

# PEMBEBASAN TUBUH PEREMPUAN DI RUANG TRADISI (Studi Terhadap Tradisi Memanda di Desa Kedisan, Kecamatan Kintamani, Kabupaten Bangli)

Oleh:

**Ni Putu Dewi Pradnyan, I Gusti Agung Paramita**

Prodi Ilmu Filsafat Hindu  
Fakultas Ilmu Agama dan Kebudayaan  
Universitas Hindu Indonesia  
Denpasar  
paramita@unhi.ac.id

## ***Abstract***

*This article discusses the liberation of women's body in the tradition space in Bali, especially in Kedisan Village of Bangli. There are two phenomena discussed, such as the role of women in Mamanda tradition and the momentum of the liberation of women's bodies in the tradition space of Mamanda. The ethical liberation of women's bodies in the tradition of Mamanda in the village of Kedisan can be seen from how women in this community have space in the realm of tradition to actualize themselves and have opportunities to liberate their bodies. In the tradition of Mamanda the women are no longer considered the second sex whose existence is not recognized or an inferior individual under the shadow of patriarchal culture. Conversely, in the tradition of Mamanda the women are given the freedom to be the subject of themselves. In this case, her body is no longer a barrier, but because she has a female body, she has a strategic role and function in society, especially in the implementation of the Mamanda tradition.*

**Keywords:** *Liberation, ethic, body, women, Mamanda*

## **Abstrak**

Artikel ini bermaksud membahas tentang pembebasan tubuh perempuan dalam ruang tradisi di Bali, khususnya di Desa Kedisan Bangli. Ada beberapa tema yang dibahas yakni peran perempuan dalam tradisi *memanda*, dan momentum pembebasan tubuh perempuan dalam ruang tradisi *memanda*. Pembebasan etis tubuh perempuan dalam tradisi *mamanda* di desa Kedisan dapat dilihat dari bagaimana perempuan dalam hal ini wargadesa *kahyangan* memiliki ruang dalam ranah tradisi untuk mengaktualisasi dirinya dan memiliki kesempatan untuk melakukan pembebasan tubuh. Dalam tradisi *mamanda* perempuan tidak lagi dianggap sebagai jenis kelamin kedua yang keberadaannya tidak diakui dan menjadi individu yang inferior dibawah bayang-bayang budaya patriarki. Sebaliknya, dalam tradisi *mamanda* perempuan diberikan kebebasan untuk menjadi subyek atas dirinya. Dalam hal ini tubuhnya bukan lagi sebagai penghalang dan hambatan, melainkan karena ia bertubuh perempuanlah ia memiliki peran dan fungsi strategis dalam masyarakat utamanya dalam pelaksanaan tradisi *mamanda*.

**Kata kunci:** *Pembebasan, etis, tubuh, perempuan, Mamanda*

## I. PENDAHULUAN

Secara normatif umat Hindu di Bali sangat memuliakan perempuan. Perempuan menjadi aspek yang penting dan dimuliakan dalam agama Hindu. Dalam berbagai ajaran dan konsep agama Hindu, posisi dan peran perempuan ternyata tidak kalah pentingnya dari kaum laki-laki. Dalam konsep tantra, perempuan memiliki posisi yang penting sedangkan laki - laki memiliki peran sekunder. Selain itu, dalam salah satu sistem filsafat Hindu yaitu *Sankhya Darsana*, dijelaskan bahwa *prakrti* atau dapat diejawantahkan sebagai sifat feminim (perempuan) merupakan sebab material yang bersifat aktif dalam pembentukan jagad raya, sedangkan *purusa* atau sifat maskulin (laki-laki) tidak lain merupakan penonton yang bersifat pasif.

Sebagaimana telah dinyatakan dalam berbagai teks, perempuan merupakan ciptaan Tuhan dalam fungsinya sebagai *pradana*. Ia juga disimbolkan dengan *yoni*, simbol kesuburan dan kearifan. Laki-laki ciptaan Tuhan dalam fungsi *purusa* yang disimbolkan dengan *lingga*. Karena wanita, berbagai bentuk persembahan akan terlaksana, karena wanita pula ketenangan dan ketenteraman akan terwujud. Oleh sebab itu, orang yang ingin sejahtera hendaknya senantiasa menghormati wanita (Satria.2006:158)

Upaya tersebut sesuai dengan uraian singkat dalam sebuah sloka Manawadharmasastra sebagai berikut: *Cocanti jamayo yatra, Winacyatyacu tatkulam, Na cacanti tu yatraita, Warhate taddhi sarwada* (MDS, III,57). Yang artinya : Dimana warga wanitanya hidup dalam kesedihan, keluarga itu cepat akan hancur, dimana wanita itu tidak menderita, keluarga itu akan selalu bahagia. Berbagai sloka - sloka dalam teks - teks weda dan turunannya juga menyebutkan bahwa wanita sangat berperan penting dalam kehidupan manusia dan keberlangsungan alam. Dalam kitab Yajurveda, XIV.21 menyebutkan sebagai berikut : *Murdha - asi rad dhuva - asi, Dharuna dhartri - asi dharani, Ayuse tva vacase tva krsyai tva ksemaya tva*. Yang artinya Oh wanita, engkau adalah perintis, cemerlang, pendukung yang memberi makan dan menjalankan aturan - aturan, seperti bumi. Kami memiliki engkau di dalam keluarga untuk usia panjang, kecemerlangan, kemakmuran, kesuburan dan kesejahteraan.

Dalam Rg Veda VII.33.19 juga disebutkan: *Stri hi brahma babhuvitha*. Yang artinya: wanita sesungguhnya adalah seorang sarjana dan pengajar. Kedua sloka di atas memberikan gambaran yang jelas dan berusaha menunjukkan betapa pentingnya peranan wanita dalam kehidupan. Wanita, sebagaimana telah dinyatakan dalam berbagai teks adalah ciptaan Tuhan dalam fungsinya sebagai *pradana*. Ia juga disimbolkan sebagai *yoni*, simbol kesuburan dan kearifan. Karena wanita berbagai bentuk persembahan akan terlaksana, karena wanita pula ketenangan dan ketenteraman akan terwujud. Melihat dari berbagai teks dan konsep Hindu, ternyata perempuan memiliki peran yang begitu strategis dalam kehidupan beragama Hindu di Bali. Pembuatan sarana upacara keagamaan seperti *banten* atau sesaji dan prosesnya, semuanya berada di bawah kendali kaum perempuan.

Paramita (dalam Utama, ed 2016: 76) menjelaskan bahwa dalam kebudayaan masyarakat agraris wanita menempati posisi yang sangat 'mistik'. Hal itu dapat dilihat dari akar - akar teologi purba seperti pemujaan terhadap Tuhan feminis. Pemujaan terhadap Tuhan feminis sangat identik dengan kesuburan. Bisa dikatakan, terjadi identifikasi antara bumi dan perempuan. Fungsi bumi dan perempuan pun dianggap sama.

Namun kenyataannya di kehidupan masyarakat berbeda. Di Bali, secara keseluruhan budaya patriarki begitu erat dengan kehidupan masyarakat. Sistem sosial, tata kelola di masyarakat, sistem adat hingga sistem keagamaan yang ada di Bali masih didominasi oleh kaum laki - laki. dan citra bahwa kewajiban perempuan Bali harus menikah, mempunyai anak, dan kemudian mengurus rumah tangga masih sering membayangi, walaupun memang kini perempuan sudah seakan - akan dibebaskan untuk bekerja di luar rumah, tetapi urusan domestik rumah tangga masih sepenuhnya menjadi tanggung jawab seorang perempuan.

Dominasi budaya patriarki tidak hanya menyerang perempuan dari segi psikis tapi juga fisik - tubuhnya. Tubuh perempuan dijadikan alasan untuk melemahkan posisi perempuan di masyarakat. Menurut pemikiran Simone de Beauvoir, budaya patriarki menjadikan tubuh perempuan sebagai penghalang untuk mengaktualisasi, mencipta, dan mentransendensi

diri (Shirley Lie.2005:6). Karena bertubuh perempuan, ia tidak bisa bebas mengatur tubuhnya, perempuan tidak memiliki hak atas tubuhnya sendiri, semuanya berada dibawah kendali laki – laki dan lingkungan sosialnya. Budaya patriarki membuat perempuan menghidupi tubuhnya secara konkret bukan sebagai suatu kekuatan persepsi yang integratif, melainkan sebagai kekuatan asing yang melawan dirinya, bertentangan dengan dirinya sendiri.

Mitos yang diciptakan budaya patriarki sebagai kebenaran tunggal yang otentik atas perempuan dan kebertubuhannya bukanlah suatu mitos biasa, mitos ini merupakan mitos yang luar biasa dengan kekuatan super yang tidak terbantahkan. Biasanya dikatakan bahwa kita boleh percaya boleh tidak terhadap keberadaan suatu mitos. Bagi yang percaya, mitos itu sungguh hidup dan nyata dihayati dengan penuh kesadaran. Namun, bagi yang tidak percaya, mitos itu tetaplah mitos yang kebenarannya tidak dapat dibuktikan. Hal itu berbeda dengan mitos tentang tubuh perempuan. Seorang perempuan harus mengkonkretkan mitos tersebut dalam hidupnya. Jika tidak, bukan mitosnya yang dianggap salah, melainkan dialah yang disalahkan dan dicap sebagai bukan perempuan sejati.

Tidak hanya itu, pelemahan fungsi perempuan juga dapat dilihat pada teks – teks sastra. Seperti dalam kitab Manawadharmasastra buku V sloka 148 menyebutkan :

*“Bālye piturwaçe tiṣṭhet panigrāhasya yauwane, putrānām bhartari prete na bhajestri swatantratam”*

**Artinya :**

‘Pada waktu masih kanak-kanak wanita itu menjadi tanggungan ayahnya, pada waktu berkeluarga tanggungan suaminya, kalau suaminya meninggal menjadi tanggungan putra-putranya, seorang wanita hendaknya tidak bertindak sendiri’.

Buku IX sloka 3 menyebutkan :

*“Pitāraksati kaumāre bhārtā rakṣati yauwane, raksanṭi sthāwire putrā na stri swātantryam arhati”*.

**Artinya :**

‘Ayahnya akan melindunginya selagi ia masih kecil, suaminya melindungi selagi muda dan putra-putranya melindungi setelah tua; wanita tak pernah cocok untuk bebas’.

Nilai – nilai perempuan dalam budaya patriarki sebagai sosok yang lemah lembut dan memerlukan perlindungan laki – laki hanya untuk membuatnya semakin lemah dan mudah dikuasai serta didominasi oleh laki – laki, bukan untuk memperkuatnya serta mampu bertahan dan berkreasi dalam menghadapi ketidakpastian hidup (Shirley Lie.2005:33). Di dalam budaya patriarki, kelemahan relatif tubuh perempuan dijadikan kelemahan absolut dan menandai seluruh identitas dirinya sebagai jenis kelamin kedua.

Budaya patriarki mendudukan tubuh perempuan sebagai obyek, imanensi tubuh dan bukan sebagai subyek. Sebagai obyek dari subyek–laki laki, perempuan dianggap pantas mendapatkan perlakuan apapun dari laki–laki termasuk mendapatkan kekerasan fisik dan psikis. Ini terlihat dari tingginya angka kekerasan terhadap perempuan di Indonesia. Tingginya tingkat kekerasan terhadap perempuan juga dinyatakan dalam catatan tahunan Komnas Perempuan tahun 2018.

Pada tahun 2017 jumlah kasus kekerasan terhadap perempuan yang dilaporkan meningkat sebesar 74% dari tahun 2016. Jumlah kasus kekerasan terhadap perempuan pada tahun 2017 sebanyak 348.446, jumlah ini jauh melonjak dibanding dengan tahun 2016 yang sebanyak 259.150. Berdasarkan data – data yang dikumpulkan jenis kekerasan perempuan yang paling menonjol sama seperti tahun – tahun sebelumnya yaitu KDRT (kekerasan dalam rumah tangga) / RP (ranah personal) yang mencapai angka 71% (9.609). (Sumber : Catatan Tahunan Komnas Perempuan tahun 2018). Sangat ironis, kekerasan yang dilakukan terhadap perempuan malah dilakukan paling banyak oleh orang yang dekat dengannya, oleh orang yang disebut sebagai pelindung perempuan. Dan data – data yang ditampilkan tersebut hanya kasus–kasus yang dilaporkan, namun pastinya masih banyak kasus yang tidak dilaporkan karena perempuan menganggap bahwa kekerasan itu wajar ia dapatkan karena

ia adalah cacat dan tidak dapat memenuhi standar-standar sebagai perempuan sejati. Bahkan perempuan pun turut berpartisipasi dalam pemerajaan tubuhnya sendiri dan menjadi terasing akan tubuh yang dihidupinya, tubuh perempuan adalah sepenuhnya hak dan milik laki-laki.

Kelemahan tubuh perempuan tidak hanya dijadikan alasan untuk membenarkan terjadinya kekerasan yang dilakukan oleh suami dan orang-orang didekatnya. Kelemahan tubuh perempuan juga dijadikan landasan untuk menomorduakan perempuan dalam segala hal dalam kehidupan dan tatanan sosial. Seperti yang dapat kita lihat pada sistem kekerabatan di Bali yang menganut sistem *kapurusan*, sistem yang mengutamakan keberadaan laki-laki. Dalam pernikahan di Bali secara umum, mempelai perempuan harus ikut di pihak laki-laki dan tunduk akan segala aturan yang berlaku. Setelah menikah perempuan tidak mendapatkan tempat yang strategis dalam tatanan sosial masyarakat. Semua kepentingan berdasarkan landasan kebenaran laki-laki.

Perempuan dianggap berada di bawah laki-laki dan harus tunduk terhadap segala kesepakatan yang dibuat oleh laki-laki. Tidak jarang di dalam kehidupan rumah tangga terjadi poligami karena si istri tidak dapat memberikan keturunan laki - laki untuk menjadi pewaris keluarga selanjutnya. Dalam budaya patriarki perempuan tidak bisa mendapatkan kebebasan atas tubuhnya sendiri, dan karena bertubuh perempuaniadilemahkansertadinomorduakan-kebenaran mutlak berada pada laki-laki.

Namun hal sebaliknya terjadi pada ranah tradisi-tradisi lokal yang dilakukan di Bali. Dalam ranah tradisi, perempuan memiliki ruang khusus untuk mengaktualisasikan dirinya, menjadi subyek atas tubuhnya dan mendapat kesempatan untuk melakukan pembebasan tubuh. Hal ini dapat dilihat di desa Kedisan, kecamatan Kintamani, kabupaten Bangli, saat upacara *ngusaba dalem pingit* terdapat suatu tradisi yang menunjukkan peran penting wanita Hindu khususnya ibu dalam keberlangsungan kehidupan. Tradisi ini disebut dengan *tradisi Mamanda*. Implementasi konsep pembebasan etis tubuh perempuan terlihat di dalamnya. Tubuh perempuan tidak lagi menjadi hambatan baginya.

## II. PEMBAHASAN

### 2.1 Analisa Teori

Teori pembebasan tubuh perempuan merupakan pemikiran dari Simon de Beauvoir yang dituangkan dalam bukunya yang berjudul *The Second Sex*. Pemikiran Beauvoir tentang pembebasan perempuan berada dalam dua tingkat. *Pertama*, dalam tataran pemikiran. *Kedua*, dalam tataran praktis. Di tingkat pemikiran dijelaskan transformasi pemikiran filosofis - etis yang di tawarkan Beauvoir untuk menghilangkan budaya patriarkat yang menurutnya tidak bermoral dan tidak manusiawi. Dalam tahapan ini, Beauvoir mengemukakan dua konsep. Pertama adalah "konsep subjek yang bertubuh berbeda dan ambigu" sebagai lawan dari konsep budaya patriarkat yang hanya mengakui manusia bertubuh laki-laki sebagai subjek. Dengan konsep yang diterapkan budaya patriarkat bahwa subjek adalah manusia yang berjenis kelamin laki - laki, budaya patriarkat menyangkal ambiguitas setiap manusia dengan kebertubuhannya yang bersifat imanen sekaligus transenden. Juga mengeksploitasi perbedaan tubuh laki-laki dan perempuan dalam sistem yang hanya mengakui aspek transenden dari pengalaman tubuh laki - laki. Dengan konsep yang berat sebelah ini, budaya patriarkat tidak mengakui hubungan yang setara dan timbal balik antara laki - laki dan perempuan. (Shirley Lie, 2005:72).

Menurut Beauvoir, konsep subjek yang diterapkan dan ditetapkan oleh budaya patriarkat sangat tidak manusiawi dan tidak bermoral. Konsep tersebut harus diganti dengan konsep subjek yang lebih bisa mengkomodasi cara yang berbeda setiap individu di dalam menghayati dan menghidupi sisi imanen dan transendennya, yang diwujudkan secara berbeda melalui aktivitas tubuh yang kurang lebih berbeda. Dengan konsep subjek yang universal tanpa melihat jenis kelamin laki-laki atau perempuan, Beauvoir menempatkan laki-laki dan perempuan dalam kedudukan yang setara dan memungkinkan adanya hubungan timbal balik atau resiporitas dan saling mengakui diantara keduanya.

Aspek kedua dalam tataran pemikiran adalah konsep persahabatan dan kemurahan hati sebagai lawan dari semangat imperialisme

budaya patriarkat terhadap perempuan. Dengan semangat persahabatan dan kemurahan hati, Beauvoir berpendapat bahwa laki-laki dan perempuan dapat menjembatani perbedaan kebertubuhan diantara mereka dan mulai membangun relasi yang saling memberi dan menerima, mengakui dan diakui, relasi otentik antara sesama subjek-objek sekaligus. Semangat persahabatan dan kemurahan hati ini sekaligus menjadi upaya transendensi laki-laki dan perempuan untuk mengatasi ikatan mereka yang melulu biologis menjadi relasi yang lebih beradab dan etis (Shirley Lie, 2005:83).

Aspek persahabatan dan kemurahan hati merupakan salah satu buah pikiran orisinal Simon de Beauvoir dalam menjawab semangat permusuhan diantara kesadaran. Beauvoir melihat bahwa relasi antara dua kesadaran itu bermakna ambigu, bisa sebagai teman atau musuh. Peluang itu merupakan pilihan yang ditentukan secara bebas. Persahabatan dan kemurahan hati adalah jembatan yang menghubungkan dua subjek yang berbeda. Terdapat sikap memberi dan menerima, sikap yang mau mengerti dan dimengerti, keterbukaan untuk mengecewakan dan dikecewakan, untuk mendapatkan suka atau duka. Hal inilah yang tidak diberi tempat oleh budaya patriarkat yang hanya mengenal relasi satu arah. Persahabatan dan kemurahan hati merupakan angin segar yang mentransendensi ikatan primodial antara laki - laki dan perempuan dari ikatan biologis dan fungsional menjadi ikatan manusiawi yang etis.

Dari kedua aspek diatas, disinilah Beauvoir menekankan makna etis dalam paham kebebasannya. Kebebasan baginya tidak berarti berkuasa untuk melakukan apa saja. Kebebasan baginya tiak hanya berarti kemampuan untuk mengatasi hal - hal yang membatasi (*already given*) menuju masa depan yang terbuka tetapi juga mau mengakui eksistensi orang lain sebagai kebebasan yang jug dapat menentukan situsi dan kebebasanku (Shirley Lie, 2005:70). Beauvoir yakin bahwa secara bersama-sama individu konkret dan unik yang saling mengakui kebebasan masing-masing dapat membuka lebih banyak kemungkinan yang konstruktif bagi perluasan eksistensi masing - masing individu yang pada akhirnya akan memperluas eksistensi mereka sebagai kelompok atau kumpulan.

Di tingkat praktik, Beauvoir mengusulkan pentingnya kemandirian ekonomi sebagai pintu masuk aktualisasi pembebasan tubuh perempuan. Namun, kemandirian ini akan efektif jika didukung oleh kesetaraan perempuan dan laki - laki secara sosial, budaya dan politik. Upaya praksis lainnya yang diajukan oleh Simon de Beauvoir adalah revolusi sosial. Menurut Beauvoir, agenda pembebasan perempuan dengan sendirinya akan terpenuhi jika revolusi sosial berakhir. Namun tiga puluh tahun kemudian, dia mengakui pendapatnya itu salah dan menekankan pentingnya perempuan mempunyai agenda perjuangan sendiri (Shirley Lie, 2005:83).

## 2.2 Sejarah Desa Kedisan

Dilihat dari fakta ssejarah, desa Kedisan sudah tiga kali mengganti nama desa, yaitu : (1) Desa Kantul Gading, (2) Desa Bukit Tunggul, (3) Desa Kedisan. Desa *pakraman* Kedisan merupakan desa *bali mula* yang sudah ada sejak abad ke 9 (808 *caka*) sesuai dengan yang dinyatakan dalam prasasti desa *pakraman* Kedisan, yang dimana setiap aktivitas yang berkaitan dengan pelaksanaan *Panca Yadnya* (*Dewa Yadnya, Rsi Yadnya, Pitra Yadnya, Manusa Yadnya, dan Bhuta Yadnya*), *Hulu Ampad* (*Jro Kubayan Kiwa Tengen, Jro Bahu Kiwa Tengen, Jro Guru Gedenan Kiwa Tengen, Jro Guru Alitan Kiwa Tengen, Jro Sahing Kiwa Tengen*) berwenang sebagai saksi dalam aktivitas pelaksanaan *panca yadnya* di desa Kedisan. Sejarah *Hulu Gunung Puser* di desa Kedisan tidak dapat terlepas dari sejarah keberadaan desa *pakraman* Kedisan.

Keberadaan suatu Desa pada umumnya berasal dari asal usul atau riwayat yang panjang. Akibatnya sering asal-usul tersebut dianggap suatu cerita legenda saja. Terlepas dari itu anggapan tersebut mengenai keberadaan Desa Kedisan, menurut sumber informasi (Tetua / Pengelingsir/*Penyarikan/Peduluan*) Desa *pakraman* Kedisan, bahwa Desa Kedisan berdiri sekitar tahun 808 *caka* yang saat itu bertahta seorang Raja yang berpusat di pinggir selatan danau Batur yang bernama I Langlang Tanda Patih dan dibantu oleh 2 juru perang yang tangguh yaitu I Guna dan I Gana . Begitu beliau menempati wilayah ini maka bersama juru perang dan pengiringnya merombak hutan yang ada di sekitar pinggiran selatan Danau Batur untuk memperluas daerah

pemerintahannya (yang sekarang menjadi Desa Kedisan).

Diantara sekian banyak pohon yang ditebang ada pohon cempaka putih yang tidak ditebang dan dibiarkan begitu saja, karena pohon itu mempunyai kelainan dimana batang, daun sampai pucuknya berwarna putih. Pohon cempaka ini selalu dihiasi dengan bunga-bunganya yang berwarna putih. Diatas pohon ini bertengger seekor burung manuk ulun yang oleh Raja desa ini diberi nama Desa Manuk Tunggal (wawancara dengan Jero Tarpeda, 23 Pebruari 2019).

Pemerintahan Raja I Langlang Tanda Patih semakin hari daerah kekuasaannya semakin luas dan mendirikan beberapa pura persembahyangan. Kemudian pada tahun 1117 Masehi memerintahlah seorang Raja Kediri dengan bala tentaranya, karena ada pergantian pemerintahan maka I Sri Budi dari Buah dan I Sri Budi Sara dari Abang minta agar pemerintahan itu tidak berpusat di Desa Manuk Tunggal. Permintaan itu dikabulkan oleh Sri Jayaraya maka mulai saat itu Pusat Pemerintahan Manuk Tunggal di ganti menjadi Desa Kedisan.

Terdapat cerita lain juga menyebutkan mengenai asal usul desa Kedisan. Dikisahkan Raja Solo yang bertahta di Keraton Surakarta mempunyai empat orang anak, tiga anak laki – laki dan satu anak perempuan. Singkat cerita beliau (anak raja) tiba – tiba mencium bau harum yang sangat menyengat, lalu keempat anak raja tersebut tertarik untuk mencari sumber bau harum tersebut. Akhirnya mereka bersepakat untuk menelusuri sumber bau harum yang membuat mereka begitu tertarik. Setelah menyiapkan segala keperluan dan mendapatkan ijin dari sang ayah (Raja Solo), merekapun melakukan perjalanan kearah timur, bau harum itu kian menyengat.

Setelah berbulan – bulan melakukan perjalanan menelusuri hutan lebat, menyebrangi sungai dan laut sampailah mereka di pulau Bali. Kemudian mereka melanjutkan perjalanannya, melalui perjalanan ke Bali utara hingga sampai di kaki gunung Batur, di sebelah selatan anak perempuan yang merupakan anak bungsu lalu menghentikan perjalanannya karena kelelahan dengan perjalanan yang sangat panjang. Lalu si putri bungsu meminta ijin kepada ketiga kakaknya untuk menetap di lereng kaki gunung Batur, dan permintaannya disetujui oleh ketiga

kakaknya tersebut. Si putri bungsu diberi gelar Ratu Ayu Meketeg. Di tempat tersebut dibuatkan tempat pemujaan / pura yang kini disebut pura Alas Arum , pura Alas Arum diempon oleh masyarakat desa Batur sampai saat ini. Namun, ketiga pangeran yang merupakan kakak dari Ratu Ayu Meketeg melanjutkan perjalanannya menyusuri tepian danau Batur dan sampai di suatu desa yang terdapat berbagai jenis burung, di tempat itulah pangeran ketiga beristirahat. Saking senangnya mendengar kicauan burung, pangeran ketiga terkesima kegirangan, tetapi pangeran sulung tidak senang melihat tingkah laku pangeran ketiga. Karena sudah terlanjur murka, pangeran sulung lalu menendang pangeran ketiga hingga terjatuh dalam posisi duduk bersila lalu berubah menjadi patung. Semenjak itu desa tersebut diberi nama desa Kedisan. Patung tersebut masih ada sampai saat ini di desa Kedisan yang bersthana di pura Dalem Pingit, tepatnya berada di dalam *palinggih* meru tumpang sembilan. Dan di pura Dalem Pingit inilah tradisi *mamanda* dilaksanakan (wawancara dengan I Gede Armada, 18 Maret 2019).

### 2.2.1 Letak Geografis Desa Kedisan

Desa Kedisan termasuk wilayah kecamatan Kintamani, kabupaten Bangli yang merupakan daerah dataran tinggi yang subur dan sejuk terletak pada ketinggian 250 mdpl. Kondisi topografi luas wilayah desa Kedisan adalah 1.174 Ha. Adapun penggunaan tanah dapat dirinci sebagai berikut : ladang 700 Ha, tanah pekarangan memiliki luas 172 Ha, dan area hutan memiliki luas 302 Ha.

Keadaan iklim di wilayah desa Kedisan tidak berbeda dengan daerah – daerah lain di Bali pada umumnya yang memiliki dua musim, yaitu musim hujan dan musim kemarau dengan keadaan suhu rata – rata 19<sup>o</sup> – 28<sup>o</sup> C. Desa *pakraman* Kedisan merupakan daerah pariwisata yang cukup strategis di Kecamatan Kintamani. Desa Kedisan memiliki batas – batas wilayah sebagai berikut :

Sebelah Utara	: Danau Batur
Sebelah Timur	: Desa Buah
Sebelah Selatan	: Desa Penggotan
Sebelah Barat	: Desa Batur

## Letak Geografis Desa Kedisan

No.	Indikator	Sub Indikator
1	Kawasan hutan	Ada
2	Kawasan tambang	Tidak ada
3	Kawasan danau	Ada
4	Kawasan perbukitan/ pegunungan	Ada
5	Kawasan persawahan	Tidak ada
6	Kawasan peternakan	Ada
7	Kawasan perkebunan	Ada
8	Kawasan industri kecil/ rumah tangga	Ada
9	Kawasan saluran listrik tegangan tinggi	Tidak ada
10	Kawasan rawan banjir	Tidak ada
11	Kawasan industri / pabrik	Tidak ada
12	Kawasan perkantoran	Ada
13	Kawasan rawa	Tidak ada
14	Kawasan perdagangan	Ada
15	Kawasan kumuh	Tidak ada
16	Kawasan jasa hiburan	Ada
17	Kawasan wisata	Ada
18	Kawasan bantaran sungai	Tidak ada
19	Kawasan rawan longsor	Ada

Sumber : Profil Desa Kedisan

### 2.3 Proses Tradisi *Mamanda* di Desa Kedisan

Proses merupakan serangkaian langkah yang sistematis, atau tahapan yang jelas dan dapat ditempuh berulang kali untuk mencapai hasil yang diinginkan. Tahapan atau langkah – langkah dalam proses ini bersifat konsisten. Terkait dengan pelaksanaan tradisi *Mamanda* di desa Kedisan, Kecamatan Kintamani, Kabupaten Bangli, proses yang dimaksud disini adalah langkah – langkah yang konsisten yang dilakukan berulang kali dalam tradisi *Mamanda*. Dalam hal ini proses yang dimaksud adalah langkah – langkah yang harus dilalui dalam pelaksanaan tradisi *Mamanda* di desa Kedisan, kecamatan Kintamani, kabupaten Bangli.

Tradisi *Mamanda* merupakan salah satu tradisi yang terdapat di dalam rangkaian upacara *Ngusaba Kadasa* di Pura Dalem Pingit desa Kedisan, kecamatan Kintamani, kabupaten Bangli. *Ngusaba Kadasa* atau sering juga disebut *Ngusaba Dalem Pingit* atau *Ngusaba Sang Hyang Jero* ini dilakukan pada *sasih kadasa* atau dalam kalender masehi sekitar bulan Maret. Puncak acara pada upacara *ngusaba* ini dilaksanakan

saat bulan purnama *sasih kadasa*. *Ngusaba Dalem Pingit* ini dilaksanakan selama tiga hari dan setiap dua tahun sekali dilaksanakan selama tujuh hari.

Mulainya upacara *ngusaba* di Pura Dalem Pingit Desa Kedisan, Kecamatan Kintamani, Kabupaten Bangli ditandai dengan tradisi *nyelub wastra*, *menek canang* dan *maider gita* (*maceregek*).

*Nyelub wastra* merupakan suatu tradisi yang dilakukan oleh *daha* (remaja putri). Tradisi ini dilaksanakan pada waktu pagi hari. Para *daha* desa, *nunas* (memohon, meminta) *tirta* Bhatari Gangga atau lebih dikenal dengan sebutan *tirta Tangga – tangga* yang terdapat di Pura Dalem Siwa desa Kedisan. Sarana upakara yang digunakan adalah banten pejati. Kegiatan ini hanya boleh dilakukan oleh *daha*. Tirta inilah yang digunakan untuk menyiapkan *wastra* Ida Bhatara di pura Dalem Pingit. Kain yang tadinya berwarna putih dicelub dengan menggunakan pewarna alami yang berwarna kuning, sehingga kain tersebut berubah warna menjadi kuning, dan kemudian disucikan kembali dengan *tirta tangga – tangga*. *Wastra* inilah yang digunakan pada *palinggih* atau sthana Ida Bhatara Sang Hyang Jero di Pura Dalem Pingit. Para *daha* yang melaksanakan upacara ini adalah mereka para *daha bunga* (mereka yang masih suci). Warna kain putih melambangkan kesucian lalu dicelub menjadi berwarna kuning yang melambangkan kemakmuran, kebijaksanaan, taksu dan kewibawaan.

Upacara selanjutnya adalah *Menek Canang*. Seusai upacara *nyelub wastra* dan dikenakan pada *palinggih* Ida Bhatara lalu dilanjutkan dengan upacara *menek canang*, pada hari ini Jero Penyangga Ratu Wayan dan Jero Penyangga Ratu Ketut diikuti oleh *tempek – tempek* dan *daha - truna matur piuning* atau melakukan pemberitahuan kepada Ida Bhatara yang bersthana di pura Dalem Pingit bahwa akan dilaksanakan upacara *Ngusaba Kadasa*. Upakara yang digunakan adalah banten *sorohan genep* dan banten *pejati*, dihaturkan di *palinggih* Ida Bhatara Sang Hyang Jero. Kemudian *daha truna* dan *krama* memasang *ceniga* dan *gantung – gantungan* pada *palinggih* yang ada di Pura Dalem Pingit. Adapun makna dari upacara *menek canang* adalah sebagai penanda bahwa karya *Ngusaba Kadasa* di pura Dalem Pingit dimulai secara resmi.

Selanjutnya pada hari yang sama dilaksanakan upacara *maider gita* atau yang lebih dikenal dengan upacara *Maceregek*. Upacara ini dilaksanakan oleh *linggih dane jero paduluan lanang*, dengan cara melantunkan sebuah lagu yang dibarengi dengan berbagai gerakan tangan (*mudra*) sambil mengelilingi Pura Dalem Pingit dan membawa nasi *takilan* dengan lauk pauknya *uyah-sera-sudang-taluh*, dan minuman *tuak - arak*.

Lagu yang dilantunkan saat tradisi ini adalah lagu sederhana yang diucapkan bergiliran mulai dari *Jero Kubayan Mucuk* bersahutan/bergantian, lalu oleh *Jero Bahu* sampai pada paduluan *Jero Guru* yang berjumlah empat orang. Berikut adalah lirik lagu *Maidier gita/Maceregek* yang dilantunkan oleh *Paduluan Lanang* ketika upacara tersebut:

*Pan Cekel* (oleh Jero Kubayan Mucuk)  
*Pan Cambeng* (oleh Jero Kubayan Dauhan)  
*Mengiderin* (oleh Jero Bahu Danganan)  
*Menanggapin* (oleh Jero Bahu Dauhan)  
*Cret* (oleh Jero Guru yang membawa tempat petabuh tuak)  
*Gek* (oleh Jero Guru yang membawa tempat petabuh arak)

Seusai upacara ini *Linggih Dane Jero Kubayan, Jero Bahu, Jero Guru dan Penyarikan Desa nunas* nasi *takilan* dan *tuak - arak*. Makna upacara ini adalah untuk membentengi areal upacara Piodalan atau *Ngusaba* dari gangguan yang bersifat negatif, sekaligus sebagai tanda kesiapan krama dalam melaksanakan Upacara *Ngusaba* di Pura Dalem Pingit Desa Kedisan, Kecamatan Kintamani, kabupaten Bangli.

Pada hari selanjutnya merupakan *pangageng karya* atau puncak acara pada *ngusaba* ini. Rangkaian upacara pada hari ini diawali dengan prosesi *maideh*. Di dalam bahasa Indonesia, *maideh* ini berarti berkeliling. Sesuai arti kata *maideh* tersebut, pada saat prosesi ini *paduluan* dan *krama* / masyarakat desa Kedisan berkeliling dari Pura Desa / Bale Agung hingga ke Pura Dalem Pingit. Diawali dengan matur piuning di Pura Desa, kemudian *pratima - pratima dan due* desa serta *pratima - pratima dan due panembaan* Ratu Wayan Ratu Ketut diiringi oleh *peduluan* serta seluruh masyarakat desa Kedisan *mendak* Ratu Ayu *ka purian*. Jadi

dalam mitologi yang berkembang di desa Kedisan diceritakan bahwa Ratu Ayu ini merupakan *biang* atau ibu dari Ratu Wayan Ratu Ketut *sane maraga kembar buncing* (yang merupakan anak kembar laki dan perempuan). Hal ini senada dengan apa yang disampaikan oleh Jro Kubayan Karbi Istri ketika diwawancara bahwa "*ritatkala maideh penembaan Ratu Wayan Ratu Ketut kairing olih krama desa makasami mendak biang idane jagi kairingang malinggih ring Sang Hyang Jero genah linggih Aji idane saantukan jagi ngemargiang piodalan*". Artinya ketika *maideh* ini sesuunan Ratu Wayan dan Ratu Ketut *mendak biang idane* (menjemput ibu beliau) untuk kemudian *ka iring* menuju Sang Hyang Jero atau Pura Dalem Pingit untuk disthanakan di pura tersebut bersanding dengan Ratu Wayan Ratu Ketut dan *Aji idane* (ayah beliau - Ratu Wayan Ratu Ketut) yang memang bersthana di Pura Dalem Pingit desa Kedisan, hal ini dilakukan dalam rangka dilaksanakannya upacara *Ngusaba Kadasa* di Pura Dalem Pingit.

Ketika sampai di Pura Dalem Pingit, *pratima - pratima* tersebut tidak langsung disthanakan di Bale Paruman yang ada di Pura Dalem Pingit. *Panembaan / sesuunan* dan *pratima - pratima* diiringi oleh *paduluan lanang istri* mengelilingi Pura Dalem Pingit sebanyak tiga kali, baru kemudian semua *pratima sesuunan* disthanakan di Bale Paruman. Pada prosesi *maideh* ini, kerbau yang telah dihias yang akan digunakan sebagai sarana upacara juga ikut diarak hingga ke Pura Dalem Pingit.

Setelah sesuunan *malinggih*/disthanakan di Bale Paruman, *Linggih Dane Jero Kubayan Mucuk* menari dari depan *palinggih Meru Sang Hyang Jero* menuju tempat kerbau yang akan digunakan sebagai sarana upacara tersebut diiringi gambelan serta membawa keris yang nantinya akan digunakan untuk menusuk kerbau tersebut sebanyak tiga kali sebagai simbolis. Kemudian kerbau tersebut diambil alih oleh *tempek ebat* untuk disembelih dan diolah untuk menjadi sarana upacara. Kepala kerbau yang sudah disembelih tersebut tidak diolah melainkan diletakkan di *sanggah truna* yang ada di Pura Dalem Pingit.

Ada istilah menarik ketika prosesi *maideh*, yaitu *bah kebo bangun penjor*. Yang artinya ketika kerbau telah disembelih maka seluruh warga kedisan wajib mendirikan *penjor* di depan rumahnya sebagai tanda berlangsungnya

upacara *ngusaba kadasa* dan kesungguhan seluruh masyarakat Kedisan untuk menjalankan *yasa kerthi* agar upacara *ngusaba* dapat berjalan dengan lancar.

Setelah prosesi *maideh*, pada malam harinya masyarakat desa pekraman Kedisan bersembahyang di Pura Dalem Pingit dan menghaturkan banten khusus yang disebut banten *tebasan*. Saat *matebasan* ini sebelum dilakukan persembahyangan bersama, para *paduluan istri* melakukan prosesi *masila baling*. *Peduluan istri* melakukan gerakan tangan (*mudra*) sambil berjalan mengitari *pelinggih batu gepeng (pertiwi)* yang ada di depan *pelinggih meru* sebanyak tiga kali diiringi oleh gambelan dengan irama yang sederhana namun kesakralan iramanya dapat dirasakan. Setelah *paduluan istri* selesai melakukan prosesi *masila baling* baru kemudian dilaksanakan persembahyangan bersama oleh seluruh masyarakat desa *pakraman* Kedisan (wawancara dengan mangku sedeng istri, 25 Maret 2019).

Hari selanjutnya yaitu *ngewayonin* atau sering disebut dengan *nyuungin*. Pada hari ini juga dilakukan prosesi *menek canang desa sambangan*. Sama seperti prosesi *menek canang* yang dilaksanakan pada hari pertama *ngusaba* ini. Namun *menek canang desa sambangan* sebagai penanda bagi krama desa sambangan bahwa upacara *ngusaba* dimulai. Selain terdapat sistem *ulu ampad* di desa Kedisan terdapat juga sistem *desa sambangan*. Yang disebut *desa sambangan* adalah anak laki – laki nomor dua pada suatu keluarga dan anak laki – laki nomor berapapun dengan catatan semua kakaknya adalah perempuan, ini disebut *desa sambangan kejuk*. Hampir sama seperti sistem *ulu ampad* dimana para anggotanya akan mendapat giliran untuk menjadi *paduluan* dengan ketentuan – ketentuan yang berlaku, anggota *desa sambangan* atau *desa pingit* atau *pameksan* ini juga secara bergiliran setiap dua tahun sekali akan ditunjuk dua orang sesuai *pipil* dan ketentuan untuk *nyungsung* Ratu Wayan dan Ratu Ketut dan diberi gelar sebagai Jero Penyangga. Selama dua tahun *panembaan* dan *pratima* Ratu Wayan Ratu Ketut disthanakan di tempat khusus di rumah Jero Penyangga tersebut. Selama dua tahun pula areal rumah Jero Penyangga di pingit dan Jero Penyangga harus menjalankan aturan – aturan atau *yasa kerthi* yang telah ditentukan secara turun –

temurun.

Keesokan harinya merupakan *pengageng karya desa sambangan* atau puncak acara desa sambangan. Pada hari itu dilaksanakan prosesi *maplekenting*. Pada prosesi *maplekenting* ini, seluruh desa *sambangan* melaksanakan *tabuh rah* yang di dalamnya dilakukan transaksi oleh para desa *sambangan* dengan menggunakan uang bolong/*jinah bolong*. Pada malam harinya desa *sambangan* melaksanakan persembahyangan bersama di Pura Dalem Pingit dan menghaturkan banten *tebasan* (wawancara dengan Jero Dangka Guna Artayasa, 22 maret 2019).

Rangkaian selanjutnya adalah *Ngenakin*, acara ini berlangsung sebagai rangkaian lanjutan yang ada dalam *Ngusaba Kedasa* di Desa Kedisan. Pada proses ini dilakukan beberapa kegiatan, salah satunya adalah *Neles Kebayan, Mendak Ratu Puseh, Memanda, Nyolahang Ratu Keken* dan diakhiri dengan acara *ngeluarang*. Sesungguhnya pada pelaksanaan *Ngenakin* inilah *Memanda* itu dilakukan.

Kata *Ngenakin* berasal dari kata *kenak*. Mendapat awalan *Nga* dan akhiran *In*. Kata *kenak* memiliki arti sehat atau kondisi baik, prima. ( Kamus bahasa Bali-Indonesia). Awalan *nga* dan akhiran *in* akan membentuk kata kerja. Jadi kata *ngenakin* berarti upaya untuk membuat sehat. Berdasar pada pengertian diatas, maka prosesi *ngenakin* yang ada dalam *ngusaba kedasa* di desa pakraman Kedisan bisa kita artikan sebagai upaya yang dilakukan masyarakat Kedisan untuk menjaga keharonisan alam sehingga mampu mewujudkan fisik alam yang sehat atau menyehatkan. Tradisi *mamanda* berlangsung pada rangkaian *ngenakin*, sehingga prosesi *mamanda* ini merupakan upaya untuk menjaga kesehatan semesta. Hal ini diperkuat oleh arti kata yadnya yaitu persembahan suci yang memiliki tujuan untuk keseimbangan alam dan isinya.

### 2.3.1 Tahap Awal Mamanda

Berikutnya akan dijelaskan proses berlangsungnya tradisi *mamanda* yang rangkaiannya terdapat dalam prosesi *ngenakin*. Secara garis besar *mamanda* adalah bagian penting dari tradisi *ngusaba kedasa* yang memiliki makna lebih yaitu penguatan tentang eksistensi perempuan yang terdapat di Desa kedisan. Pelaksanaan *Mamanda* terdiri dari tiga

tahap yaitu tahap awal, tahap pelaksanaan dan tahap akhir.

Pada tahap awal, prosesi dilakukan, maka semua Ibu yang yang disebut sebagai warga *desa kahyangan* melakukan persembahyangan yang didahului mendak Ratu Puseh. *Pratima Ratu Wayan, Ratu Ketut, Peduluan Lanang Istri, Pedangkan Kecabang Desa* dan seluruh masyarakat desa Kedisan menuju pura Puseh Desa Pakraman Kedisan untuk *mendak* Ratu Puseh. Prosesi persembahyangan ini dimaksudkan agar warga *desa kahyangan* siap baik mental dan spiritual dalam melakukan prosesi *mamanda*. Persembahyangan tidak dituntun dengan kramaning sembah, hal ini menjadi ciri dari desa kedisan sebagai desa tua yang memang memiliki cara pemujaan yang khas. Pemujaan hanya dilakukan sekali dengan bunga, lalu bunga disematkan di rambut dan kemudian diberikan tirta pelukatan kepada semua warga desa kahyangan (Ibu-ibu yang akan *mamanda* ) (wawancara dengan mangku rencana istri, 25 Maret 2019).

### 2.3.2 Tahap Pelaksanaan

Pada tahapan pelaksanaan, dilakukan kegiatan mengelilingi Pura Dalem Pingit sebanyak tiga kali, dengan urutan perjalanan sebagai berikut : *Pertama*, perjalanan mengelilingi diawali oleh *sesuwunan* berupa pratima genta , lalu diiringi oleh benang penuntun berisi *pasepan* yang dibawa oleh *jero guru istri* dan *Paduluan istri* lainnya. Kemudian dilanjutkan dengan klenong khusus yang dibawa oleh salah satu *jero bahu istri* dan kemudian diikuti oleh *desa kayangan* (ibu – ibu desa pakraman Kedisan ). Kegiatan berkeliling *murwa daksina* diisi dengan menyanyikan *sesapan* (lagu khusus) yang hanya dinyanyikan pada waktu *mamanda*.

Adapun *sesapan* atau nyanyian sakral yang dinyanyikan oleh para Desa kahyangan ketika melakukan prosesi *Mamanda* ini adalah sebagai berikut :

“Nyampat maceniga mabanten sumping keladi

Ane nyampat dadi dewa ane mabanten dadi gusti

Bintang siang anake gusti kaje kangin

Kasumbane anake gusti tarik mabunga

Nyai daha apang tangar kayeh kangin

Tarunane anake gusti memasang guna  
Guna napi anake gusti pasang dane  
Guna pulet anake gusti mapuliket

Menek – menek anake gusti kajentake  
Tuun – tuun anake gusti kasunian taro  
Menek – menek anake gusti ka beringin  
Tuun – tuun anake gusti ne mangiring”

Setelah mengitari (berputar) mengelilingi Pura Dalem Pingit sebanyak tiga kali, dilanjutkan dengan seluruh warga *kahyangan desa* tersebut berjalan menuju Pura Dalem Kahuripan sambil terus melantunkan lagu sakral (*sesapaan*) seperti diatas. Sesampainya di Pura Dalem Kahuripan *krama istri* atau warga desa kahyangan tersebut melakukan prosesi *nunas don bingin* (memetik daun beringin) yang ada di Pura Dalem Pingit. Daun beringin tersebut digunakan sebagai sarana persembahyangan yang khas sesuai tradisi desa tua. Setelah selesai melakukan persembahyangan menggunakan sarana daun beringin di Pura Dalem Kahuripan, warga desa kahyangan tersebut berjalan kembali menuju Pura dalem Pingit.

### 2.3.3 Tahap Akhir

Pada tahap akhir, dilakukan persembahyangan di Pura Dalem Pingit dengan cara yang Khas desa tua, dan kemudian para warga Desa kahyangan kembali pada posisi duduk di depan pelinggih. Pada tahap ini prosesi *Mamanda* selesai dan dilakukan prosesi lanjutan lainnya (wawancara dengan Me Dangka Sar, 25 Maret 2019)

## 2.4 Peran Perempuan dalam Tradisi Mamanda di Desa Kedisan

Pada pembahasan ini akan menjelaskan mengenai peran perempuan dalam ruang tradisi lokal di Bali khususnya pada tradisi *Mamanda* yang ada di Desa Kedisan, Kecamatan Kintaman, Kabupaten Bangli. St. Thomas menyatakan bahwa perempuan adalah manusia/laki – laki yang tidak sempurna. Aristoteles juga berkata “kita harus menganggap kodrat perempuan sebagai kodrat yang secara alami memang sudah cacat”. Karena perempuan adalah rahim dan makhluk insidental, perempuan akan berarti bagi laki – laki sejauh rahimnya masih berfungsi. Peran perempuan tidak lebih dan tidak kurang

hanya sebagai penerima benih dari laki – laki, memelihara janin dalam rahimnya, dan merawat bayinya. Makna eksistensi perempuan dalam budaya patriarki hanya ditentukan berdasarkan fungsi biologisnya, seperti tubuh dalam konsep mesin arlojinya Descartes.

Dalam masyarakat patriarki secara umum, peran perempuan hanya dilihat dari peran domestiknya saja. Ia tidak bisa mengaktualisasikan diri dan kebertubuhannya. Sekali lagi, tubuh perempuan menjadi hambatan untuk eksistensi dirinya dan ia dianggap tidak memiliki peran yang cukup penting dalam kehidupan sosial masyarakat. Perannya dibatasi hanya untuk mengurus rumah tangga dan tidak terlepas dari fungsi biologisnya untuk melayani dan menyambut seksualitas laki-laki.

Namun, dalam ranah tradisi dan ritual, perempuan memiliki ruang untuk mengaktualisasi tubuhnya. Tubuh tidak lagi menjadi hambatan bagi perempuan ketika melakoni perannya dalam suatu tradisi. Tradisi dan ritual merupakan momen yang dimiliki perempuan untuk melakukan pembebasan tubuh dan menjadi subyek atas tubuh yang dihidupinya. Dalam tradisi lokal yang berkembang di daerah – daerah Bali kuno, khususnya dalam hal ini pada tradisi *Mamanda* yang dilakukan di desa Kedisan, kecamatan Kintamani, kabupaten Bangli, perempuan memiliki peran yang begitu strategis dalam pelaksanaan tradisi ini.

Peranan perempuan dalam tradisi *Mamanda* dapat dilihat dari tiga sudut pandang, yaitu peran religius, peran sosial, dan peran reproduksi. Ketiga peran ini akan menguatkan konsep pembebasan etis tubuh perempuan dalam ranah tradisi yaitu tradisi *Mamanda*.

### **(1) Peran religius**

Kata religius berarti sikap dan perilaku yang patuh dalam melaksanakan ajaran agama yang dianut. Selain itu, religi mengharuskan kepada manusia atau kepada setiap umat untuk memiliki keimanan yang merdeka, yaitu keimanan yang terbebaskan. Kebebasan itulah ciri dari orang yang meyakini dan sadar akan diri sebagai orang yang beragama (suparlan, 2010, KBBI).

Pada pandangan ini bisa diposisikan bahwa religi itu berlandaskan dengan kebebasan. Teori feminisme sebagai lawan dari budaya

patriarki juga bertitik tolak pada pembebasan. Pembebasan yang dimaksud adalah berkaitan dengan kewenangan, tugas, tanggung jawab, dan peran keagamaan serta tubuhnya. Untuk melihat aplikasi dari peran religius ini bisa dilihat dari bagaimana perempuan diposisikan terbebaskan dalam tradisi mamanda.

Warga desa kahyangan yaitu sebagai warga desa Kedisan yang berhak melakukan tradisi Mamanda. Hal ini mengetengahkan bahwa peran religius perempuan atau desa kahyangan mutlak dan tidak bisa tergantikan keberadaannya. Dari sudut pandang ini nilai pembebasan etis tubuh perempuan menjadi nyata dalam tradisi, khususnya tradisi Mamanda. Dalam Hindu, perempuan disimbolkan sebagai lambang kesuburan. Ketika pelaksanaan Mamanda, warga desa Kahyangan melakukan gerakan spirit kesemestaan yaitu *murwa daksina*. Kegiatan ini juga diisi dengan pengharapan akan kesuburan, kebaikan yang pada akhirnya ditujukan untuk kesejahteraan umat.

### **(2) Peran Sosial**

Pada tradisi Mamanda peran sosial juga dapat dilihat dari perilaku warga desa kahyangan untuk siap secara mental dan spiritual melakukan permohonan akan kesejahteraan. Peran sosial dimaksudkan untuk melihat sejauh mana perilaku warga desa kahyangan melakukan permohonan akan kesuburan. Kebersamaan, kesepahaman akan pentingnya kesuburan dalam mendukung kebahagiaan hidup manusia menjadi salah satu penguat tentang peran sosial warga desa kahyangan dalam tradisi mamanda. Berkeliling tiga kali atau murwa daksina sambil menyanyikan permohonan secara bersama adalah perilaku sosial yang muncul karena kesadaran.

### **(3) Peran Reproduksi**

Untuk melihat peran reproduksi dalam tradisi *Mamanda* bisa dimulai dari istilah warga desa *kahyangan* sebagai pelaku tradisi *Mamanda*. Desa kahyangan, secara harfiah bisa kita lihat dari dua makna yaitu desa yang berarti warga dan *kahyangan* yang berasal dari kata *hyang* yang berarti ia yang dimuliakan. Jadi, warga *desa kahyangan* yang dalam hal ini adalah ibu – ibu sebagai pelaku tradisi Mamanda adalah warga yang dimuliakan. Dimuliakan yang

dimaksud disini adalah diberikan penghormatan dan diperlakukan baik. Dalam konteks *mamanda*, memuliakan disini dimaksudkan sebagai upaya yang dilakukan oleh warga desa dalam memperlakukan ibu-ibu yang akan melakukan tradisi *memanda*.

Dari pengertian *desa kahyangan* diatas bisa dilihat tentang peran reproduksi. Kata reproduksi berarti proses biologis suatu individu untuk menghasilkan individu baru (Wikipedia Bahasa Indonesia). Dari pengertian ini bisa kita pahami arti reproduksi adalah bagian dari penerusan generasi tau tentang kodrat kelahiran. Ini berarti bahwa reproduksi itu berkaitan dengan kelahiran sebagai salah satu upaya penerus keturunan. Dalam hal ini perempuan merupakan satu-satunya makhluk yang bisa melakukan proses regenerasi kelahiran. Hal ini menguatkan bahwa tradisi *mamanda* adalah upaya nyata yang dilakukan oleh perempuan untuk menghasilkan keturunan berupa kemakmuran.

Peran reproduksi menyetakan betapa pentingnya perempuan dalam upaya memohon keberlangsungan hidup yang selamat, rahayu dan sejahtera dalam prosesi *mamanda* di Desa Pakraman Kedisan. Kegiatan *mamanda* tidak bisa dilakukan oleh kaum laki-laki, hal ini adalah bentuk pengutamaan dan pemuliaan perempuan sebagai salah satu perannya yaitu memohonkan kemakmuran dan kesejahteraan dalam kehidupan dengan melakukan tradisi *mamanda*. Pada tradisi *mamanda* perempuan dimuliakan, diberikan tempat mulia sebagai pelaku tradisi *mamanda* di Desa pakraman Kedisan. Dalam konsep feminisme sesungguhnya bersandar dari upaya menyetakan perempuan bukan hanya sebagai objek tapi juga subjek.

## 2.5 Pembebasan Etis Tubuh Perempuan Dalam Tradisi Mamanda

Pada pembahasan ini akan dijelaskan mengenai pembebasan etis tubuh perempuan dalam ranah tradisi, dalam hal ini khususnya pada tradisi *Mamanda* di desa Kedisan, kecamatan Kintamani, kabupaten Bangli. Menurut pemikiran Simone de Beauvoir, budaya patriarki menjadikan tubuh perempuan sebagai penghalang untuk mengaktualisasi, mencipta, dan mentransendensi diri (Shirley Lie.2005:6). Karena bertubuh perempuan, ia tidak bisa bebas

mengatur tubuhnya, perempuan tidak memiliki hak atas tubuhnya sendiri, semuanya berada dibawah kendali laki - laki dan lingkungan sosialnya. Budaya patriarki membuat perempuan menghidupi tubuhnya secara konkret bukan sebagai suatu kekuatan persepsi yang integratif, melainkan sebagai kekuatan asing yang melawan dirinya, bertentangan dengan dirinya sendiri.

Menurut Beauvoir tubuh manusia bukan sekedar tubuh biologis yang ditentukan oleh fungsi fisiologis organnya. Tubuh manusia adalah situasi, tubuh manusia lebih dari sekedar mesin arloji. Istilah "tubuh sebagai situasi" ini dipinjamny dari Sartre, Marley - Ponty, dan Heidegger. Beauvoir mengatakan bhw ".....jika tubuh bukan sekedar benda, tubuh adalah situasi.....tubuh adalah instrument kita dalam menangkap dunia, sekaligus faktor yang membatasi proyek kita" (The Second Sex : 34). Sebagai situasi, tubuh merupakan *locus* dari proses penafsiran dialogis antara sejumlah penafsiran kultural yang melekatkan nilai - nilai tertentu pada tubuh (tubuh sebagai konstruksi sosial) dan nilai - nilai yang dipilih oleh subjek secara otonom untuk dilekatkan pada tubuhnya. Pada dasarnya, bagi mereka yang hidup otonom dalam budaya atau peradaban tertentu, proses penafsiran dialogis ini akan melahirkan beragam nilai dan penghayatan terhadp kebertubuhan. Sebaliknya, ketika seseorang hidup dalam budaya yang mengatur nilai - nilai yang harus dihayatinya dengan ketat, proses dialogis tidak tercipta. Di dalam rezim budaya patriarkat yang ketat, perempuan dengan seluruh kediriannya dianggap properti ayah dan suaminya, sedangkan kedudukan laki - laki dianggap lebih tinggi. (Shirley Lie.2005:16). Beauvoir juga merumuskan keberadaan perempuan dengan sebuah kalimat yang terkenal : *one is not born, but rather becomes, a woman* (seseorang tidak dilahirkan sebagai perempuan, tetapi menjadi perempuan). Bukan faktor biologi, sosiologi, atau ekonomi saja yang menentukan seseorang menjadi perempuan di dalam masyarakat, tetapi juga peradaban secara keseluruhan.....(The Second Sex : 267). Berdasarkan pemikiran itu jelas terlihat kritiknya terhadap budaya patriarkat. Menurutnya, dalam budaya patriarkat, yang menomorduakan perempuan dan nilai - nilai eksistensi perempuan dilakukan sepihak oleh laki - laki, perempuan tidak

mengalami proses dialogis dalam menghayati tubuh dan kebertubuhannya. Nilai-nilai dalam budaya patriarkat telah menegaskan dengan jelas bahwa tubuh perempuan adalah tubuh yang lemah yang dikuasai oleh kekuatan alam yang penuh misteri dan perempuan harus tunduk akan hal itu. Seluruh kehidupan perempuan sejak ia dilahirkan telah dipusatkan pada pemutlakan nilai-nilai kebertubuhan yang bersifat kodrati tersebut.

Jika membandingkan antara pemikiran Simone de Beauvoir tentang manusia - perempuan dan laki-laki - sebagai pengada bebas akan tubuhnya yang bersifat ambigu tersebut dan nilai-nilai yang terdapat dalam budaya patriarkat yang merendahkan perempuan dalam kebertubuhannya, sangat jelas bahwa bagi Beauvoir tubuh perempuan merupakan hambatan untuk mengaktualisasi dirinya.

Mitos yang diciptakan budaya patriarki sebagai kebenaran tunggal yang otentik atas perempuan dan kebertubuhannya bukanlah suatu mitos biasa, mitos ini merupakan mitos yang luar biasa dengan kekuatan super yang tidak terbantahkan. Biasanya dikatakan bahwa kita boleh percaya boleh tidak terhadap keberadaan suatu mitos. Bagi yang percaya, mitos itu sungguh hidup dan nyata dihayati dengan penuh kesadaran. Namun, bagi yang tidak percaya, mitos itu tetaplah mitos yang kebenarannya tidak dapat dibuktikan. Hal itu berbeda dengan mitos tentang tubuh perempuan. Seorang perempuan harus mengkonkretkan mitos tersebut dalam hidupnya. Jika tidak, bukan mitosnya yang dianggap salah, melainkan dialah yang disalahkan dan dicap sebagai bukan perempuan sejati. Mitos ini menjadi beban psikis yang berat bagi perempuan. Cap bukan perempuan sejati ini bukanlah cap biasa, melainkan sama seperti cap nomor yang diberikan Nazi kepada orang Yahudi di kamp-kamp konsentrasi. Cap yang menandakan bahwa mereka adalah manusia yang tidak pantas, cacat, dan tidak layak dalam masyarakat superior, masyarakat laki-laki. Dengan kata lain, dalam budaya patriarki, menjadi 'perempuan' baru bermakna dan diakui jika berlaku, bertindak, dan tunduk terhadap apa yang sudah ditentukan oleh mitos itu, mitos yang dibuat oleh budayanya - oleh laki-laki.

Dalam budaya patriarki, mitos tentang tubuh

perempuan menjadi penghalang untuknya dalam mengembangkan kekuatan tubuhnya, dan untuk belajar berjuang mengatasi imanensi tubuhnya, serta untuk bereksistensi secara obyektif dengan tubuhnya. Nilai-nilai perempuan dalam budaya patriarki sebagai sosok yang lemah lembut dan memerlukan perlindungan laki-laki hanya untuk membuatnya semakin lemah dan mudah dikuasai serta didominasi oleh laki-laki, bukan untuk memperkuatnya serta mampu bertahan dan berkreasi dalam menghadapi ketidakpastian hidup (Shirley Lie.2005:33). Di dalam budaya patriarki, kelemahan relatif tubuh perempuan dijadikan kelemahan absolut dan menandai seluruh identitas dirinya sebagai jenis kelamin kedua. Sebagai jenis kelamin kedua, pengalaman perempuan yang berbeda dengan laki-laki dalam menghayati kebertubuhannya dianggap tidak penting, tidak berarti dan tidak patut didengarkan. Dalam istilah kelamin kedua ini tercakup makna: inferior, imanen, dan tidak esensial. Di dalam relasi antar manusia, istilah nomor dua ini juga mencerminkan ketidaksetaraan antara individu yang dianggap nomor satu dengan individu yang dianggap nomor dua. Laki-laki adalah standar dunia dan perempuan hanya bisa dijelaskan selama itu berkaitan dengan laki-laki.

Sekali lagi ditegaskan bahwa dalam budaya patriarki tubuh perempuan merupakan hambatan bagi dirinya - kelamin kedua, makhluk inferior. Namun, berdasarkan penelitian yang penulis lakukan pada tradisi *Mamanda* di desa Kedisan, kecamatan Kintamani, kabupaten Bangli hal berbeda terlihat. Ternyata dalam ranah ritual dan tradisi khususnya dalam hal ini pada tradisi *Mamanda*, perempuan memiliki ruang khusus untuk mentransendensikan dirinya, menjadi subyek atas tubuhnya.

Pada tradisi *Mamanda* ini, perempuan tidak lagi menjadi jenis kelamin kedua - kelompok yang dinomorduakan yang keberadaannya tidak dianggap dan menjadi makhluk inferior dalam masyarakat. Sebaliknya, dalam tradisi *Mamanda* ini perempuan memiliki peran dan fungsi strategis dan tidak dapat digantikan oleh laki-laki. Tubuh perempuan bukan lagi sebagai penghambat untuk memiliki posisi yang strategis dalam pelaksanaan tradisi *mamanda* ini, karena bertubuh perempuanlah ia dapat melakukan dan terlibat langsung dalam tradisi *mamanda*.

Tradisi *mamanda* memberi ruang perempuan untuk menunjukkan dirinya dan keberadaannya. Hal ini senada dengan yang disampaikan oleh salah satu informan yang peneliti wawancarai yaitu Me Dangka Sar. Ia mengatakan bahwa pengalamannya mengikuti tradisi *mamanda* merupakan suatu hal yang menyenangkan. Ia merasa memiliki peran yang sangat penting dalam masyarakat utamanya dalam tradisi *mamanda* ini, ia bahagia melakukan tradisi ini karena ia menjadi bagian penting dalam pelaksanaan suatu upacara dan jika tidak ada perempuan maka tradisi ini tidak berjalan dan hal ini akan berpengaruh terhadap jalannya prosesi upacara secara keseluruhan.

Dari sana terlihat bahwa perempuan memiliki posisi utama yang dimuliakan dan tanpa ada perempuan tradisi ini tidak akan ada dan akan berdampak pada rangkaian prosesi upacara *ngusaba kadasa* pada umumnya. Jadi disini terlihat bahwa tubuh perempuan bukan sebagai hambatan dalam tradisi, melainkan karena bertubuh perempuan ia menjadi penting dalam pelaksanaan tradisi.

Jika melihat dari pelaksanaan tradisi *mamanda* ini, yang mana para perempuan (*desa kahyangan*) berjalan mengelilingi pura dengan menyanyikan suatu nyanyian sakral sementara masyarakat lainnya duduk dipinggir menyaksikan perempuan – perempuan ini melakukan suatu prosesi ritual, dari sini terlihat bahwa perempuan – perempuan itu mengisyaratkan bahwa ia sedang menunjukkan kepada masyarakat bahwa ia ada dan keberadaannya merupakan suatu hal yang penting di masyarakat khususnya dalam pelaksanaan tradisi.

Ketika para perempuan yang melakukan tradisi *mamanda* ini berjalan menuju Pura Dalem Kahuripan, semua masyarakat disepanjang jalan yang sengaja atau tidak melihat atau berpapasan dengan *krama desa kahyangan* yang sedang ada dalam pelaksanaan tradisi *mamanda* maka masyarakat tersebut secara otomatis akan duduk dan menunduk menandakan suatu penghormatan. Jika

masyarakat yang berpapasan tadi berada diatas kendaraannya maka ia akan langsung turun dari kendaraannya dan melakukan penghormatan seperti diatas. Sangat jelas terlihat bahwa dalam tradisi *mamanda* ini perempuan menunjukkan *power*nya yang luar biasa.

### III. PENUTUP

Proses tradisi *mamanda* terdiri dari tiga tahapan yaitu tahap awal dengan melakukan matur piuning dan penglukatan, lalu tahap pelaksanaan dengan berputar mengitari pura dalem pingit sebanyak tiga kali dengan menyanyikan nyanyian sakral lalu dilanjutkan dengan berjalan menuju pura dalem kahuripan untuk melakukan persembahyangan dengan menggunakan daun beringin (*kalpa Wreksa*). Selanjutnya adalah tahap akhir, yaitu kembali ke Pura Dalem Pingit dan melakukan persembahyangan. Peran dan fungsi perempuan dalam tradisi *mamanda* dapat dilihat dari beberapa sudut pandang. Peran perempuan dalam tradisi *mamanda* dijelaskan dalam tiga sudut pandang, yaitu peran religi, peran social dan peran reproduksi.

Pembebasan etis tubuh perempuan dalam tradisi *mamanda* di desa Kedisan dapat dilihat dari bagaimana perempuan dalam hal ini warga desa *kahyangan* memiliki ruang dalam ranah tradisi untuk mengaktualisasi dirinya dan memiliki kesempatan untuk melakukan pembebasan tubuh. Dalam tradisi *mamanda* perempuan tidak lagi dianggap sebagai jenis kelamin kedua yang keberadaannya tidak diakui dan menjadi individu yang inferior dibawah bayang – bayang kekuasaan laki – laki dalam budaya patriarki. Sebaliknya, dalam tradisi *mamanda* perempuan diberikan kebebasan untuk menjadi subyek atas dirinya. Dan dalam hal ini tubuhnya bukan lagi sebagai penghalang dan hambatan, melainkan karena ia bertubuh perempuanlah ia memiliki peran dan fungsi strategis dalam masyarakat utamanya dalam pelaksanaan tradisi *mamanda*.

## DAFTAR PUSTAKA

- Anwar,Dessy. 2001. *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*. Surabaya : Karya Abditama
- Arikunto,Suharsimi. 1986. *Presedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta
- Aripta WIBawa, IMade. 2006. *Wanita Hindu Sebuah Emansipasi Kebablasan*. Denpasar : PT. Empat Warna Komunikasi
- Bagus, Lorens. 1996. *Kamus Filsafat*. Jakarta : Gramedia
- Burhan, Bungin. 2001. *Metodelogi Penelitian Sosial*. Surabaya : Erlangga
- Dewi Candraningrum (ed.). 2014. *Ekofeminisme II Narasi Iman, Mitos, Air dan Tanah*.Yogyakarta : Jalasutra
- Duarsa, Dyah Pradnyaparamita. 2005. *Remaja Menantang Bahaya*. Denpasar : Bali Mangsi Press
- Gamble, Sarah. 2004. *Pengantar Memahami Feminisme dan Postfeminisme*. Yogyakarta : Jalasutra
- Gulo. 2004. *Metodelogi Penelitian*. Jakarta : Rineka Cipta
- Iqbal, Hasan. 2002. *Pokok – Pokok Materi Metodelogi Penelitian dan Aplikasinya*. Jakarta: Ghalia Indonesia
- Lembaga Studi Realino. 1992. *Citra Wanita dan Kekuasaan (Jawa)*. Yogyakarta : Penerbit Kanisius
- Kevin O Donnel. 2009. *Postmodernisme*. Yogyakarta : Penerbit Kanisius
- Nazir,Moh. 1988. *Metode Penelitian*. Jakarta : Ghalia Indonesia
- Palguna,IB Dharma. 2014. *Perempuan Shakti*. NTB : Sadampatyaksara
- Permanadeli,Risa. 2015. *Dadi Wong Wadon*. Yogyakarta : Pustaka Ifada
- Satria, IK.dkk. 2013. *Buku Pendidikan Agama Hindu di Perguruan Tinggi*. Denpasar : Widya Dharma (UNHI) Press
- Shirley Lie. 2005. *Pembebasan Tubuh Perempuan Gugatan Etis Simone de Beauvoir terhadap Budaya Patriarkat*. Jakarta : Gramedia
- Sujarweni,P.Wiratna. 2014. *Metodelogi Penelitian*. Yogyakarta:Pustaka Baru Press
- Utama,IW Budi. 2013.*Agama dan Praksis Budaya*. Denpasar : Pascasarjana Universitas Hindu Indonesia
- Utama,IW Budi(ed). 2016. *Perempuan dan Kesuburan*. Tabanan: Pustaka Ekspresi
- Yadnya, IB Putra. 2012. *Perempuan dalam Duni Kakawin Perkawinan dan Seksualitas di Istana Indic Jawa dan Bali*. Denpasar : Pustaka Larasan
- Yusuf Kubis, Akhyar. 2016. *Pemikiran Kritis Kontemporer : Dari Teori Kritis, Culture Studies, Feminisme, Postkolonial hingga Multikulturalisme*.Jakarta : Raja Grafindo Persada
- Zoetmulder, PJ. 1994. *Kamus Jawa Kuna Indonesia*. Jakarta. PT Gramedia Pustaka Utama.