



## Pergeseran Makna Belis *Ema Tetun*: Antara Penghormatan dan Objektifikasi Perempuan

Anselmus N. Halek, Felix Riondi Sugar\*

Institut Filsafat dan Teknologi Kreatif Ledalero, Indonesia

\* Email Korespondensi: [feliksugar@gmail.com](mailto:feliksugar@gmail.com)

### INFO ARTIKEL

#### **Kata Kunci:**

Belis Ema Tetun;  
Objectification of Women;  
Patriarchal Culture;  
Feminism; Shift in  
Meaning

#### **Cara Sitasi:**

Halek, A.N., Sugar, F.R.  
(2026). Pergeseran Makna  
Belis Ema Tetun: Antara  
Penghormatan dan  
Objektifikasi Perempuan.  
*Cenderawasih: Jurnal  
Antropologi Papua*, 7(1):  
24 – 38.

#### **DOI:**

[http://dx.doi.org/10.31957/  
jap.v7i1.5284](http://dx.doi.org/10.31957/jap.v7i1.5284)

### ABSTRACT

This study aims to examine the shifting meanings of the Tetun belis *ema* practice and the forms of objectification of women that emerge within it. The study employs a qualitative literature review method, drawing on various scholarly sources related to belis culture, patriarchy, gender relations, and feminism. Data analysis was conducted using content analysis techniques from a socio-cultural feminist perspective. The results of the study indicate that belis is fundamentally a symbol of respect for women, a bond of kinship, and a form of social legitimacy within the traditional Ema Tetun marriage. However, social developments and the influence of patriarchal culture have shifted the meaning of belis into a transactional practice that positions women as objects of economic exchange and symbols of social status. This shift is evident in the determination of the belis value based on a woman's education, social and economic status, and physical attributes. This practice has the potential to foster subordination, marginalization, and the legitimization of male power over women. Therefore, a reconstruction of the meaning of belis is necessary so that it continues to be understood as a form of respect for women's dignity, rather than as a legitimization of control over women.

Copyright © 2026 CENDERAWASIH. All rights reserved.

### 1. Pendahuluan

Hari-hari ini praktik budaya lokal kian disoroti dan mengalami pertentangan penafsiran dari pelbagai perpektif. Salah satunya datang dari praktik belis *ema tetun*. Pengaruh globalisasi mereduksi makna belis sebagai penghargaan terhadap perempuan dan praktik belis *ema tetun* berpengaruh cukup signifikan yang terealisasi dalam praktik intrik pemaknaan sebagai akses “mengobjektifikasikan perempuan”. Salah satu pemaknaanya diibaratkan dengan barang transaksional (jual beli). Dengan demikian, kaum laki-laki berpandangan bahwa setiap perempuan yang telah dibelis adalah sepenuhnya dikuasai (pegangan tunggal). Pemaknaan yang salah ini justru diinterpretasi

dengan menyudutkan posisi perempuan. Misalnya perempuan yang telah dibeli putus (*faen kotu*) atau dibelis akan direduksi kebebasannya. Dasar pembelaan kaum laki-laki adalah perempuan harus tunduk pada laki-laki atau hukum patriarkat. Praktik belis sebagai ruang kebebasan bagi kaum perempuan yakni dengan menghargai perempuan dan mengangkat status sosial justru direduksi melenceng dari asas aslinya. Namun, nilai tersebut tidak berarti dalam budaya patriarki. Sebab, umumnya belis perempuan *ema tetun* menentukan status sosial sehingga belis pun tinggi nilainya. Anggapan ini menimbulkan persaingan sesuai tingkat pendidikan perempuan. Tanpa disadari persaingan ini menjadi akses praktik intrik untuk mengobjektifikasi perempuan *ema tetun*.

Pada umumnya, *ema tetun* mengadopsi dua model kebudayaan yakni patrilineal dan matrilineal. Model budaya ini seharusnya memberikan kesetaraan terhadap perempuan dan laki-laki *ema tetun*. Hanya saja dalam praktik belis, perempuan selalu dirugikan. Kerugian bukan soal gender, martabat dan harga diri melainkan melampaui batas kemanusiaan yang serupa objek pasaran. Ironisnya praktik ini masih dan terus berlanjut. Damianus dalam tesisnya menegaskan bahwa praktik budaya belis yang didominasi kaum patriarki menjadi persoalan ketidakadilan gender terhadap kaum perempuan. Sehingga menyebabkan cara pandang yang keliru dan akibatnya terjadilah subordinasi, marginalisasi, stereotip dengan beban rangkap dan kekerasan terhadap perempuan dengan alasan “telah dibelis” (Hale, 2024). Persoalan serupa dibahas oleh Matilda dkk bahwa belis dalam tradisi masyarakat Dawan juga mengalami pergeseran makna belis yang merupakan warisan leluhur. Namun, budaya belis sebagai warisan mengalami pergeseran makna sejauh masih melihat egaliter antar-gender. Demikian pula, belis ditentukan oleh status tinggi-rendahnya pendidikan perempuan dan itu harus diberikan oleh pihak laki-laki (Oki et al., 2024).

Penelitian sebelumnya telah menganalisis fenomena praktik budaya belis yang kian mencuat dalam ranah publik dari berbagai sudut pandang. Salah satunya yang dibahas oleh Avelino et al., (2020) dalam kajiannya terkait transaksional budaya belis di Kabupaten Manggarai Timur. Kajian tersebut di gali dari perspektif fenomenologi dengan menempatkan praktik belis telah mengalami pergeseran makna bahwa sistem penghargaan terhadap perempuan tidak lagi berupa hewan tetapi berupa uang sebagai alat transaksi pembayaran. Dalam transaksi tersebut semacam ada tawar-menawar untuk mencapai kesepakatan pada harga yang ideal. Melihat problematika tersebut, perempuan semacam barang di pasar atau praktik yang mengobjektifikan perempuan. Padahal hakikat dan tujuan akhirnya adalah kehidupan bersama oleh dua pribadi atau pasangan tersebut. Selain itu, Daku (2025) terkait dinamika tradisi belis di era modern dalam perspektif orang tua di Nusa Tenggara Timur (NTT), menemukan transisi konsep belis, baik dari segi bentuknya (hewan atau emas menjadi uang) maupun proses penentuannya yang harus disesuaikan dengan perkembangan zaman. Pada posisi yang sama, Gadu & Adon (2025) mengkaji

bahwa praktik belis bukan sekedar transaksi material tetapi hubungan eksistensial antara individu dan komunitasnya. Tradisi belis mesti dipahami sebagai aspek kepemilikan material dengan tidak menjadikannya sebagai beban finansial semata, mengabaikan substansi, ataupun esensi filosofis serta nilai sosial yang terkandung di dalamnya. Selain itu, Siti Rodliyah (2022) mengkajinya dari perspektif psikologi bahwa tradisi belis dipandang sebagai pembentukan tubuh perempuan. Artinya tradisi belis mencerminkan realitas, sosio kultural dengan metefora tubuh perempuan dalam pemetaan kehidupan sosial yang terjaga. Rupanya penelitian sebelumnya masih sangat terbatas dalam membaca penafsiran praktik belis dan masih terkesan belum rampung dalam mempertahankan status kebebasan perempuan. Terpampang jelas bahwa penelitian sebelumnya hanya mengkaji dari sudut pandang proses dan pengaktulisan nilai dari praktik belis.

Atas pertimbangan kajian-kajian terdahulu tersebut, masih terdapat celah penelitian yang perlu mendapat perhatian lebih lanjut. Sebagian besar penelitian tentang belis berfokus pada perubahan bentuk, mekanisme pelaksanaan, nilai sosial-budaya, maupun aspek relasional yang terkandung di dalamnya. Namun demikian, kajian yang secara khusus menyoroti praktik belis sebagai arena yang berpotensi melahirkan pengobjektifasian perempuan masih relatif terbatas. Padahal, dalam praktik sosial kontemporer, belis kerap dimaknai secara keliru sebagai bentuk transaksi yang menempatkan perempuan sebagai objek kepemilikan laki-laki setelah proses perkawinan berlangsung. Urgensi penelitian ini terletak pada semakin menguatnya praktik dan cara pandang patriarkal yang memanfaatkan legitimasi budaya untuk membatasi kebebasan, otonomi, dan posisi tawar perempuan dalam kehidupan keluarga maupun masyarakat. Pergeseran makna belis dari simbol penghormatan terhadap perempuan menjadi instrumen legitimasi penguasaan laki-laki berpotensi melahirkan berbagai bentuk ketidakadilan gender, seperti subordinasi, marginalisasi, stereotip, hingga kekerasan terhadap perempuan. Jika kondisi ini terus berlangsung tanpa adanya refleksi kritis, maka nilai filosofis belis sebagai warisan budaya yang menjunjung martabat perempuan akan semakin terkikis. Oleh karena itu, diperlukan kajian yang mampu menelaah kembali makna belis secara kritis sekaligus mengungkap dampak sosial yang ditimbulkan terhadap eksistensi perempuan dalam masyarakat.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, kebaruan dalam penelitian ini terletak pada upaya mengkaji praktik belis secara mendalam melalui perspektif feminisme dengan menempatkan perempuan sebagai subjek utama analisis. Penelitian ini tidak hanya menyoroti pergeseran makna belis, tetapi juga mengkritisi kecenderungan praktik belis yang berpotensi mengobjektifikasi perempuan melalui konstruksi budaya patriarkal. Dengan demikian, penelitian ini menawarkan pembacaan yang berbeda dari penelitian sebelumnya yang lebih banyak berfokus pada aspek prosedural, nilai budaya, dan transformasi bentuk belis. Berdasarkan uraian tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengkaji

pergeseran makna praktik belis *ema tetun* serta mengkritisi bentuk-bentuk pengobjektifikasian perempuan yang muncul dalam praktik tersebut. Selain itu, penelitian ini bertujuan mengafirmasi kembali makna filosofis belis sebagai bentuk penghormatan terhadap perempuan, sehingga tradisi tersebut dapat dipahami sebagai sarana penguatan martabat perempuan, bukan sebagai legitimasi atas penguasaan atau kepemilikan perempuan oleh laki-laki. Melalui kajian ini diharapkan tercipta pemahaman yang lebih kritis mengenai praktik belis yang berorientasi pada kesetaraan gender, penghormatan terhadap hak-hak perempuan, dan pengakuan perempuan sebagai subjek yang merdeka serta bermartabat.

## 2. Metode

Penelitian ini menggunakan metode studi kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif. Studi kepustakaan dipilih karena penelitian ini bertujuan mengkaji secara kritis praktik belis *ema tetun*, pergeseran maknanya, serta kecenderungan pengobjektifikasian perempuan berdasarkan berbagai sumber tertulis yang relevan (Anggito & Setiawan, 2018). Dengan demikian, penelitian ini tidak melakukan pengumpulan data lapangan melalui wawancara, observasi, maupun survei, melainkan berfokus pada penelusuran, pengkajian, dan interpretasi sumber-sumber ilmiah yang berkaitan dengan tema penelitian.

Sumber data dalam penelitian ini terdiri atas data primer dan data sekunder. Data primer berupa buku, artikel jurnal ilmiah, tesis, dan karya akademik yang secara khusus membahas budaya belis, budaya *ema tetun*, relasi gender, patriarki, dan feminisme. Adapun data sekunder diperoleh dari dokumen pendukung, laporan penelitian, prosiding, serta sumber ilmiah lain yang relevan dengan fokus kajian. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi dengan menelusuri, mengidentifikasi, membaca, dan mengklasifikasikan berbagai literatur yang memiliki keterkaitan dengan tema penelitian. Literatur yang digunakan dipilih berdasarkan relevansi substansi, kredibilitas akademik, dan keterbaruan publikasi sehingga mampu memberikan gambaran yang komprehensif mengenai perkembangan makna belis dalam masyarakat *ema tetun*.

Analisis data dilakukan menggunakan teknik analisis isi (*content analysis*). Analisis ini dilakukan melalui beberapa tahapan, yaitu: (1) pengumpulan dan seleksi literatur yang relevan; (2) reduksi data dengan mengidentifikasi tema-tema utama yang berkaitan dengan praktik belis, patriarki, dan pengobjektifikasian perempuan; (3) kategorisasi data berdasarkan fokus pembahasan; (4) interpretasi data menggunakan perspektif feminisme sosial-budaya; dan (5) penarikan kesimpulan. Melalui proses tersebut, penelitian berupaya menemukan pola-pola pemaknaan belis serta menjelaskan bagaimana pergeseran makna tersebut berkontribusi terhadap konstruksi posisi perempuan dalam masyarakat. Untuk menjaga validitas kajian, penelitian menerapkan triangulasi sumber melalui perbandingan

berbagai referensi yang memiliki sudut pandang berbeda mengenai tradisi belis dan relasi gender. Dengan demikian, hasil penelitian tidak hanya bertumpu pada satu sumber, tetapi merupakan sintesis kritis dari berbagai literatur yang telah dipublikasikan.

### 3. Pembahasan

#### 3.1. Budaya Belis *ema tetun*

Kebudayaan secara klasik dipahami sebagai hasil karya akal budi manusia (*buddhi*), yang termanifestasi dalam sistem nilai, simbol, tindakan, dan hasil karya dalam suatu masyarakat. Kebudayaan bukan hanya menyangkut ekspresi estetis seperti seni dan sastra, melainkan keseluruhan sistem makna yang dipelajari dan diwariskan dari generasi ke generasi. Ada dua poin penting tentang manusia sebagai makhluk kultural. *Pertama*, manusia adalah produk budaya. *Kedua*, manusia penerima pertama dan hasil dari kebudayaan (Kebung, 2001). Namun, kebudayaan sangat luas maknanya sehingga sifat tidak mutlak, tetapi dinamis. Karena itu, Koentjaraningrat, sebagaimana dikutip oleh Tedi Sutardi, menekankan bahwa kebudayaan adalah keseluruhan sistem gagasan, tindakan, dan hasil karya manusia dalam kehidupan masyarakat yang diperoleh melalui proses belajar sosial (SuAtardi, 2007). Lebih jauh Wiranata (2011), dengan mengutip E.B.Taylor, menegaskan bahwa kebudayaan mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat, serta berbagai kemampuan dan kebiasaan yang diperoleh manusia sebagai anggota masyarakat. Dengan demikian, adat belis dalam budaya *ema tetun* tidak dapat dipahami sebagai “tradisi perkawinan,” tetapi sebagai bagian integral dari sistem nilai, pengetahuan, dan struktur sosial yang mengatur relasi gender dan kekuasaan di dalam komunitas.

Senada dengan itu, Kluckhohn, yang dirangkum oleh Firmando (2022), menyebutkan tujuh unsur dasar kebudayaan seperti; bahasa, sistem pengetahuan, sistem teknologi dan peralatan, kesenian, sistem mata pencaharian hidup, sistem religi, sistem kekerabatan/organisasi kemasyarakatan. Tradisi belis *ema tetun* secara langsung berkaitan dengan sedikitnya ada tiga unsur tersebut: bahasa (melalui istilah-istilah adat seperti *faen-kotu*, *uma manaran*, *fetosawa-umamane*), sistem religi/adat ( seperti hukum adat dan sanksi, simbol-simbol budaya ritus adat), serta sistem kekerabatan (melalui model patrilineal dan matrilineal). Artinya, perubahan praktik belis bukan hanya perubahan teknis, tetapi menyentuh struktur makna yang mendasar (Seran, 2007). Unsur-unsur kebudayaan ini terus eksis di tengah kehidupan masyarakat adat di era modern. Perkembangan tersebut harus ditinjau semaksimal mungkin agar praktik budaya tidak menyimpang. Meskipun selalu ada kemungkinan penyimpangan dalam budaya itu sendiri. Karena itu, kearifan lokal merupakan sebuah paham yang mesti manusia usahakan dengan kognisi dan menghidupkan corak baru dalam bersikap terhadap sesuatu, objek atau peristiwa tertentu di tengah masyarakat. Kearifan lokal juga berevolusi bersama-sama masyarakat dalam sistem lokal yang dialami bersama. Substansinya adalah

nilai yang berlaku dalam masyarakat (Firmando, 2022). Semuanya bersandar pada aspek filosofis nilai etika, dan cara berperilaku tradisional. Kesimpulannya adalah bahwa budaya membentuk pemikiran global di era kemajuan digital sesuai perkembangannya tetapi tetap bertindak dalam koridor tradisional.

Dalam konteks lokal, *ema tetun* merujuk pada komunitas penutur *lia tetun* yang tersebar di Timor Leste, Kabupaten Malaka, dan Kabupaten Belu yang merupakan juga bagian dari bahasa malayo-polynesia. Istilah *tetun* sendiri berakar dari kata *tetu* (menimbang/menyeimbangkan), yang memberi makna seorang *ema tetun* idealnya memiliki kecenderungan menimbang masalah secara adil dan berupaya menjaga keseimbangan dalam relasi sosial (Seran, 2007). Di atas landasan inilah sistem norma, termasuk adat belis, dibentuk dan dijustifikasi.

Sistem budaya *ema tetun* memiliki model kekerabatan berdasarkan empat relasi utama sebagai berikut; 1) hubungan keturunan darah, baik dari leluhur dan *uma suku* yang sama disebut juga relasi *husar-binan*, *maun-alin*, *feno-nan*; 2) Ada hubungan ikatan perkawinan (*fetosawa-umamane*); 3) ikatan persahabatan (*alin-maun* atau *belu*); 4) ikatan sumpah setia atau disebut *moruk-metan*. Relasi-relasi tersebut mengandung hak dan kewajiban sesuai status yang terikat dalam peraturan lembaga musyawarah adat, *mon-metan* sebagai hukum adat. Peraturan hukum adat yang diwariskan secara lisan dalam *lia tetun* atau bahasa tetun. Artinya aturan dikenal sebagai pedoman hidup bersama atau disebut juga *ukun no badu* (hukum dan larangan), *kaneter no kataek* (yang berisikan nilai budaya utama dan prosedur pelaksanaannya), dan *kanotar no kabadan* (ada nilai moral, tata kerama, dan sikap sopan santun). Hukum adat mempunyai sanksi bagi yang melanggar berupa sanksi sosial, pidana dan perdata. Hukum adat menjadi keharusan ditaati oleh seluruh komunitas adat, desa atau dalam wilayah adat pada umumnya. Selain itu, nilai-nilai tersebut menjadi suatu kearifan lokal dalam mempertahankan relasi harmonis antara *uma suku (klan)* yang satu dengan lainnya. Dengan cara itulah ikatan kekerabatan dibentuk dalam perkawinan adat dalam budaya *tetun* yang mengadopsi dua model kebudayaan antara lain patrilineal dan matrilineal (Seran, 2007). Sistem budaya patrilineal melihat seluk-beluk perkawinan dari garis keturunan Ayah dan sementara matrilineal berdasarkan garis keturunan Ibu. Dua model budaya tersebut membentuk sebuah ikatan perjanjian adat atau sumpah adat dengan tujuan mengkonstruksi kehidupan berdampingan secara damai. Karena itu, belis merupakan kewajiban yang harus dipenuhi calon mempelai perempuan pra nikah atau sebelum menikah. Namun, sebelum mencapai tahap tersebut harus melalui tahap sistem kekerabatan disebut *fukun* (artinya = buku ruas bambu) menjadi lambang persukutuan hidup yang kuat. Konsep ini kemudian dikembangkan menjadi *uma manaran* (nama suku/rumah), *uma kain* (keluarga, rumah tangga), *umamane* (suku pemberi gadis atau istri), *uma fetosawa* (suku penerima atau pengambil istri). Semuanya menjadi ideologi dasar kehidupan *ema tetun* yang berpusat pada *uma manaran*. Dengan kata lain, *uma manaran*

merupakan pusat kehidupan kebudayaan dalam komunitas kerabat keturunan yang sama (Seran, 2007). Apabila ada pengkhianatan akan mendapat hukuman dari leluhur. Konsep inilah yang melahirkan budaya belis sebagai bentuk penghargaan terhadap perempuan. Namun, konsep budaya ini dipertanyakan apakah belis adalah sebuah makna ataukah praktik intrik yang berafiliasi pada pengobjektifkasan perempuan?

### 3.2. Belis *ema tetun*: Antara makna dan pengobjektifkasan Perempuan

Dalam kebudayaan *ema tetun*, term belis disebut *takan-bua* (sirih pinang) yang mempunyai kesamaan arti dengan *feto folin* (harga seorang perempuan). Secara umum, nilai belis berupa uang, barang, binatang peliharaan berupa sapi dan kerbau. Semua pemberian belis mengartikan simbol penghormatan terhadap martabat perempuan. Sebab belis dalam konteks budaya *ema tetun* mengartikan *hafolin feto* (menghargai perempuan). Penghargaan atau privilese perempuan diberikan status istimewa sebagai *uma nain* (tuan rumah) dalam suku laki-laki. Selain itu, belis disebut juga “air susu ibu” yang menegaskan penghormatan dan penghargaan kepada perempuan yang berperan sebagai untuk melanjutkan keturunan (Hale, 2024).

Jika dibandingkan dengan wilayah lain di Nusa Tenggara Timur, secara gamblang menunjukkan variasi bentuk belis dan menegaskan simbol relasi sosial sekaligus identitas kultural. Flores Timur dan Maumere berupa gading gajah, Alor membawa “nakara kecil” menunjukkan kekhasannya tersendiri. Entah itu, Lembata, Sumba, dan Flores mempunyai ritus sendiri dalam pemberian belis baik berupa emas, perak, uang, hewan, dan barang-barang sebagaimana mestinya. Konsep pemberian belis juga bertujuan untuk menghargai dan menghormati perempuan, jerih payah orang tua serta mengikat kekerabatan antara pihak perempuan dan laki-laki. Sehingga hal ini menjadi lebih relevan dengan teori resiprositas yang melihat belis sebagai pemberian dan penerimaan tanpa pamrih (tanpa syarat). Namun kenyataannya bahwa praktik belis acap kali menjadikannya sebagai sebuah proses negosiasi atau perundingan dalam menentukan tinggi rendahnya status sosial kaum perempuan. Di samping itu, ada polimik antara pihak penerima belis baik dari orang tua wanita, paman, kakak dan tua adat sehingga tidak terjadi kesalahan atau denda akibat jumlah tidak sedikit (Daku, 2025).

Ada pula fungsi belis menurut Neonnub&Habsari sebagaimana yang dikutip Matilda dkk mencakup beberapa poin yakni 1) belis menjadi alat penentu sahnya perkawinan, 2) alat memperat hubungan keluarga, 3) tanda perempuan yang dibelis keluar dari suku asal dan 4) alat menaikkan status laki-laki (Oki et al., 2024). Keyakinan akan fungsi belis sangat berdampak positif. Misalnya perempuan dihargai, martabat laki-laki lebih terhormat, terjalin kekerabatan, dan belis tanda persetujuan orang tua. Perealisasi praktik belis berkenan dengan konservatif nilai budaya, historis dan adat.

Ada pun, makna dan fungsi belis adalah mengungkapkan penghormatan dan penghargaan terhadap pribadi manusia yang direpresentasikan melalui pemberian materialnya secara simbol. Belis juga sebagai tanda penghargaan terhadap keluarga wanita dan guna mempererat hubungan sosialnya. Tidak hanya itu, belis sebagai legislator keturunan dan sebagai ungkapan suami memperoleh hak seksual daripada istri. Lebih dari itu, belis sebagai pengorbana dan pedewasaan cinta yang termanifestasi dalam norma adat. Tujuannya sebagai perwujudan martabat manusia, simbol natural partisipasi, dan komunikasi (Dasrimin, 2024). Hal ini juga hidup dalam kebudayaan *ema tetun* yang berpegang pada budaya patrilineal dan matrilineal. Patrilineal dilihat dari garis keturunan Ayah, sedangkan matrilineal dari keturunan Ibu. Dalam tradisi *ema tetun* terhitung dari belis yang diberikan sebagai penentunya harus melalui berbagai tahapan. Ada pun bentuk dan tahapan perkawinan patrilineal sebagai berikut; tahap perkenalan (*bosok malu*), tahap peminangan (*tama husu deku dere*), tahap pertunangan (*tara horak*), dan tahap perkawinan (*hola malu*) (Seran, 2007). Sementara tahapan perkawinan matrilinealnya melalui *lokleten* (tahap perkenalan), *hanimak* (kunjungan resmi), *suik hanoran-bua hanoran* (tahap peminangan), *fuik horak-bua horak* (tahap pertunangan), *mama tebes* (tahap perkawinan) (Seran, 2007). Dari segi bentuk dan tahapan perkawinan keduanya memiliki persamaan dalam upaya menghargai martabat perempuan dan tahapan yang menyatukan sistem kekerabatan. Di sini apabila belis yang disepakati *uma manaran* kedua belah pihak tidak dipenuhi, maka pihak *fetosawa* atau *uma*, pengambil dan penerima perempuan, sang istri disebut *matrilineal uxori-local*. Artinya laki-laki akan tinggal di rumah perempuan. Ada pun proses pengalihan status perempuan untuk dibawa keluar dari *uma manaran*, jika belis telah dilunasi. Proses pengalihan status disebut *faen kotu* (belis putus). *Faen* atau *hafolin* yang berarti juga mencabut sampai putus dan memberikan penghargaan simbolik karena si istri atau perempuan sudah dibeli putus. Proses ini merupakan pelunasan hutang belis dan pihak laki-laki mempunyai otoritas penuh terhadap perempuan, anak dan anak untuk masuk *uma* atau suku asal laki-laki. Terkadang banyak *umamane* tidak menginginkan adanya *faen* tersebut. Namun, realitas membuktikan demikian bahwa belis adalah simbol pembelian, ada negosiasi, dan perhitungan untung dan rugi. Bahkan *ema tetun* mengartikan *faen kotu* atau beli putus. Dalam artian perempuan yang dibeli secara simultan dibeli. Paradigma ini menimbulkan pertanyaan apakah belis adalah alat pengobjektifkasan perempuan?

Di sisi lain, belis dalam perspektif publik adalah sebuah warisan budaya yang turun-temurun. Sebuah warisan yang mengkonstruksi penghargaan dan penghormatan terhadap perempuan. Simbol penghargaan dan penghormatan berupa materialisme. Atau dengan kata lain mahar, maskawin yang harus diberikan kepada pihak perempuan. Di sana belis merupakan kontestasi sosial dan penentu status sosial masyarakat. Dalam sebuah klan (suku) terjadi diskriminasi antara tingkatan belis. Harga diri bukan karena integritas diri

melainkan ukurannya adalah belis. Seberapa banyak belis yang diberikan kepada pihak perempuan.

Jika ditinjau dari teori resiprositas Marcel Mauss yang dikutip oleh Dony Kleden (2017) bahwa belis adalah transaksi antara pemberi dan penerima perempuan. Namun, teori resiprositas ini menegaskan bahwa tukar-menukar merupakan sebuah transaksi moral yang mempertahankan dan menghidupkan relasi manusiawi rasa saling kebergantungan. Namun, dari relasi kebergantungan tersebut menimbulkan ketimpangan dalam praktik belis. Praktik yang menonjolkan perbedaan antara belis yang dulu dan sekarang. Misalnya utang piutang pernikahan, dan belis bukan lagi opsi balas jasa untuk orang tua, dan kesejahteraan anak setelah pernikahan (Daku, 2025). Hal inilah yang menjadi resiko yang terjadi dalam praktik belis sehingga berdampak negatif pada martabat perempuan direndahkan, pihak laki-laki merasa malu, dan adanya pertentangan di antara kedua keluarga. Apalagi dengan perkembangan zaman menjadi tantangan terhadap tradisi belis secara struktural. Dalam keyakinan *ema tetun* ada pergeseran nilai sosio-budaya dan spiritual. Bahkan tantangan modernitas mengubah esensi belis dan direduksi menjadi transaksi ekonomi yang bersifat impersonal. Perkembangan yang mendorong transformasi budaya dan menggeser nilai kolektif tradisi belis membentuk paradigma individualistik dan materialistik (Bugis, 2025).

Perlu disadari bahwa dengan perkembangan zaman perlahan-lahan mereduksi nilai kolektif dalam tradisi belis. Banyak nilai atau esensi belis tidak sejalan dengan paham komunal. Kedua pihak menciptakan ruang komunikasi dialogis yang berafiliasi negosiasi atau tawar-menawar harga belis. Harga belis sama halnya harga diri perempuan. Praktik ini dianggap miris, misalnya saja belis *ema tetun* menunjukkan perempuan sebagai komoditas. Atau lebih tepatnya, belis merupakan pasar gengsi dan medan percaturan prestise guna meningkatkan reputasi seseorang. Dari sini muncul pertanyaan apakah belis adalah alat mengobjektifikasi kaum perempuan *ema tetun*? Untuk menjawab pertanyaan tersebut bahwasanya belis ditentukan oleh orang tua tanpa sepengetahuan sang anak. Atau pun sebaliknya penentuan belis oleh pihak lain misalnya paman dari pihak ibu. Pada umumnya belis diberikan tergantung status sosialnya, ekonomi keluarga, dan kualitas perempuan. Status tinggi dan rendahnya ditinjau dari ekonomi keluarga. Apalagi di era modern kecantikan dan kelokan tubuh mempengaruhi besarnya belis. Karena itu, belis menjadi alat transaksional untuk membelis seorang perempuan. Maraknya lagi pemberian belis dilihat dari tingkatan pendidikan. Perempuan yang tidak berpendidikan kisaran belisannya 50-70 juta rupiah, dan tamatan SMA 50-100 juta rupiah. Perempuan yang berpendidikan S1 belis 100-200 juta rupiah sedangkan perempuan berpendidikan S2 200-500 juta rupiah (Gadu & Adon, 2025). Skema penentuan belis berdasarkan jenjang pendidikan dan bahkan kecantikan fisik ini menjadikan perempuan *ema tetun* secara faktual sebagai komoditas yang dapat dinilai harganya. Perempuan dengan pendidikan dan penampilan tertentu

menjadi lebih mahal, sementara yang lain lebih murah. Dalam logika pasar, hal ini sangat rasional; namun dalam logika penghargaan terhadap martabat manusia. Akan tetapi, praktik ini menciptakan bentuk baru objektifikasi perempuan yang dilegalkan oleh adat. Praktik inilah menempatkan perempuan *ema tetun* sebagai objek transaksional yang terjadi melalui persetujuan antara dua belah pihak. Di sini transaksional hanya menggunakan uang dengan objeknya adalah perempuan. Konsekuensinya adalah kaburnya esensi subjek daripada objek budaya sebagai pemenuhan hasrat seksual khususnya reproduksi untuk meneruskan keturunan.

Lebih jauh, proses tawar-menawar belis acap kali berlangsung tanpa keterlibatan perempuan sebagai subjek yang menentukan nasibnya sendiri. Secara jelas bahwa praktik ini menempatkan belis perempuan *ema tetun* sebagai alat pengobjektifkasian. Hal ini terjadi, ketika belis yang telah dibayarkan penuh dan berstatus *faen kotu* (beli putus) ditetapkan, maka perempuan dilihat seolah telah keluar sepenuhnya dari suku asal dan masuk ke suku suami. Dalam kerangka patriarki, *faen kotu* mudah dimaknai sebagai legitimasi adat bagi suami dan keluarganya untuk memiliki otoritas penuh atas tubuh, tenaga, dan keputusan hidup istri serta anak-anaknya. Oleh karena itu tidak dipungkiri bahwa begitu banyak kasus yang terjadi di tengah masyarakat luas kaum perempuan tak bedanya dengan budak berlian. Praktik ini adalah pengobjektifkasian perempuan secara terang-terangan. Selain itu, tingginya belis membuka ruang kontestasi kualitas perempuan. Apalagi di zaman modern perempuan yang memiliki kualitas, keterampilan, dan pendidikan dinilai sangat tinggi. Kontestasi kualitas perempuan memang rasional tetapi di tengah masyarakat yang ekonomi standar mau tidak mau harus menuntut nilai belis yang tinggi (Rodliyah, 2022). Esensinya tetap dipertahankan tetapi praktik intrik harus dihapuskan. Jika tidak tubuh perempuan adalah segala sesuatu yang bisa dikonsumsi. Maksudnya bahwa bukan soal sandang dan pangan tetapi aturan adat secara turun temurun, ideologi atau doktrin dan seperangkat nilai mengikat kebebasan sebagai perempuan “merdeka”. Belis sebagai alat pembebasan harus tunduk pada kekuasaan laki-laki dan menjadi objek atau mengalami nasib pengobjektifkasian budaya untuk meraup keuntungan tertentu. Dengan demikian, praktik belis *ema tetun* mengalami pergeseran makna dari penghargaan yang bersifat kolektif dan resiprokal menuju praktik transaksional yang mengobjektifkaskan perempuan sebagai komoditas budaya dan ekonomi.

### **3.3. Catatan Kritis terhadap Praktik pengobjektifkasian perempuan dalam Belis *ema tetun***

Praktik belis *ema tetun* menuai kritik tajam usai mendegradasikan esensi dan makna belis konvensional. Makna tradisional memberikan harmonisasi yang mengayomi masyarakat baik dari pihak laki-laki dan pihak perempuan. Namun, praktik intrik yang melihat perempuan sebagai objek budaya. Faktor itu yang menyebabkan mencuatnya praktik belis sebagai alat pengobjektifkasian. Masa kini belis bukan solusi kebahagiaan. Kebahagiaan tercipta apabila ada

transformasi hubungan daya tarik ekstrinsik menuju daya tarik intrinsik yang melegalkan kebebasan individu sesuai tingkatannya (Jhonson, 1986). Artinya bahwa ada kebebasan bagi perempuan untuk menjalin hubungan dan kebebasan pasca pembelisan. Di sini perempuan tidak dipandang sebagai kelas dua atau objek ekonomi semata. Penghargaan dan penghormatan dalam ranah budaya patriarkat memberikan superioritas terhadap kaum laki-laki. Alasan ini memberikan ketidaksetaraan gender. Problematika ini menciptakan gerakan feminisme untuk melepaskan diri dari kungkungan budaya patriarki.

Secara umum budaya patriarki dan praktik belis di Nusa Tenggara Timur memperkuat ketidakadilan gender. Ketimpangan dalam berbagai kekerasan terhadap perempuan, baik kehidupan rumah tangga dan bermasyarakat. Bahkan eksploitasi seksual dan pembatasan hak perempuan, termasuk pernikahan dini. Pergeseran makna belis melanggengkan kekerasan terhadap perempuan. Hal ini relevan dengan data yang dikutip Riangtobi et al., (2025) dari riset *Divisi Perempuan Tim Relawan Bantuan Kemanusiaan Flores (TRUK-F)*. Dalam riset tersebut dijelaskan bahwa tradisi belis di Nusa Tenggara Timur sebagai kontributor terbesar atas kekerasan terhadap perempuan di lingkungan rumah tangga secara khusus di Kabupaten Sikka. Di wilayah Flores terdapat kasus KDRT (Keretakan dalam Rumah Tangga) disebabkan oleh pandangan laki-laki yang menganggap istri mereka sebagai “milik pribadi” yang dibayar mahal melalui belis. Artinya bahwa aktual dan kontekstual sebagaimana kekerasan terhadap perempuan dengan motif belis dialami juga perempuan *ema tetun*. Bukan sebuah ketidakmungkinan apabila anggapan dan praktik tersebut terjadi. Bahkan lebih parah lagi, praktik belis menjadi utang-piutang di bawah sampai mati. Orang yang meninggal tanpa melunasi belisnya akan diembankan kepada keluarganya, entah itu salah seorang dari kedua pasangan tersebut. Selain itu, ada pertikaian sosial antar klan (suku) memperebutkan status sosial atau privilese dari belis. Ketimpangan sosial ini yang mereduksi kebebasan perempuan.

Ada pun pergeseran makna belis dari penghargaan menjadi transaksi membuka ruang analisis kritis dengan menggunakan perspektif feminisme. Damianus Hale menegaskan bahwa praktik belis yang dikuasai logika patriarki telah menjadi salah satu sumber ketidakadilan gender bagi perempuan *ema tetus*, memunculkan subordinasi, marginalisasi, strotip, baban rangkap, dan kekerasan yang dilegitimasi sudah dibelis. Atas dasar itu, gerakan feminisme menunjukkan bahwa sistem sosial masyarakat modern pincang akibat budaya patriarkat yang kental. Marginalisasi perempuan dalam berbagai aspek kehidupan, misalnya ekonomi dan politik. Feminisme mengalami perkembangan yang pesat dengan aliran pemikiran yang kritis sebagai berikut: *pertama*, feminisme liberal yang menempatkan perempuan memiliki kebebasan penuh secara penuh dan individual. *Kedua* feminisme radikal merupakan sebuah aliran yang menawarkan perjuangan separatisme perempuan dengan maksud membebaskan diri dari kekuasaan laki-laki atas tubuhnya. *Ketiga*, feminisme *post*

*modern* berpandangan bahwa gender tidak bermakna identitas atau struktur sosial. *Keempat*, feminisme anarkis lebih mencita-citakan masyarakat sosialis dan sumber masalahnya adalah dominasi laki-laki. *Kelima*, feminisme marxis dengan dalilnya mau membebaskan perempuan dari sistem perbudakan dalam kerangka kapitalisme struktural (Retnani, 2017).

Perkembangan pandangan dan aliran feminisme begitu gencar memperjuangkan posisi sosial kaum perempuan. Karena itu, feminisme sosialis beranggapan bahwa tak ada sosialisme tanpa pembebasan perempuan. Feminisme sosialis berjuang menghapuskan hak kepemilikan atas tubuh perempuan atau lebih tepatnya masyarakat tanpa kelas yang membedakan gender. Feminisme sosialis mengkritik kapitalisme yang mengobjekkan perempuan dalam kelas sosial ekonomi. Kendati demikian, budaya patriarkat ada sebelum kapitalisme. Hal ini juga berpengaruh dalam kebudayaan Indonesia bertolak dari dimensi kolonialisme yang menjadi fokus utama feminisme post kolonial. Pada intinya bahwa mau menggugat penjajahan, baik fisik, pengetahuan, nilai-nilai, cara pandang, maupun mentalitas masyarakat. Konsep tersebut relevan dengan teori feminis menurut Ritzer dan Goodman sebagaimana yang ditegaskan Hanifa Maulida (2021) bahwa sistem gagasan kehidupan bermasyarakat selalu menempatkan perempuan sebagai objek dan subjek, sebagai pelaku, dan orang yang mengetahui. Artinya bahwa perempuan tidak ada dalam aktivitas domestik melainkan seperti yang dikonstruksi masyarakat yaitu dapur (tempat memasak), sumur (kebutuhan mandi, cuci,) dan kasur kebutuhan biologis. Karena itu, feminisme masih mempersalahkan patriarki sebagai masalah struktural bagi kaum perempuan. Perempuan dipandang inferior, sementara superiorinya adalah laki-laki. Di satu sisi, gerakan feminisme berusaha menyetarakan gender antara laki-laki dan perempuan. Sebuah perjuangan untuk melepaskan diri dari kekuasaan laki-laki dan penindasan (Shofiyah, 2019).

Penegasan diatas menjadi lebih relevan dengan pemikiran Beauvoir terkait komparasi yang menunjukkan bahwa tidak ada gunanya jika perempuan setara, interior, superior dengan laki-laki sebab situasional berbeda (Heriyanti et al., 2020). Dalam konteks ini kebebasan perempuan, hampa yang mempergunakannya memberontak sebagai akses keterbukaan konstruksi sosial. Hanya saja perempuan harus menolak keterbatasan situasi untuk membuka jalan masa depan tanpa tunduk pada kepasrahan. Artinya bahwa perempuan yang merdeka adalah perempuan yang bebas. Dalam hal ini kebebasan dipahami sebagai kenyataan makhluk rasional. Berpikir dan bertindak dalam kesadaran yang bebas yang terlepas dari paksaan fisik serta perampasan hak lainnya. Seperti kata Simone yang dikutip Wiranata (2011) bahwa pembebasan perempuan dari masalah keterbatasan dan tuntutan masyarakat adalah; perempuan harus bisa bekerja di luar rumah, menjadi kaum intelektual, manifestasi perubahan sosial dan terakhir menolak keterbatasan dalam menyetarakan kedudukan di tengah yang paling dominan.

Pada akhirnya adalah bahwa dominasi patriarki harus memberikan ruang kebebasan berekspresi kepada perempuan tanpa terikat kekerasan. Barang kali kebebasan adalah ruang bagi perempuan menemukan daya kritis untuk terus memperjuangkan kesetaraan dalam realitas sosio-masyarakat. Kebebasan perempuan bukan ekonomi yang dituntut dari kemandirian perempuan. Jika kebebasan perempuan adalah ekonomi sama halnya mengobjektifikan perempuan. Aliran kritis feminis merongrong resistensi praktik intrik tersebut untuk mendapatkan kebebasan. Kebebasan yang memerdekakan perempuan dari belenggu ketidakadilan gender. Untuk mengatasi itu, kaum laki-laki harus mengakui kebebasan perempuan dalam kesetaraan gender. Perempuan bukan lagi objek budaya melainkan subjek yang harus dimerdekakan.

#### 4. Simpulan

Praktik belis ema tetun pada dasarnya mengandung makna filosofis sebagai bentuk penghormatan terhadap martabat perempuan, pengikat relasi kekerabatan, dan simbol tanggung jawab sosial antar-keluarga. Namun, penelitian ini menunjukkan bahwa dalam perkembangan sosial kontemporer terjadi pergeseran makna belis dari nilai penghargaan yang bersifat kolektif dan resiprokal menuju praktik transaksional yang cenderung mengobjektifikan perempuan. Pergeseran tersebut tampak dalam penentuan nilai belis berdasarkan status sosial, pendidikan, ekonomi, dan bahkan aspek fisik perempuan yang menempatkan perempuan sebagai objek pertukaran budaya dan ekonomi. Melalui perspektif feminisme, penelitian ini menemukan bahwa praktik belis yang dipengaruhi konstruksi patriarki berpotensi melahirkan subordinasi, marginalisasi, serta legitimasi kuasa laki-laki terhadap perempuan, terutama melalui konsep faen kotu yang sering dimaknai sebagai “kepemilikan penuh” atas perempuan setelah perkawinan berlangsung. Kondisi ini menunjukkan bahwa praktik budaya yang semula dimaksudkan untuk memuliakan perempuan justru dapat berubah menjadi instrumen pembatasan kebebasan dan ketidakadilan gender ketika dimaknai secara keliru. Oleh karena itu, belis perlu dipahami kembali sebagai simbol penghormatan dan relasi kekerabatan, bukan sebagai legitimasi penguasaan terhadap perempuan. Rekonstruksi makna belis menjadi penting agar tradisi budaya ema tetun tetap terpelihara tanpa menghilangkan hak, kebebasan, dan martabat perempuan sebagai subjek yang merdeka dan setara dalam kehidupan sosial maupun keluarga.

#### Referensi

- Anggito, A., & Setiawan, J. (2018). *Metodologi penelitian kualitatif*. CV Jejak (Jejak Publisher).
- Avelino, F., Laudasi, C., Manafe, Y. D., & Liliweri, Y. K. N. (2020). Transaksional Budaya Belis (Kajian Fenomenologi di Desa Gunung, Kabupaten Manggarai Timur). *Jurnal Ilmu Komunikasi*, 9(2), 1641–1650.

- Bugis, H. A. (2025). Budaya Belis dalam Perspektif Martin Buber: Relasi Aku-Engkau dalam Tradisi Suku Lamaholot, Flores Timur, NTT. *Jurnal Adat Dan Budaya Indonesia*, 7(1), 119-129.
- Daku, T. A. C. (2025). Journal of Indonesian Scholars for Social Research 2025, Vol. 5, No. 1. *Journal of Indonesian Scholars for Social Research*, 5(1), 160-166.
- Dasrimin, H. (2024). Meredefinisikan simbolisasi penghargaan martabat manusia dalam budaya Belis Masyarakat Maumere-NTT. *Visual Heritage: Jurnal Kreasi Seni Dan Budaya*, 6(3), 453-462.
- Doyle Paul Jhonson. (1986). *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (R. M. Z. Lawang, Ed.). Gramedia.
- Firmando, H. B. (2022). *Sosiologi Kebudayaan*. CV. Bintang Semesta Media.
- Gadu, O., & Adon, M. J. (2025). Dimensi Being Dan Having dalam Tradisi Belis budaya Manggarai. *Lumen Veritatis: Jurnal Filsafat Dan Teologi*, 16(1), 29-45.
- HALE, D. (2024). *Ketidakadilan Gender dalam Praktik Budaya Belis Ema Tetun di Desa Maneikun Ditinjau dari Perspektif Teologi Feminis Pemerdekaan Agustina Nunuk Prasetyo Murniati*. IFTK LEDALERO.
- Heriyanti, L., Sa'adah, N., & Andreyanto, N. (2020). Membaca Perempuan Di Titik Nol: Perspektif Feminisme Eksistensial. *Jurnal Wanita Dan Keluarga*, 1(2), 35-44.
- Kebung, K. (2001). *Filsafat Ilmu Pengetahuan*,.
- Kleden, D. (2017). BELIS DAN HARGA SEORANG PEREMPUAN SUMBA. *Jurnal Studi Budaya Nusantara*, 1(1), 25-34.
- Maulida, H. (2021). Perempuan dalam kajian sosiologi gender: Konstruksi peran sosial, ruang publik, dan teori feminis. *Journal of Politics and Democracy*, 1(1), 71-79.
- Oki, M., Sasi, M. F., Binsasi, Y. C., & Pemandi, Y. (2024). Penerapan Akuntansi Belis Dalam Adat Perkawinan Masyarakat TTU (Dawan) NTT. *Jurnal Ekonomi Dan Bisnis*, 3(1), 56-65.
- Retnani, S. D. (2017). Feminisme dalam perkembangan aliran pemikiran dan hukum di Indonesia. *Jurnal Ilmu Hukum: ALETHEA*, 1(1), 95-109.
- Riangtobi, Y. D. U., Andim, W. Y., & Subandi, Y. (2025). Perempuan Dalam Budaya Patrilineal di Nusa Tenggara Timur Menurut Teori The Second Sex Simone de Beauvoir. *Jurnal Ilmiah Multidisipin*, 3(7), 466-473.
- Rodliyah, S. (2022). Pembentukan Tubuh Perempuan Flores Dalam Tradisi Belis Woman ' s Body Shaping In Flores Belis Tradition. *Kawruh: Journal of Language Education, Literature, and Local Culture*, 4(1), 1-9.
- Seran, H. J. (2007). *Ema Tetun*. Gita Kasih.
- Shofiyah, D. (2019). Perlawanan perempuan dalam novel cantik itu luka karya

Eka Kurniawan: tinjauan feminisme sosialis. *Prosiding Seminar Nasional Bahasa Dan Sastra Indonesia (SENASBASA)*, 3(2).

Sutardi, T. (2007). *Antropologi: Mengungkap keragaman budaya*. PT Grafindo Media Pratama.

Wiranata, I. G. A. B. (2011). *Antropologi Budaya*. PT. Citra Aditya Bakti.