

**KONSTRUKSI GENDER DALAM *NIKAH-KAWIN*  
KELOMPOK ADAT CIREUNDEU KOTA CIMAHU  
JAWA BARAT**

**TESIS**

**Diajukan pada Pascasarjana IAIN Ponorogo sebagai Salah**

**Satu Syarat untuk Memperoleh Gelar Magister (S-2)**

**Program Studi Hukum Keluarga Islam (*Ahwal  
Syakhsiyyah*)**



**Oleh:**

**NENG ERI SOFIANA**

**NIM. 503200014**

**PROGRAM MAGISTER**

**PRODI HUKUM KELUARGA ISLAM (*AHWAL  
SYAKHSIYYAH*)**

**PASCASARJANA**

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI**

**PONOROGO**

**2022**

# KONSTRUKSI GENDER DALAM *NIKAH-KAWIN* KELOMPOK ADAT CIREUNDEU KOTA CIMAH JAWA BARAT

## ABSTRAK

Pada pernikahan, terdapat proses peralihan *wilayah* menuju *qiwamah* yang pada umumnya dilakukan oleh wali calon mempelai perempuan dengan calon mempelai laki-laki, yakni ketika proses ikrar pernikahan atau akad nikah. Namun terdapat proses peralihan *wilayah* menuju *qiwamah* yang berbeda, yang dipraktikkan oleh kelompok adat Cireundeu yang terdapat di Kota Cimahi Propinsi Jawa Barat. Proses tersebut melibatkan calon mempelai perempuan untuk bersuara secara langsung, ikrar pernikahan ini disebut dengan ikrar *jatukrami*, sedangkan pernikahan yang terjadi disebut *nikah-kawin*. Tulisan ini akan melihat bagaimana konstruksi gender yang terbentuk dalam *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat dan bagaimana implikasinya terhadap relasi suami istri yang terjalin setelahnya. Hal ini dilihat dengan konstruksi sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann yang secara metode tergolong penelitian lapangan dengan data yang terkumpul dengan cara wawancara mendalam, observasi, dan dokumentasi. Hasilnya, konstruksi gender yang terbentuk dalam *nikah-kawin* ialah responsif gender dengan tiga proses konstruksi sosial yang dimulai dengan eksternalisasi, yakni ketika praktik tersebut belum ditemukan, kemudian objektivasi ketika terdapat adanya gejala, interaksi dan kesadaran tentang posisi perempuan, dan proses internalisasi ketika ikrar *jatukrami* tetap dipertahankan hingga kini sebab sebagai sebuah tatakrama, keterlibatan aktif perempuan dalam pernikahan dan menenkankan adanya prakarsa perempuan dalam pernikahan yang dijalaninya. Adapun relasi suami istri yang terjalin membentuk anggapan

berbeda bahwa pernikahan yang kental dengan adat istiadat tidak melulu menggambarkan ketidakadilan atau bias gender, namun praktik ini menggambarkan adanya kesetaraan gender yang terlahir dalam pernikahan yang dilakukan kelompok adat Sunda yang dikenal patriarki. Sebab pola relasi yang ada ialah saling bekerjasama membangun, menjalani, dan mempertahankan rumah tangga dengan prinsip *padaringan* atau saling meringankan satu sama lain.

### ABSTRACT

The transition of *wilayah* to *qiwamah* or the '*aqd nikah* is carried out by the guardians of the prospective bride and groom. Traditional group in Cireundeu, Cimahi City, West Java, involves the prospective bride to speak directly, this marriage vow is called *jatukrami*, while the marriage is called *nikah-kawin*. This study was looked at how gender construction is formed in the marriage of the Cireundeu customary group and the implications for husband and wife relationships using the social construction theory of Peter L. Berger and Thomas Luckmann. This study was carried out qualitatively and the data were collected through in-depth interviews, observation, and documentation. As a result, the gender construction that is formed in marriages is gender-responsive in a manner, the active involvement of women in marriage and emphasizes the existence of women's initiatives in the marriages they live. The husband and wife relationship that exists is to work together to build, live, and maintain a household with the principle of mutual support or mutual relief, which forms a different opinion that a marriage that is thick

with *adat* does not only represent injustice, but this existence of equality gender in Sundanese traditional group known as patriarchy.



## PERSETUJUAN PEMBIMBING

Setelah melalui pengkajian dan telaah mendlaam dalam proses bimbingan intensif terhadap tesis yang ditulis oleh **Neng Eri Sofiana**, NIM 503200014 dengan judul: *“Konstruksi Gender dalam Nikah-Kawin Kelompok Adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat”*, maka tesis ini sudah dipandang layal diajukan dalam agenda ujian tesis pada sidang Majelis *Munaaqasah* Tesis.

Ponorogo, 14 Januari 2022  
Pembimbing



**Dr. Miftahul Huda, M. Ag**  
**NIP. 197605172002121002**



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PONOROGO  
PASCASARJANA

Terakreditasi B Sesuai SK BAN-PT Nomor: 2619/SK/BAN-PT/Ak-SURV/PT/XI/2016  
Alamat: Jln. Pramuka 156 Ponorogo 63471 Telp. (0352) 481277 Fax. (0352) 461893  
Website: [www.iainponorogo.ac.id](http://www.iainponorogo.ac.id) Email: [pascasarjana@iainponorogo.ac.id](mailto:pascasarjana@iainponorogo.ac.id)

KEPUTUSAN DEWAN PENGUJI

Tesis yang ditulis oleh Neng Eri Sofiana, NIM. 503200014, Program Magister Hukum Keluarga Islam (*Ahwal Syakhsyiyah*) dengan judul: "*Konstruksi Gender dalam Nikah-Kawin Kelompok Adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat*" telah dilakukan ujian tesis dalam sidang Majelis *Munaqasah* Tesis Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Ponorogo pada Hari Kamis, 17 Maret 2022 dan dinyatakan LULUS.

Dewan Penguji

No	Nama Penguji	Tandatangan	Tanggal
1	Nur Kolis, Ph.D Ketua Sidang		22/03 2022
2	Dr. H. Luthfi Hadi Aminuddin, M. Ag Penguji Utama		22-03/2022
3	Dr, Miftahul Huda, Ma. Ag Anggota Penguji		22/03 2022

Ponorogo, 22 Maret 2022

Direktur Pascasarjana,



Dr. Miftahul Huda, M. Ag  
NIP. 197605172002121002

## SURAT PERSETUJUAN PUBLIKASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Neng Eri Sofiana  
NIM : 503200014  
Program Studi : *Ahwal Syakhsiyah*  
Judul Tesis : Konstruksi Gender Dalam *Nikah-Kawin* Kelompok  
Adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat

Menyatakan bahwa naskah tesis telah diperiksa dan disahkan oleh dosen pembimbing. Selanjutnya saya bersedia naskah tersebut dipublikasikan oleh perpustakaan IAIN Ponorogo yang dapat diakses di [etheses.iainponorogo.ac.id](http://etheses.iainponorogo.ac.id). Adapun isi dari keseluruhan tulisan tersebut, sepenuhnya menjadi tanggung jawab dari penulis.

Demikian pernyataan saya untuk dapat dipergunakan semestinya.

Ponorogo, 19 Mei 2022

Penulis,



Neng Eri Sofiana

## PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini, saya, **Neng Eri Sofiana**, NIM. 503200014, Program Magister Hukum Keluarga Islam (*Ahwal Syakhsiyah*) menyatakan dengan sesungguhnya bahwa tesis dengan judul: "*Konstruksi Gender dalam Nikah-Kawin Kelompok Adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat*" ini merupakan hasil karya mandiri yang diusahakan dari kerja-kerja ilmiah saya sendiri kecuali beberapa kutipan dan ringkasan yang saya rujuk di mana tiap-tiap satuan dan catatannya telah saya nyatakan dan jelaskan sumber rujukannya. Apabila di kemudian hari ditemukan bukti lain tentang adanya plagiasi, saya bersedia mempertanggungjawabkan secara akademik dan secara hukum.

Ponorogo, 14 Januari 2022

Pembuat Pernyataan,



**Neng Eri Sofiana**

**NIM 503200014**



# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Problem gender muncul dalam berbagai hal, seperti pada konteks fikih, penafsiran terhadap ayat, aturan perundang-undangan suatu negara dan juga dalam praktik perkawinan. Hal ini telah disiasati dengan upaya mewujudkan Hak Asasi Manusia (HAM), salah satunya melalui CEDAW (*The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women*), namun kajian gender selalu menjadi kajian hangat di segala masa. Peran tradisi perempuan yang acapkali menempatkan perempuan di bawah laki-laki dan anggapan bahwa perkawinan erat kaitannya dengan bias gender tidaklah selalu benar. Hal ini akan dibahas dalam penelitian yang dilakukan penulis pada perkawinan yang terjadi di kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi.

Budaya patriarki memang menempatkan perempuan sebagai kelas kedua, sebagai makhluk yang

dianggap inferior sebab terdapat laki-laki yang dianggap superior.<sup>1</sup> Perempuan juga merupakan makhluk yang paling rentan menerima stigmatisasi, diskriminasi, marjinalisasi, subordinasi, dan memikul peran ganda dalam kehidupannya yang secara sosial dapat dikatakan sebagai bentuk ketidakadilan gender.<sup>2</sup> Begitu pula dalam konsep relasi antara laki-laki dan

---

<sup>1</sup> Menurut pakar feminis, posisi perempuan yang menjadi bagian dari laki-laki atau subordinasi ini tidak hanya faktor ideologi atau budaya yang memihak laki-laki, melainkan juga adanya justifikasi dari pemikiran kaum agamawan yang memiliki interpretasi bias gender terhadap alquran atau dalil-dalil yang ada. Seperti pada penafsiran penciptaan Hawa, kodrat wanita seperti menstruasi, lalu istri yang ditafsirkan sebagai pendamping suami dan suami adalah pemimpin rumah tangga ikut melanggengkan budaya patriarkal di masyarakat. Lihat selengkapnya di Halimatussa'diyah, "Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-quran Karya Zaitunah Subhan", *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama*, 16 (1) 2015, 6. Hal ini juga diiyakan dalam litelatur lain, bahwa sebab bias gender tidak bersumber dari agama Islam yang shahih, melainkan dari kesalahfahaman dalam penafsiran, adanya amalan yang bersumber dari tradisi masyarakat setempat, atau amalan yang menyimpang dari Islam dan tradisi masyarakat. Lihat selengkapnya di Moh. Anuar Ramli, "Bias Gender dalam Masyarakat Muslim: Antara Ajaran Islam dengan Tradisi Tempatan", *Jurnal Fiqih* 7 2010, 68.

<sup>2</sup> Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman* (Bandung: Afkaruna.id, 2020), 80; Marjinalisasi adalah proses peminggiran akibat perbedaan jenis kelamin, sedangkan subordinasi ialah suatu anggapan yang merendahkan peran yang dilakukan satu jenis kelamin, stigmatisasi atau stereotype atau pelabelan negatif kepada seseorang atau kelompok, diskriminasi yang dapat berupa kekerasan fisik dan non fisik, sedangkan beban ganda ialah beban pekerjaan yang lebih banyak yang diterima salah satu jenis kelamin. Lihat selengkapnya di Agus Afandi, "Bentuk-Bentuk Perilaku Bias Gender", *Lentera: Journal of Gender and Children Studies* 1 (1) 2019, 5-6.

perempuan yang senantiasa menempatkan perempuan di bawah naungan laki-laki. Contohnya, dalam relasi suami istri pada masyarakat Jawa, perempuan selalu erat dengan sebutan *konco wingking* atau teman hidup dengan status di belakang yang mempunyai peran dan tugas dalam ruang lingkup sumur, dapur, dan kasur yang diaplikasikan dalam pekerjaan rumah dan mengurus anak atau disebut *macak* (berdandan), *manak* (beranak),<sup>3</sup> *masak* (memasak), selain itu juga terdapat pemahaman bahwa perempuan itu *suargo nunut neroko katut* atau nasib ke surga maupun ke neraka ikut bagaimana nasib suaminya.<sup>4</sup>

Dalam praktik perkawinan, seperti konsep perwalian atau halnya wali nikah<sup>5</sup> juga diperankan oleh laki-laki, yakni ayah kandung atau ayah biologis dari perempuan, yang jika tidak ada, juga akan digantikan oleh laki-laki yang memiliki hubungan darah terdekat

---

<sup>3</sup> Moh. Faiz Maulana, “Moderasi Tradisi Konco Wingking: Upaya Melepaskan Dilema”, *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender*, 16 (1) 2020, 2.

<sup>4</sup> Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 46.

<sup>5</sup> Wali didefinisikan sebagai orang yang mempunyai kuasa dan wewenang atas wanita atau anak perempuan yang akan melakukan akad nikah. Lihat selengkapnya di Firman Arifandi, *Serial Hadits Nikah 5: Wali Nikah* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2019), 5.

selain ayah, yakni kakek. Kemudian jika tidak ada, maka dapat digantikan oleh laki-laki yang berada dalam garis keluarga ayah itu sendiri. Kantor Kementerian Agama Kabupaten Jembrana bahkan membuat flyer yang memberi penekanan terkait tidak diperbolehkan memilih wali secara sembarangan. Hal ini karena didasarkan pada PMA No. 20 Tahun 2019 Tentang Pencatatan Perkawinan bahwa terdapat 17 urutan wali yang tidak dapat diganggu gugat.<sup>6</sup> Selain itu, ketika wali nasab tidak dapat hadir dalam pernikahan maka dapat digantikan oleh wali hakim yang diperankan oleh pegawai KUA (Kantor Urusan Agama) yang juga laki-laki, dan keberadaan wali dalam pernikahan menjadi sebuah keharusan.

Di dalam tata hukum Indonesia, wali nikah merupakan salah satu dari rukun nikah yang disyaratkan harus ada dan harus seorang laki-laki yang memenuhi

---

<sup>6</sup> Urutan tersebut mulai dari bapak kandung, kakek dari bapak, buyut dari bapak, saudara laki-laki seapak seibu, saudara laki-laki seapak, anak laki-laki dari nomor 4, anak laki-laki dari nomor 5, paman seapak seibu, paman seapak, anak paman dari nomor 8, anak paman dari nomor 9, cucu paman seapak seibu, cucu paman seapak, paman bapak seapak seibu, paman bapak seapak, anak paman bapak dari nomor 14, dan anak paman napak dari nomor 15. Lihat selengkapnya di Kemenag Jembrana, “urutan wali” dalam

<https://bali.kemenag.go.id/jembrana/berita/18309/urutan-wali-nasab> diakses pada 24 Maret 2021 09.02 WIB.

syarat sebagai seorang muslim, berakal dan balig sesuai dengan Pasal 20 KHI (Kompilasi Hukum Islam),<sup>7</sup> sedangkan menurut Sayyid Sabiq dalam bukunya Fikih Sunnah jilid 7 yang membahas tentang wali nikah dan pesta kawin, wali nikah sesuai dengan pendapat jumhur ulama ialah yang berhak atas *'ashabah*, sehingga tidak sah perkawinan tersebut ketika mengabaikan urutan wali dan wali terdekat masih ada sebagaimana hak dalam menerima *tirkah* atau harta pusaka,<sup>8</sup> kemudian ketika seorang wanita tidak memiliki wali nikah, maka menurut Imam Syafi'i perwalian diserahkan kepada laki-laki sehingga dia berhak mengawinkannya.<sup>9</sup> Hal ini menimbulkan hukum wali dalam pernikahan sebagai bagian dari syarat sah perkawinan atau termasuk rukun nikah, walaupun terdapat beberapa ulama, seperti Abu Hanifah yang tidak mensyaratkan kehadirannya dan menjadikannya sebagai pelengkap pernikahan.<sup>10</sup> Namun

---

<sup>7</sup> Kompilasi Hukum Islam, Inpres No.1 Tahun 1991.

<sup>8</sup> Terdapat pula keterangan bahwa walaupun seseorang mengawinkan dirinya sendiri tanpa atau dengan izin wali, pernikahannya tidak berlaku. Berbeda dengan yang lain, Abu Hanifah menyatakan bahwa walaupun karib yang bukan menjadi *ashabah*, tetap berhak mengawinkan. Lihat selengkapnya di Sayid Sabiq, pentj. Kahar Masyhur, *Fikih Sunnah 7: Wali Nikah dan Pesta Kawin* (Jakarta: Penerbit Kalam Mulia, 1990), 19.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 25

<sup>10</sup> Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, wali adalah syarat sah pernikahan, sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, Zufar, Asy Sya'bi, dan

di Indonesia keharusan adanya wali ini telah tercatat di dalam prosedur baku bagi setiap pasangan yang akan menikah di wilayah hukum Indonesia,<sup>11</sup> sehingga pernikahan yang terjadi di Indonesia selalu menyertakan atau melibatkan wali.

Setelah perwalian dalam pernikahan, maka hal yang erat hubungannya dengan pernikahan adalah *qiwa>mah*. Konstruksi budaya yang melekat kuat dalam masyarakat bahwa laki-laki adalah kaum yang menguasai wilayah publik dan perempuan yang menempati wilayah domestik. Ayat alquran yang biasa dijadikan dalil sebagai superioritas laki-laki adalah surat *al- Nisa>* ayat 4 yang membicarakan tentang konsep

---

Az-Zuhri, seorang perempuan dapat menikahkannya jika dengan laki-laki yang sekufu. Lihat selengkapnya di Slamet Abidin dan Aminudin, *Fiqih Munakahat 1* (Bandung: CV Pustaka Setia, 1999), 84; dalam literatur lain disebutkan bahwa tidak hanya Imam Malik dan Imam Syafi'i, namun Imam Hanabilah juga menghukumi batal suatu pernikahan tanpa wali. Lihat selengkapnya di Fathonah K. Daud, *Tafsir Ayat-ayat Hukum Keluarga* (Banten: Penerbit Desanta Muliavisitama, 2020), 45.

<sup>11</sup> Dalam buku bacaan mandiri pengantin yang diterbitkan Kemenag RI disebutkan bahwa wali ialah penolong, pelindung atau penanggung jawab yang hadirnya bertujuan untuk memastikan kebaikan dan menjauhkan keburukan bagi perempuan yang akan melaksanakan perkawinan, seperti memastikan pihak perempuan mendapatkan haknya, dan sebagai penyaring kepantasan dan kualitas calon mempelai pria. Lihat selengkapnya di Tim Penyusun, *Fondasi Keluarga Sakinah: Bacaan Mandiri Calon Pengantin* (Jakarta: Subdit Bina Keluarga Sakinah Direktorat Bina KUA & Keluarga Sakinah Ditjen Bimas Islam Kemenag RI, 2017), 28.

*qiwa>mah*.<sup>12</sup> Kata *qawwa>mu>n* dalam ayat ini banyak diartikan secara tekstualis dan dihubungkan dengan konsep pembentukan keluarga, sehingga memunculkan relasi gender dalam ruang domestik.<sup>13</sup> Ketika perempuan dan laki-laki membentuk rumah tangga, maka suami dianggap lebih unggul, sehingga memiliki peran untuk melindungi dan memimpin perempuan. Suami seolah-olah memiliki lebih banyak hak khusus dibandingkan perempuan, seperti laki-laki memilih perempuan dipilih, laki-laki mengawini perempuan dikawini, laki-laki menafkahi perempuan dinafkahi, laki-laki menceraikan perempuan diceraikan, dan hal lainnya.

Kemudian, proses peralihan *wila>yah* sebagai perwalian atau perlindungan ayah pada anak perempuan

---

<sup>12</sup> Dalam perspektif mubadalah, ayat ini berbicara tentang kepemimpinan atau tanggung jawab laki-laki kepada perempuan dalam hal kemampuan atau kapasitas dan nafkah harta bukan terkait dengan superioritas dan keunggulannya. Sehingga *qiwamah* laki-laki di sini ialah bagi laki-laki yang memiliki tanggung jawab kepada perempuan, dan ia memiliki kapasitas, keahlian, dan kemampuan. Sehingga ketika perempuan juga memiliki kapasitas, kemampuan, dan keahlian, maka perempuan juga berkewajiban berkontribusi secara bersama-sama, karena *qiwamah* berbicara tentang tanggung jawab keberlangsungan keluarga dan rumah tangga. Lihat selengkapnya di Faqihuddin Abdul Kadir, *Qira'ah Mubadalah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 257 & 397.

<sup>13</sup> Achmad Mulyadi, "Relasi Laki-laki dan Perempuan (Menabrak Tafsir Teks, Menakar Realitas)", *Al-Ihkam* 4 (1) 2009, 56.

menuju *qiwa>mah* sebagai perlindungan suami kepada istri terjadi pada saat adanya akad nikah atau ijab kabul yang dilakukan oleh laki-laki. Akad nikah dalam literatur diartikan sebagai ijab atau pernyataan, dan kabul diartikan dengan penerimaan atau persetujuan antara calon mempelai laki-laki dan wali dari calon mempelai perempuan yang merupakan pokok dalam perkawinan.<sup>14</sup> Bahkan diterangkan dalam bukunya Rahmah Maulidia bahwa syarat ijab kabul ialah adanya pernyataan mengawinkan dari wali, dan pernyataan penerimaan dari calon mempelai pria.<sup>15</sup> Maka, dapat disimpulkan bahwa proses peralihan *wila>yah* menuju *qiwa>mah* dilakukan oleh laki-laki. Adapun posisi perempuan, dalam beberapa praktik pernikahan, prosesi peralihan *wila>yah* menuju *qiwa>mah* atau prosesi akad nikah, pada praktiknya menempatkan perempuan di ruangan yang berbeda, dan baru dapat menampakkan dirinya ke tempat acara setelah akad nikah selesai dilaksanakan atau ia berada di samping calon mempelai

---

<sup>14</sup> Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Munakahat 1* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2013), 200.

<sup>15</sup> Rahmah Maulidia, *Dinamika Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2011), 76.



laki-laki namun tidak ikut serta dalam ucapan akad dalam ijab kabul sebab telah diwakilkan oleh walinya.

Di sisi lain, banyak sekali ayat alquran yang menegaskan bahwa perempuan dan laki-laki adalah sama, baik secara posisi hamba dan kesempatan mendapatkan pahala, serta pernikahan yang merupakan salah satu bentuk berbakti kepada Allah SWT.<sup>16</sup> Sejak abad ketujuh Masehi, Islam telah menegaskan bahwa perempuan adalah manusia, setiap manusia adalah hamba Allah SWT, dan *khali>fah fi al-ard* yang memiliki tugas mewujudkan kemaslahatan seluas-luasnya di bumi.<sup>17</sup> Selain itu, terdapat prinsip pernikahan dalam Islam yang berbunyi bahwa prinsip dasar pernikahan ialah kebebasan memilih pasangan, membentuk keluarga yang *sakinah mawaddah warahmah*, saling melengkapi dan melindungi, serta *mu'asharah bil ma'ruf* yang melahirkan hak dan kewajiban suami istri yang proporsional.

Hal ini dipertegas oleh Pasal 16 CEDAW (*The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination againt Women*) sebagai sebuah

---

<sup>16</sup> Muhammad Kudhori, "Hak Perempuan dalam Memilih Suami (Telaah Hadis Ijbar Wali)", *Al-Ihkam* 12 (1) 2017, 7.

<sup>17</sup> Nur Rofi'ah, *Nalar Kritis Muslimah...*, 13.

konvensi PBB terkait penghapusan semua bentuk diskriminasi kepada perempuan, yang menegaskan bahwa prinsip perkawinan ialah kesetaraan dan keadilan antara laki-laki dan perempuan, sehingga terdapat persamaan hak, kesempatan, dan perlakuan dalam segala bidang, termasuk dalam pernikahan yang di dalamnya perlu adanya persamaan, hak, kesempatan, dan perlakuan yang sama untuk memasuki pernikahan dan persetujuan menuju pernikahan.<sup>18</sup> Dalam hal ini, seharusnya perempuan akan memiliki hak dan berada di posisi yang aman dari pembatasan dan pengekangan.<sup>19</sup> Sehingga, ketika melihat proses peralihan dari *wila>yah* menuju *qiwa>mah* yang dibaca secara perspektif kesetaraan, maka perempuan bisa digambarkan sebagai pihak yang tidak hanya diam menyimak atau bahkan ditempatkan di ruangan yang berbeda, melainkan juga dapat terlibat dan mendapatkan tempat untuk bersuara.

Konsep dan praktik peralihan *wila>yah* menuju *qiwa>mah* yang berbeda dengan praktik pada umumnya

---

<sup>18</sup> Qurrotul Ainiyah, "Prinsip Pernikahan dalam CEDAW Perspektif Hukum Islam", *Jurnal Qolamuna* 4 (1) 2018, 25.

<sup>19</sup> Roland Gunawan dkk, *Fikih Perwalian: Membaca Ulang Hak Perwalian untuk Perlindungan Anak Perempuan dari Kawin Paksa dan Kawin Anak* (Jakarta Selatan: Yayasan Rumah Kita Bersama, 2019), 33.

dapat ditemukan di kelompok adat yang terdapat di kampung adat Cireundeu yang terletak di Kelurahan Leuwigajah Kecamatan Cimahi Selatan Kota Cimahi Propinsi Jawa Barat. Kampung adat yang dihuni oleh kelompok adat Sunda ini masih melestarikan budaya Sunda di tengah modernisasi zaman. Jarak lokasinya dari pusat Kota Cimahi berkisar 6 KM, membuat karakter kelompok adat tetap hidup dengan modern namun dengan menjunjung tradisi dan adat istiadat Sunda bersama 65 KK dari 600 KK yang terdapat di Cireundeu.<sup>20</sup> Adat istiadat yang masih dilakukan tercermin dalam segala bidang kehidupan, seperti kelahiran, pernikahan, kematian, peringatan awal dan akhir tahun, hingga cara hidup sehari-hari.

Di saat masyarakat Sunda pada umumnya sudah tidak melaksanakan adat-istiadat Sunda, kampung adat ini masih tetap melestarikannya. Seperti pada pernikahan, masyarakat Sunda pada umumnya hanya melakukan pernikahan sebagaimana masyarakat kota dengan memulainya dengan pertunangan, kemudian akad nikah dan resepsi. Sejatinya, di dalam adat istiadat

---

<sup>20</sup> Neng Eri Sofiana, *Pesona Kampung Adat Cireundeu* dalam <https://www.terakota.id/pesona-kampung-adat-cireundeu/> diakses pada 2 November 2020.

Sunda, pernikahan memiliki tahapan yang terdiri dari sebelum, saat dan sesudah pernikahan bahkan lebih dirinci lagi menjadi tahap penjajakan, persiapan, pelaksanaan, puncak acara dan tahap akhir.<sup>21</sup>

*Nikah-kawin* adalah sebutan bagi perkawinan yang dilakukan oleh kelompok adat Kampung Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat.<sup>22</sup> *Nikah-kawin* ini sejatinya memiliki titik klimaks dalam acara puncak atau saat terjadinya pernikahan dengan adanya ikrar pernikahan yang disebut ikrar *jatukrami*<sup>23</sup> hingga disahkannya pasangan tersebut menjadi suami istri.<sup>24</sup> Ikrar ini menempatkan wanita seolah-olah sebagai subjek utama yang melafalkan ikrar terlebih dahulu. Ikrar pernikahan yang dilakukan bukanlah akad nikah yang terjadi antara calon mempelai laki-laki dan wali dari calon mempelai perempuan, melainkan juga melibatkan calon mempelai perempuan. Posisi dalam

---

<sup>21</sup> Artati Agoes, *Kiat Sukses Menyelenggarakan Pesta Perkawinan Adat Sunda* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2003), 5.

<sup>22</sup> Jajat, Humas Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Imah Panggung, Cimahi Selatan, 20 Juni 2021, Pukul 16.15 WIB.

<sup>23</sup> Sebutan ikrar pernikahan kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat.

<sup>24</sup> Yana, Humas Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Imah Panggung, Cimahi Selatan, 31 Januari 2018, Pukul 13.30 WIB.

melaksanakan ikrar ini ialah calon kedua mempelai duduk berhadapan, kemudian di sisi lain terdapat wali dan *pangjejer*<sup>25</sup> yang semuanya duduk membentuk pola persegi.<sup>26</sup> Ikrar ini dimulai setelah *pangjejer* selesai memberikan pertanyaan-pertanyaan kepada kedua calon mempelai yang dijawab secara bersamaan, kemudian calon mempelai perempuan akan mengucapkan lafal ikrar berupa pernyataan mencintai calon mempelai laki-laki dan keinginan untuk menjalin rumah tangga bersamanya, yang akan direspon oleh wali perempuan dan disambut rasa syukur dari kedua calon mempelai. Setelah itu, *pangjejer* akan mensahkan pernikahan tersebut dan telah terjalin *nikah-kawin* atau perkawinan yang sah diantara keduanya.

Bentuk perkawinan atau *nikah-kawin* ini menarik untuk diteliti, sebab yang melakukan ikrar ini tidak hanya kelompok adat yang disebut dengan penghayat kepercayaan atau juga dikenal dengan sebutan Sunda

---

<sup>25</sup> Berasal dari kata jejer, ngajejeran berarti memimpin rombongan, rapat, diskusi, dsn. Lihat selengkapnya di Ginanjar Sukarna, *Kamus Lengkep Sunda-Indonesia Indonesia-Sunda Sunda-Sunda* (Bogor: Penerbit Garda Media, 2017), 126. Dalam hal ini berarti seorang yang memandu jalannya prosesi ikrar *jatukrami* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat.

<sup>26</sup> Neng Eri Sofiana, "Ikrar *Jatukrami*: Ikrar Pernikahan Konteks Sunda", *Jurnal Aqlam: Journal Of Islam And Plurality*, 4 (1) 2019, 87.

Wiwitan, melainkan juga terdapat anggota kelompok adat yang memiliki keyakinan atau telah memeluk agama Islam, sehingga mencerminkan pluralisme hukum<sup>27</sup> yang dihadapinya. Hukum yang dihadapi oleh anggota kelompok adat yang beragama Islam ini ialah aturan Islam yang bersumber dari fikih klasik atau pemahaman Islam sesuai syariat, kemudian hukum positif yang bersumber dari tata peraturan di Indonesia, seperti yang tercantum dalam Undang-Undang No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Inpres No.1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam, serta hukum adat yang diterapkan oleh kelompok adat Cireundeu itu sendiri.

Selanjutnya, penelitian ini akan dibaca dengan perpesktif konstruksi sosial Berger dan Luckman dengan tiga proses konstruksi sosialnya, yakni eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Teori ini

---

<sup>27</sup> Menurut Sulistyowati Irianto, pluralisme hukum adalah adanya lebih dari satu sistem hukum yang secara bersama-sama berada dalam lapangan sosial yang sama. Lihat selengkapnya di Sulistyowati Irianto, "Sejarah dan Perkembangan Pemikiran Pluralisme Hukum dan Konsekuensi Metodologisnya", *Jurnal Hukum & Perkembangan* 33 (4) 2017, 491; pluralisme hukum sendiri hadir sebab adanya masyarakat majemuk yang saling berinteraksi satu sama lain yang tidak bisa dielakkan. Lihat selengkapnya di Dedy Sumardi, "Islam, Pluralisme Hukum dan Refleksi Masyarakat Homogen", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 50 (2) 2016, 482.

dipilih sebab penelitian ini akan melihat bagaimana konstruksi sosial membentuk konstruksi gender dalam kelompok adat ini. Sehingga pembahasan penelitian ini akan berfokus kepada bagaimana konstruksi gender yang terbangun atas realitas *nikah-kawin* atau pernikahan kelompok adat dengan peralihan *wila>yah* menuju *qiwa>mah* yang berbeda dengan proses pada umumnya, serta bagaimana pengaruhnya dalam relasi suami istri yang terjalin setelahnya. Mengingat selama ini peran laki-laki dominan pada ranah *qiwa>mah* dan *wila>yah*, sedangkan pada *nikah-kawin* yang dilakukan kelompok adat kampung Cireundeu memberi ruang kepada perempuan untuk mempunyai peran. Hal ini menjadi penting untuk dibahas karena dengan melihat *nikah-kawin* yang berbeda, diharapkan dapat memberi pengetahuan, wawasan dan toleransi terkait model pernikahan yang berbeda yang terdapat di masyarakat Sunda. Selain itu, masyarakat Sunda dikenal bukan masyarakat yang melanggengkan budaya matrilineal, melainkan bilateral bahkan dianggap parental, tetapi seolah terdapat aspek matrilineal dalam proses perkawinannya.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Matrilineal adalah sistem kekerabatan yang berdasarkan kepada

Kajian konstruksi sosial atau konstruksi gender selama ini berfokus pada beberapa kajian literatur, seperti *pertama*, kajian konstruksi gender dalam karya sastra seperti novel, dan puisi yang dilakukan oleh Else Liliani yang meneliti “Konstruksi Gender dalam Novel-Novel Anak Karya Penulis Anak”,<sup>29</sup> Novi Diah Haryanti yang meneliti “Konstruksi Gender pada Novel Perempuan Berkalung Sorban Karya Abidah El-Khalieqi”,<sup>30</sup> Anastasia Dewi Wulandari dan Lina Meilinawati Rahayu yang meneliti “Konstruksi Gender dalam Novel Utsukushisa to Kanashimi To karya Yasunari Kawabata”,<sup>31</sup> Maria Santisima Ngelu yang

---

kekerabatan Ibu. Di Indonesia, sistem ini dipakai oleh suku Minangkabau yang memakai kekerabatan dari garis keturunan ibu dan wanita, sedangkan ayah dan keluarganya tidak masuk klan anaknya karena ayah termasuk klan ibunya. Dalam hal inisiatif perjodohan, pihak perempuanlah yang datang untuk melamar pihak laki-laki, sistem kekerabatan ini mengharuskan suami tinggal di rumah istri setelah perkawinan, bahkan suami dianggap sebagai tamu dan diperlakukan seperti tamu dengan tujuan utama memberi keturunan. Lihat selengkapnya di Misnal Munir, “Sistem Kekerabatan dalam Kebudayaan Minangkabau: Perspektif Aliran Filsafat Strukturalisme Jean Claude Levi-Strauss”, *Jurnal Filsafat* 25 (1) 2015, 1-31.

<sup>29</sup> Else Liliani, “Konstruksi Gender dalam Novel-Novel Anak Karya Penulis Anak”, *Litera* 14 (1) 2015, 110-121.

<sup>30</sup> Novi Diah Haryanti, “Konstruksi Gender pada Novel Perempuan Berkalung Sorban Karya Abidah El-Khalieqi”, *Dialektika* 2 (2) 2015, 216-241.

<sup>31</sup> Anastasia Dewi Wulandari dan Lina Meilinawati Rahayu, “Konstruksi Gender dalam Novel Utsukushisa to Kanashimi To karya Yasunari Kawabata”, *Metasastra* 8 (2) 2015, 179-192.



meneliti “Konstruksi Gender dalam Puisi-Puisi Etnografi yang Berpihak pada Kearifan Lokal Flores; Kritik Sastra Feminis”,<sup>32</sup> dan penelitian lainnya yang sejenis.

*Kedua*, kajian konstruksi gender pada media massa dan informasi seperti film, iklan dan majalah yang dilakukan oleh Yan Ligharyanti yang meneliti “Konstruksi Gender Pada Iklan Televisi (Analisis Semiotika Pada Iklan Susu Bayi SGM Tahun 2010-2013)”,<sup>33</sup> Umyy Hanifah yang meneliti “Konstruksi Ideologi Gender Pada Majalah Wanita (Analisis Wacana Kritis Majalah Ummi)”,<sup>34</sup> Sisca Yulidya yang meneliti “Konstruksi Gender pada Tokoh Minions dalam Film *Despicable Me 2*”,<sup>35</sup> Chairuna yang meneliti “Konstruksi Gender dalam Film Kartini Versi

---

<sup>32</sup> Maria Santisima Ngelu, “Konstruksi Gender dalam Puisi-Puisi Etnografi yang Berpihak pada Kearifan Lokal Flores; Kritik Sastra Feminis”, *Prosiding Simposium Internasional Bahasa-Bahasa Lokal Nasional dan Global*, 2016, 1-24.

<sup>33</sup> Yan Ligharyanti, “Konstruksi Gender Pada Iklan Televisi (Analisis Semiotika Pada Iklan Susu Bayi SGM Tahun 2010-2013)”, Skripsi (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta), 2014.

<sup>34</sup> Umyy Hanifah, “Konstruksi Ideologi Gender Pada Majalah Wanita (Analisis Wacana Kritis Majalah Ummi)”, *Komunika* 5 (2) 2011, 199-220.

<sup>35</sup> Sisca Yulidya, “Konstruksi Gender pada Tokoh Minions dalam Film *Despicable Me 2*”, *e-Komunikasi* 2 (3) 2014, 1-11.

2017”<sup>36</sup> Winda Primasari yang meneliti “Konstruksi Gender dalam Media Massa (Analisis Semiotika Pierce Pada Program Mata Najwa Episode Gengsi Berebut Kursi)”,<sup>37</sup> dan penelitian lain yang sejenis.

*Ketiga*, kajian konstruksi gender pada suatu komunitas seperti yang dilakukan Abdur Rahman Adi Saputera dan Windiyani Yuniarti Tomayahu yang meneliti “Konstruksi Gender dalam Komunitas Tattoart di Kota Gorontalo”,<sup>38</sup> Dwiki Yulian Reynaldi yang meneliti “Konstruksi Identitas Gender dalam Masyarakat Adat: Kedudukan Perempuan Pada Masyarakat Adat Kampung Dukuh Desa Ciroyom Kecamatan Cikelet Kabupaten Garut”,<sup>39</sup> dan penelitian lain yang sejenis. Selanjutnya, penelitian lain berfokus pada konstruksi gender pada sebuah kebijakan, seperti

---

<sup>36</sup> Chairuna, “Konstruksi Gender dalam Film Kartini Versi 2017”, Skripsi (Sumatera Utara: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara), 2020.

<sup>37</sup> Winda Primasari, “Konstruksi Gender dalam Media Massa (Analisis Semiotika Pierce Pada Program Mata Najwa Episode Gengsi Berebut Kursi)”, *Makna* 2 (2) 2017, 136-154.

<sup>38</sup> Abdur Rahman Adi Saputera dan Windiyani Yuniarti Tomayahu, “Konstruksi Gender dalam Komunitas Tattoart di Kota Gorontalo”, *Setara* 2 (2) 2020, 93-110.

<sup>39</sup> Dwiki Yulian Reynaldi, “Konstruksi Identitas Gender dalam Masyarakat Adat: Kedudukan Perempuan Pada Masyarakat Adat Kampung Dukuh Desa Ciroyom Kecamatan Cikelet Kabupaten Garut”, Skripsi (Tasikmalaya: Universitas Siliwangi), 2019.

mitigasi bencana,<sup>40</sup> kemudian pada hal lain yang belum membahas konstruksi gender dalam *nikah-kawin* seperti yang akan dilakukan penulis.

Dalam memposisikan penelitian, penulis menganggap bahwa penelitian ini akan melengkapi penelitian yang telah ada terkait konstruksi sosial sekaligus konstruksi gender yang terdapat dalam kelompok adat di wilayah Sunda yang biasanya dikenal dengan gaya bilateralnya, namun pada *nikah-kawin* ini seolah bergaya matrilineal. Selain itu juga melengkapi penelitian yang ada pada kajian konstruksi sosial yang masih banyak berfokus pada kajian literatur. Berangkat dari uraian-uraian di atas, penulis tertarik untuk mengkaji lebih lanjut sebagai kajian tesis melalui judul: **“KONSTRUKSI GENDER DALAM NIKAH-KAWIN KELOMPOK ADAT CIREUNDEU KOTA CIMAHI JAWA BARAT.”**

## **B. Rumusan Masalah**

Sesuai dengan latar belakang tersebut, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah:

---

<sup>40</sup> Lihat M Khoirul Hadi al Asy Ari, dkk “Konstruksi Gender dan Kebijakan Mitigasi Bencana pada Pekerja Perkebunan Kopi di Lereng Gunung Argopuro”, *An-Nisa* 12 (2) 2019, 648-654.

1. Bagaimana proses konstruksi sosial dalam konstruksi gender yang dihasilkan dari praktik *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat?
2. Bagaimana konstruksi gender dalam *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat berimplikasi pada relasi suami istri?

### **C. Tujuan Penelitian**

Adapun tujuan yang ingin dicapai dari penelitian ini adalah:

1. Untuk menggali dan menemukan bagaimana proses konstruksi gender dalam *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat.
2. Untuk menggali dan menemukan bagaimana konstruksi gender dalam *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat mempengaruhi relasi suami istri.

### **D. Manfaat Penelitian**

Penulis mengharapkan agar hasil penelitian ini kelak dapat memberi manfaat bagi orang lain ataupun

bagi penulis sendiri. Manfaat penelitian dibedakan menjadi dua macam, yaitu :

### 1. Manfaat Teoritis

- a. Penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat dalam pengembangan teori hukum keluarga Islam (*ahwal shakhshiyyah*) serta sebagai upaya memberikan kontribusi dalam memperkaya khazanah hukum keluarga Islam, khususnya mengenai kajian tentang ikrar pernikahan dan relasi hubungan suami istri.
- b. Menambahkan khazanah dalam ilmu pengetahuan dan perkembangan hukum Islam, khususnya dalam kajian sosial dan kajian gender.
- c. Bermanfaat dalam pengembangan ilmu pengetahuan pada umumnya dan ilmu sosial, khususnya mengenai seputar kajian konstruksi sosial.
- d. Bermanfaat bagi seluruh civitas akademika dan penulis sebagai bahan informasi dan bahan penelitian tentang konstruksi gender yang terbentuk pada kelompok adat.

### 2. Manfaat Praktis

- a. Bentuk kontribusi pemikiran kepada kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi terhadap konstruksi gender dalam *nikah-kawin* dan relasi suami istri yang timbul dari konstruksi gender tersebut.
- b. Hasil penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi dalam toleransi melihat ragam pernikahan di Indonesia.

## **E. Sistematika Penelitian**

Sistematika dalam pembahasan ini terdiri dari enam bab dengan tiap-tiap bab terdiri dari subbab yang saling terkait sehingga dapat membentuk suatu susunan pembahasan sebagai berikut:

### **Bab I : PENDAHULUAN**

Bab ini merupakan ilustrasi tesis secara keseluruhan. Dalam bab ini berisi tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, dan juga sistematika penelitian. Hal ini merupakan bab yang berfungsi sebagai pengantar dalam penelitian yang meliputi tentang mengapa masalah tersebut perlu dibahas,

apa tujuan dari pembahasan masalah tersebut, apa manfaatnya dan bagaimana penyajian datanya.

## **Bab II : KONSTRUKSI SOSIAL**

Dalam bab ini ditulis terkait kajian terhadap teori-teori sebagai pijakan dalam tesis ini, sehingga perlu menyampaikan teori konstruksi sosial milik Berger dan Luckman, kemudian membahas telaah pustaka terkait penelitian sebelumnya. Hal ini menjadi penting, sebab untuk melihat posisi tulisan Penulis diantara tulisan atau penelitian yang ada dengan kajian teori, fokus dan lokus penelitian yang sama.

## **Bab III : METODE PENELITIAN**

Dalam bab ini berisi tentang metode dan pendekatan penelitian, waktu dan lokasi penelitian, data dan sumber data, metode dan teknik pengumpulan data, teknik analisa data, dan pengecekan keabsahan data yang dijadikan sebagai acuan

Penulis dalam melakukan penelitian.

#### **Bab IV : KONSTRUKSI GENDER DALAM NIKAH-KAWIN**

Bab ini memaparkan mengenai gambaran umum kelompok adat Cireundeu yang terdiri dari sejarah Kelompok Adat Cireundeu, letak geografis Kampung Adat Cireundeu, kondisi sosial Kelompok Adat Cireundeu, kondisi seni budaya dan kegiatan Kelompok Adat Cireundeu, kondisi keagamaan Kelompok Adat Cireundeu, kondisi pendidikan Kelompok Adat Cireundeu, kondisi perekonomian Kelompok Adat Cireundeu dan adat pernikahan Kelompok Adat Cireundeu, kemudian data yang berupa hasil penelitian tentang *nikah-kawin* Kelompok Adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat dengan melakukan wawancara kepada sesepuh adat dan beberapa pasangan *nikah-kawin*



kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat dan berisi analisis konstruksi gender dalam *Nikah-kawin* serta sintesis keduanya. Bab ini berisi jawaban untuk permasalahan pertama yang diajukan Penulis.

**Bab V : RELASI SUAMI ISTRI KELOMPOK ADAT CIREUNDEU**

Bab ini akan menyajikan pemaparan data tentang realita dan analisa relasi suami istri dalam *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat serta sintesis keduanya yang menjadi jawaban dari permasalahan kedua yang diajukan Penulis.

**Bab VI : PENUTUP**

Bab ini merupakan bab terakhir dari semua rangkaian pembahasan dari bab satu sampai bab enam. Bab ini dimaksudkan untuk memudahkan pembaca memahami intisari penelitian yang berisi kesimpulan dari pembahasan yang intinya merupakan jawaban dari

pokok masalah yang dirumuskan, serta memuat saran-saran sebagai solusi, berupa kontribusi pemikiran penulis terhadap permasalahan yang dibahas.



## BAB II

### KONSTRUKSI SOSIAL PETER L. BERGER DAN THOMAS LUCKMAN

#### A. Konstruksi Sosial Berger dan Luckman

Teori yang akan dipakai sebagai kaca mata pembaca dalam konteks *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat adalah teori konstruksi sosial milik Berger dan Luckman.

Teori ini merupakan bagian dari sosiologi pengetahuan, sebab sosiologi pengetahuan menekuni setiap pengetahuan yang terdapat dalam suatu masyarakat. Selagi pengetahuan tersebut dapat dikembangkan, dipelihara, dan dialihkan dalam berbagai situasi sosial, maka sosiologi pengetahuan akan mendalami bagaimana proses terjadinya sebuah kenyataan.<sup>41</sup> Pembentukan kenyataan oleh masyarakat ini dinamakan *social construction of reality*.<sup>42</sup> Dalam

---

<sup>41</sup> Aimie Sulaiman, "Memahami Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger", *Jurnal Society* VI (I) 2016, 17.

<sup>42</sup> Sebutan ini seperti judul buku Berger dan Luckman yang membahas teori konstruksi sosial yang berjudul *The Social Construction of*

bukunya, Berger menegaskan bahwa dasar-dasar pengetahuan ialah kenyataan hidup sehari-hari, interaksi sosial dalam kehidupan sehari-hari, bahasa, dan pengetahuan dalam kehidupan sehari-hari.<sup>43</sup>

Selanjutnya, teori ini merupakan teori yang erat kaitannya dengan fenomenologi dan merupakan hasil modifikasi dari teori Durkheim, Marx dan Weber. Max Weber dengan teori tindakan sosial menekankan bahwa makna-makna tertentu akan selalu terkandung dalam sebuah tindakan sosial atau sekaligus menekankan bahwa *social action* memiliki makna yang melekat. Berger juga menekankan penelitian makna, namun dilihat dari kenyataan dan pengetahuan yang ada. Berger ingin membuktikan bahwa realitas sosial yang dikatakan oleh Weber sebagai hal yang bersifat subjektif, dan realitas sosial yang dikatakan Durkheim sebagai hal yang bersifat objektif, namun keduanya

---

*Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Tafsir Sosial Atas kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*.

<sup>43</sup> Peter L Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan* pentj. Hasan Basari (Jakarta: Penerbit LP3ES, 1990), 27.

bukanlah hal yang bertentangan.<sup>44</sup> Cara yang dilakukan Berger untuk membuktikan hal ini adalah dengan memanfaatkan fenomenologi, realitas sosial bukan hanya menjadi struktur yang berada di luar manusia, tetapi juga berada di dalam manusia yang terobyektifikasi di dalam kesadarannya yang subjektif.<sup>45</sup>

Teori konstruksi sosial ini menyatakan bahwa masyarakat adalah produk manusia dan manusia adalah produk masyarakat yang keduanya menjadi sifat dialektik inhern dari fenomena masyarakat.<sup>46</sup> Hal ini disebabkan karena masyarakat sebagai kenyataan subjektif dan objektif secara sekaligus, begitu pula kenyataan sosial yang mengandung kenyataan subjektif dan objektif.<sup>47</sup> Makna umum dan makna di luar makna umum tetap digunakan dalam aplikasi teori ini. Makna umum akan menjadi dasar dari organisasi sosial,

---

<sup>44</sup> Geger Riyanto, *Peter L Berger: perspektif Metateori Pemikiran* (Jakarta: Penerbit Pustaka LP3ES Indonesia, 2009), 35.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>46</sup> Mufidah, *Pengarusutamaan Gender Pada Basis Keagamaan; Pendekatan Islam, Struktural, dan Konstruksi Sosial* (Malang: UIN Malang Press, 2009), 68.

<sup>47</sup> Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran (Studi Konstruksi Sosial Upacara Pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur)", *Disertasi* (Surabaya: Universitas Erlangga, 2003), 45.

sedangkan makna di luar makna umum menjadi hasil dari lingkungan sosial yang diciptakannya.<sup>48</sup>

Menurut Berger, proses dialektika antara kenyataan subjektif atau kenyataan yang berada di dalam diri manusia dan kenyataan objektif atau kenyataan yang berada di luar diri manusia terbagi menjadi tiga tahapan, yakni eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi yang ketiganya dikuatkan dengan kenyataan sosial. Dalam pembahasan lain, asumsi pertama Berger dimulai dengan realitas dan pengetahuan sebagai hasil dari konstruksi sosial yang melalui tiga proses, yakni institusionalisasi, legitimasi dan sosialisasi. Pada proses institusionalisasi, terjadi pembentukan pola, aturan, atau peran diantara sekelompok orang, kemudian dilegitimasi atau dijustifikasi dengan penjelasan-penjelasan logis dan disosialisasikan kepada anggota baru.<sup>49</sup> Secara singkat,

---

<sup>48</sup> Zainuddin Maliki, *Narasi Agung: Tiga Teori Sosial Hegemonik* (Surabaya: Penerbit Lambaga Pengkajian Agama dan Masyarakat (LPAM), 2004), 235.

<sup>49</sup> Geger Riyanto, *Peter L Berger:.....*, 55.

gambaran pemikiran Berger akan digambarkan dalam tabel berikut:<sup>50</sup>

<b>Hal</b>	<b>Pendapat</b>	<b>Tokoh</b>
Manusia	Manusia sebagai Makhluk yang eksenstris	Plessner
	Manusia sebagai makhluk yang berkekurangan	Gehlen
	Manusia sebagai <i>socio homo faber</i>	Marx
Masyarakat	Masyarakat sebagai fakta sosial	Durkheim
	Realitas sosial adalah pemaknaan subjektif	Weber
Hubungan manusia dan masyarakat	Dialektis, saling menciptakan	Marx, Plessner, Gehlen
	Kesadaran objektif berasal dari kesadaran subjektif yang mengalami objektifikasi	Schutz, Plessner, Gehlen
	Struktur sosial diinternalisasikan melalui sosialisasi	Mead

Tabel 1  
Asumsi Berger dan Luckman

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, 103.

Adapun penjelasan terkait tiga proses dalam konstruksi sosial ialah:

1. Eksternalisasi

Dikatakan juga sebagai proses penyesuaian diri manusia dengan lingkungan di sekitarnya.<sup>51</sup> Proses ini dipengaruhi oleh cadangan pengetahuan yang dimiliki manusia itu sendiri. Manusia akan membangun dirinya sendiri dalam interaksi sosialnya yang melahirkan kebudayaan.<sup>52</sup> Dalam proses ini, sekelompok orang melakukan tindakan yang berulang-ulang sebab dirasa tepat dan berhasil dalam menyelesaikan persoalan yang ada atau juga dikatakan sebagai pencurahan kedirian, sebab manusia tidak terus menerus diam dalam dirinya, melainkan ada kalanya bergerak keluar untuk mengekspresikan dirinya dengan dunia sekitar.<sup>53</sup>

Seperti dalam hal konstruksi konsep gender yang dirumuskan oleh Mufidah CH, pada proses eksternalisasi ini dipengaruhi beberapa hal, yakni konsep dan citra diri dalam memahami diri dan

---

<sup>51</sup> Agus Purnomo, *Islam Madura Era Reformasi; Konstruksi Sosial Elite Politik tentang Perda Syariat* (Ponorogo: STAIN Po Press, 2014), 249.

<sup>52</sup> Mufidah, *Pengarusutamaan Gender .....*, 70.

<sup>53</sup> Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial* pentj. Hartono (Jakarta: Penerbit LP3ES, 1991), 5.



pengaruh terhadap masyarakat, kemudian budaya yang telah mengakar dalam bentuk alat yang diproduksi manusia, institusi, bahasa, simbol, nilai, norma, yang diaplikasikan dalam sehari-hari, dan figur yang mempengaruhi pembentukan kepribadian diri.<sup>54</sup> Munculnya ketimpangan gender, menurut Mufidah sebab adanya pembiasaan yang tidak disadari, dan telah membentuk suatu realitas sosial. Namun, konstruksi sosial ini akan berubah dengan adanya perubahan sosial sesuai dimensi ruang dan waktu, seperti adanya pengalaman dan perkembangan yang baru pula. Adapun proses eksternalisasi dalam *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu adalah praktik *nikah-kawin* yang terjadi sebelum diberlakukannya atau sebelum dipraktikkannya ikrar *jatukrami* sebagai ikrar pernikahan di kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat.

## 2. Objektivasi

Objektivasi atau proses menempatkan fenomena di luar dirinya seakan-akan sebagai hal

---

<sup>54</sup> *Ibid.*

yang bersifat objektif,<sup>55</sup> atau sebagai interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan.<sup>56</sup> Dalam proses ini akan bersinggungan dengan realitas diri yang bersifat subjektif dan realitas di luar diri yang bersifat objektif, keduanya akan berdialog dan menghasilkan penyadaran diri bahwa seorang individu berada di tengah interaksi dengan dunia sosialnya. Pada proses ini, institusi sebagai realitas sosial mengikat individu melalui peran dan identitas yang dilakukan dan dilengkapi ekspresi makna untuk legitimasi. Legitimasi menjadi penting, sebab membuat objektivasi yang sudah dilembagakan menjadi masuk akal secara subjektif.<sup>57</sup> Setelah tindakan yang dirasa tepat untuk memecahkan permasalahan sekelompok orang tertentu yang kemudian dilakukan berulang-ulang secara konsisten, kesadaran logis manusia akan merumuskan bahwa fakta tersebut terjadi karena

---

<sup>55</sup> Agus Purnomo, *Islam Madura .....*, 253.

<sup>56</sup> Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran.....", 45.

<sup>57</sup> Peter L Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial...*, 126; Dalam buku aslinya ialah the function of legitimation is to make objectively available and subjectively plausible the "first order" objectivations that have been institutionalized. Peter L Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Amerika: Anchor Books, 1967), 92.

ada kaidah yang mengaturnya, sehingga pada tahap ini sebuah institusi menjadi realitas yang objektif.<sup>58</sup>

Seperti dalam konstruksi gender sebagai konteks tatanan sosial yang merupakan produk manusia yang memberikan peran sosial yang cenderung dikotomi. Pada masyarakat tradisional, seorang ayah adalah kepala keluarga, dan ibu adalah ibu rumah tangga yang keduanya diikat oleh institusi keluarga tradisional, sedangkan pada masyarakat modern, ayah dan ibu keduanya bisa menjadi kepala keluarga sehingga ekspresi maknanya ibu dan ayah bisa setara, selanjutnya begitu pula pada anak laki-laki dan perempuan dari keluarga modern yang juga dianggap setara.<sup>59</sup> Adapun proses obyektivasi dalam *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu adalah adanya interaksi antara praktik yang sudah ada atau sudah dilakukan oleh kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat dengan dunia sosial sekelilingnya.

---

<sup>58</sup> Geger Riyanto, *Peter L Berger:....*, 111.

<sup>59</sup> Mufidah, *Pengarusutamaan Gender.....*, 79-80.

### 3. Internalisasi

Proses ini menjadi proses peresapan kembali realitas objektif di luar diri manusia ke dalam diri individu secara subjektif. Namun, tidak semua realitas objektif mampu ditarik ke dalam kesadaran subjektif, sebab dipengaruhi oleh berbagai pemahaman, kesadaran, dan latar belakang setiap individu.<sup>60</sup> Internalisasi merupakan hasil dari dialektika antara eksternalisasi dan objektivasi. Melalui proses ini, seorang individu mampu mengenal diri, pengalaman masa lalu mengenai dirinya dan orang lain. Tahapan ini mentransmisikan institusi sebagai realitas yang berdiri sendiri, terlebih kepada anggota masyarakat yang baru, agar dapat terus dipertahankan sekaligus menjadikan manusia sebagai produk dari atau yang dibentuk oleh masyarakat.<sup>61</sup> Dari ketiga proses ini ada upaya menarik keluar yang disebut eksternalisasi, sehingga seperti berada di luar atau bersifat objektif, kemudian ditarik kembali ke dalam atau internalisasi.

---

<sup>60</sup> Agus Purnomo, "Politik Hukum Elite Politik Kabupaten Pamekasan Tentang Perda Syari'at", *Istinbath* 13 (1) 2014, 13.

<sup>61</sup> Geger Riyanto, *Peter L Berger:...*, 111.

Dalam konteks konstruksi gender, tahapan ini akan membentuk dua ekspresi makna, yakni yang menolak konsep gender dan membentuk konstruksi sosial yang bias gender seperti pada masyarakat konservatif, dan yang menerima konsep gender yang membentuk konstruksi sosial yang sensitif atau responsif gender seperti pada masyarakat yang progresif.<sup>62</sup> Adapun dalam konteks *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat yang praktiknya dilembagakan dan menjadi hasil konstruksi sosial berupa internalisasi atau merupakan peresapan kembali hasil dari kedua proses sebelumnya, yakni penyesuaian yang telah mengalami interaksi dengan dunia sosial sekitarnya.

## **B. Telaah Pustaka**

Telaah pustaka atau kajian terdahulu terkait konstruksi gender dalam *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu dengan teori konstruksi sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann dapat dikategorikan menjadi beberapa kajian. *Pertama*, kajian normatif yang berkaitan dengan konstruksi gender dalam *nikah-*

---

<sup>62</sup> Mufidah, *Pengarusutamaan Gender.....*, 88.

*kawin* kelompok adat Cireundeu dengan teori konstruksi sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann ialah penelitian Luciana Anggraeni tentang “*Konstruksi Sosial Terhadap Perempuan dalam Hukum Keluarga Islam (Analisis Gender)*” yang bermula dari isu dan problematika gender yang selalu dikaitkan dengan doktrin agama. Hasil dari penelitian ini, alquran telah menekankan nilai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, namun terdapat hadits bernada misoginis, penafsiran fikih dan konstruk sosial yang mengandung nilai androsentrisme, patriarkhi dan sexism yang membuat bias gender tetap ada dan hidup di tengah masyarakat.<sup>63</sup>

*Kedua*, kajian empiris suatu budaya yang berkaitan dengan konstuksi gender dalam *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu dengan teori konstruksi sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann ialah penelitian Dasrun Hidayat tentang “*Konstruksi Gender Dalam Perkawinan “Nyakak” dan “Semanda” di Masyarakat Adat Saibatin Lampung*”. Pada adat *Saibatin Lampung*,

---

<sup>63</sup> Luciana Anggraeni, ”Konstruksi Sosial Terhadap Perempuan dalam Hukum Keluarga Islam (Analisis Gender)”, *At-Turots* 6 (2) 2019, 206-221.

terdapat tiga ketentuan status perkawinan, yakni *nyakak* atau status perkawinan yang mengikuti jalur kekerabatan suami, *semanda* atau suami mengikuti jalur kekerabatan isteri, dan perkawinan *raja-raja* yang memposisikan di tengah-tengah kedua keluarga, sehingga anak yang telah menikah memiliki tanggung jawab dan peran yang ganda. Pernikahan ini berdampak pada gelar adat dan tempat tinggal setelah menikah, namun pemilihannya sesuai dengan kerelaan pribadi dan keputusan bersama yang dipengaruhi oleh ekonomi, psikologis, jumlah saudara kandung, urutan anak dan kemauan. Kemudian bagi yang tidak ingin terikat dan merasa tidak dikuasai oleh yang lain, memilih status *raja-raja* sebagai bilinial yang masih mendapatkan peran dan hak atas keluarga kandungnya.<sup>64</sup>

Kemudian penelitian Nur Syam tentang “Tradisi Islam Lokal: Pesisiran (Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang, Tuban Jawa Timur)” yang dilakukan dengan penelitian etnografi dengan

---

<sup>64</sup> Dasrun Hidayat, “Konstruksi Gender Dalam Perkawinan “Nyakak” dan “Semanda” Di Masyarakat Adat Saibatun Lampung”, *Liski* 2 (1), 2016, 1-28.

teori konstruksi sosial untuk melihat bagaimana proses konstruksi sosial upacara melalui varian budaya yang ada dan mengapa religiositas dan konfigurasi varian penggolongan sosio-religiositas mempengaruhi konstruksi sosial atas realitas upacara tersebut.<sup>65</sup> Selanjutnya penelitian M. Syarif Hidayatullah dan Mutmainnah tentang Konstruksi Sosial Bujuk Tamoni (Studi Kasus tentang Ritual Kepercayaan untuk Mendapatkan Anak Melalui Bujuk Tamoni di Desa Batuan Kabupaten Sumenep) yang menemukan konstruksi sosial pasangan suami istri yang datang dan bernazar di kuburan Bujuk Tamoni diciptakan oleh masyarakat sendiri melalui interaksi individu dengan individu lain dalam kehidupan sehari-hari.<sup>66</sup>

*Ketiga*, kajian empiris pada masyarakat sosial seperti penelitian Puji Santoso tentang “Konstruksi Gender di Pesantren (Studi Kualitatif Pada Santriwati di Pesantren Nurul Ummah Mojokerto”. Di Pesantren ini ditemukan tiga tipologi santriwati, yakni modernis

---

<sup>65</sup> Nur Syam, Tradisi Islam Lokal..., 1-365.

<sup>66</sup> M. Syarif Hidayatullah dan Mutmainnah, “Konstruksi Sosial Bujuk Tamoni (Studi Kasus tentang Ritual Kepercayaan untuk Mendapatkan Anak Melalui Bujuk Tamoni di Desa Batuan Kabupaten Sumenep”, *Pamator* 13 (1) 2020, 26-29.



dengan anggapan semua pekerjaan ideal bagi laki-laki dan perempuan, tradisional-modern dengan anggapan tidak semua pekerjaan bisa untuk laki-laki dan perempuan dengan adanya pertukaran pada batasan tertentu, dan tradisional yang menolak pertukaran peran sebab adanya karakter pekerjaan masing-masing. Dua golongan pertama akan menyetujui kesetaraan gender, sedangkan golongan terakhir menolaknya.<sup>67</sup> Kemudian penelitian Agus Purnomo tentang “Politik Hukum Elite Politik Kabupaten Pamekasan Tentang Perda Syari’at” yang meneliti latar belakang atau wacana peraturan daerah syariah yang terdapat di Pamekasan Madura dengan pendekatan sosiologi hukum.<sup>68</sup>

Adapun penelitian terkait dengan *nikah-kawin* pada kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi belum ditemukan, namun penelitian terkait hukum keluarga pada kelompok adat Cireundeu sudah dilakukan beberapa penulis seperti Neng Eri Sofiana tentang Ikrar *Jatukrami*: Ikrar Pernikahan Konteks Sunda yang

---

<sup>67</sup> Puji Laksono, “Konstruksi Gender Di Pesantren (Studi Kualitatif Pada Santriwati Di Pesantren Nurul Ummah Mojokerto)”, *Lakon* 6 (1), 2017, 29-44.

<sup>68</sup> Agus Purnomo, “Politik Hukum Elite Politik...”, 1-19.

meneliti ikrar pernikahan yang dilakukan kelompok adat Cireundeu yang disebut ikrar *jatukrami* yang berbeda dengan ikrar pernikahan atau akad nikah pada umumnya yang dilakukan dengan menyatukan jempol kanan mempelai yang ditutup dengan kepalan tangan wali perempuan, dilakukan dengan bahasa Sunda, diawali dengan permintaan izin menikah dari perempuan kepada wali lalu dijawab oleh wali dan disambut dengan ucapan syukur dari kedua catin, kemudian disahkan sesepuh adat.<sup>69</sup> Kemudian penelitian Ai Pebrianti Purwa Delima, dkk tentang Tinjauan Hukum Islam dan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan terhadap Perkawinan Adat Beda Agama di Kampung Adat Cireundeu Cimahi yang secara hukum Islam, perkawinan tersebut tidak diperbolehkan karena adanya perbedaan keimanan. Hal ini senada dengan amanat undang-undang tentang perkawinan yang menganggap sah perkawinan sesuai hukum agamanya masing-masing. Sehingga ragam

---

<sup>69</sup> Neng Eri Sofiana, "Ikrar *Jatukrami*:....., 79-95.

alasan yang hadir tidak dapat membenarkan perkawinan tersebut.<sup>70</sup>

Selanjutnya penelitian Intan Netty H. C dkk tentang Hak Waris Anak yang Lahir dari Perkawinan Warga Kampung Adat Cireundeu dengan Orang Luar Kampung Adat Cireundeu dikaitkan dengan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Hukum Waris Adat bahwa perkawinan diantara keduanya tidak sah berdasarkan UU Perkawinan sebab perkawinan tersebut tidak dicatat, hanya dilakukan secara adat, dan tidak dilakukan sesuai hukum agama masing-masing sesuai amanat UU Perkawinan, sehingga secara normatif, anak yang terlahir dari perkawinan tersebut hanya memiliki hak keperdataan dari ibunya, namun dengan adanya putusan MK No. 97/PUU-XIV/2016 bahwa kolom agama pada KTP dapat mencamtukan penghayat kepercayaan dan pernikahannya dapat dicatatkan di kantor catatan sipil, begitu pula dengan putusan MK No. 46/PUU-XII/2010 bahwa hubungan anak dengan bapak dapat dibuktikan

---

<sup>70</sup> Ai Pebrianti Purwa Delima dkk, "Tinjauan Hukum Islam dan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan terhadap Perkawinan Adat Beda Agama di Kampung Adat Cireundeu Cimahi", *Riset Hukum Keluarga Islam* 1 (1) 2021, 6-10.

sehingga anak bisa mendapatkan hak waris dari bapak biologisnya.<sup>71</sup>

Dari penelitian yang sudah ada, belum terdapat penelitian yang membahas terkait konstruksi gender dalam konteks *nikah-kawin* yang terdapat di Kampung Adat Cireundeu Kota Cimahi. Sehingga penelitian ini bisa dianggap sebagai penelitian yang baru sekaligus juga merupakan penelitian lanjutan dari penelitian skripsi yang penulis lakukan pada tahun 2019 dengan judul “Tinjauan *Al-‘Urf* Terhadap Ikrar *Jatukrami* Pada Masyarakat Adat Sunda *Wiwitan* Kampung Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat”. Dikatakan sebagai penelitian lanjutan, karena pada penelitian skripsi hanya mengklasifikasikan ikrar pernikahan yang dilakukan masyarakat adat melalui kacamata *‘urf*, sedangkan penelitian selanjutnya berfokus kepada proses konstruksi sosial pada konstruksi gender dalam *nikah-kawin* dan melihat pengaruhnya pada relasi suami istri.

---

<sup>71</sup> Intan Netty H. C dkk, “Hak Waris Anak yang Lahir dari Perkawinan Warga Kampung Adat Cireundeu dengan Orang Luar Kampung Adat Cireundeu dikaitkan dengan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Hukum Waris Adat”, *Acta Djurnal 2* (1) 2018, 129-139.

## BAB III

### METODE PENELITIAN

#### A. Metode dan Pendekatan Penelitian

##### 1. Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) yang diklasifikasikan menjadi penelitian kualitatif. Penelitian lapangan ini berfokus mempelajari secara intensif tentang latar belakang suatu keadaan.<sup>72</sup> Dalam hal ini berfokus mengenai kebudayaan kelompok-kelompok masyarakat tertentu, yakni kelompok Adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat. Penelitian kualitatif sendiri memiliki karakteristik objek yang alamiah sebagai sumber data langsung yang didapat tanpa adanya rekayasa yang akan digambarkan dalam sebuah deskriptif, dan penulis berperan sebagai instrumen kunci.<sup>73</sup>

Penelitian ini bersifat kualitatif sebab *pertama*, penelitian dilakukan di tempat yang

---

<sup>72</sup> Sumadi Suryabrata, *Metode Penelitian* (Jakarta: PT RajaGrafindoPersada, 2015), 80.

<sup>73</sup> Beni Ahmad Saebani, *Metode Penelitian* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2008), 122

alamiah atau *natural setting*.<sup>74</sup> Kedua, penelitian kualitatif meneliti objek yang alamiah, yang berkembang apa adanya, tidak dimanipulasi oleh penulis.<sup>75</sup> Ketiga, penelitian kualitatif berlandaskan kepada filsafat positivisme sebagai paradigma interpretatif dan konstruktif.<sup>76</sup> Keempat, metode kualitatif digunakan untuk mendapatkan data yang mendalam dan mengandung makna.<sup>77</sup>

## 2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologis, tepatnya dengan teori konstruksi sosial Peter L. Berger dan

---

<sup>74</sup> Kondisi yang alamiah ini disebut juga metode etnografi yang digunakan untuk melakukan penelitian di bidang antropologi budaya.

<sup>75</sup> Kehadiran peneliti tidak mempengaruhi dinamika pada objek penelitian, kehadirannya sebagai instrumen penelitian saja. Menurut Bogdan, penelitian kualitatif ini diibaratkan seperti orang yang akan pergi bertamasya yang hanya mengetahui tempat yang akan dituju, namun belum mengetahui dengan pasti apa yang terdapat di tempat tersebut. Informasi akan didapatkan setelah memasuki wilayah tersebut, membaca setiap hal yang ada, melakukan wawancara dan mengamatnya.

<sup>76</sup> Sehingga ia melihat realitas sosial sebagai hal yang utuh atau holistik, dinamis, penuh makna, dan memiliki hubungan gejala yang interaktif.

<sup>77</sup> Makna dalam penelitian kualitatif adalah data yang sebenarnya, ia hadir dari data yang tampak. Cara menggali makna tersebut dilakukan dengan wawancara mendalam, observasi berperan serta, dan dokumentasi yang ketiga merupakan cara penggalan data dalam penelitian kualitatif. Cara penggalan data ini tidak hanya dapat mengungkap makna, bahkan interaksi sosial dan perasaan seseorang.

Thomas Luckman. Hal ini dipilih sebab ingin melihat bagaimana proses konstruksi gender dalam *nikah-kawin* yang dilakukan kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat yang memberi ruang kepada perempuan untuk dapat memiliki peran terhadap peralihan *wilayah* menuju ke *qiwamah* yang biasanya diperankan oleh laki-laki dan melihat pengaruh atau implikasinya pada relasi suami istri yang terjalin atau terbentuk setelahnya.

## **B. Waktu dan Lokasi Penelitian**

### **1. Waktu Penelitian**

Waktu yang dihabiskan dalam melakukan penelitian ini terbagi menjadi tiga, yaitu:

#### **a. Memasuki Lapangan atau Penelitian Pendahuluan**

Sebelum penulis melakukan penelitian ini, penulis telah melakukan penelitian yang berjudul “‘Tinjauan *Al-Urf* Terhadap Ikrar *Jatukrami* Pada Masyarakat Adat Sunda *Wiwitan* Kampung Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat” yang dipublikasikan sebagai skripsi di IAIN Ponorogo pada tahun 2019. Pada tahap penelitian skripsi ini, penulis telah

melakukan proses penelitian kualitatif yang pertama, yakni tahap orientasi atau deskripsi. Tahapan ini dilakukan selama dua hari, yakni pada tanggal 31 Januari-1 Februari 2018.

Pada tahapan ini, penulis melakukan wawancara kepada sesepuh, humas, dan beberapa warga adat terkait pernikahan yang terjadi di Kampung Adat Cireundeu secara umum, sehingga penulis baru mengenal sebatas informasi yang didapat dari kelompok adat tersebut. Namun informasi awal ini menjadi “gerbang masuk” bagi penulis untuk menentukan masalah yang akan diteliti. Kemudian penulis memfokuskan penelitian pada ikrar *Jatukrami* atau ikrar pernikahan yang dilakukan kelompok adat Cireundeu, dan melakukan observasi dan wawancara kedua dengan menghadiri dan mengikuti secara langsung proses pernikahan atau proses ikrar yang dilakukan pada tanggal 30 Juni-01 Juli 2018.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Pada tanggal 30 Juni terdapat acara persiapan sekaligus acara ngaras atau mencuci kaki orangtua dan siraman, kemudian pada tanggal 01



Selanjutnya, dari kedua waktu pengumpulan data tersebut atau setelah melakukan tahapan orientasi, tahapan yang selanjutnya dilakukan penulis ialah tahap reduksi atau fokus. Pada tahap ini, penulis mereduksi segala informasi yang telah didapat dari tahap orientasi dan penelitian yang telah penulis lakukan pada tahap penelitian skripsi. Pada tahapan ini pula, data tertentu dikelompokkan menjadi fokus penelitian, kemudian penulis bermaksud melakukan penelitian lanjutan pada tesis yang berjudul **“KONSTRUKSI GENDER DALAM NIKAH-KAWIN KELOMPOK ADAT CIREUNDEU KOTA CIMAHI JAWA BARAT.”** Penelitian ini melihat bagaimana konstruksi gender yang terbangun dalam *nikah-kawin* atau perkawinan yang terjadi di kelompok adat Cireundeu yang diiringi proses ikrar *jatukrami* yang menjadi pintu sahnya perkawinan. Selanjutnya akan dilihat

---

Juli adalah acara puncak pernikahan berupa ikrar *Jatukrami* dan *turun bantayan* atau tahapan setelah pernikahan.

bagaimana pengaruhnya dalam relasi suami istri.

## **b. Menentukan Data Lapangan: Observasi Dan Wawancara**

Setelah melakukan tahapan orientasi dan reduksi, tahapan selanjutnya yang dilakukan penulis ialah tahap *selection* atau seleksi untuk mengurai fokus dan menjadikan komponen yang lebih rinci. Pada penelitian lanjutan yang dilakukan penulis ini, penulis telah melakukan penelitian ke kampung adat Cireundeu pada tanggal 19-20 Juni 2021. Sebelumnya, penulis mengunjungi Kasepuhan Cigugur Kabupaten Kuningan Jawa Barat pada tanggal 13-14 Juni 2021 untuk mendapatkan data yang serupa. Penggalian data di Kasepuhan Cigugur ini diperlukan sebab proses ikrar Jatukrami sebagai sahnya *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu berasal dari Kasepuhan ini. Adapun informan di Kasepuhan Cigugur ialah Wahyu Alamsah selaku warga adat, Kepala Sekolah SMP Tri Mulya dan *pangjejer* dalam beberapa

pernikahan yang dilakukan kelompok adat. Pengumpulan data tidak hanya dilakukan pada tanggal yang sudah disebutkan di atas, melainkan juga di tanggal-tanggal setelahnya selama proses penulisan yang dilakukan dengan komunikasi via telepon dan media sosial. Kemudian informan yang terdapat di kampung Adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat ialah:

No.	Nama	Keterangan
1.	Abah Widia	Salah satu sesepuh adat Cireundeu
2.	Kang Yana	Humas Cireundeu
3.	Kang Jajat	Humas Cireundeu
4.	Kang Entis	Juru Tembang Cireundeu

PONOROGO

Tabel 2

Daftar Informan

Sedangkan untuk nama responden atau

subjek penelitian ialah sebagai berikut:

No.	Nama	Keterangan
1.	Kang Jajang	Pasangan <i>nikah-kawin</i> yang melakukan ikrar <i>Jatukrami</i>

2.	Teh Pina	Pasangan <i>nikah-kawin</i> yang melakukan ikrar <i>Jatukrami</i>
3.	Teh Irma	Pasangan <i>nikah-kawin</i> yang melakukan ikrar <i>Jatukrami</i>
4.	Teh Rini	Pasangan <i>nikah-kawin</i> yang melakukan ikrar <i>Jatukrami</i>
5.	Kang Tri	Pasangan <i>nikah-kawin</i> yang melakukan ikrar <i>Jatukrami</i>
6.	Kang Yadi	Pasangan <i>nikah-kawin</i> yang melakukan ikrar <i>Jatukrami</i>
7.	Kang Ogi	Pasangan <i>nikah-kawin</i> yang melakukan ikrar <i>Jatukrami</i>
8.	Teh Susan	Pasangan <i>nikah-kawin</i> yang melakukan ikrar <i>Jatukrami</i> dan akad nikah

Tabel 3  
Daftar Koresponden

Selanjutnya, dalam proses validasi dan verifikasi data, penulis melakukannya bersama dengan Kang Yana selaku humas di Kampung Adat Cireundeu yang dilakukan secara langsung saat penulis mengunjungi kampung adat Cireundeu dan dilakukan secara daring melalui aplikasi WhatsApp.

### c. Menulis Hasil Penelitian

Dari data terkait perkawinan adat yang dilakukan kelompok adat Cireundeu yang didapatkan dari tahap orientasi, direduksi dan

fokus pada data mengenai *nikah-kawin* dengan mempertimbangkan ikrar *jatukrami* sebagai pintu sahnya perkawinan di kelompok adat dan bagaimana relasi suami istri yang terjalin dalam pasangan tersebut, kemudian tahapan penelitiannya disesuaikan sesuai konsep metode penelitian kualitatif yang akan dijelaskan di bagian mendatang.

## **2. Lokasi Penelitian**

Dalam penelitian ini yang menjadi lokasi penelitian adalah di Kampung Adat Cireundeu Kelurahan Leuwigajah Kecamatan Cimahi Selatan Kota Cimahi Propinsi Jawa Barat yang akan berfokus pada kelompok adat yang terdapat di RT 03 RW 10 dan RT 02 RW 10. Penulis memilih lokasi ini karena kampung adat Cireundeu merupakan tempat tinggal kelompok adat Sunda yang masih melestarikan tradisi atau adat istiadat Sunda di tengah tuntutan dan pesatnya perkembangan zaman dan teknologi dengan jarak tempuh dari pemukiman kelompok adat yang berjarak 6 KM dari pusat Kota Cimahi, yang sudah menjadi kota administratif sejak tahun 1976 atau

165 tahun setelah kota ini pertama kali dikenal pada tahun 1811 dan menjadi kota administratif pertama di Jawa Barat dan ketiga di Indonesia, kemudian menjadi kota otonom pada tahun 2001.<sup>79</sup> Sehingga walaupun gaya hidup kelompok adat Cireundeu telah dipengaruhi kehidupan kota, mereka masih tetap melestarikan tradisi, salah satunya adalah tradisi dalam perkawinan.

### C. Data dan Sumber Data

Setiap penelitian memerlukan data, karena data merupakan sumber informasi yang memberikan gambaran utama tentang ada tidaknya masalah yang akan diteliti.<sup>80</sup> Sumber data yang dimaksud yakni berupa hasil wawancara dari narasumber, baik itu responden maupun informan terkait proses *nikah-kawin*, sejarah dan penjelasan tentang ikrar *jatukrami*, dan gambaran relasi suami istri yang menjadi objek dalam penelitian ini, kemudian data yang didapat dari hasil observasi yang akan dilakukan penulis terkait praktik *nikah-kawin*, ikrar *jatukrami*, dan relasi suami

---

<sup>79</sup> Pemerintah Daerah Kota Cimahi, “Sejarah Cimahi” dalam <https://cimahikota.gp.id/halaman/sejarah> diakses pada 24 Maret 2021 05.44.

<sup>80</sup> Afifudin dan Beni Ahmad Sarbani, *Metodologi penelitian Kualitatif*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2009), 117.

istri, serta data literatur atau dokumentasi adat yang diperoleh dari literatur terkait. Adapun sumber data disini dibagi menjadi dua macam, yaitu sumber data primer (*primary data*) dan data sekunder (*secondary data*).

### **1. Sumber data primer**

Data primer adalah data yang diperoleh pengumpul data secara langsung dari tempat penelitian itu yaitu diperoleh dari hasil wawancara kepada pasangan *nikah-kawin* dan informan dari Kampung Adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat. Adapun pasangan yang akan menjadi koresponden berjumlah 8 (delapan) pasangan suami istri, yakni:<sup>81</sup>

- a. Pasangan JZ dan ES yang beralamat di Kampung Cireundeu RT 03 RW 10 Kelurahan Leuwigajah Kecamatan Cimahi Selatan Kota Cimahi Jawa Barat.
- b. Pasangan PA dan DAP yang beralamat di Kampung Cireundeu RT 03 RW 10 Kelurahan

---

<sup>81</sup> Nama koresponden ditulis secara inisial guna menjaga privasi para pihak.

Leuwigajah Kecamatan Cimahi Selatan Kota  
Cimahi Jawa Barat.

- c. Pasangan YS dan R yang beralamat di  
Kampung Cireundeu RT 02 RW 10 Kelurahan  
Leuwigajah Kecamatan Cimahi Selatan Kota  
Cimahi Jawa Barat.
- d. Pasangan RMK dan T yang beralamat di  
Kampung Cireundeu RT 03 RW 10 Kelurahan  
Leuwigajah Kecamatan Cimahi Selatan Kota  
Cimahi Jawa Barat.
- e. Pasangan IG dan C yang beralamat di  
Kampung Cireundeu RT 02 RW 10 Kelurahan  
Leuwigajah Kecamatan Cimahi Selatan Kota  
Cimahi Jawa Barat.
- f. Pasangan TS dan W yang beralamat di  
Kampung Cireundeu RT 03 RW 10 Kelurahan  
Leuwigajah Kecamatan Cimahi Selatan Kota  
Cimahi Jawa Barat.
- g. Pasangan OS dan IIL yang beralamat di  
Kampung Cireundeu RT 03 RW 10 Kelurahan  
Leuwigajah Kecamatan Cimahi Selatan Kota  
Cimahi Jawa Barat.



- h. Pasangan SIA dan DR yang beralamat di Kampung Cireundeu RT 03 RW 10 Kelurahan Leuwigajah Kecamatan Cimahi Selatan Kota Cimahi Jawa Barat.

## 2. Sumber data sekunder

Data sekunder adalah data yang mendukung fokus masalah penelitian yang bisa didapatkan dari pihak lain atau dokumen berupa artikel, buku-buku, majalah yang berkaitan dengan masalah yang diteliti.<sup>82</sup> Adapun literatur yang digunakan ialah:

- a. Neng Eri Sofiana, “Ikrar *Jatukrami*: Ikrar Pernikahan Konteks Sunda”, *Jurnal Aqlam: Journal Of Islam And Plurality*, 4 (1) 2019, 87.
- b. Artati Agoes, *Kiat Sukses Menyelenggarakan Pesta Adat perkawinan Sunda*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003.
- c. Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda: Suatu Pendekatan Sejarah*, Bandung: PT Dunia Pustaka Jaya, 2014.

---

<sup>82</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D* (Bandung: CV Alfabeta, 2010), 137.

- d. Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda: Zaman Pajajaran*, Bandung: PT Dunia Pustaka Jaya, 2009.
- e. Elis Suryani, *Ragam Pesona Budaya Sunda*, Bogor: Penerbit Ghalia Indonesia, 2011.
- f. Hasan Mustapa, *Adat Istiadat Sunda*, Bandung: PT Alumni, 2010.
- g. Rina Farida Aryani, *Mengenal Budaya Sunda Lebih Dekat*, Bandung: CV Yrama Media, 2015.
- h. Lebba Kadorre Pongsibanne, *Islam dan Budaya Lokal: Kajian Antropologi Agama*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2017.
- i. Rina Farida Aryani, *Mengenal Budaya Sunda Lebih Dekat*, Bandung: PT Sarana Tutorial Nurani Sejahtera, 2015.
- j. Thomas Wiyasa Bratawidjaja, *Upacara Adat perkawinan Sunda*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994.
- k. Utang Djunaedi dan Eddy Hardhiana, *Upacara Adat perkawinan Sunda*, Bandung: PT Harapan, 1983.

- l. Enok Rosyidah, *Pengantar Budaya Sunda*, Bandung: Penerbit Baik, 2003.
- m. Ade Priangani, *Ilmu Budaya Sunda*, Bandung: Prodi Ilmu Hubungan Internasional FISIP UNPAS Bandung, 2013.
- n. Harsojo, *Kebudayaan Sunda dalam Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1983.
- o. Neng Eri Sofiana, *Akulturasi Nilai-nilai Islam dalam Kearifan Lokal pada Masyarakat Sunda dalam prosiding The Future of Moderate Islam in Indonesia*, Ponorogo: IAIN ponorogo, 2018.
- p. Tim Penulis, *Internalisasi Nilai Agama dan Adat di Masyarakat Adat Kampung Cireundeu dalam Gerakan Kemandirian Pangan Masyarakat Adat Cireudeu Cimahi*, Jakarta: Laboratorium Pendidikan Sosiologi UNJ, 2018.

#### **D. Metode dan Teknik Pengumpulan Data**

Pengumpulan data merupakan langkah yang sangat penting dalam penelitian, karena seorang penulis harus terampil dalam mengumpulkan data agar mendapatkan data yang valid. Pengumpulan

data adalah prosedur yang sistematis dan standar untuk memperoleh data yang diperlukan. Dalam penelitian ini digunakan dua teknik pengumpulan data yang mendukung dalam pengumpulan data meliputi:

**a. Observasi**

Metode pengumpulan data berupa pengamatan yang dilakukan penulis dengan model observasi berperan atau disebut juga *participant observation* atau penulis terlibat dalam kegiatan sehari-hari atau kegiatan yang sedang diamati. Namun, secara spesifik observasi berperan yang dilakukan penulis hanya sebatas observasi partisipatif moderat, dalam arti bahwa penulis hanya mengikuti beberapa kegiatan.<sup>83</sup> Dalam hal ini penulis terlibat atau ikut dalam pelaksanaan ikrar *Jatukrami* sebagai ikrar pernikahan menuju sahnya *nikah-kawin* yang dilakukan kelompok Adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat, tetapi penulis tidak ikut terlibat dalam kehidupan *nikah-kawin*, melainkan hanya mengamati saja

---

<sup>83</sup> Beni Ahmad Saebani, *Metode Penelitian....*, 187.

dengan berada di kediaman yang sama atau di kediaman salah satu pasangan *nikah-kawin* yang menjadi tempat menginapnya penulis selama berada di Kampung adat Cireundeu.

#### **b. Wawancara**

Teknik wawancara dalam penelitian ini ialah wawancara mendalam, di mana penulis mengajukan beberapa pertanyaan mendalam yang berhubungan dengan fokus permasalahan agar data-data dapat dikumpulkan semaksimal mungkin. Wawancara ini memiliki tujuan untuk mendapatkan keterangan tentang kehidupan manusia dalam suatu masyarakat terkait pendirian tentang suatu hal atau keterangan yang menjadi fokus penelitian.<sup>84</sup> Pada penelitian ini wawancara dilakukan kepada sesepuh adat dan pasangan *nikah-kawin* Kelompok Adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat.

#### **c. Dokumentasi**

Dokumentasi merupakan cara mengumpulkan data melalui peninggalan

---

<sup>84</sup> Koentjaraningrat, Metode wawancara dalam Metode-Metode Penelitian Masyarakat ed. Koentjaraningrat dalam *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. (Jakarta: PT Gramedia, 1993), 129.

tertulis, berupa arsip-arsip, buku, atau lainnya yang berhubungan dengan masalah penelitian.<sup>85</sup> Dalam penelitian ini, dokumentasi digunakan untuk memperoleh data-data yang mendukung terhadap permasalahan yang akan dikaji, yakni melalui buku, artikel dan lain sebagainya. Bentuk dokumentasi yang didapatkan untuk mendukung data wawancara dan observasi adalah buku *Pikukuh Tilu* yang diterbitkan oleh Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nusantara, dokumen terkait berita acara Ikrar *Jatukrami*, dokumen teks ikrar *Jatukrami*, dan dokumen lainnya.

## **E. Teknik Analisa Data**

Setelah data terkumpul, maka data dianalisis dengan langkah-langkah sebagai berikut:

### **1. Reduksi Data (*Data Reduction*)**

Mereduksi data yakni merangkum, memilih hal-hal yang pokok memfokuskan pada hal-hal yang penting, dicari tema dan polanya, kemudian data yang telah direduksi akan memberikan

---

<sup>85</sup> S. Margono, *Metode Penelitian Pendidikan* (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), 158.

gambaran yang lebih jelas, dan mempermudah penulis untuk melakukan pengumpulan data selanjutnya, serta mempermudah ketika mencarinya bila diperlukan.<sup>86</sup> Demikian pada penelitian ini, setelah terkumpul data-data yang berkaitan dengan *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat, selanjutnya difokuskan pada pokok permasalahannya.

## 2. Penyajian Data (*Data Display*)

Setelah data direduksi, maka langkah selanjutnya adalah menyajikan data. Penyajian data dilakukan dalam bentuk uraian singkat, bagan, hubungan antar kategori.<sup>87</sup> Dalam penelitian ini penyajian data adalah menguraikan data dengan teks yang bersifat naratif, tujuannya adalah untuk memudahkan pemahaman terhadap apa yang diteliti dan memudahkan untuk memahami apa yang terjadi. Dalam penelitian ini adalah penyajian data secara cermat dan sistematis mengenai *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat.

---

<sup>86</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian...*, 247.

<sup>87</sup> *Ibid*, 249.

### 3. Kesimpulan dan Verifikasi (*verification and Conclusion Drawing*)

Langkah ketiga dalam analisis data kualitatif yaitu penarikan kesimpulan dan verifikasi. Kesimpulan dalam penelitian ini memaparkan temuan dapat berupa hasil deskripsi atau gambaran suatu objek yang sebelumnya masih kurang jelas dan apa adanya kemudian diteliti menjadi lebih jelas, demikian selanjutnya diambil kesimpulan untuk menjawab rumusan masalah yang dirumuskan sebelumnya.<sup>88</sup> Dalam penelitian ini penulis akan menguraikan *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat berdasarkan pada teori konstruksi sosial Berger dan Luckman, sehingga dapat ditarik kesimpulan.

#### F. Pengecekan Keabsahan Data

Pengecekan keabsahan data diperlukan dalam penelitian sebagai bentuk pertanggungjawaban kepercayaan data. Pengecekan keabsahan data pada penelitian ini menggunakan beberapa kriteria yang meliputi kredibilitas, kepastian, dan kebergantungan.

---

<sup>88</sup> *Ibid*, 252-253.



Derajat kepercayaan keabsahan data dapat diadakan pengecekan dengan teknik:

### **1. Pengamatan yang tekun**

Ketekunan pengamatan yang dimaksud adalah melakukan ciri-ciri dan unsur-unsur dalam situasi yang sangat relevan dengan persoalan atau isu yang sedang dicari.<sup>89</sup>

### **2. Triangulasi**

Triangulasi merupakan teknik pemeriksaan keabsahan data yang memanfaatkan sesuatu yang lain diluar data itu untuk keperluan pengecekan atau sebagai pembandingan terhadap data itu. Ada empat macam triangulasi sebagai teknik pemeriksaan yang memanfaatkan penggunaan sumber, metode, penyidik dan teori.

---

<sup>89</sup> Iskandar, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Jakarta: GP Press, 2009), 15.

**BAB IV**  
**KONSTRUKSI GENDER DALAM *NIKAH-KAWIN***  
**KELOMPOK ADAT CIREUNDEU**

**A. Eksistensi Kelompok Adat Cireundeu: Gambaran Kearifan Lokal Budaya Sunda**

**1. Sejarah Kelompok Adat Cireundeu**

Kampung Adat Cireundeu memiliki keterkaitan dengan Kasepuhan Cigugur Kuningan Jawa Barat. Kasepuhan Cigugur ialah tempat cikal bakal munculnya pemaparan budaya spiritual atau yang lebih akrab dikenal dengan ADS atau Agama Djawa Sunda<sup>90</sup> yang dipelopori oleh Pangeran Madrais atau Pangeran Sadewa Alibassa Kusumah Wijaya Ningrat<sup>91</sup>. ADS telah ada sejak tahun 1900 dan sempat bubar pada tahun 1964 sebab agama yang diakui pemerintah hanyalah lima, sehingga

---

<sup>90</sup> ADS hingga kini masih tersebar di beberapa kecamatan di Kabupaten Kuningan, seperti kecamatan Cigugur sendiri yang melingkupi wilayah kelurahan Cigugur, kelurahan Cipari, desa Babakan Mulya dan desa Cisantana, kemudian di kecamatan Kuningan, kecamatan Lebak Wangi, kecamatan Luhur Wangi dan kecamatan Ciniru.

<sup>91</sup> Nama ini adalah nama ayah Pangeran Madrais yang digunakan kembali, sejak nama Pangeran Madrais diangkat menjadi darah biru oleh pihak Keraton Cirebon.

ada yang masuk ke agama Islam dan mayoritas ke agama Katolik, yakni pada saat sesepuh adat dipegang oleh Pangeran Tedja Buwana, putra Pangeran Madrais.<sup>92</sup>

Umat-umat ADS yang hampir ada di setiap kabupaten atau wilayah Jawa Barat banyak memilih ke katolik sebab Pangeran Tejabuwana juga memeluk agama Katolik. Kemudian bergabung dengan organisasi Paguyuban Adat Cara Karuhun Urang (PACKU) tahun 1982 hingga adanya pelarangan kegiatan dan bubar. Setelah itu, muncullah penghayat perorangan dan tidak berorganisasi. Sehingga muncul kelompok Cigugur, Cireundeu, Garut,<sup>93</sup> Indramayu, Majalengka, Ciamis, Tasikmalaya, Cililin Bogor, Purwakarta, dan Sukabumi.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Wahyu A, Pangjejer Kasepuhan Cigugur, “Sejarah Kasepuhan Cigugur”, *Wawancara*, Kediaman Wahyu, Cigugur, 13 Juni 2021, Pukul 08.00 WIB.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> Ed. Kusnadi dan Nana Gumilang KG, *Pikukuh Tilu: Ajaran Karuhun Urang* (Bogor: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nusantara (LPKN), 2013), 26.



Gambar 1

Kasepuhan Cigugur Kuningan (dok. Pribadi)

Menurut Pangeran Madrais, setiap agama tidak dapat lepas dengan budaya yang bersumber dari masyarakat tempat agama tersebut dipeluk. Ajarannya tidak hanya mengadopsi ajaran Islam, namun juga agama lain yang terdapat di Nusantara yang memiliki kesadaran ber-Ketuhanan Yang Maha Esa, namun dengan berlandaskan budaya Sunda.<sup>95</sup> Perhatian akan budaya Sunda yang besar inilah, membuat Kiai Madrais (sebutan lainnya) ini disebut-sebut sebagai pendiri agama baru yang dikenal Agama Djawa Sunda (ADS),

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, 32.

padahal dirinya tidak pernah berniat menambah jumlah agama yang ada. Selain itu, sebutan ADS lahir dari pihak luar, yakni pihak Belanda residen Cirebon *Van der Plass*.<sup>96</sup>

Alasan Kiai Madrais berpegang pada budaya, sebab agama diturunkan di satu wilayah yang memiliki budaya, dan dibudayakan oleh manusia. Sehingga salah satu ajarannya dianggap keluar dari ketentuan Islam, seperti sunatan atau khitan yang tidak diwajibkan dan mayit atau *layon* yang akan dimakamkan ditempatkan ke dalam peti jati, sebab terdapat prinsip '*mulih ka jati mulang ka asal*' (kembali ke jati kembali ke asal).<sup>97</sup> Anggapan

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, Naskah aslinya berbunyi: "Lantaran Kiyai Madrais gede pisan perhatiannana kana budaya Sunda, ahirna timbul carita pajah Kiyayi Madrais ngadegkeun agama anyar anu katelahna Agama Djawa Sunda (ADS). Anjeunna estuning taya karep pikeun nambahan jumlah agama anu geus aya. Istilah ADS oge datangna ti piluaran ti urang Walanda, residen Cirebon Van der Plass. ADS leuwih nyoko kana harti Atikan Daya Sampurna.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 33; Menurut Edi Suhardi Ekadjati, kebudayaan Sunda telah mengalami perubahan, setidaknya terdapat lima kali perubahan besar mulai dari kebudayaan Hindu-Budha dari anak benua India, kebudayaan Islam dari jazirah Arab, kebudayaan Jawa dari pulau Jawa, kebudayaan Barat dari benua Eropa, dan kebudayaan nasional dan global. Namun yang dianggap sebagai budaya Sunda asli ialah pada masa kerajaan Sunda dan kerajaan Galuh. Lihat selengkapnya di Edi Suhardi Ekadjati, *Kebudayaan Sunda: Zaman Pajajaran jilid 2* (Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 2009), 12; Menurut Rosidi, ciri manusia dan kebudayaan Sunda bisa dikenal dari bahasa, sastra, *pancakaki* atau silsilah keturunan dengan geneologisnya, dan

banyaknya ajaran Kiai Madrais yang lebih mengedepankan unsur budaya Sunda ini dijadikan pihak Belanda untuk mengadu dombanya dengan orang Islam, kemudian muncul berita bahwa yang disembah ialah api hingga berkeringat banyak dan keringatnya diminum oleh para pengikutnya. Setelah peristiwa pembuangan Kiai Madrais ke Boven Digul pada tahun 1901-1908, wilayahnya menjadi wilayah yang terus diamati oleh pihak Belanda sebab dinilai menanamkan nilai-nilai kebangsaan yang dapat membahayakan pihak Belanda. Namun setelah pihak Belanda memperhatikan ajaran Kiai Madrais, disimpulkan bahwa ajarannya ialah membersihkan jiwa dan mencapai kesempurnaan hidup. Sejak saat itu, ajaran Kiai Madrais dijadikan Adat *Recht* atau hukum adat.

Selepas meninggalnya Kiai atau Pangeran Madrais pada tahun 1939, sesepuh adat

---

*kirata*-nya atau permainan bahasa. Adapun menurut Chye Retty Isnendes, kebudayaan Sunda terwujud menjadi tiga hal, yakni *pantrangan-pantrangan* atau petabuan-petabuan, aturan-aturan baik yang tertulis maupun tidak tertulis, nilai-nilai dalam ungkapan, pribahasa, dan ramalan kuno atau *uga*, kemudian norma-norma dan kepercayaan-kepercayaan. Lihat selengkapnya di Chye Retty Isnendes, *Perempuan dalam Pergulatan Sastra dan Budaya Sunda* (Bandung: Penerbit Yrama Widya, 2017), 19.

dipegang oleh putranya Pangeran Tedja Buwana hingga pada tahun 1955, pamaparan budaya spiritual ini terdaftar di Badan Kongres Kebatinan Indonesia (BKKI). Selanjutnya pada masa Pangeran Djatikusumah diluruskan kembali menjadi masyarakat Adat-AKUR (Adat Karuhun Urang) Sunda Wiwitan Cigugur yang termasuk masyarakat adat Kanekes Baduy Banten,<sup>98</sup> dan berada di bawah naungan PACKU yang baru disahkan tahun 1982, namun dilarang oleh pemerintah pada tahun yang sama sesuai SK Kejati Jawa Barat no. 44/K.2./8/1982 tanggal 25 Agustus 1982.

Adapun sejarah kelompok adat di Cireundeu seperti yang dituturkan oleh *sepuh*<sup>99</sup>, pada abad 18 sesepuh Cireundeu atau mamak Haji Ali<sup>100</sup> pada masa kolonial Belanda yang merupakan

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, 44; Masyarakat adat Baduy yang terletak di kabupaten Lebak yang terbagi menjadi Baduy Dalam dan Baduy Luar yang masih hidup secara sederhana, tanpa alas kaki, tanpa alat elektronik, dan hal lainnya bagi Badauy Dalam. Lihat selengkapnya di Nia Kania Kurniawati, “Komunitas Adat Terpencil Suku Badui” *Bumiku Indonesia: Bunga Rampai Kearifan Lokal Ed. Retno Widyani* (Jakarta: LIPI Press, 2021), 38.

<sup>99</sup> Sepuh yang dalam bahasa Indonesia berarti orangtua.

<sup>100</sup> Menurut Pak Wahyu A, Haji Ali datang ke Cigugur tidak sendirian, melainkan juga ditemani Abah Emen.

seorang pengembara, memiliki kesadaran untuk tidak terjajah, kemudian mencari sebuah jawaban atau dukungan hingga abad 19 hingga sampai di Cigugur Kuningan (dulu disebut Cirebon) dan bertemu dengan Pangeran Madrais.<sup>101</sup> Setelah bertemu dengan Pangeran Madrais atau Pangeran Sadewa Kusumaningrat atau yang disebut orang Cireundeu dengan Rama Panyipta, Haji Ali merasa telah menemukan jawaban dan bertemu dengan orang yang dicari. Pada abad yang sama, keturunan sesepuh Cireundeu menimba ilmu ke pangeran Madrais hingga keturunan perempuan sesepuh Cireundeu (cucu) yang bernama ibu Anom atau ibu Enceu yang menikah dengan Pangeran Madrais, sehingga terjadi ikatan kuat antara keduanya.

Kelompok adat Cireundeu ini banyak dikenal oleh masyarakat luar dengan sebutan Sunda Wiwitan. Menurut Ira Indrawardana, Sunda Wiwitan di Leuwi Gajah Cimahi termasuk kedalam Kesatuan Masyarakat Adat Karuhun Urang (AKUR) seperti di Cigugur Kuningan, Kampung

---

<sup>101</sup> Yana, Humas Kelompok Adat Cireundeu, “Sejarah Kelompok Adat Cireundeu” *Wawancara*, Imah Panggung, Cimahi Selatan, 20 Juni 2021, Pukul 17.00 WIB.



Susuru Ciamis, dan kampung Pasir Garut.<sup>102</sup> Tidak sedikit orang yang menganggap kepercayaan ini sama dengan agama samawi seperti Islam dan Kristen, bahkan menganggapnya sebagai kemusyrikan. Agama bagi kelompok adat Cireundeu adalah *ageman* atau pegangan untuk tuntunan hidup atau yang tidak bisa lepas dari pemaknaan budaya yang artinya ketika seseorang

---

<sup>102</sup> Selain adanya AKUR yang terdapat di Cigugur, Cireundeu dan Ciamis, juga terdapat Masyarakat Kanekes dan Kasepuhan Adat Banten Kidul yang terdapat di Kampung Ciptagelar Sukabumi. Lihat selengkapnya di Ira Indrawardana, Sunda Wiwitan dalam Dinamika Zaman, Konferensi Internasional Budaya Sunda II Revitalisasi Budaya Sunda: Peluang dan Tantangan dalam Dunia Global, (Bandung: Yayasan Kebudayaan Rancage, 2011), 11. Eksistensi kampung adat yang diakui pemerintah tidak hanya kampung adat Cireundeu, melainkan juga Kampung Naga Tasikmalaya, Kampung Dukuh Garut, Kampung Urug Bogor, dan Kampung Mahmud Bandung. Lihat selengkapnya di Amir Fadhilah, “Budaya Pangan Anak Singkong dalam Himpitan Modernisasi Pangan: Eksistensi Tradisi Kuliner Rasi (Beras Singkong) Komunitas Kampung Adat Cireundeu Leuwi Gajah Cimahi Selatan Jawa Barat”, *Al-Turas* 10 (1) 2014, 18; Untuk masyarakat adat yang terdapat di Kampung Pasir terletak di Desa Cintakarya, Kecamatan Samarang Kabupaten Garut yang dihuni oleh 132 KK atau 700 penduduk. Lihat selengkapnya di Firda Nur Aisah dkk “Antara Identitas dan Jati Diri Bangsa: Upaya Pelestarian Seni Budaya” dalam *Merawat Tradisi Dan Budaya Sunda Wiwitan Di Kampung Pasir*, Garut Ed. Rakhmat Hidayat dan Ireneus Mario Muljadi (Jakarta: Penerbit Laboratorium Pendidikan Sosiologi UNJ, 2019), 1.; Selain wilayah yang sudah disebutkan di atas, menurut penelitian Balai Pelestarian Nilai Budaya Bandung terdapat pula Kampung Adat di Kampung Kuta Ciamis yang terletak di Dusun Kuta Desa Karangpaningal Kecamatan Tambaksari Kabupaten Ciamis yang bergabung dengan AMAN (Aliansi Masyarakat Adat Nusantara). Lihat selengkapnya di Rosyadi dkk, *Kajian Kearifan Lokal di Kampung Kuta Kabupaten Ciamis* (CV Izda Prima: Bandung, 2014), 16.

beragama maka secara tidak langsung dan tidak disadari iasedang menjalankan dan memaknai budaya yang melekat pada agama yang dianut.

Hal ini dikuatkan dengan adanya pepatah Sunda yang mengatakan bahwa “*ulah poho kana kulah getih sorangan*” yang artinya jangan lupa akan tanah kelahiran atau ibu pertiwi, serta sebuah ungkapan yang mengingatkan sebuah hak dan bukan “*budaya batur dimumule, budaya sorangan dipohokeun cul dogdogtinggal igel*” yang artinya budaya bangsa lain dipelihara, sementara budaya bangsa sendiri dilupakan.<sup>103</sup> Konsep agamanya ialah Tuhan yang disebut “*Gusti sikangsakang sawiji wiji*” atau di atas segalanya pencipta mereka, setiap manusia akan kembali kepada Tuhan “*mulih kajati mulang ka asal*”. Tidak terdapat kitab secara tertulis, secara harfiah yang diartikan dengan “*kitab tulis titis tulis*” yang melaksanakan ajaran berdasarkan *pikukuh* yang menjadi hukum dalam berperilaku akan kesadaran hukum Tuhan yang telah menggariskan kodratnya

---

<sup>103</sup> Yana, Humas Kelompok Adat Cireundeu, “Kepercayaan Kelompok Adat Cireundeu” *Wawancara*, Imah Panggung, Cimahi Selatan, 16 Februari 2019, Pukul 14.00 WIB.

sebagai manusia dan bangsa berdasarkan nilai-nilai kodrati sebagai manusia yang mempunyai rasa kemanusiaan dan sebagai bangsa yang mempunyai rasa kebangsaannya.

Pengertian ibadah adalah *eling*, yakni kesadaran akan kehendak yang Maha Kuasa dengan cara “*ngolah rasa*” atau semedi sebagai bagian dari amalannya agar laku selalu berdasarkan akan nilai kemanusiaan cinta kasih “*ka cai jadi salewi ka darat jadi salebak*” yang disimbolkan dalam lakunya *waktu lima* yaitu mata untuk tidak melihat apa yang seharusnya tidak dilihat, hidung untuk tidak menghirup apa yang seharusnya tidak dihirup, telinga untuk tidak mendengarkan apa yang seharusnya tidak didengar, mulut untuk tidak berbicara apa yang seharusnya tidak diucapkan dan terakhir adalah tangan jangan sampai mengambil yang bukan haknya.<sup>104</sup> Namun, dalam hal perkawinan, kelompok adat ini tidak membatasi penganutnya untuk menikah dengan sesama kelompok adat, sehingga terdapat perkawinan beda keyakinan.

---

<sup>104</sup> *Ibid.*,

Pada awal tahun 1800, warga kampung Cireundeu masih mengonsumsi beras (dari padi) untuk kebutuhan sehari-harinya, namun pada masa penjajahan Belanda, posisi petani sangat lemah sebab harga jual padi yang rendah.<sup>105</sup> Pada saat itu, pemerintah Belanda lebih fokus kepada penguatan koneksi, korupsi, kolusi, dan nepotisme. Selain itu banyak stok beras yang dirampas oleh penjajah, sehingga masyarakat mengalami kelaparan.<sup>106</sup> Kemudian Haji Ali pada tahun 1918 mulai menganjurkan keluarganya untuk beralih dari beras dan mengonsumsi makanan pokok lain, yakni dari singkong, ajakan ini kemudian diikuti oleh warga sekitar. Pangeran Sepuh atau Pangeran Madrais mendengar keinginan warga Cireundeu yang menimba ilmu kepadanya untuk dapat merdeka lahir batin atau dalam arti untuk tidak mengonsumsi nasi beras. Kemudian sekitar tahun 1930, Pangeran Madrais pernah mengunjungi

---

<sup>105</sup> Ed. Kusnadi dan Nana Gumilang KG, *Pikukuh Tilu*,... 114.

<sup>106</sup> Menurut Roger Dixon, Tekanan Belanda terhadap daerah Priangan atau Jawa Barat sangat kuat, hingga menguasai hak-hak ekonomi sejak sebelum tahun 1652, daerah-daerah besar Jawa Barat menjadi tempat persediaan Belanda yang menjadi titik awal eksploitasi Belanda di Tatar Sunda. Lihat selengkapnya di Roger L Dixon, "Sejarah Suku Sunda", *Veritas* 1 (2) 2000, 208.

Cireundeu. Sehingga walaupun Pangeran Madrais merupakan seorang pengembara, namun Ia datang ke Cireundeu setelah seseorang Cireundeu datang ke Cigugur Kuningan.<sup>107</sup>

Tidak hanya sebab ingin merdeka lahir batin, Haji Ali melihat bahwa lahan pertanian ke depan akan semakin menyempit dan yang dapat menjadi sumber energi tidak hanya berupa padi, namun juga singkong, jagung, *hanjeli* yang berpotensi tumbuh subur di Cireundeu.<sup>108</sup> Hal ini melahirkan konsep buhun atau lama yang masih dipegang hingga kini oleh kelompok adat Cireundeu, yakni: *“keun bae teu bisa nyawah asal boga pare, teu boga pare asal bisa nyangu, teu bisa nyangu asal bisa dahar, najan teu dahar asal kuat”* (tidak apa tidak bisa mengolah sawah asalkan punya padi, tidak punya padi asalkan bisa menanam nasi, tidak bisa menanam nasi asalkan bisa makan, walaupun tidak makan, asalkan kuat).<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Yana, Humas Kelompok Adat Cireundeu, “Kepercayaan Kelompok Adat Cireundeu” *Wawancara*, Imah Panggung, Cimahi Selatan, 16 Februari 2019, Pukul 14.25 WIB.

<sup>108</sup> Ed. Kusnadi dan Nana Gumilang KG, *Pikukuh Tilu*,... 115.

<sup>109</sup> Prinsip ini kini telah mengalami sedikit perubahan redaksi, yakni *teu boga sawah asal boga pare, teu boga pare asal boga beas, teu*



Gambar 2

### Prinsip Kelompok Adat Cireundeu (dok. pribadi)

Dari prinsip, perjalanan Haji Ali, dan semenjak ajakan untuk beralih mengonsumsi beras dari singkong, maka sejak itulah kelompok adat Cireundeu tidak lagi mengonsumsi beras dari padi sebagai makanan pokok, namun mengonsumsi beras dari singkong yang disebut rasi.<sup>110</sup> Singkong dipilih sebab dapat ditanam di segala musim, yang

*boga beas asal bisa nyangu, teu nyangu asal dahar, teu dahar asal kuat* (tidak punya sawah, asalkan punya padi, tidak punya padi asalkan punya beras, tidak punya beras asalkan bisa menanak nasi, tidak bisa menanak nasi asalkan bisa makan, tidak makan asalkan kuat).

<sup>110</sup> Tuang atau makan bagi kelompok adat bukanlah sekedar kebutuhan diri, namun juga spiritual yang membangun karakter pasrah atas keadaan diri mempertahankan godaan dari si ujang atau uang yang bersifat duniawi dan si nyai atau beras yang bersifat nilai budaya yang terus dipelihara. Lihat selengkapnya di U. Abdullah Mu'min, "Spiritualitas Karakter Tuang dalam Budaya Masyarakat Kampung Adat Cireundeu", *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam* 21 (1) 2020, 65.

kemudian diolah dan diambil ampasnya dan dijadikan beras singkong.<sup>111</sup> Singkong yang terdapat di Cireundeu tidak hanya dijadikan makanan pokok, namun juga diolah menjadi berbagai macam camilan seperti cireng, opak bumbu, kicipir, *eggroll*, bolu, simping, *cheese stick*, keripik bawang, saroja, pastel, makaroni, dan dendeng dari kulit singkong yang dikemas dan dipasarkan sebagai buah tangan yang dapat dibeli para pengunjung dengan label ‘serba singkong’.<sup>112</sup>



Gambar 3

Rasi atau beras singkong  
(dok. Pribadi)



Gambar 4

Camilan Serba Singkong  
(dok.pribadi)

---

<sup>111</sup> Pirie Marie Tramontane, “Tinjauan Konsistensi Masyarakat Kampung Adat Cireundeu dalam Melestarikan Adat Istiadat Leluhur”, *Ultimat: Jurnal Komunikasi Visual* 10 (2) 2017, 22.

<sup>112</sup> Neneng Suminar, Bendahara Serba Singkong, “Serba Singkong”, *Wawancara*, Rumah Produksi Serba Singkoing, Cimahi Selatan, 21 Juni 2021, Pukul 07.05 WIB.

Dengan adanya masyarakat atau kelompok adat di Cireundeu, hal ini membuat adanya dua organisasi, yakni organisasi pemerintahan yang terdiri dari ketua Rukun Tetangga (RT) dan ketua Rukun Warga (RW) serta organisasi secara adat. Adapun Pranata Adat atau Struktur Sesejuh Adat Kampung Cireundeu ialah:<sup>113</sup>

**Sesejuh atau Ketua adat**

Abah Emen

**Ais Pangampih**

Abah Widia

**Paniten**

Abah Asep

**Mulasara ritual adat**

---

<sup>113</sup> Adapun yang dimaksud dengan ais pangampih ialah wakil sesejuh, paniten ialah nitenan warga atau Humas, dan mulasara ialah tokoh khusus yang mengurus satu upacara adat.



Mulasara Ngantunkeun atau Penanggungjaw ab ritual	Mulasara Ngababarkeun atau Penanggungjaw ab ritual	Mulasara Hajatan atau Penanggungjaw ab ritual
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Abah Widiya dibantu Kang Agus</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Emak Atikah</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Semua elemen masyarakat</li> </ul>

Tabel 4  
Struktur Kelompok Adat Cireundeu

## 2. Letak Geografis Kampung Adat Cireundeu

Kata Cireundeu berasal dari nama “pohon rendeu”, sebab dahulu banyak pohon reundeu di kawasan ini. Pohon ini adalah tanaman herbal yang bisa dijadikan obat. Kampung Adat Cireundeu terletak di Kelurahan Leuwi Gajah Kecamatan Cimahi Selatan Kota Cimahi Propinsi Jawa Barat. Kampung ini berjarak kurang lebih 3 KM dari Leuwi Gajah, 6 KM dari Kota Cimahi dan 890 M dari Gunung Gajah Langu.<sup>114</sup> Kampung ini berada di lingkungan puncak gunung dan dikelilingi gunung-gunung, seperti gunung Gajah Langu dan gunung Jambul di bagian utara (*kaler*), gunung Cimenteng di bagian selatan (*kidul*),

<sup>114</sup> Ed. Kusnadi dan Nana Gumilang KG, *Pikukuh Tilu*,... 113.

gunung Puncak Salam di bagian timur (wetan), dan Pasir Panji gunung Kunci di bagian barat (*kulon*).

Kampung ini memiliki luas 64 ha yang terdiri dari 60 ha lahan pertanian/*leuweung* (hutan) dan 4 ha untuk lahan pemukiman.<sup>115</sup> Masyarakat di kampung Cireundeu mempunyai konsep kampung adat yang terbagi menjadi tiga bagian, yaitu:<sup>116</sup>

- a. *Leuweung Larangan* (hutan larangan), yaitu hutan yang tidak boleh ditebang tanamannya, sebab bertujuan sebagai tempat penyimpanan air untuk masyarakat.
- b. *Leuweung tutupan* (hutan reboisasi) yaitu hutan yang tanamannya dapat digunakan dan dapat diadakan reboisasi untuk menanam kembali pohon baru. Tanah ini seluas 2 sampai 3 ha.
- c. *Leuweung Baladahan* (hutan pertanian), yaitu hutan yang digunakan untuk berkebun oleh masyarakat kampung Cireundeu. Tanah ini

---

<sup>115</sup> Dinas Pengelola UMKM, Pedagang, dan Pertanian: Seksi Pariwisata dan Kebudayaan Kota Cimahi, "Kampung Adat Cireundeu" dalam <https://kampungadatcireundeu.wordpress.com/about/> (diakses pada 27 Januari 2019, jam 10.05 WIB).

<sup>116</sup> *Ibid.*

biasa ditanami jagung, kacang tanah, singkong atau ketela dan umbi-umbian.

Kampung Cireundeu terdiri dari satu RW, yakni RW 02 dengan lima RT, yakni RT 01, RT 02, RT 03, RT 04, dan RT 05 yang dihuni oleh kurang lebih 600 KK atau sekitar 1.000 jiwa.<sup>117</sup> Adapun kelompok adat berjumlah sekitar 65 KK yang berada di wilayah RT 02, RT 03 dan RT 05.



Gambar 5

Peta Wisatawan Kampung Cireundeu (dok. Pribadi)

---

<sup>117</sup> Cep Sutiana, Ketua RW 10, “Kondisi Penduduk Kampung Cireundeu” *Wawancara*, Kediaman Cep, Cimahi Selatan, 20 Juni 2021, Pukul 18.30 WIB.

### 3. Kondisi Sosial Masyarakat Kelompok Adat Cireundeu

Kelompok adat hidup berdampingan dengan masyarakat lain dalam satu kawasan lingkungan rukun warga (RW). Tidak hanya dalam satuan masyarakat, namun juga dalam satu keluarga yang memiliki keyakinan atau kepercayaan berbeda. Hubungan yang terjalin terlihat harmonis, tidak ada perbedaan dan diskriminasi, bahkan saling menolong dan gotong royong. Hal ini dibuktikan dengan adanya kegiatan adat atau kegiatan masyarakat lain yang saling berbaaur, menghormati dan menyukseskan acara tersebut. Contohnya, ketika kelompok adat akan menyelenggarakan upacara *seren taun*,<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> Seren taun adalah upacara adat tradisional yang juga disebut pesta panen atau pesta bumi yang berarti menyerahkan hasil bumi berupa padi (singkong jika di Cireundeu) yang diperoleh dalam kurun waktu satu tahun untuk disimpan ke dalam leuit atau lumbung padi. Lihat selengkapnya Tim Peneliti dan Tim Penyusun, *Upacara Tradisional Jawa Barat Nadran dan Seren Taun* (Bandung: DEPDIKBUD Jawa Barat, 1992), 28; Perayaan seren taun di Kampung Adat Cireundeu dilakukan pada tanggal 1 Sura dan dapat disebut dengan lebarannya masyarakat adat Cireundeu. Pada sata itu, masyarakat adat akan berkumpul di Bale Saresehan mulai pagi hari, diawali dengan Rajah (kidung spiritual), mendengarkan wejangan sesepuh, sungkeman dan berjiarah ke makam leluhur. Lihat selengkapnya di Tati

masyarakat lain akan menghargai dan mendukung acara tahunan tersebut. Kemudian ketika masyarakat muslim akan melaksanakan *boboran* atau *lebaran* atau perayaan idul fitri, maka masyarakat muslim pun mengunjungi masyarakat adat terdekat dan masyarakat adat ikut menyajikan sajian khas idul fitri.<sup>119</sup>

Tidak hanya dalam kegiatan tertentu, gotong royong tercipta dalam kehidupan sehari-hari, kelahiran, dan kematian. Seperti saat adanya masyarakat yang akan melahirkan, warga saling menolong dalam menyiapkan kendaraan. Kemudian ketika terdapat masyarakat adat yang meninggal, masyarakat muslim ikut menggali kuburan, namun tidak mengikuti ritual pemakamannya. Begitu pula ketika terdapat

---

Purwasih dkk “Loyalitas Masyarakat Kampung Adat Cireundeu dalam Mempertahankan Bahasa Ibu” *Parole (Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, 2 (2) 2019, 241; Pada beberapa masa, perayaan ini bisa ditutup dengan pertunjukkan wayang golek semalam suntuk. Lihat selengkapnya di Fauzan Ahdi Widyaputra, “Citra Kampung Adat Cireundeu pada Ritual *Suraan*”, *Profesi Humas* 3 (2) 2019, 222.

<sup>119</sup> Cep Sutiana, Ketua RW 10, “Kondisi Penduduk Kampung Cireundeu” *Wawancara*, Kediaman Cep, Cimahi Selatan, 20 Juni 2021, Pukul 18.30 WIB; Spirit ini tetap terjaga sebab secara teologis idul fitri merupakan milik umat Islam, namun secara sosiologis ia adalah milik bersama, lintas budaya dan lintas agama. Lihat selengkapnya di Asep Salahudin, *Sufisme Sunda* (Bandung: Penerbit Nuansa, 2017), 121.

masyarakat adat yang akan menikah, maka satu hari sebelum pernikahan, masyarakat lain akan mendatangi rumah mempelai.<sup>120</sup>

#### **4. Kondisi Seni Budaya dan Kegiatan Kelompok Adat Cireundeu**

Sebagai kampung adat, seni budaya merupakan hal yang dijaga dan dilestarikan dengan baik oleh kelompok adat. Tradisi dalam tindakan kegiatan sehari-hari berupa memakan rasi atau beras singkong, kemudian menerapkan prinsip-prinsip tata kehidupan buhun, menjaga seni budaya dalam permainan anak-anak seperti egrang<sup>121</sup>, bakiyak<sup>122</sup>, panahan, ketapel, pepeletokan<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup> Widia, Seseputh Adat Cireundeu, “Kehidupan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman Widia, Cimahi Selatan, 20 Juni 2021, Pukul 13.30 WIB.

<sup>121</sup> Egrang atau disebut juga jangkungan adalah galah atau permainan anak-anak yang tercatat dalam buku *Javanese Kinder Spellen* yang disusun pada zaman kolonial Belanda dan kini berada di Leiden University. Ia berbentuk seperti tongkat dan terbuat dari bambu atau kayu dengan panjang yang beragam, memiliki pijakan untuk kaki yang jika seorang anak berdiri di atas pijakan tersebut, maka ia akan lebih dari orang sekitarnya. Lihat selengkapnya di administrator “Egrang yang Mengubah Desa Buruh Migran” dalam <https://indonesia.go.id/kategori/keanekaragaman-hayati/1199/egrang-yang-mengubah-desa-buruh-migran> diakses pada 5 Juli 2021.

<sup>122</sup> Bakiak ialah sandal yang terbuat dari kayu berbentuk panjang dan bisa dipakai oleh dua orang lebih yang dijadikan permainan untuk dapat berjalan atau melangkahkan kaki secara bersama-sama.

Adapun seni budaya musik seperti adanya kesenian *gondang*<sup>124</sup>, *karinding*<sup>125</sup>, *angklung buncis*<sup>126</sup>, kecap, suling, calung<sup>127</sup>, degung atau gamelan

---

<sup>123</sup> Pepeletokan atau Pletokan atau Jedoran adalah sebutan untuk senjata mainan yang terbuat dari bambu yang mengeluarkan bunyi ‘pletok’ ketika mengeluarkan peluru yang terbuat dari kertas yang basah atau biji jambu atau tanaman. Lihat selengkapnya di GWI, “Permainan Tradisional Pletokan (Jedoran)” dalam <https://gpswisataindonesia.info/permainan-tradisional-pletokan-jedoran/> diakses pada 5 Juli 2021.

<sup>124</sup> Gondang adalah alat musik tradisional Sunda yang terdiri dari lesung atau tempat menumbuk padi yang mirip dengan perahu yang di setiap ujungnya terdapat dua lubang dan alu atau alat penumbuk padi yang terbuat dari sebatang kayu yang bulat memanjang. Seni gondang ini memperlihatkan proses mengolah padi menjadi beras dengan kedua alat tersebut dan diiringi dengan lagu-lagu. Lihat selengkapnya di admin, “Gondang (musik Sunda)” dalam [https://id.m.wikipedia.org/wiki/Gondang\\_\(musik\\_Sunda\)](https://id.m.wikipedia.org/wiki/Gondang_(musik_Sunda)) diakses pada 5 Juli 2021.

<sup>125</sup> Karinding ialah alat musik tradisional Sunda yang cara memainkan disentil oleh ujung telunjuk sambil ditempel di bibir, dibuat dari pelepah aren atau bambu. Awalnya berupa alat pengusir kebosanan bagi para petani saat menjaga padi dari serangga atau burung di sawah, sehingga memiliki fungsi mengusir hama di sawah. Lihat selengkapnya di admin, “Karinding” dalam <https://id.m.wikipedia.org/wiki/Karinding> diakses pada 5 Juli 2021.

<sup>126</sup> Angklung buncis adalah salah satu jenis angklung yang banyak digunakan untuk pertunjukan petani dalam melakukan upacara menghormati Dewi Sri atau Nyi Pohaci Sanghyang saat panen tiba. Ia berwarna hitam sebab terbuat dari bambu hitam khas Cigugur Kuningan. Lihat selengkapnya di admin, “Angklung Buncis” dalam [https://id.m.wikipedia.org/wiki/Angklung\\_buncis](https://id.m.wikipedia.org/wiki/Angklung_buncis) diakses pada 5 Juli 2021.

<sup>127</sup> Calung adalah alat musik tradisional Sunda yang berbentuk seperti angklung, namun dimainkannya bukan dengan digoyangkan, melainkan dengan dipukul. Lihat selengkapnya di Rina Farida Aryani, *Mengenai Budaya Sunda Lebih Dekat* (Bandung: PT Sarana Tutorial Nurani Sejahtera, 2015), 91; Enok Risdayah, *Pengantar Budaya Sunda* (Bandung: Penerbit BAIK, 2003), 68.

Sunda, dan celempung<sup>128</sup> yang biasanya digunakan dalam ritual upacara adat tertentu atau sekedar untuk menyambut tamu. Kampung adat Cireundeu ini memiliki grup musik tradisional yang bernama Purwawirahma yang beranggotakan Kang Entris dan Teh Nci sebagai juru tembang, Kang Ntri sebagai pemain kacapi indung, Kang Yadi sebagai pemain suling, Kang Jajang sebagai pemain kecapi rinding, kemudian pada beberapa lagu diiringi dengan karinding yang dimainkan oleh Kang Ogi, Kang Ntri, Kang Yana, atau Kang Jajat, dan celempung oleh Kang Jajang.<sup>129</sup>

## **5. Kondisi Keagamaan Kelompok Adat Cireundeu**

Terdapat keragaman agama di Cireundeu atau yang tersebar di lima rukun warga meliputi agama Islam sebagai agama dominan dengan kurang lebih 95% warga Cireundeu beragama

---

<sup>128</sup> Celempung adalah alat musik pukul yang terbuat dari bambu yang berperan seperti kendang. Lihat selengkapnya di akun facebook Dinas Kebudayaan Pariwisata Kota Bandung.

<sup>129</sup> Entris, Vokalis atau juru tembang di kampung adat Cireundeu, “Kesenian Kampung Adat Cireundeu”, *Wawancara*, via whatsapp 5 Juli 2021, Pukul 16.20 WIB.



Islam, kemudian 4% nya (sekitar 250 orang)<sup>130</sup> ialah warga adat dan kurang lebih 1% nya (sekitar 5 orang) beragama kristen.<sup>131</sup> Di dalam satu keluarga adat, tidak semua anggotanya adalah kelompok adat yang biasa disebut masyarakat luar dengan Sunda Wiwitan, namun juga terdapat beberapa keluarga adat yang anggota keluarganya menganut agama Islam atau kristen. Hal ini sebab terdapat kelompok adat Cireundeu yang menikah dengan pemeluk agama lain, dan anak yang lahir dari pernikahan tersebut diberi kebebasan untuk memilih agama yang diinginkannya.

Kondisi keagamaan yang beragam ini tidak menurunkan keharmonisan yang terjalin di antaranya, semuanya hidup rukun berdampingan. Adapun tempat ibadah yang terdapat di Cireundeu ialah dua masjid dan satu *bale*<sup>132</sup>. Masjid yang

---

<sup>130</sup> Jajat, Humas Kelompok Adat Cireundeu, “Jumlah anggota Kelompok adat Cireundeu”, *Wawancara*, via whatsapp 5 Juli 2021, Pukul 17.22 WIB..

<sup>131</sup> Cep Sutiana, Ketua RW 10, “Kondisi Penduduk Kampung Cireundeu” *Wawancara*, Kediaman Cep, Cimahi Selatan, 20 Juni 2021, Pukul 18.30 WIB.

<sup>132</sup> Bale Adalah Bangunan Yang Digunakan Sebagai Tempat Pertemuan Sesebuah Dan Warga Adat, Tempat Penerimaan Tamu, Tempat Penyelenggaraan Berbagai Acara Adat Yang Juga Digunakan Warga Adat Untuk Mempelajari Aksara Hanacaraka Cireundeu Serta Menjadi Simbol

pertama ialah masjid Al-Ikhlas yang berada di RT 01 dan Masjid Jami' yang berada di RT 04, sedangkan *bale sarasehan* atau tempat yang dipakai untuk acara dan berkumpulnya masyarakat adat terdapat di RT 02.



Budaya Yang Di Dalam Bangunannya Dipenuhi Tua Aksara Hanacaraka. Aksara Hanacararaka Cireundeu Memiliki Sedikit Perbedaan Dengan Aksara Sunda Yang Dipakai Pemerintah Jawa Barat. Sebab Hanacaraka Adalah Aksara Jawa Tetapi Menggunakan Bahasa Sunda, Sehingga Terdapat Perpaduan Antara Bahasa Sunda Dan Aksara Jawa , Sedangkan Aksara Sunda Yang Dipakai Pemerintah Jawa Barat Adalah Aksara Kaganga. Lihat selengkapnya di Dasrun Hidayat dkk, “Perilaku Komunikasi Dalam Konteks Hanacaraka Masyarakat Kampung Cireundeu”, *Jurnal Komunikasi Universitas Garut: Hasil Pemikiran Dan Penelitian*, 6 (2)2020, 495-508; Selain terdapat bale, di wilayah ini terdapat rumah panggung atau disebut Imah Panggung Bale Atikan yang memiliki fungsi yang sama dengan bale sarasehan. Lihat selengkapnya di Agus Dodi Purnomo dan Yosi Samsul Maarif, “Membaca Kearifan Lokal Imah Panggung Bale Atikan Kampung Adat Cireundeu”, *Waca Cipta Ruang: Jurnal Ilmiah Desan Interior* 5 (2) 2019, 357-366.



Gambar 6  
*Bale Sarasehan*  
(dok. Pribadi)



Gambar 7  
Imah Panggung  
*Bale Atikan* (dok.  
Pribadi)



Gambar 8  
Masjid Al-Ikhlash  
(dok. Pribadi)

## 6. Kondisi Pendidikan Kelompok Adat Cireundeu

Masyarakat Cireundeu memiliki tingkat pendidikan yang beragam. 10% diantaranya ialah lulusan Sekolah Dasar (SD) yang didominasi oleh para sepuh terdahulu, kemudian sekitar 30% lulusan Sekolah Menengah Pertama (SMP), sekitar 50% lulusan Sekolah Menengah Atas (SMA) dan sekitar 10% sisanya lulusan taruna, strata 1 dan strata 2.<sup>133</sup>

## **7. Kondisi Perekonomian Kelompok Adat Cireundeu**

Kondisi rata-rata perekonomian masyarakat Cireundeu berada di tingkat menengah ke bawah dengan jenis pekerjaan yang beragam. Terdapat PNS (Pegawai Negeri Sipil) sekitar 5%, Petani sekitar 30%, pekerja atau buruh pabrik sekitar 30%, dan wiraswasta sekitar 35%.<sup>134</sup> Begitu pula bagi kelompok adat yang memiliki ragam mata pencaharian, mulai dari petani, pekerja pabrik, guru honorer, hingga wiraswasta.<sup>135</sup>

## **8. Adat Perkawinan Kelompok Adat Cireundeu**

Perkawinan atau dalam kelompok adat Cireundeu disebut *nikah-kawin* adalah proses panjang dengan ragam tahapan yang harus dilalui. Menurut Artati Agoes, perkawinan adat Sunda memiliki prosesi yang sangat panjang dan penuh simbol, tahapan tersebut dimulai dari tahap penjajakan, tahap persiapan, tahap pelaksanaan, puncak acara, dan tahap akhir.<sup>136</sup> Namun, hampir setiap daerah di Provinsi Jawa Barat dan Provinsi

---

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> Artati Agoes, *Kiat Sukses Menyelenggarakan Pesta...., ibid.*

Banten atau yang disebut Tatar Sunda<sup>137</sup> memiliki upara perkawinan adat yang sedikit berbeda, walau secara garis besar sama.

Jika mengikuti tahapan dalam buku Artati Agoes, tahap penjajakan berisi proses *nendeun omong*<sup>138</sup> yang berarti menaruh perkataan atau menyimpan ucapan,<sup>139</sup> atau menyimpan janji menginginkan anak calon besannya untuk menjadi menantunya.<sup>140</sup> Tahapan ini dilakukan antara orang tua pihak laki-laki atau utusannya dengan orang tua pihak perempuan yang bertujuan untuk melakukan penyelidikan atau pencarian informasi tentang

---

<sup>137</sup> Tidak hanya disebut Tatar Sunda, wilayah tempat tinggal orang Sunda di Jawa Barat dan Banten juga disebut Sunda, Tanah Sunda, Pasundan, Tanah Pasundan, Priangan, atau Tanah Parahyangan. Sehingga penggunaan istilah Sunda juga tidak hanya melekat pada wilayah, tapi juga melekat pada bahasa, etnis, kebudayaan, orang, kerajaan, dan lain sebagainya. Lihat selengkapnya di Edi S Ekadjati, *Kebudayaan Sunda: Suatu Pendekatan Sejarah* (Bandung: PT Dunia Pustaka Jaya, 2014), 11.

<sup>138</sup> Dalam prosesi ini, dijelaskan dalam buku Artati Agoes bahwa terdapat proses *nalingakeun* atau proses mengamati bibit atau asal usul, bobot atau kualitas (pendidikan, pekerjaan, keimanan, dan sebagainya), dan bebet atau kualitas perilaku orangtua calon menantu. Lihat selengkapnya di Artati Agoes, *Kiat Sukses Menyelenggarakan Pesta....*, *ibid*, 7.

<sup>139</sup> Thomas Wiyasa Bratawidjaja, *Upacara Perkawinan Adat Sunda* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994), 11.

<sup>140</sup> Elis Suryani NS, *Ragam Pesona Budaya Sunda* (Bogor: Penerbit Ghalia Indonesia, 2011), 190.

perempuan yang akan dijadikan menantu.<sup>141</sup> Prosesi ini juga disebut *nanyaan* atau memberi pertanyaan,<sup>142</sup> dilakukan dengan penuh canda tawa atau tidak dengan cara yang formal, sehingga tempatnya pun tidak selalu di rumah pihak perempuan, melainkan dapat dilakukan di mana saja, seperti di tempat yang sengaja tidak bertemu, di pasar, di sawah, di masjid, di kebun atau tempat lainnya.<sup>143</sup>

Setelah tahap penjajakan, tahap selanjutnya ialah tahap persiapan atau disebut tahap sebelum perkawinan oleh Utang dan Eddy yang terdiri dari dua proses. *Pertama, ngalamar*<sup>144</sup> atau melamar atau meminang atau *narosan* atau *nyeureuhan*<sup>145</sup> sebagai proses tindak lanjut dari tahap selanjutnya. Pada tahap ini, pihak laki-laki beserta keluarganya akan mengunjungi rumah

---

<sup>141</sup> Rina Farida Aryani, *Mengenal Budaya Sunda Lebih Dekat* (Bandung: PT Sarana Tutorial Nurani Sejahtera, 2015), 35.

<sup>142</sup> R. Utang Djunaedi Djubaedi dan Eddy Herdiana, *Upacara Perkawinan Adat Sunda* (Bandung: PT Harapan, 1983), 14.

<sup>143</sup> Harsojo, "Kebudayaan Sunda," di *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, ed. Koentjaraningrat (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1983), 312.

<sup>144</sup> *Ngalamar* berarti memberi sirih (Thomas Wiyasa Bratawidjaja, *Upacara Perkawinan Adat Sunda...*, 17).

<sup>145</sup> *Nyeureuhan* berasal dari kata *seureuh* yang berarti sirih. Sirih banyak dipakai dalam beberapa upacara adat di Sunda.

pihak keluarga perempuan dengan membawa seperangkat bingkisan *lamareun* atau untuk melamar berupa seperangkat sirih pinang komplit untuk prosesi,<sup>146</sup> makanan dan bukti pengikat atau *pamengkeut* yang bisa berwujud uang, cincin atau lainnya. *Kedua*, proses tunangan yang dilakukan dengan memberikan ikat pinggang berwarna pelangi atau polos kepada perempuan yang juga disebut proses *patukeur beubeur tameuh*,<sup>147</sup> ada pula yang menyebut prosesi ini dengan upacara *nyangcang* atau *papacangan*.<sup>148</sup>

Selanjutnya ialah tahap pelaksanaan yang juga disebut tahapan menjelang perkawinan yang terdiri dari empat acara. *Pertama*, *ngaras* atau

---

<sup>146</sup> Seperangkat sirih lengkap terdiri dari sirih, kapur sirih, gambir, pinang, dan tembakau. Sirih lengkap ini memiliki simbol kesepakatan bersatunya dua keluarga. Bingkisan sirih lengkap ini akan dibuka dan dimakan bersama-sama sebagai tanda telah diterimanya lamaran. (Thomas Wiyasa Bratawidjaja, *Upacara Perkawinan Adat Sunda...*, 16).

<sup>147</sup> Lebba Kadorre Pongsibanne, *Islam dan Budaya Lokal: Kajian Antropologi Hukum* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2017), 191; Proses ini menurut Mang Jani (Pangjejer perkawinan adat di kelompok adat Cireundeu) disebut dengan proses *panyangreud beungkeut taneuh* yang berarti *nyangreudekeun*, *mageuhan*, *nalikeun*, *jangji pasini calon pipanganteneun* atau sebagai pengikat dan tanda janji akan bersama. *Taneuh* mempunyai arti tanah amparan atau bumi pertiwi dan tanah adegan atau wujud tubuh manusia.

<sup>148</sup> Enden Irma Rachmawaty, "Makna dan Simbol dalam Upacara Adat Perkawinan Sunda di Kabupaten Bandung", *Patanjala* 3 (2) 2011, 248.

mencuci kaki kedua orang tua dan prosesi sungkem sebagai simbol meminta maaf, restu dan izin untuk menikah.<sup>149</sup> *Kedua*, siraman atau *ngebakan* atau memandikan calon pengantin supaya bersih lahir dan batin.<sup>150</sup> Di dalam proses ini terdapat tahapan *ngecagkeun aisan* atau melepaskan gendongan ibu calon pengantin perempuan sebagai simbol lepasnya tanggung jawab orang tua calon pengantin, kemudian secara simbolik memotong rambut calon pengantin perempuan, *ngeiningan* atau mengerik bulu halus, dan menanamnya sebagai simbol memperindah diri dan membuang sial, setelah itu *rebutan parawetan bebetian* atau rebutan makanan dan suguhan, pemotongan tumpeng dan suapan terakhir bagi sang calon pengantin dari orang tuanya.<sup>151</sup>

*Ketiga*, seserahan atau *seren sumeren* yang dilakukan pihak keluarga calon mempelai laki-laki yang mendatangi kediaman calon mempelai perempuan beberapa hari sebelum acara pernikahan atau pada saat hari pernikahan sebelum

---

<sup>149</sup> Rina Farida Aryani, *Mengenal Budaya Sunda...*, 38.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>151</sup> *Ibid.*, 41-42.



adanya ikrar pernikahan dengan menyerahkan calon pengantin laki-laki kepada keluarga pihak perempuan sebab orang tua perempuan yang berhak menikahkan dan pihak keluarga laki-laki tidak mempunyai hak untuk menikahkan.<sup>152</sup>

Seserahan ini secara simbolik dilakukan dengan menyerahkan seperangkat keperluan calon mempelai perempuan dari kepala hingga telapak tangan (pakaian, perhiasan, dan keperluan lainnya), kebutuhan rumah tangga seperti perabotan rumah tangga, buah-buahan, kue-kue, telur, bumbu dapur, bahan lauk (kambing dan ayam utuh), padi dan kebutuhan lainnya untuk upacara *ngeuyeuk seureuh*.<sup>153</sup>

*Keempat*, upacara *ngeuyeuk seureuh* ialah upacara pemberian pelajaran tentang rumah tangga dan edukasi seks bagi kedua calon pengantin yang dipimpin oleh *pangeuyeuk* yang menerangkan bagaimana kehidupan rumah tangga

---

<sup>152</sup> R. Utang Djunaedi Djubaedi dan Eddy Herdiana, *Upacara Perkawinan Adat Sunda...*, 15.

<sup>153</sup> Artati Agoes, *Kiat Sukses Menyelenggarakan Pesta...*, 47-48.

secara terang-terangan,<sup>154</sup> bagaimana cara dan apa saja hal yang harus dilakukan dan dihindari dalam kehidupan berumah tangga,<sup>155</sup> sehingga dilakukan secara terbatas tanpa melibatkan pihak yang belum pernah menikah dan belum balig atau juga anak gadis atau perempuan *balagantrang* (tidak pernah menstruasi).<sup>156</sup> Pemberian pelajaran atau nasihat disampaikan dengan bahasa simbol dari setiap bahan-bahan atau perlengkapan yang terdapat dalam upacara ini,<sup>157</sup> kemudian terdapat proses

---

<sup>154</sup> Thomas Wiyasa Bratawidjaja, *Upacara Perkawinan Adat Sunda...*, 20.

<sup>155</sup> Neng Eri Sofiana, “Akulturasi Nilai-Nilai Islam dalam Kearifan Lokal pada Masyarakat Sunda,” di *Proceeding International Conference on Islamic Studies (ICIS) IAIN Ponorogo: The Future of Moderate Islam in Indonesia*, ed. Mukhibat (Ponorogo: Rumah Jurnal IAIN Ponorogo, 2018), 208.

<sup>156</sup> Haji Hasan Mustapa, *Adat Istiadat Sunda* (Bandung: PT Alumni, 2010), 78.

<sup>157</sup> Bahan-bahan yang diperlukan ialah sirih lengkap, kain panjang, telur ayam, perlengkapan tenun, kendi, kain putih, ulekan, lumpang dan halu, bokor, tempat membakar kemenyan, ayakan, nyiru, kayu bakar, parawanten atau gundukan kebutuhan dapur, pakaian wanita di atas baki, kain batik berjumlah ganjil, kemudian juga ajug, harupat, elekan, benang, dan tikar. Lihat selengkapnya di Thomas Wiyasa Bratawidjaja, *Upacara Perkawinan Adat Sunda...*, 20-23.; Enok Risdayah, *Pengantar Budaya Sunda...*, 20; Adapun menurut penelitian Muhammad Faisal perlengkapan yang dibutuhkan dalam upacara ini ialah simsim sumbu tujuh, turub mandepun, seperangkat bahan untuk menyirih seperti sirih, gambir, kapur, cengkik, kapol, alu, lumpang, mayang, pinang dan uang receh. Lihat selengkapnya di Muhammad Faisal, “Relasi Adat dan Hukum Islam dalam

menyusun *seureuh* atau sirih agar tersusun rapi. Setelah upacara *ngeuyeuk seureuh*, ada juga kalangan yang melakukan pengajian sebelum hari puncak tiba.<sup>158</sup>

Kemudian beranjak pada acara puncak ialah hari pernikahan yang dimulai dengan acara *mapag panganten* atau prosesi penyambutan dan penjemputan calon pengantin laki-laki menuju tempat diikarkannya akad nikah. Di dalam acara ini terdapat proses *ngabageakeun* atau pengalungan bunga melati dari calon ibu mertua kepada calon mempelai laki-laki.<sup>159</sup> Setelah prosesi itu, acara puncak berupa akad nikah atau ikrar pernikahan dilakukan. Bagi masyarakat adat, ikrar pernikahan disebut dengan *ikrar jatukrami*.<sup>160</sup> Selanjutnya adalah tahapan setelah pernikahan atau yang juga disebut *turun bantayan*. Tahapan ini terdiri dari *nyawer* atau sawer, *meuleum harupat* atau membakar harupat, *nincak endog* atau menginjak

---

Tradisi Ngeuyeuk Seureuh Pernikahan Adat Sunda”, *Syakhsiyah Burhaniyah: Jurnal Penelitian Hukum Islam* 6 (1) 2021, 75.

<sup>158</sup> Ade Priangani, *Ilmu Budaya Sunda: Kumpulan Materi Mata Kuliah Ilmu Budaya Sunda* (Bandung: FISIP UNPAS Bandung, 2013, 52.

<sup>159</sup> Rina Farida Aryani, *Mengenal Budaya Sunda...*, 45.

<sup>160</sup> Pada beberapa daerah, setelah diadakan akad nikah, maka akan digelar sungkeman pengantin kepada kedua orang tua dan mertua.

telur, buka pintu, *huap lingkung* atau saling suap dan *pabetot bakakak* atau saling menarik ayam bakar utuh.

Prosesi *nyawer* dipimpin oleh juru sawer, sedangkan kedua mempelai duduk di kursi dan dipayungi payung khusus besar yang akan menaungi kedua mempelai yang tersedia di depan rumah sebagai pihak yang akan dikenai sawer. Adapun perlengkapan sawer ialah beras, uang, permen, kunyit, sirih yang digulung, dan beberapa macam bunga yang disawer atau ditaburkan dengan iringan syair-syair sawer. Hal ini sebagai bentuk agar pengantin dapat bersikap dermawan setelah hidup berumah tangga.<sup>161</sup> Kemudian prosesi *meuleum harupat* atau membakar lidi ijuk yang dipegang pengantin laki-laki dan dinyalakan oleh pengantin perempuan, kemudian dimasukkan ke dalam kendi, diangkat dan dijatuhkan. Hal ini sebagai simbol bahwa ketika permasalahan dalam rumah tangga, maka diselesaikan bersama-sama.<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> Rina Farida Aryani, *Mengenal Budaya Sunda...*, 47.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 48-49.

Setelah itu proses *nincak endog* yang dilakukan pengantin laki-laki yang kakinya akan dibersihkan oleh pengantin perempuan dari air kendi yang setelahnya akan diangkat dan dipecahkan, kemudian keduanya melakukan upacara buka pintu, pengantin laki-laki akan mengetuk pintu rumah pihak perempuan sebanyak tiga kali dan terjadi saling berbalas pantun untuk memastikan apakah yang datang adalah benar-benar kekasih yang ia nikahi.<sup>163</sup> Selanjutnya proses *huap lingkung* atau saling menyuapi melalui bahu masing-masing yang dilanjutkan dengan *pabetot bakakak* atau saling menarik ayam bakar utuh, di mana yang mendapat bagian paling besar harus berbagi dan dimakan bersama. Hal ini sebagai tanda keharmonisan dan kebersamaan dalam rumah tangga yang akan dinikmati bersama.<sup>164</sup>

Tahapan-tahapan perkawinan adat Sunda ini kurang lebih memiliki kesamaan dengan tahapan perkawinan adat Sunda pada kelompok adat Cireundeu, namun terdapat beberapa

---

<sup>163</sup> Artati Agoes, *Kiat Sukses Menyelenggarakan Pesta....*, 76.

<sup>164</sup> Rina Farida Aryani, *Mengenal Budaya Sunda....*, 51.

perbedaan. Tahapan perkawinan adat Sunda di Kampung Adat Cireundeu dimulai dengan *totoongan* atau perkenalan satu sama lain, kemudian *nendeun omong* atau *nendeun carita* yang melibatkan kedua orang tua.<sup>165</sup> Setelah itu *nyereuhan* atau lamaran, kemudian *masaran*. *Masaran* adalah proses yang dilakukan kedua calon mempelai untuk membuat tumpeng bersama, keduanya menyiapkan dan memasak bersama, setelah itu tumpeng tersebut akan dinilai dan dimakan bersama sesepuh.<sup>166</sup> Setelahnya ialah *ngeuyek seureuh*, *ngaras* dan siraman. Acara puncak pernikahan dimulai dengan *mapag panganten* dan pengalungan bunga melati, kemudian ikrar *jatukrami* dan ditutup dengan prosesi *turun bantayan* yang terdiri dari sawer, *meuleum harapat*, *nincak endog*, *huap lingkung*, dan *pabetot bakakak*.

---

<sup>165</sup> Anggi Pradita Istiani dkk, "Internalisasi Nilai Agama dan Adat di Masyarakat Adat Kampung Cireundeu", di *Edisi Khusus 1 Abad (1918-2018) Masyarakat Adat Sunda Wiwitan Cirendeue: Gerakan Kemandirian Pangan Masyarakat Adat Cirendeue Cimahi*, ED. Rakhmat Hidayat dan Putri Hidayati (Jakarta: Laboratorium Pendidikan Sosiologi UNJ, 2018), 46.

<sup>166</sup> Yana, Humas Kelompok Adat Cireundeu, "Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu", *Wawancara*, Imah Panggung, Cimahi Selatan, 20 Juni 2021, Pukul 18.10 WIB.



Gambar 9

Proses *Masaran* ketika memasak bersama-sama (dok. Cireundeu)



Gambar 10

Proses *Masaran* ketika tumpengnya dinilai sesepuh (dok. Cireundeu)

## B. Potret *Nikah-kawin* Kelompok Adat Cireundeu

*Nikah-kawin* adalah sebutan bagi perkawinan atau pernikahan yang telah terjadi di Kampung Adat Cireundeu, khususnya bagi perkawinan yang dilakukan kelompok adat.<sup>167</sup> Kelompok adat ini sebagian besar menganut kepercayaan leluhur atau yang biasa disebut dengan Sunda Wiwitan, namun pula terdapat anggota kelompok adat yang beragama Islam. Menurut Abah Wahyu *nikah-kawin* adalah “*nikah lahir batin nu*

---

<sup>167</sup> *Ibid.*

*ngahijikeun laku salaki atawa sa nyaeta hiji lalaki jeung pamajikan atawa tempat anu dijadikeun tempat reureuh atawa tempat cicing* (nikah lahir batin yang menyatukan perilaku laki-laki (salaki) atau *sa-laki* yang dalam bahasa Indonesia berarti satu laki-laki dengan perempuan atau yang disebut tempat istirahat dan tempat berdiam)".<sup>168</sup> Abah Wahyu menegaskan bahwa hakikat pernikahan di dalam adat ialah bukan hanya menikahkan jiwa laki-laki dan perempuan atau menyatukan sperma dan sel telur saja, tetapi juga alam raya yang terdiri dari planet, bulan, bintang, *srengenge* (matahari) yang berada di dalam makro kosmos dan adanya angin, api, air, tanah, hewani, dan nabati yang berada di bumi.<sup>169</sup>

*Nikah-kawin* pada kelompok adat terjadi setelah adanya ikrar *jatukrami*, sebagai *jangji saati bade satia satuhu kangge ngajatukrami* atau janji untuk sehati dan akan setia dalam perkawinan yang dibina.<sup>170</sup> Sebab di dalam *nikah-kawin* tidak dikenal adanya perceraian.

---

<sup>168</sup> Wahyu A, Pangjejer Kasepuhan Cigugur, "Sejarah Kasepuhan Cigugur", *Wawancara*, Kediaman Wahyu, Cigugur, 13 Juni 2021, Pukul 08.50 WIB.

<sup>169</sup> *Ibid.*,

<sup>170</sup> Jajat, Humas Kelompok Adat Cireundeu, "Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu", *Wawancara*, Imah Panggung, Cimahi Selatan, 20 Juni 2021, Pukul 16.15 WIB.



Perceraian hanya ada ketika salah satu pasangan telah tiada, dengan dilaksanakannya upacara perceraian setelah upacara kematian.<sup>171</sup> Ikrar *Jatukrami* ialah ikrar pernikahan sebagai acara puncak dari rangkaian tahapan perkawinan adat Sunda yang panjang. Telah dijelaskan sebelumnya, bahwa di dalam tradisi Sunda, perkawinan dilakukan melalui beberapa tahapan, yakni tahap penjajakan, tahap persiapan, tahap pelaksanaan, puncak acara, dan tahap akhir. Ikrar ini adalah ikrar pernikahan berbahasa Sunda yang diutarakan oleh calon mempelai perempuan.

Pada praktiknya, ikrar *jatukrami* ini sempat mengalami perubahan dalam teknisnya. Seperti pernyataan Kang Jajat:

*“pami punbiang kapungkur, teu benang didandanan didandanan acan, sa ayana. Zaman punbiangna mah seueur tokohna, seueur anu masihan wejanganna, sami eta oge jatukrami, dijejeran ku para sepuh oge, tapi babasaan na duka kumaha, upami ayeuna mah tos raphi, tos diserat. Parobihan anu diemut ku akang mah, zaman akang calik dina korsi teras aya meja ageung, upami ayeuna mah diharandap. Mung saha anu nyariosna mah sami, istri heula.”* (kalau

---

<sup>171</sup> Yana, Humas Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Imah Panggung, Cimahi Selatan, 20 Juni 2021, Pukul 17.15 WIB.

ibu saya dulu (menikah), tidak boleh didandani sama sekali, seadanya saja. Zaman ibu saya, banyak tokoh (yang datang), banyak yang memberi wejangan, itu juga sama jatukrami, dipandu oleh para sepuh, tapi bahasanya bagaimana saya juga kurang tahu, zaman sekarang sudah rapih, sudah ditulis. Perubahan yang saya ingat, zaman saya duduk di atas kursi dan ada meja besar, kalau sekarang duduk di bawah. Tapi kalau yang berbicara sama, perempuan dulu)

Adapun dalam prosesnya, sebelum calon mempelai perempuan melafalkan ikrar, *pangjejer* akan membuka acara dan mengajukan beberapa pertanyaan untuk kedua calon mempelai yang harus dijawab serentak. Lafal pembukaan dari *pangjejer* ialah:<sup>172</sup>

*“Pun tabe pun jisim kuring amit pun seja mihatur, neda hampura, wireh katuduh laku, nyangga pancen kawakilan ku bapa... (bapak calon pengantin perempuan) kanggo mitembeyan, ngabuka acara, upacara adat jatukrami jang... (calon pengantin laki-laki) ka nyi ...(calon pengantin perempuan) anu baris nohonan jangji pasini seja ngikis ku ka asih tekad sili kaulaan ngambah hirup rumah tangga nu disebut rarabi.*

*Kanggo acara anu munggaran sateuacan dugi kana acara anu pokok nyaeta jatukrami jang... (calon pengantin laki-laki) ka nyi... (calon pengantin perempuan) teu kinten peryogina ka*

---

<sup>172</sup> Didapatkan dari kelompok adat Cireundeu.

*ieu bakal panganten di ayakeun heula patalekan.”*

(saya yang diberi amanah, menjadi orang yang mewakili Bapak.. (bapak calon pengantin perempuan).. untuk membuka acara upacara adat *jatukrami* antara... (calon pengantin laki-laki) dengan ... (calon pengantin perempuan), yang mempunyai janji untuk bersama menjalin rumah tangga. Untuk memulai acara inti *jatukrami* antara... (calon pengantin laki-laki) dengan ...(calon pengantin perempuan), akan diadakan beberapa pertanyaan)

Selanjutnya *pengjejer* mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang harus dijawab secara bersamaan oleh kedua calon mempelai. Pertanyaan tersebut diawali dengan lafal:

*“Bakal panganten istri miwah pameget aranjeun supados ngawaler kana naon-naon anu bade ditaroskeun, sagala rupi patarosan kalawan kedah diwaler kalayan anu sajujurna.”*

(Kepada calon mempelai perempuan dan laki-laki agar menjawab apa-apa yang akan ditanyakan, semua pertanyaan tersebut harus dijawab dengan sejujur-jujurnya.)

Adapun daftar pernyataan tersebut ialah:<sup>173</sup>

---

<sup>173</sup> Pertanyaan yang diajukan abah Widia (pangjejer) kepada calon mempelai PA dan DAP pada 31 Juli 2018.

*Pertama, bakal panganten istri miwah pameget naha aranjeun, hidep duaan parantos sapangartosan? Sareng sayakinan? (Wahai calon pengantin perempuan dan laki-laki, apakah kalian berdua sudah satu agama dan keyakinan?). Kedua, bakal panganten naha hidep duaan sami suka? (“Wahai calon pengantin apakah, kalian berdua saling suka?). Ketiga, bakal panganten naha hidep teu aya nu ngadu-ngadu? (Wahai calon pengantin apakah, kalian tidak ada yang mengadu-ngadu?). Keempat, bakal panganten naha hidep ayeuna nuju aya dina sehat, jasmani sareung rohani? (Wahai calon pengantin, apakah kalian dalam keadaan sehat jasmani dan rohani?). Kelima, bakal panganten naha hidep parantos ngartos tujuan sareng maksud pernikahan? (Wahai calon pengantin, apakah kalian sudah memahami tujuan dan maksud pernikahan?). Keenam, bakal panganten naha hidep parantos cekap yuswa, kanggo pameget 25 taun, kanggo istri 20 taun? (Wahai calon pengantin, apakah kalian sudah cukup umur, laki-laki 25 tahun dan perempuan 20 tahun?).*

*Ketujuh, bakal panganten naha hidep atos sangem kanggo mingpin rumah tangga ngadidik,*

*ngurus, ngatur dina jero rumah tangga?* (Wahai calon pengantin, apakah kalian sudah sanggup untuk memimpin rumah tangga, mendidik, mengurus dan mengatur apa yang ada di dalam rumah tangga?).

*Kedelapan, bakal panganten naha aranjeun parantos aya kasuluyan ti ibu rama atawa wali?* (Wahai calon pengantin, apakah kalian sudah ada kecocokan dari ibu bapak atau wali?). *Kesembilan, naha hidep teu aya patula-patali sareng nu sanesna anu patali sareng perjodoan hidep duaan?* (Wahai calon pengantin, apakah kalian tidak ada ikatan dengan pihak lain yang berhubungan dengan hubungan atau ikatan kalian berdua?). *Kesepuluh, bakal panganten naha hidep sangem saparantos lulus nikah moal arek pisah deui (pirak)?* (Wahai calon pengantin, apakah kalian sanggup jika sudah lulus nikah tidak akan berpisah atau bercerai?). *Kesebelas, bakal panganten naha hidep sangem moal kagungan garwa langkung ti hiji?* (Wahai calon pengantin, apakah kalian sanggup tidak akan memiliki istri lebih dari satu?).

*Kedua belas, bakal panganten naha hidep sangem saparantosna nikah moal ngayakeun hubungan sacombona di luar nikah?* (Wahai calon pengantin,

apakah kalian sanggup setelah menikah tidak akan mempunyai atau membuat hubungan di luar nikah?). *Ketiga belas, bakal panganten naha hidep sangem moal nganiaya atanapi nganyeyeri boh caroge ka garwa, nya kitu garwa ka caroge?* (Wahai calon pengantin, apakah kalian sanggup tidak akan menganiaya atau menyakiti satu sama lain, baik suami kepada istri maupun istri kepada suami?). *Keempat belas, bakal panganten naha hidep duaan tos aya kasangeman kanggo nyumponan kawajiban lahir sareng batin salaku anu rarabi?* (Wahai calon pengantin, apakah kalian berdua sudah ada kesanggupan untuk melaksanakan kewajiban lahir dan batin selama di dalam pernikahan?). Kemudian ditutup dengan lafal:<sup>174</sup>

*“Muga-muga naon anu parantos dilisankeun ku hidep duaan tina sagala rupi janji sareung kasangeman hidep duaan, gusti nu maha tunggal maparin papadang rasa ka hidep duaan, mugi hidep duaan dimana parantos ngararabi dina ngurus ngatur rumah tangga disarengan ku jembar manah, jembar budi, mugia pinarengan rahayu, pun.”*

(Semoga apa yang sudah diucapkan oleh kalian berdua, baik dari setiap janji maupun kesanggupan kalian berdua, Tuhan yang maha

---

<sup>174</sup> Lafal yang diucapkan abah Widia (pangjejer) kepada calon mempelai Pina dan Deni pada 31 Juli 2018.

Esa memberi rasa kepada kalian berdua, semoga kalian berdua dimana setelah menikah dalam mengurus rumah tangga disertai dengan kelapangan dada, budi luhur. Semoga kita mendapat rahmat)



Gambar 11

*Pangjejer* ketika memberi pengantar di Kampung Adat Cireundeu (dok. Pribadi)

Gambar 12

*Pangjejer* ketika memberi pengantar di Kasepuhan Cigugur (dok. Pribadi)

Lafal di atas digunakan ketika terdapat *pangjejer* yang menyatakan diri sebagai wakil dari bapak atau wali calon mempelai perempuan. Adapun

dalam kasus wali yang memimpin acara,<sup>175</sup> inilah teks yang dilafalkan:

*“Wilujeung rawuh kahaturkeun ka kersana kulawargi jembar Bapa .... (nama bapak calon mempelai laki-laki), anu sami jajap putra kinasih .... (nama calon mempelai laki-laki). Jisim kuring ngaraos bingah amarwata suta rehna dinten ieu nitih wanci pasini tumekaning mangsa subaya bade tepung ngahalimpukeun tepang jatukrama putra'putri sakalih ... (nama calon mempelai laki-laki) dikersakeun pinarengan tepang jodo kalih pun anak wasta ... (nama calon mempelai perempuan). Dina leresan ieu taya sanes reh jisim kuring ngaraos katunjuk laku katunjang lampah ngaraos rumaos kaancikan katitipan hurip ti anu Ngersakeun dikersakeun nitiskeun jisim jisim anu lahirna putra istri diwastu pinarengan asma ... (nama calon mempelai perempuan). Dinten ieu Jisim Kuring seja ngajatukramakeun pun anak ... (nama calon mempelai perempuan dan laki-laki), teu aya sanes mugia para sepuh para wargi sadaya sami nyakseni dina wancina dinten ieu pun anak sakalih seja maheutkeun angkeuh nyangreud mageuhkeun kadeudeuh dina patarema tresna dumasar kana kagungan cipta.*

---

<sup>175</sup> Proses ini tidak dilakukan di Kampung Adat Cireundeu, namun dapat ditemukan prakteknya di pernikahan adat pada masyarakat adat di Kasepuhan Cigugur. Walau pada praktik nyatanya, banyak diwakilkan kepada pangejer. Sehingga teks yang ada ini didapat dari Abah Wahyu selaku pangejer pernikahan adat pada masyarakat adat di Kasepuhan Cigugur.



*Salajengna hidep anaking Bapa miwah mamah kalih sepuh sadaya anu sami nyakseni hoyong ngadangu kedalna tekad nu dipatri ku kaharti jeung ka asih dina nyangreudkeun kadeudeuh pieun lana ngumbara dina kabagjaan.*

*Heug geura cumarita saujratna.”*

(Artinya:<sup>176</sup> “Selamat datang kepada yang terhormat keluarga besar Bapak... (nama bapak calon mempelai laki-laki), beserta keluarga yang mengantar ananda tercinta... (nama mempelai laki-laki). Saya merasa bahagia tak terhingga, hari ini akan ditunaikan janji menikahkan putra-putri kita,.. (nama mempelai laki-laki) yang ditakdirkan menjadi pasangan putri kami... (nama calon mempelai perempuan).

Dalam kesempatan ini saya yang diberi amanat oleh Yang Maha Kuasa menjadi wali nikah dari putri kami yang bernama ... (nama calon mempelai perempuan)

Hari ini saya akan menikahkan putra kami... (nama calon mempelai perempuan dan laki-laki), tiada lain semoga Bapak Ibu saudara semua berkenan bisa menjadi saksi disaat putra-putri kami mengucapkan janji hati, rekatkan tali kasih, dengan jabat tangan penuh cinta dengan dasar rida Sang Maha Pencipta.

Selanjutnya, Ananda tercinta Bapak dan Ibu beserta keluarga yang menjadi saksi, ingin mendengar isi hati yang penuh harap dengan cinta yang jadi pengikat agar menggapai kehidupan yang bahagia

---

<sup>176</sup> Teks diterjemahkan oleh Abah Irwan, seorang guru dan pemerhati budaya Sunda.

Silahkan untuk menyampaikan sejas-jelasnya.”)

Setelah sesi tanya jawab selesai, kedua calon mempelai saling mengepalkan tangan kanan dengan saling menyatukan jari-jemarinya keduanya dan menempelkan masing-masing jempolnya dan di atas jempol kedua calon mempelai terdapat kepalan tangan bapak calon mempelai wanita. Selanjutnya, calon mempelai perempuan mengucapkan ikrar yang berbunyi:<sup>177</sup>

*“Bapa jisim, kuring... (nama pengantin perempuan) putra bapa, ngarasa rumasa ka ancikan hurip ngajadina sir numawa patarema rasa, jeung jajaka nu jenengan... (nama pengantin laki-laki), giling sa ati ngalaju laku sapamaksudan, hoyong di tihakkeun kalawan cinipta karsa gusti nu maha tunggal.”*

(Bapak, saya... (nama pengantin perempuan) anak bapak mempunyai perasaan suka kepada jejaka yang bernama.. (nama pengantin laki-laki), merasa satu rasa dan satu tujuan, ingin dinikahkan dengan ciptaan (berkat) Tuhan yang Maha Esa).

---

<sup>177</sup> Lafal yang diucapkan calon mempelai Pina pada pernikahannya dengan Deni pada 31 Juli 2018.

Kemudian dijawab oleh bapak calon mempelai wanita dengan ungkapan:

*“Pun sampun ka sang rumuhun, ka gusti nu maha tunggal, anu nyipta waruga jagat, anu nyangking pasti papasten, nu sumujud ka hiyang agung. Bapak rumangsa ka ancikan hurip nu jadi sir, nu mawa paterma rasa, gilig sa ati ngalaju pamaksudan, hidep duaan pikeun ngantayakeun meulah dua tina sifat adat kahewan.*

*Sumawona dina nganyatakeunana ngabagi lima, lilima, tina mara pipitu wowolu sasanga. Kasapuluh ngadumukeun wujud manusa sakembaran, dina ayana cipta karsa panggawe dua nitilu nu jadi hiji, kiwari hidep manjing dewasa kalawan bapa deuk nyubadanan kalawan hideup. Bapa salaku wali hidep anu hak ngaluluskeun atanapi ngasahkeun pernikahan hidep, anu di dadasaran ku ridona hate kalawan disarengan ku ridona gusti nu maha tunggal anu kagungan karsa pangersa. Nu dikawinkeun karsa gusti nu ngawinkeun pangersa gusti.*

*Mugia urang sadaya pinarengan rahayu, pun.”*

(artinya:<sup>178</sup> “Tuhan, izinkan aku, Tuhan yang Maha Esa, yang menciptakan dunia, yang menguasai takdir, yang bersujud kepada Hiyang Agung. Karena bapak merasa hidup terisi kehendak, yang membawa bertemunya rasa, kukuh mempertemukan dua hati untuk

---

<sup>178</sup> Teks diterjemahkan oleh Atep Kurnia, penulis dan pemerhati budaya Sunda.

melanjutkan maksud, kalian berdua untuk menyatakan membelah dua dari sifat kebiasaan hewan. Apalagi menyatakannya menjadi lima, berlima, dari mara yang tujuh, delapan, sembilan. Kesepuluh menetapkan wujud manusia yang kembar, pada adanya cipta karsa karya dua ketiga yang menjadi satu, sekarang karena kalian berdua telah dewasa, bapa akan memenuhi keinginan kalian. Bapa sebagai wali yang berhak meluluskan atau mensahkan pernikahanmu, yang didasari oleh keridaan hati serta dibarengi rida Tuhan yang Maha Esa dan Maha Berkehendak. Yang dikawinkan adalah karena kehendak Tuhan, yang mengawinkan kehendak Tuhan, Semoga kita semua diberi keselamatan.”)

Setelah itu kedua pengantin mengucapkan rasa syukur dengan ungkapan:

*“Gusti nu maha tunggal  
Jirim jisim nampi cipta karsa gusti  
Teu aya daya pangawasa iwal ti pangersa gusti  
Mugi jirim jisim dikersakeun dina midamil salir  
puri samudaya karsa gusti  
Nu nikah kersa gusti, nu nikahkeun pangersa  
gusti  
Jirim jisim nampi kana kaagungan sareng  
kajembaran gusti  
Mugi jirim jisim sadaya pinarengan rahayu  
sagung dumadi, pun.”*

(Tuhan yang Maha Esa, aku menerima cipta karsa-Mu, tiada daya dan kuasa kecuali atas

kehendak-Mu, semoga aku diberi kuasa untuk melakukan semua hal yang Engkau kehendaki.) Adapun teks lain yang digunakan di Cigugur Kuningan yang diawali dengan ikrar oleh perempuan yang berbunyi:<sup>179</sup>

*“Pun paralun  
Amit uluk sampurasun!  
Matur munjung ka Rumuhung  
Ka anu Ngersakeun  
Gusti Sikang Sawiji-wiji  
Anu kagungan marga dumadi jisim*

*Pun paralun  
Amit uluk sampurasun  
Ka kersa mamah miwah bapa  
Ka para sepuh miwah kadang wargi  
Pribados nu diwasta diwastu  
Ku bapa kalih mamah  
Dipaparin nami pribados pun .... (nama calon  
mempelai perempuan)  
Ngagaduhan karumaosan  
Dikersakeun digelarkeun lahir  
Nganggo perantawisan bapa kalih mamah  
Anu maparin atikan, didikan  
Ti sateuacanna lahir dugi ka ayeuna  
Dongkap kana mangsa ngalaju laku  
Mataremakeun pancen  
Dina gelar magelaran  
Ka ancikan ka titipan binih hirup pihirupeun  
Seja ngalaju catur galur magelaran  
Dina patarema tresna*

---

<sup>179</sup> Teks ini didapatkan dari Abah wahyu Cigugur 13 Juni 2021.

*Taya sakajabi neda kasaksi  
Pribados seja ngedalkeun geterna rasa  
Dina nampi jatukrami  
Seja ngestu satuhu kumawula  
Ka kersana .... (calon mempelai pria)  
Anu janten caroge panutan pribados  
Seja nampi pangasih karsa Gusti  
Dina kapercantenan kapaparin  
Runduyan turunan seja nampi”*

(artinya:<sup>180</sup> “Mohon maaf..  
Ananda sampaikan salam hormat  
Segala puji hanya milik Allah  
Zat yang berkehendak  
Tuhan dari setiap diri kita  
Yang memiliki semua kehidupan manusia  
Mohon maaf  
Ananda sampaikan salam hormat  
Teruntuk Bunda dan Ayah  
Juga Bapak Ibu dan keluarga  
Saya yang diberi nama oleh Ayah dan Bunda...  
(nama calon mempelai perempuan)  
Dengan penuh kerendahan hati  
Ananda merasa dilahirkan ke dunia  
Dengan perantara Ayah dan Bunda  
Yang telah memberikan pelajaran dan  
pendidikan  
Saat sebelum lahir hingga sekarang  
Tiba saatnya melanjutkan hidup  
Melaksanakan tugas  
Dalam mengarungi kehidupan dunia  
Dalam diri ini tersimpan benih kehidupan

---

<sup>180</sup> Teks diterjemahkan oleh Abah Irwan, seorang guru dan pemerhati budaya Sunda.

Ananda akan mengarungi kehidupan baru  
Dalam ikatan cinta (pernikahan)  
Tiada lain, semoga Bapak Ibu berkenan menjadi  
saksi

Saya akan sampaikan isi hati  
Menerima pernikahan ini

Ananda akan setia patuh mengabdikan  
Kepada yang tercinta... (calon mempelai pria)  
Yang akan menjadi suami panutan ananda  
Dengan ikhlas menerima kehendak Illahi  
Seandainya diberi kepercayaan  
Memperoleh keturunan, ananda terima.)  
Kemudian dijawab oleh bapak calon mempelai

wanita dengan ungkapan:<sup>181</sup>

*“Anaking... (nama calon mempelai perempuan)  
Di kiwari cunduk ku waktu  
Datang mangsa tumekaning uga  
Inyana geus samawa dewasa  
Inyana geus wakca  
Aya karep pangharepan  
Aya sawangan langkah pikahareupan  
Dina dikersakeun ku anu kagungan Karsa  
Gusti nu Maha Tunggal  
Pinarengan bagja  
Tinemuna sir sa sir, rasa sa rasa, pikir sa pikir  
Dina basa sabobot saphanean  
Bapa taya sakajaba  
Anging ngajurung laku rahayu  
Mangka bisa paterama rasa  
Mangka bisa nampa patarema bagja  
Nampa karsa kersaning Gusti*

---

<sup>181</sup> *Ibid.*

*Nu ngersakeun, ngagelarkeun, di Buana Panca  
Tengah*

*Awit hiji awal tunggal*

*Awit ti Mandala Jati*

*Mapay Mandala nu panta-panta*

*Turun ka bumi ping pitus*

*Ngawaruga jagat sanga*

*Dina panggawe dua nu tilu nu jadi hiji*

*Tina marapipitu wowolu sasanga sapuluhna  
wujud tunggal*

*Inyana nu sakaroron*

*Tinemuna*

*Run, rahayu, muga mulya*

*Rahayu kersaning Gusti*

*Pun!*

(artinya:<sup>182</sup> “Anakku... (nama calon mempelai perempuan)

Kini telah datang waktunya

Kini tiba saatnya

Engkau telah tumbuh dewasa

Engkau telah berucap

Segala asa

Segala harapan masa yang akan datang

Dengan mengharap rida Yang Maha Berkehendak

Tuhan Yang Maha Esa

Semoga meraih bahagia

Tercapainya Sir Sar Sir, satu rasa satu pikir

Seperti dalam pribahasa seiring sejalan

Bapak tak terkecuali

Hanya bisa mengantarkan do'a bahagia

---

<sup>182</sup> Teks diterjemahkan oleh Abah Irwan, seorang guru dan pemerhati budaya Sunda.



Hingga bisa mengikat rasa  
Hingga bisa meraih ikatan bahagia  
Menerima takdir illahi  
Zat Yang berkehendak, yang melahirkan di  
bumi ini)

Setelah itu terdapat pengesahan *jatukrami* yang dilafalkan oleh bapak pengantin perempuan dengan lafal:<sup>183</sup>

*“Pun, sampurasun  
Pun, amit tabe pun  
Amit sanduk papalaku  
Kalenggahing di Buana Agung  
Nu kagungan karsa  
Nu nyipta waruga jagat  
Nu kagungan marga dumadi jisim  
Nu maparin hurip  
Nu maparin hirup  
Jisim kuring neda aub papayung Rumuhung  
Neda dibayuan  
Neda karahayuan  
Marga raga waluya nu ngarasa rumasa  
Rumingkang di Buana Panca Tengah  
Dikersakeun kapercantenan nitiskeun  
Jadi marganing lantaran lahirna katitisan  
Jabang bayi istri  
Nu diwastu diwastaaan .... (nama calon mempelai perempuan)  
Dikiwari cunduk waktu dongkap tumekaning mangsa  
Mangsa nampakeun uga dina warugana*

---

<sup>183</sup> *Ibid.*

*Baris dijatukramakeun  
Dihalimpukeun pikeun ngalaju laku  
Nerus narutus naratas manjang laratan  
Muga lumungsur bayu rahayu ti anu  
ngersakeun  
Muga rahayu nu dijatukramikeun,  
dihalimpukeun  
Rahayu.. rahayu.. rahayu..  
Kersaning Gusti.“*

(artinya:<sup>184</sup> “Salam hormat,  
Mohon izin  
Mohon maaf yang kami pinta  
Kemuliaan di bumi ini  
Hanya milik Tuhan Yang Berkehendak  
Tuhan Yang menciptakan segala alam  
Tuhan yang memiliki setia manusia  
Yang telah memberikan kehidupan  
Yang telah memberi hidup  
Saya hanya sebatas ikut akan ketentuan Sang  
Pencipta  
Berharap air kehidupan  
Berharap kebahagiaan  
Keselamatan jiwa dan raga  
Hidup di dunia  
Dipercaya dijadikan wali  
Jadi perantara lahirnya bayi perempuan  
Yang bernama... (calon mempelai perempuan)  
Saat ini telah tiba waktu yang utama  
Waktu untuk melepaskan dirinya  
Yang akan rumah tangga  
Diberkahi untuk menjalani kehidupan

---

<sup>184</sup> Teks diterjemahkan oleh Abah Irwan, seorang guru dan pemerhati budaya Sunda.

Melanjutkan garis keturunan  
Semoga diberi kelancaran oleh sang Maha  
Kuasa  
Semoga bahagia dalam rumah tangga, diberkahi  
Bahagia...bahagia...bahagia.....  
Karena Illahi Rabbi)

Setelah lafal selesai, kepalan tangan kedua calon mempelai yang ditutup dengan kepalan tangan bapak mempelai perempuan ditumpuk lagi dengan tangan *pengjejer* yang disambut dengan kata “sah”, yang menandakan *nikah-kawin* masyarakat adat telah sah secara adat.<sup>185</sup>



Gambar 13  
Prosesi pengesahan oleh  
Pangjejer (Abah Widia)  
di Cireundeu pada  
pernikahan P dan D pada  
31 Juli 2018. (dok.  
pribadi)



Gambar 14  
Prosesi pengucapan respon  
ikrar oleh wali di Cigugur  
pada pernikahan D dan T  
pada 22 Agustus 2021. (dok.  
pribadi)

---

<sup>185</sup> Widia, Sesepuh Kelompok Adat Cireundeu, "Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu", *Wawancara*, kediaman Widia, Cimahi selatan, 19 Juni 2021, Pukul 13.45 WIB.

Setelah dilakukannya ikrar *jatukrami* ini, maka *nikah-kawin* diantara keduanya telah sah secara adat atau dalam arti lain bahwa telah adanya ikatan suami istri yang sah secara adat diantara keduanya. Sesuai penelusuran Penulis, tidak semua kelompok adat melakukan pernikahan dengan melewati proses ikrar *jatukrami*, sebab ketika kelompok adat melakukan *nikah-kawin* dengan proses ikrar *jatukrami* saja, maka pasangan suami istri tersebut hanya akan memiliki berita acara yang dibuat oleh kelompok adat sebagai bukti telah sahnya *nikah-kawin* diantara keduanya, lain halnya ketika kelompok adat yang melakukan ikrar *jatukrami* juga melakukan akad nikah di depan PPN, maka pasangan tersebut akan mendapatkan bukti autentik yang diakui oleh negara sebagai tanda telah dilakukannya pernikahan.

### **C. Konstruksi Gender dalam *Nikah-Kawin*: Biaskah, Adil, atau Responsif Gender?**

Ikrar *jatukrami* yang diawali dengan lafal yang diucapkan calon mempelai perempuan yang memberi gambaran adanya akses kesempatan pada perempuan dalam ritual penting terbentuk bukan tanpa sebab. Walau terdapat jawaban kelompok adat Cireundeu ialah

karena adanya argumen *sepuh* atau orang-orang terdahulu, bahwa yang berhak menikahkan adalah bapak dari calon mempelai perempuan, sehingga yang meminta diluluskan menikah adalah pihak perempuan,<sup>186</sup> kemudian ketika tidak terdapat bapak dari calon mempelai perempuan, maka wali dapat digantikan dengan *amang* (adik laki-laki bapak calon mempelai perempuan) atau *uwa* (kakak laki-laki calon mempelai perempuan). Namun ikrar *jatukrami* yang diucapkan oleh pihak perempuan tidaklah terbentuk begitu saja, melainkan juga dipengaruhi faktor lain sebagai gambaran Sunda yang menghormati dan memuliakan perempuan.<sup>187</sup> Bangunan konstruksi

---

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> Seperti yang disampaikan Iwa Marully (pengasuh Pesantren Al-Kautsar Cianjur sekaligus pemerhati budaya Sunda) saat wawancara dengan penulis, posisi perempuan dalam tataran nilai budaya Sunda sangat strategis dan dimuliakan. Bahkan sistem Karatuan sebagai posisi tinggi dalam struktur negara atau masyarakat yang digambarkan dengan perempuan. Selain itu dalam ritual dan tradisi pernikahan dan praktik budaya Sunda mengemas nilai-nilainya dikemas dalam keindahan pitutur, pupuh atau istilah Sunda, kesehatan dan kecantikan.; Peran perempuan dalam ritual tradisi adat Sunda disorot memiliki peran yang dominan seperti dalam upacara mapag Dewi Sri yang dilakukan setiap musim panen atau setiap satu tahun sekali untuk mensyukuri hasil panen. Peran perempuan dilakukan mulai persiapan hingga pasca upacara dengan peran yang khas dan tidak dapat dilakukan oleh laki-laki. Lihat selengkapnya Jajang A Rohmana dan Ernawati, "Perempuan dan Kearifan Lokal: Performativitas Perempuan dalam Ritual Adat Sunda", *Musawa* 13 (2) 2014, 164.

tersebut akan didalami dengan melihat proses konstruksi sosial sebagai berikut:

### 1. Eksternalisasi

Proses eksternalisasi adalah proses awal dalam konstruksi sosial sebagai tahap penyesuaian atau adaptasi diri yang dipengaruhi oleh pengetahuan. *Nikah-kawin* dengan prosesi ikrar *jaturami* ini telah mengalami perubahan. Menurut Kang Yana, humas kelompok adat Cireundeu, terdapat perkembangan dan perbedaan proses ikrar *jatukrami* yang dulu dengan proses yang masih dipraktikkan sekarang.

Pada abad 18 atau sekitar tahun 1863 Saka Sunda<sup>188</sup> terdapat dokumen pernikahan yang menegaskan adanya peran Cigugur dalam pernikahan adat di Cireundeu. Hal ini ditandai dengan peran Pangeran Madrais yang menjadi *sepuh* atau *pangjejer* atau sebagai perantara yang menikahkan anggota kelompok adat secara langsung dalam setiap pernikahan adat yang terjadi

---

<sup>188</sup> Pada saat wawancara berlangsung, bertepatan dengan 1954 taun Saka Sunda. Tahun Saka Sunda adalah penanggalan atau kalender Sunda yang menggunakan kedua sistem solar dan lunar tanpa adanya penggabungan. Lihat selengkapnya di Jannatur Firdaus, *Kalender Sunda* (Bandung: PT Kiblat Buku Utama, 2017), 13.

di Kampung Adat Cireundeu pada waktu itu, namun tidak ada ikrar *jatukrami* seperti yang dipakai sekarang, sebab tidak ditemukannya dokumen terkait hal tersebut. Lafal yang diucapkan dan dokumen yang ditulis menggunakan bahasa Sunda buhun dan aksara Sunda atau yang juga disebut *kaganga* yang terdiri dari menyebutkan nama dan tugasnya selaku wakil untuk menikahkan, kemudian menyebutkan tugas dalam *nikah-kawin* seperti diwajibkan untuk bisa “*tukur tunda kemit ngala ngarit*” sesuai dengan *pikukuh madep ka ratu raja* 3, 2, 4, 5, 6,<sup>189</sup> dan adanya tanda tangan saksi dan calon pengantin.<sup>190</sup> Seperti pernyataan Kang Yana:<sup>191</sup>

*“upami sejarah anu akang teurang, margi akang teu acan ngaos sadaya dokumen anu aya, kumargi seusah macana. Ngawitan anu tercatat mah abad 18an saka Sunda,*

---

<sup>189</sup> *Madep ka ratu raja* 3, 2, 4, 5, 6 adalah ajaran *pikukuh tilu* yang berarti bahwa sesuai dengan aturan adat yang berpedoman pada Gusti Pangeran, sifat manusia dan sifat bangsa. Adapun yang dimaksud 3 adalah sir, rasa, dan piker. 2 ialah laki-laki dan perempuan. 4 adalah perilaku dua tangan dan dua kaki. 5 adalah panca indera. 6 adalah kesempatan. Lihat selengkapnya Ed. Kusnadi dan Nana Gumilang KG, *Pikukuh Tilu*,... 131.

<sup>190</sup> Yana, Humas Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Imah Panggung, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 16.15 WIB.

<sup>191</sup> *Ibid.*

*tercatat teh saparantos aya hubungan Cireundeu sareung Cigugur. Warga didieu tos aya sateuacan aya hubungan sareng Cigugur, mung kumaha nikahna, atanapi aya ikrar henteu na, abdi kantos ngaos, memang nikah zaman harita henteu ngangge ikrar sapertos ayeuan anu istri nyuhunkeun diluluskeun, teras ku ramana diluluskeun, teras pasangan anu diluluskeun ngucap syukur sasarengan. Zaman harita mah diwakilan ku sepuh, ku Pangeran Madrasi, 'kawula' nyebatkeun namina nyalira pami teu leupat mah ngawakilan naon ngan seusah ngangge bahasa buhun, kirang langkung nyaritakeun tugas nikah-kawin teh naon."*

(kalau sejarah yang akang tahu, karena akang belum baca semua dokumen yang ada, karena bacanya susah (dokumen memakai bahasa sunda *buhun/kuno* yang butuh waktu lama untuk memahaminya). Dimulai ada catatan abad 18 saka Sunda, tercatat setelah ada hubungan Cireundeu dengan Cigugur. Warga di sini sebelumnya sudah ada sebelum adanya hubungan dengan Cigugur, tapi bagaimana nikahnya, atau pakai ikrar atau tidak, saya pernah baca, memang nikah saat itu tidak pakai ikrar seperti sekarang yang istri minta diluluskan, lalu bapaknya meluluskan, dan pasangan yang diluluskan mengucap syukur bersama. Waktu itu diwakilkan oleh sepuh, oleh Pangeran Madrais, 'kawula' sebutkan namanya sendiri (pangeran Madrais) jika

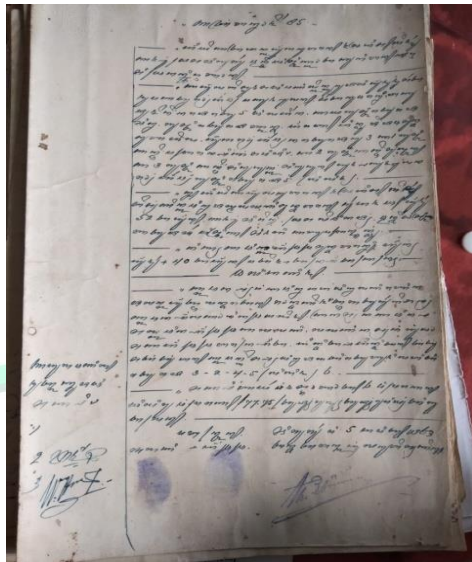


tidak salah mewakilkan apa tapi susah bahasanya, kurang lebih seperti menceritakan tugas *nikah-kawin* itu apa).

Kemudian sejak tahun 1939, semenjak Pangeran Madrais wafat, komunikasi antara Kasepuhan Cigugur dengan kelompok adat Cireundeu terputus, namun pernikahan adat tetap dilaksanakan dengan peran *sepuh* atau *pangjejer* dalam pernikahan adat yang diganti oleh Rama Atma Sukatma atau Abah Anom dan Ibu Omah Asnamah sebagai *sesepuh* kelompok adat Cireundeu pada saat itu. Pada masa ini juga belum terdapat ikrar *jatukrami* seperti sekarang, sebab tidak ada dokumen yang menyebutkan hal ini.

*“teras pangeran Madrais ngantunkeun, Cireundeu ngawitan komunikasina putus, tapi tepatna taun sabaraha abdi teu teurang, mung pernikahan masih dilaksanakeun, kapungkur kawula anu ngawakilan pan namina pangeran, digentos ku ibu sareung rama (tokoh adat Cireundeu), tapi sami teu acan aya ikrar.”* (kemudian Pangeran Madrais wafat, komunikasi dengan Cireundeu mulai putus, tapi tepatnya tahun berapa saya kurang tahu, tapi pernikahan masih dilaksanakan, dulu ‘kawula’ yg mewakilkan namanya Pangeran Madrais, diganti ku ibu sareung rama (tokoh adat Cireundeu)).

Adapun secara dokumen, setelah Indonesia merdeka, penanggalan dokumen pernikahan berganti menjadi penanggalan masehi, bukan lagi menggunakan penanggalan saka Sunda dan mulai ditemukan adanya satu dokumen pernikahan dari catatan sipil.<sup>192</sup>



PONOROGO  
Gambar 15

Contoh dokumen pernikahan adat tertanggal 5

Hapit 1863 Saka Sunda (dok. Pribadi)

---

<sup>192</sup> *Ibid.*,

Dari fakta di atas, dapat disimpulkan bahwa kelompok adat Cireundeu sebagai sebuah kelompok masyarakat telah melakukan pernikahan untuk melanjutkan kehidupan dan melahirkan penerus. Namun praktik pernikahan yang dilakukan dulu hingga sekarang telah mengalami perbedaan dan perubahan menyesuaikan situasi dan kondisi pada setiap masa yang dilalui. Keterkaitan Kampung Adat Cireundeu dengan Kasepuhan Cigugur telah terbukti dengan adanya ritual pernikahan yang diwakilkan oleh Pangeran Madrais sebagai sesepuh di Kasepuhan Cigugur. Hal ini telah dilakukan sekian lama, kemudian sejak wafatnya Pangeran Madrais, komunikasi antara Kampung Adat Cireundeu dan Kasepuhan terputus, sehingga pernikahan tetap dilakukan, namun dengan diwakilkan kepada sesepuh Kampung Adat Cireundeu tanpa adanya keterangan apakah sudah melakukan ikrar *jatukrami* seperti sekarang atau tidak. Hal ini sebab tidak adanya dokumen yang membahas mengenai hal itu dan adanya budaya lisan yang meminta anggota kelompok adat untuk tidak mencatat tata aturan

adat, namun cukup melisankan antar anggota kelompok adat saja.<sup>193</sup>

Pada hal ini, proses eksternalisasi *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu adalah penyesuaian kelompok adat terkait perkawinan yang belum dilakukan tanpa adanya proses ikrar *jatukrami*. Namun dari gambaran sejarah yang ada, prakarsa pernikahan telah terlahir dari pihak yang akan melakukan pernikahan, yakni dari calon mempelai perempuan dan calon mempelai laki-laki, sehingga tidak dikenal adanya paksaan. Hal ini senada dengan aturan adat yang melarang adanya perjodohan.<sup>194</sup> Praktik pernikahan ini terus dilakukan dan telah mengalami penyesuaian ketika Pangeran Madrais wafat, maka perannya dalam pernikahan digantikan oleh sesepuh Kampung Adat

---

<sup>193</sup> Penulis telah melakukan penelusuran sejarak ikrar *jatukrami* dengan menelusurinya secara langsung ke Kasepuhan Cigugur, namun karena Penulis melakukan penelitian di saat pandemi COVID 19 melanda bumi, banyak keterbatasan yang menghambat penulis bertemu dengan sesepuh atau pangeran di Kasepuhan Cigugur. Sehingga apa yang penulis tulis adalah apa yang Penulis dapat dari sejarah Ikrar *Jatukrami* di Kampung Adat Cireundeu.

<sup>194</sup> Jajat, Humas Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, via whatsapp 13 Desember 2021, Pukul 15.27 WIB.

Cireundeu, sehingga pernikahan tetap dapat dilaksanakan.

## 2. Obyektivasi

Proses kedua dalam konstruksi sosial ialah obyektivasi sebagai proses interaksi diri dengan dunia sosio-kultural. Pada konstruksi gender dalam *nikah-kawin* Kelompok Adat Cireundeu, dari proses eksternalisasi yang menghasilkan penyesuaian dan pengetahuan kemudian akan mengalami interaksi dengan dunia sosial. Pada konteks *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu, proses eksternalisasi ditandai dengan proses *nikah-kawin* yang semula belum mengaplikasikan ikrar *jatukrami* seperti yang dipraktikkan sekarang atau dengan lafal yang diucapkan oleh pihak perempuan terlebih dahulu, namun perempuan juga telah terlibat sebagai subjek yang memiliki prakarsa untuk melakukan pernikahan.

Tepatnya setelah lahirnya Undang-Undang Perkawinan Tahun 1974 atau sekitar tahun 1985 memberi dampak, *chaos*, dan perubahan pada pernikahan kelompok adat, sehingga pernikahan

kelompok adat banyak yang ikut dicatatkan di KUA. Hal ini berlangsung hingga abad ke 20.

*“aya kondisi politik harita teh, aya undang-undang pernikahan taun 74 eta anu merubah sagalana mejadi kacau di cireundeu oge, seueur keluhan ti masyarakat, kumaha nikah ieu teu ieu, abdi oge duka kumaha da teu mendalami, teu kantos ngobrol oge, akhira diputuskeun ngiringan nikahna ka Islam”.* (pada saat itu ada kondisi politik, ada undang-undang pernikahan tahun 74 yang merubah segalanya menjadi kacau, begitu juga di Cireundeu, banyak keluhan dari masyarakat, bagaimana nikah, saya juga kurang paham bagaimananya karena tidak mendalami (tidak mengalami), tidak sempat tanya-tanya juga, akhirnya diputuskan ikut nikah ke Islam).

Sesuai dengan hasil penelitian Neng Eri Sofiana, pengaplikasian ikrar *jatukrami* terbagi menjadi tiga tipologi,<sup>195</sup> yakni kelompok adat yang hanya memang melakukan ikrar *jatukrami* saja, kemudian kelompok adat yang melakukan ikrar *jatukrami* dan akad nikah di depan PPN<sup>196</sup>, dan kelompok adat yang melakukan akad nikah di

---

<sup>195</sup> Neng Eri Sofiana, “Ikrar *Jatukrami*:.....”, 93.

<sup>196</sup> Umumnya kelompok ini melaksanakan akad nikah di depan PPN terlebih dahulu, kemudian setelahnya melaksanakan ikrar *jatukrami*.

depan PPN saja tanpa ikrar *jatukrami*. Ketiga tipologi ini hadir bukan tanpa alasan. Dinamika kehidupan pada saat pelaksanaan pernikahan atau *nikah-kawin* turut mempengaruhi tipologi tersebut.

Jika melihat kembali sejarah ikrar *jatukrami*, maka proses adaptasi berkaitan erat dengan tipologi tersebut. Bagi kelompok adat yang melakukan akad nikah di depan PPN saja adalah mereka yang melakukan penyesuaian atau adaptasi di masa diberlakukannya Undang-Undang Perkawinan yang bagi kelompok adat memberikan dampak luar biasa, sehingga perkawinan secara adat tidak dilakukan, dan berfokus pada pencatatan perkawinan yang sah sesuai tata aturan perundang-undangan yang berlaku. Hal ini dipertegas dengan pernyataan NS:<sup>197</sup>

*“kapungkur mah upami ngalampahan nikah adat teh disebatna komunis, janten nikah na di KUA wungkul.”* (dulu jika melakukan nikah adat (ikrar *jatukrami*) disebut komunis, jadi nikahnya hanya di KUA saja”

---

<sup>197</sup> NS, Anggota kelompok adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, via whatsapp 10 November 2021, Pukul 16.00 WIB.

Kemudian kelompok adat yang melakukan akad nikah di depan PPN sekaligus melakukan ikrar *jatukrami* adalah mereka yang melakukan pernikahan di masa peralihan adaptasi atau penyesuaian dengan terjalannya kembali komunikasi antara kelompok adat dan Kasepuhan Cigugur.

Pada proses obyektivasi, praktik *nikah-kawin* yang dimulai dengan dilakukannya ikrar *jatukrami* ini terus dilakukan secara berulang. Praktik ini telah mengalami interaksi dengan keadaan sosial politik pada masa itu, yakni situasi yang terjadi ketika penerapan Undang-Undang Perkawinan yang mengharuskan adanya pencatatan pernikahan yang kemudian berhasil dilembagakan dan dilegitimasi. Hal ini sebab adanya kepatuhan adat yang dilakukan oleh kelompok adat Cireundeu. Selanjutnya, praktik ini terus berlanjut, sebab selain adanya kepatuhan akan adat yang ada ialah karena kuatnya kepatuhan kepada apa kata *sepuh* atau orang tua. Ketika *sepuh* mengatakan bahwa pihak yang berhak menikahkan adalah bapak dari calon mempelai perempuan, sehingga perempuan yang



meminta untuk diluluskan, maka hal ini tidak dipertanyakan dan didiskusikan kembali. Terlebih lagi karena dokumen atau naskah pernikahan yang ada memakai bahasa Sunda buhun dan aksara Sunda yang memerlukan waktu yang tidak sedikit untuk dapat memahaminya serta aksara Sunda yang dipakai dalam naskah atau dokumen tersebut berbeda dengan aksara Sunda yang dipakai sekarang. Selain itu terdapat budaya lisan, yang melarang dokumentasi atau penulisan terhadap suatu pengetahuan.<sup>198</sup>

Adanya budaya lisan yang tidak dapat didokumentasikan tersebut diketahui belakangan terbagi menjadi budaya atau pengetahuan yang hanya dapat diketahui oleh kelompok adat dan hal ini dilarang untuk dituliskan dengan budaya atau pengetahuan yang boleh diketahui oleh umum dan hal inilah yang sedang diupayakan untuk dapat didokumentasikan dan dituliskan. Adapun interaksi terhadap kepatuhan mempraktikkan *nikah-kawin* menurut *sepuh* tetap diakui namun dengan mulai

---

<sup>198</sup> Yana, Humas Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Imah Panggung, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 16.20 WIB.

melakukan penggalian pencarian alasan terhadap apa kata *sepuh* tersebut, sekaligus sebagai upaya mendokumentasikan budaya yang ada. Alasan yang dapat ditemukan ialah sebagai berikut:

- a. sebagai sebuah tatakrama anak untuk meminta dinikahkan kepada orangtuanya. Hal ini dinyatakan oleh Abah Wahyu:<sup>199</sup>

*“nyandakna teh jalur ti ramana, ari emutan bapak mah kieu, anu ngesahkeunna teh sepuh istri, janten istri heula anu nyarios ka sepuhna. Janten kangge bentuk tatakrama oge.”* (ambilnya dari jalur ayah. Kalau menurut Bapak, yang mengesahkan orang tua perempuan, jadi perempuan yang berbicara kepada orang tuanya. Jadi bentuk tatakrama juga)

- b. karena yang berhak menikahkan adalah pihak perempuan, sehingga calon pengantin perempuanlah yang berbicara lebih awal sebagai bentuk meminta dinikahkan kepada walinya. Hal ini sesuai dengan pernyataan Kang Jajat:

*“anu berhak nikahkeun pihak istri, pameugeut mah teu berhak. Janten istri anu nyarios*

---

<sup>199</sup> Wahyu A, Pangejer Kasepuhan Cigugur, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman Wahyu, Cigugur 13 Juni 2021, Pukul 09.00 WIB.

*nyuhunkeun diluluskeun ka ramana*” (yang berhak menikahkan adalah pihak perempuan, laki-laki tidak berhak. Jadi perempuan yang minta diluluskan ke bapaknya)

- c. kelompok adat mempercayai bahwa perempuan dimuliakan dalam adat. Hal ini dibuktikan dengan hal-hal berikut.

*Pertama*, sebutan bagi perempuan dalam bahasa sunda terdiri dari *ambu*, *awewe*, *bebene*, *bikang*, *bojo*, *cawene*, *ema*, *garwa*, *geureuha*, *iu*, *indung*, *istri*, *madon*, *mojang*, *nini*, *pamajikan*, *parawan*, *wadon*, *wanita*, dan *wanoja*, namun banyak ungkapan terkait perempuan sebagai sosok yang dikenal sebagai seorang calon *indung*<sup>200</sup> atau calon ibu yang digunakan dalam berbagai hal di Sunda, seperti dalam simbol, sastra, *jangjawokan* atau mantra, *waditra* atau alat musik tradisional, pencak silat, upacara tradisional, dan hal lainnya

---

<sup>200</sup> Indung dalam kamus umum basa Sunda ialah ibu, *awewe nu ngalahirkeun urang* (perempuan yang melahirkan kita). Lihat selengkapnya pada Panitia Kamus Lembaga Basa dan Sastra Sunda, *Kamus Umum Basa Sunda* (Bandung: Penerbit Terate Bandung, 1981), 178; selain *indung*, terdapat sebutan lain untuk ibu, seperti *ema*, *ambu*, dan *mamah*; *Indung* dalam kamus lain diartikan sebagai *mak*, *emak*, atau *ibu*. Lihat selengkapnya di Maman Sumantri dkk, *Kamus Sunda-Indonesia* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985), 165.

sebab tanggung jawab yang berat terdapat pada seorang *indung* atau ibu.

- 1) *Indung* dalam berbagai istilah dalam bahasa Sunda seperti *indung suku*,<sup>201</sup> *indung beurang*,<sup>202</sup> *indung leungeun*,<sup>203</sup> *indung peuting*,<sup>204</sup> *indung kesang*,<sup>205</sup> *indung pare*<sup>206</sup> dan lain sebagainya, sedangkan istilah rama bagi sebutan bapak jarang ditemukan atau digunakan untuk istilah lain.<sup>207</sup>
- 2) *Indung* digunakan dalam filosofi dan kosmologi Sunda, seperti dalam penelitian Agus Heryana terkait perempuan dalam mitologi Sunda menegaskan adanya makna yang dalam bagi perempuan atau *indung*. Terdapat pribahasa

---

<sup>201</sup> Suku dalam bahasa Sunda ialah kaki, yang dimaksud *indung suku* adalah jempol kaki.

<sup>202</sup> Disebut juga *paraji* yakni perempuan yang biasanya membantu persalinan dan mengurus bayi.

<sup>203</sup> *Leungeun* dalam bahasa Sunda ialah tangan, yang dimaksud *indung leungeun* adalah jari jempol tangan.

<sup>204</sup> *Peuting* dalam bahasa Sunda ialah malam, yang dimaksud *indung peuting* adalah pembagian waktu yang dimulai sejak pukul 23.00-23.59 WIB, dikatakan *indung peuting* sebab bulan menerangi malam seperti ibu mengayomi bumi ketika gelap.

<sup>205</sup> *Kesang* dalam bahasa Sunda ialah keringat, yang dimaksud *indung kesang* adalah biang keringat.

<sup>206</sup> *Pare* dalam bahasa Sunda ialah padi, yang dimaksud *indung pare* adalah bibit padi unggul yang dipanen pertama kali.

<sup>207</sup> Hal ini seperti kata ibu yang digunakan pada beberapa istilah, seperti ibu pertiwi, ibu kota.

Sunda yang berbunyi “*Indung nu ngandung bapa nu ngayuga, munjug lain ka gunung muja lain ka sagara, tapi munjung kudu ka indung muja kudu ka bapa*” (ibu yang mengandung bapak penyebabnya, menyanjung bukan ke gunung, memuja bukan ke laut, tetapi menyanjung ke ibu, memuja kepada bapak). Peribahasa Sunda ini berarti bahwa melakukan pemujaan bukan ke gunung-gunung atau ke tempat-tempat angker, melainkan kepada kedua orang tua yang telah melahirkan dan merawat anak-anaknya.<sup>208</sup> Kemudian ungkapan “*indung tunggulna rahayu, bapa catangna rahayu*” (ibu adalah fondasi kehidupan, bapak adalah jembatan mencapai derajat).

- 3) *Indung* digunakan dalam waditra atau alat musik tradisional Sunda seperti *angklung indung*, *calung indung*, *goong indung*, *kacapi indung*, *kendang indung* dan lainnya yang menunjukkan alat induk.<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup> Agus Heryana, “Mitologi Perempuan Sunda”, *Patanjala* 4 (1) 2021, 156-169.

<sup>209</sup> Rini Maulina dkk, “Makna Indung Bagi Milenial”, *Prosiding ISBI Bandung* 1 (1) 2019, 146.

- 4) *Indung* digunakan dalam istilah pencak silat, yakni untuk menyebutkan tenaga bawaan atau tenaga naluri yang disebut *ameng timbangan* dengan *tanaga indung*.<sup>210</sup>

*Kedua*, gambaran penghormatan perempuan di Sunda dalam arsitektur rumah tradisional Sunda. Kang Yana menuturkan bahwa menurut pernyataan kakeknya, dalam membangun sebuah rumah tradisional Sunda yang dibangun dalam empat ruang yang memiliki makna tersendiri, yakni ruang dapur yang disebut manis, ruang *goah* atau *sepen* atau *paniisan* atau ruangan khusus untuk menyimpan kebutuhan pokok yang disebut pon, ruang kamar yang disebut pahing, ruang tengah yang disebut kliwon, dan ruang tepas atau ruang depan atau teras yang disebut wage. Ruang *goah* tidak dapat diakses sembarang orang, namun hanya dapat diakses oleh perempuan, sehingga terdapat larangan bagi laki-laki untuk masuk ke area *goah*.

---

<sup>210</sup> Tenaga bawaan ini ialah sama dengan tenaga bayi untuk berjalan maju, menyamping, mundur, berbalik, menunduk. Adapun ameng timbangan adalah aliran pencak silat di Jawa Barat yang kekuatan bela dirinya dihadirkan dengan membangkitkan tanaga indung. Lihat selengkapnya Agus Heryana, "Pencak Silat Ameng Timbangan di Jawa Barat: Hubungan antara Ajaran dan Gerak Ameng Timbangan", *Patanjala* 10 (1) 2018, 145.

Posisi perempuan di dalam rumah ditempatkan pada posisi sensitif yang mengatur kehidupan. Hal ini seperti idiom Sunda yang berbunyi “*mata holang*” yang berarti bahwa seorang ibu adalah pusat dan ujung tombak kehidupan, dan ungkapan “*pawon jantungna imah, keur hirup jeung huripna manusa*” yang berarti dapur adalah jantungnya rumah untuk kehidupan dan hidupnya manusia yang dikelola dan dikuasai oleh perempuan.<sup>211</sup> Selain itu, konsep bangunan tradisional Sunda terbagi menjadi tiga dunia, yakni dunia atas, bawah, dan tengah. Semua aspek dunia ini dikuasai dengan istilah *ambu* yang berarti *indung*, yakni dunia atas atau *buana nyuncung* yang dikuasai *Ambu Luhur* yang bersifat perempuan, dunia bawah atau *buana larang* yang dikuasai *Ambu Handap* yang bersifat laki-laki, dan dunia tengah atau *buana panca tengah* yang dikuasai

---

<sup>211</sup> Nuryanto, “Fungsi dan Makna Pawon pada Arsitektur Rumah Tradisional Masyarakat Sunda”, ed. Antariksa dkk, Prosiding Seminar Nasional the local tripod akrab lingkungan kearifan local dan kemandirian, 2011, 164.

*Ambu Tengah* yang bersifat campuran.<sup>212</sup> Hal ini dikuatkan dengan pendapat Jakob Sumardjo bahwa dunia atas adalah langit atau perempuan yang bersifat basah, dan dunia bawah adalah bumi atau laki-laki yang bersifat kering, kemudian dengan adanya perkawinan akan memunculkan kehidupan di muka bumi.

*Ketiga*, sosok *indung* di Sunda tidak hanya sekedar melahirkan anak, namun dalam mitologi Sunda memiliki kedudukan terhormat dalam strata sosial masyarakatnya. Hal ini seperti tokoh Dayang Sumbi dalam legenda Sangkuriang yang digambarkan sebagai ibu yang berpendirian teguh, memiliki keluasan berpikir dan tepat janji. Kemudian Sunan Ambu sebagai Dewa perempuan orang Sunda yang digambarkan dalam carita pantun sebagai ibu yang bijaksana dan pengayom, serta Nyi Sri Pohaci atau yang lebih dikenal dengan Dewi Sri atau Dewi Padi yang diagungkan dan menjadi aspek utama dalam segala sumber

---

<sup>212</sup> Agus Dody Purnomo dan Yosi Samsul Maarif, “Membaca Kearifan Lokal Imah Panggung Bale Atikan Kampung Adat Cireundeu”, *Waca Cipta Ruang* 5 (2) 209, 362.



kehidupan.<sup>213</sup> Bahkan dalam mitos asal usul hari atau *Dongeng Poe*, laki-laki adalah pelengkap, sebab awal hari digambarkan sebagai seorang perempuan yang bernama Robayah atau Rebo atau hari Rabu yang menikah dengan Jumantawal atau hari Jumat dari Ujung Lutan, Salasa atau Selasa dari Baratang dan Kemis atau Kamis dari Nagara Atas Angin, kemudian melahirkan Senen atau Senin, Ahad atau Minggu dan Saptu atau Sabtu.<sup>214</sup> *Keempat*, posisi perempuan dalam aspek kewarisan yang mempunyai bagian yang sama dengan laki-laki.<sup>215</sup>

Dari berbagai hal inilah, disadari bahwa perempuan di dalam kehidupan Sunda sangat dimuliakan dan memiliki tempat yang memiliki arti yang dalam dan sebagai sentral dalam kehidupan. Pada tahap ini belum ditemukan adanya praktik ikrar *jatukrami*, namun dengan segala gesekan dan interaksi yang ada, perempuan tetap terlibat dalam

---

<sup>213</sup> Agus Heryana, "Mitologi Perempuan Sunda", 168.

<sup>214</sup> Heri Mohammad Tohari, "Feminisme Sunda Kuno: Studi Interpretasi Kritis Akulturasi Nilai-nilai Kesetaraan Gender Sunda-Islam dalam Carita Pantun Sri Sadana", *Jurnal Etika dan Properti* 1 (3) 2013, 14.

<sup>215</sup> Jajat, Humas Kelompok Adat Cireundeu, " *Hasil Wawancara*, via whatsapp 13 Desember 2021, Pukul 15.27 WIB.

prakarsa pernikahan. Menurut Kang Jajat, walaupun memang secara adat perjudohan dilarang, praktik perjudohan tetap ada, namun karena *nikah-kawin* dalam adat tidak mengenal adanya cerai semasa hidup, kehidupan rumah tangga tetap dapat dipertahankan.<sup>216</sup> Selain itu, dalam praktik perjudohan, pihak yang akan dinikahkan akan diminta pendapatnya terlebih dahulu. Hal ini menjadi gambaran bahwa adanya pengakuan dan legitimasi atas eksistensi perempuan sebagai subjek dalam pernikahan.

### 3. Internalisasi

Proses terakhir setelah penyesuaian dan interaksi adalah identifikasi diri atau peresapan kembali sebagai hasil dari proses sebelumnya. Pada konstruksi gender dalam *nikah-kawin* Kelompok Adat Cireundeu, sebelumnya belum ada praktik ikrar *jatukrami* sebagaimana yang dipraktikkan sekarang, sebab tidak adanya dokumen yang ditemukan terkait hal itu. Kemudian setelah pemberlakuan Undang-Undang Perkawinan kelompok adat mengalami *chaos*, sebab adanya

---

<sup>216</sup> *Ibid.*,

keharusan melakukan pencatatan perkawinan. Sejak saat itu mulai dilaksanakannya akad nikah di depan PPN. Sekitar tahun 2007, Kelompok Adat Cireundeu mulai kembali menjalin komunikasi dengan Kasepuhan Cigugur, dan pernikahan adat kembali diadakan dengan konsep ikrar *jatukrami* yang diadakan seperti sekarang, yakni dengan proses calon pengantin perempuan meminta diluluskan kepada bapaknya yang meluluskan.<sup>217</sup>

Hal ini dipertegas dengan pernyataan Abah Widia.<sup>218</sup>

*“istri anu nyuhunkeun diluluskeun ka sepuhna, nyuhunkeun ditikahkeun. Upami kapungkur mah diwakilan ku saksi. Upami di adat mah, di bumi oge kalintang atos dilakukeun nyuhunkeun izin ka sepuh, kumargi proses menuju ka ikrar oge panjang. Upami teu aya ibu rama tiasa oge diwakilkeun, mun teuteup sah na mah ku ibu rama. Janten upami di adat mah istri anu nyuhunkeun diluluskeun ka rama na, kin rama na tiasa ngawakilkeun, tiasa diwakilan ku sesepuh adat atanapi ka ais pangampih.*

---

<sup>217</sup> Yana, Humas Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Imah Panggung, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 16.20 WIB.

<sup>218</sup> Widia, Seseputh Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman Kediaman Widia, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 14.10 WIB.

*Teras upami naroskeun ti iraha, ti kapungkur oge tos aya.*”

(Perempuan yang minta disahkan nikahnya. Kalau dulu diwakilkan oleh saksi. Jika di adat, sebelum ikrar pun perempuan tentunya sudah minta izin atau bilang dulu ke ibu bapaknya, karena proses menuju ikrar panjang. Misal tidak ada ibu bapak, bisa diwakilkan, tapi utamanya memang oleh ibu bapak. Jadi, jika di adat memang perempuan yang minta diluluskan kepada ayahnya, ayahnya bisa meminta untuk diwakilkan oleh sesepuh adat atau *ais pangampih*. Lalu jika ditanya sejak kapan, sejak dulu juga sudah ada)

Menurut pihak Cigugur yang dalam hal ini bersumber dari Abah Wahyu, praktik ikrar pernikahan pada saat tergabung ke dalam PACKU adalah praktik singkat yang dilakukan dengan menempelkan tangan calon pengantin laki-laki dan perempuan yang ditutup oleh tangan wali (seperti praktik ikrar *jatukrami* di Cireundeu), kemudian calon pengantin perempuan mengatakan ingin dinikahkan dan walinya memberi izin, setelah itu keluarga dan kerabat yang hadir akan menyatakan

bahwa *nikah-kawin* telah sah secara adat.<sup>219</sup> Setelah PACKU dibubarkan dan anggota menjadi penghayat perorangan, kemudian Kasepuhan Cigugur dikenal dengan Sunda Wiwitan atau tepatnya pada pernikahan putra Pangeran Jati Kusuma, yakni Tati Juwita, terdapat redaksi ikrar baru yang dibuat langsung oleh Pangeran Jati Kusuma yang masih dipraktikkan hingga sekarang.<sup>220</sup>

Ketika kembali melihat pada tipologi pelaku ikrar *jatukrami*, maka kelompok adat yang melakukan ikrar *jatukrami* saja adalah mereka yang melakukan pernikahan setelah adanya penyesuaian dan adaptasi atas masa-masa yang dilalui sebelumnya. Internalisasi yang terbentuk adalah bentuk keputusan mereka terhadap kepatuhan adat dan juga penerapan salah satu bentuk penghormatan bagi perempuan, sekaligus bentuk tata karma kepada orang tua untuk diluluskan atau disetujui pernikahannya. Sehingga ketika akan

---

<sup>219</sup> Wahyu A, Pangejer Kasepuhan Cigugur, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman Wahyu, Cigugur 13 Juni 2021, Pukul 09.00 WIB.

<sup>220</sup> *Ibid.*

mengkategorikan bentuk praktik *nikah-kawin* ke dalam jenis konstruksi gender yang terbangun, maka kategori gendernya dapat dikategorikan sebagai praktik yang responsif gender sebab jika merujuk kepada Pasal 16 CEDAW (*The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination againt Women*) sebagai sebuah konvensi PBB terkait penghapusan semua bentuk diskriminasi kepada perempuan yang menegaskan bahwa prinsip perkawinan ialah kesetaraan dan keadilan antara laki-laki dan perempuan, sehingga terdapat persamaan hak, kesempatan, dan perlakuan dalam segala bidang, termasuk dalam pernikahan yang di dalamnya juga terkait dalam memasuki pernikahan dan persetujuan menuju pernikahan.<sup>221</sup>

---

<sup>221</sup> Lebih lanjut, artikel ini berbunyi “segala tindakan yang patut harus diambil untuk menjamimn asas persamaan kedudukan suami dan istri dan keluarganya, selanjutnya (1) wanita harus mempunyai hak yang sama dengan pria atas kebebasan memilih suami dan memasuki perkawinan hanya dengan penuh kerelaan dan kebebasan; (2) wanita harus mempunyai hak sama dengan pria selama perkawinan dan waktu pembubarannya. Di dalam segala hal, kepentingan anak, harus lebih diutamakan; (3) orang tua nmempunyai hak yang sama dan kewajiban yang sama di dalam urusan pertalian dengan anak. Di dalam segala hal, kepentingan anak harus lebih diutamakan.” Lihat di Miftahul Huda, *Bernegosiasi dalam Tradisi Perkawinan Jawa: Studi tentang Lima Keluarga Nahdliyin-Muhammadiyah*

Bukan hanya persetujuan dari pihak perempuan saja yang terpenuhi, melainkan juga adanya kesadaran dan keterlibatan diri perempuan sebagai individu penuh untuk melakukan pernikahan. Selain itu, terdapat peran aktif perempuan dalam peralihan *wilayah* menuju *qiwamah*. Perempuan tidak hanya menyimak saja, melainkan juga terlibat dalam acara sakral atau acara puncaknya pernikahan. Bahkan menekankan adanya pernikahan sebab prakarsa perempuan. Hal ini digambarkan dengan lafal ikrar yang disampaikan oleh calon mempelai perempuan untuk dapat mengesahkan hubungan suami istri yang menjadi keinginan para pihak yang akan melakukan pernikahan, termasuk perempuan. Sehingga ketika *nikah-kawin* telah sah, maka lahirlah kebahagiaan. Seperti yang disampaikan R dan I:

*“ngaraoskeun rasa bingah, abdi sareung calon caroge abdi tos sah dipayuneun kulawargi sareung wargi-wargi nu sanes”*  
(merasakan rasa bahagia, saya dengan calon

suami sudah sah disaksikan keluarga (inti dan anggota keluarga yang lain).<sup>222</sup>

“*abdi salami ikrar deg-degan, sieun, mung bungah oge da bade sah nikah sareung calon suami abdi*” (saya selama ikrar deg-degan, takut, tapi senang juga karena akan menikah dengan calon suami saya).<sup>223</sup>

Menurut Khoiruddin Nasution, menikah tanpa wali mungkin ideal, perempuan juga boleh menjadi wali nikah, tapi kawin paksa dan nikah anak tidak ideal, menikah tanpa wali atau ijinnya mungkin juga ideal, tapi pernikahan dengan wali atau ijinnya dan persetujuan mempelai adalah yang ideal.<sup>224</sup> Penegasan Khoeruddin Nasution terkait idealnya suatu pernikahan ialah pada ada atau tidaknya pemaksaan terhadap perempuan dalam melakukan pernikahan atau terkait dengan persetujuan untuk melakukan pernikahan. Menurut Riffat Hassan, persetujuan perempuan untuk melakukan pernikahan ini dimulai dari saat pemilihan, seleksi,

---

<sup>222</sup> RIK, Anggota kelompok adat Cireunde, “Pernikahan Kelompok Adat Cireunde”, *Wawancara*, Kediaman RIK, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 14.55 WIB.

<sup>223</sup> IG, Anggota kelompok adat Cireunde, “Pernikahan Kelompok Adat Cireunde”, *Wawancara*, Kediaman IG, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 15.10 WIB.

<sup>224</sup> Miftahul Huda, *Kawin Paksa: Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, (Ponorogo: STAiN Ponorogo Press, 2009), 36.



hingga penetapan mempelai laki-laki, sehingga terjadi sejak proses awal pernikahan, bukan ketika akan melaksanakan akad nikah.<sup>225</sup>

Pada *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu, tidak hanya ada persetujuan perempuan untuk melakukan pernikahan, namun juga terdapat penekanan dan penegasan bahwa pernikahan terjadi tanpa adanya paksaan dari pihak manapun, sebab pernikahan terjadi atas prakarsa perempuan dan laki-laki yang akan menikah. Hal ini tentu telah mencapai idealitas suatu pernikahan.

#### **D. Sintesa Teoritik: *Nikah-Kawin* bukti Responsif Gender Kelompok Adat Cireundeu Kota Cimahi**

Posisi Perempuan dalam melakukan pernikahan seolah menjadi hal yang sudah baku dan paten, serta tidak dapat digugat sebagai pihak yang akan dinikahkan oleh walinya. Dalam teknis prosesi pernikahan di Indonesia kerap menempatkan perempuan sebagai pihak yang menyimak ikrar pernikahan atau akad nikah, baik dalam jarak dekat dalam arti berada di dalam satu ruangan dan satu meja dengan wali dan calon suami

---

<sup>225</sup> Khoiruddin Nasution, "Wali Nikah dalam Perspektif Hadits", *Miqot* 33 (2) 2009, 214.

maupun dalam jarak jauh dalam arti ia menyimak atau bisa dikatakan menunggu di ruangan yang berbeda dan dapat menampakkannya setelah prosesi akad nikah selesai dilakukan. Kemudian ketika membicarakan terkait subjek pernikahan yang sebenarnya, keduanya ialah mempelai laki-laki dengan mempelai perempuan, namun dalam prosesi akadnya dilakukan oleh mempelai laki-laki dan wali dari mempelai perempuan, sehingga mempelai perempuan tidak terlibat langsung dalam teknis akad nikah. Menurut Roland Gunawan dkk, implikasi dari adanya konsep ini, bahwa ayah yang berposisi sebagai wali sekalipun ia telah bercerai ketika anak perempuannya masih kecil, ia tetap akan bertindak sebagai wali ketika anak perempuannya menikah.<sup>226</sup>

Diskusi terkait pernikahan atau yang berhubungan dengan akad nikah seperti adanya diskusi yang menegaskan betapa pentingnya kesediaan dan persetujuan perempuan untuk melakukan pernikahan sekaligus kebebasan bagi perempuan untuk memilih pasangan,<sup>227</sup> sehingga tidak adanya paksaan dalam

---

<sup>226</sup> Roland Gunawan dkk, *Fikih Perwalian: ..., 5.*

<sup>227</sup> Dalam hal ini, ulama berbeda pendapat. Seperti Abu Hanifah yang memperbolehkan perempuan menikahkan dirinya sendiri dan menjadi wali nikah, serta menempatkan persetujuan perempuan sebagai hal yang

pernikahan. Kemudian diskusi yang dihadirkan oleh CLD-KHI untuk menempatkan wali bukan sebagai rukun perkawinan dan seorang gadis yang menikah pada usia 21 tahun dapat mengawinkan dirinya sendiri.<sup>228</sup> Diskusi-diskusi ini sudah menjadi diskusi pembuka untuk menempatkan perempuan supaya dapat terlibat secara langsung dalam pernikahan yang akan dilakukan dan dijalaninya. Namun praktiknya di masyarakat masih dapat ditemukan adanya paksaan dalam pernikahan. Apalagi dalam hal eksistensi wali yang masih mengakar seperti yang sudah dilakukan

---

mutlak. Namun Imam Malik menolak hal tersebut, perempuan tidak dapat menikahkannya sendiri, harus ada wali dan wali memiliki hak ijbar atau dapat memaksa anak gadisnya untuk menikah. Hal ini senada dengan pendapat Imam Syafi'i dan Imam Hambali yang menjadikan wali sebagai rukun nikah dan adanya hak ijbar bagi wali. Adapun implementasinya dalam pembaruan hukum keluarga di negara muslim juga berbeda, terdapat negara yang mewajibkan adanya wali dalam pernikahan seperti di negara Malaysia, Maroko, dan Tunisia, dan negara yang memperbolehkan perempuan dewasa menikahkannya sendiri seperti di negara Syria. Lihat selengkapnya di Miftahul Huda, "*Studi Kawasan Hukum Islam: Potret Keragaman Perundang-Undangan Hukum Keluarga di Negara-Negara Muslim Modern*" (Ponorogo: STAIN Po Press, 2016), 131.

<sup>228</sup> Pasal 6 CLD-KHI ingin meniadakan wali nikah dari rukun perkawinan yang selama ini tercatat pada pasal 14 KHI bahwa wali adalah bagian dari rukun perkawinan, sedangkan pasal 7 CLD-KHI memberi kesempatan gadis berusia 21 tahun untuk dapat menikahkannya sendiri yang dalam pasal 14 KHI, berapapun usia gadis tetap dinikahkan oleh walinya. Lihat selengkapnya di Marzuki Wahid, "*Kompilasi Hukum Indonesia dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*" (Bandung: Penerbit Marja, 2014), 221-222.

sebelumnya, yakni sebagai sebuah keharusan dalam pernikahan, karena produk hukum Islam yakni KHI yang mengamanatkan adanya wali sebagai rukun nikah.

Adapun praktik *nikah-kawin* yang dilakukan oleh Kelompok Adat Cireundeu Kota Cimahi yang pernikahannya dianggap sah secara adat dengan adanya ikrar pernikahan yang disebut ikrar *jatukrami* yang melibatkan perempuan secara langsung seolah-olah sebagai subjek utama dalam pernikahan karena ialah yang melafalkan ikrar pernikahan tersebut. Mempelai perempuan dalam prosesi ini tidak hanya menyimak atau menunggu saja, melainkan memegang penuh kendali ikrar pernikahan. Sehingga ketika melihat sosok perempuan yang melafalkan ikrar terlebih dahulu, maka perempuanlah yang terlihat lebih gugup dibandingkan dengan mempelai laki-laki yang dalam prosesi ini bisa dikatakan menyimak jalannya ikrar. Seperti yang disampaikan PA: “*nuju ikrar, deg-degan Teh, kumargi ditinggal ku kulawargi sadaya sareung tamu*” (saat ikrar, deg-degan Teh, karena dilihat oleh semua

keluarga dan tamu).<sup>229</sup> Hal ini berbeda dengan teknis akad nikah yang memperlihatkan kondisi calon mempelai laki-laki yang akan merasa gugup, bahkan dalam beberapa kasus dapat terjadi pengulangan atau kesalahan dalam pengucapan akad.

Menurut Khoeruddin Nasution, akad nikah memiliki keistimewaan, sehingga dalam akadnya menyertakan keberadaan wali. Walau terdapat dalil-dalil *naqli* (hadis) yang berhubungan dengan wali yang mengembangkan eksistensinya menjadi beberapa posisi, yakni yang mengharuskan adanya wali, memungkinkan nikah tanpa wali, dan mengutamakan kerelaan dan persetujuan calon mempelai perempuan.<sup>230</sup> Namun posisi wali dalam akad nikah ialah sebagai pemberi pertimbangan, terlebih sebagai seseorang yang telah menikah dan mempunyai pengalaman.<sup>231</sup> Hal ini senada dengan buku *Fondasi Keluarga Sakinah: Bacaan Mandiri Calon Pengantin* yang dikeluarkan oleh Subdit Bina Keluarga Sakinah Kementerian Agama RI yang menyatakan bahwa keberadaan wali calon mempelai

---

<sup>229</sup> PA, Anggota kelompok adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman PA, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 15.30 WIB

<sup>230</sup> Khoeruddin Nasution, “Wali Nikah dalam...”, 206.

<sup>231</sup> *Ibid.*, 212.

perempuan adalah syarat sah pernikahan, ia ada untuk memastikan pihak perempuan mendapatkan haknya, sebagai pelindung bagi kepentingan dan kebaikan pihak perempuan. Namun ia jika bertindak bukan untuk kepentingan calon mempelai perempuan, maka otoritasnya dapat dicabut. Ia juga tidak dapat membatalkan pernikahan yang terjadi atas kemauan kedua belah pihak.<sup>232</sup>

Pada kelompok adat Cireundeu, akad nikah atau ikrar *jatukrami* yang dilakukan oleh perempuan adalah sebagai gambaran bahwa pernikahan yang dilakukan adalah atas prakarsa perempuan itu sendiri. Mempelai perempuan adalah subjek yang betul-betul memiliki keinginan untuk menikah dengan pasangan yang dipilih dan dicintainya, kemudian ia menyampaikan niatnya untuk berumah tangga dengan lelaki pilihannya kepada ayahnya atau walinya. Walaupun secara aturan adat tidak ada perjodohan, kelompok adat Cireundeu mengakui adanya beberapa praktik perjodohan, namun tetap meminta pertimbangan perempuan. Maka akad ini tidak hanya terkait dengan keterlibatan perempuan dalam teknis akad nikah atau ikrar pernikahan,

---

<sup>232</sup> Tim Penyusun, *Fondasi Keluarga Sakinah...*, 29.

melainkan juga keterlibatannya dalam prakarsa pernikahan, sehingga perempuan diakui secara seutuhnya sebagai subjek pernikahan. Hal ini seperti apa yang diamanatkan oleh Wahbah Zuhaily bahwa suatu perkawinan tidak sah tanpa adanya kerelaan kedua belah pihak, dan jika ada paksaan maka perkawinannya rusak.<sup>233</sup>

Praktik ini tidak lahir begitu saja, melainkan adanya proses yang diklasifikasikan dalam tiga proses kontruksi sosial, yakni eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi. Sesuai dengan pembahasan sebelumnya, pada tahap eksternalisasi belum ditemukan adanya praktik ikrar *jatukrami* seperti yang dipraktikkan sekarang. Kemudian pada proses obyektivasi mulai terdapat interaksi dengan Kasepuhan Cigugur yang memiliki praktik ikrar *jatukrami* sebagai puncak prosesi pernikahan dan mulai adanya kesadaran bahwa dalam adat, posisi perempuan menempati posisi yang tinggi dan mulia, sehingga dalam proses internalisasi, praktik

---

<sup>233</sup>Menurut Imam Syafi'i perempuan menikah harus dengan izin wali, dan wali tidak bisa menikahkan anaknya tanpa adanya persetujuan dari anak dan calonnya. Hal ini diberlakukan bagi perempuan gadis dan janda. Adapun bagi ulama lain, terdapat perbedaan pendapat mengenai boleh tidaknya pemberlakuan hak ijbar atau hak wali untuk memaksa anak perempuannya menikah. Lihat selengkapnya di Miftahul Huda, *Kawin Paksa...*, 34.

ini masih dilakukan oleh kelompok adat Cireundeu hingga kini. Bahkan tidak hanya dipraktikkan oleh kelompok adat yang disebut penghayat kepercayaan saja, melainkan juga dipraktikkan oleh anggota kelompok adat yang beragama Islam yang dalam praktiknya terdapat pasangan yang tidak melakukan akad nikah di depan PPN dan hanya melakukan ikrar *jatukrami* saja.

Praktik ikrar *jatukrami* dapat dikatakan sebagai respon dan jawaban bagi independensi perempuan dan eksistensi wali dalam pernikahan yang menempatkan keterlibatan penuh perempuan dalam akad nikah namun tetap menghadirkan wali sebagai pihak yang sama-sama diharuskan hadir dalam akad tersebut. Sehingga perempuan bukan lagi dinikahkan walinya, melainkan perempuan menikahkan dirinya namun dengan izin dan restu walinya. Sebab dalam adat, pihak yang berhak menikahkan adalah pihak perempuan yang dalam praktiknya, mempelai perempuan meminta untuk diluluskan dan wali atau ayah mempelai perempuan yang meluluskan. Dalam pola ini terdapat nilai tatakrama anak perempuan yang selama ini telah dilahirkan dan dirawat kedua orang tuanya, kemudian



meminta restu kepada walinya untuk melanjutkan kehidupan pernikahan bersama dengan pasangan yang dicintainya. Hal ini tergambar jelas dalam lafal ikrar yang diucapkan.

Selain itu, praktik ini menjadi sebuah nilai berharga yang seolah menggambarkan hilangnya budaya patriarkal yang mengakar kuat di Indonesia, khususnya pada masyarakat suku Sunda sekaligus mematahkan anggapan bahwa konstruk budaya yang ada tidak selalu membangun budaya yang bias gender yang menempatkan perempuan di bawah laki-laki<sup>234</sup>

---

<sup>234</sup> Seperti penelitian I Putu Sudarma yang meneliti tentang perkawinan beda Wangsa pada masyarakat Hindu di Bali yang menyatakan adanya bias gender yang terus mengakar hingga kini dalam proses ritualnya yang menempatkan perempuan (sesajen) lebih rendah dibandingkan dengan laki-laki. Lihat selengkapnya di I Putu Sudarma, "Bias Gender dalam Perkawinan Beda Wangsa pada Masyarakat Hindu di Bali", *Harmoni* 14 (3) 2015, 163; penelitian Ida Ayu Komang Dina Lestariani tentang perkawinan Nyerod juga menyatakan adanya bias gender berupa marginalisasi: tidak akan dihadiri ketika ia menikah, stereotype :menerima label dari keluarga dan masyarakat, kekerasan: ucapan kasar dkk, dan sebelum mempunyai anak dilarang pulang ke keluarga Bajang nya. Lihat selengkapnya di Ida Ayu Komang Dina Lestariani, "Bias Gender pada Sistem Perkawinan Nyerod (Studi Kasus di Dusun Munduk, Desa Banjar, Buleleng, Bali) dan Potensinya sebagai Sumber Belajar Sosiologi Kelas XI", *Pendidikan Sosiologi* 1 (3) 2019, 330; penelitian Nancy Dela Oktora tentang perkawinan masyarakat adat Lampung yang juga kuatakan budaya patriarkalnya, berupa adanya uang jujur yang dibayarkan kepada pihak perempuan yang menjadi akibat istri dan anak-anaknya masuk ke kerabat suami, kemudian sistem kewarisan yang mayorat laki-laki atau harta pusaka, gelar adat, dan harta pencaharian orang tua menjadi milik anak laki-

melainkan konstruk budaya kelompok adat Cireundeu bisa dikatakan membangun budaya yang responsif gender yang memuliakan perempuan dalam nilai, filosofi kehidupan, praktik dan ritual adat, serta dalam hal waris yang tidak membedakan porsinya dengan laki-laki.



---

laki tertua, anak perempuan tidak mendapatkan harta waris. Lihat selengkapnya di Nancy Dela Oktora, “Potret Relasi Gender pada keluarga Ulun Lapping (Tinjauan Etnologi)”, *JSGA* 1 (2) 2019, 54.

## BAB V

### RELASI SUAMI ISTRI KELOMPOK ADAT CIREUNDEU

#### **A. Realita Relasi Suami Istri dalam *Nikah-Kawin* Kelompok Adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat**

Menurut Talcott Parsons dalam teori struktural fungsional, keluarga ibarat hewan berdarah panas yang mampu mempertahankan suhu tubuhnya walau lingkungan berubah, maksudnya ialah keluarga mampu beradaptasi dengan lingkungan atau disebut *dynamic equilibrium*.<sup>235</sup> Pola peran dan relasi suami istri menurut Parson ialah laki-laki yang memiliki peran instrumental sebagai orang yang mencari nafkah dan memberi kepuasan dari ekonomi dan sekolah, sedangkan peran perempuan adalah peran ekspresif yang memberi kepuasan melalui ekspresi dalam hubungan intim,<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> Nur Aisyah, “Relasi Gender Dalam Institusi Keluarga (Pandangan Teori Sosial Dan Feminis)”, *Muwâzâh* 5 (2) 2013, 215.

<sup>236</sup> Neng Eri Sofiana, “Sekoper Cinta: Sekolah Peningkatan Kualitas Perempuan di Tatar Sunda”, *Humanisma: Journal of Gender Studies* 4 (2) 2020, 181.

sekaligus memberi dukungan emosional. Relasi yang digambarkan oleh Parson adalah relasi yang menempatkan laki-laki sebagai aktor yang memiliki peran di atas perempuan sebab laki-laki dianggap memiliki status, keunggulan, dan kekuasaan yang lebih tinggi dibandingkan perempuan.

Berbeda dengan Friedrich Engels dalam teori konfliknya, relasi suami istri digambarkan dalam pola kapitalis (*borjuis*) dan proletar, hamba-tuan, pemeas- yang diperas yang mengutamakan pemilik modal atau yang menguasai sumber ekonomilah yang berkuasa. Kaum proletar dalam teori ini dipegang oleh isrti, sedangkan kaum borjuis adalah suami yang memiliki modal dan sumber ekonomi.<sup>237</sup> Berbeda lagi dengan pola relasi suami istri yang ditawarkan oleh kaum feminis, bahwa eksploitasi perempuan bersumber dari relasi gender yang timpang dalam rumah tangga yang menempatkan perempuan sebagai pemikul beban ganda. Pola relasi yang dimiliki kaum feminis berbeda antara satu aliran feminisme dengan aliran feminisme yang lain.

---

<sup>237</sup> Wahyu Pramono dkk, "Pola Relasi Gender dan Ketangguhan Masyarakat Suatu Kajian Gender dalam UMKM di Kecamatan Tanjung Mutiara, Kabupaten Agam", *Jurnal Sosiologi Andalas* 6 (2) 2020, 40.

Menurut Scanzoni, pola relasi suami istri terbagi menjadi empat, yakni:<sup>238</sup> *Pertama, owner partner* menempatkan istri sebagai milik suami, suami yang mencari nafkah dan istri yang mengurus rumah tangga. *Kedua, head complement* yang menempatkan istri sebagai pelengkap suami, namun suami masih mencari nafkah, dan istri mengurus rumah tangga, hanya saja keduanya dapat memutuskan kepentingan bersama-sama. *Ketiga, senior-junior partner* yang menempatkan istri sebagai teman, suami menjadi pencari nafkah utama, tapi istri tidak sepenuhnya bergantung kepada suami, sebab istri juga ikut membantu mencari nafkah. *Keempat, equal partner* yang menempatkan istri mempunyai hak yang sama dengan suami, sehingga ketika istri bekerja, bisa menjadi pencari nafkah utama atau upahnya bisa lebih tinggi dibandingkan dengan suami. Sedangkan dalam penelitian Harmona Daulay, terdapat lima pola pembagian kerja dalam rumah tangga, yakni pembagian kerja seimbang, lebih

---

<sup>238</sup> Rifqi Awati Zahara, “Potret Relasi Suami-Istri: Masyarakat Petani Dalam Mewujudkan Fungsi Keluarga (Studi Di Desa Kayen Kidul Kecamatan Kayen Kidul Kabupaten Kediri)”, *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 28 (1) 2017, 128.

dominan pada istri, dominan pada suami, sistem otonom, dan beban pada anak.<sup>239</sup>

Pola relasi suami istri menjadi pola yang beragam pada setiap keluarga yang berada di suatu wilayah atau daerah. Terdapat faktor-faktor yang dapat mempengaruhi pola relasi tersebut. Menurut penelitian Ali Kadarisman, faktor tersebut ialah pendidikan, ekonomi, agama, dan status sosial keduanya.<sup>240</sup> Relasi suami istri juga turut dipengaruhi oleh sistem kekerabatan pada suatu kelompok masyarakat tertentu. Pada masyarakat Sunda, dikenal dengan sistem kekerabatan bilateral<sup>241</sup> atau *sa-bondoroyot*<sup>242</sup> yang

---

<sup>239</sup> Rifqi Awati Zahara, “Potret Relasi...”, 135.

<sup>240</sup> Ali Kadarisman, *Pola Diferensiasi Peran Suami Istri dan Implikasinya Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga*, Tesis (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2012), 51.

<sup>241</sup> Dalam sistem kekerabatan ini, diperbolehkan adanya pernikahan antar suku (indogami) dan memungkinkan adanya pernikahan dengan luar suku (exogami), sedangkan pada sistem kekerabatan patrilineal dan matrilineal tidak memperbolehkan pernikahan indogami. Lihat selengkapnya di Khoeruddin Nasution, “Arah Pembangunan Hukum Keluarga Islam Indonesia: Pendekatan Integratif dan Interkonektif dalam Membangun Keluarga Sakinah”, *Asy-Syir'ah* 26 (1) 2012., 93.

<sup>242</sup> Sabondoroyot dalam kamus berarti seluruh keluarga. Lihat selengkapnya di Maman Sumantri dkk, *Kamus Sunda-Indonesia...*, 105.; Dalam arti ketika istri sunda menikah dengan suku lain, maka ia tidak terlepas dan akan tetap terikat dengan suku asalnya. Seperti ketika istri sunda menikah dengan suami batak, maka ia tetap terikat dengan suku sunda nya. Lihat selengkapnya di Endah Ratna Sonya, “Dampak Perkawinan Campur Etnik Batak-Sunda Terhadap Integrasi Sosial” *Temali: Jurnal Pembangunan Sosial*, 1 (1) 2018, 119.

dalam garis keturunan ditentukan secara bebas kepada ayah atau ibu dengan peran ekonomi dan sosial yang lebih longgar, tidak condong ke ayah seperti patrilineal atau condong ke ibu seperti matrilineal.<sup>243</sup> Hal ini seperti hasil penelitian Dede Mulyanto dan Hazar Kusmawati bahwa sejak Sunda Kuno hingga Sunda Kontemporer, sistem kekerabatan bilateral dapat dibuktikan dengan kesempatan anak laki-laki dan anak perempuan untuk memperoleh besaran waris yang sama, sama-sama bertanggung jawab atas biaya pemakaman dan hutang dari kedua orang tuanya.<sup>244</sup> Selain itu juga ayah dan ibu sama-sama wajib memberi nafkah kepada anak ketika keduanya bercerai, hal ini sesuai dengan aturan normatif pada masyarakat Sunda Kuno.<sup>245</sup>

---

<sup>243</sup> Lir Abdul Haris, "Pranata Keluarga Muslim Dalam Sistem Kekerabatan Parental Sunda (Analisis Penerapan Norma Fiqh dalam Ragam Konteks Sosial Dakwah)", *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 4 (11) 2008, 166.

<sup>244</sup> Dede Mulyanto dan Hazar Kusmayanti, "Peristilahan Kekerabatan Sunda Kuno Dan Rekonstruksi Etnoarkeologi Hukum Keluarga Masyarakat Sunda Kuno", *Purbawidya: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 8 (1) 2019, 11.

<sup>245</sup> *Ibid.*

Menurut Abah Wahyu, *urang Sunda*<sup>246</sup> yang lahir di bumi Pajajaran antara laki-laki dan perempuan adalah setara, sebab kata Pajajaran berasal dari kata jajar yang artinya sejajar atau setara.

*“Prinsipna oge mati sampurna, hirup sajati, ari di Jawa Barat mah kerajaan na oge Pajajaran, jajar-sajajar. Dina waris oge sami, hiji banding hiji. Nanaon oge musyawarah, dina musyawarah oge sajajar, teu aya anu dominan. Anu dominan eta mah ego. Pami egona teu diturunkeun, moal aya kaputusan. Pami sareung nu ego, keudah ngeleuhan.”*<sup>247</sup>

(prinsipnya orang Sunda mati sempurna, hidup sejati. Di Jawa Barat punya kerajaan Pajajaran yang berasal dari kata jajar yang berarti sejajar. Dalam waris juga satu banding satu. Segala sesuatu dimusyawarahkan secara bersama, setara, tidak ada yang dominan. Yang dominan itu adalah ego. Jika tidak diturunkan egonya, maka tidak ada keputusan. ketika berhadapan

---

<sup>246</sup> Urang Sunda dalam buku Edi S Ekadajti adalah orang yang mengaku dirinya dan diakui oleh orang lain sebagai orang Sunda yang terbagi menjadi dua, yakni secara hubungan darah atau jika orang tuanya baik ibu atau ayah atau keduanya adalah orang Sunda dimanapun ia nerada dan dibesarkan, dan secara sosial budaya atau orang yang dibesarkan dalam lingkungan sosial budaya Sunda, ia menghayati dan mengamalkan norma dan nilai-nilai Sunda. Lihat selengkapnya di Edi S Ekadajti, *Kebudayaan Sunda: Suatu Pendekatan Sejarah* (Bandung: PT Dunia Pustaka Jaya, 2014), 7.

<sup>247</sup> Wahyu A, Pangejer Kasepuhan Cigugur, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman Wahyu, Cigugur 13 Juni 2021, Pukul 09.00 WIB.



dengan yang memiliki ego tinggi, maka salah satunya harus mengalah).

Pernyataan abah Wahyu selaku *pangjejer* dalam prosesi ikrar *jatukrami* yang diadakan di Cigugur Kuningan ini menegaskan tidak adanya dominasi antara laki-laki dan perempuan, keduanya dianggap setara. Hal ini senada dengan pernyataan Abah Widia, sesepuh adat Kampung Adat Cireundeu sekaligus *pangjejer* dalam ikrar *jatukrami* yang diadakan di Kampung Adat Cireundeu:

*“Upami ninggal dina adat mah, istri sareung pameugeut dominan, gaduh tanggung waler nyalira-nyalira, eta nu ku abah katinggal. Teu aya istilah baku naon anu keudah dipidambel ku istri sareung naon anu keudah dipidambel ku pamegeut, sakira henteu ngalanggar pamali, tiasa dipidambel ku saha wae. Upami di tata ruang bumi, di adat teh aya padaringan atanapi paniisan anu janten ruang di bumi. Sakumaha wae tugas eta seueur, keudah silih bantos, janten supados ngajalankeun rumah tangga teh ringan.”<sup>248</sup>*

(Jika melihat di dalam adat, laki-laki dan perempuan sama-sama dominan, mempunyai tanggung jawab sendiri-sendiri, itu yang abah lihat. Tidak ada istilah tetap apa yang harus dikerjakan oleh perempuan dan apa yang harus

---

<sup>248</sup> Widia, Sesepuh Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman Kediaman Widia, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 14.10 WIB.

dikerjakan oleh laki-laki, selama tidak melanggar pamali, bisa dilakukan siapa saja. Dalam tata ruang rumah adat terdapat *padaringan* atau *paniisan* yang menjadi salah satu ruang di dalam rumah. Seberapa banyak pun tugas yang ada, harus saling membantu, supaya sama-sama ringan menjalani rumah tangga).

Pernyataan abah Widia di atas menegaskan bahwa adanya kemungkinan pertukaran peran antara laki-laki dan perempuan. Kata *padaringan* di dalam kamus berarti adalah tempat penyimpanan beras,<sup>249</sup> namun bagi kelompok adat, suatu kata tersusun bukan hanya memiliki makna sesuai bentuk fisiknya, namun juga memiliki makna abstrak yang dapat dikaji dan diambil nilainya. Ketika kata *padaringan* dibedah, maka ia tersusun dari dua kata yakni *pada* yang berarti saling atau sama-sama (merasa atau mengalami) dan *ringan* yang berarti ringan sehingga *padaringan* dapat dimaknai saling merasa ringan satu sama lain. Kemudian *padaringan* yang menjadi salah satu ruang di dalam rumah adat suku Sunda atau rumah tradisional Sunda tersebut menjadi pengingat agar di dalam kehidupan yang ada di dalam rumah tersebut dapat terjalin baik, tidak memberatkan satu sama lain dan

---

<sup>249</sup> Maman Sumantri dkk, *Kamus Sunda-Indonesia...*, 317.

saling membantu. Hal ini seperti yang dicontohkan Abah Widia dalam keluarganya:<sup>250</sup>

*“Contona upami abah di bumi, nek bade angkat ka pasar jam 4, abah jam 3 atanapi kadang-kadang jam 3 kirang tos gugah, naon anu tiasa ku abah dibantos, abah tiasa masak heula cai, nyuci wadah, nyapu, ngepel. Sanaos ieu disebut kagiatan istri, kan teu aya leupatna upami hayong padaringan, sabagean tiasa dicandak ku pameguet, abah oge tiasa masak. Upami abah anu balanja, abah teu sadayana ngandelkeun si nek, teu ketergantungan hayong didambelkeun kopi atanapi hayong naon, tapi aya oge kawajiban istri ngalisankeun ‘abah tuang heula’, janten nawisan tuang sareung leueut.”*

(Contohnya seperti abah di rumah, ketika nenek akan ke pasar jam 4, abah jam 3 atau kadang-kadang jam 3 kurang sudah bangun, apa yang bisa abah bantu, abah bisa masak air dulu, nyuci tempat, menyapu, mengepel. Walaupun itu disebut kegiatan istri, tapi tidak ada salahnya jika ingin padaringan, sebagian bisa dilakukan laki-laki. Abah juga bisa masak. Kalau abah yang belanja, tidak semuanya mengandalkan si nenek, tidak ketergantungan kepingin dibuatkan kopi atau apapun, tapi memang ada kewajiban istri untuk sekedar mengucapkan ‘abah makan dulu’, jadi menawarkan makan dan minum).

---

<sup>250</sup> Widia, Sesepeuh Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman Widia, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 14.10 WIB.

Kang Yana selaku tokoh pemuda dan humas Kampung Adat Cireundeu juga turut memberikan contoh gambaran relasi suami istri pada kehidupan orang tuanya.<sup>251</sup>

*“sepuh abdi mah dugi ka ayeuna anu nyepeung artos teh pun ibu, upami pun rama peryogi artos nembe nyuhunkeun ka pun ibu.”* (orang tua saya sampai sekarang, yang memegang uang adalah ibu saya, jika bapak saya membutuhkannya, ia akan meminta ke ibu).

Dari pernyataan di atas, sosok ibu dalam keluarga Kang Yana adalah sebagai sentral kehidupan dalam rumah tangga yang memegang, mengatur dan mengelola keuangan. Contoh lain juga diberikan oleh Kang Jajat selaku humas Kampung Adat Cireundeu yang memberi gambaran relasi dalam rumah tangganya:

*“ari ditinggal dina amanat mah, upami istri teh tumut ka caroge, memang dina prak-prakan na mah eta oge nurut, tapi teteup nanaon oge kedah aya anu disepakati bade bade naon-naon teh. Anu namina nikah-kawin teh ngahijikeun dua kalakuan anu beda, boh si Teteuh atawa Akang mawa kalakuan pribadi, teu leupas eta kalakuan pribadi atawa anu kapengaruhi ku lingkungan kapungkurna atanapi keturunan. Nuju bobogohan mah sifat-sifat anu awon teh*

---

<sup>251</sup> Yana, Humas Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Imah Panggung, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 16.30 WIB.

*disumputkeun, nalika nikah sok muncul. Eta teh disadari sateuacan nikah. Posisi si Teteh salami rumah tangga nurut ka akang, sok sanaos sok aya hal anu bertentangan, komo tos gaduh murangkalih. Kadang-kadang akang mindeng kaluar, pas di bumi 'jeung bapak heula ayeuna mah, mineung kaluar wae'. Teu aya istilah anu dominan, da emang babarengan, ngawangun rumah tangga teh ngahijikeun anu benten diwangun babarengan. Upami teu babarengan mah runtuh, eta nu diraos ku akang."*

(jika dilihat di amanat yang ada, istri ikut ke suami. Memang dina praktiknya juga ikut, tapi tetap harus ada kesepakatan jika ingin melakukan apapun. Yang namanya nikah-kawin menyatukan dua kelakuan yang berbeda, baik dari teteh atau dari saya yang membawa kelakuan pribadi yang tidak terlepas dari kelakuan pribadi yang dipengaruhi lingkungan sebelumnya atau keturunan. Saat pacaran dulu, sifat-sifat yang jelek bisa disembunyikan, tapi saat nikah semua bisa muncul. Hal itu yang harus disadari sebelum nikah. Posisi teteh selama rumah tangga nurut ke akang, tapi suka ada hal yang bertentangan, apalagi setelah punya anak. Kadang-kadang akang sering keluar, pas di rumah 'sama bapak dulu sekarang (anaknya), sering keluar terus (suaminya)'. Tidak ada istilah ada yang dominan, karena bersama-sama, membangun rumah tangga itu menyatukan yang berbeda dan membangun bersama-sama).

Pernyataan di atas menegaskan bahwa nilai

*nikah-kawin* yang harus disadari masing-masing

pasangan sebagai penyatuan dua perilaku yang mungkin bertentangan satu sama lain harus ada sejak sebelum memutuskan atau menjalani rumah tangga, sehingga kesadaran inilah yang akan menjadi sumber kekuatan untuk tetap menjalani rumah tangga yang harmonis. Dari informan yang telah diwawancari di atas, pernyataan yang diberikan menegaskan adanya relasi yang setara tanpa adanya dominasi salah satu pihak dalam pasangan suami istri kelompok adat. Selanjutnya, untuk melihat praktik atau realita pola relasi suami istri pada kelompok adat Cireundeu, Penulis akan melihatnya dari tiga aspek, yakni siapa pencari nafkah utama, siapa yang menentukan keputusan, dan siapa yang mengurus anak.<sup>252</sup> Dalam penelitian ini, Penulis melakukan wawancara kepada tujuh pasangan yang melakukan ikrar *jatukrami* saja dan dua pasangan yang

---

<sup>252</sup> Tiga hal diambil sebab dianggap Penulis dapat menjadi tiga hal utama yang bisa mengkategorikan bentuk atau pola relasi suami istri dalam keluarga, walau dalam penelitian lain, tidak hanya tiga aspek ini yang dipertanyakan, melainkan terdapat hal-hal lainnya, seperti laki-laki adalah pemimpin, perempuan tidak perlu berpendidikan tinggi, urusan dapur urusan perempuan, istri harus melayani kebutuhan suami, istri harus izin suami ketika akan bepergian dan suami tidak perlu izin, perbedaan kesempatan pendidikan bagi anak laki-laki dan perempuan, laki-laki tidak boleh menangis, laki-laki tidak cocok jadi sekretaris, perempuan tidak cocok jadi presiden, istri berhak menolak hubungan seks, pemilihan KB dan hamil oleh suami, dan pertanyaan lainnya.

melakukan ikrar *jatukrami* sekaligus menikah di depan PPN.

Pasangan pertama adalah pasangan JZ dan ES yang melakukan ikrar *jatukrami* pada 6 September 2017. Kedua, pasangan PA dan DAP yang melakukan ikrar *jatukrami* pada 1 Juli 2018 . Ketiga, pasangan YS dan R yang melakukan ikrar *jatukrami* pada 13 Desember 2009. Keempat, pasangan RMK dan T yang melakukan ikrar *jatukrami* pada 28 Agustus 2016. Kelima, pasangan IG dan C yang melakukan ikrar *jatukrami* pada 9 April 2018. Keenam, pasangan TS dan W yang melakukan ikrar *jatukrami* pada 1 Juli 2007. Ketujuh, pasangan OS dan IIL yang melakukan ikrar *jatukrami* pada 9 April 2006. Kedelapan, pasangan SIA dan DR yang melakukan ikrar *jatukrami* pada 08 Januari 2017 yang sebelumnya telah melakukan akad nikah di depan PPN pada 30 Desember 2016. Kesembilan, pasangan S dan RS yang melakukan ikrar *jatukrami* pada 20 Oktober 2007 dan melakukan akad nikah pada 25 Oktober 2007.

### **1. Pencari Nafkah Utama**

Redaksi nafkah digunakan di dalam Kompilasi Hukum Islam pada Pasal 80 angka

4 yang berbunyi bahwa: “sesuai dengan penghasilannya suami menanggung (a) nafkah, kishwah dan tempat kediaman bagi istri (b) biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi istri dan anak (c) biaya pendidikan bagi anak”.<sup>253</sup> Nafkah dalam KBBI ialah belanja untuk hidup, (uang) pendapatan, belanja yang diberikan kepada istri.<sup>254</sup> Ketika melihat redaksi nafkah yang digunakan oleh KHI, ia menjadi tanggungan suami. Adapun pada kelompok adat Cireunde, nafkah menjadi kewajiban suami, tetapi seorang istri juga diberi kebebasan untuk mencari nafkah. Hal ini seperti pernyataan Abah Widia:<sup>255</sup>

*“upami ngadambel bumi, aya tamiang atanapi tah miang anu jantenkeun pamegeut milari nafkah, ngider, usaha teras cau mangala anu mang ala, anu negeskeun rezeki teh keudah diala, eta kawajiban pameugeut, tapi bade pameugeut atanapi istri kedah padaringan. Janten upami pameugeutna teu damang, atanapi*

---

<sup>253</sup> Inpres No. 1 Tahun 1991 Tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam.

<sup>254</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 605.

<sup>255</sup> Widia, Sesepeuh Kelompok Adat Cireunde, “Pernikahan Kelompok Adat Cireunde”, *Wawancara*, Kediaman Widia, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 14.10 WIB.



*ngantunkeun, istri henteu ketergantungan, dugi ka teu tiasa nanaon, teu aya larangan kangge istri milarian acis.”*

(kalau membangun rumah, ada yang disebut tamiang atau tah miang yang membuat laki-laki mencari nafkah, usaha teras cau mangala atau mang ala yang menegaskan rezeki itu harus dicari, itu kewajiban laki-laki, tapi mau laki-laki atau perempuan sama-sama padaringan. Jadi kalau laki-laki sakit atau meninggal, istri tidak ketergantungan, sampai tidak bisa apa-apa, tidak ada larangan untuk istri mencari uang).

Pada praktiknya, implementasi peran pencari nafkah pada kelompok adat beragam. *Pertama*, kelompok adat yang membebankan kewajiban nafkah pada suami secara utuh seperti pada keluarga J, nafkah menjadi kewajiban suami secara utuh, istri yang sempat bekerja diminta untuk berhenti dan fokus di rumah untuk mengurus anak.<sup>256</sup>

*“Nafkah dibebankan ka caroge, ka abdi, upami di abdi mah, abdi anu milar nafkah, si Teteh nuju dambel, ku abdi dipiwarang kaluar, kamari mah dambel, dambel heula sakeudap, ayeuna tos riren, da gaduh murangkalih, janten di bumi.*

---

<sup>256</sup> J, Warga Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman J, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 20.10 WIB.

*Duka nu sanes mah, ieu mah abdi pribadi, da di adat oge aya istri anu dambel.*”(nafkah dibebankan ke suami, ke saya, kalau di keluarga saya, saya yang mencari nafkah, si Tete sedang bekerja, sama saya disuruh keluar, kemarin kerja, kerja sebentar, sekarang sudah berhenti, karena punya anak, jadi sekarang di rumah. Saya kurang tahu jika yang lain, ini keluarga saya pribadi, karena di adat juga ada istri yang bekerja).

*Kedua,* kelompok adat yang membebankan nafkah utama kepada suami, dan istri juga ikut membantu mencari nafkah secara sukarela tanpa paksaan sebagai nafkah tambahan, seperti pada beberapa keluarga, yakni keluarga T, P, dan Y.

*“nu dambel pamegeut, nu milari nafkah tos sakedahna pameget, mung istri oge tos pasti ngiring ngabantos nambal ka kiranganna, tapi henteu janten sumber utama, Tete ngiring ngabantos di lebak.”*<sup>257</sup> (yang kerja suami, yang mencari nafkah sudah seharusnya laki-laki, tapi istri juga sudah pasti membantu kekurangannya, tapi tidak menjadi sumber utama. Tete membantu di *lebak*<sup>258</sup>).

---

<sup>257</sup> TS, Warga Kelompok Adat Cireunde, “Pernikahan Kelompok Adat Cireunde”, *Wawancara*, via WhatsApp, 16 Juli 2021, Pukul 05.53 WIB.

<sup>258</sup> Lebak berarti tempat yang lebih rendah. Lihat selengkapnya di Maman Sumantri dkk, *Kamus Sunda-Indonesia...*, 250; Namun yang dimaksud lebak di sini ialah balai tempat usaha ‘Serba Singkong’ sebagai sentra usaha kelompok adat yang mengelola camilan dan makanan dari

*“Anu milari nafkah caroge, nafkah utama mah ti caroge, mung abdi oge ngawulang di PAUD, nambih-nambih kanggo sadidinten lumayan, da mung sabaraha di PAUD mah. Dari pada calik wae di bumi, dinten minggon abdi oge ngabantosan di bale, niat teu niat sih teh da kanggo sadidintenun mah ti caroge oge atos cekap, tapi lumayan weh penghasilan ti bale mah tiasa ditabung.”<sup>259</sup> (yang mencari nafkah suami, nafkah utama dari suami, tapi saya juga mengajar di PAUD, lumayan untuk tambahan sadidinten karena dari PAUD juga tidak seberapa. Dari pada duduk di rumah, hari minggu saya juga membantu di bale, niat nggak sih Teh karena untuk sehari-hari dari suami juga udah cukup, tapi lumayan dari penghasilan di bale bisa untuk ditabung).*

*“rumah tangga teh hiji tim, kedah silih bantos, sharing, tapi utamina mah teuteup di pameugeut. Teteh ngabantos akang icalan*

singkong yang diolah dalam kemasan yang menjadi buah tangan dari Kampung Adat Cireundeu. Selain itu, setiap hari minggu pagi, unit usaha ini menyediakan camilan dan jajanan khas Cireundeu yang diolah dadakan untuk para pengunjung yang mampir setelah melakukan olahraga pagi, jajanan tersebut seperti aneka macam gorengan, awug, nasi goreng tiwul, dan jajanan lainnya.

<sup>259</sup> PA, Warga Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Rumah Produksi Serba Singkong, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 13.45 WIB.

*jajanan di bumi.*”<sup>260</sup> (rumah tangga itu satu tim, harus saling membantu, berbagi, tapi yang utamanya tetap di laki-laki. Teteh (istri) membantu akang (suami) jualan jajanan di rumah).

Hal ini seperti prinsip dalam rumah tangga Y dan S:

*“pami anu milari nafkah mah tangtos tanggung jawab caroge, da tanggung jawab istri mah mengurus rumah tangga, sok sanaos sok aya istri anu na milari nafkah eta sebatas ngabantos caroge, kitu oge samulihna.”*<sup>261</sup> (jika yang mencari nafkah itu jelas tanggung jawab suami, karena tanggung jawab istri mengurus rumah tangga, walaupun ada istri yang mencari nafkah, itu sebatas membantu suami, begitu juga sebaliknya).

*“caroge anu milari nafkah, abdi di bumi, tapi kahoyong mah dambel ngabantosan ngaringankeun pinafkaheun”*<sup>262</sup> (suami yang

---

<sup>260</sup> YS, Warga Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman YS, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 14.25 WIB.

<sup>261</sup> OS, Warga Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman OS, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 15.10 WIB.

<sup>262</sup> SIA, Warga Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, via direct message Instragram, 10 November 2021, Pukul 07.07 WIB.

mencari nafkah, saya di rumah, tapi saya juga kepingin bekerja membantu meringankan mencari nafkah).

*Ketiga*, keluarga yang membebaskan istri untuk berkarya namun bukan untuk membantu nafkah. Seperti pada keluarga J dan R:<sup>263</sup>

*“Pami di adat mah, bareng ngabangunna. Sepuh kapungkur mah sapaket patani, bapak macul ibu ngored atapi nganteran, jadi berbagi tanaga anu luewih ringan ku bojo anu berat ku carogena. Tapi wargi adat mah ngindung ka waktu mibapa ka zaman, janten misal bojona bade dambel nya dambel, kapungkur oge upami tani, bojona nuturkeun. Milari nafkah babarengan, teu dihalangan istri kangge berkarya.*

*Teteh ngawulang, abdi dambel di pabrik, teras tani sareng nyumpunon upami nyondong tamu, misal abdi shift na siang, enjing teh sok naros aya kagiatan ka sakola teu? Upami teu ka sakola abdi tani, sok dicariosan uih kedah tabuh sa anu atanapi upami bade aya tamu janjian dinten ayeuna, kamari akang tos nyarios ka Teteh, anu ieu mah ngadadak, ‘pangmeresankeun heula dapur’. Sateuacan angkat akang meresan dapur heula, naon anu tiasa dipidambel. Ngajaga tetap harmonis tetap akur teh nu kitu.”*

---

<sup>263</sup> S, Warga Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Imah Panggung, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 17.40 WIB.

(jika di adat, membangun (rumah tangga) bersama. Orang tua dulu satu paket petani, bapak mencangkul ibu mengambil rumput atau menyediakan makanan, jadi berbagi tenaga mana yang ringan dilakukan perempuan, yang berat oleh suami. Tapi warga adat *ngindung ka waktu mibapa ka zaman* tea, jadi jika istri mau bekerja ya bekerja, dulu juga jika bertani istri ikut. Mencari nafkah bersama-sama, tidak ada halangan untuk istri berkarya.

Teteh ngajar, saya kerja di pabrik, bertani dan menerima tamu, misal saya shift siang, pagi saya tanya (ke istri) ada kegiatan ke sekolah tidak? Jika tidak ke sekolah, saya bertani, (oleh istri) diberi tahu untuk pulang jam sekian atau ketika akan ada tamu janjian hari ini, kemarin akang sudah bicara ke Teteh. Sebelum berangkat, akang merapikan dapur, apa yang bisa akang lakukan. Menjaga (supaya) tetap harmonis dan akur adalah hal-hal seperti itu).

*“setara, caroge dambel di pabrik, abdi dambel ngawulang”*<sup>264</sup> (setara, suami bekerja di pabrik, saya mengajar).

## 2. Pengambil Keputusan

Di dalam menjalani kehidupan rumah tangga, tentu akan menghadapi sebuah permasalahan atau hal-hal yang harus diputuskan, seperti keputusan dalam penentuan kebutuhan

---

<sup>264</sup> RIK, Anggota kelompok adat Cireunde, “Pernikahan Kelompok Adat Cireunde”, *Wawancara*, Kediaman RIK, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 14.55 WIB.

pokok, pendidikan anak, kesehatan keluarga, dan hal lainnya. Pada kelompok adat Cireundeu, keputusan yang diambil dalam suatu lembaga keluarga memiliki diferensiasi. *Pertama*, keluarga yang melakukan musyawarah dan memutuskan bersama-sama. Seperti pada keluarga abah Widia:<sup>265</sup>

*“anu ku abah kaalaman, teu aya permasalahan ulah dugi ka masalah alit, masalah tuang atanapi ngolah tanah keudah aya kasaluyuan ti istri sareung pameugeut. Upami pameugeutna ka leuweung, istri teu calik di bumi, tapi sasareungan ka leuweung, misal abah macul, si nek ngala jukut kangge embe. Upami nyondong masalah atanapi peryogi kaputusan, keudah diobrolkeun sasareungan. Basa sepuh baheula mah keudah milari pasangan anu lepok jadi anu saurang nyarios anu saurang ngadangukeun, janten aya solusi, sanes sami pok na”* (yang abah alami, tidak ada masalah sampai ke masalah kecil, misal masalah makanan, mengolah tanah harus ada persetujuan dari istri dan suami. Jika suami ke hutan, istri tidak duduk di rumah, tapi sama-sama ke hutan, contohnya abah yang mencangkul, si nenek yang mencari rumput untuk kambing. Jika ada masalah atau butuh keputusan, harus dibicarakan bersama. Peribahasa orang tua dulu harus mencari pasangan yang lepok yang satu bicara yang satu

---

<sup>265</sup> Widia, Seseputh Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman Widia, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 14.10 WIB.

mendengar, jadi aya solusi, bukan pasangan yang sama pok na).

Pola ini sama dengan pola pengambilan keputusan pada keluarga T, P, R, O, Y, J, I dan S:

*“pola relasina sami wae, upami peryogi kaputusan diputuskeun ku duaan, aya musyawarah biasana mah.”*<sup>266</sup> (pola relasinya sama saja, jika butuh keputusan diputuskeun berdua, biasanya ada musyawarah).

*“pami aya masalah mah nyandak solusi duaan, ngobrolkeun heula naon panyebab masalahna kumaha nyelesaikéun na, henteu saling egois pami abi mah.”*<sup>267</sup> (jika ada masalah, ambil solusinya berdua, ngobrolkan dulu apa penyebabnya, bagaimana menyelesaikannya, kalau saya tidak saling egois).

*“pami aya masalah, nyandak solusi duaan.”*<sup>268</sup> (jika ada masalah, ambil solusi berdua).

*“upami peryogi kaputusan atanapi nyondong masalah, dimusyawarahkeun heula neng kumaha pisaenunna, istilahna mah kedah babandatennan heula, da namina rumah tangga tanggung jawab sasarengan antawis caroge*

---

<sup>266</sup> TS, Warga Kelompok Adat Cireundeun, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeun”, *Wawancara*, via WhatsApp, 16 Juli 2021, Pukul 05.53 WIB.

<sup>267</sup> PA, Warga Kelompok Adat Cireundeun, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeun”, *Wawancara*, Rumah Produksi Serba Singkong, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 13.45 WIB.

<sup>268</sup> RIK, Anggota kelompok adat Cireundeun, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeun”, *Wawancara*, Kediaman RIK, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 14.55 WIB.



*sareng istri*<sup>269</sup> (jika butuh keputusan atau ada masalah, dimusyawarahkan terlebih dahulu Neng bagaimana baiknya, istilahnya harus *babadantennan* dulu, karena yang namanya rumah tangga adalah tanggung jawab bersama antara suami dan istri).

*“kaputusan biasana kumaha abdi, tapi teu mutlak, kumargi hiji tim tea.”*<sup>270</sup> (Keputusan biasanya tergantung saya, tapi tidak mutlak, sebab kita satu tim).

*“Sagala-gala hal mah sareng, dugi ka tuang mah sareung, akang gaduh kabiasaan dugi ka gaduh murangkalih dua, masih emam sapiring berdua. Sagala hal disepakati bareng-bareng”* (semuanya bersama-sama, sampai masalah makan juga bareng, akang mempunyai kebiasaan walau sudah punya anak dua, masih makan sepiring (dengan istri). Semua hal disepakati bersama-sama).

*“nyandak kaputusan ku duaan Teh”*<sup>271</sup> (mengambil keputusan berdua Teh).

*“duaan anu nyandak kaputusan, selalu bermusyawarah ngambil kaputusan kanggo rumah tangga”* (berdua yang mengambil keputusan, selalu bermusyawarah mengambil keputusan untuk rumah tangga).

---

<sup>269</sup> OS, Warga Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman OS, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 15.10 WIB.

<sup>270</sup> YS, Warga Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman YS, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 14.25 WIB.

<sup>271</sup> IG, Anggota kelompok adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman IG, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 15.10 WIB.

*Kedua*, pengambil keputusan berada pada suami.  
Seperti pada keluarga J:<sup>272</sup>

*“upami peryogi kaputusan ka abdi heula, teu wantun nyalira, perkawis naon, perkawis naon. Biasana kaputusan ti abdi sih upami perkawis kaluargi mah”* (jika butuh keputusan ke saya dulu, tidak berani sendiri. Biasanya keputusannya dari saya untuk urusan keluarga).

### **3. Pengasuhan Anak**

Sesuai dengan Pasal 77 angka 3 Kompilasi Hukum Islam, suami istri memiliki kewajiban untuk mengasuh dan memelihara anak, baik secara jasmani, rohani, kecerdasan dan spiritualitasnya.<sup>273</sup> Pada kelompok adat Cireundeu, pengasuhan anak terbagi menjadi dua pola. *Pertama*, pengasuhan anak yang terpusat kepada istri, sebab suami banyak menghabiskan waktu di luar untuk mencari nafkah. Seperti pada keluarga P, R, O, T, S dan I.

*“anu ngasuh mah sadidinten abi sareng pun mamah gantian teh aya ku aki na ku saha weh manawi caroge mah da dambel paling pami ngasuh sok uih dambel atanapi pami anjeunna*

---

<sup>272</sup> J, Warga Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman J, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 20.10 WIB.

<sup>273</sup> Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam.

*libur.*<sup>274</sup> (yang mengasuh sehari-hari saya dan ibu saya bergantian, kadang juga dengan kakeknya atau dengan siapa saja, karena suami bekerja dan mengasuh setelah pulang kerja atau saat libur)

*“anu ngasuh murangkalih abdi, mamah abdi, sareung saha we pami nu ngasuh mah teh”*<sup>275</sup>

(yang mengasuh anka saya, ibu saya, atau siapapun yang mengasuh anak *mah Teh*)

*“perkawis ngadidik murangkalih sami sasarengan, mung andil istri langkung ageung da sadidintenna sasarengan”*<sup>276</sup> (terkait

mendidik anak sama-sama bersama, tapi andil istri lebih besar karena sehari-hari bersama)

*“nu ngasuh istri nu ngadidik duanana.”*<sup>277</sup> (yang mengasuh istri yang mendidik keduanya)

*“murangkalih sareung abdi di bumi Teh”*<sup>278</sup> (anak-anak dengan saya di rumah Teh)

*“nu ngasuh abdi teh, caroge mah di Bandung, mung upami caroge uih pasti ngiring ngasuh oge, upami abdi ngawulang, nu ngasuh mah ku*

---

<sup>274</sup> PA, Warga Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Rumah Produksi Serba Singkong, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 13.45 WIB.

<sup>275</sup> RIK, Anggota kelompok adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman RIK, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 14.55 WIB.

<sup>276</sup> OS, Warga Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman OS, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 15.10 WIB.

<sup>277</sup> TS, Warga Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, via WhatsApp, 16 Juli 2021, Pukul 05.53 WIB.

<sup>278</sup> SIA, Warga Kelompok Adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, via direct message Instagram, 10 November 2021, Pukul 07.07 WIB.

*saha wae, sapertos ku nenekna, mung anu ngadidik mah duaan*”<sup>279</sup> (yang mengasuh saya Teh, suami saya di Bandung, tapi kalau suami pulang pasti ikut mengasuh, kalau saya mengajar, yang mengasuh bisa siapa saja, seperti neneknya, tapi kalau yang mendidik berdua)

Relasi yang tercipta dalam kelompok adat Cireundeu secara prinsipnya menempatkan laki-laki sebagai pencari nafkah utama, namun tetap memberi ruang kepada istri untuk bekerja dan berkarya di luar rumah. Adapun terkait kepengurusan rumah tangga dan kepengasuhan anak dapat diatasi oleh pihak yang memiliki waktu luang di rumah paling banyak. Sehingga ketika istri yang tidak bekerja, maka ia akan dibebankan urusan domestik dan pengasuhan anak, namun jika istri bekerja, ia akan melibatkan anggota keluarga lainnya, seperti kakek atau neneknya dalam pengasuhan anak atau sesuai kesepakatan dengan suami.

## **B. Pengaruh Konstruksi Gender pada Relasi Suami Istri dalam *Nikah-Kawin* Kelompok Adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat**

---

<sup>279</sup> IG, Anggota kelompok adat Cireundeu, “Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu”, *Wawancara*, Kediaman IG, Cimahi Selatan, 19 Juni 2021, Pukul 15.10 WIB.

Konstruksi gender yang terbentuk dari pola *nikah-kawin* yang dilakukan kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi seperti yang disebutkan dalam pembahasan di atas dapat dikategorikan sebagai konstruksi yang responsif gender sebab sama-sama memberi peluang kepada perempuan untuk terlibat aktif dalam peralihan *wila>yah* ke *qiwa>mah* atau dalam praktik ikrar pernikahan yang dalam hal ini disebut ikrar *jatukrami*, selain itu memberi gambaran bahwa terjadinya pernikahan sebab prakarsa para pihak, sehingga tidak adanya paksaan untuk melakukan pernikahan. Adapun pengaruhnya terhadap relasi suami istri akan dibahas dalam bab ini.

Sesuai pernyataan informan dan mayoritas responden, relasi suami istri pada kelompok adat Cireundeu digambarkan sebagai relasi yang setara, tanpa adanya dominasi salah satu pihak, dengan pola musyawarah dan kesepakatan bersama dalam jalan pengambilan keputusan, kemudian pola pencari nafkah bersama-sama untuk saling meringankan satu sama lain<sup>280</sup>, sehingga tidak membatasi perempuan untuk

---

<sup>280</sup> Menurut Fatimah Zuhrah, relasi suami istri di dalam alquran sekalipun ditekankan sebagai hubungan kemitrasejajaran, bukan hubungan

bekerja dan pola asuh anak yang juga disesuaikan dengan waktu kerja masing-masing pasangan. Namun dalam realitanya, pola ini bukan menjadi pola yang baku, sebab pola relasi akan berbeda pada setiap keluarga yang ada sebagai hasil dari gesekan dan tekanan dari kondisi dan situasi yang dihadapi keluarga tersebut. Begitu juga pada setiap keluarga yang terdapat di Kampung Adat Cireundeu. Setidaknya, pola dominan yang terbentuk ini akan mematahkan asumsi dan persepsi bahwa laki-laki superioritas dan perempuan ciptaan sekunder<sup>281</sup>, bahwa laki-laki lebih unggul dan perempuan rendah, sehingga laki-laki dan perempuan tidak setara yang biasanya dilegitimasi oleh publik dengan surat An-Nisa ayat 4.<sup>282</sup>

---

struktural, namun hubungan fungsional yang saling melengkapi satu sama lain. Lihat selengkapnya di Fatimah Zuhrah, “Relasi Suami Istri dalam Keluarga Muslim Menurut Konsep Alquran: Analisis Tafsir Maudhuyi”, *Analytica Islamica* 2 (1) 2013, 190.

<sup>281</sup> Hal ini karena perempuan diikat dengan norma feminim seperti pengasuh, pemelihara, dan penerima atau salabi, berbeda dengan laki-laki yang diikat oleh norma kelaki-lakian atau ijabi. Lihat selengkapnya di Nunu Burhanuddin, “Membincang Persepsi Keterpinggiran Perempuan”, *Esensia* 16 (1) 2015, 1.

<sup>282</sup> Menurut Etin Anwar, asumsi-asumsi ini telah dilegitimasi menjadi sebuah persepsi kebenaran publik yang masih langgeng hingga kini sebab perempuan tidak secara aktif terlibat dalam produksi pengetahuan yang membentuk status epistemologis perempuan di masyarakat, sehingga sudah terbiasa menerima dan melaksanakan kuasa dan pengetahuan yang diproduksi oleh laki-laki dan perempuan terus menerus menjadi objek

Dari wawancara yang dilakukan penulis, pola relasi suami istri di Kampung Adat Cireundeu ini sangat beragam. Namun secara garis besarnya, dari 9 (sembilan) pasangan yang diwawancarai, yang dikategorikan kepada dua jenis pasangan, yakni pasangan yang melakukan ikrar *jatukrami* saja dan pasangan yang melakukan ikrar *jatukrami* dan akad nikah di depan PPN dapat diklasifikasikan menjadi tiga jenis relasi suami istri, yakni:

*Pertama*, relasi suami istri yang menempatkan suami sebagai pencari nafkah utama dengan istri yang ikut membantu mencari nafkah tambahan dengan sukarela, kemudian pengasuhan anak banyak dipusatkan pada istri, sebab waktu kerja suami lebih banyak dibandingkan dengan waktu kerja istri, dengan pola pengambilan keputusan yang diambil dari kesepakatan bersama.

*Kedua*, relasi suami istri yang menempatkan suami sebagai pencari nafkah utama dengan istri yang juga bekerja namun bukan untuk mencari nafkah tambahan, melainkan sebagai bentuk perempuan

---

penafsiran agama dan diasingkan dari sejarah dan aspek kehidupan lain. Lihat selengkapnya di Etin Anwar, *Jati Diri Perempuan dalam Islam* (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), 54.

berkarya di luar rumah, kemudian pola pengasuhan anak menjadi tanggung jawab berdua, dan pola pengambilan keputusan yang diambil dari musyawarah sesuai kesepakatan bersama.

*Ketiga*, relasi suami istri yang menempatkan suami sebagai pencari nafkah utama, istri yang berhenti bekerja untuk fokus menjaga anak dan pola pengambilan keputusan yang terpusat pada suami.

Jika melihat kategorisasi pola relasi suami menurut Scanzoni dalam hal pencari nafkah utama, maka pola relasi pertama yang terdapat di Kampung Adat Ciruendu dapat dikategorikan sebagai pola relasi *senior-junior partner* dengan istri yang dianggap teman, istri yang juga mencari nafkah, sehingga tidak sepenuhnya bergantung kepada suami, walau penghasilan istri di bawah nominal penghasilan suami. Seperti pada keluarga T, P, O, I, S, dan Y. Kemudian pola kedua dapat dikategorikan sebagai relasi *semi equal partner* yang memberi ruang sepenuhnya kepada istri untuk berkarya dan bekerja, seperti pada keluarga S dan R. Sedangkan pola ketiga dapat dikategorikan sebagai *owner partner* karena menempatkan istri sebagai milik suami, di mana suami yang mencari



nafkah dan istri yang mengurus rumah tangga. Kategori ini seperti pada keluarga J. Adapun dalam pembagian tugas rumah tangga, terdapat pembagian kerja seimbang pada relasi keluarga nomor dua, kemudian pembagian kerja dalam rumah tangga yang seluruhnya didominasi oleh istri pada keluarga nomor tiga, dan pembagian kerja yang sebagian terpusat pada istri sebagian lagi dibantu oleh kakek atau nenek atau pihak keluarga lain seperti pada keluarga nomor satu.

Relasi suami istri yang beragam ini tidak terlepas dari faktor yang mempengaruhinya. Faktor-faktor tersebut seperti pemahaman dalam prinsip rumah tangga secara adat, pemahaman agama, lingkungan keluarga dan tempat tinggal, lingkungan kerja, pendidikan, perkembangan zaman, dan juga kondisi sosial politik kenegaraan. Pada kelompok adat Cireundeu, prinsip relasi suami istri ditegaskan sebagai relasi yang setara, yang digambarkan pada masyarakat agraris<sup>283</sup>, di mana pasangan suami istri sama-sama

---

<sup>283</sup> Lain dengan konsep socio kultural yang digambarkan oleh Nasaruddin Umar, masyarakat agraris dinilai memiliki ketimpangan yang menonjol, karena kaum perempuan yang tersisih dari peranan produktif ekonomis yang terpojok menjalankan fungsi kerumahtanggaan, sedangkan produksi dikendalikan dan didominasi oleh laki-laki. Lihat

pergi ke sawah atau ke ladang untuk mengerjakan pekerjaannya masing-masing. Namun seiring berkembangnya zaman, tidak semua anggota kelompok adat masih bekerja sebagai petani, tidak sedikit pula yang ikut bekerja di pabrik sebab lokasi Kampung adat Cireundeu yang berada di Kota Cimahi ini dikelilingi banyak industri dan pabrik.

Menurut data dari DLH (Dinas Lingkungan Hidup) Kota Cimahi pada tahun 2019 terdapat 318 unit perusahaan atau pabrik yang sudah terdaftar, dan terdapat 156 perusahaan atau pabrik yang diawasi oleh pemerintahan Kota Cimahi Jawa Barat.<sup>284</sup> Bahkan secara keseluruhan, dalam profil Kota Cimahi disebutkan bahwa terdapat 407 unit industri kecil dan 300 unit industri menengah yang mempekerjakan sekitar 71.850 orang WNI dan 101 orang WNA.<sup>285</sup> Kemudian wilayah Cimahi Selatan sebagai satuan

---

selengkapnya di Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 81.

<sup>284</sup> Hilman Kamaludin (2019), “Banyak Pabrik di Kota Cimahi, Begini Plus Minusnya Kata Wali Kota Cimahi” dalam <https://jabar.tribunnews.com/2019/03/26/banyak-pabrik-di-kota-cimahi-begini-plus-minusnya-kata-wali-kota-cimahi> diakses pada 11 November 2021.

<sup>285</sup> Profil Kabupaten/Kota: Kota Cimahi Jawa Barat, yang diunduh di <http://ciptakarya.pu.go.id>, 3.

kecamatan Kampung Adat Cireundeu adalah kecamatan terluas di Kota Cimahi.

Adanya anggota kelompok adat Cireundeu yang bekerja sebagai buruh pabrik tentu mempengaruhi pola relasi suami istri dalam rumah tangga yang sedang dijalannya. Contohnya, pada relasi suami istri S dan RS, S yang bekerja di pabrik memiliki tiga pembagian waktu kerja, yakni shift pagi mulai pukul 07.00-15.00 WIB, kemudian shift siang mulai pukul 15.00-23.00 WIB, dan shift malam mulai pukul 23.00-07.00 WIB,<sup>286</sup> sedangkan RS yang mengajar di salah satu sekolah swasta memiliki jadwal mengajar pagi, dan adanya rapat di dalam atau di luar sekolah yang bisa memakan waktu hingga sore hari. Dari adanya jadwal kerja semacam ini, kerjasama dan kesepakatan antar pihak dalam menjalani rumah tangga dan kepengurusan anak sangat dibutuhkan, dan hal ini yang dilakukan keduanya. Sebab pada pasangan ini, urusan domestik dan anak bukan menjadi tanggung jawab istri sepenuhnya, melainkan suami jga ikut membantu dan mengurus dua hal tersebut.

---

<sup>286</sup> S, Warga Kelompok Adat Cireundeu, "Pernikahan Kelompok Adat Cireundeu", *Wawancara*, via WhatsApp, 11 November 2021, Pukul 19.31 WIB.

Lain halnya dengan pasangan TS dan W dimana suami yang bekerja sebagai wirausahawan yang memiliki waktu kerja mulai pukul 08.00/09.00 WIB hingga pukul 16.00/17.00 WIB atau pada saat tertentu bisa pulang malam hari,<sup>287</sup> dan istri yang ikut terlibat dalam usaha ‘Serba Singkong’ yang memiliki waktu kerja pembuatan kue ketika stok kue sudah mulai menipis, yakni sekitar setiap 10 hari dalam satu bulan dengan waktu yang lebih fleksibel, yakni mulai jam 11.00/12.00 WIB hingga jam 18.00/19.00 WIB.<sup>288</sup>

Dari kedua jenis pasangan yang diwawancarai, baik pasangan yang melakukan ikrar *jatukrami* saja maupun pasangan yang melakukan ikrar *jatukrami* dan akad nikah di depan PPN tidak dapat diklasifikasikan sesuai dua hal tersebut, sebab dalam ragam relasi yang terbentuk tidak hanya dipengaruhi bentuk ikrar pernikahan yang dilakukan, melainkan juga dipengaruhi oleh aspek lain, seperti yang telah Penulis jelaskan sebelumnya, sehingga yang dapat Penulis simpulkan di sini ialah bahwa kelompok adat tidak memandang

---

<sup>287</sup> TS, Warga Kelompok Adat Cireunde, “Pernikahan Kelompok Adat Cireunde”, *Wawancara*, via WhatsApp, 16 Juli 2021, Pukul 05.53 WIB.

<sup>288</sup> W (Warga Kelompok Adat Cireunde), *Hasil Wawancara* via WhatsApp, 14 November 2021.

rendah perempuan, kelompok adat memuliakan perempuan dan menempatkan perempuan, terlebih sosok ibu atau *indung* dalam setiap nilai filosofis yang tinggi. Begitu pula dalam praktik ikrar *jatukrami* dan relasi yang terjalin setara tanpa adanya dominasi, sehingga kesepakatan dan kerjasama adalah nilai-nilai yang patut diterapkan dalam kehidupan rumah tangga yang dijalaninya. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa suami adalah *partner* atau pasangan selama hidup untuk menjalani rumah tangga bersama, membangunnya bersama, dan menjaga keutuhannya pun secara bersama-sama. Terlepas dari itu, walaupun terdapat satu keluarga yang memiliki relasi yang didominasi laki-laki, namun pasangan tersebut tetap hidup dengan harmonis dan saling mencintai satu sama lain.

### **C. Sintesa Teoritik: Relasi Suami Istri yang timpang atau setara?**

Relasi suami istri adalah gambaran kehidupan suami istri pasca disahkannya pernikahan. Pada kelompok adat Cireundeu, relasi suami istri tergambar setelah dilakukannya ikrar *jatukrami* sebagai prosesi

sahnya *nikah-kawin*. Pola relasi suami istri yang ada pada kelompok adat Cireundeu beragam, seperti yang sudah disebutkan sebelumnya, bahwa terdapat pola relasi *senior-junior partner*, *semi equal partner*, dan *owner partner*. Namun dari pasangan yang diwawancarai, banyak didominasi oleh pola *senior-junior partner* yang menurut Penulis bisa dikategorikan sebagai pola relasi kerjasama, begitu pula pada relasi *semi equal partner* di mana suami dan istri adalah pasangan yang saling bekerja sama menjalankan fungsi dan peran bersama-sama. Hal ini memperkuat pernyataan Fatimah Zuhrah bahwa dalam konsep keluarga Islami, tidak terdapat perbedaan mendasar antara suami dan istri, keduanya terjalin hubungan kemitrasejajaran atau hubungan fungsional yang saling melengkapi satu sama lain, bukan hubungan struktural seperti atasan dan bawahan.<sup>289</sup>

Adapun pada *owner partner* kerjasama yang terbentuk lebih ditentukan oleh kewenangan suami. Pola kerjasama ini adalah implemementasi kelompok adat pada nilai dan filosofi adat yang mengajarkan nilai

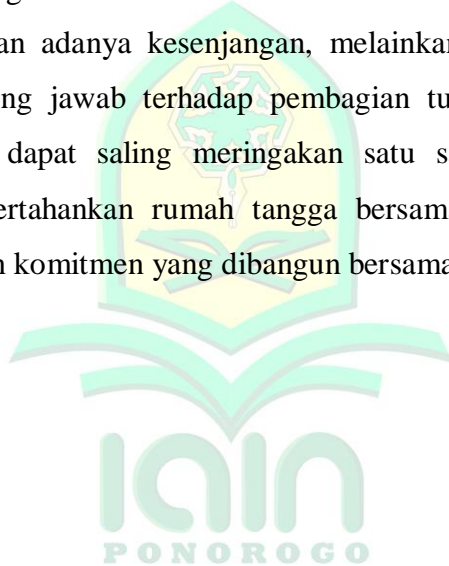
---

<sup>289</sup> Peran dan kedudukan suami istri berkaitan erat dengan hak dan kewajiban suami istri, kewajiban suami adalah hak istri, dan kewajiban istri adalah hak bagi suami.

kerjasama dan saling meringankan atau *padaringan* dalam menjalani rumah tangga. hal ini sekaligus mempertegas bahwa bentuk pemeliharaan konstruksi gender yang dikategorikan responsif gender ini adalah dengan pola relasi yang bukan menekankan pada struktur, melainkan kepada fungsi, sehingga suami dan istri sama-sama merasa memiliki dan mempertahankan jalannya kehidupan rumah tangga yang tetap harmonis, terlebih pegangan hidup kelompok adat yang melarang adanya cerai hidup dalam pernikahan.

Selain hal itu, *nikah-kawin* yang dilakukan kelompok adat Cireundeu terjadi atas prakarsa kedua belah pihak, sehingga keduanya sama-sama memiliki tanggung jawab untuk merawat keutuhan rumah tangga tersebut. Sekaligus menekankan tidak adanya paksaan dalam melakukan pernikahan, sebab ikrar diucapkan langsung oleh perempuan sebagai pihak yang rentan menerima paksaan dari walinya untuk melakukan pernikahan. Sekalipun terdapat perjodohan pada kelompok adat ini, perempuan tetap dimintai pendapatnya. Adapun pengaruh konstruksi gender terhadap relasi suami istri yang terjalin setelah sahnya *nikah-kawin* adalah perasaan setara yang dinilai dari

adanya prakarsa dari diri sendiri selaku subjek yang akan melakukan pernikahan untuk melakukan pernikahan tersebut. Sehingga walaupun suami memiliki posisi sebagai pencari nafkah utama dan istri yang banyak mengasuh anak sebab memiliki waktu luang lebih banyak dibandingkan dengan suami, dan istri juga diberi kebebasan untuk bekerja, tidak ada perasaan adanya kesenjangan, melainkan adanya rasa tanggung jawab terhadap pembagian tugas yang ada untuk dapat saling meringankan satu sama lain dan mempertahankan rumah tangga bersama-sama sesuai dengan komitmen yang dibangun bersama.





## BAB VI

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

1. Konstruksi gender yang dihasilkan dari praktik *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat adalah terbentuknya konstruksi gender yang dapat dikategorikan sebagai praktik yang responsif gender yang dihasilkan dari tiga proses konstruksi sosial, yakni eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi. Hasil ini mengembangkan konstruksi gender yang ada dengan teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann.
  - a. Eksternalisasi, yang pada tahap ini sudah terdapat praktik pernikahan pada kelompok adat Cireundeu sejak kelompok ini ada, namun belum terdapat praktik ikrar *jatukrami* di mana perempuan adalah subjek yang melafalkan ikrar pernikahan tersebut karena tidak adanya dokumen yang menjelaskan hal tersebut. Praktik pernikahan dilakukan dengan adanya peran tokoh Kasepuhan Cigugur dan selanjutnya

Sesepuh Cireundeu yang menikahkan kelompok adat yang menikah.

- b. Obyektivasi, yang pada tahap ini adalah adanya gejala, interaksi dan kesadaran tentang posisi perempuan. Setelah lahirnya Undang-Undang Perkawinan Tahun 1974 atau sekitar tahun 1985, pernikahan kelompok adat ikut dicatatkan di KUA hingga abad ke 20. Sehingga pada tahap ini belum terdapat ikrar *jatukrami*, namun mulai ada budaya tulis pada kelompok adat dan terdapat kesadaran dan pengakuan bahwa perempuan di dalam adat sangat dihormati dan dimuliakan, baik dalam penggunaan kata '*indung*' dalam berbagai istilah Sunda, filosofi, kosmologi, musik tradisional, dan pencak silat maupun kedudukan perempuan dalam rumah tradisonal Sunda, mitologi dan kewarisan.
- c. Internalisasi, yang pada tahap ini adalah praktik ikrar *jatukrami* yang masih dilakukan hingga sekarang, sebagai acara puncak pernikahan yang dianggap sebagai sebuah tatakrama perempuan kepada kedua orang tuanya, dan pihak perempuan adalah pihak yang berhak

menikahkan. Adapun jika dilihat dari prinsip perkawinan, hal ini menandakan adanya kesempatan bagi perempuan untuk terlibat penuh dalam pernikahan yang dilakukannya, terlibat aktif dalam teknis akad, sekaligus menekankan bahwa terdapat prakarsa mempelai perempuan untuk melakukan pernikahan, sebab ikrar pernikahan diucapkan oleh perempuan.

2. Konstruksi sosial dalam *nikah-kawin* kelompok adat Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat turut berimplikasi pada relasi suami istri yang terjalin setelah sahnya *nikah-kawin* atau pernikahan. Relasi suami istri yang terbentuk di kelompok adat ialah relasi *senior-junior partner*, *semi equal partner*, dan *owner partner* namun pola yang terjalin adalah adanya pola saling kerjasama karena pasangan suami istri adalah pihak yang sama-sama berjuang untuk dapat menikah dan menjalani kehidupan rumah tangga dengan baik dan harmonis tanpa adanya cerai hidup, terlebih adanya istilah *padaringan* dalam arti saling meringankan satu sama lain, dan prakarsa pernikahan yang timbul dari mempelai perempuan dan mempelai laki-laki,

sehingga sama-sama memiliki komitmen dan tanggung jawab untuk menjaga keutuhan rumah tangga tanpa adanya dominasi salah satu pihak. Selain itu, implikasi dari konstruksi gender ini memiliki hasil yang berbeda pada anggapan umum yang menyatakan bahwa perkawinan, khususnya perkawinan adat menggiring dan berakar pada budaya patriarkal atau bias gender, namun lain halnya dengan praktik *nikah-kawin* Kelompok Adat Cireundeu yang memiliki semangat kesetaraan gender. Sehingga tesis ini mengembangkan dan melengkapi kajian terkait konstruksi gender pada pernikahan adat.

## **B. Saran**

Dalam hal ini, Penulis memberi saran kepada Kelompok Adat Cireundeu untuk tetap melestarikan setiap tradisi yang ada pada umumnya, dan tradisi dalam pernikahan pada khususnya sebagai warisan budaya yang harus dilestarikan dan dipertahankan. Kemudian Penulis mengajak peneliti yang lain untuk dapat melakukan penelitian selanjutnya yang dilakukan secara lebih mendalam terkait pernikahan yang dilakukan kelompok adat Cireundeu, seperti dengan

melakukan penelitian antro-fenomenologi. Selain itu Penulis memberi saran kepada Dinas Pariwisata atau dinas terkait untuk dapat membantu kelompok adat mendokumentasikan tradisi dan budayanya dalam sebuah tulisan atau ensiklopedi yang dapat diakses oleh generasi selanjutnya, sebab masih kurangnya dokumentasi tertulis terkait hal itu. Begitu juga kepada Dinas Catatan Sipil untuk dapat membantu kelompok Adat mendapatkan legalitas perkawinan yang mereka lakukan.



## DAFTAR PUSTAKA

A Rohmana dan Ernawati, Jajang. “Perempuan dan Kearifan Lokal: Performativitas Perempuan dalam Ritual Adat Sunda”, *Musawa* 13, no. 2 (2014).

Abdul Haris, Lir. “Pranata Keluarga Muslim Dalam Sistem Keperabatan Parental Sunda (Analisis Penerapan Norma Fiqh dalam Ragam Konteks Sosial Dakwah)”, *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 4, no. 11 (2008), 166.

Abdul Kadir, Faqihuddin. *Qira'ah Mubadalah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

Abdullah Mu'min, U. “Spiritualitas Karakter Tuang dalam Budaya Masyarakat Kampung Adat Cireundeu”, *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam* 21, no. 1 (2020).

Abidin dan Aminudin, Slamet. *Fiqih Munakahat 1*. Bandung: CV Pustaka Setia, 1999.

Admin, “Angklung Buncis” dalam [https://id.m.wikipedia.org/wiki/Angklung\\_buncis](https://id.m.wikipedia.org/wiki/Angklung_buncis) diakses pada 5 Juli 2021.

Admin, “Gondang (musik Sunda)” dalam [https://id.m.wikipedia.org/wiki/Gondang\\_\(musik\\_Sunda\)](https://id.m.wikipedia.org/wiki/Gondang_(musik_Sunda)) diakses pada 5 Juli 2021.

Admin, “Karinding” dalam <https://id.m.wikipedia.org/wiki/Karinding> diakses pada 5 Juli 2021.

Administrator “Egrang yang Mengubah Desa Buruh Migran” dalam

<https://indonesia.go.id/kategori/keanekaragaman-hayati/1199/egrang-yang-mengubah-desa-buruh-migran> diakses pada 5 Juli 2021.

Afandi, Agus. “Bentuk-Bentuk Perilaku Bias Gender”, *Lentera: Journal of Gender and Children Studies* 1, no. 1 (2019), 1-18.

Afifudin dan Beni Ahmad Sarbani, *Metodologi penelitian Kualitatif*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2009.

Agoes, Artati. *Kiat Sukses Menyelenggarakan Pesta Perkawinan Adat Sunda*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2003.

Ahdi Widyaputra, Fauzan. “Citra Kampung Adat Cireundeu pada Ritual *Suraan*”, *Profesi Humas* 3, no. 2 (2019).

Ahmad Saebani, Beni. *Fiqh Munakahat 1*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2013.

\_\_\_\_\_. *Metode Penelitian*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2008.

Ainiyah, Qurrotul. “Prinsip Pernikahan dalam CEDAW Perspektif Hukum Islam”, *Jurnal Qolamuna* 4, no. 1 (2018), 21-42.

Aisyah, Nur. “Relasi Gender Dalam Institusi Keluarga (Pandangan Teori Sosial Dan Feminis)”, *Muwâzâh* 5, no. 2 (2013).

Anggraeni, Luciana. ”Konstruksi Sosial Terhadap Perempuan dalam Hukum Keluarga Islam (Analisis Gender)”, *At-Turots* 6, no. 2 (2019), 206-221.

Anuar Ramli, Moh. “Bias Gender dalam Masyarakat Muslim: Antara Ajaran Islam dengan Tradisi Tempatan”, *Jurnal Fiqih*, no.7 (2010), 49-70.

Anwar, Etin. *Jati Diri Perempuan dalam Islam*. Bandung: Mizan Pustaka, 2017.

Arifandi, Firman. *Serial Hadits Nikah 5: Wali Nikah*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2019.

Asep Salahudin, *Sufisme Sunda*. Bandung: Penerbit Nuansa, 2017.

Awati Zahara, Rifqi. “Potret Relasi Suami-Istri: Masyarakat Petani Dalam Mewujudkan Fungsi Keluarga (Studi Di Desa Kayen Kidul Kecamatan Kayen Kidul Kabupaten Kediri)”, *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 28, no. 1 (2017), 128.

Ayu Komang Dina Lestariani, Ida. “Bias Gender pada Sistem Perkawinan Nyerod (Studi Kasus di Dusun Munduk, Desa Banjar, Buleleng, Bali) dan Potensinya sebagai Sumber Belajar Sosiologi Kelas XI”, *Pendidikan Sosiologi* 1, no. 3 (2019).

Burhanuddin, Nunu. “Membincang Persepsi Keterpinggiran Perempuan”, *Esensia* 16, no. 1 (2015), 1-18.

Chairuna, “Konstruksi Gender dalam Film Kartini Versi 2017”, Skripsi. Sumatera Utara: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2020.

Dela Oktora, Nancy. “Potret Relasi Gender pada keluarga Ulun Lapping (Tinjauan Etnologi)”, *JSGA* 1, no. 2 (2019).



- Dewi Wulandari dan Lina Meilinawati Rahayu, Anastasia. "Konstruksi Gender dalam Novel Utsukushisa to Kanashimi To karya Yasunari Kawabata", *Metasastra* 8, no. 2 (2015), 179-192.
- Diah Haryanti, Novi. "Konstruksi Gender pada Novel Perempuan Berkalung Sorban Karya Abidah El-Khalieqi", *Dialektika* 2, no. 2 (2015), 216-241.
- Dinas Pengelola UMKM, Pedagang, dan Pertanian: Seksi Pariwisata dan Kebudayaan Kota Cimahi, "Kampung Adat Cireundeu" dalam <https://kampungadatcireundeu.wordpress.com/about/> (diakses pada 27 Januari 2019, jam 10.05 WIB).
- Dodi Purnomo dan Yosi Samsul Maarif, Agus. "Membaca Kearifan Lokal Imah Panggung Bale Atikan Kampung Adat Cireundeu", *Waca Cipta Ruang: Jurnal Ilmiah Desan Interior* 5, no. 2 (2019), 357-366.
- Dody Purnomo dan Yosi Samsul Maarif, Agus. "Membaca Kearifan Lokal Imah Panggung Bale Atikan Kampung Adat Cireundeu", *Waca Cipta Ruang* 5, no. 2 (2019).
- Eri Sofiana, Neng. "Akulturasi Nilai-Nilai Islam dalam Kearifan Lokal pada Masyarakat Sunda," di *Proceeding International Conference on Islamic Studies (ICIS) IAIN Ponorogo: The Future of Moderate Islam in Indonesia*, ed. Mukhibat. Ponorogo: Rumah Jurnal IAIN Ponorogo, 2018.

---

\_\_\_\_\_. "Ikrar Jatukrami: Ikrar Pernikahan Konteks Sunda", *Jurnal Aqlam: Journal Of Islam And Plurality* 4, no. 1 (2019), 79-95.

---

\_\_\_\_\_. “Sekoper Cinta: Sekolah Peningkatan Kualitas Perempuan di Tatar Sunda”, *Humanisma: Journal of Gender Studies* 4, no. 2 (2020), 181.

---

\_\_\_\_\_. *Pesona Kampung Adat Cireundeu* dalam <https://www.terakota.id/pesona-kampung-adat-cireundeu/> diakses pada 2 November 2020.

Facebook Dinas Kebudayaan Pariwisata Kota Bandung.

Fadhilah, Amir. “Budaya Pangan Anak Singkong dalam Himpitan Modernisasi Pangan: Eksistensi Tradisi Kuliner Rasi (Beras Singkong) Komunitas Kampung Adat Cireundeu Leuwi Gajah Cimahi Selatan Jawa Barat”, *Al-Turas* 10, no. 1 (2014).

Faisal, Muhammad. “Relasi Adat dan Hukum Islam dalam Tradisi Ngeuyeuk Seureuh Pernikahan Adat Sunda”, *Syakhsiyah Burhanayah: Jurnal Penelitian Hukum Islam* 6, no. 1 (2021).

Faiz Maulana, Moh. “Moderasi Tradisi Konco Wingking: Upaya Melepaskan Dilema”, *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender* 16, no. 1 (2020), 11-26.

Farida Aryani, Rina. *Mengenal Budaya Sunda Lebih Dekat*. Bandung: PT Sarana Tutorial Nurani Sejahtera, 2015.

Firdaus, Jannatun. *Kalender Sunda*. Bandung: PT Kiblat Buku Utama, 2017.

Gunawan dkk, Roland. *Fikih Perwalian: Membaca Ulang Hak Perwalian untuk Perlindungan Anak Perempuan dari Kawin Paksa dan Kawin Anak*. Jakarta Selatan: Yayasan Rumah Kita Bersama, 2019.

GWI, “Permainan Tradisional Pletokan (Jedoran)” dalam <https://gpswisataindonesia.info/permainan-tradisional-pletokan-jedoran/> diakses pada 5 Juli 2021.

Halimatussa'diyah, “Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-quran Karya Zaitunah Subhan”, *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama* 16, no. 1 (2015), 1-15.

Hanifah, Ummy. “Konstruksi Ideologi Gender Pada Majalah Wanita (Analisis Wacana Kritis Majalah Ummi)”, *Komunika* 5, no. 2 (2011), 199-220.

Harsojo, ”Kebudayaan Sunda,” di *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, ed. Koentjaraningrat. Jakarta: Penerbit Djambatan, 1983.

Hasan Mustapa, Haji. *Adat Istiadat Sunda*. Bandung: PT Alumni, 2010.

Heryana, Agus. “Mitologi Perempuan Sunda”, *Patanjala* 4, no. 1 (2021), 156-169.

\_\_\_\_\_. “Pencak Silat Ameng Timbangan di Jawa Barat: Hubungan antara Ajaran dan Gerak Ameng Timbangan”, *Patanjala* 10, no. 1 (2018).

Hidayat, Dasrun dkk. “Perilaku Komunikasi Dalam Konteks Hanacaraka Masyarakat Kampung Cireundeu”, *Jurnal Komunikasi Universitas Garut: Hasil Pemikiran Dan Penelitian* 6, no. 2 (2020).

\_\_\_\_\_. “Konstruksi Gender Dalam Perkawinan “Nyakak” dan “Semanda” Di Masyarakat Adat Saibatin Lampung”, *Liski* 2, no. 1 (2016), 1-28.

Huda, Miftahul. “*Studi Kawasan Hukum Islam: Potret Keragaman Perundang-Undangan Hukum Keluarga di Negara-Negara Muslim Modern*”. Ponorogo: STAIN Po Press, 2016.

\_\_\_\_\_. *Bernegosiasi dalam Tradisi Perkawinan Jawa: Studi tentang Lima Keluarga Nahdliyin-Muhammadiyah Ponorogo dalam Menyelesaikan Konflik Larangan-Larangan Menikah*. Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2016.

\_\_\_\_\_. *Kawin Paksa: Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*. Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2009.

I Putu Sudarma, “Bias Gender dalam Perkawinan Beda Wangsa pada Masyarakat Hindu di Bali”, *Harmoni* 14, no. 3 (2015).

Indrawardana, Ira. *Sunda Wiwitan dalam Dinamika Zaman, Konferensi Internasional Budaya Sunda II Revitalisasi Budaya Sunda: Peluang dan Tantangan dalam Dunia Global*, Bandung: Yayasan Kebudayaan Rancage, 2011.

Irianto, Sulistyowati. “Sejarah dan Perkembangan Pemikiran Pluralisme Hukum dan Konsekuensi Metodologisnya”, *Jurnal Hukum & Perkembangan* 33, no. 4 (2017), 485-502.

Irma Rachmawaty, Enden. “Makna dan Simbol dalam Upacara Adat Perkawinan Sunda di Kabupaten Bandung”, *Patanjala* 3, no. 2 (2011).

Iskandar, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: GP Press, 2009.

K. Daud, Fathonah. *Tafsir Ayat-ayat Hukum Keluarga*. Banten: Penerbit Desanta Muliavisitama, 2020.

Kadarisman, Ali. *Pola Diferensiasi Peran Suami Istri dan Implikasinya Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga*, Tesis. Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2012.

Kadorre Pongsibanne, Lebba. *Islam dan Budaya Lokal: Kajian Antropologi Hukum*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2017.

Kamaludin (2019), Hilman. “Banyak Pabrik di Kota Cimahi, Begini Plus Minusnya Kata Wali Kota Cimahi” dalam <https://jabar.tribunnews.com/2019/03/26/banyak-pabrik-di-kota-cimahi-begini-plus-minusnya-kata-wali-kota-cimahi> diakses pada 11 November 2021.

Kania Kurniawati, Nia. “Komunitas Adat Terpencil Suku Badui” *Bumiku Indonesia: Bunga Rampai Kearifan Lokal* Ed. Retno Widyani. Jakarta: LIPI Press, 2021.

Kemenag Jembrana, “urutan wali” dalam <https://bali.kemenag.go.id/jembarana/berita/18309/urutan-wali-nasab> diakses pada 24 Maret 2021 09.02 WIB.

Khoirul Hadi al Asy Ari dkk, M. “Konstruksi Gender dan Kebijakan Mitigasi Bencana pada Pekerja Perkebunan Kopi di Lereng Gunung Argopuro”, *An-Nisa* 12, no. 2 (2019), 648-654.

Koentjaraningrat, Metode wawancara dalam Metode-Metode Penelitian Masyarakat ed. Koentjaraningrat dalam *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: PT Gramedia, 1993.

Kompilasi Hukum Islam, Inpres No.1 Tahun 1991.

Kudhori, Muhammad. “Hak Perempuan dalam Memilih Suami (Telaah Hadis Ijbar Wali)”, *Al-Ihkam* 12, no. 1 (2017), 65-86.

Kusnadi dan Nana Gumilang KG, Ed. *Pikukuh Tilu: Ajaran Karuhun Urang*. Bogor: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nusantara (LPKN), 2013.

L Berger dan Thomas Luckmann, Peter. *Tafsir Sosial Atas kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan* pentj. Hasan Basari. Jakarta: Penerbit LP3ES, 1990.

---

. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Amerika: Anchor Books, 1967.

L Dixon, Roger. “Sejarah Suku Sunda”, *Veritas* 1, no. 2 (2000).

L.Berger, Peter. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial* pentj.Hartono. Jakarta: Penerbit LP3ES, 1991.

Laksono, Puji. “Konstruksi Gender Di Pesantren (Studi Kualitatif Pada Santriwati Di Pesantren Nurul Ummah Mojokerto)”, *Lakon* 6, no. 1 (2017), 29-44.

Ligharyanti, Yan. “Konstruksi Gender Pada Iklan Televisi (Analisis Semiotika Pada Iklan Susu Bayi SGM Tahun 2010-2013)”, Skripsi. Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2014.

Liliani, Else. “Konstruksi Gender dalam Novel-Novel Anak Karya Penulis Anak”, *Litera* 14, no. 1 (2015), 110-121.

Maliki, Zainuddin. *Narasi Agung: Tiga Teori Sosial Hegemonik*. Surabaya: Penerbit Lambaga Pengkajian Agama dan Masyarakat (LPAM), 2004.

Margono, S. *Metode Penelitian Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2004.

Marie Tramontane, Pirie. "Tinjauan Konsistensi Masyarakat Kampung Adat Cireundeu dalam Melestarikan Adat Istiadat Leluhur", *Ultimart: Jurnal Komunikasi Visual* 10, no. 2 (2017).

Maulidia, Rahmah. *Dinamika Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2011.

Maulina dkk, Rini. "Makna Indung Bagi Milineal", Prosiding ISBI Bandung 1 (1) 2019.

Mohammad Tohari, Heri. "Feminisme Sunda Kuno: Studi Interpretasi Kritis Akulturasi Nilai-nilai Kesetaraan Gender Sunda-Islam dalam Carita Pantun Sri Sadana", *Jurnal Etika dan Properti* 1, no. 3 (2013).

Mufidah, *Pengarusutamaan Gender Pada Basis Keagamaan; Pendekatan Islam, Struktural, dan Konstruksi Sosial*. Malang: UIN Malang Press, 2009.

Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

Mulyadi, Achmad. "Relasi Laki-laki dan Perempuan (Menabrak Tafsir Teks, Menakar Realitas)", *Al-Ihkam* 4, no. 1 (2009), 51-64.

Mulyanto dan Hazar Kusmayanti, Dede. "Peristilahan Kekerabatan Sunda Kuno Dan Rekonstruksi Etnoarkeologi Hukum Keluarga Masyarakat Sunda

Kuno”, *Purbawidya: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 8, no. 1 (2019), 11.

Munir, Misnal. “Sistem Keekerabatan dalam Kebudayaan Minangkabau: Perspektif Aliran Filsafat Strukturalisme Jean Claude Levi-Strauss”, *Jurnal Filsafat* 25, no. 1 (2015), 1-31.

Nasution, Khoeruddin. “Arah Pembangunan Hukum Keluarga Islam Indonesia: Pendekatan Integratif dan Interkonektif dalam Membangun Keluarga Sakinah”, *Asy-Syir'ah* 26, no. 1 (2012).

---

\_\_\_\_\_ . “Wali Nikah dalam Perspektif Hadits”, *Miqot* 33, no. 2 (2009).

Netty H. C dkk, Intan. “Hak Waris Anak yang Lahir dari Perkawinan Warga Kampung Adat Cireundeu dengan Orang Luar Kampung Adat Cireundeu dikaitkan dengan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Hukum Waris Adat”, *Acta Djurnal* 2, no. 1 (2018), 129-139.

Nur Aisah dkk, Firda. “Antara Identitas dan Jati Diri Bangsa: Upaya Pelestarian Seni Budaya” dalam *Merawat Tradisi Dan Budaya Sunda Wiwitan Di Kampung Pasir, Garut* Ed. Rakhmat Hidayat dan Ireneus Mario Muljadi. Jakarta: Penerbit Laboratorium Pendidikan Sosiologi UNJ , 2019.

Nuryanto, “Fungsi dan Makna Pawon pada Arsitektur Rumah Tradisional Masyarakat Sunda”, ed. Antariksa dkk, *Prosiding Seminar Nasional the local tripod akrab lingkungan kearifan local dan kemandirian*, 2011.



Panitia Kamus Lembaga Basa dan Sastra Sunda, *Kamus Umum Basa Sunda*. Bandung: Penerbit Terate Bandung, 1981.

Pebrianti Purwa Delima dkk, Ai. "Tinjauan Hukum Islam dan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan terhadap Perkawinan Adat Beda Agama di Kampung Adat Cireundeu Cimahi", *Riset Hukum Keluarga Islam* 1, no. 1 (2021), 6-10.

Pemerintah Daerah Kota Cimahi, "Sejarah Cimahi" dalam <https://cimahikota.gp.id/halaman/sejarah> diakses pada 24 Maret 2021 05.44.

Pradita Istiani dkk, Anggi. "Internalisasi Nilai Agama dan Adat di Masyarakat Adat Kampung Cireundeu", di *Edisi Khusus 1 Abad (1918-2018) Masyarakat Adat Sunda Wiwitan Cirendeudeu: Gerakan Kemandirian Pangan Masyarakat Adat Cirendeudeu Cimahi*, ED. Rakhmat Hidayat dan Putri Hidayati. Jakarta: Laboratorium Pendidikan Sosiologi UNJ, 2018.

Pramono dkk, Wahyu. "Pola Relasi Gender dan Ketangguhan Masyarakat Suatu Kajian Gender dalam UMKM di Kecamatan Tanjung Mutiara, Kabupaten Agam", *Jurnal Sosiologi Andalas* 6, no. 2 (2020), 40.

Priangani, Ade. *Ilmu Budaya Sunda: Kumpulan Materi Mata Kuliah Ilmu Budaya Sunda*. Bandung: FISIP UNPAS Bandung, 2013.

Primasari, Winda. "Konstruksi Gender dalam Media Massa (Analisis Semiotika Pierce Pada Program Mata Najwa Episode Gengsi Berebut Kursi)", *Makna* 2, no. 2 (2017), 136-154.

Profil Kabupaten/Kota: Kota Cimahi Jawa Barat, yang diunduh di <http://ciptakarya.pu.go.id>, 3.

Purnomo, Agus. "Politik Hukum Elite Politik Kabupaten Pamekasan Tentang Perda Syari'at", *Istinbath* 13, no. 1 (2014), 1-19.

\_\_\_\_\_. *Islam Madura Era Reformasi; Konstruksi Sosial Elite Politik tentang Perda Syariat*. Ponorogo: STAIN Po Press, 2014.

Purwasih dkk, Tati. "Loyalitas Masyarakat Kampung Adat Cireundeu dalam Mempertahankan Bahasa Ibu", *Parole (Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia* 2, no. 2 (2019).

Rahman Adi Saputera dan Windiyani Yuniarti Tomayahu, Abdur. "Konstruksi Gender dalam Komunitas Tattoart di Kota Gorontalo", *Setara* 2, no. 2 (2020), 93-110.

Ratna Sonya, Endah. "Dampak Perkawinan Campur Etnik Batak-Sunda Terhadap Integrasi Sosial" *Temali: Jurnal Pembangunan Sosial* 1, no. 1 (2018), 119.

Retty Isnendes, Chye. *Perempuan dalam Pergulatan Sastra dan Budaya Sunda*. Bandung: Penerbit Yrama Widya, 2017.

Risdayah, Enok. *Pengantar Budaya Sunda*. Bandung: Penerbit BAIK, 2003

Riyanto, Geger. *Peter L Berger: perspektif Metateori Pemikiran*. Jakarta: Penerbit Pustaka LP3ES Indonesia, 2009.

- Rofi'ah, Nur. *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*. Bandung: Afkaruna, 2020.
- Rosyadi dkk, *Kajian Kearifan Lokal di Kampung Kuta Kabupaten Ciamis*. CV. Izda Prima: Bandung, 2014.
- S Ekadjati, Edi. *Kebudayaan Sunda: Suatu Pendekatan Sejarah*. Bandung: PT Dunia Pustaka Jaya, 2014.
- Sabiq, Sayid. pentj. Kahar Masyhur, *Fikih Sunnah 7: Wali Nikah dan Pesta Kawin*. Jakarta: Penerbit Kalam Mulia, 1990.
- Santisima Ngelu, Maria. "Konstruksi Gender dalam Puisi-Puisi Etnografi yang Berpihak pada Kearifan Lokal Flores; Kritik Sastra Feminis", *Prosiding Simposium Internasional Bahasa-Bahasa Lokal Nasional dan Global*, 2016, 1-24.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: CV Alfabeta, 2010.
- Suhardi Ekadjati, Edi. *Kebudayaan Sunda: Zaman Pajajaran jilid 2*. Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 2009.
- Sukarna, Ginanjar. *Kamus Lengkap Sunda-Indonesia Indonesia-Sunda Sunda-Sunda*. Bogor: Penerbit Garda Media, 2017.
- Sulaiman, Aimie. "Memahami Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger", *Jurnal Society* 4, no. 1 (2016), 15-22.
- Sumantri dkk, Maman. *Kamus Sunda-Indonesia*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.

Sumardi, Dedy. "Islam, Pluralisme Hukum dan Refleksi Masyarakat Homogen", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 50, no. 2 (2016), 481-504.

Suryabrata, Sumadi. *Metode Penelitian*. Jakarta: PT RajaGrafindoPersada, 2015.

Suryani NS, Elis. *Ragam Pesona Budaya Sunda*. Bogor: Penerbit Ghalia Indonesia, 2011.

Syam, Nur. "Tradisi Islam Lokal Pesisiran (Studi Konstruksi Sosial Upacara Pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur)", Disertasi. Surabaya: Universitas Erlangga, 2003.

Syarif Hidayatullah dan Mutmainnah, M. "Konstruksi Sosial Bujuk Tamoni (Studi Kasus tentang Ritual Kepercayaan untuk Mendapatkan Anak Melalui Bujuk Tamoni di Desa Batuan Kabupaten Sumenep)", *Pamator* 13, no. 1 (2020), 26-29.

Tim Peneliti dan Tim Penyusun, *Upacara Tradisional Jawa Barat Nadran dan Seren Taun*. Bandung: DEPDIKBUD Jawa Barat, 1992.

Tim Penyusun, *Fondasi Keluarga Sakinah: Bacaan Mandiri Calon Pengantin*. Jakarta: Subdit Bina Keluarga Sakinah Direktorat Bina KUA & Keluarga Sakinah Ditjen Bimas Islam Kemenag RI, 2017.

Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Utang Djunaedi Djubaedi dan Eddy Herdiana, R. *Upacara Perkawinan Adat Sunda*. Bandung: PT Harapan, 1983.

Wahid, Marzuki. “*Kompilasi Hukum Indonesia dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*”. Bandung: Penerbit Marja, 2014.

Wiyasa Bratawidjaja, Thomas. *Upacara Perkawinan Adat Sunda*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994.

Yulian Reynaldi, Dwiki. “Konstruksi Identitas Gender dalam Masyarakat Adat: Kedudukan Perempuan Pada Masyarakat Adat Kampung Dukuh Desa Ciroyom Kecamatan Cikelet Kabupaten Garut”, Skripsi. Tasikmalaya: Universitas Siliwangi, 2019.

Yulidya, Sisca. “Konstruksi Gender pada Tokoh Minions dalam Film *Despicable Me 2*”, *e-Komunikasi* 2, no. 3 (2014), 1-11.

Zuhrah, Fatimah. “Relasi Suami Istri dalam Keluarga Muslim Menurut Konsep Alquran: Analisis Tafsir Maudhu'iy”, *Analytica Islamica* 2, no. 1 (2013), 177-192.