

STEREOTIF PEREMPUAN DALAM JARGON BUDAYA

I Nyoman Duana Sutika
Program Studi Sastra Bali, Fakultas Ilmu Budaya, Unud
duana_sutika@unud.ac.id

ABSTRAK

Secara historis masyarakat Bali telah mewarisi berbagai mitos pun dalam tafsir dan justifikasi agama, mereduksi kaum perempuan ke status kelas subordinasi, yang terbentuk dari konstruksi sosial budaya masyarakatnya. Keberadaan perempuan di balik jargon budaya telah melekatkan stereotif berupa persepsi dan kepercayaan berdasarkan latar belakang kultur budaya yang merugikan kaum perempuan. Pelabelan melekat yang lahir dari konstruksi sosial ini justru merugikan kaum perempuan, menimbulkan diskriminasi berupa ketidakadilan dan pengkambinghitaman yang merendahkan martabat kaum perempuan. Kosakata bahasa '*patibrata satyeng laki*', '*nyerod*', '*patiwangi*', dan prasa bahasa Bali lain tentang perempuan dimanipulasi sebagai kata yang dipandang tafsirkan bermuatan positif. Faktual kata yang justru di dalamnya berimplikasi pada konteks pemaknaan terbalik berupa makna dekonstruktif sebagai hasil konstruksi masyarakat sejak dahulu.

Kata kunci: stereotif, jargon budaya, dan konstruksi sosial

1. Pendahuluan

Stereotif pada dasarnya adalah kepercayaan tentang sifat atau ciri-ciri kelompok sosial, lebih kepada cara pandang yang digunakan untuk mempengaruhi seseorang dalam menginterpretasikan sesuatu. Stereotif dapat dicurigai memuat tentang kepentingan kelompok tertentu di kalangan masyarakat. Dalam kehidupan masyarakat sering seseorang memberikan pelabelan dan mengasumsikan pihak atau kelompok tertentu secara apriori yang berakibat merugikan pihak lain dan menimbulkan ketidakadilan. Hal ini semata-mata berdasarkan persepsi atau kepercayaan yang dianut mengenai kelompok atau individu berdasarkan pendapat dan sikap yang lebih dulu terbentuk.

Hasil dari kepercayaan yang terbentuk ini melahirkan jargon atau kata-kata yang mengakar kuat mengandung unsur-unsur stereotif yang bersifat mendeskreditkan terutama bagi kaum perempuan. Konstruksi sosial dalam masyarakat patriarki menyulitkan perempuan untuk mengubah dirinya. Stereotif ini melestarikan diskriminasi dan mengerdilkan hak-hak terhadap perempuan dan menimbulkan berbagai hambatan karena nilai-nilai yang melekat telah membatasi akses dan kesempatannya.

Stereotif gender dapat diartikan sebagai stigma yang ada pada masyarakat yang melekatkan suatu hal dengan jenis kelamin seseorang. Berbagai macam stereotif gender yang

diyakini masyarakat terutama tentang hal-hal melekat dalam diri kaum perempuan. Pelabelan atau penandaan (stereotif) banyak terjadi pada kaum perempuan yang dikembangkan melalui aturan keagamaan, perspektif melalui sudut pandang sepihak tanpa berdasarkan logika. Ajaran agama yang diharapkan bercorak egalitarian atau bersifat netral justru di dalamnya banyak mengandung unsur-unsur ketidakadilan bahkan menjustifikasi kelompok tertentu (kaum perempuan) sebagai kaum yang dilemahkan.

Fakih (2006: 128) menyebutkan bahwa justru agama sering dianggap biang masalah bahkan dijadikan kambing hitam atas terjadinya pelanggaran ketidakadilan gender. Agama memberikan pemahaman dan penafsiran yang tidak mustahil dipengaruhi oleh tradisi dan tafsir kultur patriarki. Interpretasi terhadap ajaran agama sangat dipengaruhi oleh kacamata pandang yang digunakan oleh subjek penafsirnya. Stereotif perempuan bahkan sangat kuat dijadikan objek generalisasi pada ranah agama dan budaya sehingga muncul jargon, “*patibrata satyeng laki*”, “*nyerod dan patiwangi*” “perempuan tidak pernah lurus”, serta hal lain yang diyakini oleh masyarakatnya sebagai sesuatu yang benar tanpa harus dikoreksi.

2. Metode

Metode yang dipakai dalam tulisan ini adalah kualitatif interpretatif, yakni mencari makna berupa pesan nonverbal. Tulisan ini bersifat subyektif lebih kepada kasuistik bukan untuk digeneralisasikan. Sumber data berupa kasus dalam beberapa teks karya sastra tradisional dan kasus faktual dalam kehidupan masyarakat Bali umumnya. Dalam hal ini stereotif berupa konotasi teks diambil secara purposif tentang jargon budaya Bali memberikan makna dan menginterpretasikannya berdasarkan pengetahuan budaya lokal yang dimiliki.

3. Hasil

Jargon budaya yang diprasangkakan terhadap kaum perempuan lebih didasarkan oleh persepsi, penilaian atau anggapan berdasarkan pembenaran yang bersifat apriori yang bahkan dilekatkan pada ajaran agama untuk memperkuat keyakinan masyarakatnya. Pelabelan yang dituduhkan kepada kaum perempuan dengan selimut jargon *patibrata satyeng laki*, *nyerod*, dan *patiwangi*, adalah istilah bahasa yang di dalamnya menyiratkan pembuktian pengorbanan kaum perempuan yang dilakukan secara sadar atas dasar kemauannya sendiri. Bisa jadi menjadi pilihan terbaik dan terhormat untuk tindakan pembuktian memuliakan diri di dalam

mewujudkan cintanya. Dengan melakukan “*patibrata satyeng laki*”, sebagaimana dilakukan Satyawati dan Ksitisundari menandakan betapa besar cinta seorang perempuan sehingga harus berani mengorbankan jiwanya untuk suami tercinta. Sedangkan istilah “*nyerod*” berkesinambungan dengan “*patiwangi*”, Segara (2015: 113) menyebut berani *nyerod*, berani *mapatiwangi*. Ini berkaitan dengan pilihan dan sebuah proses bahwa perempuan yang memilih kawin *nyerod* harus rela melakukan upacara *patiwangi* dengan segala konsekuensinya.

Berbeda dengan tuduhan “perempuan tidak pernah lurus” yang dituangkan dalam teks keagamaan Sarasamuscaya dengan menyamakan perempuan dengan akar/tumbuhan melata dan sungai, lebih kepada stereotif pengkambinghitaman belaka. Tuduhan yang terlalu dangkal telah menjustifikasi kaum perempuan berdasarkan pendapat dan sikap yang berakibat merugikan pihak perempuan serta menimbulkan ketidakadilan.

4. Pembahasan

a) “Patibrata Satyeng Laki” Sebuah Sanjungan dan Cibiran

“*Patibrata satyeng laki*” memberikan makna secara umum adalah perempuan atau wanita yang sangat setia mengikuti jejak suaminya (bunuh diri) ketika suaminya gugur/tewas dalam peperangan. Hal ini banyak dilakukan oleh para istri bangsawan di era feodal dan juga para istri setia di dalam cerita *Mahabharata*, *Ramayana* dan karya sastra tradisional lainnya. Di dalam karya sastra tradisional, “*patibrata satyeng laki*” bagi seorang istri dianggap teladan karena setia mengikuti suaminya yang meninggal dan diyakini mendapat tempat yang layak di sorga. Salah satu tokoh sentral yang melakukan “*patibrata satyeng laki*” adalah Satyawati, istri dari Prabu Salya. Prabu Salya adalah seorang raja yang teguh menegakkan kebenaran, dan sangat setia kepada istrinya. Begitu pula sebaliknya Satyawati merupakan sosok istri yang amat mencintai suaminya. Konon Satyawati lebih memilih suaminya dan mengorbankan orang tuanya Resi Bagaspati yang rela mati demi kebahagiaan anaknya. Hal ini karena Salya tidak mau memiliki mertua dalam wujud raksasa.

Pada perang Bharatayuda, Salya ikut mengambil peran dan terlibat untuk memihak korawa. Dalam benaknya sebenarnya Salya bermaksud menuju perkemahan pandawa untuk mengambil bagian dari perang Bharatayuda di pihak pandawa. Ia pantas menjadi bagian dari *pandawa*, ikut membela keponakannya Nakula dan Sahadewa. Tetapi dalam perjalanannya

menuju *pandawa*, Salya melewati kemah Korawa, ia dijebak, dijamu dan diberikan suguhan istimewa oleh pihak Duryadana yang memaksanya berada di pihak *korawa*. Dalam perang *Bharatayuda* tersebut, Salya diangkat oleh Duryadana menjadi panglima perang pada hari ke-18, setelah panglima perang korawa sebelumnya, seperti Bisma, Drona, Karna gugur dalam perang tersebut. Salya sudah bisa merasakan dirinya akan menemui ajalnya, tetapi sebagai seorang ksatria ia tidak mungkin mundur. Di sisi lain ketika Satyawati mengetahui suaminya telah gugur di medan perang, ia tidak perlu menunggu waktu lama untuk ikut mencari dan menemui suaminya.

Ditemani oleh dayang-dayangnya, Sugandhika dia memasuki medan pertempuran, menyelip terseok-seok di tengah "sungai darah" dan terantuk pada "tumpukan mayat" sambil mencari-cari dengan sia-sia jasad Salya. Dalam perasaan yang putus asa, dia hendak menusuk dirinya dengan keris, ketika para dewa merasa kasihan padanya dan menunjukkan padanya dimana Salya terbaring. Sambil memelas untuk menunggunya dia menikam dirinya. Kematian Satyawati segera diikuti oleh pembantu setianya Sugandhika yang mencabut keris dari dada ratunya dan menancapkannya ke dalam tubuhnya (Creese: 2012: 230)

Selain Satyawati, tokoh Ksitisundari juga melakukan "*patibrata satyeng laki*" mengikuti kematian Abimanyu suaminya dengan menceburkan dirinya ke dalam api dan dikremasi bersama suaminya.

Demikian pula yang dilakukan Dewi Sinta (di Bali sering disebut Dewi Sita), adalah seorang istri yang teguh melakukan "*patibrata satyeng laki*" meskipun ia berada dalam kondisi terpuruk ketika ia dilarikan dan dikurung oleh Rahwana di Alengka. Berkali-kali Rahwana mencoba untuk mengggodanya, berharap mampu meruntuhkan hati Sita, tetapi Sita tidak pernah goyah untuk selalu setia kepada suaminya Rama. Dalam penderitaannya, Dewi Sita diperlihatkan pemandangan oleh Rahwana bahwa Rama suaminya telah meninggal, tetapi Dewi Sita tetap teguh dan yakin bahwa Rama suaminya masih menunggunya. Berbeda dengan Satyawati dan Ksitisundari, Dewi Sita melakukan "*patibrata satyeng laki*" dengan tetap teguh tidak tergoda oleh godaan apapun meskipun ia diiming-imingi harta kekayaan berlimpah dan juga kekuasaan oleh Rahwana.

Konon di zaman feodal ketika raja melakukan perang, seperti perang puputan yang dilakukan raja Badung, permaisuri dan para selir melakukan "*patibrata satyeng laki*", *tindih lan satia* ikut mati dengan cara bunuh diri (*nuek raga*) membuktikan kesetiannya kepada raja suaminya dan semua abadinya "*mabela pati*", ikut bunuh diri petanda setia kepada tuannya.

Dalam perspektif tradisi "*patibrata satyeng laki*" yang dilakukan di dalam karya

sastra oleh tokoh, seperti Satyawati, Dewi Sita dan Ksitisundari dapat dianggap sebagai istri teladan pada zamannya. Sosok perempuan yang dipuji, disanjung dan perempuan yang mendapatkan kemuliaan karena keteguhan hatinya setia kepada suami. Namun seiring perubahan zaman, “*patibrata satyeng laki*” yang dianggap mulia bagi seorang perempuan bukan tertuju pada seorang perempuan yang ikut mati suami, tetapi lebih kepada seorang istri yang tidak tergoda oleh lelaki selain suaminya dan setia mendampingi atau menjaga anak-anaknya sampai tumbuh dewasa.

Pemahaman rasional telah mengubah perspektif masyarakat dengan beberapa pertimbangan yang lebih masuk akal. Dalam perspektif kekinian kesetiaan seorang istri, seperti yang dilakukan Satyawati dan Ksitisundari hanyalah hisapan jempol belaka, karena tidak benar-benar diminati lagi oleh masyarakat kekinian. “*Patibrata satyeng laki*” yang digambarkan melalui tokoh Satyawati dan Ksitisundari hanya mementingkan ego pribadi tanpa memikirkan penderitaan orang lain dan bukan menjadi tolak ukur di era modern. Logika terbalik, justru seorang istri yang ditinggal mati suaminya, dengan setia menunggu dan merawat anak-anak dan keluarganya dianggap sebagai istri yang setia dan mulia “*mapatibrata satyeng laki*” melakukan kesetiaan dengan merawat dan membahagiakan orang-orang yang seharusnya menjadi tanggungjawabnya.

b) “Nyerod” dan “Patiwangi” Sebuah Pilihan dan Pengorbanan

Nyerod (bhs Bali) menurut Segara (2015: v) berarti “terpeleset”. Dalam konteks perkawinan di Bali mengandung arti pelaksanaan perkawinan dalam masyarakat adat Bali antara seorang perempuan yang berasal dari *kasta* lebih tinggi (*tri wangsa*) dengan seorang laki-laki dari *kasta* yang lebih rendah (*jaba wangsa*). Dalam catatan Kerepun (2007: viii). perkawinan “*nyerod*” ini adalah bagian praktek perkastaan buah dari kesalahpahaman yang berabad-abad sebagai hasil rekayasa aktor yang cerdas dari peradaban manusia Bali. Agar sistem *kasta* langgeng arsitek-arsitek tersebut menciptakan berbagai mitos, dongeng, cerita rekaan ditambah berbagai aturan yang dituangkan dalam *lontar* agar lebih mencengkram jiwa yang awam.

Cikal bakal perkawinan “*nyerod*” ini berawal dari larangan adanya sistem perkawinan antar *kasta* di Bali disebut “*asu mundung alangkahi karang hulu*”. “*Asu mundung*” berarti menggendong anjing adalah perkawinan “*nyerod*” (turun *kasta/wangsa*) perempuan *brahmana* diambil istri oleh *wangsa* di bawahnya, sedangkan “*alangkahi karang hulu*”

berarti melangkahi orang yang lebih tinggi, ditujukan untuk perempuan yang diambil istri oleh *kasta* yang lebih rendah. Hal ini dilatarbelakangi oleh keberadaan masyarakat Bali yang terbagi menjadi empat *wangsa* atau *catur wangsa* (*wangsa* sering disebut *kasta*), yaitu; *brahmana*, *ksatria*, dan *wesia* (disebut *tri wangsa*), dan yang lain disebut *jaba/sudra wangsa*. Perkawinan antar *kasta* ini sebelum dikeluarkannya *pasuara* no 11/DPRD Bali tahun 1951 memang ketat dilarang dan apabila ada yang melanggar akan diberikan sanksi. Sanksi ini hanya berlaku apabila laki-laki dari golongan *kasta/wangsa* yang lebih rendah mengambil istri dari *wangsa* yang lebih tinggi. Perempuan yang diambil istri oleh laki-laki dari *wangsa* yang lebih rendah ini disebut dengan ‘*nyerod*’ (bhs Ind berarti terpeleset). Bagi perempuan *wangsa* tertinggi (*brahmana*) diambil istri oleh golongan *wangsa sudra* maka terpelesetnya dianggap sangat tinggi sehingga sanksinya pun semakin berat. Konon sanksi berat yang pernah diberlakukan adalah ‘*kalebok*’ (bhs Bali ditenggelamkan di laut) bagi mereka (*wangsa sudra*) yang berani melakukan perkawinan ini.

Menurut Fashri (2007: 8) perkawinan antar *wangsa* ini berhubungan dengan relasi kekuasaan dan kekerasan yang senantiasa hadir dalam bilik-bilik kehidupan, meski pola, teknik dan mekanismenya mengambil bentuk yang berbeda. Begitu halnya sanksi perkawinan ‘*nyerod*’ ini pernah diberlakukan dengan pola dan mekanisme pada zamannya dan tidak bisa terhapus begitu saja sampai sekarang ini. Perkawinan ‘*nyerod*’ ini masih menyisakan beberapa problema dan bau tak sedap sampai sekarang. Umumnya perempuan yang melakukan perkawinan ‘*nyerod*’, harus rela melakukan perkawinan dengan cara ‘*ngrorod*’ (bhs Bali berarti dilarikan), meskipun ada di antara keadaan itu diketahui oleh orang tua perempuan. Cara ‘*ngrorod*’ dilakukan dengan beberapa alasan, seperti yang umum terjadi pihak perempuan tidak disetujui atau tidak direstui oleh orang tua dan keluarganya. Biasanya perkawinan turun *kasta* bagi seorang perempuan dianggap melecehkan, merendahkan dan bahkan ‘*leteh*’ (bhs Bali berarti kotor) bagi keluarga besarnya. Hal inilah yang sering menjadi alasan orang tua dari *kasta* tinggi (*tri wangsa*) cenderung melarang anak perempuannya untuk kawin dengan *wangsa* yang lebih rendah.

Perkawinan ‘*nyerod*’ ini berimplikasi penurunan *kasta* bagi seorang perempuan dengan segala pelepasan atribut kewangsaannya yang ditandai dengan melakukan upacara ‘*patiwangi*’ (bhs Bali berarti penghilangan atribut terutama gelar *wangsanya*). Perkawinan ‘*nyerod*’ ini memang sering menyisakan problema sampai sekarang terutama perkawinan perempuan dari *kasta* tertinggi dengan laki-laki golongan *sudra wangsa*. Problema muncul

ketika perkawinan yang awalnya dijalin sangat harmonis (suka sama suka) tetapi di tengah jalan terjadi perceraian. Pihak perempuan sering menemui jalan buntu dan dihadapkan pada kehidupan yang dilematis. Di satu sisi ia sudah lepas statusnya dari keluarga suaminya (karena sudah bercerai), sementara keluarga asal kelahirannya tidak juga bisa menerima dirinya begitu saja sebagai anggota keluarga yang telah dicerai. Ini berkaitan dengan upacara “*patiwangi*” yang telah dilakukan dalam proses perkawinannya, artinya perempuan yang telah melakukan upacara “*patiwangi*” tidak berhak lagi atas *kastanya/kewangsaan* sebelumnya, setidaknya ia tidak dianggap lagi sebagai anggota keluarga yang mempunyai hak dan derajat yang sama seperti sebelum ia menikah. Upacara “*patiwangi*” menurut Segara (2015: 115) sebagai suatu upacara yang seolah wajib dilakukan oleh pasangan “*nyerod*” untuk menyamakan kulit dan darah pasangan yang berbeda *wangsa*, bertujuan untuk menghindari malapetaka

Walaupun demikian keadaannya, momok perkawinan “*nyerod*” tidak menyurutkan keinginan atau tidak menjadi halangan perempuan *tri wangsa* untuk melakukan perkawinan ini sebagai pilihan dengan segala konsekuensinya. Istilahnya “cinta” sering lebih kuat dari sekedar resiko sanksi yang mungkin tidak sempat lagi terpikirkan oleh perempuan *berwangsa*. Seiring dinamika, nampak sanksi dari perkawinan antar *wangsa* ini semakin lunak, mendorong, seiring meredupnya fanatisme “kalangan *tri wangsa*” oleh gilasan zaman yang telah membuka pintu feodalismenya.

c) “Perempuan Tidak Pernah Lurus” Stigma Gender yang Tendensius

Agama adalah alat yang paling ampuh untuk membuat penganutnya merasa takut secara rohaniah. Oleh karenanya, tanpa menganggap ini sebagai suatu kebetulan, melalui kitab hukum agama perempuan selalu ditempatkan pada posisi rendah dengan segala stereotif dan stigma yang melekat pada dirinya. Pelabelan terhadap perempuan tersebut selalu berakibat merugikan dan menimbulkan ketidakadilan, seperti disebutkan dalam *Nitisastra sargah* 4 teks 16, sebagai berikut.

Lwirning tan rěju ring jagat tri ganitanya tan aběněr ulahnya kawruhi, strī odwad kalawan lwah ārěju wilut lakunika pada tan wěnanng tutěn, yan wwantěn kumudācukul saka rikang watu maběněr ulahning angganā, sangsiptanya wuwusku yatna sira sang sujana siniwi ring wadhū jana.

Terjemahan:

Adapun hal yang tidak lurus di dunia ada tiga macamnya dan tidak lurus jalannya,

patut diketahui, yaitu perempuan, akar dan sungai tidak ada lurus berliku-liku jalannya, semua itu jangan diikuti jika sudah ada bunga teratai tumbuh di batu baru akan benar perilaku wanita itu. Intinya saranku hati-hatilah seorang bijak diabdikan oleh seorang perempuan.

Bukan tidak mungkin *sargah Nitisastra* ini ditulis berdasarkan pemahaman masyarakat patriarki, untuk dijadikan pedoman umat bertujuan untuk mendiskreditkan perempuan. Tanpa tedeng aling-aling perempuan digeneralisasi, disamakan sifatnya dengan akar, dan sungai yang keadaannya memang tidak pernah lurus. Secara vulgar *sargah Nitisastra* ini menuduh bahwa perempuan tidak mudah dipercaya karena sifatnya yang labil, tidak konsisten dan tidak mempunyai ketetapan hati. Intinya perempuan tidak bisa berpikir lurus yang membuat perempuan tidak bisa dipercaya kecuali turun muksizat ada “teratai tumbuh di atas batu”. Dasar pemahaman ini tentu hanya berdasarkan asumsi kaum patriarki secara sepihak tanpa melihat realita pada kehidupan perempuan. Justifikasi perempuan ini bisa jadi dimotori oleh sekelompok orang yang menganggap perempuan sebagai sosok yang harus di jauhi, dihindari karena hanya akan menyesatkan pikiran.

Tuduhan semacam itu hanya bersifat tendensius, tanpa berdasar dan tidak mewakili kaum manapun baik kaum perempuan maupun kaum laki-laki secara umum. Hanya mungkin mewakili kelompok tertentu yang apatis dan menganggap perempuan pantas diberikan label sedemikian tercela tanpa berdasarkan logika. Tolak ukur “lurus” dan “bengkok” tidak bisa diputuskan oleh sekelompok orang berdasarkan gender, karena setiap orang tanpa menjustifikasi jenis kelamin bisa berbuat lurus atau bengkok sekalipun.

Dalam *Sarasamuschaya*, Sudharta (1991: 24) menguatkan secara implisit justifikasi tubuh wanita yang sangat dirahasiakan tidak ada bedanya dengan bagian tubuh lainnya yang semuanya itu disebabkan oleh ‘pikiran’ semata. Hal senada disebutkan dalam *Sarasamuccaya* teks 86 disebutkan Kadjeng (1959: 87) sebagai berikut.

Nyang drstanta, nahan sang bhiksuka brata pariwrajaka, nahan yang kamuka, wwang gong raga sakta ring stri, nahan tang crgala, ika ta katiga, yata mulating stri, rahayu sasika kapwa dudu aptinika katiga, wangke ling sang pariwrajaka, apan enget ring anityatatwwa, ling nikang kamuka stri, teka sih iki, kunang ling nikang crgala, wastu surasa bhaksya iki, arah wetnyan wikalpaning manah tinut ning wastu bheda.

Terjemahan:

Ini contohnya lain lagi, ada sang biku yang melakukan pariwrajaka-brata, yaitu mengembara mencari kesempurnaan hidup; ada lagi si kamuka, besar nafsu doyan kepada wanita; ada pula srigala, ketiganya itu melihat seorang wanita cantik;

ketiganya berbeda tanggapannya. Mayat kata sang biku peminta-minta berkeliling, karena insaf akan hakekat sesuatu tidak kekal; berkata si pencinta wanita, sungguh menggairahkan wanita ini; maka si srigala berkata, sungguh daging lezat, jika dimakan; disebabkan oleh bingung atau kacaunya pikiran, maka yang menimbulkan adanya perbedaan tanggapan terhadap sesuatu barang yang berbeda-beda pula.

Teks *Saraccamucaya* di atas mengisyaratkan di dalam ranah agama, perempuan sering menjadi sumber persoalan dan penilaian. Ajaran agama termasuk *Saraccamucaya* idealnya bersifat 'netral' justru di dalamnya mengandung unsur-unsur diskriminatif, dengan merendahkan martabat kaum tertentu yakni kaum perempuan. Apa yang tertuang dalam teks *Nitisastra* dan *Sarasamuscaya* sangatlah melukai hati kaum perempuan karena telah menuduh dan menjustifikasi kaum perempuan dengan tataran perilaku yang belum tentu sesuai dengan kenyataan.

Tetapi *Sarasamuccaya* teks 86 memberi sedikit gambaran bahwa penekanan hanya pada seorang bikulah menganggap perempuan/wanita sebagai mayat yang harus di jauhi. Karena layaknya seorang biku hanya mempunyai satu tujuan mencari kesempurnaan hidup secara rohani yang berusaha membuang nafsu yang ada pada dirinya. Kenyataannya di zaman dulu sumber-sumber ajaran agama banyak ditulis atau disalin oleh kaum biku ini sehingga *lontar* dan buku hasil karya lainnya banyak dituangkan hasil pikirannya sendiri yang bersifat subyektif.

5. Kesimpulan

Terpatrynya masyarakat patriarki yang kuat memberikan kesempatan kepadanya untuk mendominasi dan menjustifikasi kaum perempuan dengan stereotif yang merendahkan. Tidak hanya di ranah sosial pun di dalam falsafah keagamaan mengamini unsur-unsur ketidakadilan. Jargon yang menyebut "perempuan tidak pernah lurus" di dalam kitab suci *Sarasamuscaya* justru tetap menjadi pedoman dan tidak ada aksi dari kaum perempuan. Demikian pula tentang istilah "*nyerod* berujung "*mapatiwangi*, dan "*patibrata satyeng laki*" hanyalah jargon merendahkan kualitas perempuan. Ajaran agama yang diharapkan bercorak egalitarian atau bersifat netral justru di dalamnya banyak menuangkan unsur-unsur ketidakadilan dan melemahkan kaum perempuan. Agama lebih banyak memberikan pemahaman dan kebenaran yang tidak mustahil dipengaruhi oleh tradisi berdasarkan tafsir kultur patriarki.

6. Daftar Pustaka

- Fakih, Mansour. 2006. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta. :Pustaka Pelajar
- Creese, Helen. 2012. *Perempuan Dalam Dunia Kakawin, Perkawinan dan Seksualitas di Istana Indic Jawa dan Bali*. Denpasar: Pustaka Larasan
- Fashri, Fausi. 2007. *Penyingkapan Kuasa Simbol, Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Juxtapose.
- Kadjeng, I Njoman Dkk. 1959. *Sarasamuccaya*. Dharma Nusantara
- Kerepun, Made Kembar. 2007. *Mengurai Benang KusutKasta membedah Kiat Pengajegan Kasta di Bali*. Denpasar: Empat warna Kuminikasi.
- Mengenal Stereotip adalah Konsepsi Prasangka Subjektif, Simak Menurut Para Ahli. (2021). Diakses 3 August 2022, dari <https://m.liputan6.com/hot/read/4721173/mengenal-stereotip-adalah-konsepsi-prasangka-subjektif-simak-menurut-para-ahli>
- Mimbeng, I Gde, Dkk (penyusun). 1997. “Kakawin Niti Sastra dan Putra Sasana”. Mataram: Pasantyan Sanatana Gita
- Mulyawan, R. (2019). *Jargon Adalah: Pengertian, Tujuan, Fungsi, Perbedaan, Contoh Katanya!*. Diakses 2 Augustus 2022, Dari <https://rifqimulyawan.com/blog/pengertian-jargon/>
- Segara, I Nyoman Yoga. 2015. *Perkawinan Nyerod: Kontestasi, Negosiasi, dan Komodifikasi di atas Mozaik Kebudayaan Bali*. Jakarta Selatan: PT. Saadah Pustaka Mandiri.
- Sudharta, Tjok Rai. 1991. *Sarasamuschaya (Bahasa Indonesia)*. Denpasar: Upda sastra.