilaksanakan di Desa Pakraman saya, itu sebabnya banyak pengurus adat yang merasa kecewa di hati. Dalam musyawarah *desa pakraman*, saya mengutarakan masalah ini kepada para pengurus *banjar*, semua tidak ada yang setuju, bahkan ada yang mengusulkan agar *krama* yang melaksanakan perkawinan tersebut mendapatkan sanksi adat.

Pendapat di atas menunjukkan bahwa tata cara perkawinan *pada gelahang* memberikan pengalaman tidak lazim bagi sebagian masyarakat adat di Kabupaten Karangasem. Ketidaklaziman ini bertalian erat dengan ketidaktahuan tentang sistem perkawinan yang dilakukan sehingga menimbulkan perasaan tidak nyaman yang berujung pada munculnya sikap penolakan. Artinya, persepsi yang muncul bertalian erat dengan tanggapan (respons) masyarakat yang beroperasi pada ranah psikis. Menurut Krech dan Crutchfield (dalam Rakhmat, 1996:51), respons ditentukan oleh faktor



fungsional dan struktural. Respons akan bersifat selektif secara fungsional jika objek yang direspons dipandang dapat memenuhi kebutuhan sistem. Latar belakang budaya memiliki pengaruh yang signifikan terhadap lahirnya respons fungsional (Rakhmat, 1996:56). Selain itu, juga respons ditentukan oleh faktor struktural bahwa sifat-sifat perseptual dan kognitif dari substruktur ditentukan oleh sifat-sifat struktur secara keseluruhan. Menurut dalil ini, suatu substruktur akan dipandang menjadi bagian dari struktur yang lebih besar apabila sifat substruktur memiliki keterkaitan dengan sifat struktur dengan efek berupa asimilasi ataupun kontras (Rakhmat, 1996:59).

Berdasarkan teori tersebut dapat dipahami bahwa persepsi penolakan terhadap perkawinan *pada gelahang* muncul sebagai respons masyarakat atas pengalaman yang diperoleh. Pada satu sisi, tata cara perkawinan yang dilakukan dianggap tidak sesuai dengan latar belakang budaya sebagai prasyarat fungsional yang harus dipenuhi. Artinya, latar belakang budaya masyarakat Desa Pakraman Culik yang tidak mengenal perkawinan *pada gelahang* dalam sistem adatnya membentuk respons kontras terhadap perkawinan tersebut. Pada sisi yang lain, juga perkawinan *pada gelahang* sebagai substruktur perkawinan dalam adat Bali memiliki sifat perseptual yang ditentukan oleh sifat struktur secara keseluruhan. Pada kenyataannya, substruktur ini belum dapat diterima oleh struktur yang lebih besar, seperti terungkap dalam FGD di atas, 'ketika masalah ini dibawa dalam musyawarah Desa Pakraman, seluruh *prajuru banjar* (pengurus *banjar*) menolak, bahkan mengusulkan untuk memberikan sanksi adat'.

Refleksi pengetahuan dan pengalaman sebagai satu penyebab terjadinya perbedaan persepsi tentang perkawinan *pada gelahang* juga ditunjukkan dalam ungkapan Dastra (hasil FGD, 8 Agustus 2017) berikut ini.



“Di tahun 2015, mungkin Pak Wayan Artha Dipa mengetahui itu, Bapak Budiarta (alm.) mantan DPRD Provinsi Bali, istrinya dokter spesialis, anaknya perempuan semua. Pak Budiarta melapor kepada saya maunya kawin *pada gelahang*, kami tidak berani, tolong rapatkan dulu di keluarga karena di sana ada *dadia, sanggah, merajan, ibu, penataran*. Karena tidak disetujui, maka batallah kawin *pada gelahang* pada saat itu. Artinya, masyarakat di desa kami menolak sistem kawin *pada gelahang* karena dianggap akan bermasalah sampai meninggal. Kami hanya menyampaikan beberapa contoh, di tahun 2016 kemarin ada yang mengusulkan di daerah kami sudah ada tiga orang. Kami sudah memberikan jalan keluar karena ini proses perkawinan *pada gelahang* alurnya tidak tepat. Kalau nanti orang tua calon pengantin tidak ada yang mengurus, lebih baik *nyerahang raga* daripada kawin *pada gelahang*.”

Dari ungkapan tersebut dapat dipahami bahwa individu juga belajar dari pengalaman yang pernah terjadi di masyarakat terkait dengan perkawinan *pada gelahang*. Persetujuan substruktur adat yang lebih kecil, seperti ikatan genealogis religius yang berpusat pada *sanggah, merajan gede, dadia, ibu, dan penataran* menjadi salah satu pertimbangan penting diterima atau tidaknya perkawinan *pada gelahang*. Berdasarkan pengalaman yang diperoleh masyarakat tampak bahwa substruktur adat dalam ikatan keluarga menolak terjadinya perkawinan tersebut sehingga ini menjadi representasi struktur adat yang lebih besar, yakni *banjar* dan *desa pakraman* untuk menolaknya. Pengetahuan dan pengalaman ini tidak hanya berhenti pada satu kasus, tetapi turut memengaruhi pembentukan persepsi yang sama ketika masyarakat berhadapan dengan kasus serupa. Sebagaimana halnya terbukti bahwa ketika pada tahun 2016 muncul keinginan dari tiga anggota masyarakat untuk melakukan perkawinan *pada gelahang*, masyarakat adat di Desa Pakraman Manggis tetap menolaknya.

Uraian tersebut menegaskan bahwa pengalaman pe-



menolak terhadap satu kasus perkawinan *pada gelahang* juga diterapkan pada kasus serupa yang lainnya. Hal ini sejalan dengan asumsi paradigma perilaku sosial (*behavioral sociology*) yang memusatkan perhatiannya kepada tingkah laku individu yang menimbulkan akibat atau perubahan terhadap tingkah laku berikutnya sebagai perulangan disposisional (Ritzer, 2003:72). Menurut John & Davis (1986:23–27), suatu tindakan dilakukan berdasarkan disposisionalitas (disposisi tindakan) sebagai respons atas berbagai faktor situasi yang dialaminya. Seseorang memiliki kecenderungan untuk mengulang tindakan yang dipandang dapat memberikan efek psikologis yang menyenangkan baginya, begitu juga sebaliknya. Hubungan antara pengulangan tindakan dan tingkat kepuasan pelaku menentukan tingkat konsensus (*consensus*) dan konsistensi (*consistence*) tindakan tersebut. Artinya, semakin memuaskan efek suatu tindakan, semakin besar pula peluang terbentuknya konsensus masyarakat untuk melakukan tindakan tersebut secara konsisten, demikian pula sebaliknya.

Dalam hal ini situasi menyenangkan dalam konteks sosial adalah keharmonisan masyarakat itu sendiri. Terbukti bahwa penolakan sebagian ikatan komunitas adat, seperti keluarga (*sanggah, panti, dadia, ibu*) terhadap perkawinan *pada gelahang* menjadi acuan untuk menolak perkawinan tersebut. Penolakan yang dilakukan sebagian besar masyarakat ini dijadikan sebagai dasar pertimbangan untuk menolak perkawinan *pada gelahang* tersebut pada struktur sosial yang lebih besar, yakni *desa pakraman*. Logika sederhananya, jika keluarga yang paling dekat dengan mempelai saja menolak, kecil kemungkinan *desa pakraman* akan menerima perkawinan *pada gelahang* karena risiko sosial yang akan diterima sangat besar dalam konteks keharmonisan sistem adat. Dari sinilah konsensus penolakan terhadap perkawinan *pada gelahang* terbentuk dan secara konsisten dipertahankan untuk kasus-



kasus serupa yang muncul kemudian.

Tidak jauh berbeda dengan itu, Suarjana (hasil FGD, 4 Agustus 2017) juga menyampaikan refleksi pengetahuan dan pengalamannya terkait dengan perkawinan *pada gelahang*, seperti dijelaskan dalam penuturannya berikut ini.

“Sampai saat ini kita belum menemukan dampak positifnya, manakala perkawinan *pada gelahang* itu diterapkan dan dipasarkan di Bali. Kalau pun sudah ada yang melaksanakan karena isu baru tahun 2009, tentu keturunannya belum ada kawin. Nanti kelihatan dampaknya setelah 20 atau 30 tahun kemudian. Kalau nikah besok, mau tidak mau pasti bakal ngundang Desa Pakraman sebagai saksi, pasti ditanya *sire niki jagi nganten?* (‘siapa yang akan menikah?’), Apakah dari laki-laki atau dari perempuan? *Sire sane memadik?* (‘siapa yang akan meminang?’), dan lain sebagainya. Tentu dampak ini akan muncul ketika anak dari kawin *pada gelahang* akan melangsungkan pernikahan, beratnya di situ, yang lain dampak administrasi, dampak sosial, tentu rumit. Sekali lagi kenapa harus dibuat rumit, sementara kita sudah rumit, hidup ini pun sudah memang rumit, karena itu tidak perlu dirumit-rumitkan kembali. Perlu kita cari jalan keluarnya yang sudah ada mari kita laksanakan dengan tanpa mengurangi sastra agama yang sudah kita warisi dari dulu. Kalau dipaksa tentu yang namanya memaksa tidak menghasilkan hasil yang bagus, kenapa harus dipaksa jangan lupa hidup tidak sendiri, ada tata krama sosial kemasyarakatan. Hidup di Bali ada sosial kemasyarakatan tidak sendiri, mengatur diri sendiri memang hak pribadi dihormati, tetapi hak komunitas tidak bisa diingkari karena kehidupan di Bali ya memang seperti inilah identitas Bali.”

Ungkapan peserta FGD tersebut menunjukkan bahwa perkawinan *pada gelahang* dinilai lebih banyak aspek negatifnya daripada positifnya. Salah satu diantaranya adalah banyaknya keruwetan yang akan dihadapi oleh pelaku perkawinan *pada gelahang*, baik administrasi, dampak sosial, maupun masa



depan keturunannya ketika nanti akan melangsungkan perkawinan menurut adat Bali. Selama ini sistem adat Bali sudah memberikan banyak kemudahan terkait dengan perkawinan sehingga justru akan bertambah rumit jika ada sistem perkawinan *pada gelahang*. Kalimat “hidup sudah sulit, jangan dipersulit lagi”, merupakan refleksi bahwa kehidupan sehari-hari yang dihadapi masyarakat sesungguhnya memiliki problematika yang kompleks sehingga kerumitan dalam bidang adat akan semakin membebani hidup masyarakat. Dalam hal ini perkawinan *pada gelahang* sebaiknya tidak menjadi beban tambahan bagi kehidupan masyarakat adat.

Berdasarkan uraian tersebut dapat dipahami bahwa refleksi pengetahuan dan pengalaman individu menyebabkan terjadinya kontroversi perkawinan *pada gelahang* karena menimbulkan persepsi yang bertentangan. Pihak-pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* merefleksikan pengetahuan dan pengalamannya bahwa jenis perkawinan ini merupakan pilihan rasional atas dilema sosial yang dihadapi sebagian masyarakat dan tidak bertentangan dengan norma hukum yang berlaku, baik hukum nasional, adat, maupun agama Hindu. Sebaliknya, pihak yang kontra perkawinan *pada gelahang* membangun persepsi berdasarkan pengetahuan dan pengalamannya bahwa perkawinan ini memiliki sifat perseptual yang tidak sesuai dengan kebutuhan integrasi dan harmoni sistem adat, baik secara struktural maupun fungsional. Kerumitan dan masalah yang muncul dalam perkawinan *pada gelahang* menjadi refleksi yang utama.

### **Hukum Perkawinan Hindu**

Menurut Hindu, perkawinan merupakan salah satu wujud pelaksanaan empat jenjang kehidupan (*catur asrama*), yaitu *grehasta asrama* atau kehidupan berumah tangga (Sudharta, 1993:65--66). Jenjang *grehasta asrama* diawali dengan melaksanakan perkawinan sebagai lembaga sakral dan dijaga



kemuliaanya dengan melaksanakan *swadharma negara* dan *swadharma agama* (Artayasa dkk., 2004:4). Artinya, perkawinan (*pawiwahan*) sebagai langkah awal memasuki jenjang *grehasta* dalam agama Hindu merupakan tahap kehidupan yang sakral dan abadi (Mas, 2003:v). Dikatakan sakral karena perkawinan atau *pawiwahan* dibentuk melalui ritual keagamaan (*wiwaha samskara*) dan bersifat abadi karena membentuk ikatan lahir batin (*sakala niskala*) selama-lamanya.

*Himpunan Keputusan Seminar Kesatuan Tafsir terhadap Aspek-Aspek Agama Hindu I—XV* menyebutkan bahwa “Perkawinan ialah ikatan *sakala niskala* (lahir batin) antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan kekal (*satya alaki rabi*)” (PHDI, 1985:34). Hal ini sesuai dengan bunyi Undang-Undang Perkawinan Nomor 1, Tahun 1974, *pasal 1*, yaitu “Perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”. Makna di balik undang-undang tersebut, yaitu (1) perkawinan merupakan ikatan lahir batin, (2) melibatkan seorang pria dan seorang wanita atau monogami, (3) suami istri bertujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia, kekal, dan abadi, serta (4) agama berperan penting untuk mengarahkan proses dan tujuan perkawinan.

Berdasarkan hal tersebut, dapat dikatakan bahwa perkawinan umat Hindu harus diatur berdasarkan hukum agama Hindu. *Manawa Dharmasastra* III. 21 menyebutkan delapan bentuk perkawinan, yaitu *brahma wiwaha*, *daiwa wiwaha*, *rsi wiwaha (arsa)*, *prajapati wiwaha*, *asura wiwaha*, *gandharwa wiwaha*, *raksasa wiwaha*, dan *paisaca (pisaca) wiwaha*” (Pudja dan Sudharta, 2012:136) dengan penjelasan sebagai berikut.



*Brahma wiwaha* adalah pemberian anak perempuan pada pendeta yang diundang oleh ayah si wanita. *Daiwa wiwaha* adalah pemberian anak perempuan kepada pendeta yang melaksanakan upacara saat upacara berlangsung. *Arsa wiwaha*, yaitu perkawinan yang dilaksanakan setelah pihak perempuan menerima maskawin dari pihak laki-laki. *Prajapati wiwaha*, yaitu perkawinan karena pemberian anak perempuan oleh ayahnya kepada pihak laki-laki dengan maksud untuk melaksanakan kewajiban *grehasta ashrama*. *Asura wiwaha*, yaitu perkawinan yang dilakukan setelah pengantin pria menerima perempuan dengan memberikan maskawin dan didasari oleh keinginannya sendiri dan keluarga. *Gandharwa wiwaha*, yaitu perkawinan yang didasarkan atas suka sama suka antara pihak laki-laki dan perempuan atas dorongan nafsunya dan bertujuan untuk mengadakan hubungan kelamin. *Raksasa wiwaha*, yaitu perkawinan dengan melarikan seorang gadis secara paksa, tanpa adanya persetujuan dari pihak wanita. *Paisaca wiwaha*, yaitu perkawinan yang dilakukan karena seorang laki-laki memerkosa wanita yang sedang tidur, sedang mabuk, dan sedang bingung.

Dalam praktiknya, bentuk perkawinan tersebut telah ditransformasikan ke dalam sistem adat Bali sehingga secara aplikatif di masyarakat, istilah-istilah tersebut tidak digunakan. Dengan kata lain, ketika ditanyakan bentuk perkawinan yang dilaksanakan, jawaban yang muncul bukan *asta wiwaha* sebagaimana disebutkan di atas, melainkan perkawinan *biasa*, *ngerorod*, *nyentana*, atau *pada gelahang*. Artinya, hukum perkawinan Hindu telah ditransformasikan begitu rupa dalam sistem perkawinan adat Bali dengan berbagai aturan yang khas dan spesifik sehingga tidak dapat dirujuk secara langsung dalam teks-teks Hindu. Akan tetapi, justru kesenjangan antara teks dan konteks ini memicu munculnya perbedaan persepsi pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem terhadap sistem perkawinan *pada gelahang*.





Salah satu pendapat yang mengemuka dalam *focus group discussion* disampaikan oleh Bagiarta (4 Mei 2017), sebagai berikut.

“... Kalau kita berbicara adat Bali, maka kita tidak boleh lepas dari roh-nya, yaitu agama Hindu. Begitu juga dengan sistem perkawinan dalam hukum adat Bali harus dilihat keterkaitannya dengan hukum perkawinan Hindu. Khusus untuk perkawinan *pada gelahang*, *titiyang* (saya) sudah pernah meminta pendapat para ahli agama Hindu dan sebagian besar mereka sepakat bahwa perkawinan *pada gelahang* tidak bertentangan dengan hukum perkawinan Hindu. Misalnya, dalam hukum Hindu sudah dikenal istilah *putrika* yang artinya pihak perempuan bertindak sebagai *purusa*. Begitu juga dengan aturan perkawinan menurut agama Hindu Bali yang harus dilaksanakan dengan *upacara* dan *upakara*, saya rasa ini juga sudah dilaksanakan dalam perkawinan *pada gelahang*. Lalu, apa masalahnya jika perkawinan ini dilaksanakan? Saya rasa tidak ada satu pun aturan yang dilanggar. Mungkin masyarakat belum sepenuhnya bisa menerima karena memang tergolong hal baru di Bali.”

Ungkapan peserta FGD di atas menjelaskan pandangan salah satu pihak yang menerima perkawinan *pada gelahang* menurut cara pandangnya terhadap hukum perkawinan Hindu. Dalam pandangan peserta tersebut, sistem perkawinan *pada gelahang* dipandang tidak bertentangan dengan hukum perkawinan Hindu, baik secara tekstual maupun kontekstual. Secara tekstual, perkawinan *pada gelahang* mendapatkan legitimasi dengan adanya konsep *putrika*, yaitu pihak perempuan yang bertindak sebagai *purusa*. Sementara itu, juga secara kontekstual tata cara upacara perkawinan *pada gelahang* telah mengikuti upacara keagamaan Hindu sebagaimana lazim berlaku di Bali. Untuk memperkuat argumennya, informan juga mengaku telah mendengarkan pendapat beberapa ahli agama Hindu.



Persepsi bahwa perkawinan *pada gelahang* telah sejalan dengan prinsip hukum perkawinan Hindu dapat dirujuk pada pendapat sejumlah saksi ahli yang dihadirkan dalam sidang perkara gugatan perdata perkawinan *pada gelahang* atau *negen dadua* seperti tertuang dalam Putusan Pengadilan Negeri Denpasar Nomor: 273/PDT.G/2008/PN Denpasar (dikutip dalam Windia dkk., 2013:139–158), sebagai berikut.

- (1) I Ketut Widia, S.H. (saksi ahli dari Unhi Denpasar) menyatakan bahwa dasar hukum perkawinan “negen dadua” diatur dalam *Manawadharmasastra* yang disebut dengan PUTRIKA; *putrika* itu diartikan perempuan sebagai *purusa*.
- (2) Prof. I Made Titib, Ph.D (saksi ahli dari IHDN Denpasar) menyatakan bahwa perkawinan *pada gelahang* menurut agama Hindu tidak bertentangan dengan ajaran suci Weda dan susastra Hindu lainnya. Walaupun saksi tidak sepenuhnya setuju (abu-abu), sebagai perkawinan alternatif dapat dilaksanakan karena tidak bertentangan dengan ajaran agama Hindu.
- (3) Drs. I Ketut Wiana, M.Ag. (saksi ahli dari IHDN Denpasar) menyatakan bahwa kedudukan bentuk perkawinan *mepanak bareng* tidak bertentangan dengan ajaran agama Hindu. Perkawinan ini dapat dilaksanakan berdasarkan kesepakatan dua keluarga. Saksi manusia tidak harus *prajuru banjar*, keluarga saja sudah cukup. Dalam perkawinan ini di rumah pihak perempuan berstatus sebagai *purusa*, sedangkan yang laki berstatus sebagai *pradhana*, begitu juga sebaliknya di rumahnya yang laki berstatus sebagai *purusa*, sedangkan yang perempuan berstatus sebagai *pradhana*. Upacara *mapamit* bukan memutuskan hubungan dengan leluhur, tetapi untuk *matur piuning*.



Para saksi ahli di atas menyatakan bahwa perkawinan *pada gelahang* tidak bertentangan dengan ajaran agama Hindu yang tertuang dalam *Weda* dan susastra lainnya. Salah satu diantaranya ditunjukkan dengan adanya istilah *putrika* yang menegaskan posisi pihak perempuan sebagai *purusa*. Oleh karena itu, perkawinan *pada gelahang* dapat dilaksanakan atau setidak-tidaknya menjadi alternatif perkawinan yang dapat dipilih walaupun jenis perkawinan ini ‘tidak’ atau ‘belum’ diatur dalam sistem adat. Berdasarkan sumsi bahwa agama Hindu merupakan jiwa dari sistem adat Bali, perkawinan *pada gelahang* juga tidak bertentangan dengan nilai yang mendasari sistem adat itu sendiri.

Apabila dicermati lebih jauh, persepsi ini menunjukkan pemahaman yang cenderung didasari pendekatan agama tekstual. Berkenaan dengan hal itu, Suprayogo dan Tobrani (2001:17) menjelaskan bahwa ajaran agama merupakan teks, baik berupa tulisan maupun lisan, yang menjadi sumber rujukan. Oleh karena itu, segala sesuatu yang diatur dalam ajaran agama seharusnya menjadi rujukan dalam kehidupan umat beragama. Pihak yang menggunakan pendekatan tekstual dalam beragama tentu akan membangun persepsinya berdasarkan isi teks agama, termasuk dalam konteks perkawinan *pada gelahang*. Walaupun perkawinan *pada gelahang* secara khusus tidak diatur dalam teks-teks agama Hindu, dengan adanya istilah *putrika* dalam *Manawadharmasastra* dan pelaksanaan upacara yang menghadirkan *tri upasaksi* telah melegitimasi persepsi tersebut.

Berbeda dengan pandangan tersebut, pemikiran yang lain terkait dengan aspek keagamaan Hindu dalam konteks perkawinan *pada gelahang* juga disampaikan oleh Suarjana (hasil FGD, 4 Agustus 2017) sebagai berikut.

“Agama Hindu di Bali ini tidak sama tatanannya dengan agama-agama yang lain karena ada nuansa perpaduan dengan



adat dan budaya. Segala sesuatu yang berkaitan dengan agama Hindu tidak dapat langsung diterima dan dipraktikkan di Bali, tapi disesuaikan terlebih dulu dengan lingkungan alam dan budaya Bali. Jadi, kita tidak bisa mengubah begitu saja tatanan keagamaan Hindu yang sudah ada di Bali kendatipun hal itu ditemukan dalam ajaran agama Hindu. Hal ini juga berlaku dalam kasus perkawinan *pada gelahang*. Walaupun dikatakan jika perkawinan ini tidak bertentangan dengan ajaran agama Hindu, bukan berarti sistem perkawinan *pada gelahang* dapat diterima begitu saja. Namun, perlu juga dipertimbangkan aspek adat, sosial, budaya, dan lain sebagainya. Jika kita tidak berpikir demikian, lama-kelamaan jati diri agama Hindu Bali akan lenyap.”

Ungkapan peserta FGD tersebut menunjukkan salah satu pandangan bahwa penerapan ajaran agama Hindu di Bali tidak hanya semata-mata bertumpu pada teks agama, tetapi juga merupakan perpaduannya dengan alam, sosial, dan budaya Bali. Oleh karena itu, tidak setiap ajaran yang tersurat dalam teks agama Hindu dapat serta merta diterapkan di Bali tanpa mempertimbangkan aspek adat, sosial, budaya, dan sebagainya. Berdasarkan persepsi tersebut, walaupun perkawinan *pada gelahang* dapat dirujuk kebenarannya dalam teks-teks agama Hindu, tidak berarti dapat diterima begitu saja ketika lingkungan sosial, khususnya tatanan adat Bali masih belum bisa mengakomodasi perkawinan tersebut.

Apabila dipahami lebih jauh, persepsi ini cenderung memandang agama dengan pendekatan kontekstual. Menurut Dhavamony (1995:21), agama secara kontekstual mencakup seluruh pemahaman tentang pelaksanaan agama dalam struktur dan dinamika sosial keagamaan masyarakat. Berdasarkan pendapat tersebut dapat dipahami bahwa penolakan terhadap perkawinan *pada gelahang* dalam keberagamaan umat Hindu di Kabupaten Karangasem karena munculnya cara pandang terhadap ajaran agama



yang lebih kontekstual. Artinya, walaupun perkawinan *pada gelahang* dapat dirujuk kebenarannya pada teks-teks Hindu, perkawinan ini tidak dapat serta merta diterapkan di masyarakat sepanjang struktur sosial belum menerima sistem perkawinan tersebut.

Dalam pandangan yang lebih filosofis, juga muncul persepsi terhadap perkawinan *pada gelahang* dengan mencermati kedudukan dua mempelai dalam sistem filsafat Hindu, seperti diungkapkan oleh Jati (hasil FGD, 4 Agustus 2017) sebagai berikut.

“Namanya perkawinan itu adalah antara *purusa* dan *pradhana*. Katanya menurut sastra yang pernah saya dengar, *purusa* itu bukan orang laki-laki dan *pradhana* itu bukan perempuan. Tapi anehnya, perkawinan *pada gelahang* ini malah memaksakan mengawinkan *purusa* dengan *purusa*. Ini kontradiksi pandangannya dengan yang terjadi di Ubud kemarin. Kita menolak perkawinan sejenis, tetapi di sini membenarkan umat Hindu kawin sejenis, aneh kan! Nah, jika memaksakan perkawinan *purusa* dengan *purusa* itu apakah masih bisa disebut mengikuti ajaran agama Hindu. Mohon ini kita renungkan bersama. Kalau memang *pada gelahang* ini diterima, berarti konsep *purusa pradhana* itu diubah dulu biar jadi laki-laki dan perempuan. Kalau mengubah itu berarti kita sudah melangkahi kewenangan *Bhattara*.”

Ungkapan tersebut menegaskan bahwa perkawinan *pada gelahang* dipandang sebagai bentuk pengesahan perkawinan antara ‘*purusa*’ dan *purusa*. Padahal, dalam teks-teks Hindu terutama ajaran *Samkhya*, *purusa pradhana* merupakan unsur ‘kelaki-lakian’ dan ‘keperempuhan’ yang menjadi asal mula penciptaan alam semesta beserta segala isinya. Oleh karena itu, perkawinan *pada gelahang* yang menetapkan status kedua mempelai sama-sama *purusa* dipandang bertentangan dengan ajaran tersebut. Malahan, peserta FGD tersebut



membandingkan dengan penolakan masyarakat Bali terhadap kasus perkawinan sejenis yang terjadi di Ubud beberapa waktu lalu. Jadi, secara filosofis, perkawinan *pada gelahang* yang memosisikan status mempelai laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai *purusa* dipandang bertentangan dengan prinsip mendasar dalam agama Hindu sehingga membangun persepsi penolakan oleh sebagian masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem.

Dari uraian subbab ini dapat dipahami bahwa penyebab lain terjadinya kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem karena perbedaan persepsi tentang hukum perkawinan Hindu. Pihak yang menerima perkawinan *pada gelahang* cenderung menggunakan pendekatan tekstual bahwa perkawinan *pada gelahang* dapat dirujuk dalam teks agama Hindu, terutama konsep *putrika* dan pelaksanaan upacara keagamaannya. Sebaliknya, pihak-pihak yang menolak perkawinan *pada gelahang* cenderung menggunakan pendekatan kontekstual bahwa meskipun perkawinan *pada gelahang* dibenarkan menurut ajaran agama Hindu, tidak dapat diterapkan begitu saja dalam kehidupan sosial keagamaan masyarakat tanpa mempertimbangkan aspek adat, sosial, dan budaya. Pandangan yang lebih filosofis untuk menolak perkawinan *pada gelahang* adalah perkawinan ini bertentangan dengan prinsip dasar ajaran agama Hindu karena mengawinkan *purusa* dengan *purusa*.

Berdasarkan seluruh uraian dalam bab ini dapat disimpulkan penyebab terjadinya kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem adalah perbedaan persepsi dalam menyikapi berbagai aspek yang terkait dengan perkawinan *pada gelahang*, yaitu (1) perubahan sosial dalam sistem adat, (2) pergulatan wacana tentang hak waris bagi perempuan Bali,



(3) refleksi pengetahuan dan pengalaman individu terhadap perkawinan *pada gelahang*, dan (4) cara memaknai hukum perkawinan Hindu, baik secara tekstual maupun kontekstual. Dari berbagai penyebab tersebut, persepsi pihak yang setuju dengan perkawinan *pada gelahang* cenderung dilandasi pemikiran yang modern progresif, sedangkan pihak yang menolak cenderung mempertahankan pemikiran yang bersifat tradisional konservatif.



## BAGIA EMPAT



### **BENTUK DINAMIKA PERKAWINAN PADA GELAHANG**

**S**ejak kemunculannya dalam wacana publik perkawinan *pada gelahang*, memang telah menjadi isu kontroversial di masyarakat, termasuk di Kabupaten Karangasem. Bentuk kontroversi yang muncul memang cenderung masih berada pada tataran wacana berupa perdebatan atau pertentangan pendapat antara dua pihak yang berseberangan. Sebaliknya, kontroversi dalam bentuk persengketaan walaupun pernah menimpa salah satu penduduk Kabupaten Karangasem, kasusnya berada di wilayah hukum Kota Denpasar. Dengan kata lain, sengketa perkawinan *pada gelahang* yang berujung pada konflik hukum dan sosial belum pernah terjadi di Kabupaten Karangasem.

Dalam pembahasan Bab V, secara implisit sesungguhnya telah tersirat ranah kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem, yaitu ranah sosial, ranah waris, ranah pengetahuan dan pengalaman, serta ranah keagamaan. Keempat ranah ini tergulat dalam sistem adat Bali yang berpusat di *desa pakraman* dan banjar sebagai subsistemnya. Pada setiap ranah tersebut terdapat masalah yang menjadi pusat perhatian masyarakat sekaligus menjadi muara kontroversi itu sendiri. Berkenaan dengan itu, bentuk kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem dapat dilihat pada aspek (a) hak dan kewajiban adat, (b) kedudukan dan status hukum, (c) kondisi tak terprediksikan, dan (d) aspek *niskala*, seperti



dijelaskan dalam sub-subbab di bawah ini.

### Hak dan Kewajiban Adat

Perkawinan dalam sistem adat Bali tidak saja menegesahkan hubungan antara laki-laki dan perempuan, tetapi juga menetapkan hak (*swadikara*) dan kewajiban (*swadharma*) mempelai dalam sistem adat. *Swadharma* dan *swadikara* dalam keluarga menyangkut tanggung jawab memelihara anak atau menjaga orang tua pada masa tua, hak dan kewajiban terhadap harta warisan, tanggung jawab terhadap pemeliharaan dan kelangsungan pemujaan di tempat persembahyangan keluarga (*sanggah* atau *merajan*) tempat roh leluhur disemayamkan, dan lain-lain. Sementara itu, tanggung jawab kemasyarakatan menyangkut tanggung jawab sebagai anggota (*krama*) kesatuan masyarakat hukum adat (misalnya di banjar, *desa pakraman*, *subak*, *dadia*), baik dalam bentuk *ayahan* (kewajiban kerja) maupun *pawedalan* atau *papeson* (urunan berupa uang atau barang), dan lain-lain (Sudantra, 2011:3).

Masyarakat adat Bali beragama Hindu menganut sistem kekeluargaan patrilineal atau lebih dikenal luas dengan istilah *kapurusa* atau *purusa* (Panetja, 1986; Korn, 1978). Sesuai dengan sistem kekeluargaan *kapurusa* (patrilineal) ini bentuk perkawinan yang paling umum dilakukan adalah bentuk perkawinan istri mengikuti suami yang lazim disebut perkawinan *biasa*. Suami berstatus sebagai *purusa*, sedangkan istri sebagai *pradana*. Dalam bentuk perkawinan ini istri dilepaskan hubungan hukumnya dengan keluarga asal dan selanjutnya masuk ke lingkungan keluarga suami. Dengan demikian, hubungan hukum kekeluargaan antara istri dan keluarga asalnya tidak ada lagi. Selanjutnya ia menunaikan hak (*swadikara*) dan kewajibannya (*swadharma*) dalam keluarga suami (Sudantra, 2011:43).

Mengingat kedudukan kedua mempelai adalah *purusa*, menurut sistem adat Bali keduanya harus memikul (*negen*)



hak dan kewajiban di dua keluarga dan masyarakat. Pada satu sisi, kedua mempelai sama-sama memiliki hak untuk mewarisi kekayaan kedua orang tuanya, hak mendapatkan *ayahan banjar* dalam pelaksanaan *panca yadnya*, dan hak-hak lainnya yang diatur dalam sistem adat yang berlaku di kedua desa asal yang bersangkutan. Sebaliknya, pada sisi yang lain, kedua mempelai memiliki kewajiban untuk mengasuh orang tua, anak-anaknya, melaksanakan upacara keagamaan di *sanggah*, *merajan*, *panti*, *dadia*, *kahyangan tiga*, melaksanakan *ayah-ayahan* di *banjar* dan *desa pakraman*, serta membayar *pepeson* di kedua *banjar* atau *desa pakraman* bersangkutan.

Berkenaan dengan hal tersebut, Windia (dalam Windia dkk., 2013:154) berpendapat bahwa transisinya dalam pewarisan hak (*swadikara*) dan kewajiban (*swadharma*) masih perlu penelitian lebih lanjut. Hal itu penting mengingat perkawinan *pada gelahang* belum lumrah terjadi di masyarakat sehingga tidak banyak pengalaman yang dicerap masyarakat tentang pewarisan dan pelaksanaan hak serta kewajiban adat tersebut. Persoalan ini menjadi semakin kontroversial karena hak dan kewajiban *krama* (warga adat) yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* tidak diatur dalam *awig-awig desa pakraman* sebagai sumber aturan hukum adat yang berlaku di *desa pakraman*. Seolah-olah, perkawinan *pada gelahang* berjalan sendiri tanpa legitimasi hukum adat sehingga pendapat pihak-pihak yang pro atau menyetujui jenis perkawinan ini harus berhadapan dengan mayoritas masyarakat adat, termasuk di Kabupaten Karangasem. Sebaliknya, pihak yang menolak (kontra) dengan perkawinan *pada gelahang* cenderung membangun pendapatnya berdasarkan sistem adat yang telah berlaku.

Pihak yang menerima perkawinan *pada gelahang* cenderung melihat bahwa hak dan kewajiban adat mempelai sesungguhnya dapat diatur melalui mekanisme adat. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh Bagiarta (hasil FGD, 4 Mei



2017) sebagai berikut.

“Kalau kedua mempelai sudah sepakat untuk melaksanakan perkawinan *pada gelahang*, pihak adat semestinya ikut terlibat dalam pembuatan kesepakatan tersebut, terutama berkaitan dengan hak dan kewajiban adat yang bersangkutan. Misalnya, pihak laki-laki yang menjadi *purusa* tetap menjadi *krama ngarep* di desa asalnya, begitu pula pihak perempuan yang statusnya juga *purusa* tetap menjadi *krama ngarep* di desa asalnya. Ataupun kalau misalnya ini dianggap terlalu memberatkan mempelai, bisa saja untuk hak dan kewajiban adat ditetapkan satu saja, misalnya di *banjar* pihak laki saja yang penuh sebagai *krama*, sedangkan di *banjar* pihak perempuan cukup dengan *mapanauran ayah* dan *pepeson*. Saya sendiri melihat bahwa perkawinan *pada gelahang* ini dari sudut pandang adat memang berat bagi mempelai, tetapi karena mereka sudah sepakat mengambil jalan ini, tentu mereka sudah siap dengan segala resikonya. Kalau pihak adat mau duduk bersama memusyawarahkan masalah ini, saya kira tidak akan ada yang dirugikan. Kan resikonya pihak mempelai sendiri yang akan menanggungnya. Jika yang akan menikah saja sudah siap dengan resiko itu, lalu apalagi masalahnya?”

Pendapat tersebut mengisyaratkan bahwa perkawinan *pada gelahang* sebagai bagian dinamika sosial masyarakat semestinya dapat diakomodasi sistem adat dalam penetapan hak dan kewajiban adatnya. Setidak-tidaknya, ada dua jalan yang ditawarkan oleh informan tersebut. *Pertama* pihak mempelai perempuan dan laki-laki yang sama-sama berstatus *purusa* menjadi *krama ngarep* di *banjar* atau Desa Pakraman asalnya masing-masing. Konsekuensinya, kedua belah pihak memiliki hak dan kewajiban penuh dalam adat, baik dalam hal *ayah-ayah* maupun *pepeson* (iuran). *Kedua* mempelai dapat memilih satu *banjar* atau Desa Pakraman saja, bisa dari desa asal pihak perempuan ataupun laki-laki. Konsekuensinya, mempelai hanya memiliki hak dan kewajiban penuh di *banjar*



atau desa yang dipilih, misalnya jika yang dipilih adalah *banjar* asal pihak laki-laki, di *banjar* atau Desa Pakraman asal pihak perempuan mereka cukup *mapanauran ayah* ('mengganti kewajiban *ayah-ayah* dengan uang') dan membayar *pepeson* ('iuran') saja. Kedua pilihan tersebut memiliki konsekuensi serupa, yakni mempelai harus *negen* ('memikul') hak dan kewajiban adat di dua tempat.

Pilihan pertama memang relatif lebih berat karena dengan menjadi *krama ngarep*, mereka harus memenuhi kewajiban dalam *ayah-ayah* dan *pepeson* dalam adat secara penuh. Baik dari segi waktu maupun biaya, pilihan ini memerlukan kesiapan kedua mempelai, terutama jika melihat sangat tingginya frekuensi pelaksanaan aktivitas adat di Bali. Sebaliknya, pilihan kedua relatif lebih berat dari segi biaya dibandingkan dengan waktu karena kedua mempelai harus membayar uang *ayah-ayahan* dan *pepeson* di dua *banjar* ataupun *desa*. Walaupun kedua pilihan ini berat, setidaknya-tidaknya kedua mempelai tidak kehilangan hak dan kewajibannya dalam sistem adat.

Mekanisme ini hanya dapat berlaku apabila pihak adat terlibat dalam pembuatan kesepakatan antara kedua mempelai. Penetapan hak dan kewajiban adat *krama* yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* melalui keterlibatan adat dalam pembuatan kesepakatan mencerminkan proses asosiatif dalam sistem sosial terhadap terjadinya perubahan sosial. Berkenaan dengan itu, Nisbet (dalam Aziz, 2003:40) memandang bahwa perubahan sosial menyangkut perbedaan-perbedaan yang muncul silih berganti dan dialami sistem-sistem sosial, mencakup pranata-pranata sosial, peran-peran, hubungan antarmanusia yang terpola, dan nilai-nilai. Perubahan ini dapat bersifat membawa dampak terhadap perubahan sistem, tetapi juga dapat tidak membawa dampak terhadap perubahan sistem.



Berdasarkan pendapat tersebut, diketahui bahwa keterlibatan adat dalam penetapan hak dan kewajiban mempelai yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* tidak akan membawa dampak perubahan sistem. Artinya, jika mekanisme sosial ini diterapkan, hak dan kewajiban mempelai dalam sistem adat tetap dapat terlaksana sebagaimana *krama adat* yang lain. Akan tetapi, mekanisme ini tampaknya sulit dipenuhi oleh masyarakat adat di Kabupaten Karangasem yang mayoritas menolak perkawinan *pada gelahang*. Masyarakat adat, ternyata juga memiliki logika sosial sendiri terkait dengan hak dan kewajiban adat dalam perkawinan *pada gelahang*. Salah satu diantaranya seperti yang disampaikan oleh Ganti (wawancara, 23 Mei 2017) di bawah ini.

*“Yen mabaosan indik tata titi adat Bali, utamanyane ring Karangaseme punika makweh pisan sane dados pertimbangan. Titiyang newek nenten je ngiwangan utawi matutan yen wenten krama sane maduwe arsa jagi ngelaksanayang pawiwahan pada gelahang. Nak pepinehne I manusia jakti sampun samian matiyosan. Sakewanten yen ring pakraman, nika sampun wenten uger-uger makadi awig-awig sane kaanggen pamatut napi sakaluwir pikardin kramane ring desa pakraman. Prajuru punika wantah ngemargiang awig-awige punika. Artosnyane, yen ring awig dereng wenten munggah indik pada gelahange puniki, napi kaanggen dasar matutan punika. Asapunika taler indik ayah-ayahan ring desa pakraman, nika samian sampun munggah ring awig-awige. Yen wenten anake nganten, pastike ipune pacang ngelanturang nyaluk ayah-ayahan reramane ring adat, niki kasobyahang ring krama. Sakewantan menawi ta pawiwahane nenten kasurat ring awig, sekadi pada gelahange puniki, yen ipune kasobyahang ring krama pacang polih ayah-ayahan sekadi krama sane tiyosan, pastika pisan pacang wenten wicara.”*

Artinya:

Kalau berbicara tentang tata aturan adat Bali, terutama di Karangasem, banyak sekali yang jadi pertimbangan. Saya



sendiri tidak menyalahkan atau membenarkan kalau ada warga yang memiliki keinginan untuk melaksanakan perkawinan *pada gelahang*. Karena pemikiran manusia itu sudah pasti berbeda-beda. Akan tetapi, kalau dalam adat (*pakraman*) itu sudah ada aturan seperti *awig-awig* yang digunakan sebagai dasar kebenaran bagi semua yang dilaksanakan di *desa pakraman*. *Prajuru* (pengurus adat) itu hanyalah menjalankan *awig-awig* tersebut. Artinya, kalau dalam *awig-awig* belum diatur tentang perkawinan *pada gelahang* ini, lalu apa yang dipakai dasar membenarkan itu. Begitu juga dengan masalah kewajiban warga di *desa pakraman*, semua sudah diatur dalam *awig-awig*. Kalau ada warga yang sudah menikah, sudah pasti mereka akan melanjutkan kewajiban orang tuanya di *desa pakraman*, ini yang diumumkan kepada seluruh warga. Namun, jika perkawinannya saja belum diatur dalam *awig-awig*, seperti *pada gelahang* ini, kalau yang bersangkutan diumumkan kepada masyarakat akan mendapatkan *ayah-ayahan* (hak dan kewajiban) seperti warga masyarakat yang lain, sudah pasti akan terjadi masalah.

Ungkapan informan ini menunjukkan bahwa aturan yang menjadi dasar untuk menetapkan hak dan kewajiban adat bagi yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* adalah *awig-awig*. Dalam *awig-awig*, hak dan kewajiban setiap warga (*krama*) yang telah melangsungkan perkawinan akan ditetapkan sesuai dengan aturan yang tersurat di dalamnya. Oleh karena itu, tidak ada alasan bagi *prajuru* (pengurus) adat untuk menetapkan hak dan kewajiban *krama* yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* ketika jenis perkawinan itu sendiri tidak diatur dalam *awig-awig*. Dengan pertimbangan menjaga keseimbangan dan harmoni sosial dalam adat, juga terkandung makna bahwa keterlibatan *prajuru* dalam pembuatan kesepakatan antara kedua pihak keluarga untuk melaksanakan perkawinan *pada gelahang* tidak mungkin dilakukan karena dapat menimbulkan masalah (*wicara*) di *desa pakraman* atau banjar. Dengan kata



lain, mekanisme penetapan hak dan kewajiban adat melalui kesepakatan yang melibatkan *prajuru* adat tidak mungkin dapat dilaksanakan.

Hal ini tidak lepas dari kuatnya struktur dan pranata sosial dalam *desa pakraman* yang berpijak pada *awig-awig*. Berkenaan dengan itu, juga Gunadha (2008:45) menyatakan bahwa salah satu kekuasaan yang dimiliki *desa pakraman* sebagai institusi otonom adalah menetapkan *awig-awig* berdasarkan musyawarah (*paruman*) *krama*. *Awig-awig* adalah seperangkat aturan yang menjadi panduan segala aktivitas yang dilaksanakan di *desa pakraman*. Melalui *awig-awig*, tata *parhyangan*, *pawongan*, dan *palemahan* ini diatur dan diarahkan untuk mencapai *sukertha* (seimbang, serasi, dan harmonis). Berdasarkan pendapat tersebut, segala bentuk tindakan masyarakat yang tidak sesuai dengan *awig-awig* dipandang dapat mengakibatkan terganggunya keseimbangan, keserasian, dan keharmonisan masyarakat, termasuk dalam hal perkawinan *pada gelahang*.

Lebih jauh lagi dapat dipahami bahwa apabila hak dan kewajiban *krama* yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* diatur melalui mekanisme adat, mekanisme ini harus ditetapkan terlebih dahulu dalam aturan adat, baik dengan mengubah *awig-awig* maupun menggunakan aturan tambahan yang lazim disebut *pararem*. Mekanisme penetapan ini tidak serta merta dapat dilakukan oleh *prajuru adat*, tetapi harus melalui *paruman* (musyawarah) adat dengan melibatkan persetujuan seluruh *krama*. Artinya, dibutuhkan proses yang panjang untuk mengakomodasi hak dan kewajiban *krama* yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* dalam sistem adat dan mekanisme ini akan semakin rumit tatkala sebagian besar *krama* menolak jenis perkawinan tersebut. Kerumitan inilah yang tampaknya menyebabkan perkawinan *pada gelahang* hanya menetapkan hak dan kewajiban mempelai



berdasarkan kesepakatan keluarga, tanpa melibatkan *prajuru* adat di daerah asalnya masing-masing.

Berbeda halnya dengan kontroversi terhadap mekanisme penetapan hak dan kewajiban adat dalam perkawinan *pada gelahang* karena batasan *awig-awig*, juga muncul pandangan yang secara khusus menyoroti masalah pelaksanaan hak dan kewajiban adat itu sendiri. Hal itu sebagaimana disampaikan oleh Wija (wawancara 26 Mei 2017) berikut.

*“Duaning dereng nanenang mamargi ring desan pakraman titiyange, indik pada gelahange puniki titiyang wantah miragi saking bukune Prof. Windia kemanten, taler saking orti-orti sane piring titiyang ring rapat-rapat, penyuluhan, lan babaosan sareng semeton benDesa Pakramane. Indik hak lan kewajiban ayah-ayah I krama sane ngemargiang pawiwahane punika wantah sane mabuat pisan ring pamargi adat, boya je masalah hukum, yen sakadi titiyange. Umpami ipune negen kalih amongan adat pastika pisan pacang abot, napi mawinan? Samian sampun uning ring Bali, menawi ta sampun dewasa ayu pastika makweh pisan yadnya sane kamargiyang ring adat. Yen ipune kekalih negen adat, napi ipune mresidayang ngemargiang, irika mamargi, iriki taler mamargi. Indik galah pastika titiyang ngemanahang nenten prasida. Yen ipune dados krame ngarep, kewanten kapah ipune preside nyarengin ayah-ayah ring adat, pastike wenten manten krama tiyosan sane pakrimik. Nah, menawi ta ipune wantah asiki manten nyaluk krama ngarep, terus ring desa sane malih siki wantah mapanauran ayah lan pepeson kemanten, yen indik prabeya minab ta nenten masalah, kewanten punapi indik pikayun kramane sane anteng ngayah ring desa. Di nuju ipune meduwe karya, nika pastika pacang wenten masalah, bisa kamenten kramane nenten kayun ngaturang ayah. Boya je titiyang berpikiran negatif, sakewanten niki kenyataan ring Bali, conto kemanten, yen wenten krama sane kapah tuun ring banjar, di ipune seda bisa maulah nika layone. Niki nenten je patut, kewanten punapiang malih, nak kenten cara masyarakat adate, yen bahasa titiyange, melakukan protes sosial. Nika mawinan titiyang ngemanahang indik ayaha-ayahan niki pastika abot pisan.”*





Artinya:

Karena belum pernah terjadi di *desa pakraman* saya, mengenai *pada gelahang* ini saya hanya melihat dari bukunya Prof. Windia saja, juga dari berita-berita yang saya dengar dalam rapat-rapat, penyuluhan, dan perbincangan dengan rekan-rekan *ben Desa Pakraman*. Mengenai hak dan kewajiban *ayah-ayah* bagi *krama* yang melaksanakan perkawinan itu, memang yang sangat penting dalam sistem adat, bukan masalah hukum, kalau menurut saya. Kalau yang bersangkutan memikul dua kewajiban adat, pasti akan berat, apa sebab? Semua sudah tahu di Bali, kalau sudah *dewasa ayu* ('hari baik'), pasti banyak sekali *yadnya* yang dilaksanakan di adat. Kalau yang bersangkutan memikul dua tanggung jawab adat, apakah mampu melaksanakannya, di sana berjalan, di sini juga berjalan. Dari segi waktu, saya berpikir pasti mereka tidak bisa. Kalau yang bersangkutan menjadi *krama ngarep* ('warga utama'), tetapi mereka jarang mengikuti kegiatan *ayah-ayah* di Desa Pakraman, pasti ada saja *krama* lain yang mempersoalkan. Kalaupun yang bersangkutan hanya satu saja menjadi *krama ngarep*, lalu di Desa Pakraman yang satunya hanya membayar kewajiban *ayah* dan *pepeson* ('iuran') saja, kalau soal biaya mungkin tidak masalah, tetapi bagaimana dengan perasaan *krama* yang rajin *ngayah*. Pada saat yang bersangkutan melaksanakan upacara (*karya*), di sini akan muncul permasalahan, bisa saja *krama* tidak mau membantu *ngayah*. Bukan saya berpikiran negatif, tetapi ini kenyataan di Bali, contohnya saja, kalau ada *krama* yang jarang turun di *banjar*, saat yang bersangkutan meninggal, bisa saja mayatnya dipermainkan. Ini memang tidak benar, tetapi bagaimana lagi, begitulah cara masyarakat adat, kalau bahasa saya, melakukan protes sosial. Maka dari itu, saya memandang bahwa masalah *ayah-ayahan* ini pasti akan berat.

Ungkapan informan tersebut menegaskan bahwa *tetegenan* (tanggung jawab adat) *krama* yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* dipandang berat dan sulit dipenuhi. Walaupun melalui kesepakatan, *krama* tersebut dapat memilih *negen dadua* ('memikul dua') dengan sama-sama menjadi *krama ngarep* yang berkewajiban penuh dalam adat atau



memilih satu adat saja sebagai *krama ngarep*, konsekuensi yang akan diterima sama besarnya. Artinya, kondisi ini tidak akan menguntungkan, baik bagi Desa Pakraman maupun bagi pihak yang melakukan perkawinan *pada gelahang*.

Berdasarkan uraian dalam subbab ini dapat dimengerti dan dipahami bahwa salah satu bentuk kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem adalah mengenai hak dan kewajiban mempelai dalam sistem adat. Pihak yang menerima perkawinan *pada gelahang* memandang bahwa hak dan kewajiban adat dapat ditetapkan melalui kesepakatan dengan melibatkan dua keluarga dan *prajuru adat*. Dengan demikian, hak dan kewajiban adat *krama* yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* dapat tetap dipenuhi tanpa harus mengubah sistem sosial. Sebaliknya, pihak yang menolak perkawinan *pada gelahang* memandang bahwa penetapan hak dan kewajiban adat bagi *krama* yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* melalui kesepakatan berpotensi melanggar aturan (*awig-awig*), juga berat dan sulit dilaksanakan. Dengan kata lain, jika hak dan kewajiban adat tersebut diakomodasi, akan terjadi perubahan dalam sistem adat yang dapat mengakibatkan terganggunya keteraturan, keseimbangan, dan keharmonisan sosial di *desa pakraman*.

### **Kedudukan dan Status Hukum**

Selain hak dan kewajiban adat, juga bentuk kontroversi yang lain adalah terkait dengan kedudukan dan status hukum kedua mempelai. Dalam hal ini kedudukan dan status hukum bertalian erat dengan administrasi kependudukan serta hak waris kedua mempelai. Persoalan kedudukan dan status hukum ini menjadi kontroversial karena berpotensi memunculkan sengketa hukum melalui proses peradilan yang panjang. Salah satu diantaranya dapat dilihat dari sengketa hukum berupa gugatan perdata di Pengadilan Negeri



Denpasar yang melibatkan warga asal Desa Selumbung, Kecamatan Manggis, Kabupaten Karangasem bernama I Ketut Sukarta dalam perkawinannya dengan Ni Made Lely Nawaksari asal Banjar Bukit Buung, Kelurahan Kesiman, Kota Denpasar.

Sebagaimana diketahui bahwa kedua mempelai tersebut melaksanakan perkawinan *pada gelahang* yang tercatat di Dinas Kependudukan, Catatan Sipil, dan Keluarga Berencana Kabupaten Karangasem dengan Akta Perkawinan Nomor: 130/MG/1990, 30 Desember 1990. Perkawinan ini berujung pada sengketa gugatan perdata di Pengadilan Negeri Denpasar dan berlanjut sampai ke tingkat kasasi di Mahkamah Agung. Sengketa ini bermula dari gugatan Ni Made Sudiasih, A.Md. istri kedua Drs. I Made Madya kepada Ni Made Lely Nawaksari dan Ni Nyoman Rahayu Madya (anak-anak dari istri pertama I Made Madya). Pokok permasalahan sengketa ini adalah hak waris yang diberikan mendiang I Made Madya kepada Ni Made Lely Nawaksari yang menurut versi penggugat (Ni Made Sudiasih) telah dinyatakan “kawin ke luar”. Walaupun ternyata dalam akta perkawinan tercatat bahwa Ni Made Lely Nawaksari dan I Ketut Sukarta melaksanakan perkawinan “*pada gelahang*”.

Atas sengketa tersebut, Pengadilan Negeri Denpasar memutuskan untuk memenangkan gugatan Ni Made Sudiasih. Dalam banding di Pengadilan Tinggi Bali, juga pihak penggugat memenangkan perkara ini. Akan tetapi, pada tingkat kasasi di Mahkamah Agung Ni Made Lely Nawaksari dan Ni Nyoman Rahayu Madya (tergugat) dibebaskan dari segala gugatan tersebut. Sampai saat ini putusan Mahkamah Agung ini telah menjadi jurisprudensi dalam berbagai perkara gugatan perkawinan *pada gelahang*, sekaligus menjadi acuan sejumlah pihak dalam membangun pandangannya terhadap perkawinan *pada gelahang*.



Untuk memahami kontroversi kedudukan dan status hukum perkawinan *pada gelahang*, kiranya fakta persidangan dalam kasus tersebut dapat dikaji kembali secara lebih mendalam. Dalam hal ini keterangan beberapa saksi, baik saksi biasa maupun saksi ahli, dalam salinan putusan Pengadilan Negeri Denpasar Nomor: 273/PDT.G/2008/PN.Denpasar (dalam Windia dkk., 2013:139–158) dapat diringkas, sebagai berikut.

A. Saksi yang dihadirkan penggugat

- (1) I Wayan Radug (saksi perkawinan asal Jl. Noja 1 No. 11 Denpasar) menyatakan bahwa perkawinan Ni Made Lely Nawaksari dan I Ketut Sukarta tidak dihadiri oleh *prajuru adat* Banjar Bukit Buung. Di banjar saksi (Bukit Buung, *pen*) tidak dikenal istilah perkawinan sama-sama *purusa* atau *negen dadua* atau *negen bareng*. Di Banjar Bukit Buung hanya dikenal perkawinan *nyeburin* atau *nyentana* yang dapat diterima dalam sistem banjar.
- (2) I Made Kersep (saksi perkawinan asal Banjar Bukit Buung, Kesiman, Denpasar) menyatakan bahwa selama saksi menjadi *klian* Banjar Bukit Buung belum pernah ada perkawinan sama-sama hak *purusa*. Semasa hidupnya, I Made Madya (almarhum) tidak pernah melaporkan kepada *prajuru banjar* bahwa ia telah mengangkat *sentana rajeg* dalam keluarganya. Pada tahun 1997, Ni Made Lely Nawaksari dan I Ketut Sukarta bersama keluarganya memang pernah datang menghadap kepadanya untuk meminta menjadi *krama ngarep*, tetapi ditolak dalam rapat *pamacekan agung* karena telah dianggap kawin ke luar.

B. Saksi yang dihadirkan tergugat

- (1) I Nengah Darmayasa (saksi perkawinan asal Desa Selumbang, Kec. Manggis, Kab. Karangasem) me-



nyatakan bahwa setelah melalui kesepakatan antara kedua keluarga disepakati bahwa perkawinan antara I Ketut Sukarta dan Ni Made Lely Nawaksari dilaksanakan dalam bentuk *mapanak bareng* (*pada gelahang*) sehingga I Ketut Sukarta berkedudukan sebagai *purusa*. Di Desa Selumbung juga ada perkawinan *mapanak bareng*, yakni antara Wayan Sarmi dengan Lungsir dan Mesir dengan Seregeg.

- (2) I Made Suka (saksi perkawinan asal Jl. Letda Jaya No. 15, Denpasar Timur) bahwa perkawinan antara I Ketut Sukarta dan Ni Made Lely Nawaksari adalah jenis perkawinan *mapanak bareng* sehingga di Denpasar, Ni Made Lely Nawaksari berstatus sebagai *purusa*.
- (3) Ni Wayan Madri (saksi perkawinan asal Jl. Letda Jaya No. 15, Denpasar Timur) menyatakan bahwa upacara perkawinan yang digelar antara I Ketut Sukarta dan Ni Made Lely Nawaksari adalah jenis perkawinan *mapanak bareng* sehingga di Denpasar, Ni Made Lely Nawaksari berstatus sebagai *purusa*, sedangkan di Karangasem I Ketut Sukarta berstatus sebagai *purusa*.
- (4) I Made Rukita (saksi perkawinan asal Karangasem yang tinggal di Jl. Gunung Patuha VI No. 48, Tegal Harum, Kec. Denpasar Barat) menyatakan bahwa kedua keluarga tidak ada yang berkeberatan untuk menyelenggarakan bentuk perkawinan *mapanak bareng* antara I Ketut Sukarta dan Ni Made Lely Nawaksari.
- (5) Drs. I Nengah Narsa, S.H., M.Si. (saksi perkawinan yang merupakan Klian Banjar Kertha Bhuana Kaja, Desa Dangin Puri Kangin, Kecamatan Denpasar Utara) menyatakan bahwa Ni Made Lely Nawaksari dan I Ketut Sukarta sama-sama berstatus sebagai *purusa* dan aktif sebagai *krama ngarep* di Banjar Kertha Bhuana. Bentuk perkawinan ini sudah diterima oleh



*krama* Banjar Kertha Bhuana.

- (6) I Ketut Widia, S.H. (saksi ahli dari Unhi Denpasar) menyatakan bahwa dasar hukum perkawinan “negen dadua” itu diatur dalam *Manawa Dharmasastra* yang disebut dengan istilah PUTRIKA; *putrika* itu diartikan perempuan sebagai *purusa*.
- (7) Dr. Wayan P. Windia, S.H., M.Si. (saksi ahli hukum adat Bali dari Universitas Udayana) menyatakan bahwa perkawinan *negen dadua* atau *pada gelahang* dapat dilaksanakan setelah adanya kesepakatan dari kedua keluarga. Ini merupakan bentuk perkawinan alternatif bagi keluarga yang hanya memiliki anak semata wayang agar tidak *putung*. Mengenai hak dan kewajibannya dalam perkawinan *negen dadua* atau *mepanak bareng* juga dua, baik itu di keluarganya maupun di lingkungan desanya juga *negen*, maka bentuk perkawinan ini cukup berat.
- (8) Drs. I Made Sadha Suardika, Ak. M.Si (saksi perkawinan asal Jl. Pemuda III No. 22, Renon, Denpasar) menyatakan bahwa perkawinan antara Ni Made Lely Nawaksari dan I Ketut Sukarta sudah melalui kesepakatan kedua belah pihak keluarga.
- (9) Prof. I Made Titib, Ph.D (saksi ahli dari IHDN Denpasar) menyatakan bahwa perkawinan *pada gelahang* menurut agama Hindu tidak bertentangan dengan ajaran suci *Weda* dan susastra Hindu lainnya. Walaupun saksi tidak sepenuhnya setuju (abu-abu), sebagai perkawinan alternatif dapat dilaksanakan karena tidak bertentangan dengan ajaran agama Hindu.
- (10) Drs. I Ketut Wiana, M.Ag. (saksi ahli dari IHDN Denpasar) menyatakan bahwa kedudukan bentuk perkawinan *mepanak bareng* tidak bertentangan dengan ajaran agama Hindu. Perkawinan ini



dapat dilaksanakan berdasarkan kesepakatan dua keluarga. Saksi manusia tidak harus *prajuru banjar*, keluarga saja sudah cukup. Dalam perkawinan ini di rumah pihak perempuan berstatus sebagai *purusa*, sedangkan yang laki-laki berstatus sebagai *pradhana*, begitu juga sebaliknya di rumahnya yang laki-laki berstatus sebagai *purusa*, sedangkan yang perempuan berstatus sebagai *pradhana*. Upacara *mapamit* bukan memutuskan hubungan dengan leluhur, tetapi untuk *matur piuning*.

Keterangan para saksi dalam persidangan tersebut menunjukkan bahwa perkawinan *negen dadua* atau *pada gelahang* yang dilaksanakan oleh Ni Made Lely Nawaksari dan I Ketut Sukarta memang sarat kontroversi. Saksi penggugat yang berasal dari Banjar Bukit Buung menolak perkawinan *pada gelahang* karena tidak dikenal dalam sistem banjar. Sebaliknya, saksi tergugat yang berasal dari Banjar Kertha Bhuana menerima perkawinan *pada gelahang* karena sudah diakui dalam sistem banjar. Beberapa saksi ahli yang dihadirkan oleh tergugat juga menyatakan perkawinan *negen dadua* atau *pada gelahang* tidak bertentangan dengan hukum dan agama Hindu sepanjang telah disepakati oleh keluarga kedua belah pihak mempelai.

Berdasarkan fakta persidangan, hakim Pengadilan Negeri Denpasar pada akhirnya memutuskan kedudukan dan status hukum perkawinan *pada gelahang* dalam putusan poin (5) bahwa tergugat I (Ni Made Lely Nawaksari) bukan berstatus *purusa* dalam perkawinannya dengan I Ketut Sukarta (Windia dkk., 2013:177). Perkara ini berlanjut hingga kasasi di Mahkamah Agung dan dalam putusan Mahkamah Agung Nomor: 1331 K/Pdt12010 disebutkan seperti berikut.



“...Perkembangan hukum adat dan budaya masyarakat Bali untuk melakukan hukum adat Bali, bentuk perkawinan *mepanak bareng negen bareng* adalah sejalan dan seirama dengan jiwa dan spirit yang terkandung dalam UUD Negara Republik Indonesia Th 1945 dan UU No. 39, Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia...” (Windia dkk., 2013:181).

Berdasarkan putusan Mahkamah Agung tersebut, secara jelas dapat dikatakan bahwa keabsahan yuridis perkawinan *pada gelahang* tidak perlu dipertanyakan lagi karena Mahkamah Agung merupakan lembaga tertinggi dalam struktur peradilan di Indonesia. Di samping itu, pengakuan terhadap hukum adat oleh negara dapat diberikan sepanjang tidak bertentangan dengan kepentingan nasional yang lebih luas sehingga penyesuaian *awig-awig* dengan memberikan pengakuan terhadap perkawinan *pada gelahang* cukup memiliki alasan hukum yang kuat. Seturut dengan itu, Dyatmikawati (2011:115–116) juga menyatakan bahwa perkawinan *pada gelahang* mempunyai dasar hukum yang kuat sehingga masalah urusan administrasi bagi mempelai yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* seharusnya tidak terjadi.

Pandangan ini juga sejalan dengan perkembangan teori hukum modern, terutama teori hukum progresif yang menyatakan bahwa hukum tidak hanya apa tertulis dalam undang-undang, tetapi juga hukum yang hidup dalam masyarakat yang terus mengalami perkembangan. Dengan asumsi dasar bahwa hukum untuk manusia dan bukan sebaliknya, hukum tidak hanya menerima hukum sebagai institusi yang mutlak, final, dan harus ditaati. Hukum ditentukan oleh kemanfaatannya bagi manusia dan kemanusiaan sehingga hukum seharusnya menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat. Demikian juga terkait dengan *awig-awig* masyarakat adat Bali sehubungan dengan kenyataan





bahwa perkawinan *pada gelahang* sebagai fenomena yang tidak dapat dihindari, maka *awig-awig* adat seharusnya disesuaikan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat (Dyatmikawati, 2011:118).

Pandangan hukum progresif ini tampaknya menjadi pijakan berpikir pihak-pihak yang setuju (pro) dengan perkawinan *pada gelahang* di Kabupaten Karangasem. Dengan lahirnya putusan MA tersebut, kedudukan dan status hukum perkawinan *pada gelahang* secara yuridis telah sah. Implikasinya bahwa segala sesuatu yang berkaitan dengan hak dan kewajiban mempelai, misalnya urusan administratif harus dipenuhi oleh pemerintah. Malahan dengan mengacu pada asumsi teoretis hukum progresif seharusnya perkawinan *pada gelahang* dapat dimasukkan ke *awig-awig desa pakraman* sehingga tidak bertentangan dengan hukum nasional, sejalan dengan perkembangan zaman, dan bermanfaat bagi kemanusiaan itu sendiri.

Di pihak lain, yaitu pihak yang menolak (kontra) perkawinan *pada gelahang* justru mempertanyakan apakah status hukum formal ini dapat diterapkan dalam kehidupan sosial. Hal ini dapat disimak dari pernyataan Dastra (FGD, 26 Mei 2017) sebagai berikut.

“Terkait masalah kawin *pada gelahang* memang di tahun 2009, kami dua orang mewakili Majelis Madya Kabupaten Karangasem dengan pak ketua saat itu, Pak Putra Adnyana pernah hadir dalam pembahasan pada musyawarah yang diselenggarakan Majelis Agung. Kebetulan juga di sana ada Bapak Prof. Dr. Windia (Prof. Dr. Wayan P. Windia, S.H., M.Si. *pen.*), memang pada saat itu yang terkenal di Bali istilahnya patrilineal. Patrilineal secara hukum adatnya memang istilah perkawinan *nyentana* atau perkawinan biasa. Istilah parental memang di Bali belum dikenal, namun berdasarkan catatan di tahun 2008 bahwa dikatakan di Bali kawin *pada gelahang* di sana ada 28 di seluruh kabupaten/kota. Kebetulan di Karangasem



ada satu, yaitu di tahun 2008. Kalau tidak salah, di Jembrana juga ada empat. Kami dari Kabupaten Karangasem rapat terkait memperdebatkan kawin *pada gelahang*. Khusus dari Karangasem pada saat itu sudah menolak karena sistem sosial budaya dan agama di sini. Sekarang saya analisis, daripada yang kawin *pada gelahang* kebetulan namanya I Ketut Sukarta. Kami minta bukti, ternyata dari Selumbung, Manggis. Akhirnya, perdebatan mulai berkurang karena orangnya dari Manggis dan kebetulan saya dari Manggis, Angantelu. Kepada ahlinya kami bertanya, dasar-dasar untuk menetapkan kawin *pada gelahang* ini apa? Prosedurnya sudah benar apa belum? Siapa yang *madik*? Akhirnya, Bapak Prof. (Prof. Windia maksudnya) selaku moderator dalam rapat itu, tidak menjelaskan, hanya yang dipakai adalah bukti-bukti catatan sipil dan gugatan di pengadilan. Hal-hal seperti itu adalah bukan di sosial, budaya, dan agama, itu semestinya faktor yang kedua. Itu tidak bisa dipakai alat secara sosialnya di hukum adat. Secara formalnya sah-sah saja, sama dengan istilah kawin *peselang*. Kawin *peselang* pun prosesnya sampai Mahkamah Agung. Apakah itu yang diterapkan di masyarakat nantinya? Makanya kami pada saat itu sudah sampaikan kawin *peselang* dan kawin *pada gelahang*, Karangasem menolak. Karena pada dasarnya keterkaitan masalah desa apakah keduanya, bagaimana masalah dinasnya kami pada saat itu sudah mendasarinya. Seumpama dari Selumbung, Sukarta yang perempuan bagaimana caranya membuat akta, KTP, apalagi munculnya E-KTP akan membingungkan, saat itu sudah disampaikan persoalannya itu kajian hasil yang dipakai alasan adalah *yudisial review* daripada MA (Mahkamah Agung), apakah hasil MA itu akan diterapkan di masyarakat secara formal.”

Pernyataan informan tersebut menegaskan bahwa putusan MA tentang perkawinan *pada gelahang* tidak serta merta dapat diterapkan dalam kehidupan sosial budaya masyarakat adat di Kabupaten Karangasem. Dikatakan demikian mengingat masyarakat tetap berpegang pada prosedur perkawinan yang umum berlaku dalam sistem adat Bali, seperti proses



*mamadik* (meminang) dan upacara keagamaan lainnya. Dalam hal ini informan membandingkannya dengan kasus kawin *peselang* yang ditolak walaupun Mahkamah Agung mengeluarkan putusan bahwa sistem perkawinan *peselang* tidak bertentangan dengan undang-undang. Secara tegas dinyatakan oleh informan tersebut bahwa masyarakat adat Karangasem menolak perkawinan *peselang* dan *pada gelahang* dengan berbagai pertimbangan.

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa kontroversi mengenai kedudukan dan status hukum perkawinan *pada gelahang* tidak lepas dari pendekatan hukum yang digunakan. Dalam hal ini putusan MA sebagai sumber hukum yang mengesahkan perkawinan *pada gelahang* telah ditafsirkan secara berbeda, baik oleh pihak yang pro maupun yang kontra. Berdasarkan teori efektivitas hukum dapat dipahami cara kedua belah pihak menilai efektivitas putusan MA tersebut terhadap status dan kedudukan hukum perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem.

Menurut Soekanto (2008:8), efektif atau tidaknya hukum ditentukan oleh lima faktor, yaitu (1) hukumnya sendiri (undang-undang), (2) penegak hukum, (3) sarana atau fasilitas pendukung penegakan hukum, (4) faktor masyarakat, dan (5) faktor kebudayaan. Dari kelima faktor tersebut, efektivitas Putusan MA tentang perkawinan *pada gelahang*, terutama dapat dicermati pada faktor masyarakat dan kebudayaan. Faktor masyarakat adalah lingkungan sosial di mana hukum tersebut diterapkan, sedangkan faktor kebudayaan adalah hasil karya, cipta, dan rasa yang didasarkan pada karsa manusia.

Bagi pihak yang pro, putusan MA No. 1331 K/Pdt12010 memberikan kejelasan mengenai status dan kedudukan hukum perkawinan *pada gelahang*. Oleh karena itu, tidak ada alasan bagi masyarakat adat Bali untuk menolak sistem perkawinan ini, bahkan semestinya putusan ini dijadikan



pijakan untuk mengatur sistem perkawinan *pada gelahang* dalam *awig-awig desa pakraman*. Sebaliknya, pihak yang kontra dengan perkawinan *pada gelahang* memandang bahwa aturan tersebut tidak serta merta dapat dilaksanakan dalam adat karena tidak sesuai dengan prosedur yang berlaku dalam sistem sosial budaya masyarakat.

Kontroversi mengenai status dan kedudukan hukum perkawinan *pada gelahang* menunjukkan bentuk respons yang berbeda terhadap putusan MA No. 1331 K/Pdt12010 yang didasari pandangan hukum progresif dan konservatif. Pihak yang pro cenderung menggunakan cara pandang hukum progresif bahwa aturan hukum harus mengikuti perkembangan dan perubahan sosial. Oleh karena itu, dalam kekosongan hukum adat yang belum mengakomodasi perkawinan *pada gelahang*, hukum formal harus diterapkan untuk memberikan kepastian hukum terhadap sistem perkawinan tersebut. Sebaliknya, pihak yang kontra cenderung menggunakan cara pandang konservatif bahwa hukum adat yang berlaku masih relevan bagi masyarakat sehingga penyimpangan terhadap aturan hukum adat tidak dapat diterima. Perkembangan dan perubahan sosial harus diatur melalui sistem adat sehingga status dan kedudukan hukum perkawinan *pada gelahang* harus ditetapkan melalui hukum adat, tidak semata-mata hukum formal.

### **Kondisi Tak Terprediksikan**

Perkawinan merupakan ikatan lahir batin antara laki-laki dan perempuan untuk membangun kehidupan rumah tangga yang bahagia. Idealnya, perkawinan hanya terjadi sekali dalam hidup atau dalam arti bahwa kedua mempelai dapat menjalani kehidupan berumah tangga dengan satu pasangan sampai akhir hayat. Akan tetapi, pada kenyataannya kehidupan berumah tangga dapat saja terputus karena berbagai sebab, seperti perceraian atau kematian. Kondisi ini



tentu berada di luar kehendak kedua mempelai, bahkan dapat terjadi secara tiba-tiba sehingga dapat dipandang sebagai kondisi tak terprediksikan (*unpredictable condition*). Kondisi semacam ini tidak hanya berakibat pada kehidupan rumah tangga yang bersangkutan, tetapi juga aspek-aspek yang lain, misalnya sistem adat, sistem waris, dan kewajiban keagamaan.

Dalam kontroversi yang terjadi mengenai perkawinan *pada gelahang*, setidaknya-tidaknya terungkap tiga bentuk kondisi tak terprediksikan yang dapat menimbulkan masalah di kemudian hari, yaitu (1) apabila salah satu mempelai meninggal dunia, (2) apabila terjadi perceraian, dan (3) anak-anak dari perkawinan *pada gelahang*. Ketiga kondisi tak terprediksikan tersebut dipandang tidak saja hanya berakibat secara *sakala* bagi kedua mempelai, tetapi juga berakibat pada aspek *niskala* sehingga masih kontroversial. Bentuk kontroversi terhadap tiga kondisi tersebut secara terperinci dapat diuraikan sebagai berikut.

Bagi pihak yang setuju (pro) dengan perkawinan *pada gelahang*, kondisi tak terprediksikan tersebut dipandang sesuatu yang wajar karena dapat menimpa rumah tangga siapa pun sehingga tidak perlu dipermasalahkan. Andaikata kondisi tersebut terjadi, urusan *sakala* dan *niskalanya* tinggal diatur saja dalam kesepakatan bersama. Misalnya, apabila salah satu mempelai meninggal tinggal disepakati bahwa upacaranya dilaksanakan oleh pihak keluarga yang meninggal. Begitu juga kalau mereka bercerai, mereka bisa kembali ke keluarganya masing-masing (Rudana, wawancara 12 Juli 2017). Pendapat tersebut pada prinsipnya juga didukung oleh informan yang lain, yaitu Sudiarta (wawancara 23 Juli 2017) yang menyatakan sebagai berikut.

“Kekuatan perkawinan *pada gelahang* adalah kesepakatan yang dibuat oleh kedua belah pihak. Jika terjadi hal-hal di luar prediksi, misalnya salah satu mempelai meninggal



atau mereka bercerai tinggal diatur saja dalam kesepakatan. Mungkin kesepakatan untuk mengatur hal semacam itu bagi orang Bali agak berat karena pasti siapa pun tidak ingin kejadian seperti itu terjadi. Namun, kalau semua berpikir, daripada ada masalah di kemudian hari, kesepakatan tentang itu memang dibutuhkan. Intinya, kalau sudah dituangkan dalam kesepakatan, tidak ada masalah orang memilih perkawinan *pada gelahang*. Apalagi kalau kesepakatan tersebut diketahui oleh *prajuru banjar*. Malahan kalau kita lihat *trend* sekarang, perkawinan *biasa* juga punya masalah besar jika terjadi hal-hal seperti itu. Contoh saja, banyak sekarang pihak perempuan diambil langsung *mapamit* di *sanggah*-nya. Berarti secara *niskala*, si perempuan ini sudah lepas dari ikatan dengan *kawitan*-nya. Nah, kalau tiba-tiba saja di tengah jalan terjadi kecelakaan dan si perempuan ini meninggal, siapa yang punya wewenang *ngaben* yang bersangkutan. Sebab di rumah laki-laki, si perempuan belum sah secara *niskala* diterima di *kawitan* pihak laki-laki karena belum melaksanakan upacara perkawinan. Jadi, kalau dicari-cari masalahnya, semua jenis perkawinan punya potensi bermasalah. Kenapa *pada gelahang* ditolak?"

Ungkapan tersebut menegaskan bahwa kondisi tak terprediksikan yang sewaktu-waktu dapat menimpa kedua mempelai tidak dianggap sebagai masalah serius bagi pihak yang menyetujui perkawinan *pada gelahang*. Masalah ini dapat diatasi dengan kesepakatan antara kedua belah pihak walaupun informan sendiri masih meragukan apakah keluarga mempelai berani mencantumkan butir-butir kesepakatan terkait dengan kondisi tak terprediksikan tersebut. Kesepakatan mengenai kondisi tak terprediksikan memang berpotensi tidak diatur dalam perkawinan *pada gelahang* karena faktor psikologis. Hal ini sejalan dengan prinsip dasar teori *law of effect* dalam psikologi bahwa manusia akan berusaha menghindari akibat-akibat yang tidak menyenangkan (Marliany, 2010:23).

Kondisi tak terprediksikan berupa kematian dan per-



ceraian juga dianggap tidak memiliki akibat *niskala* bagi kedua mempelai karena status keduanya masih terikat dengan *kawitan* di keluarga masing-masing dengan tidak adanya prosesi upacara *mapamit* lazimnya perkawinan *biasa*. Sebaliknya, justru informan tersebut mempertegas pendapatnya bahwa risiko perkawinan *biasa* jauh lebih besar dibandingkan dengan *pada gelahang*. Pendapat ini didasari pengamatan atas fenomena perkawinan *biasa* yang acap kali prosesi upacara *mapamit* dilaksanakan sebelum pihak perempuan melakukan *upasaksi* ('upacara perkawinan sekaligus penyaksian') di *pamerajan* pihak laki-laki.

Dalam tradisi keagamaan umat Hindu di Bali, prosesi upacara *mapamit* sekaligus menandai putusnya ikatan *niskala* mempelai perempuan dengan *kawitan*-nya, padahal ia juga belum sah menjadi bagian dari keluarga laki-laki. Oleh karena itu, ketika terjadi kematian di pihak mempelai perempuan secara mendadak, misalnya meninggal dalam perjalanan ke rumah mempelai laki-laki, akan terjadi masalah secara *niskala*. Masalah dimaksud adalah keluarga pihak manakah yang akan mengupacari jenazahnya, begitu juga di *merajan* mana *atman* mempelai pihak perempuan tersebut di-*linggih*-kan. Berdasarkan uraian tersebut dapat dimengerti bahwa pihak yang menyetujui perkawinan *pada gelahang* telah memiliki argumentasi yang kuat secara *sakala* dan *niskala*.

Berbeda dengan masalah kematian dan perceraian, yaitu persoalan anak-anak yang lahir dari perkawinan *pada gelahang*. Hal ini juga dapat dikategorikan sebagai kondisi tak terprediksikan karena tidak dapat diprediksi berapa jumlah anak yang akan dilahirkan oleh pasangan perkawinan *pada gelahang*. Boleh jadi, mereka tidak memiliki anak, memiliki anak semata wayang, memiliki anak lebih dari satu orang, termasuk jenis kelamin anak-anak yang dilahirkan. Urusan anak ini juga menjadi simpul kontroversi yang penting karena anak berkaitan dengan pewarisan hak dan kewajiban orang



tua.

Berkaitan dengan hal tersebut, pada umumnya masalah status dan kedudukan anak ini telah diatur dalam kesepakatan pihak yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang*. Hal ini dapat dibuktikan dari surat kesepakatan pada salah satu kasus perkawinan *pada gelahang* yang dikutip oleh Windia dkk. (2011:124) bahwa anak-anak yang lahir dari perkawinan *pada gelahang* memiliki hak dan kewajiban yang sama di kedua belah pihak keluarga. Konsekuensi kesepakatan ini bahwa anak tersebut secara otomatis *negen dadua* (memikul dua) hak dan kewajiban. Dalam hal ini seolah-olah terjadi keberlanjutan tanggung jawab *negen dadua* dari orang tua kepada anak-anaknya.

Dari uraian di atas dapat dimengerti bahwa bagi pihak yang menyetujui perkawinan *pada gelahang*, kondisi tak terprediksikan yang sewaktu-waktu dapat menimpa kedua mempelai dipandang bukanlah hal yang patut dipersoalkan. Hal ini tidak lepas dari kuatnya kedudukan 'kesepakatan keluarga' sebagai dokumen utama untuk mengatasi kondisi-kondisi tersebut. Dengan adanya kesepakatan yang dibuat oleh kedua keluarga, seakan-akan tidak ada persoalan lagi yang dapat digunakan sebagai alasan untuk menolak perkawinan *pada gelahang*. Pandangan inilah yang tampaknya menjadi acuan utama bagi pihak-pihak yang setuju dengan perkawinan *pada gelahang*.

Di pihak lain bagi pihak-pihak yang tidak setuju (kontra) dengan perkawinan *pada gelahang*, justru kondisi tak terprediksikan ini menjadi bagian penting dari penolakan mereka. Salah satu diantaranya dapat disimak dari penuturan Pidada (wawancara 22 Juli 2017) berikut ini.

*"Yen anake mawiwaha punika tetujonanye sampun pastika pisan, nyujur kulawarga sukinah utawi keluarga bahagia. Sakewanten, meweh asane hidup berumah tangga tanpa masalah, napi ke*





*sangkaning parisolah iraga pedidi, napi ke sangkaning pacoban Ida Bhatara. Wenten anake sane kalahine seda sareng rabine, taler wenten sane bercerai. Yadiastun nenten wenten anake berharap asapuniki, sakewanten nika dados resiko rumah tangga sane nenten preside kekelidin. Ring saparindik kawin pada gelahang, pikobete puniki taler patut kakayunin. Duaning sareng kakalih dados purusa, punika maartos sareng kekalih madue hak lan kewajiban ring kekalih kulawarga. Menawi silih tunggil seda, keluarga sane cen pacang ngambil upacara pitra yadnyane punika? Ring dije Bhatara Hyang ne kalinggihang? Napi malih sane nenten polih persetujuan saking Desa Pakraman, kira-kira kayun napi ten kramane ngambil pekaryane punika? Asapunika taler menawi ta ipune bercerai, niki kan saking pihak istri maduwe hak ring keluarga sane muani, asapunika taler sane muani maduwe hak ring pihak istri. Napi ke hak-hak punika nenten pacang kagarangin, napi malih makweh nika madue kasugihan. Ring tata hukum nasional, kedua belah pihak dados saling gugat duaning makakalih statusnyane purusa. Titiyang ngemanahang pastika makweh pacang wenten prakara indike punika. Nika sane ngeranayang titiyang kayang mangkin nenten setuju perkawinan pada gelahang.”*

Artinya:

Ketika seseorang menikah tujuannya sudah pasti, yaitu untuk membangun keluarga *sukinah* atau keluarga bahagia. Namun, sulit sekali rasanya hidup berumah tangga tanpa masalah, apakah karena perilaku kita sendiri ataukah karena cobaan Tuhan. Ada orang yang ditinggal mati oleh pasangannya, ada juga yang bercerai. Walaupun tidak ada siapa pun yang mengharapkan demikian, tetapi itu sudah menjadi resiko rumah tangga yang tidak dapat dihindari. Mengenai perkawinan *pada gelahang*, masalah tersebut patut dipikirkan. Mengingat keduanya menjadi *purusa*, itu artinya keduanya memiliki hak dan kewajiban di kedua keluarga. Kalau salah satu meninggal, keluarga yang mana akan mengambil upacara *pitra yadnya*-nya itu? Di mana *Bhatara Hyang*-nya akan *dilinggihkan*? Apalagi yang tidak mendapatkan persetujuan dari Desa Pakraman, kira-kira mau tidak warga mengambil pekerjaan itu? Begitu juga jika mereka bercerai, inikan pihak istri memiliki hak di



keluarga suami, begitu juga suami memiliki hak di keluarga istri. Apakah hak-hak ini tidak akan diperebutkan, apalagi jika banyak memiliki kekayaan. Dalam tata hukum nasional, kedua belah pihak dapat saling menggugat karena keduanya statusnya *purusa*. Saya berpikir, pasti akan banyak perkara tentang itu. Itulah yang menyebabkan saya sampai sekarang tidak setuju dengan perkawinan *pada gelahang*.

Ungkapan informan tersebut menegaskan bahwa terjadinya kondisi tak terprediksikan, seperti kematian dan perceraian dianggap sebagai persoalan yang berimplikasi luas bagi keluarga yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang*. Dalam hal terjadinya kematian dari salah satu pasangan, pihak keluarga mana yang akan melaksanakan upacara *pitra yadnya* menjadi persoalan yang dianggap serius. Begitu pula, di *merajan* keluarga yang mana *Dewa Hyang* pasangan yang meninggal tersebut akan di-*sthana*-kan. Mengingat dalam perkawinan *pada gelahang*, kedua keluarga sama-sama memiliki hak dan kewajiban terhadap salah satu pasangan yang meninggal tersebut. Persoalan ini menjadi semakin rumit ketika pihak Desa Pakraman (*pakraman* atau *banjar*) tidak menyetujui jenis perkawinan tersebut sehingga kecil kemungkinan *krama* (warga) akan membantu prosesi upacaranya. Artinya, pandangan ini tidak hanya berkisar pada aspek *niskala* atau upacara keagamaan, tetapi juga menyertakan pencermatan terhadap struktur dan pranata sosial yang berlaku ketika kondisi tak terprediksikan tersebut menimpa pasangan yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang*.

Demikian pula dengan terjadinya perceraian. Dengan status sama-sama *purusa*, baik secara hukum adat maupun hukum nasional, kedua pihak memiliki hak yang sama di dua keluarga. Sederhananya, ketika keluarga tersebut bercerai sang istri memiliki hak di keluarga suami, begitu juga sebaliknya. Masalah perebutan hak ini akan menjadi semakin rumit, bahkan berpotensi menimbulkan konflik ketika ada



sumber daya yang diperebutkan, terutama harta kekayaan. Oleh karena itu, informan di atas memprediksikan akan terjadi banyak sengketa hukum pada pasangan perkawinan *pada gelahang* yang bercerai. Hal ini sekaligus juga menjadi dasar pertimbangan untuk menolak perkawinan *pada gelahang*.

Sementara itu, kontroversi yang muncul berkaitan dengan anak-anak yang lahir dari perkawinan *pada gelahang* disampaikan oleh Putra (hasil FGD, 8 Agustus 2017) sebagai berikut.

“Kalaupun sudah ada yang melaksanakan, karena isu baru tahun 2009 tentu keturunannya belum ada kawin. Nanti akan kelihatan dampaknya setelah 20 atau 30 tahun kemudian. Kalau nikah besok, mau tidak mau pasti bakal mengundang Desa Pakraman sebagai saksi. Pasti ditanya *sire niki jagi nganten?* (‘siapa ini yang akan menikah?’). Apa dari laki-laki atau dari perempuan? *Sire sane memadik?* (‘siapa yang akan meminang?’), dan lain sebagainya. Tentu dampak ini akan muncul ketika anak dari kawin *pada gelahang* akan melangsungkan pernikahan, beratnya di situ. Dampak yang lain, dampak administrasi, dampak sosial, tentu rumit. Sekali lagi kenapa harus dibuat rumit, sementara kita sudah rumit, hidup ini pun sudah memang rumit, karena itu tidak perlu dirumit-rumitkan kembali. Kalau dipaksakan, tentu saja yang namanya memaksa tidak akan menghasilkan hasil yang bagus, kenapa harus dipaksa. Jangan lupa hidup tidak sendiri, ada tata krama, sosial kemasyarakatan.”

Pendapat peserta FGD tersebut menunjukkan bahwa dampak perkawinan *pada gelahang* bagi anak-anak yang dilahirkan oleh pasangan tersebut baru akan dirasakan sekitar dua puluh hingga tiga puluh tahun ke depan. Dampak yang dimaksud adalah ketika anak-anak yang lahir akan menikah karena ketidakjelasan kedudukan anak tersebut di keluarga pihak suami atau istri. Dalam hubungannya dengan sistem adat di Bali, khususnya di Kabupaten Karangasem bahwa



perkawinan memang menentukan status dan kedudukan seseorang dalam sistem adat. Oleh karena itu, ketika anak yang lahir dari perkawinan *pada gelahang* berkedudukan dan berstatus di dua keluarga (*negen dadua*), akan timbul kerancuan ketika ia akan menikah. Kerancuan yang dimaksud adalah dari pihak keluarga mana yang akan menikahkannya, apalagi jika dalam proses perkawinannya melibatkan *prajuru adat* untuk meminang dan seterusnya.

Sedikit berbeda dengan pandangan tersebut, informan lainnya, yaitu Sudiarta (wawancara 22 Juli 2017) justru melihat adanya dampak yang lebih besar bagi anak-anak yang lahir dari perkawinan *pada gelahang*, seperti dinyatakan sebagai berikut.

*“Menawi ta anake sane nganten pada gelahang puniki wantah maduwe tetegenan kekalih, pastika pianak-pianak ipune pacang ngewarisin tetegenane punika. Yen mangkin watwu kekalih maduwe tetegenan, mbenjang pungkur yen i anak nganten ajak anak sane dumun reramane pada gelahang ten patpat ipune ngamong tetegenan. Minab te yen makweh meduwe guna kaya, nenten je berat pianake punika. Kewanten nak hidup puniki sekadi roda, ritatkala beduuran nenten je masalah, nah di sedeng betenan nika sampun pedalem i pianak. Nika mawinan titiyang ngantos mangkin dereng cumpu ring pemargi perkawinan pada gelahange puniki, duaning makweh pisan sane nenten matrima ring pikayun titiyang taler ring sapolah-palih adat lan budaya Baline.”*

Artinya:

Jika orang yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* mempunyai dua tanggung jawab, pasti anak-anaknya yang akan mewarisi tanggung jawab tersebut. Kalau sekarang baru dua memiliki tanggung jawab, besok kalau dia menikah dengan anak yang orang tuanya *pada gelahang* kan jadi empat dia memiliki tanggung jawab. Mungkin kalau banyak memiliki harta kekayaan, tidaklah berat anak tersebut. Tapi hidup ini seperti roda, saat berada di atas mungkin tidak ada masalah, tapi saat nanti di bawah itu yang kasihan bagi anaknya.



Itulah sebabnya saya sampai sekarang belum setuju dengan perkawinan *pada gelahang* ini karena banyak sekali yang belum berterima dengan pikiran saya, juga dengan berbagai hal seputar adat dan budaya Bali.

Pernyataan informan tersebut menunjukkan pandangan ke depan tentang tanggung jawab anak-anak yang lahir dari pasangan *pada gelahang*. Upaya memikul dua *teteganan* (tanggung jawab) yang diwariskan oleh orang tua tentu bukan hal yang ringan bagi anak tersebut. Apalagi tanggung jawab ini akan terus berlanjut ke depan dengan kondisi yang tidak dapat diprediksikan saat ini. Penambahan *teteganan* dapat terjadi ketika anak tersebut nantinya menikah dengan anak yang juga lahir dari perkawinan *pada gelahang*. Begitu juga dengan kondisi ekonomi orang tua dan berbagai hal yang tidak dapat diprediksi, sebagaimana diibaratkan roda kehidupan selalu berputar. Hal ini juga ditegaskan oleh Ganti (hasil FGD, 8 Agustus 2017) dengan menyatakan sebagai berikut.

*"Pakaryan anak sugih-sugih niki nuturang dikari sugihe, disampune lacur kija lakar aba? Sira ngakuin? Yen lacur ten wenten ngakuin, sire pacang ngrunguang? Pastika Desa Pakramane sane lakar nampedan pikobete. Ipune sane aluh, Desa Pakramanne sane tuyuh."*

Artinya:

pekerjaan orang-orang kaya ini, membicarakan pada saat masih kaya, setelah miskin ke mana mau dibawa? Siapa yang akan mengakui? Kalau sudah miskin, tidak ada yang mengakui, siapa yang akan memperhatikan? Pasti Desa Pakraman (*pakraman*) yang akan menerima masalahnya. Mereka yang mudah, Desa Pakramannya yang susah.

Maksud yang dapat ditangkap dari pernyataan tersebut bahwa wacana perkawinan *pada gelahang* menurut penilaian peserta FGD muncul dari kalangan orang-orang kaya sebagai upaya melindungi properti pribadinya. Namun, wacana ini



tidak diimbangi dengan pemikiran mengenai akibat-akibat perkawinan tersebut saat keluarga tersebut tiba-tiba jatuh miskin sebagai kondisi yang tidak dapat diprediksikan sebelumnya. Apabila hal ini terjadi, akibat-akibatnya pasti akan diterima oleh anak yang melangsungkan perkawinan *pada gelahang* tersebut, misalnya tidak ada anggota keluarga dan masyarakat yang mengakui dan memperhatikan mereka. Ujung-ujungnya, Desa Pakraman juga yang akan menerima akibat-akibat tersebut karena Desa Pakraman memiliki kewajiban untuk melindungi dan memperhatikan warganya. Pada prinsipnya, peserta FGD tersebut melihat dampak jangka panjang dari kondisi tak terprediksikan yang sewaktu-waktu dapat terjadi pada pasangan perkawinan *pada gelahang*.

Berdasarkan uraian dalam subbab ini dapat dipahami bahwa salah satu bentuk kontroversi perkawinan *pada gelahang* adalah mengenai kondisi yang tak terprediksikan (*unpredictable condition*), terutama kematian, perceraian, dan anak. Pihak yang menyetujui (pro) perkawinan *pada gelahang* berpandangan bahwa kondisi-kondisi tersebut dapat terjadi pada siapa pun serta dapat diatasi dengan membuat kesepakatan antara kedua keluarga. Sebaliknya, pihak yang tidak setuju (kontra) dengan perkawinan *pada gelahang* memandang bahwa banyak akibat yang akan diterima kedua mempelai ketika kondisi tak terprediksikan tersebut menimpa mereka dan ujung-ujungnya pihak adat juga yang menanggungnya.

### **Aspek Niskala**

Bagi masyarakat Bali Hindu pada umumnya, aspek *niskala* senantiasa menjadi pertimbangan penting dalam berbagai aspek kehidupannya. Begitu pula dengan cara pandang masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem terhadap perkawinan *pada gelahang*, yaitu aspek *niskala* menjadi salah satu wacana kontroversial yang diperdebatkan. Aspek



*niskala* ini terutama berkaitan dengan rangkaian upacara perkawinan *pada gelahang* dan rentetannya dengan berbagai aspek *niskala* yang seturut dengannya. Sebagaimana dipahami bahwa upacara perkawinan, baik perkawinan *biasa* maupun yang *tidak biasa*, termasuk *pada gelahang* semua dilaksanakan dengan upacara keagamaan.

Pada prinsipnya, upacara keagamaan bertujuan untuk menyucikan dan mengesahkan perkawinan tersebut dengan kehadiran tiga saksi (*tri upasaksi*), yakni *dewa saksi* (Tuhan), *manusa saksi* (manusia), dan *bhuta saksi* (makhluk bawah). Dalam tata cara pelaksanaan (*upacara*), sarana, dan prasarananya (*upakara*), ketiga *saksi* tersebut dihadirkan dalam wujud simbolis upacara *natab* (*dewa saksi*), *makala-kalaan* (*bhuta saksi*), dan disaksikan pihak *prajuru* (pengurus) adat sebagai *manusa saksi* (Mas, 2006). Jika seluruh prosesi tersebut telah dilaksanakan, perkawinan dinyatakan sah dan sakral menurut Hindu.

Dengan bertumpu pada keberadaan *triupasaksi* tersebut, pihak yang pro (menyetujui) perkawinan *pada gelahang* umumnya berpendapat bahwa prosesi upacara perkawinan *pada gelahang* telah memenuhi unsur-unsur *niskala* karena dilaksanakan sesuai dengan upacara perkawinan yang telah umum berlaku di Bali, khususnya di Kabupaten Karangasem. Salah satu diantaranya disampaikan Mardika (wawancara, 7 Mei 2017) sebagai berikut.

*"Sane naenang cingakin titiyang, upacara pada gelahange punika pateh kemanten sekadi pawiwahan sane ketah mamargi, minakadi natab ayaban, mabyakaonan, matanjung sambuk, miwah sane tiyosan. Tiyang ngemanahang menawi upacarane niki sampun kamargiang, minab ta sampun nenten malih pikobet ring niskala. Indik upacara mapamit sane nenten kamargiang ring pawiwahan pada gelahang, nika boya je dados masalah. Duaning ring Buleleng sane uningin titiyang, sampun makweh sane menolak istilah mapamit punika, saantukan nenten wenten anake palas ring rarama*



*uliang ipune nganten. Titiyang cumpu pisan nika, ten je mapamit sajatosnyane, wantah matur uning kemanten ring Bhatara Hyang Guru mangdane upacara pawiwahane mamargi becuk tur antar. Nika matwinan, pawiwahan pada gelahang punika sampun manut ring tata titi agama Hindu duwe"*

Artinya:

Yang pernah saya lihat, upacara perkawinan *pada gelahang* itu sama dengan perkawinan yang sudah biasa berjalan, seperti *natab ayaban*, *mabyakaonan*, *matanjung sambuk*, dan sebagainya. Saya berpikir bahwa jika semua upacara tersebut sudah dilaksanakan, tidak ada lagi masalah dengan *niskala*. Mengenai prosesi upacara *mapamit* yang tidak dilaksanakan dalam *pada gelahang*, itu bukanlah sebuah masalah sebab di Buleleng yang saya tahu, sudah banyak yang menolak istilah *mapamit* itu karena tidak ada anak yang putus hubungannya dengan orang tua hanya karena ia telah menikah. Saya setuju sekali itu, bukan *mapamit* sesungguhnya, tetapi hanya *matur piuning* ('pemberitahuan') kepada Bhatara Hyang Guru supaya upacara perkawinannya berjalan dengan baik dan lancar. Itulah sebabnya, perkawinan *pada gelahang* itu sudah sesuai dengan tata cara agama Hindu.

Ungkapan tersebut menunjukkan salah satu pandangan umat Hindu di Kabupaten Karangasem bahwa pelaksanaan upacara perkawinan *pada gelahang* tidak berbeda dengan upacara perkawinan lainnya. Prosesi dan sarana *upakara* yang digunakan sesuai dengan tata cara perkawinan agama Hindu khususnya di Bali sehingga membangun persepsi bahwa perkawinan ini sah menurut agama Hindu. Persepsi ini sejalan dengan pendapat Windia (2011:24) bahwa perkawinan *pada gelahang* adalah perkawinan yang dilangsungkan sesuai dengan agama Hindu dan hukum adat Bali. Persepsi ini diperkuat dengan asumsi bahwa ketiadaan prosesi *mapamit* yang selama ini sering diperdebatkan dalam konteks perkawinan *pada gelahang* dimaknai semata-mata sebagai prosesi *matur piuning*





(‘pemberitahuan’ sekaligus ‘permohonan izin’) sehingga tidak memutuskan hubungan mempelai dengan orang tua dan *kawitan*-nya. Artinya, hubungan *niskala* dengan leluhur (Bhatara Hyang Guru) sesungguhnya tidak pernah putus, baik dalam perkawinan *biasa* maupun *pada gelahang*.

Tradisi *mapamit* dalam upacara perkawinan *pada gelahang* ini menjadi persoalan penting yang diperdebatkan oleh pihak lain. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh Suarjana (hasil FGD, 8 Agustus 2017) seperti di bawah ini.

“...Tatanan perkawinan itu sahnya dengan *tri sinanggeh saksi* (‘tiga yang disebut saksi’). *Manusa saksi* itu *pamadikan* (peminangan) dan lain sebagainya, termasuk persetujuan antarorang tua. *Bhuta saksi* itu *metanjung sambuk, byakala*. *Dewa saksi*-nya *mapamit* (berpamitan). *Pamit* ini tidak berarti memutuskan hubungan dengan orang tua, tapi pernyataan diri tidak lagi sebagai penerus *ayah-ayahan* di *kawitan* asal. Nantinya supaya dapat diterima di *kawitan* baru di rumah pihak laki-laki. Kalau belum *mapamit* berarti belum dilepas di *kawitan* asalnya, lalu bagaimana mungkin diterima di *kawitan* baru, apalagi nanti di *kawitan* yang baru itu ia menjadi *purusa* atau *sentana ngarep*. Anehnya, kok *mapamit* ini mau dihilangkan, saya tidak habis pikir, kok bidang *parhyangan* atau *dewa saksi*-nya malah dihilangkan.”

Berdasarkan ungkapan informan tersebut dapat dimengerti dan dipahami bahwa tidak adanya prosesi *mapamit* dalam upacara perkawinan *pada gelahang* dipandang sebagai sesuatu yang ‘aneh’ atau di luar kebiasaan umum yang berlaku di Bali. Prosesi *mapamit* bagi pihak yang kontra perkawinan *pada gelahang* tidak dapat disamakan dengan prosesi *matur piuning* atau sekadar memohon izin untuk melangsungkan perkawinan agar berjalan lancar. Akan tetapi, *mapamit* memiliki konsekuensi *niskala* sebagai simbol melepas keterikatan dengan *kawitan* asal agar kemudian dapat diterima di *kawitan* yang baru. Selain itu, bagi informan tersebut juga



tradisi *mapamit* merupakan bagian dari *dewa saksi* atau aspek *parhyangan* yang harus ada dalam prosesi perkawinan Hindu.

Perbedaan pendapat mengenai tradisi *mapamit* ini memang sulit dihindarkan karena keduanya memiliki logika masing-masing. Bagi pihak yang pro dengan perkawinan *pada gelahang*, tidak dilakukannya prosesi *mapamit* karena yang bersangkutan tetap berstatus sebagai *purusa* di *kawitan* asal sehingga tetap memiliki hak dan kewajiban secara mutlak. Dengan kata lain, perubahan pemaknaan tradisi *mapamit* menjadi *matur piuning* dipandang sebagai prosesi yang paling masuk akal agar mempelai tersebut dapat memikul (*negen*) hak dan kewajiban di dua keluarga atau *kawitan*. Sebaliknya, bagi pihak yang tidak setuju (kontra) dengan perkawinan *pada gelahang*, tradisi *mapamit* tidak mungkin dapat dihilangkan ataupun digantikan dengan *matur piuning* karena tanpa dilepas lebih dahulu oleh *kawitan* asal, tidak mungkin yang bersangkutan dapat diterima sebagai *purusa* di *kawitan* yang baru.

Persoalan diterima atau tidak di *kawitan* yang baru ini jelas merupakan aspek *niskala* yang tidak dapat dijelaskan dengan logika material. Secara logika, kedua pendapat tersebut dapat dipandang sama-sama benar karena perkawinan *pada gelahang* memang berbeda dengan perkawinan *biasa*. Jika pihak mempelai perempuan *mapamit*, berarti status *purusa*-nya hilang, sehingga secara otomatis tidak dapat disebut *pada gelahang*. Sebaliknya, andaikata pihak mempelai perempuan tidak *mapamit*, belum tentu juga ia diterima di *kawitan* pihak laki-laki karena ia belum dilepas dari *kawitan* asalnya. Ketidakpastian tersebut tentu tidak dapat dijustifikasi dengan konsepsi ketuhanan Hindu (*tattwa*) mengenai doktrin keesaan Tuhan, tetapi harus dipahami menurut konsepsi ketuhanan yang berlaku dalam kepercayaan masyarakat Bali Hindu sebagaimana diungkapkan oleh informan Jati (wawancara 4 Agustus 2017) sebagai berikut.



“Napi sane nikayang tiyang nenten jelas punika wantah indik Bhatara Hyang Guru sane ngiyangin sang alaki rabi. Saparindik pada gelahang niki sane nenten jelas, duaning nenten wenten upacara mapamit. Niki wenten pakilitanyane sareng sesorohan ring Bali. Yen titiyang miragi, Bhatara ring kawitan punika samian maduwe ceciren sowang-sowang. Wenten bhisama, wenten mastu-kapastu sareng soroh liyanan, miwah sane tiyosan. Yening manut ring kepercayaan iraga ring Bali, niki sane presida ngametuang byuta, sekadi nyakitin sentanane, keluarga, taler sane tiyosan. Niki patut kaanggen tetimbang rikalaning ngawentenang pawiwahan, duaning wiwaha punika wantah manyatukan dua keluarga. Harus saking Bhatarane dumun menyatu, wau ngelantur ring I manusa. Yen Bhatara sane ngiyangin kantun kakalih, punapiang jagi nyikiang sang alaki rabi. Tiyos ring pawiwahan sane ketah mamargi, yen sampun mapamit punika janten nyusrahang raga ring Bhatara Kawitan sang purusa. Bhatara kawitan niki sane pacang nuntun ri sajeroning ngemargiang swadharma nak grehasta. Yen niskala manten dereng menyatu, punapiang jagi membangun keluarga bahagia. Yen iraga ring Bali pastika pisan percaya, menawi ta kebahagiaan keluarga punika harus seimbang antara sekala kelawan niskala. Boya je sangkaning arta brana kemanten anake bahagia ring rumah tangga, sakewantane wantah sangkaninig pasuwecan Ida Bhatara.”

Artinya:

Apa yang saya sebutkan tidak jelas itu adalah tentang *Bhattara Hyang Guru* yang mengayomi (*ngiyangin*) kedua mempelai. Berkaitan *pada gelahang*, ini yang tidak jelas karena tidak ada upacara *mapamit*. Ini ada kaitannya dengan sistem klan (*soroh*) di Bali. Kalau saya melihat, *Bhatara Kawitan* itu memiliki ciri khas masing-masing. Ada *bhisama*, ada kutuk-mengutuk (*mastu-kapastu*) dengan klan yang lain, dan lain sebagainya. Kalau menurut kepercayaan kita di Bali, ini yang akan bisa mengakibatkan *byuta* (musibah), seperti menyakiti keturunan, keluarga, dan yang lainnya. Hal ini juga patut dijadikan pertimbangan dalam melaksanakan perkawinan karena perkawinan itu berarti menyatukan dua keluarga. Harus dari *bhatara* dulu menyatu, baru lanjut kepada manusianya. Jika *bhatara* yang mengayomi masih dua, bagaimana mau menyatukan



dua mempelai. Lain dengan perkawinan yang sudah biasa berjalan, kalau sudah *mapamit*, berarti itu menyerahkan jiwa raga kepada *Bhatara Kawitan* dari pihak *purusa*. *Bhatara Kawitan* ini yang akan menuntun dalam melaksanakan kewajiban berumah tangga. Kalau kita di Bali sudah pasti percaya kebahagiaan keluarga itu harus seimbang antara *sakala* dan *niskala*. Bukan saja karena harta benda yang membuat orang bahagia dalam rumah tangga, tetapi karena anugerah Tuhan.”

Berdasarkan hasil wawancara tersebut dapat dipahami bahwa persoalan *kawitan* dalam prosesi upacara perkawinan *pada gelahang* dipandang memiliki keterkaitan dengan beberapa aspek *niskala* dalam kepercayaan umat Hindu Bali khususnya di Kabupaten Karangasem. Salah satu diantaranya tentang sistem *soroh* (klan). Dalam hal ini *Bhatara Kawitan* dipandang memiliki ciri khas masing-masing, termasuk juga dalam urusan *pastu-kapastu* ('kutuk-mengutuk') dengan klan yang lain. Artinya, dalam perkawinan *pada gelahang* yang terjadi antara dua mempelai dari *soroh* yang berbeda, bukan tidak mungkin terdapat ikatan historis mistis dari *kawitan* yang bersangkutan sehingga berpotensi mempelai tersebut tidak diterima oleh *kawitan* pasangannya. Hal ini diyakini dapat menimbulkan musibah (*byuta*), seperti menyakiti keturunan, keluarga, dan sebagainya.

Berbeda halnya dengan perkawinan *biasa*, yaitu pihak perempuan diserahkan sepenuhnya kepada pihak laki-laki, justru dalam perkawinan *pada gelahang* prosesi upacara dilaksanakan di rumah kedua mempelai. Dalam prosesi ini, *dewa saksi* yang dihadirkan dipandang tidak jelas karena apakah dari pihak laki-laki ataukah pihak perempuan? Hal ini erat kaitannya dengan kepercayaan kepada *Bhatara Hyang Guru* yang di-*sthana*-kan di *sanggah* atau *merajan* kedua keluarga mempelai. Ketidakjelasan ini berkaitan erat dengan tidak adanya upacara *mapamit* sehingga kedua mempelai masih berada dalam pengayoman (*ka-hyang-in*) *Bhatara Hyang*



*Guru* masing-masing.

*Bhatara Hyang Guru* atau *Bhatara Kawitan* dalam sistem sosioreligius masyarakat Hindu di Bali memang berhubungan erat dengan sistem *soroh* (klan) yang dipandang menyebarkan, memiliki ciri khas, mempunyai *bhisama* ('anjuran berisi kutukan'), *mastu-kapastu* (kutuk-mengutuk) dengan *soroh* yang lain, dan sebagainya sehingga menjadi bagian dari kepercayaan umat Hindu di Bali untuk mempertimbangkan aspek *niskala*-nya. Oleh karena itu, *Bhatara Kawitan* ini penting disatukan melalui prosesi perkawinan. Salah satu diantaranya adalah melalui upacara *mapamit* sebagai prosesi menyerahkan jiwa raga mempelai perempuan kepada *Bhatara Kawitan* mempelai laki-laki. Artinya, tidak adanya prosesi *mapamit* pada perkawinan *pada gelahang* berarti penyatuan *niskala* kedua *Bhatara Kawitan* tidak terjadi. Hal ini memunculkan pandangan berikutnya bahwa ketika keluarga sudah tidak berada dalam satu pengayoman, sulit bagi keluarga tersebut untuk membangun rumah tangga bahagia. Pandangan ini sekaligus menegaskan bahwa kebahagiaan rumah tangga dalam kepercayaan masyarakat Bali Hindu tidak saja ditentukan secara *sakala*, tetapi juga ditentukan secara *niskala*.

Berbeda dengan kontroversi terhadap tradisi *mapamit*, juga pandangan lebih luas berkaitan dengan perkawinan *pada gelahang* disampaikan oleh Oka (hasil FGD, 8 Agustus 2017) sebagai berikut.

*"Yening kawin puniki ditinjau dari sisi adat, yen wenten krama sane meduwe kanda masalah minab wenten puniki, wantah desane dibangun dengan orang-orang bermasalah, pastika ring Desa Pakramane jagi wenten byota utawi wicara. Sajeroning perkawinan punika sane kebaos sah manut adat indik tri upasaksi, manusa, bhuta, kelawan dewa. Dewane mangkin nenten jelas, dewa laki napi dewa perempuan. Pungkuran sekahne sekah laki napi sekah perempuan, yening puniki pacang ngadegang atma wedana sane kewasta atma wedana puniki ngeroras sakewireh niki wenten nyurat indik nyurat*



*nama sira ungguhang, dije genahang yening titiang genahang ring pempatane iwang wenten manut tekening agama."*

Artinya:

Kalau perkawinan ini ditinjau dari sisi adat, ini kalau ada warga yang punya masalah, mungkin ada ini, berarti desanya dibangun dengan orang-orang bermasalah, pasti di Desa Pakraman akan terjadi bencana (*byuta*) atau kasus (*wicara*). Dalam perkawinan itu yang disebut sah menurut adat adalah *tri upasaksi*, yakni manusia, *bhuta*, dan dewa. Dewanya sekarang tidak jelas, dewa laki-laki atau dewa perempuan. Belakangan *sekah-nya*, *sekah* laki-laki atau perempuan, kalau ini akan melaksanakan *atma wedana*, yakni *ngeroras* dan sebagainya ada menuliskan nama, nama siapa yang akan ditulis, di mana nanti ditempatkan, kalau saya tempatkan di perempatan salah, tidak sesuai dengan agama."

Pendapat peserta FGD tersebut menunjukkan anggapan bahwa perkawinan *pada gelahang* cenderung dilakukan orang-orang yang memiliki masalah di Desa Pakraman. Jika di Desa Pakraman banyak dihuni oleh orang-orang bermasalah, niscaya akan terjadi bencana (*byuta*) dan kasus (*wicara*) di Desa Pakraman tersebut. Konsep *byuta* dalam pemahaman masyarakat adat di Bali mengacu pada musibah atau bencana yang disebabkan oleh aspek *niskala*. Apabila terjadi *byuta*, cara penyelesaian yang lazim digunakan adalah melalui cara *niskala* dengan upacara keagamaan, misalnya *maguru piduka*. Sebaliknya, *wicara* mengacu ranah *sakala* berupa kasus adat yang dapat diselesaikan dengan musyawarah atau pemberian denda (*pamidanda*). Artinya, perkawinan *pada gelahang* dipandang menimbulkan masalah *niskala* karena dilakukan oleh pihak yang bermasalah di Desa Pakraman.

Masalah *byuta* ini tidak lepas dari pemahaman informan mengenai *tri upasaksi* yang harus hadir dalam upacara perkawinan, terutama *dewa saksi*. Dalam perkawinan *pada gelahang*, konsep 'dewa saksi' yang dihadirkan dianggap tidak



jelas, 'dewa laki-laki' atau 'dewa perempuan'. Begitu juga dengan upacara kematian bagi kedua mempelai nanti, seperti masalah *sekah*, *atma wedana*, dan sebagainya dipandang dapat menimbulkan masalah secara *sakala* dan *niskala*. Berbagai alasan inilah yang mendasari penolakan pihak yang kontra terhadap perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem.

Berdasarkan uraian subbab ini dapat disimpulkan bahwa salah satu bentuk kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem berkaitan dengan aspek *niskala*, terutama prosesi upacara *mapamit* menjadi simpul wacana perdebatan antara pihak yang pro dan kontra terhadap perkawinan *pada gelahang*. Bagi pihak yang pro perkawinan *pada gelahang*, tidak adanya tradisi *mapamit* ini dipandang sebagai jalan agar kedua mempelai tetap berstatus *purusa* di kedua keluarga. Sebaliknya, bagi pihak yang kontra justru tidak dilaksanakannya upacara *mapamit* tersebut akan berakibat pada berbagai aspek *niskala*, seperti sistem *kawitan*, *soroh*, dan upacara kematian (*pitra yadnya*).

Dari seluruh pembahasan pada bab ini dapat disimpulkan bentuk kontroversi terhadap perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem adalah berupa perbedaan atau pertentangan pendapat terhadap sejumlah aspek, yaitu (a) hak dan kewajiban adat kedua mempelai, terutama kesanggupannya memikul kewajiban di dua tempat (*negen dadua*); (b) status dan kedudukan hukum perkawinan *pada gelahang*, terutama menurut cara pandang hukum progresif dan konservatif; (c) kondisi tak terprediksikan, terutama berbagai akibat yang akan diterima mempelai saat terjadi kematian, perceraian, serta hak dan kewajiban anak yang lahir dari perkawinan *pada gelahang*; dan (d) aspek *niskala*, terutama berkaitan dengan tradisi *mapamit* dan berbagai akibat *niskala* yang ditimbulkannya.



## BAGIAN LIMA



### **IMPLIKASI DINAMIKA PERKAWINAN PADA GELAHANG TERHADAP AGAMA DAN BUDAYA MASYARAKAT HINDU**

**K**ontroversi yang terjadi pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem dalam menyikapi perkawinan *pada gelahang* tentu berimplikasi terhadap berbagai aspek yang terkait dengan itu. Dalam hal ini implikasi berarti keterlibatan atau keadaan terlibat; yang termasuk atau yang tersimpul; yang disugestikan, tetapi tidak dinyatakan (Depdiknas, 2005:427). Berdasarkan definisi tersebut, implikasi mengisyaratkan adanya hubungan kausalitas (sebab akibat) antara kontroversi yang terjadi dan elemen-elemen yang terlibat di dalamnya, baik secara langsung maupun tidak. Implikasi dimaksud, terutama dicermati pada aspek agama dan budaya dalam kehidupan masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem.

Dari paparan bab-bab sebelumnya dapat dipahami bahwa kontroversi bermuara pada perbedaan persepsi, sikap, dan cara pandang masyarakat terhadap perkawinan *pada gelahang* sebagai fenomena 'lain' dalam sistem perkawinan adat Bali. Dasar pemikiran pihak yang pro dan kontra secara dikotomis juga dapat dibedakan antara pemikiran modern progresif versus tradisional konservatif. Oleh karena itu, implikasi kontroversi perkawinan *pada gelahang* terhadap agama dan budaya masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem merupakan bagian yang tersimpul atau terlibat dalam kedua ranah pemikiran tersebut, sebagaimana diuraikan dalam sub-



subbab berikut.

### **Implikasi terhadap Agama**

Kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem menunjukkan terjadinya pro kontra terhadap berbagai aspek keagamaan perkawinan tersebut. Bagi pihak yang pro, perkawinan *pada gelahang* dipandang tidak bertentangan dengan agama Hindu dan tata cara keagamaan Hindu di Bali khususnya. Sebaliknya, pihak yang kontra memandang bahwa pelaksanaan perkawinan *pada gelahang* tidak sesuai atau bertentangan dengan tradisi keagamaan Hindu di Bali. Menguatnya kontroversi kedua pihak tersebut dapat dilihat implikasinya pada terjadinya (1) redefinisi tradisi keagamaan dan (2) penguatan sistem keagamaan tradisional, sebagaimana dapat dijelaskan dalam uraian di bawah ini.

### **Redefinisi Tradisi Keagamaan**

Munculnya kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem tidak lepas dari terjadinya perubahan sosial yang membawa serta pengaruh modernisasi dalam sistem berpikir masyarakat tradisional. Sistem perkawinan tradisional yang selama ini berlaku dipandang belum mengakomodasi seluruh kebutuhan umat Hindu, terutama bagi keluarga-keluarga yang tidak memiliki anak laki-laki atau *sentana purusa*. Atas kondisi tersebut, perkawinan *pada gelahang* dipandang sebagai alternatif yang paling niscaya untuk dilakukan. Walaupun demikian, dalam perkawinan *pada gelahang* terdapat aspek-aspek keagamaan yang menjadi simpul kontroversi sehingga mendorong pihak-pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* untuk melakukan redefinisi tradisi keagamaan.

Redefinisi atau pendefinisian kembali tradisi keagamaan merupakan salah satu implikasi yang tidak dapat dihindarkan



dalam kehidupan masyarakat modern. Menurut Frieman (dalam Abdullah, 2006:110–111), hal ini tidak lepas dari semakin melemahnya tata nilai dominan yang menyebabkan perbedaan-perbedaan dalam proses pemaknaan kehidupan itu sendiri. Kekuatan pusat-pusat kekuasaan berkurang sehingga tidak memiliki otoritas dalam penataan sosial. Hal ini tampak jelas dalam kontroversi perkawinan *pada gelahang* yang terjadi pada ranah sistem adat sebagai kekuasaan tradisional yang mewadahi keberagaman umat Hindu dalam lembaga banjar atau *desa pakraman*.

Dalam kontroversi perkawinan *pada gelahang* dapat diketahui bahwa pihak-pihak yang pro cenderung mendefinisikan kembali tradisi keagamaan yang berkaitan dengan perkawinan. Salah satu diantaranya bahwa perkawinan *pada gelahang* dipandang tidak bertentangan dengan perkawinan dalam agama Hindu, apalagi tata cara upacara perkawinan juga dilaksanakan telah sesuai dengan tradisi yang berlaku dalam agama Hindu di Bali. Pandangan ini tampaknya didasari oleh cara pendefinisian agama secara formal, yakni definisi yang hanya bertumpu pada teks keagamaan tanpa memperhatikan konteks keberagaman yang mentradisi dalam masyarakat. Penafsiran semacam ini juga dapat dilihat pada aspek-aspek khusus upacara perkawinan dalam tradisi keagamaan Hindu di Bali, seperti *mapamit*, hak dan kewajiban keagamaan, dan aspek *niskala* lainnya.

Berkenaan dengan prosesi *mapamit*, pihak yang pro dengan perkawinan *pada gelahang* mendefinisikannya kembali sebatas upacara *matur piuning*, tidak lagi sebagai pemutusan hubungan pihak perempuan dengan leluhurnya. Hal ini tampak dari pendapat Oka (hasil FGD, 8 Agustus 2017) sebagai berikut.

*“Nenten ngemargiang upacara mapamit sakewantan wantah matur piunin. Menawi ta ring Buleleng punika sampun ten mamargi.*



*Duaning mapamit punika mawasta putus, punapiang iraga megatang pakilitan iraga sareng Ida Bhatara Kawitan. Mawinan asapunika, indik mapamit puniki patut kapikayunin malih, menawita perlu diubah."*

Artinya:

Tidak dilaksanakan upacara *mapamit*, tetapi hanya *matur piuning*. Kalau di Buleleng itu (prosesi *mapamit*) sudah tidak berjalan. Karena *mapamit* itu berarti 'putus', bagaimana kita memutuskan ikatan dengan leluhur (*Bhatara Kawitan*). Itulah sebabnya, masalah *mapamit* ini perlu dipikirkan lagi, jika perlu diubah."

Pendapat tersebut menunjukkan bentuk redefinisi baru terhadap prosesi upacara *mapamit* dalam perkawinan adat Hindu di Bali. Pendapat ini seakan-akan menegaskan bahwa prosesi *mapamit* sebagai upacara simbolis untuk memutuskan hubungan mempelai dengan leluhurnya dipandang tidak tepat. Oleh karena itu, prosesi *mapamit* harus dimaknai kembali sebatas upacara *matur piuning* atau pemberitahuan dan permohonan restu kepada leluhur (*Bhatara Kawitan*). Selain itu, juga tersirat pemikiran bahwa prosesi *mapamit* tidak sesuai dengan ajaran agama Hindu sehingga perlu dipikirkan ulang atau mesti diubah. Pendefinisian ulang terhadap prosesi *mapamit* ini didasari pemikiran dan pengalaman pribadi yang tidak sepenuhnya berterima dengan pemahaman masyarakat adat Bali pada umumnya dan di Kabupaten Karangasem khususnya.

Penafsiran yang didasari pengetahuan, pengalaman, dan informasi yang beragam ini tidak lepas dari pengaruh globalisasi yang menyediakan berbagai unit pengetahuan baru dalam struktur kognitif umat Hindu. Melalui penafsiran ini, ketiadaan prosesi *mapamit* dalam perkawinan *pada gelahang* kiranya dapat diterima secara rasional. Upaya mendefinisikan kembali makna prosesi *mapamit* sebagai



*matur piuning* merupakan penafsiran yang paling rasional agar prosesi perkawinan yang dilaksanakan tidak menyalahi prosesi perkawinan yang berlaku secara umum dalam tradisi keagamaan Hindu di Bali. Hal ini sejalan dengan pendapat Suyanto dan Sutinah (ed.) (2005:37) bahwa suatu tindakan dikatakan rasional jika tindakan tersebut dipandang paling efektif untuk mencapai suatu tujuan. Artinya, agar perkawinan *pada gelahang* tidak dianggap bertentangan dengan aturan perkawinan yang berlaku dan pihak perempuan tetap berstatus sebagai *purusa*, bentuk upacara yang serupa dengan prosesi *mapamit* harus didefinisikan kembali sebagai upacara *matur piuning*.

Demikian halnya dengan persoalan hak dan kewajiban mempelai dalam tradisi keagamaan di *merajan* keluarga, *sanggah gede*, *panti*, *dadia*, *paibon*, *banjar*, dan *desa pakraman*. Dalam perkawinan *pada gelahang*, kedua mempelai harus memikul dua kewajiban dan tanggung jawab keagamaan (*negen dadua*) di rumah asalnya masing-masing. Bagi pihak yang kontra, kewajiban *negen dadua* ini dipandang sulit dilakukan, baik karena alasan waktu maupun biaya sehingga dipandang sebagai persoalan yang serius. Namun, bagi pihak yang pro, justru hal ini tidak dipandang sebagai masalah besar karena dapat diselesaikan dengan cara membuat kesepakatan antara kedua keluarga. Hal ini dapat dikutip dari pendapat Bagiarta (hasil FGD, 4 Mei 2017) sebagai berikut.

“Masalah hak dan kewajiban mempelai dalam hal agama sesungguhnya tidak perlu dipersoalkan karena keluarga mempelai sudah memikirkan ini sehingga mereka berani memilih perkawinan *pada gelahang*. Semua tinggal dituangkan saja dalam kesepakatan yang dibuat kedua keluarga dan alangkah baiknya, jika pihak adat ikut terlibat dalam pembuatan kesepakatan tersebut sehingga hak dan kewajiban mereka jelas dan semestinya masyarakat bisa memakluminya.”



Ungkapan tersebut menegaskan bahwa hak dan kewajiban keagamaan mempelai perkawinan *pada gelahang* dapat diselesaikan dengan kesepakatan antara dua keluarga mempelai. Hal ini tentunya berbeda dengan pandangan umum bahwa hak dan kewajiban keagamaan orang yang telah melaksanakan perkawinan diatur menurut sistem adat yang berlaku, yakni kewajiban sebagai *krama ngarep* melekat pada status *kapurusa* seseorang. Hal ini tentu sulit diterapkan dalam perkawinan *pada gelahang* karena kedua mempelai sama-sama berstatus *purusa* dan menjadi ketidaklaziman dalam sistem adat apabila status *purusa* disandang oleh pihak perempuan. Dengan kata lain, sistem adat lebih bertumpu pada budaya generik, yaitu tata nilai yang diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya dan bersifat memaksa (*koersif*) sehingga hak dan kewajiban keagamaan mempelai telah melekat dalam status dan kedudukan warisnya.

Berdasarkan kerumitan yang muncul dalam perkawinan *pada gelahang*, masalah hak dan kewajiban keagamaan ini bagi pihak-pihak yang pro dapat diatasi dengan melalui kesepakatan keluarga. Pandangan ini cenderung didasari budaya diferensial, yakni tata nilai yang dapat dinegosiasikan dengan berbagai kepentingan. Artinya, dengan kesepakatan tersebut hak dan kewajiban keagamaan kedua mempelai dapat tetap berjalan sebagaimana mestinya. Pergeseran ini dapat dilihat dari pendapat Abdullah (2006:19–20) sebagai berikut.

“Melemahnya hubungan antargenerasi dan perkawinan mengalami perubahan sehingga kultur kehilangan kontrol terhadap pembentukan suatu tipe sistem sosial. Otoritas tradisi dalam hal ini mulai melemah yang digantikan dengan rasionalitas yang kemudian menjadi pegangan dalam setiap pengambilan keputusan. Orang tua (akibat perubahan hubungan antargenerasi) atau pemimpin mulai kehilangan otoritas tradisional dalam berhubungan dengan masyarakat



sehingga kontrol hanya dapat dilakukan dengan instrumen kekuasaan modern yang lebih kompetitif dan berdasarkan negosiasi (Giddens, 1994:473). Dalam konteks semacam ini sub-sub budaya mencari sistem referensinya sendiri.”

Berdasarkan pendapat tersebut dapat dipahami bahwa penetapan hak dan kewajiban keagamaan mempelai yang melakukan perkawinan *pada gelahang* melalui kesepakatan menunjukkan pendefinisian ulang makna keagamaan bagi pihak-pihak yang pro dengan perkawinan tersebut. Redefinisi ini muncul karena melemahnya otoritas tradisional, yakni sistem adat yang tidak mengakomodasi perkawinan *pada gelahang*. Dalam ketiadaan otoritas tradisional yang mengatur perkawinan *pada gelahang*, otoritas ini dapat diganti dengan rasionalitas yang kemudian menjadi pegangan dalam pengambilan keputusan, yakni melalui kesepakatan yang dapat mengakomodasi hak dan kewajiban keagamaan kedua mempelai perkawinan *pada gelahang*.

Kesepakatan kedua keluarga sebagai pilihan rasional ini juga bertalian erat dengan instrumen kekuasaan modern, terutama sistem hukum formal karena kesepakatan ini juga dapat dijadikan dokumen yang memiliki kekuatan hukum jika di kemudian hari terjadi sengketa dalam perkawinan tersebut. Sebaliknya, kesepakatan juga merupakan bentuk negosiasi antara dua pihak yang terlibat sehingga isi kesepakatan dapat disesuaikan dengan kebutuhan, keinginan, dan kepentingan masing-masing. Dalam hal ini kesepakatan menjadi sistem referensi perkawinan *pada gelahang* sebagai subbudaya yang muncul dalam perkawinan adat Bali. Selain itu, juga keinginan pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* untuk melibatkan *prajuru* adat dalam pembuatan kesepakatan keluarga dapat dimaknai sebagai upaya memasukkan ide-ide tersebut ke sistem tradisional yang selama ini dianggap menghambat perkawinan *pada gelahang*. Implikasinya, jika hal ini diterima



oleh sistem adat, akan terjadi perubahan tradisi perkawinan dalam sistem adat berupa diterimanya perkawinan *pada gelahang*.

Redefinisi agama yang disemangati oleh rasionalitas juga dapat dilihat pada aspek-aspek *niskala* sebagai salah satu pemicu kontroversi perkawinan *pada gelahang*. Aspek *niskala* yang dimaksud, antara lain masalah *kawitan*, *soroh*, *pitra yadnya*, dan sebagainya. Bagi masyarakat tradisional, aspek-aspek *niskala* senantiasa menjadi referensi penting dalam mengambil keputusan untuk melangsungkan perkawinan. Sistem adat yang berlaku umum cenderung melihat bahwa status dan kedudukan mempelai perkawinan *pada gelahang* bertentangan dengan aspek-aspek *niskala* tersebut. Sebaliknya, bagi pihak yang pro perkawinan *pada gelahang*, aspek-aspek *niskala* dipandang sebagai urusan pribadi mempelai, seperti pernyataan Sudiarta (wawancara 23 Juli 2017) di bawah ini.

*“Yen maosang indik niskala punika wantah Ida Bhatara sane nentuang, iraga manusa ten wenang maosang indike nika. Menawi titiyang newek, nenten wenten sane iwang ring niskala anake nganten pada gelahang. Upacarane ngganggen tata titi agama sakadi sane ketah mamargi. Yen maosang indik swargan, nak karman ipune sane pacang nentuang, boya je upacara pitra yadnyane. Indik ring dije ipune pacang magenahang ri sampune dados Dewa Hyang, ring merajan sane cen manten dados, nak sampun meraga Bhatara nenten malih kaiket sareng genah.”*

Artinya:

Kalau membicarakan masalah *niskala*, hanya Tuhan yang menentukan. Kita manusia tidak berhak membicarakan masalah itu. Kalau saya sendiri tidak ada yang salah di *niskala* orang yang menikah *pada gelahang*. Upacaranya sudah menggunakan tata cara agama seperti yang lumrah berlaku. Kalau berbicara tentang surga, *karma* yang bersangkutan yang akan menentukan, bukan upacara *pitra yadnya*. Mengenai di mana dia akan di-*sthana*-kan setelah menjadi *Dewa Hyang*,



di *merajan* keluarga yang mana pun boleh saja, orang sudah berbadan Tuhan tidak lagi terikat oleh tempat.

Ungkapan informan tersebut jelas menunjukkan munculnya redefinisi terhadap aspek-aspek *niskala* yang selama ini masih menjadi simpul kontroversi di masyarakat terkait dengan perkawinan *pada gelahang*. Pemahaman aspek *niskala* yang muncul cenderung bersifat formal dan filosofis yang tampaknya sejalan dengan teks-teks keagamaan Hindu. Walaupun pemahaman ini tidak sepenuhnya sejalan dengan pemahaman masyarakat adat pada umumnya, pihak-pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* cenderung mempertahankan pemahaman tersebut. Hal ini tidak lepas dari gejala privatisasi agama, artinya agama dipandang sebagai wilayah privat (individu) yang tidak bersangkutan dengan urusan masyarakat (Cassanova, 1994:65). Gejala privatisasi agama muncul ketika individu memiliki kekuasaan yang lebih besar untuk mendefinisikan agamanya sesuai dengan pengetahuan dan pengalaman pribadinya. Dalam hal ini individu bebas menafsirkan agamanya dan memilih cara beragama yang paling sesuai dengan kebutuhan, keinginan, bahkan kepentingannya.

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa salah satu implikasi kontroversi perkawinan *pada gelahang* terhadap agama adalah redefinisi tradisi keagamaan. Implikasi ini terjadi akibat masuknya sistem pemikiran baru seiring dengan terjadinya proses modernisasi. Menurut Abdullah (2006:107), modernisasi yang ditandai perbedaan-perbedaan dalam kehidupan telah mendorong pembentukan definisi baru tentang berbagai hal dan memunculkan praktik kehidupan yang beragam. Berbagai dimensi kehidupan mengalami redefinisi secara meluas yang menunjukkan sifat relatif suatu praktik sosial. Cara-cara orang mempraktikkan agamanya juga mengalami perubahan, bukan karena agama





mengalami proses kontekstualisasi, melainkan karena budaya yang mengontekstualisasikan agama itu merupakan budaya dengan tata nilai yang berbeda. Dalam hal ini perubahan sistem pengetahuan, nilai, tindakan keagamaan merupakan suatu keniscayaan dalam masyarakat yang telah tersentuh modernisasi.

Perkawinan *pada gelahang* berkaitan dengan berbagai aspek keagamaan umat Hindu, seperti ikatan keagamaan secara genealogis (*merajan, sanggah gede, panti, dadia, paibon, dan padharman*), ikatan keagamaan secara teritorial (*kahyangan desa* atau *kahyangan tiga*), ataupun upacara *pitra yadnya* (*ngaben, nyekah*) sehingga implikasi ini dapat meluas pada terjadinya redefinisi tradisi keagamaan pada aspek-aspek tersebut. Artinya, apabila pandangan pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* diterima dan berkembang dalam masyarakat, redefinisi tradisi keagamaan niscaya terjadi pada berbagai aspek keagamaan dalam perkawinan dan hal yang bersangkutan-paut dengannya.

### ***Penguatan Sistem Keagamaan Tradisional***

Pihak-pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* cenderung melakukan redefinisi tradisi keagamaan, terutama pada aspek-aspek yang berkaitan dengan perkawinan. Implikasi ini tidak lepas dari tidak diakomodasinya perkawinan *pada gelahang* dalam sistem adat secara umum. Sebaliknya, implikasi ini juga muncul sebagai upaya rasionalisasi perkawinan *pada gelahang* sehingga sejalan dengan tujuan dilaksanakannya perkawinan tersebut. Di samping itu, juga tidak dianggap melenceng dari tradisi keagamaan Hindu di Bali. Dengan kata lain, redefinisi tradisi keagamaan dapat dipandang sebagai upaya negosiasi kultural keagamaan terhadap tata nilai dominan yang berlaku dalam sistem adat.

Pihak yang kontra cenderung bertahan dengan pemahaman keagamaan yang telah diwarisi dan terimplementasi



dalam sistem adat. Walaupun muncul pandangan-pandangan baru terkait dengan perkawinan *pada gelahang*, pihak yang kontra perkawinan *pada gelahang* berpandangan bahwa sistem perkawinan yang diwarisi selama ini telah sesuai dengan sistem adat Bali dan agama Hindu sehingga tidak perlu diubah lagi. Sebaliknya, perkawinan *pada gelahang* dipandang sebagai gagasan baru yang dapat mengganggu, bahkan merusak tradisi yang telah mapan. Pandangan ini berimplikasi pada penguatan sistem keagamaan tradisional, terutama yang berkaitan dengan perkawinan.

Penguatan sistem keagamaan tradisional dimaksud salah satu diantaranya dapat dilihat dari pendapat Oka (hasil FGD, 8 Agustus 2017) berikut ini.

*“Tanggal 2 sampai 4 Juni sane lintang titiang langsung nyarengin pelatihan ring Nirmala Hotel. Justru Pak Ketua Parisada menginginkan supaya apa yang sudah ada jangan terlalu cepat dirubah-rubah begitu saja sehingga identitas desa pekraman tidak akan nampak lagi. Nika mawinan, napi sane sampun mamargi ring desa pakraman punika patut pisan kasumanggemin tur maning kalestariang. Yen ten iraga sira malih sane kanikain ngelestariang pakramane puniki.”*

Artinya:

Tanggal 2 sampai 4 Juni yang sudah lewat, saya langsung mengikuti pelatihan di Nirmala Hotel. Justru Pak Ketua Parisada menginginkan supaya apa yang sudah ada jangan terlalu cepat diubah-ubah begitu saja sehingga identitas *desa pakraman* tidak akan tampak lagi. Itu sebabnya, apa yang sudah berjalan di *desa pakraman* itu patut sekali didukung dan dilestarikan. Kalau bukan kita, siapa lagi yang kita minta melestarikan *desa pakraman* ini.

Sebagaimana diketahui bahwa *parisada* merupakan lembaga tertinggi agama Hindu di Indonesia. Oleh karena itu, imbauan dari Ketua *Parisada* layak dijadikan salah satu



acuan atau setidaknya pertimbangan bagi umat Hindu dalam kehidupan keagamaannya. Kesan ini dapat ditangkap dari pendapat informan di atas bahwa pentingnya penguatan sistem keagamaan yang sudah berlaku di *desa pakraman* sebagai lembaga tradisional yang memayungi kehidupan umat Hindu di Bali. Di samping itu, juga didasari oleh imbauan Ketua *Parisada* sebagai representasi lembaga keagamaan umat Hindu. Mengingat informasi ini disampaikan dalam konteks perkawinan *pada gelahang*, makna yang dapat diungkap bahwa perkawinan tersebut tidak boleh diterima begitu saja karena dapat menghilangkan identitas *desa pakraman*. Implikasinya bahwa sistem keagamaan tradisional yang berlaku secara mentradisi dalam *desa pakraman* harus diperkuat keberadaannya, terutama dengan masuknya pemikiran baru, seperti halnya perkawinan *pada gelahang*.

Pendapat tersebut cenderung bersifat umum karena penguatan sistem keagamaan tradisional sebagai salah satu upaya mempertahankan identitas *desa pakraman* juga dapat dikenakan pada konteks yang lain. Artinya, pendapat ini dapat dipandang sebagai pedoman moral umat Hindu bahwa tradisi keagamaan yang berlaku di *desa pakraman* tidak dapat diubah begitu saja karena masuknya gagasan atau pemikiran keagamaan baru. Terlebih lagi jika gagasan baru yang masuk ke *desa pakraman* dipandang berpotensi melemahkan sistem yang berlaku. Oleh karena itu, sikap penolakan terhadap perkawinan *pada gelahang* merupakan implikasi yang niscaya ketika masyarakat menganggapnya sebagai ancaman bagi keamanan sistem yang berlaku.

Sikap penolakan ini tentu tidak dilakukan begitu saja tanpa alasan yang jelas karena masyarakat juga memiliki rasionalitasnya sendiri. Wujud rasionalitas tersebut adalah argumentasi-argumentasi logis tentang dasar, proses, dan akibat-akibat perkawinan *pada gelahang* itu sendiri. Salah satu diantaranya bahwa perkawinan *pada gelahang* tidak



memiliki dasar yang kuat dari sudut pandang agama Hindu karena perkawinan *purusa* dengan *purusa* bertentangan, bahkan menyimpang dari prinsip ajaran Hindu. Selain itu, kehadiran *tri upasaksi* dalam proses perkawinan *pada gelahang* juga dipandang tidak sesuai dengan ajaran agama Hindu, terutama *dewa saksi*-nya tidak jelas dari pihak mana karena tidak ada prosesi *mapamit*. Di samping itu, akibat-akibat yang ditimbulkan dari perkawinan *pada gelahang* juga dipandang akan membebani mempelai dari sudut pandang keagamaan, terutama hak, kewajiban, dan aspek-aspek *niskala* lainnya.

Pihak-pihak yang kontra perkawinan *pada gelahang* cenderung akan mempertahankan pemahaman tersebut dengan membangun konsensus yang lebih luas di masyarakat. Hal ini terlihat dalam dua kali *focus group discussion* yang diselenggarakan oleh peneliti (4 Mei 2017 dan 8 Agustus 2017) bahwa aspek-aspek keagamaan selalu dijadikan salah satu pijakan argumen para *prajuru adat* di Kabupaten Karangasem untuk menolak perkawinan *pada gelahang*. Penguatan sistem keagamaan tradisional dalam konteks perkawinan juga semakin penting ketika ide-ide yang menyertai perkawinan *pada gelahang* dipandang sebagai bentuk libelarisasi agama, sebagaimana pendapat Oka (hasil FGD, 8 Agustus 2017) di bawah ini.

*“Napi kelemahan-kelemahannya tergantung orang yang meninjau. Hambatan-hambatan yang akan terjadi titiyang nenten ngewewehin malih. Napi sane kenikayang iwawu sapunika akeh dari sudut wangsa, dari sudut agama, membikin rumah tangga baru, titiyang cumpu pisan. Napi malih titiyang berdampingan dengan umat agama lain, lek, malu titiyang ring desa pakraman wenten puniki, wenten perkawinan baru, sekadi liberalisme dadosne agama iraga puniki. Kene dados, keto dados sakadi nenten wenten uger-uger sane kasungkemin malih. Cutetne titiyang saking Desa Pakraman Sege menolak antuk perkawinan kadi puniki. Sampunang perkawinan sapuniki, mangkin jagi maosin indik ring krama, akeh pisan indik perkawinan di bawah umur, sane wenten ngermagiang indik narkoba,*



*akeh pisan beban kelian adate puniki."*

Artinya:

Apa kelemahan-kelemahannya tergantung orang yang meninjau. Hambatan-hambatan yang akan terjadi saya tidak akan menambahkan lagi. Apa yang disampaikan tadi sudah cukup banyak dari sudut *wangsa*, dari sudut agama, membentuk rumah tangga baru, saya setuju sekali. Apalagi saya berdampingan dengan umat agama lain, malu saya di *desa pakraman* ada seperti ini, ada perkawinan baru, seperti liberalisme jadinya agama kita ini. Begini boleh, begitu boleh, seperti tidak ada aturan yang dipegang lagi. Ringkasnya, saya di Desa Pakraman Sege menolak perkawinan seperti ini (*pada gelahang*). Janganlah perkawinan ini, sekarang akan membicarakan masalah warga (*krama*), banyak sekali masalah perkawinan di bawah umur, yang melakukan masalah narkoba, banyak sekali beban *klian adat* (pemimpin adat) ini.

Pendapat tersebut mengisyaratkan bahwa persoalan *wangsa*, agama, dan pembentukan rumah tangga baru yang telah banyak dibahas oleh peserta diskusi yang lain sangat disetujui oleh informan dalam momen FGD tersebut. Informan ini lebih banyak menyoroti gejala terjadinya liberalisme agama dalam konteks perkawinan *pada gelahang*. Dalam konteks ini informan memaknai istilah liberalisme agama sebagai kebebasan umat beragama untuk memilih cara beragama sendiri, seolah-olah tidak ada aturan yang dijadikan pedoman. Perkawinan *pada gelahang* yang melanggar aturan-aturan yang dijadikan pedoman masyarakat adat, juga dipandang sebagai bentuk liberalisme agama. Kontroversi ini juga dipandang hanya menghabiskan energi *desa pakraman*, padahal masih banyak masalah warga (*krama*) yang perlu diperhatikan, seperti perkawinan di bawah umur dan narkoba (narkotika dan obat-obatan terlarang).

Gejala yang disebut 'liberalisme agama' oleh informan di atas bertalian erat dengan redefinisi agama yang cenderung



memandang agama sebagai ranah privat (individu). Keberanian pihak-pihak yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang* dengan menanggung risiko tidak berterima dalam sistem adat menjadi salah satu indikator masuknya ide-ide liberalisasi agama yang dalam pemahaman masyarakat berarti melemahnya ikatan dengan struktur dan pranata sosial yang dominan berlaku di masyarakat. Hal ini tidak lepas dari semakin banyaknya saluran bagi masyarakat untuk menyelesaikan masalah keagamaan di luar sistem dominan (adat), seperti pernyataan Arnawa (wawancara 25 Juli 2017) berikut.

*“Napi mawinan anake purun asapunika, duaning mangkin samiang pikobete presida puput antuk jinah. Banten sampun wenten nak ngadep, kremasi sampun wenten, sulinggih taler makweh. Boya je indik pawiwahan pada gelahange punika kemanten sane patut kakayunin ring Desa Pakramane, sakewantan ideologi di balik itu yang perlu kita waspadai. Yen samiang kenten anake mapikayun, ring dije pacang kagenahang adate puniki. Nika mawinan patut pisan iraga Hindu ring Bali nyujur mangda adate puniki lestari. Silih tunggil pamargine wantah eling lan waspada ring ideologi baru sane masuk. Sampunang samiang aluh-elah matrima, yadiastun asapunika adat perlu taler mapikayunin napi-napi pikobet kramane ring zaman modern sekadi mangkin.”*

Artinya:

Apa yang membuat orang berani seperti itu karena sekarang semua masalah bisa selesai dengan uang. *Banten* sudah ada yang jual, kremasi sudah ada, *sulinggih* juga banyak. Bukan masalah perkawinan *pada gelahang* itu saja yang penting dipikirkan oleh Desa Pakraman, tetapi ideologi di balik itu yang perlu kita waspadai. Jika semua orang begitu berpikir, di mana akan diposisikan adat ini. Ini sebabnya penting sekali bagi kita Hindu di Bali berupaya agar adat ini lestari. Salah satu caranya adalah ingat (*eling*) dan waspada pada ideologi baru yang masuk. Janganlah semua enak-enakan diterima. Walaupun demikian, adat juga perlu memikirkan apa-apa



masalah warga pada zaman modern seperti sekarang.

Ungkapan informan tersebut menegaskan bahwa fenomena perkawinan *pada gelahang* tidak lepas dari terjadinya diferensiasi struktural yang bertumpu pada landasan ekonomi uang. Diferensiasi struktural ditandai dengan semakin banyaknya saluran keagamaan yang dapat menyelesaikan masalah yang dihadapi umat, terutama dalam konteks perkawinan, seperti pedagang *banten*, *krematorium*, dan *sulinggih*. Walaupun demikian, di balik diferensiasi struktural tersebut juga terdapat ideologi yang dipandang dapat melemahkan posisi adat dalam kehidupan kagamaan umat Hindu. Oleh karena itu, penguatan sistem adat menjadi perintah moral dalam menyikapi modernisasi dengan cara tidak begitu saja menerima ideologi baru yang masuk serta memberikan solusi kepada warga adat (*krama*) atas berbagai masalah yang dihadapi. Pandangan ini menegaskan bahwa penguatan sistem keagamaan tradisional sebagai respons penolakan atas perkawinan *pada gelahang* berkaitan erat dengan ambiguitas modernisasi.

Modernitas dalam dirinya sendiri memang bersifat ambigu dan paradoks (Lash, 2004:23). Pada satu sisi, modernisasi memberikan banyak alternatif kepada masyarakat untuk menyelesaikan masalah kehidupannya, tetapi di sisi lain juga modernisasi dapat membawa kemunduran agama, kepicikan, dan perbedaan-perbedaan agama. Bagi pihak yang pro perkawinan *pada gelahang*, diferensiasi struktural memang memberikan ruang bagi terlaksananya perkawinan ini tanpa harus terikat lagi dengan sistem keagamaan tradisional yang berlaku di Desa Pakraman atau *desa pakraman*. Sebaliknya, bagi pihak yang kontra, diferensiasi struktural ini justru dapat membawa kemunduran bagi keberlanjutan sistem adat Bali. Oleh karena itu harus dilakukan penguatan sistem keagamaan tradisional untuk menangkal pengaruh negatif modernisasi



bagi eksistensi sistem adat.

Dalam analisisnya lebih lanjut, Lash (2004:56) juga menyatakan bahwa modernitas yang ditandai diferensiasi struktural mensyaratkan adanya mekanisme adaptasi sosial budaya modern secara dialektis antara bidang-bidang kehidupan sehingga modernitas menjadi fungsional bagi keteraturan dan keseimbangan sosial. Di sinilah pentingnya penguatan sistem adat dengan mencermati berbagai masalah yang terjadi di masyarakat, sekaligus melakukan adaptasi sosial budaya sebagai bagian dari solusi atas permasalahan tersebut. Oleh sebab itu, implikasi selanjutnya dalam konteks penguatan sistem keagamaan tradisional dapat dilihat dari mekanisme adat dalam menyikapi masalah perkawinan *pada gelahang*.

Sebagaimana diketahui bahwa alasan utama yang mengemuka di balik terjadinya perkawinan *pada gelahang* adalah alternatif bagi keluarga yang tidak memiliki anak laki-laki sebagai *sentana purusa*. Dalam sistem adat Bali, masalah ini umumnya diselesaikan dengan perkawinan *nyentana* atau mengambil laki-laki dari keluarga lain sebagai *pradhana* sehingga status *purusa* dimiliki oleh pihak perempuan. Namun, sistem *nyentana* sulit dilakukan ketika keluarga pihak laki-laki juga hanya memiliki anak semata wayang sehingga *pada gelahang* menjadi solusi yang dipandang paling tepat. Jadi, perkawinan *pada gelahang* bagi pihak yang pro dipandang sebagai solusi yang terbaik dan satu-satunya dalam kondisi tersebut. Namun, bagi pihak yang kontra, solusi untuk mengatasi permasalahan tersebut telah ada dalam sistem adat Bali sebagaimana dinyatakan oleh Suarjana (hasil FGD 8 Agustus 2017) berikut.

*“Ampura ping banget, pendapat titiyang puniki sekaligus mengoreksi keputusan Parisada No. 13/Kep/P.A.Parisadha/10-2009 karena dampak niskalanya menurut saya tidak dipikirkan. Kenapa jalan*





*yang sudah dibuat oleh para leluhur kita dahulu tidak kita jalankan. Artinya, yen sing ngelah sentana muani wenten cara nyentana, nuduk mantu, utawi peperasan, nika sudah jelas ada garisnya ke purusa. Entah sane istri dados purusa, entah sane lanang dados purusa. Pada gelahang ini purusanya jelas, kewanten pradhananya ten wenten. Itu sudah konsep dalam agama Hindu dan budaya Bali jadi tidak usah dipaksa-paksakan. Yen konsepnya manten sampun pelih, napi malih pamargi selanturne."*

Artinya:

Mohon maaf, pendapat saya ini sekaligus mengoreksi keputusan *Parisada No. 13/Kep/P.A.Parisadha/10-2009* karena dampak *niskala*-nya menurut saya tidak dipikirkan. mengapa jalan yang sudah dibuat oleh para leluhur kita dahulu tidak kita jalankan. Artinya, kalau tidak punya *sentana* laki-laki ada cara *nyentana*, *nuduk mantu*, atau *peperasan*, itu sudah jelas ada garisnya ke *purusa*. Entah yang perempuan jadi *purusa*, entah yang laki-laki jadi *purusa*. *Pada gelahang* ini *purusa*-nya jelas, tetapi *pradhana*-nya tidak ada. Itu sudah konsep dalam agama Hindu dan budaya Bali. Jadi tidak perlu dipaksa-paksakan. Jika konsepnya saja sudah salah, apalagi dengan kelanjutannya nanti.

Berdasarkan pendapat tersebut dapat dipahami bahwa dampak *niskala* perkawinan *pada gelahang*, terutama berpusat pada kesalahan konsep dasar perkawinan itu sendiri, yakni perkawinan *purusa* dengan *purusa*. Oleh karena itu, perkawinan *pada gelahang* bukan solusi yang tepat untuk menyikapi masalah ketiadaan *sentana purusa* (laki-laki) di keluarga. Sebaliknya, dalam sistem adat Bali justru telah diberikan sejumlah sistem perkawinan yang dapat digunakan untuk mengatasi masalah tersebut tanpa harus bertentangan dengan konsep dasar agama Hindu, yakni *nyentana*, *nuduk mantu*, dan *peperasan*. *Nyentana* dan *nuduk mantu* memiliki makna serupa, yakni mengambil menantu berjenis kelamin laki-laki yang statusnya menjadi *pradhana*. Di pihak lain *paperasan* berarti mengangkat



anak laki-laki sebagai *purusa* di keluarga tersebut. Artinya, penguatan sistem keagamaan tradisional dalam konteks perkawinan dapat dilakukan dengan menegaskan kembali cara-cara perkawinan di luar perkawinan *biasa* (*nyentana* atau *nuduk mantu*) atau pengangkatan anak (*paperasan*) yang tidak bertentangan dengan konsep dasar agama Hindu.

Model adaptasi budaya terhadap modernitas dalam konteks perkawinan *pada gelahang* yang tampaknya mampu mengakomodasi pandangan pihak yang pro dan kontra adalah di Desa Pakraman Kukuh, sebagaimana disampaikan oleh Giri (hasil *FDG 8 Agustus 2017*) berikut.

“*Ring sejeroning* (dalam hal) perkawinan *pada gelahang*, sering terjadi di desa *tiyang* (saya). *Niki* (ini) sebatas ada hubungan keluarga dalam satu *dadia* (‘tempat suci keluarga besar satu klan’), nah satu pihak anak perempuan, kemudian satu pihak hanya mempunyai laki-laki dan kesepakatan kawin utamanya di *sanggah* (‘tempat suci keluarga’) kecil. Akan tetapi, kalau misalnya lain *soroh* (klan) atau lain *sanggah* tidak diberikan karena memang di samping menghargai individu, juga jangan lepas dengan komunitas yang disampaikan oleh teman kami tadi. Diberikan sebatas itu ada hubungan keluarga dalam arti keluarga itu ke *purusa* sering dilakukan itu. *Mangkin yening ten diberikan nika dadosne sami-sami putung* (‘sebab kalau ini tidak diberikan, jadinya mereka sama-sama terputus’), *ragane sane ngambil okane nika ragane sane ngewaris nika, dadua polih warisan nika* (‘dia yang mengambil anaknya, itu yang mewarisinya, dua mendapat warisan itu’) sehingga termasuk perkawinan *gelahang bareng*, pernah dilakukan atau sering dilakukan seperti itu, tetapi sebatas keluarga. Hanya itu saya sampaikan kepada bapak sebagai masukan dalam penelitian ini, tetapi bukan dalam arti mencampuri desa lain, kalau misalnya kawin *pada gelahang* kami Desa Pakraman Kukuh tidak berani melarang yang jelas di Desa Pakraman kami dilakukan hal itu sebatas keluarga, hanya itu yang saya sampaikan, *suksma* (‘terima kasih’).”



Berdasarkan ungkapan tersebut dapat diketahui satu fakta perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem yang diterima oleh masyarakat adat. Perkawinan *pada gelahang* dapat dilaksanakan sepanjang kedua mempelai masih terikat dalam satu *dadia* atau ikatan genealogis yang menjadi basis keagamaan di keluarga. Alasan dilaksanakannya perkawinan *pada gelahang* tersebut, terutama untuk menghargai kebebasan individu agar tidak *putung* ('keterputusan hak waris keluarga'). Di samping itu, juga menjaga ikatan komunitas sosial keagamaan, seperti *sangga* atau *dadia*. Jenis perkawinan ini tidak dapat dikategorikan sebagai perkawinan *pada gelahang* secara *an sich* jika dilihat dari aspek-aspek keagamaan yang menjadi kontroversi selama ini.

Dari segi keagamaan, perkawinan *gelahang bareng* di Desa Pakraman Kukuh berada dalam satu ikatan genealogis karena kedua mempelai *nyungsung merajan* atau *dadia* yang sama. Logikanya, jika dalam prosesi perkawinan tidak dilaksanakan upacara *mapamit*, ini merupakan suatu kewajaran karena yang bersangkutan akan masuk kembali ke dalam ikatan leluhur yang sama. Berbeda halnya dengan makna upacara *mapamit* dalam perkawinan *pada gelahang*, yaitu keluarga mempelai tidak memiliki hubungan genealogis. Aspek-aspek yang lain, seperti hak dan kewajiban keagamaan serta aspek *niskala* lainnya juga tidak berimplikasi pada perubahan sistem.

Kasus perkawinan *pada gelahang* di Desa Pakraman Kukuh dapat dipandang sebagai mekanisme adat dan budaya masyarakat untuk mengatasi persoalan ketiadaan *sentana purusa*. Dalam kasus ini keberlanjutan sistem waris dalam keluarga, baik *swadharna* maupun *swadikara*, lebih menonjol daripada aspek-aspek yang lain. Faktanya, mekanisme ini diterima masyarakat adat seperti dibuktikan dengan ungkapan 'pernah' atau 'sering' terjadi di *desa pakraman* tersebut. Bahkan perkawinan *gelahang bareng* tersebut, dapat dianggap bentuk



penguatan sistem keagamaan tradisional sebagai alternatif bagi masalah yang dihadapi masyarakat akibat ketiadaan *sentana purusa* di keluarga.

Berdasarkan uraian dalam subbab ini dapat dipahami bahwa penguatan sistem keagamaan tradisional dalam konteks perkawinan merupakan implikasi yang niscaya dari pendapat pihak-pihak yang kontra perkawinan *pada gelahang*. Penguatan sistem keagamaan tradisional menjadi respons atas masuknya ide-ide keagamaan baru terkait dengan perkawinan *pada gelahang* yang dipandang dapat melemahkan eksistensi adat. Penguatan ini diwujudkan melalui sikap penolakan yang didasari argumentasi rasional terhadap dasar, proses, dan akibat perkawinan *pada gelahang*. Selain itu, juga melalui penegasan bahwa dalam sistem adat Bali sudah terdapat mekanisme untuk mengatasi masalah ketiadaan *sentana purusa* dan tidak bertentangan dengan konsep dasar agama Hindu.

Kontroversi perkawinan *pada gelahang* dapat dilihat implikasinya terhadap agama masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem, yakni terjadinya redefinisi tradisi keagamaan dan penguatan sistem keagamaan tradisional dalam konteks perkawinan. Kedua implikasi sejalan dengan prinsip teori konflik Dahrendorf (dalam Ritzer, 2003) bahwa setiap pihak yang berkonflik akan berusaha mempertahankan kepentingannya. Bagi pihak yang pro, redefinisi tradisi keagamaan merupakan implikasi yang niscaya dilakukan agar perkawinan *pada gelahang* dapat diterima dalam rasionalitas publik. Sebaliknya, bagi pihak yang kontra penguatan sistem keagamaan tradisional juga menjadi implikasi yang niscaya sesuai dengan kepentingannya mempertahankan sistem adat. Kedua implikasi ini tidak lepas dari perubahan sosial yang ditandai oleh munculnya gagasan, cara pandang, dan pemikiran baru dalam wacana sosial keagamaan masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem.



## **Implikasi terhadap Budaya**

Kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem terjadi karena perbedaan persepsi terhadap aspek-aspek yang berkaitan dengan perkawinan tersebut. Simpul kontroversi, terutama tentang status dan kedudukan mempelai yang sama-sama sebagai *purusa*. Hal ini selain berimplikasi terhadap keagamaan, juga terhadap budaya masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem, khususnya di *desa pakraman* sebagai kesatuan masyarakat hukum adat. Berdasarkan kontroversi yang terjadi, dapat dikatakan bahwa implikasi terhadap budaya dapat dicermati pada dua aspek, yakni (1) restrukturisasi sistem patrilineal dan (2) integrasi dan disintegrasi sosial, seperti diuraikan dalam sub-subbab di bawah ini.

### ***Restrukturisasi Sistem Patrilineal***

Sistem adat masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem bertumpu pada sistem patrilineal atau garis bapak (*kapurusa*). Menurut Cahyono (2002:18), sistem patrilineal adalah suatu masyarakat hukum, yaitu anggota-anggotanya menarik garis keturunan ke atas melalui bapak, bapak dari bapak, terus ke atas hingga dijumpai seorang laki-laki sebagai moyangnya. Implikasi sistem patrilineal ini bahwa kedudukan laki-laki lebih dominan dibandingkan dengan perempuan terutama dalam hubungan kekerabatan. Hal itu terjadi karena laki-laki merupakan ahli waris hak (*swadikara*) dan kewajiban (*swadharma*) dalam keluarga yang akan berlanjut pada garis keturunan laki-laki berikutnya.

Dalam perspektif budaya, perkawinan tidak hanya menjadi sarana untuk mengesahkan hubungan seksual dan melahirkan keturunan, tetapi juga fondasi dalam membentuk sistem kekerabatan yang berhubungan dengan tatanan sosial yang lebih luas (Haviland, 1988). Perkawinan menentukan kedudukan dan peran seseorang dalam kehidupan sosialnya



sehingga perkawinan sangat penting dalam sistem sosial. Dalam sistem patrilineal, laki-laki (*purusa*) memiliki peran sentral dalam sistem sosial sehingga perkawinan sekaligus berfungsi menetapkan kedudukan *purusa* suatu keluarga yang nantinya akan memikul kewajiban dan tanggung jawab sosial.

Seluruh sistem perkawinan yang berlaku dalam tradisi masyarakat Bali, seperti *mamadik*, *ngerorod*, *nyentana*, ataupun *pada gelahang* menetapkan status *purusa* dalam perkawinan tersebut. Hal ini menegaskan pentingnya kedudukan *purusa* dalam perkawinan adat Bali. Akan tetapi, khusus untuk perkawinan *pada gelahang* kedua mempelai berstatus sebagai *purusa* sehingga memicu terjadinya kontroversi terhadap perkawinan tersebut. Bagi pihak yang pro perkawinan *pada gelahang*, penetapan status *purusa* bagi kedua mempelai ini merupakan alternatif terbaik bagi keluarga yang tidak memiliki *sentana purusa*, jika tradisi *nyentana* tidak mungkin dilakukan karena pihak laki-laki tidak mau berstatus *pradhana*. Dengan menetapkan status kedua mempelai sama-sama *purusa*, keduanya memiliki hak dan kewajiban yang sama di dua keluarga sehingga juga disebut sebagai perkawinan *negen dadua*.

Berdasarkan kontroversi yang berkembang terkait dengan perkawinan *pada gelahang* juga terlihat bahwa masalah ketiadaan *sentana purusa* sesungguhnya dapat diselesaikan dengan mekanisme adat yang sudah umum berlaku di Bali, seperti dengan cara *nyentana*, *nuduk mantu*, atau *paperasan*. Pada kenyataannya, mekanisme tersebut tidak dilakukan, tetapi dipilih perkawinan *pada gelahang* yang justru belum lazim di masyarakat. Hal ini dapat dianalisis lebih lanjut bahwa fakta tersebut bertalian erat dengan menguatnya wacana waris bagi perempuan sebagai antitesis dari sistem patrilineal yang berlaku dalam sistem adat Bali.

Dyatmikawati (2013) dan Wiasti (dalam Windia, dkk., 2013) menyatakan bahwa sistem kekerabatan patrilineal telah



menempatkan perempuan Bali pada posisi subordinat, baik dalam konteks sistem waris maupun praktik sosial lainnya. Oleh karena itu, wacana kesetaraan gender terus-menerus digelorakan oleh para penggiat pemberdayaan perempuan, termasuk untuk memperjuangkan hak perempuan dalam sistem waris adat Bali. Wacana ini juga menjadi pijakan bagi pihak-pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* karena jenis perkawinan ini dipandang seiring dan sejalan dengan wacana kesetaraan gender. Hal ini juga berhubungan erat dengan bergulirnya modernisasi. Salah satu di antaranya ditandai dengan dominannya nilai material.

Pengalaman atas kontroversi perkawinan *pada gelahang* dalam bentuk sengketa hukum hingga tingkat Mahkamah Agung yang melibatkan warga asal Karangasem (kasus perkawinan Ni Made Lely Nawaksari dan I Ketut Sukarta) menjadi salah satu bukti dominannya unsur ekonomi berupa harta warisan yang diperebutkan dalam sengketa tersebut. Kesan ini juga ditangkap oleh masyarakat yang menolak perkawinan *pada gelahang* bahwa alasan mendasar terjadinya perkawinan ini semata-mata karena warisan. Hal ini juga ditegaskan oleh Windia, dkk. (2013:43) bahwa faktor utama yang melatarbelakangi pasangan pengantin dan keluarga melangsungkan perkawinan *pada gelahang* adalah kekhawatiran tentang warisan yang ditinggalkan orang tuanya, baik yang berwujud material maupun immaterial, tidak ada yang mengurus dan meneruskannya.

Kuatnya relasi antara dimensi waris dan pengaruh modernisasi dalam konteks perkawinan *pada gelahang* sesuai dengan pendapat Marx (dalam Turner, 2013:126) bahwa hanya dalam kapitalisme, basis ekonomi yang memperkuat kepentingan material menyebar ke setiap struktur sosial. Berdasarkan pendapat ini, semakin jelas bahwa persoalan hak waris yang bernilai secara material menjadi salah satu basis kepentingan pihak yang pro perkawinan *pada gelahang*



untuk memperjuangkannya dalam struktur sosial yang lebih luas. Hal ini sejalan dengan pendapat Boudrillard (dalam Storey, 2004:243) bahwa manusia telah mencapai tahapan perkembangan sosial ekonomi sehingga tidak mungkin lagi memisahkan ekonomi dari dunia ideologi atau budaya. Dikatakan demikian karena artifak, citra, representasi, dan struktur psikis budaya telah menjadi bagian dari dunia ekonomi itu sendiri.

Untuk memperjuangkan kepentingan material tersebut dalam struktur sosial yang lebih luas, sistem patrilineal tentu bukan sistem yang ideal bagi perempuan Bali. Dikatakan bukan sistem yang ideal mengingat hambatan-hambatan dalam pemenuhan hak waris perempuan Bali, justru muncul dalam sistem patrilineal ini. Agar kepentingan tersebut dapat diwujudkan hambatan-hambatan sistemik ini harus dihilangkan, baik dengan cara mengakomodasi perkawinan *pada gelahang* dalam sistem adat maupun mengadopsi sistem baru yang lebih mampu mengakomodasi kepentingan kaum perempuan Bali.

*Pertama*, akomodasi perkawinan *pada gelahang* dalam sistem adat tampaknya menjadi wacana yang dominan digulirkan oleh pihak-pihak yang pro perkawinan *pada gelahang*. Hal ini dapat dikutip dari pendapat Bagiarta (hasil FGD, 4 April 2017; lihat juga Bab V, hal. 103), ringkasnya sebagai berikut.

“... *pertama*, kita harus pahami bagaimana *krama* kita yang hanya memiliki anak perempuan semata wayang atau semua anaknya perempuan... pasti saja ada keinginan untuk *ngalih sentana* agar hak dan kewajiban anaknya dapat terpenuhi... Namun, hal ini tentu bukan perkara mudah, apalagi jika kebetulan pacar si anak ini juga anak laki-laki satu-satunya... dalam kasus semacam ini, solusi yang paling tepat menurut saya adalah dengan perkawinan *pada gelahang*. *Kedua*, aspek hukumnya juga harus kita pertimbangkan bahwa





sesuai dengan keputusan Mahkamah Agung, perkawinan *pada gelahang* tidak bertentangan dengan hukum nasional. *Ketiga*, secara agama Hindu juga perkawinan *pada gelahang* dapat dilaksanakan dengan tata cara upacara perkawinan sebagaimana biasa... kita juga harus memikirkan *krama* kita yang kasusnya seperti saya sampaikan tadi dan semestinya adat dapat mengakomodasinya.”

Pendapat tersebut menegaskan bahwa agar perkawinan *pada gelahang* dapat diakomodasi dalam sistem adat, pihak yang menerima perkawinan ini telah membangun sejumlah argumentasi logis, seperti (a) kondisi *krama* yang tidak memiliki *sentana purusa*, (b) tertutupnya peluang melakukan perkawinan *nyentana*, (c) aspek hukum, dan (d) aspek agama. Dengan argumentasi tersebut diharapkan struktur adat dapat mengakomodasi perkawinan *pada gelahang* karena tidak ada yang dilanggar dalam perkawinan tersebut. Implikasinya, jika hal ini diterima, akan terjadi restrukturisasi sistem patrilineal dalam sistem adat Bali. Implikasi tersebut dapat dianalisis berdasarkan teori sistem sosial yang dikemukakan oleh Zeitfin (dalam Wirawan, 2012:55), yaitu (1) tiap bagian dari sistem saling tergantung satu sama lain dan memberikan konsekuensi secara bervariasi; (2) hubungan antarbagian merupakan hubungan saling ketergantungan sehingga membentuk keteraturan; dan (3) keseimbangan tidak terbatas meskipun terjadi keanekaragaman.

Berdasarkan teori tersebut dapat dipahami bahwa sistem patrilineal merupakan bagian tak terpisahkan dalam sistem adat yang mengatur perkawinan dan kekerabatan. Oleh sebab itu, seluruh jenis perkawinan yang mengikuti sistem patrilineal akan diterima dalam sistem adat dengan segala konsekuensinya. Dalam hal terjadi keanekaragaman dalam masyarakat, sepanjang itu tidak mengganggu keseimbangan sosial, ia dapat diakomodasi dalam sistem. Atas dasar itulah, agar perkawinan *pada gelahang* dapat diakomodasi dalam



sistem adat, harus dilakukan restrukturisasi sistem patrilineal dalam sistem adat dengan berbagai konsekuensi yang akan ditimbulkan kemudian.

Restrukturisasi sistem patrilineal berarti penstrukturan atau penataan kembali sistem patrilineal dari keluarga yang melangsungkan perkawinan *pada gelahang*. Dalam hal ini sistem patrilineal dalam perkawinan *pada gelahang* dapat dipandang sebagai sistem patrilineal yang berada di luar kelaziman sehingga perlu distrukturisasi kembali. Perbedaan yang paling menonjol adalah adanya dua *purusa* dalam satu keluarga, sedangkan sistem patrilineal yang lazim berlaku bahwa dalam keluarga terdapat satu *purusa* dan *pradhana*. Status *purusa* dan *pradhana* ini menentukan hak dan kewajiban seseorang dalam sistem sosial sehingga menjadi elemen penting bagi sistem adat itu sendiri.

Dengan adanya dua *purusa* dalam perkawinan *pada gelahang*, restrukturisasi sistem patrilineal akan memunculkan sejumlah alternatif dengan konsekuensinya masing-masing. Adapun alternatif tersebut adalah sebagai berikut. *Pertama* menetapkan kedua-duanya sebagai *krama ngarep* dengan hak dan kewajiban yang sama. Konsekuensinya, ada dua *krama ngarep* dari satu keluarga dengan hak, kewajiban, dan tanggung jawab yang sama dengan *krama ngarep* yang lain dalam seluruh aktivitas adat. *Kedua* menetapkan satu *purusa* di *desa pakraman* masing-masing, misalnya pihak perempuan yang berstatus *purusa* di *desa pakraman* asalnya, begitu juga sebaliknya. Konsekuensinya, perempuan (menurut jenis kelamin) akan menjadi *krama ngarep* dengan hak, kewajiban, dan tanggung jawab sama seperti *krama ngarep* lainnya yang umumnya berjenis kelamin laki-laki. *Ketiga* menetapkan hak, kewajiban, dan tanggung jawab keduanya seperti *krama* lain sebatas urusan adat dengan mengabaikan aspek waris dari keduanya. Alternatif ini menandai penerimaan secara utuh perkawinan *pada gelahang* dalam sistem adat sehingga



konsekuensinya relatif menguntungkan.

Berbagai alternatif di atas menunjukkan bahwa restrukturisasi sistem patrilineal niscaya terjadi ketika perkawinan *pada gelahang* diakomodasi dalam sistem adat Bali. Implikasinya bahwa akan muncul sistem patrilineal alternatif yang berbeda dengan sistem patrilineal pada umumnya. Walaupun demikian, implikasi ini sangat bergantung pada penerimaan sistem adat secara keseluruhan, terutama dalam rangka menjaga keseimbangan (*equilibrium*) dan keteraturan sosial (*social order*) sebagai prasyarat fungsional dari sistem-sistem sosial. Dengan demikian, restrukturisasi sistem patrilineal merupakan implikasi yang niscaya terjadi ketika perkawinan *pada gelahang* diakomodasi dalam sistem adat.

*Kedua*, jika perkawinan *pada gelahang* tidak dapat diakomodasi dalam sistem adat, keluar dari sistem lama dan mengadopsi sistem baru yang lebih sesuai dengan kepentingannya menjadi suatu pilihan yang niscaya. Ideologi ini tampaknya telah muncul dalam kontroversi wacana seputar perkawinan *pada gelahang* di Kabupaten Karangasem. Pada tataran sistem nilai, redefinisi tradisi keagamaan untuk menegaskan bahwa perkawinan *pada gelahang* telah sesuai dengan ajaran agama Hindu menandai bentuk perlawanan terhadap ideologi yang telah mapan. Selanjutnya, dengan mempertahankan ideologi tersebut pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* juga mengadopsi sistem baru yang tercerap dalam pengetahuan dan pengalamannya. Salah satu di antaranya tersirat dari pernyataan Sugianti (wawancara 24 Juli 2017) berikut.

*“Jujur kemanten titiyang nenten seratus persen setuju sareng adat ring Bali. Kadi rasa anak luhe punika ten maduwe hak napi-napi. Padahal ipune sane paling akeh ngambil pakaryan, ring jumahne, ring banjare, ring panyamabrayan taler. Sakewanten yen sampun maurusan sareng waris jeg kutange ten baang napi. Yen titiyang nyingakin semetone ring Jawi, nika sane becik katuutin. Luh muani*



*pateh. Titiyang miragi yen urusan waris, wenten ten hubungane sareng agama, niki kan wantah adat kemanten. Coba je kayun-kayunin malih, indik odalan, ngaben, lan yadnya sane tiyosan, nak luh nak bisa masih ngambil pakaryane punika. Yen dados ben didian titiyang ngrubah, kal ubah tiyang. Jakti tiyang ten cumpu pisan."*

Artinya:

Jujur saja, saya tidak seratus persen setuju dengan adat Bali. Sepertinya anak perempuan itu tidak memiliki hak apa pun. Padahal, dia yang paling banyak mengambil pekerjaan, di rumah, di *bannjar*, di masyarakat juga. Namun, kalau sudah berurusan dengan warisan, kok ditinggalkan begitu saja tidak diberikan apa-apa. Kalau saya melihat saudara yang di Jawa, itu yang bagus diikuti. Perempuan dan laki-laki sama saja. Saya berpikir bahwa urusan waris, tidak ada hubungannya dengan agama, ini kan hanya adat saja. Coba pikirkan lagi, masalah *odalan*, *ngaben*, dan *yadnya* yang lain, perempuan juga bisa mengambil pekerjaan itu. Kalau bisa saya sendirian mengubahnya, akan saya ubah. Benar-benar saya sangat tidak setuju.

Pernyataan tersebut menunjukkan ketidaksetujuan seorang perempuan di Kabupaten Karangasem tentang sistem waris adat Bali yang tidak memberikan hak pada perempuan. Sebaliknya, informan ini menganggap bahwa sistem waris yang ada di Jawa lebih baik karena memberikan hak yang sama pada perempuan dan laki-laki. Pendapat ini mengisyaratkan penolakan terhadap sistem patrilineal yang berlaku di Bali, sekaligus penerimaan terhadap sistem parental yang berlaku di Jawa pada umumnya, terutama dalam konteks sistem waris. Pandangan ini juga didasari asumsi bahwa sistem waris merupakan masalah adat yang tidak berkaitan dengan agama sehingga dapat diubah.

Perkawinan *pada gelahang* memberikan hak waris sepenuhnya kepada anak perempuan dengan menetapkan status *purusa*. Hal itu menunjukkan bahwa sistem parental dipandang



sebagai sistem kekerabatan yang ideal. Kemunculan ideologi ini tidak lepas dari pencerapan individu terhadap sistem waris pada masyarakat di luar Bali yang menggunakan sistem parental dalam pembagian hak waris keluarga. Hal ini sejalan dengan pendapat Bachofen (dalam Koentjaraningrat, 1997:98) bahwa sistem parental merupakan tipe ideal, bahkan menjadi puncak dari evolusi keluarga. Dalam hal ini evolusi keluarga di Bali niscaya bergeser ke sistem parental ketika sistem patrilineal yang berlaku dalam sistem adat Bali dipandang tidak fungsional lagi bagi masyarakat Bali, khususnya pihak perempuan.

Walaupun pergeseran dari sistem patrilineal ke parental menjadi suatu keniscayaan, sistem pewarisan kepada laki-laki dan perempuan yang terjadi dalam perkawinan *pada gelahang* tampaknya masih berada pada lingkup sistem patrilineal. Hal ini dibuktikan dengan penetapan status *purusa* kepada kedua mempelai yang secara ideologis menegaskan masih kuatnya ikatan patrilineal dalam struktur budaya masyarakat Bali. Oleh karena itu, pergeseran ke parental menunjukkan restrukturisasi sistem patrilineal secara mendasar dalam konteks sistem waris perkawinan *pada gelahang* karena status *purusa* dapat ditetapkan pada pihak perempuan dan laki-laki.

Berdasarkan seluruh uraian dalam subbab ini dapat disimpulkan bahwa salah satu implikasi kontroversi perkawinan *pada gelahang* terhadap budaya adalah restrukturisasi sistem patrilineal. Implikasi ini muncul apabila pandangan pihak-pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* diterima oleh sistem adat umat Hindu Bali di Kabupaten Karangasem. Restrukturisasi sistem patrilineal dapat berupa 'sistem patrilineal alternatif', terutama menyangkut hak dan kewajiban *purusa* dalam sistem adat Bali. Restrukturisasi sistem patrilineal secara mendasar juga dapat terjadi dalam konteks sistem waris, yakni adopsi sistem parental dalam sistem waris adat Bali dengan menetapkan status *purusa* pada



perempuan dan laki-laki yang melaksanakan perkawinan *pada gelahang*.

### ***Disintegrasi dan Integrasi Sosial***

Kontroversi pada dasarnya merupakan pertentangan atau persengketaan yang terjadi di masyarakat karena perbedaan persepsi atau cara pandang terhadap suatu objek. Dalam setiap kontroversi selalu muncul pihak yang pro (menerima) dan kontra (menolak) sehingga menyegmentasi masyarakat pada dua kubu yang bertentangan. Demikian pula dengan kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem. Dari kontroversi yang terjadi tampak bahwa pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* cenderung bersikap progresif dengan gagasan-gagasan perubahan terhadap tradisi. Sebaliknya, pihak yang kontra cenderung bersikap konservatif dengan mempertahankan pandangan bahwa struktur budaya yang berlaku di adat telah cukup mapan.

Berdasarkan kemapanan sistem sosial di *desa pakraman*, pihak-pihak yang kontra perkawinan *pada gelahang* cenderung akan menolak segala alasan dilaksanakannya perkawinan tersebut. Implikasinya bahwa jika pandangan pihak-pihak yang kontra perkawinan *pada gelahang* ini mendapatkan penerimaan secara meluas dalam masyarakat, kontroversi ini berpotensi besar mengakibatkan konflik sosial. Dengan kata lain, terjadinya konflik sosial merupakan konsekuensi ikutan dari penolakan masyarakat adat terhadap perkawinan *pada gelahang* dan jika perkawinan ini tetap dipaksakan dalam sistem adat.

Pergeseran kontroversi wacana menjadi konflik sosial dapat dicermati dari pandangan Dahrendorf (dalam Ritzer, 2003:27) bahwa masyarakat selalu berada dalam proses perubahan yang ditandai oleh pertentangan terus-menerus di antara unsur-unsurnya. Di samping itu, setiap elemen



masyarakat dapat memberikan sumbangan terhadap terjadinya disintegrasi sosial. Lebih luas lagi, teori konflik menurut Ritzer (2003:27–30) dibangun berdasarkan asumsi bahwa (a) perubahan sosial merupakan gejala yang melekat pada setiap masyarakat, (b) konflik adalah gejala yang selalu melekat di dalam setiap perubahan sosial, (c) setiap unsur dalam masyarakat memberikan sumbangan bagi terjadinya disintegrasi dan perubahan sosial, dan (d) setiap masyarakat terintegrasi di atas penguasaan atau dominasi yang dilakukan oleh sejumlah orang terhadap sejumlah orang lainnya. Berdasarkan teori ini, diketahui bahwa perkawinan *pada gelahang* sebagai salah satu gejala perubahan sosial dalam sistem adat. Selain itu, dalam perkawinan *pada gelahang* tersimpan latensi konflik.

Selanjutnya, Dahrendorf (Ritzer dan Goodman, 2005:156) membedakan tiga tipe utama kelompok, yaitu (1) kelompok semu (*quasi group*) atau sejumlah pemegang posisi dengan kepentingan yang sama; (2) kelompok kepentingan (*interest group*), yaitu agen nyata dari konflik kelompok karena memiliki struktur, bentuk organisasi, tujuan atau program, dan anggota perorangan; dan (3) kelompok konflik (*conflict group*), yaitu kelompok yang terlibat dalam konflik kelompok aktual. Kelompok konflik (*conflict group*) lahir dari bentuk perekrutan anggota sehingga mereka dapat menjadi bagian dari kelompok semu ataupun kelompok kepentingan. Pada sisi yang lain, Dahrendorf melihat bahwa konflik sosial secara sirkular melibatkan proses disintegrasi dan integrasi baru. Disintegrasi antarkelompok dapat melahirkan integrasi sosial baru dalam satu kelompok. Pada akhirnya, konflik sosial merupakan bagian dari mekanisme perubahan sosial, baik secara perlahan-lahan maupun radikal.

Latensi konflik sosial dalam kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem tidak lepas dari masifnya penolakan *prajuru* adat.



Hal ini tampak dari dua kali *focus group discussion* (4 Mei dan 8 Agustus 2017) untuk membahas masalah tersebut. Berkaitan dengan hal tersebut, Suarjana (hasil FGD 8 Agustus 2017) menyatakan sebagai berikut.

“Pada intinya, kami di Desa Pakraman Sangkan Gunung menolak perkawinan *pada gelahang*. Sekali lagi kenapa harus dibuat rumit, sementara kita sudah rumit, hidup ini pun sudah rumit. Oleh karena itu, tidak perlu dirumit-rumitkan kembali. Perlu kita cari jalan keluarnya, yang sudah ada mari kita laksanakan dengan tanpa mengurangi sastra agama yang sudah kita warisi dari dulu. Kalau dipaksa tentu yang namanya memaksa tidak menghasilkan hasil yang bagus. Kenapa harus dipaksa jangan lupa hidup tidak sendiri, ada tata krama, sosial kemasyarakatan. Hidup di Bali ada sosial kemasyarakatan tidak sendiri, mengatur diri sendiri memang hak pribadi yang patut dihormati, tetapi hak komunitas tidak bisa diingkari karena kehidupan di Bali ya seperti inilah identitas Bali yang memang Bali, jangan coba-coba seenaknya diubah-ubah lagi.”

Pendapat tersebut menunjukkan penolakan terhadap perkawinan *pada gelahang* berdasarkan aspek kerumitan yang akan muncul, baik bagi mempelai maupun di *desa pakraman*. Apabila perkawinan dipaksakan, dipandang sebagai bentuk pengingkaran terhadap tata krama sosial kemasyarakatan yang sudah melekat sebagai identitas budaya Bali. Bali yang harus dipahami sebagai ‘Bali’, yakni sebuah entitas budaya yang tidak dapat disamakan dengan budaya-budaya yang lain. Penolakan yang lebih ekstrem juga disampaikan oleh Oka (hasil FGD, 8 Agustus 2017), sebagai berikut.

“Napi je dasar ipune nganten pada gelahang, selama tiyang kantung kapercaya dados prajuru adat ring Desa Pakraman Bebandem, pasti titiyang lan krama adate pacang menolak. Pacang ngancam jagi nyeda raga, ngantung diri, banggeang, jakti teh ipune purun asapunika. Sane pinaka dasar titiyange puniki wantah nindihin adat Bali sane sampun kawarisin saking leluhure pidan. Yen ning sane





*sampun mamargi niki kabaosang iwang, nika pateh kemanten sareng ngenikayang menawi leluhur iraga dumun tan wikan napi-napi, belog pun orang tiyang."*

Artinya:

Apa pun dasar orang menikah *pada gelahang*, selama saya masih dipercaya menjadi pengurus adat di Desa Pakraman Bebandem, pasti saya dan masyarakat akan menolak. Akan mengancam bunuh diri, gantung diri, silahkan, benarkah dia berani seperti itu. Yang menjadi dasar saya ini hanya memperjuangkan adat Bali yang sudah diwariskan oleh leluhur dahulu. Kalau yang sudah berjalan ini dikatakan salah, itu berarti sama saja dengan mengatakan bahwa leluhur kita dulu tidak tahu apa-apa, bodohlah saya bilang.

Penolakan ini jelas menunjukkan sikap bertahan (*defensive*) kelompok adat dari berbagai alasan yang dikemukakan oleh kelompok pro perkawinan *pada gelahang* untuk mengamankan kepentingannya. Dalam hal ini pihak adat sebagai kelompok semu (*quasi group*) atau pemegang posisi dalam sistem adat Bali tentu memiliki pendukung yang lebih besar karena sifat struktural sebuah sistem bersifat memaksa (*coersion*) bagi seluruh anggota yang tercakup di dalamnya. Artinya, ketika *prajuru* dan *awig-awig* adat menolak perkawinan *pada gelahang*, penolakan ini niscaya juga akan diikuti *krama adat*. Implikasinya bahwa apabila pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* tetap memaksakan keinginan dan kepentingannya, pasti akan terjadi disintegrasi sosial.

Dalam kontroversi yang terjadi tentang perkawinan *pada gelahang* juga tampak bahwa kontroversi ini tidak hanya melibatkan masyarakat adat sebagai kelompok semu (*quasi group*) dan pihak yang pro sebagai kelompok kepentingan (*interest group*), tetapi juga melibatkan kelompok aktual (*actual group*). Dari contoh sengketa perkawinan *pada gelahang* yang pernah terjadi hingga ke tingkat pengadilan, kelompok



aktual ini mencakup praktisi hukum, akademisi, *prajuru adat*, dan kalangan profesional lain di kedua belah pihak. Hal ini menandai perluasan segmentasi pemikiran sehingga disintegrasi sosial dapat meluas pada ranah yang lebih besar, yakni antara kalangan progresif dan konservatif.

Disintegrasi sosial tentu mengganggu stabilitas keamanan, ketertiban, dan ketenteraman masyarakat. Hal ini dapat dikutip dari pendapat Jati (hasil *FGD*, 8 Agustus 2017) bahwa jika perkawinan *pada gelahang* dipaksakan dalam sistem adat, pasti akan terjadi *wicara* (kasus) dan *byuta* (musibah) di *desa pakraman*. Dampak yang ditimbulkan jika *wicara* dan *byuta* ini terjadi juga akan sangat besar. *Wicara* (kasus) dapat berakibat pada pengucilan warga atau *krama Desa Pakraman (kasepe kang)*, sengketa hukum, putusannya hubungan kekerabatan, dan sebagainya. Sebaliknya, *byuta* (musibah) yang dipercaya sebagai hukuman atau kutukan leluhur dan para dewa harus ditebus dengan upacara keagamaan, seperti *macaru* atau *maguru piduka* yang bebannya harus ditanggung oleh pihak yang memaksakan perkawinan *pada gelahang* atau *desa pakraman*.

Menurut van de Berghe (dalam Sutrisno, 2005:59), disintegrasi sosial merupakan ancaman bagi keteraturan sosial dalam masyarakat karena beberapa faktor. Adapun faktor-faktor tersebut, antara lain (1) terjadinya segmentasi ke dalam bentuk kelompok-kelompok yang sering kali memiliki budaya atau lebih tepat subbudaya yang berbeda satu sama lain; (2) memiliki struktur sosial yang terbagi-bagi ke dalam lembaga-lembaga nonkomplementer; (3) kurang membangun konsensus antara anggota masyarakat tentang nilai-nilai sosial yang bersifat dasar; (4) secara relatif sering terjadinya konflik di antara kelompok yang satu dengan yang lainnya; (5) secara relatif integrasi sosial tumbuh di atas paksaan (*coercion*) dan saling ketergantungan di dalam bidang ekonomi; dan (6) adanya dominasi politik oleh suatu kelompok atas kelompok-



kelompok yang lainnya.

Berdasarkan pendapat tersebut, diketahui bahwa kontroversi perkawinan *pada gelahang* memang memberikan ancaman terjadinya disintegrasi sosial karena masyarakat telah tersegmentasi dalam kelompok-kelompok kepentingan. Selain itu, lembaga-lembaga nonkomplementer, seperti *parisada*, *MUDP*, dan pengadilan juga turut membuka peluang bagi pihak pro perkawinan *pada gelahang* untuk memenuhi kepentingannya. Konsensus tentang nilai-nilai sosial mendasar terkait dengan perkawinan *pada gelahang* relatif sulit terbentuk karena perbedaan persepsi. Integrasi sosial karena paksaan (*coercion*) dan ketergantungan ekonomi relatif mudah renggang, terutama warga yang berdomisi di luar desa. Dominasi politik (kekuasaan) dapat dilihat dari semakin kuatnya peran modal, baik ekonomi maupun simbolis.

Poloma (2003) juga melihat bahwa konflik tidak hanya mengakibatkan terjadi disintegrasi sosial, tetapi juga merupakan proses yang bersifat instrumental dalam pembentukan, pernyataan, dan pemeliharaan struktur sosial. Konflik memang menetapkan dan menjaga garis batas antara dua kelompok atau lebih. Namun, konflik juga dapat memperkuat kembali identitas kelompok dan melindunginya agar tidak lebur ke dalam dunia sosial sekelilingnya. Artinya, konflik sosial memiliki peran penting dalam pembentukan integrasi sosial pada masyarakat yang memiliki kepentingan sama.

Integrasi sosial baru bagi pihak yang kontra perkawinan *pada gelahang* dapat dilihat dari menguatnya pandangan untuk memperkuat sistem adat Bali dalam menghadapi berbagai tantangan ke depan. Salah satu di antaranya dapat dilihat dari pendapat Sudira (wawancara 20 Mei 2017) berikut.

“Masalah perkawinan *pada gelahang* ini bagus bagi *desa pakraman* untuk instropeksi diri dalam menghadapi tantangan



ke depan yang pasti lebih berat. Ini adalah model baru di *desa pakraman*, besok mungkin akan ada model-model yang lain. Di sinilah pentingnya kita menyatukan persepsi bagaimana cara memperkuat adat ke depan sebab kalau semua diterima begitu saja, pasti akan melemahkan adat kita sendiri. Kita harus lihat kepentingan di balik pemikiran yang masuk. Kalau hanya untuk kepentingan segelintir orang saja, ya harus kita tolak. Namun, adat juga jangan anti perubahan sebab perubahan itu abadi. Kalau memang perubahan itu membawa kebaikan bagi kita bersama kenapa tidak kita jalankan.”

Ungkapan tersebut menunjukkan pentingnya penguatan sistem adat terhadap tantangan ke depan dengan menyatukan persepsi di kalangan masyarakat adat. Penyatuan persepsi ini diperlukan untuk mengantisipasi berbagai model pemikiran yang datang dengan melihat kepentingan yang ada di baliknya. Adat seharusnya tidak antiperubahan sepanjang perubahan itu bermanfaat bagi kepentingan orang banyak. Di sinilah terjadi ketimbalbalikan atau sirkularitas antara struktur sosial dan lingkungan mendapatkan makna yang sesungguhnya ketika adaptasi terhadap masuknya gagasan baru sejalan dengan kebutuhan sistem secara keseluruhan. Hal ini sejalan dengan pandangan Parsons (dalam Ritzer & Goodman, 2012:407–410) bahwa adaptasi dilakukan oleh sistem sosial untuk memenuhi kebutuhan sistem, mengarahkan pada pencapaian tujuan, dan dapat mengintegrasikan berbagai elemen yang terlibat di dalamnya.

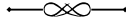
Berdasarkan seluruh uraian dalam bab ini dapat disimpulkan bahwa implikasi kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem merupakan konsekuensi logis dari pendapat pihak yang pro dan kontra. Apabila pandangan pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* diterima sistem adat, implikasinya terhadap agama adalah redefinisi tradisi keagamaan, sedangkan terhadap budaya berimplikasi pada



restrukturisasi sistem patrilineal. Sebaliknya, jika pandangan pihak yang kontra perkawinan *pada gelahang* yang diterima sistem adat, implikasinya terhadap agama adalah penguatan sistem keagamaan tradisional, sedangkan terhadap budaya adalah disintegrasi dan integrasi sosial.



## BAGIAN ENAM



### PENUTUP

#### Simpulan

**B**erdasarkan pembahasan yang dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, hasil penelitian ini dapat disimpulkan sebagai berikut:

*Pertama*, penyebab terjadinya kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem adalah perbedaan persepsi dalam menyikapi berbagai aspek yang terkait dengan perkawinan *pada gelahang*, yaitu (1) perubahan sosial dalam sistem adat; (2) pergulatan wacana tentang hak waris bagi perempuan Bali; (3) refleksi pengetahuan dan pengalaman individu terhadap perkawinan *pada gelahang*; dan (4) cara memaknai hukum perkawinan Hindu, baik secara tekstual maupun kontekstual. Dari sejumlah penyebab tersebut, persepsi pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* cenderung dilandasi oleh pemikiran modern-progresif, sedangkan pihak yang kontra perkawinan *pada gelahang* cenderung mempertahankan pemikiran tradisional-konservatif.

*Kedua*, bentuk kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem adalah berupa perbedaan atau pertentangan pendapat terhadap aspek-aspek berikut, yaitu (a) hak dan kewajiban adat kedua mempelai terutama kesanggupannya memikul kewajiban di dua tempat (*negen dadua*); (b) status dan kedudukan hukum perkawinan *pada gelahang* terutama mengacu pada pandangan hukum progresif dan konservatif; (c) kondisi tak

terprediksikan terutama berbagai akibat yang akan diterima mempelai saat terjadi kematian, perceraian, serta hak dan kewajiban anak yang lahir dari perkawinan *pada gelahang*; dan (d) aspek *niskala* terutama berkaitan dengan tradisi *mapamit* dan berbagai akibat *niskala* yang ditimbulkannya.

*Ketiga*, implikasi kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem merupakan konsekuensi logis dari pendapat pihak yang pro dan kontra. Apabila pandangan pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* diterima sistem adat, maka implikasinya terhadap agama adalah redefinisi tradisi keagamaan, sedangkan terhadap kebudayaan berimplikasi pada restrukturisasi sistem patrilineal. Sebaliknya, jika pandangan pihak yang kontra perkawinan *pada gelahang* yang diterima sistem adat, maka implikasinya terhadap agama adalah penguatan sistem keagamaan tradisional, sedangkan terhadap kebudayaan adalah disintegrasi dan integrasi sosial.

### **Temuan Penelitian**

Penelitian ini menemukan fakta tentang kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem, sebagai berikut.

- (1) Gagasan tentang perkawinan *pada gelahang* gagal dikomunikasikan dalam sistem adat sehingga tidak mampu membangun konsensus masyarakat adat di Kabupaten Karangasem. Hal ini ditandai dengan adanya penolakan yang cenderung bersifat massif dari para *prajuru* adat terhadap perkawinan *pada gelahang*.
- (2) Alasan filosofis yang mendasari penolakan atas perkawinan *pada gelahang* terutama bermuara pada perkawinan antara *purusa* dengan *purusa* yang dianggap menyalahi ajaran agama Hindu.
- (3) Penolakan terhadap perkawinan *pada gelahang* juga disebabkan oleh faktor psikis budaya, yakni rasa takut



terhadap akibat-akibat *niskala* (*byuta*) dari tidak adanya upacara *mapamit* yang diyakini akan dapat menyebabkan sakit, masalah dalam keluarga, kematian, dan bahkan jika mati akan masuk neraka karena leluhur marah (*duka*).

- (4) Dari segi kebudayaan, penolakan atas perkawinan *pada gelahang* juga didasari pandangan akan hilangnya sejumlah unsur kebudayaan Bali dalam tradisi perkawinan terutama tradisi *mamadik* (meminang) yang di dalamnya tercakup unsur seni berbahasa Bali (*ngeraos*) dan tata krama dalam bertamu (*masadok*).
- (5) Alternatif jenis perkawinan *pada gelahang* yang cenderung tidak menimbulkan kontroversi dalam masyarakat ditemukan di Desa Pakraman Kukuh, yakni perkawinan *gelahang bareng* oleh keluarga yang masih terikat dalam satu *sanggah gede*.

Temuan faktual di atas menjadi pijakan untuk merekonstruksi temuan teoretik sebagai bentuk afirmasi (penerimaan), falsifikasi (penolakan), maupun revisi (klarifikasi) atas teori-teori yang diterapkan dalam penelitian ini. Temuan teoretik merupakan salah satu upaya ilmiah untuk melihat hubungan antara teori yang digunakan dengan fakta yang ditemukan di lapangan. Adapun temuan teoretik dalam penelitian ini dapat dijelaskan sebagai berikut.

- (1) Penelitian ini mengafirmasi postulat teori perubahan sosial bahwa perubahan dapat terjadi karena masuknya ide-ide baru. Perubahan senantiasa menciptakan perbedaan-perbedaan silih-berganti dalam suatu identitas menetap (*persisting identity*), seperti manusia, negara, peran sosial, kekerabatan, nilai, dan norma. Teori ini sejalan dengan fakta di lapangan bahwa perubahan sosial telah membawa masuk ide-ide baru mengenai perkawinan *pada gelahang* yang menciptakan kontroversi dalam sistem adat Bali. Dalam pandangan teori ini, juga dikemukakan bahwa kontroversi merupakan proses





sosial yang wajar terjadi sebagai akibat perubahan sosial-budaya dalam suatu masyarakat.

- (2) Penelitian ini juga mengafirmasi teori resepsi bahwa penerimaan individu terhadap suatu objek sangat ditentukan oleh kerangka kultural individu tersebut. Apabila individu (pemberi makna) berada pada kerangka kultural (nilai) yang sama dengan produser (pencipta gagasan), maka ia akan memberikan makna yang sejalan, begitu juga sebaliknya. Dalam penelitian ini, adanya pihak yang pro perkawinan *pada gelahang* karena mereka memiliki nilai yang sejalan dengan perkawinan tersebut. Sebaliknya, adanya pihak yang kontra perkawinan *pada gelahang* karena mereka tidak berada dalam kerangka kultural (nilai) yang sama dengan perkawinan tersebut sehingga membangun alternatif makna yang lain.
- (3) Penelitian ini mengafirmasi teori sistem sosial yang berasumsi bahwa sebuah sistem dibangun oleh berbagai elemen dan setiap elemen saling bergantung satu sama lain. Sistem sosial memiliki mekanisme untuk menjaga keteraturan dan keseimbangan sistem, meskipun terjadi keanekaragaman. Teori ini sejalan dengan temuan penelitian ini bahwa kontroversi perkawinan *pada gelahang* terjadi dalam lingkup sistem sosial (sistem adat) sehingga penerimaan dan penolakan terhadap perkawinan tersebut selalu dikaitkan dengan keteraturan dan keseimbangan sistem.
- (4) Penelitian ini merevisi atau mengklarifikasi teori evolusi keluarga Bachofen yang menyatakan bahwa sistem parental merupakan tipe ideal bagi sistem kekerabatan. Teori ini tidak sepenuhnya dapat diterima dalam konteks kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten Karangasem. Mengingat penetapan status mempelai laki-laki dan perempuan sama-sama *purusa* tidak berarti bahwa perkawinan ini



menganut sistem parental. Istilah '*purusa*' dalam konteks ini jelas menunjukkan pengaruh sistem patrilineal atau tepatnya patrilineal dalam bentuk 'lain'. Walaupun demikian, teori ini juga tidak sepenuhnya salah karena ide tentang sistem parental secara implisit telah masuk dalam perkawinan *pada gelahang* karena dengan berstatus sama-sama sebagai *purusa*, maka garis kekerabatan selanjutnya dapat ditarik dari garis 'ibu' (*purusa* berjenis kelamin perempuan) dan 'ayah' (*purusa* berjenis kelamin laki-laki). Temuan ini menegaskan bahwa ide-ide pergeseran sistem patrilineal ke parental telah muncul dalam perkawinan *pada gelahang*.

### Saran-saran

Berdasarkan simpulan dan temuan penelitian ini, peneliti melihat bahwa penolakan sebagian besar masyarakat dan *prajuru* adat terhadap perkawinan *pada gelahang* di Kabupaten Karangasem merupakan realitas sosiokultural yang tidak terbantahkan. Penolakan tersebut mencerminkan kuatnya keinginan masyarakat adat untuk mempertahankan tatanan tradisi dengan berbagai pertimbangan yang secara teoretis maupun praktis cukup beralasan. Mencermati hal tersebut, peneliti menyatakan bahwa perkawinan *pada gelahang* di Kabupaten Karangasem tidak dapat diterima atau setidaknya tidaknya perlu dikaji kembali. Sikap ini peneliti ambil semata-mata demi menjaga keharmonisan masyarakat serta keberlanjutan tradisi, adat, budaya, dan agama di Kabupaten Karangasem. Selanjutnya, juga disarankan kepada pihak-pihak terkait sebagai berikut.

- (1) Kepada para akademisi dan peneliti lain disarankan agar membaca hasil penelitian ini sebagai referensi ilmiah dalam rangka pengayaan dan pengembangan pengetahuan mengenai kontroversi perkawinan *pada gelahang* pada masyarakat Bali Hindu di Kabupaten



Karangasem. Selanjutnya, penelitian ini dapat dijadikan acuan dan rujukan untuk melakukan penelitian lanjutan karena masih banyak aspek yang belum diungkap dalam penelitian ini.

- (2) Bagi masyarakat Bali Hindu terutama di Kabupaten Karangasem, disarankan agar membaca hasil penelitian ini sebagai informasi ilmiah yang dapat dijadikan salah satu acuan dan rujukan dalam menyikapi berbagai persoalan yang berkaitan dengan perkawinan *pada gelahang*.
- (3) Bagi tokoh adat di Bali dan di Kabupaten Karangasem khususnya, disarankan agar membaca hasil penelitian ini sebagai referensi ilmiah, rujukan, dan pertimbangan dalam merumuskan pemikiran atau keputusan mengenai perkawinan *pada gelahang* dan sistem perkawinan adat Bali pada umumnya.
- (4) Bagi lembaga keagamaan Hindu, khususnya Parisada Hindu Dharma Indonesia, disarankan agar hasil penelitian ini dapat dijadikan acuan, rujukan, dan pedoman dalam pembinaan keagamaan Hindu terutama berkaitan dengan perkawinan *pada gelahang*.
- (5) Bagi pemerintah pusat, Pemerintah Provinsi Bali, dan Pemerintah Kabupaten Karangasem, disarankan agar menjadikan hasil penelitian ini sebagai referensi, acuan, pedoman, dan dasar pertimbangan dalam menyusun kebijakan terkait dengan pembinaan adat, budaya, dan agama Hindu di tengah-tengah perubahan sosial yang begitu cepat dan massif. Kebijakan tersebut selanjutnya dapat menjadi solusi umat Hindu dalam mengatasi berbagai persoalan, terutama berkaitan dengan perkawinan *pada gelahang*.



## **LAMPIRAN-LAMPIRAN**

## 1. Daftar Informan

- (1) Nama : I Ketut Bagiarta  
Usia : 52 tahun  
Pekerjaan : Pengacara  
Pendidikan : S2  
Alamat : Karangasem
  
- (2) Nama : I Ketut Suji  
Usia : 28 tahun  
Pekerjaan : PNS  
Pendidikan : S2  
Alamat : Bebandem
  
- (3) Nama : I Made Wijana  
Usia : 48 tahun  
Pekerjaan : Petani  
Pendidikan : S1  
Alamat : Manggis
  
- (4) Nama : I Made Sudira  
Usia : 49 tahun  
Pekerjaan : Wiraswasta  
Pendidikan : S1  
Alamat : Karangasem
  
- (5) Nama : I Nyoman Ganti  
Usia : 52 tahun  
Pekerjaan : Bendesa Adat  
Pendidikan : SMA  
Alamat : Kastala

- (6) Nama : I Putu Arnawa  
Usia : 46 tahun  
Pekerjaan : PNS  
Pendidikan : S2  
Alamat : Sidemen
- (7) Nama : I Made Widana  
Usia : 54 tahun  
Pekerjaan : Bendesa Adat  
Pendidikan : SMA  
Alamat : Culik
- (8) Nama : I Gede Dastra  
Usia : 46 tahun  
Pekerjaan : Bendesa Adat  
Pendidikan : S1  
Alamat : Bebandem
- (9) Nama : I Nyoman Putra Suarjana  
Usia : 46 tahun  
Pekerjaan : Kerta Desa  
Pendidikan : S1  
Alamat : Sangkan Gunung
- (10) Nama : I Nyoman Jati  
Usia : 69 tahun  
Pekerjaan : Bendesa Adat  
Pendidikan : SMP  
Alamat : Purwayu
- (11) Nama : I Ketut Wija  
Usia : 52 tahun  
Pekerjaan : *Prajuru Adat*  
Pendidikan : SMP  
Alamat : Bebandem

(12) Nama : I Made Sudiarta  
Usia : 54 tahun  
Pekerjaan : Bendesa Adat  
Pendidikan : SMA  
Alamat : Pesaban

(13) Nama : Ida Made Pidada  
Usia : 34 tahun  
Pekerjaan : PNS  
Pendidikan : S2  
Alamat : Karangasem

(14) Nama : I Nyoman Putra  
Usia : 48 tahun  
Pekerjaan : PNS  
Pendidikan : S1  
Alamat : Sidemen

(15) Nama : I Made Mardika  
Usia : 56 tahun  
Pekerjaan : Petani  
Pendidikan : SD  
Alamat : Kubu

(16) Nama : I Komang Oka  
Usia : 44 tahun  
Pekerjaan : Bendesa Adat  
Pendidikan : SMA  
Alamat : Sega

- (17) Nama : I Ketut Ruta  
Usia : 48 tahun  
Pekerjaan : Bendesa Adat  
Pendidikan : SMA  
Alamat : Batusesa
- (18) Nama : I Ketut Suarsana  
Usia : 59 tahun  
Pekerjaan : Bendesa Adat  
Pendidikan : SMA  
Alamat : Ulakan
- (19) Nama : I Ketut Giri  
Usia : 52 tahun  
Pekerjaan : Bendesa Adat  
Pendidikan : S1  
Alamat : Dukuh
- (20) Nama : Ni Wayan Sugianti  
Usia : 45 tahun  
Pekerjaan : PNS  
Pendidikan : S1  
Alamat : Karangasem



## 2. Foto-Foto Penggalian Data Penelitian

- a. Foto Kegiatan *Fokus Discussion Group* (FGD)  
Perkawinan *Pada Gelahang* pada 8 Agustus 2017





2. Foto Kegiatan Seminar Perkawinan *Pada Gelahang* pada 27 Januari 2018



## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. 2006. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Anom, Ida Bagus. 2010. *Perkawinan Menurut Adat Agama Hindu*. Denpasar: CV Kayu Mas.
- Anonim. 1989/1990. *Himpunan Kesatuan Tafsir terhadap Aspek-Aspek Agama Hindu I – XV, 1989/1990*. Denpasar: Pemerintah Daerah Provinsi Tk I Bali.
- Artayasa, I Nyoman. Sujaelanto. Suneli, Ketut Yeti. 2004. *Petunjuk Teknis Perkawinan Hindu*. Surabaya: Paramita
- Astra dkk. 2003. *Guratan Budaya dalam Perspektif Multikultural*. Denpasar: Kerja sama Program Studi Magister dan Doktor Kajian Budaya, Linguistik, dan Jurusan Antropologi, Fakultas Sastra dan Budaya universitas Udayana, dan CV Bali Media.
- Aziz, Abdul. 2006. *Esai – Esai Sosiologi Agama*. Jakarta: Diva Pustaka.
- Casanova, Jose. 2003. *Agama Publik di Dunia Modern: Public Religion in the Modern World*. Surabaya: Pustaka Eureka; Malang: ReSIST, dan Yogyakarta: LPIP.
- Dyatmikawati, Putu. 2013. *Kedudukan Hukum Perkawinan Pada Gelahang*. Denpasar: Fakultas Hukum Universitas Dwijendra Bekerja sama dengan Udayana University Press.

- Ekasana, I Made Suastika. 2012. *Seri Dharmasthya (Hukum Perdata Hindu) Dharma Bandhu: Hukum Kekeluargaan Hindu*. Surabaya: Paramita.
- Fajri, Em Zul dan Senja, Ratu Aprilia. 2012. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Diva Publisher.
- Fielman, Robert S. 1999. *Understanding Psychology*. Singapore: McGraw Hill College.
- Gelgel, I Putu. 2013. *Hukum Perkawinan Hindu*. Denpasar: Pascasarjana Universitas Hindu Indonesia.
- Geriya, I Wayan. 2000. *Transformasi Kebudayaan Bali Memasuki Abad XXI*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Propinsi Bali.
- Goris, Roelof. 1954. *Prasati Bali: Inscripties voor Anak Wungcu ; I: Inleiding. Transcripties. Inscripties in het Sanskrit. - II: Vertalingen. Registers*. Bandung: Masa Baru.
- Gunadha, Ida Bagus. 2009. *Desa Pakraman sebagai Strategi Kebertahanan Adat, Budaya, dan Agama Hindu*. Denpasar: Kerja sama Unhi dan Kanwil Departemen Agama Provinsi Bali.
- Harrison, Lawrence P. dan Samuel P. Huntington (Editor). 2006. *Kebangkitan Peran Budaya*. Jakarta: LP3ES.
- Johnson, Doyle Paul. 1986a. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern 1*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- \_\_\_\_\_. 1986b. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern 2*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Kaplan, David & Robert A. Manners. 2002. *Teori Kebudayaan*. Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Lash, Scott. 2004. *Sosiologi Postmodernisme*. Yogyakarta:

Kanisius.

*Lalintihan Babad Karangasem*, milik Almarhum I Gusti Agung Jelantik, Puri Agung Jelantik Kelodan Pesagi Karangasem.

Maman, Kh. dkk. 2006. *Metodologi Penelitian Agama*. Jakarta: PT RajaGrafindo Perkasa.

Mantra, I.B. 1996. *Landasan Kebudayaan Bali*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.

Marwan, M dan P, Jimmy. 2009. *Kamus Hukum (Dictionary of Law Complete Edition)*. Surabaya: Reality Publisher.

Mas, A.A Raka. 2002. *Perkawinan Yang Ideal*. Surabaya: Paramita.

Miles & Huberman A. 1992. *Analisis Data Kualitatif*. Jakarta: Universitas Indonesia.

MPLA Daerah Tingkat I Bali. 1991/1992. *Desa Adat dan Pelestarian Lingkungan Hidup*. Denpasar: Proyek Pemantapan Lembaga Adat.

Nordholt, Henk Sculte. 2010. *Bali Benteng Terbuka 1995-- 2005*. Jakarta: Pustaka Larasan dan KITLV.

Nottingham, Elizabeth K. 2002. *Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: Rajawali Grafindo Persada.

Schoorl, J.W. 1991. *Modernisasi: Pengantar Sosiologi Pembangunan Negara-Negara Sedang Berkembang*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Pudja, G. 2003. *Bhagawad Gita (Pancama Weda)*. Jakarta: Pustaka Mitra Jaya.

- Pudja, G. dan Tjokorda Rai Sudharta. 2012. *Manawa Dharmasastra (Manu Dharmasastra)*. Denpasar: Widya Dharma.
- Rakhmat, Jalaludin. 1996. *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Ratna, Nyoman Kuta. 2010. *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ritzer, George. 2002. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Ritzer, George & Goodman, Douglas J. 2003. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prenada Media.
- Satori, Djam'an dan Komariah, Aan. 2010. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Storey, John. 2004. *Teori Budaya dan Budaya Pop: Memetakan Lanskap Konseptual Cultural Studies*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sobur, Alex. 2003. *Psikologi Umum*. Bandung: Pustaka Setia.
- Soekanto, Soerjono. 2001. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Sudharta, Tjok Rai. 1993. *Manusia Hindu dari Kandungan sampai Perkawinan*. Denpasar: Yayasan Dharma Naradha.
- Sugiyono. 2005. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung : CV. ALFABETA.
- Suhandji dan Waspodo T.S. 2004. *Modernisasi dan Globalisasi: Studi Pembangunan dalam Perspektif Global*. Malang: Insan Cendekia.

- Suhardana, K.M. 2008. *Tri Rna: Tiga Jenis Hutang yang Harus Dibayar*. Surabaya: Paramita.
- Suprayogo, Imam dan Tobroni. 2001. *Metode Penelitian Sosial – Agama*. Bandung : PT Remaja Rosdakarya.
- Sztompka, Piotr. 2007. *Sosiologi Perubahan Sosial*. Jakarta: Perdana Media Group.
- Tim Penyusun. 2003. *Himpunan Keputusan Seminar Kesatuan Tafsir terhadap Aspek-Aspek Agama Hindu I-XV*. Denpasar : Pemerintah Propinsi Bali.
- Titib, I Made. 1996. *Perkawinan dan Kehidupan Keluarga Menurut Kitab Suci Veda*. Surabaya: Paramita
- Undang Undang Nomor 1, Tahun 1974 tentang Perkawinan.
- Warna, I Wayan (at al). 1986. *Babad Dalem: Teks dan Terjemahan (A-B: Periode Samprangan s.d. Gelgel. - Babad C: periode Klungkung)*. Denpasar: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Propinsi Daerah Tk. I Bali.
- Windia, Wayan P. 2012. *Perkawinan Pada Gelahang di Bali*. Denpasar: Udayana University Press dan Badan Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Provinsi Bali.
- Wirawan, I.B. 2012. *Teori-Teori Sosial dalam Tiga Paradigma, Fakta, Definisi Sosial, dan Perilaku Sosial*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group.



# INDEKS

## A

Abdullah 49, 111, 114, 117, 161  
adat Bali 9, 22, 23, 24, 25, 32, 33,  
34, 35, 39, 40, 41, 45, 46, 49,  
50, 51, 52, 53, 55, 59, 61, 62,  
64, 65, 69, 70, 74, 83, 85, 87,  
88, 101, 109, 112, 115, 119,  
124, 125, 126, 129, 131, 132,  
134, 136, 137, 138, 141, 142,  
144, 149, 152  
Arnawa 47, 123, 155  
arsa wiwaha 4, 14  
asta wiwaha 3, 61  
asura wiwaha 4, 14, 60  
Awig-awig vii, 29, 76

## B

Badung 8, 53, 54  
Bagiarta 32, 41, 50, 52, 53, 54, 62,  
71, 113, 133, 154  
Bangli 8  
bhiksuka 2  
Bhuta saksi 15, 102  
Boudrillard, J. 133  
brahmacari vii, 1  
Brahma wiwaha 4, 61  
Bukit Buung 80, 81, 84

## C

catur asrama vii, 1, 59  
Culik 53, 54, 55, 155

## D

daiwa wiwaha 4, 14, 60  
Denpasar ii, iii, iv, 63, 69, 80, 81,  
82, 83, 84, 161, 162, 163,  
164, 165, 171  
Desiderato 27, 49  
dewa rna 13  
dharmasampati 13

Dhavamony 65

Dyatmikawati 8, 21, 22, 39, 51,  
85, 86, 131, 161

## E

Epstein 27

## F

Fielman 27, 162

## G

gandharwa wiwaha 4, 60  
Geriya 28, 162  
grehasta 1, 2, 59, 60, 61, 104

## H

Hindu iii, v, vi, vii, 1, 2, 3, 5, 6,  
7, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16,  
17, 19, 21, 23, 24, 25, 27,  
28, 29, 30, 31, 32, 34, 35,  
38, 39, 41, 42, 43, 49, 50,  
51, 52, 53, 59, 60, 61, 62,  
63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,  
70, 79, 83, 84, 88, 92, 99,  
100, 101, 103, 105, 106,  
108, 109, 110, 111, 112,  
113, 117, 118, 119, 120,  
121, 123, 124, 126, 127,  
128, 129, 130, 134, 136,  
138, 139, 140, 145, 147,  
148, 150, 151, 152, 161,  
162, 164, 165, 171, 172

## J

Jawa 137  
Jimmy 13, 163

## K

Karangasem iii, 8, 9, 10, 21, 23,

27, 30, 31, 35, 37, 38, 45, 46,  
49, 50, 53, 54, 61, 65, 67,  
69, 71, 74, 79, 80, 81, 82,  
86, 87, 88, 96, 99, 100, 101,  
105, 108, 109, 110, 112, 121,  
128, 129, 130, 132, 136, 137,  
138, 139, 140, 145, 147, 148,  
150, 151, 152, 154, 156, 157,  
163, 171  
kasepe kang 48, 143  
kawitan 10, 91, 92, 102, 103, 104,  
105, 108, 116  
Kesiman 80, 81  
krama ngarep 72, 73, 77, 78, 79,  
81, 82, 114, 135  
Kukuh 127, 128, 149

## L

Lash 124, 125, 163  
Leavit 27

## M

Mahkamah Agung 9, 42, 48, 50,  
80, 84, 85, 87, 88, 132, 134  
mamadik 5, 6, 7, 14, 30, 88, 131,  
149  
Manawa Dharmasastra 3, 14, 16,  
17, 23, 24, 25, 60, 83, 164  
Manggis 56, 80, 81, 87, 154  
manusa saksi 15, 100  
Manusmerti 3  
mapamit 50, 63, 84, 91, 92, 100,  
101, 102, 103, 104, 105, 106,  
108, 111, 112, 113, 121, 128,  
148, 149  
Marwan 13, 163  
Marx, K. 132  
masyarakat Bali 1, 5, 9, 10, 13,  
21, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 33,  
35, 38, 41, 49, 50, 61, 67, 69,  
79, 85, 88, 99, 103, 106, 108,  
109, 110, 128, 129, 130, 131,  
138, 139, 140, 145, 147, 148,  
150, 151, 152

matur piuning 63, 84, 101, 102,  
103, 111, 112, 113  
mlegandang viii, 5, 6, 15

## N

nadua umah viii, 5, 8, 15  
ngerorod viii, 5, 6, 30, 61, 131  
niskala viii, 2, 6, 8, 10, 22, 24, 51,  
60, 69, 90, 91, 92, 95, 99,  
100, 101, 102, 103, 104, 105,  
106, 107, 108, 111, 116, 117,  
121, 126, 128, 148, 149  
nyentana viii, 5, 6, 7, 8, 9, 15, 21,  
22, 24, 25, 30, 39, 41, 42, 47,  
49, 51, 61, 81, 86, 125, 126,  
127, 131, 134

## P

paisaca wiwaha 4, 14  
Parsons 36, 38, 48, 145  
pawiwahan viii, 2, 3, 30, 47, 60,  
74, 100, 101, 104, 123  
Perubahan Sosial v, 28, 165  
pitra yadnya 94, 95, 108, 116,  
118  
Poloma 144  
pradhana 5, 6, 15, 39, 43, 44, 63,  
66, 84, 125, 126, 131, 135  
praja 13  
prajapatya wiwaha 4  
prajuru adat 76, 77, 79, 81, 97,  
115, 121, 140, 141, 143, 148,  
151  
Prodjodikoro 40  
Provinsi Bali 9, 28, 40, 56, 152,  
162, 165  
purusa viii, 5, 6, 7, 8, 15, 22, 23,  
24, 26, 30, 39, 42, 46, 47, 48,  
49, 62, 63, 64, 66, 67, 70, 72,  
81, 82, 83, 84, 94, 95, 102,  
103, 104, 105, 108, 110, 113,  
114, 121, 125, 126, 127, 128,  
129, 130, 131, 134, 135, 137,  
138, 148, 150, 151

## R

raksasa wiwaha 4, 5, 14, 60  
rati 13  
Rogers 27, 31

## S

sanyasin vii, 2  
Selumbang 80, 81, 82, 87  
Shoemaker 31  
Soekanto 30, 88, 164  
Soepomo 41  
soroh 10, 104, 105, 106, 108, 116,  
127  
Stzompka 45  
subak 28, 70

## T

tetegenan 39, 78, 97, 98  
Titib, I M. 13, 63, 83, 165  
Tri upasaksi 15

## W

wanaprasta ix, 1  
Weda 14, 24, 63, 64, 83, 164  
Wiana, I K. 63, 83  
Wijana 35, 154  
Windia, I W. 6, 8, 9, 21, 23, 30,  
39, 40, 43, 51, 63, 71, 77,  
78, 81, 83, 84, 85, 86, 87,  
93, 101, 131, 132, 165

## TENTANG PENULIS

**DR. I WAYAN ARTHA DIPA, SH., MH.,** lahir di Karangasem, 31 Desember 1956. Menyelesaikan S-1 di Universitas Ngurah Rai Denpasar tahun 1989, S-2 Universitas Udayana tahun 2004. Meraih gelar Doktor (S-3) di Universitas Hindu Indonesia tahun 2019.

Saat ini dipercaya menjabat Ketua Majelis Madya Desa Pekraman Kabupaten Karangasem, Sekretaris Umum Sabha Pedharman Besakih (di Besakih ada tiga belas Pura Pedharman), dan Ketua Dewan Pengawas Yayasan Sabha Budaya Bali.

**PROF. DR. I PUTU GELGEL, SH., M.HUM.** Lahir di Singaraja 20 Agustus 1956. Merampungkan Sarjana Pendidikan Sejarah UNY Yogyakarta, Sarjana Hukum Unwar Denpasar, Magister Ilmu Hukum Unpad Bandung, Doktor Ilmu Hukum Undip Semarang. Jabatan di UNHI WK Dekan 1 Fak.Hukum dan Kemasyarakatan, Karo. Akademik. Asdir 1 Pascasarjana. Direktur Pascasarjana. WR 1. Sekretaris Yayasan Pendidikan Widya Kerthi. Organisasi keumatan WK Sekretaris Parisada Bali. WK Sekjen Parisada Pusat. WK Sekretaris Sabha Walaka Parisada Pusat. Wakil Ketua DPD Peradah Bali.

Buku yang telah diterbitkan, antara lain (1) Sejarah Kebudayaan Indonesia; (2) Hukum Kepariwisata; (3) Hukum Hindu; (4) Hukum Perkawinan Hindu; (5) Hukum Waris Hindu; (6) Hukum Pidana Hindu; dan (7) Bhisama Parisadha Kajian Yuridis dan Sosiologis. Beberapa buku Monograf. Modul dan tulisan di Jurnal Nasional dan Internasional. Pengalaman luar negeri (1) pertukaran Pemuda

Hindu di Malaysia; (2) Post Doktor di KITLV Leiden, Belanda. disamping itu sekarang sebagai Asesor BANPT. Evaluator Pendirian PT dan Prodi Kemenristekdikti. Ketua Tim PAK Jabatan Akademik L2dikti wil 8.

**DR. IDA BAGUS DHARMIKA, M.A.** Lahir di Denpasar pada tanggal 20 Januari 1958. Menyelesaikan S-1 Jurusan Antropologi di Universitas Udayana tahun 1986, melanjutkan S-2 bidang Antropologi di Universitas Indonesia meraih gelar M.A. tahun 1990, dan meraih gelar Doktor atau merampungkan S-3 Kajian Budaya di Universitas Udayana tahun 2012. Pernah menjabat sebagai Rektor Universitas Hindu Indonesia tahun 2014-2018. Saat ini tercatat sebagai dosen PNS DPK di Magister (S-2) Ilmu Agama dan Kebudayaan, Universitas Hindu Indonesia.

**P**enolakan sebagian besar masyarakat dan prajuru adat terhadap perkawinan pada gelahang di Kabupaten Karangasem merupakan realitas sosiokultural yang tidak terbantahkan. Penolakan tersebut mencerminkan kuatnya keinginan masyarakat adat untuk mempertahankan tatanan tradisi dengan berbagai pertimbangan yang secara teoretis maupun praktis cukup beralasan. Mencermati hal tersebut, peneliti menyatakan bahwa perkawinan pada gelahang di Kabupaten Karangasem tidak dapat diterima atau setidaknya-tidaknya perlu dikaji kembali. Sikap ini peneliti ambil semata-mata demi menjaga keharmonisan masyarakat serta keberlanjutan tradisi, adat, budaya, dan agama di Kabupaten Karangasem.

ISBN 978-623-7963-07-3



UNHI PRESS