

Konferensi Internasional Feminisme: Persilangan Identitas, Agensi dan Politik (20 Tahun Jurnal Perempuan)

*International Conference on Feminism:
Intersecting Identities, Agency & Politics
(20 Years Jurnal Perempuan)*



23-24 September 2016
Ariom Swiss-Belhotel Kemang, Jakarta

PROSIDING

**KONFERENSI INTERNASIONAL
FEMINISME: PERSILANGAN
IDENTITAS, AGENSI DAN POLITIK
(20 TAHUN JURNAL
PEREMPUAN)**

PROCEEDING OF

**INTERNATIONAL CONFERENCE
ON FEMINISM: INTERSECTING
IDENTITIES, AGENCY & POLITICS
(20 YEARS JURNAL
PEREMPUAN)**

**Konferensi Internasional Feminisme:
Persilangan Identitas, Agensi dan Politik
(20 Tahun Jurnal Perempuan)**

© Jurnal Perempuan, 2016

2655 hlm, 14,8 x 21 cm

ISBN 978-602-6789-33-4

Prosiding ini diterbitkan oleh
Yayasan Jurnal Perempuan, Jakarta

YAYASAN
YJP
JURNAL
PEREMPUAN



FORD FOUNDATION

MAMPU
Maju Perempuan Indonesia
untuk Penanggulangan Kemiskinan



Kata Pengantar

Selamat datang di acara Konferensi Internasional tentang Feminisme, pertama diadakan di Indonesia yang membahas secara khusus feminisme dari berbagai bidang. Konferensi ini dalam rangka memperingati 20 tahun Jurnal Perempuan yang pertama kali terbit pada tahun 1996. Sejak itu, Jurnal Perempuan sebagai jurnal feminis pertama di Indonesia telah membahas secara konsisten ide-ide feminisme baik dalam ranah lokal maupun global.

Perjalanan ide feminisme di Indonesia merupakan perjalanan yang terjal. Awal ide feminisme bisa dikatakan dibangun pada Kongres Ibu pertama di Yogyakarta pada tahun 1928 yang membahas isu-isu penting pada masa itu, yaitu, isu pendidikan dan perempuan. Selanjutnya, ide-ide feminisme terus berlanjut setelah Indonesia merdeka pada tingkat akar rumput yang secara gigih dipelopori oleh Gerwani (Gerakan Wanita Indonesia) di tahun 1950-an. Setelah masa kepemimpinan presiden Sukarno, gerakan perempuan memasuki masa kelam di era presiden Suharto, yakni, dikooptasi dan didominasi oleh negara. Baru pada masa Reformasi ide-ide feminisme tumbuh subur dengan adanya demokrasi. Namun, pintu demokrasi yang terbuka lebar mengundang berbagai kelompok seperti kelompok agama konservatif yang juga menerabas masuk. Dengan demikian, tantangan perempuan Indonesia semakin besar memasuki abad ke-21. Meskipun demikian, wacana kesetaraan dan keadilan untuk perempuan telah diterima luas di berbagai daerah dan kesolidan gerakan perempuan tampak menguat baik di pemerintahan, parlemen, LSM, akademisi dan

profesional serta tokoh/organisasi berhaluan feminis Islam. Oleh sebab itu, kami tetap optimis akan masa depan feminisme di Indonesia.

Konferensi ini mencerminkan optimisme tersebut. Makalah yang masuk ke panitia konferensi berjumlah 102 dan terseleksi sebanyak 62 makalah. Pemakalah dan peserta datang dari berbagai daerah seperti Aceh hingga Papua kecuali Maluku. Peserta dari luar negeri terwakili oleh Thailand, Amerika, Australia, Hong Kong, Filipina, Belanda, Jerman dan Malaysia. Peserta yang aktif berpartisipasi dalam konferensi ini juga beragam dari LSM, pemerintahan, akademisi, guru, profesional, pengusaha dan ibu rumah tangga.

Terima kasih tak terhingga saya sampaikan kepada ketua panitia konferensi, Sdr. Naufaludin Ismail beserta staff YJP, mantan staff YJP, SJP dan para voluntir yang terdiri dari mahasiswa, dosen dan umum. Demikian pula kepada Dewan Pembina, Dewan Redaksi dan mitra-mitra YJP yang berkontribusi pada acara ini. Terkhusus, terima kasih sedalamnya untuk Ford Foundation, MAMPU dan ARROW yang telah mendanai dan mendukung acara konferensi ini.

Gadis Arivia

Pendiri dan Acting Director YJP

Preface

Welcome to the International Conference on Feminism, organized for the first time in Indonesia discussing specifically feminism from various perspectives. This conference is held to commemorate the 20th Anniversary of Jurnal Perempuan whose first edition was released in 1996. Since then, as the first feminist journal in Indonesia, Jurnal Perempuan has been consistently discussing feminism ideas, in local and global sphere.

The journey of feminism idea in Indonesia must pass a difficult road. It can be said, that the initial idea was established at the first Woman Congress in Yogyakarta in 1928 discussing important issues, including education and women. Furthermore, the feminism ideas continued after Indonesia proclaimed its independence in the grassroots level pioneered by Gerwani (Indonesian Women Movement) in 1950s.

Post-Suharto leadership, women movement entered its dark era in the new order era presided by the then President, as it was co-opted and dominated by the state. Then it came the Reform era when feminism idea grew thank to democracy. However, the door for democracy opened widely invaded also by other groups, one of which was the conservative religious groups.

With that, the challenge faced by Indonesian women became bigger when entering the 21st century. Even though so, the discourse about equality and justice for women had been widely accepted in many regions and the women solidarity movement seemed to strengthen either in the government level, parliament, NGO, academicians and professionals as well

as Islam-minded feminist organizations and figures. That is why we are still optimistic about the future of feminism in Indonesia.

The conference reflects the optimism. The organizing committee receives 102 papers and selects 62. The presenters and participants come from various regions, such as Aceh and even Papua, with Maluku province as an exception. Foreign participants are also present in this seminar from Thailand, the United States, Australia, Hong Kong, Philippines, Holland, Germany and Malaysia. They come from diverse background such as NGO, government, academic, teacher, student, professional, businessmen and housewives.

I would like to thank the head of the conference organizing committee, Naufaludin Ismail and all YJP staffs, former YJP staffs, SJP and volunteers, including university students, lecturers and general public. I would like also to express my sincere gratitude to the Board of Steering Committee, Board of Editor and YJP's partners that contribute to this event.

Special thanks to the Ford Foundation, MAMPU and ARROW who fund and support this conference.

Gadis Arivia

Founder and Acting Director of YJP

DAFTAR ISI

AGAMA DAN FEMINISME

Islamic Feminist Reading on the Qur'an: A Comparative Study on Amina Wadud's and Mohammed Talbi's Interpretation of Q. 4:34

Afifur Rochman Sya'rani --23

Membaca Kontruksi Seksualitas: Sebuah Kajian Represi Mahasiswi Santri Terhadap Film *Perempuan Punya Cerita*

Bruce Dame Laoera --52

Komodifikasi Filantropi Lokal Islam dan Eksploitasi Perempuan di Ruang Publik: Perempuan Pemungut Sumbangan Keagamaan di Jalan Raya

Jajang A Rohmana --93

Rekonstruksi Citra Perempuan dalam Alkitab pada Kumpulan Puisi *Perempuan yang Dihapus Namanya* Karya Avianti Armand

Langgeng Prima Anggradinata --123

Allah sebagai Kekasih: Narasi Perempuan *Pedhotan* akan Allah di Gunung Kemukus

Oleh Mutiara Andalas --154

"Ombak Panggil Ombak" Pandangan Feminis Protestan Indonesia mengenai Pergulatan Agama, Tradisi dan Perubahan Sosial Masyarakat

Nancy Novitra Souisa --171

**Membebaskan Allah Dari Belenggu Patriarki
(Sebuah Analisis Kritis Feminis Kristen Terhadap Konsep
Allah Dalam Alkitab Perjanjian Lama)**

Suryaningsi Mila --198

BURUH DAN PEKERJAAN

**Dualisme Peran Gender dalam Keluarga
Buruh Migran Indonesia**

Anggaunitakiranantika --226

**Paradoks & Marginalisasi Home-Workers di Industri
Berbasis “Putting-Out” System (Studi Kasus Jawa Tengah)**

Arianti Ina R. Hunga dan Tundjung Mahatma --243

**Menggali Potensi Perempuan Akar Rumput
dalam Upaya Perlindungan Buruh Migran Perempuan
Indonesia: Kisah Paguyuban Seruni**

Elisabeth Dewi dan Sylvia Yazid --276

**Makna Kemandirian Pada Pekerja
Lansia Perempuan di Bali**

Made Diah Lestari, Ni Putu Natalya,
Ratna Dewi Santosa, Ni Putu Eka Yulias Puspitasari,
Olvi Aldina Perry --310

**Dilema Perempuan Buruh Migran dalam Peran
Meningkatkan Kesejahteraan Keluarga**

Pinky Saptandari --334

**Perempuan Dimensional: Tentang Ekonomi-Politik
Perempuan Pesisir Muncar**

Rizalatul Islamiyah --360

**Kehidupan Perempuan di Perkebunan Teh,
Sebuah Kajian Ekofeminisme**
Roro Retno Wulan --384

**Etika Fashion: Langkah Kritis Menghadapi
Efek Eksploitasi Kapitalistik Industrial**
Safina Maulida --406

**Pengaruh Bias Gender pada Karakteristik
Wirausaha terhadap Kinerja Bisnis**
Yusalina, Anita Primaswari Widhiyani,
Chairani Putri Pratiwi --421

FEMINISME LOKAL, GLOBAL DAN TRANSNASIONAL

**Dampak dan Makna Resistensi Perempuan Bali
pada Sektor Industri Kreatif di Desa Paksewali,
Kabupaten Klungkung, Bali**
Anak Agung Istri Putera Widiastiti --448

**Perempuan dan Pegunungan Kendeng:
Ekofeminisme dalam Gerakan Sosial Baru di Indonesia**
Okie Fauzi Rachman --474

**Kebertahanan Perempuan Korban Kekerasan
dalam Pacaran di Kota Salatiga (Kajian Psikoanalisa)**
Eunike Imaniar Yani Talise, Sutarto Wijono,
Arianti Ina Hunga --511

***Lingkar Tutar Perempuan: Women and the politics of
memory in the aftermath of 1965 state violence***
I Gusti Agung Ayu Ratih --538

**The ethnicity body and identity: A (re)construction
self of Chinese-Indonesian woman**
Jennifer Lie --574

**Perempuan Samin-Kapuk dalam Pusaran
Dinamika Femisime Lokal: Kajian Transformasi
Identitas-Historis**
Khoirul Huda --595

Menarasikan Masa lalu: Sejarah, Testimoni, dan Perempuan
Nungki Heriyati --627

**“Paradoks Cinta: Antara Pengorbanan dan Perpisahan”
(Kajian Etologis Kebertahanan Perempuan
sebagai Korban dalam Lingkaran Kekerasan)**
Nyoman Ratih Prativi Negara Putri,
Sutarto Wijono, Ina Hunga --653

**In Searching of Feminist Technology:
Challenge in 21st Century Feminism**
Perdana Putri --686

**Persepsi Anak-anak Terhadap Peran Gender
di Masyarakat (Studi Kasus di Wilayah
Kota Tangerang Selatan)**
Tri Sulistyو Saputro --706

Keadilan Untuk Minoritas

**Symbolic Communication Among Lesbians
(A Case Study in Lesbian Community
at Tegalega Bandung)**
Betty Tresnawaty --726

**Eksistensi Lesbian (Penerimaan diri,
Aktualisasi diri dan Perjuangan HAM)**

Dian Novita Kristiyani --743

**Biphobia: Dua Wajah Diskriminasi
terhadap Biseksual**

Ferena Debineva --779

***Queer and Alam: Mempertanyakan Naturalisasi Identitas
Queer sebagai 'Penentang Kodrat Alam'***

Firdhan Aria Wijaya --800

**Merebut Ruang dan Waktu Hetero: Afirmasi
Performativitas Subjek Pattaya di Tengah Isu Begal
dan Diskriminasi LGBT**

Ghanesya Hari Murti --825

**Mewartakan Liyan: Media, Homoseksual dan
Reproduksi Homophobia dalam Perspektif Historis
*Narrating The Other: Media, Homosexual and
Reproduction of Homophobia in Historical Perspective***

Makrus Ali --841

**Gambaran Identitas Seksual dan Proses
Coming Out pada Remaja Akhir Kelompok
Minoritas Seksual di Jakarta**

Maria Britta Widyadhari, Tri Iswardani --867

**Mereka Adalah Manusia: Refleksi Teologis
tentang Prinsip Kemanusiaan Terhadap Queer**

Masthuriyah Sa'dan --896

**Heteronormativitas sebagai Hegemoni Gagasan
KelIndonesiaan: Sebuah Kajian terhadap Pernyataan
Diskriminatif Pejabat Negara dalam Perdebatan LGBT**

Timo Markus Duile dan Nadya Karima Melati --919

You are a lesbian, why do you pray? Islam, Indonesia and Hong Kong at a Crossroad
Novi Dayanti --940

Performa Santri Waria dalam Praktik Religiusitas di Pesantren Waria AL-Fattah Yogyakarta
Sekar Putri Handayani --962

KEBIJAKAN PUBLIK BERPERSPEKTIF FEMINIS

Quo Vadis Pengarusutamaan Gender (PUG) dalam Kebijakan Publik di Sektor Kehutanan: Kasus Program Perhutanan Sosial di Indonesia
Desmiwati --986

Memperkuat dan Memastikan Pelibatan Perempuan Miskin untuk Mendorong Kebijakan Publik Pro Feminis Melalui Gerakan Gender Watch di Kabupaten Gresik
Iva Hasanah --1020

Feminis Dalam Kebijakan Publik: Kontradiksi Aturan Kebijakan Pemerintah Daerah Bagi Perempuan
Khairul Hasni --1038

Woman Behind the Bars: Realitas Kehidupan Narapidana Perempuan di Indonesia
Lilis Lisnawati, Nadia Utami L., & Gatot Goei --1057

Ketika Perempuan Bergerak, Mengubah Harapan Menjadi Realitas
Lusia Palulungan & M. Ghufuran H. Kordi K. --1083

**“Perlindungan Hukum terhadap Korban
Perkosaan Anak dan Pencegahan Kekerasan
Seksual di Indonesia”**

Nurmalia Ika Widiasari --1106

**Keadilan Gender dalam Kebijakan Perubahan Iklim
:Reducing Emmision From Deforestation and Forest
Degrationt (REDD)+Sebagai Kasus**

Rima Vien Permata Hartanto --1136

**Akses Keadilan Hak Atas Tanah yang Diperjuangkan oleh
Perempuan WNI dalam Perkawinan Campuran**

Rinawati Prihatiningsih --1167

**Perspektif Feminis Dalam Implementasi Kebijakan
Perencanaan dan Penganggaran di Daerah**

Rozidateno Putri Hanida,
Adelin Anwar Aulia Rahma --1202

**Mewujudkan Sistem Pemilu Yang Sensitif Gender
untuk Pemilu Serentak Tahun 2019**

Yulia Sari --1227

LAKI-LAKI FEMINIS

**Representasi Laki-Laki Feminis dalam
Acara Tv Korea “The Return Of Superman”**

Azzah Hijaiyyah, Indah Permata Sari Siregar,
Nurul Hanifah --1256

**Indonesian Male Muslim Feminists (Case Study of Kiayi
Husein Muhammad and Dr Faqihuddin Abdul Kodir)**

Nina Nurmila --1277

Laki-laki Feminis dalam Rumah Tangga dan Keluarga Perempuan Pedagang Batak Toba (*Inang-inang*) di Kota Medan

Ratih Baiduri --1301

Potret Laki-Laki Feminis: Semangat Kesetaraan di Tingkat Akar Rumput

Yulianti Muthmainnah --1325

MEDIA DAN JURNALISME

Feminism Undone: Stereotipisasi Perempuan dalam Sinetron *Tukang Bubur naik Haji* (TBNH)

Anis Endang SM --1354

Konstruksi Identitas Perempuan Aceh dalam Media Online Aceh

Cut Novita Srikandi --1386

Perempuan dan Korupsi Wacana Media dalam Berita Tindak Pidana Korupsi Perempuan

Daniel Susilo --1416

Konstruksi Kekerasan pada Anak

Derinta Entas, Novena Ade Fredyarni S --1442

Menjadi Wartawati di Ranah yang Maskulin: Telaah terhadap Ideologi Pemilahan Gender dalam Kerja Jurnalistik

Devie Rahmawati dan Geger Riyanto --1468

Kecantikan, Media, dan Status Identitas Pada Wanita

Dian Damaningtyas, Prameswari Noor Andytaputri, Julia Suleeman --1482

**Female Genital Mutilation on the Indonesia's
Online News: Contesting the Women's Body Rights**
Dina Listiorini --1532

**Melihat Representasi Wanita dan Pergerakan Feminisme
dalam Media Sampul Album Penyanyi Wanita Indonesia
Pada Masa ke Masa (dari 3 Generasi) Analisis Semiotik**
Emy Rahmawati Isfatin K. --1563

**Atas Banyak Permintaan: Peran Mitos Populer Pada
Seksisme Terinternalkan di Kalangan Mahasiswi**
Hanna Yasmine, Muhammad Faiq Adi Pratomo --1584

**Diskriminasi Ganda Perempuan dalam Pemberitaan
Kasus Pemerkosaan: Analisis Wacana Kritis**
Nimas Diah Putri Ayu Dewi Nastiti, Fani Indrawan --1636

**Diskursus Kekerasan Seksual dalam Internet:
Studi Internet Meme Mengenai Kasus Eno Fariah
dan Cangkul**
Randie Ananda Agam --1666

**Transformasi Komunikasi Gerakan Perempuan dalam
Media Baru sebagai Upaya Pencarian Keadilan Gender
di Surakarta dan Yogyakarta**
Sih Natalia Sukmi --1687

SEKSUALITAS, TUBUH DAN HAK REPRODUKSI

**Need for Telemedical Abortion Services
for Indonesia and Malaysia 2015**
Amalia Puri Handayani and Rebecca Gomperts --1710

My Gender as a Political Battle Field: the Complexity of Religion and Sexual Orientation in Defining Identities in Indonesia

Amirah Fadhlina --1733

Patriarki dalam Tubuh Militer : Tes Keperawanan Calon Istri dan Anggota TNI

Arofatin Maulina Ulfa, Oktavia Ria Vungky V --1742

Rahimku, Milikku....

Sebuah Catatan Feminis dalam Penelitian Kehamilan Tidak Diinginkan (KTD) & Program Advokasi HKSR (Hak Kesehatan Seksual & Reproduksi) Perempuan Pedesaan, Miskin & Perempuan Muda di 8 Propinsi di Pulau Sumatera
Dina Lumbantobing --1764

Maternal Deaths: Do Women still have the Right to Life? A Case Study in Nias Island

Fotarisman Zaluchu, Saskia Wieringa, Bregje de Kok --1814

Budaya Pemeriksaan Dalam Sudut Pandang Feminisme Psikoanalisis : Opresi Terhadap Kepribadian Anak Perempuan

Iqraa Runi Aprilia --1853

Transpersonal Psychology Perspective of Woman Decision to Leave an Abusive Relationship (Antara Cinta dan Luka: Kajian Psikologi Transpersonal Terhadap Keputusan Berpisah pada Perempuan Korban Kekerasan Dalam Berpacaran)

Linda Susilowati, Sutarto Wijono, Ina Hunga --1877

Tubuh Perempuan dalam Budaya Kpop Sebagai Komoditi Kapitalis (Studi Literatur Tubuh Perempuan Sebagai Komoditi Kapitalis)

Nurdini Tsabitul Chusna --1901

**Tinjauan Feminis Kebijakan Pemberian Tunjangan *MAKE UP*
pada Polisi Wanita (POLWAN) DI INDONESIA**

Orisa Shinta Haryani --1928

**Perempuan Sebagai Sumber Daya Manusia Potensial
dalam Pembangunan Suatu Bangsa**

Puri Kusuma Dwi Putri --1955

**Obyektifikasi dan Komodifikasi Tubuh Perempuan
Berkedok Agama: Studi Kasus: Pemilihan Putri Muslimah
Indonesia 2016**

Rizka Kurnia Ayu --1978

**School-Based Sexual and Reproduction Health
Education is Timely**

Sartiah Yusran --1997

**Sensualitas Dangdut Pantura : Habitas dan Bentuk *HEXIS*
Badanlah Penyanyi Perempuan Dangdut Pantura**

Shahlan Mas'udi --2015

***Cognitive dan Behavioral Meanigs* Perempuan
Dengan HIV-AIDS di Malang**

Siti Kholifah --2042

**Animasi Buruh Tani Perempuan (Tinjauan Kritis Dampak
Penggunaan Pestisida Bagi Kesehatan Reproduksi
Perempuan)**

Sri Yuliana --2072

**Fulfilment of Gender Needs in HIV/AIDS Control Programs:
A Case Study of Housewives in Surakarta, Indonesia**

Tiyas Nur Haryani, Ismi Dwi Astuti Nurhaeni,
Argyo Demartoto --2098

**Women Victims experience “Marital Rape”
(Study of Inequality of Women in the Context of violence in
housewifery)**

Vinita Susanti and Andi Tentri --2116

**Pelaksanaan Program Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja
(PKPR) Puskesmas Galang Batam Untuk Menurunkan
Angka Kehamilan Dan Persalinan Remaja**

Zahrotur Riyad --2133

SENI DAN SASTRA

**Konstruksi Peran Tokoh Perempuan dalam Karya Sastra:
Versi Prosa Lisan dan Prosa Modern Papua**

Aleda Mawene --2162

**Mistresses in the Movies: Representations of *Njai* in the
Cinema of the Dutch East Indies**

Christopher A. Woodrich --2187

**Perjuangan Perempuan Saudi Arabia dalam
Novel *Misteri Mencari Nouf* Karya Zoe Ferraris**

Hiqma Nur Agustina --2211

**Wacana Keterasingan dan Revolusi Perempuan Dalam
Lagu “*What’s Up*” karya 4 Non Blondes : Pendekatan
Hermeneutika Gadamer**

Jatayu Jiwanda M --2247

***The Angle of Vision: Feminist Reading
of Contemporary Asian Women Poets***

Jennie V. Jocson --2266

Unearthing Male's Perspective toward Indonesian Feminist Novels: an Audience Reception Study
Meike Lusye Karolus --2302

Gambaran Victoria Park Sebagai "RUMAH" Dalam Kumpulan Cerpen *Perempuan di Negeri Beton*
Nurul Maria Sisilia --2323

Perlawanan Perempuan dalam Novel Sunda *Sandekala*
Sri Maryanti --2347

TRADISI, BUDAYA DAN FEMINISME

Dilema Perkawinan Perempuan Bali (Studi Kasus Pengaruh Wangsa Terhadap Perkawinan Di Bali)
Anak Agung Istri Ngurah Dyah Prami --2376

Bias Potret Perempuan Muna Dalam Ritual LIFE-CYCLE
Asliah Zainal --2392

Perempuan dan Tradisi Warisan Kuasa (Kajian Pewaris Jabatan Kepala Desa Suami Kepada Istri di Madura)
Ekna Satriyati --2422

Menggugah Kesadaran Perempuan dengan Islam dan Tradisi Jawa
Endang Tri Irianingsih --2443

Persepsi Perempuan Arab Terhadap Sistem Pernikahan Arab di kecamatan Bangil, Kabupaten Pasuruan
Fatimah --2472

Women, Religion and Health (A Study Of Women's Movement in the Treatment Based Religion)

Junardi Harahap --2494

Diskursus Hijab Dalam Masyarakat Indonesia Melalui Analisis Arkeologi

Merry Fridha Tri Palupi, Eni Maryani --2515

Inheritance of Ategen Asuwun: Balinese Active Women toward Tax Payer

Nazrina Zuryani --2548

Gambaran Konflik Peran Ganda pada Perempuan Suku Jawa Berstatus *JERO* dan Memiliki Anak Autisme

Putu Noni Shintyadita --2563

Kedudukan Perempuan dalam Budaya Hukum Kasultanan Daerah Istimewa Yogyakarta

Sartika Intaning Pradhani --2590

Dominasi Peran Ayah dalam Mengenalkan Budaya Melaut Suku Bajo Sampela

Wa Ode Sitti Nurhaliza, S.I.Kom., M.I.Kom.

Dr. AtwarBajari, M.Si. --2623

AGAMA DAN FEMINISME



ISLAMIC FEMINIST READING ON THE QUR'AN: A COMPARATIVE STUDY ON AMINA WADUD'S AND MOHAMMED TALBI'S INTERPRETATION OF Q. 4:34

Affur Rochman Sya'rani

Sunan Kalijaga State Islamic University of Yogyakarta
affurrochmans@gmail.com

Abstract

This article comparatively examines the interpretations of Amina Wadud and Mohammed Talbi of Q. 4:34. Most of classical Muslim exegetes employ the verse to acknowledge the superiority of men over women. It employs hermeneutical approach to understand comparatively the context of their respective interpretations. The author argues that both Wadud and Talbi compromise that the verse acknowledges duties division and mutual responsibility among married couple, not men's superiority. They are in line that it reflects particular circumstance in which it was revealed and thus requires contextual reading to be applied in modern-contemporary context. The main difference among their interpretations are on the status of relationship among married couple. It is due to the difference among them in terms of their respective socio-intellectual background and defining ontologically the nature of interpretation and Qur'anic hermeneutics.

Artikel ini membandingkan penafsiran Amina Wadud dan Mohammed Talbi terhadap Q. 4:34. Dalam tradisi penafsiran al-Qur'an klasik, ayat tersebut sering kali digunakan untuk menjustifikasi superioritas laki-laki diatas perempuan. Artikel ini menggunkan pendekatan hermeneutis untuk memahami secara komparatif bagaimana konteks penafsiran keduanya pada ayat tersebut. Penulis berargumen bahwa keduanya sepakat bahwa ayat tersebut menjelaskan pembagian kerja dan tanggung jawab dalam pernikahan. Ayat tersebut, menurut mereka, merefleksikan konteks sosio-historis tertentu sehingga harus dikontekstualisasikan dalam konteks kontemporer. Perbedaan

mendasar dari penafsiran keduanya adalah tentang status hubungan suami-istri dalam pernikahan. Hal ini disebabkan oleh perbedaan konteks sosio-intelektual antara keduanya dan bagaimana keduanya mendefinisikan secara ontologis hakikat interpretasi dan hermeneutika al-Qur'an.

Keyword: Amina Wadud, Mohammed Talbi, interpretation of Q. 4:34, hermeneutics.

A. Introduction

A prominent Qur'anic verse that discusses gender relationship is al-Nisa>: 34. Within traditional Qur'anic exegesis, most of classical Qur'anic exegetes interpret the verse in terms of justifying the superiority of men over women. For example, al-Zamakhshari argues that men are leader of women. Like a king's order upon his society, they can command and prohibit women, because Allah has given preferences to men over women. Prophets and scholars also are men. The husbands are also obligated to pay marital cost as either paying dowry (*mahar*) or financing the wives.¹

Such traditional interpretation becomes a great challenge for Islamic feminists. They question whether Islam justifies gender inequality and discrimination against women or it contradicts with the principle of equality and justice explained in the Qur'an. They deconstruct such traditional Qur'anic interpretation, by reinterpreting Qur'anic verses regarding women in the light of gender equality.

This article will comparatively examine the interpretation of Amina Wadud and Mohammed Talbi of Q. 4:34. There are several reasons why their interpretation is significant to be compared.

¹ Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysya>f*, (Riyadh: Maktabah al-'Abi>kan, 1998), vol. 2, pp. 67.

First, they have different socio-intellectual background. Second, both Wadud and Talbi interpret the verse based on gender equality principles.² They are in line that the Qur'an must be contextualized in the light of contemporary context in order to make it relevant to contemporary Muslims' needs.³ However, Wadud and Talbi have different approach and method in interpreting the Qur'an. Wadud establishes "a female inclusive reading" which includes women's experience and perspective. She also establishes "hermeneutic of *tawhi>d*" which means a holistic method.⁴ Meanwhile, Talbi acknowledges a historical reading on the Qur'an (*qira>'ah tari>khiiyyah*) by which one must examine the socio-historical and anthropological context of particular verse, in order to derive its *maq>s>id al-syari>'ah* (the substantive values/objectives behind a verse).⁵

Third, arguably, their respective approaches and methods in interpreting the Qur'an would also imply on their interpretations of Q. 4:34. For instance, Wadud is quite detail to examine the syntactical structure of the verse and thematically link it to the other verses. She actually also takes the socio-historical context of the verse in to account, but she does not provide a detailed explanation.⁶ On the contrary, Talbi reluctantly examines the linguistic dimensions of the verse. For him, such analysis seemingly does not provide meaningful understanding of the verse. Therefore, he provides more and detailed analysis on

2 Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999), pp. xii-xiii. See also: Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, (Tunis: Sarar li al-Nasyr, 1996), pp. 115-117.

3 See: Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 5. See also: Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 118.

4 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 5.

5 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 118-119.

6 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 69-70

the socio-historical context in which the verse was revealed to derive the *maqasid al-syari'ah*.⁷

The objectives of this article is to explain that in the process of interpretation, the socio-historical context of each exegete, their ontological view on nature of interpretation, Qur'anic hermeneutics, and assumptions or prejudices that used in the process of interpretation will influence in determining the meanings. Thus, this article uses hermeneutical approach, particularly Gadamer's hermeneutics to comparatively understand the context of Wadud and Talbi in their respective interpretations. Gadamer's hermeneutics would be applied to understand the plurality of interpretation of a text. For Gadamer, Every reader is situated within their hermeneutical situation. Therefore, meanings are not only produced by a text, rather it is produced through dialectical process between reader, text and context.⁸

B. Islamic Feminism and Qur'anic Interpretation

Feminism is not a discourse dominated by the West. Rather, it has been articulated and practiced within various local contexts.⁹ Margot Badran seems to be a prominent scholar attempting to define the term Islamic feminism. Through her discovery on the issue of feminism within Muslims world, Badran defines Islamic feminism as "a feminist discourse and practice that derive its understanding and mandate from the Qur'an, seeking rights and justice within the framework of gender equality for women and men in the totality of their existence".¹⁰

7 Muhammad Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 120-125.

8 F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015), pp. 178.

9 Margot Badran, *Feminism in Islam*, (Oxford: One World, 2009), pp. 243.

10 Margot Badran, "Islamic Feminism Revisited", *al-Ahram Weekly On-*

Nevertheless, the term Islamic feminism has been highly contested and debated among scholars.¹¹ However, according to Liv Tonnessen, defining Islamic feminism depends on whether we use Islamic feminism as an analytical category to describe diverse phenomena in which Islam is used to advocate women's rights, justice and gender equality or as a term of identity.¹² By following Tonnessen's consideration, I prefer to employ Badran's definition of the term as an analytical category to understand gender equality discourse emerging in the Muslim world.

According to Islamic feminists, classical Muslim exegetes interpreted the Qur'an in the light of patriarchal ideas and values. They were influenced by patriarchal norm and culture in which they lived. Besides, patriarchal interpretation means that male's perspective, interest and experience played a role in the process on interpretation while women's perspective and experience were neglected. Hence, their interpretation resulted in gendered bias view and inequality against women.¹³

Therefore, Islamic feminists focus on reinterpreting the Qur'an and deconstructing its patriarchal interpretation. Amina Wadud, Omaira Abou Bakr, Riffat Hassan and Asma Barlas are prominent examples.¹⁴ They argue that the Qur'an establishes the principle of equality and justice for all human beings. It affirms the equal status between men and women. *The line*, 9-15 February 2006, issue No. 781, <http://weekly.ahram.org.eg/Archive/2006/781/cu4.htm>.

11 Liv Tonnessen, *"Islamic Feminism"*, a public lecture presented at University of Bergen, Norway, 2014, pp. 1. See also: Margot Badran, *Feminism in Islam*, pp. 245; Ziba Mir-Hosseini, Ziba Mir-Hosseini, "The Quest for Gender Justice Emerging Feminist Voice in Islam", *Islam* 21, Issue No. 36, May 2004, pp. 3; Asma Barlas, "The Qur'an, Sexual Equality, and Feminism", a key note speaker presented at University of Toronto, January 12, 2004, pp. 1.

12 Liv Tonnessen, *"Islamic Feminism"*, pp. 5.

13 Margot Badran, *Feminism in Islam*, pp. 247.

14 Liv Tonnessen, *"Islamic Feminism"*, pp. 5.

preference among them is not determined by the gender status, but by the piety (*taqwa*) before Allah as stated in Q. 49:13.¹⁵

The project of Islamic feminists, according to Abdul Mustaqim, constitutes a new paradigm of Qur'anic interpretation. The Qur'an for Islamic feminist must be interpreted in the light of gender equality. This idea, according to Mustaqim, resulted in a new genre within Qur'anic interpretation which is now regarded as "Islamic feminist Qur'anic interpretation". This new genre calls the notion of the Qur'an without patriarchy and uses gender analysis in interpreting the Qur'an.¹⁶

According to Badran, in interpreting the Qur'an, Islamic feminism uses multidisciplinary approaches such as linguistics, history, literary criticism, sociology, anthropology, etc. Islamic feminists also use their experience and perspective as women.¹⁷ They propose these perspectives or approaches as a result of their critique for patriarchal Qur'anic interpretation. The lacks of this interpretation, according to Islamic feminist, are the literal and partial reading of Qur'an and neglecting the Qur'an's socio-historical dimension and women's voice.¹⁸

Islamic feminist's Qur'anic hermeneutics distinguishes between the universal and particular teachings of the Qur'an.¹⁹ Amina Wadud, for example argues that the Qur'an establishes universal values and some basic teachings. This is a result of the Qur'an revealed within particular circumstances: seventh century of Arabia peninsula. Therefore, Qur'anic verses regarding women which reflect particular context of Arabia must be understood in

15 Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis*, pp. 118.

16 Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis*, pp. 116.

17 Margot Badran, *Feminism in Islam*, pp. 247.

18 Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis*, pp. 116-117.

19 Margot Badran, *Feminism in Islam*, pp. 248.

the light of its universal values.²⁰

According to Badran, Islamic feminist Qur'anic hermeneutics focus on three issues. First is revisiting verses of the Qur'an to correct the false stories which are popular in Muslim society, such as women creation and the events between Adam and Eve in Heaven. Such stories have been claimed as the superiority of men over the women. Second is citing Qur'anic verses that explicitly affirm the equality between men and women. Third is deconstructing the Qur'anic verses explaining men's and women's difference which have been interpreted to justify men's superiority.²¹

C. The Nature of Qur'anic Interpretation and Qur'anic Hermeneutics

1. Amina Wadud's Thought

Amina Wadud (b. 1954) is a contemporary Muslim African-American scholar. She was raised in the context of racist America.²² Wadud obtained a Bachelor degree from Pennsylvania University in 1975 and a Master degree in Near Eastern from Michigan University in 1982. She gained Ph. D. in Arabic and Islamic Studies from the same University in 1988.²³ She is considered as one of Muslim scholars advocating gender equality in Islam and writes numerous works on this issue.

Wadud argues that the Qur'an establishes universal principles or values: justice, human dignity and egalitarianism.²⁴ These principles are unchangeable and universal for all human

20 Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999), pp. xiii.

21 Margot Badran, *Feminism in Islam*, pp. 248.

22 Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, Oxford: One World, 2008, pp. 102.

23 Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, pp. 2.

24 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. xii-xiii.

beings over history. While maintaining universal values, Wadud asserts that some Qur'anic verses reflect particular situation of seventh-century Arabia. Therefore, Wadud argues that one should to take the socio-historical, political and moral dimension of Qur'anic revelation into account, so that the relationship between the universal and particular could be understood.²⁵

Wadud argues that no method of Qur'anic interpretation is fully objective, because each exegete has what she calls as 'prior text' in interpreting the text, which means the language and cultural context in which the text is interpreted.²⁶ Therefore, the results of Qur'anic exegesis do not fully reflect the intention of the text rather they also reflect each exegete's intention and interest.²⁷

One of prior text examples is that the traditional exegesis was exclusively undertaken by male. It means that male's prior text: experience, perspective, desire, and needs of women affect on their interpretation while women's experience and perspective were neglected.²⁸ Therefore, Wadud proposes what she calls as "female inclusive reading" on the Qur'an. It is her ultimate objective the Qur'an which involves women's perspective and experience towards greater gender justice, not only within Qur'anic exegesis, but also within Islamic praxis.²⁹

The keyword of Wadud's Qur'anic hermeneutics is hermeneutics of *tawhi>d*. It aims to emphasize how "the unity of Qur'an permeates all its part". Hence, the coherence among Qur'anic verses should be taken into account. Wadud explains

25 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. xiii.

26 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 5.

27 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 1.

28 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 2.

29 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. x. See also: Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, pp. 12.

her framework of Qur'anic hermeneutics systematically. She analyzes all the verses contained any reference to women through five-fold: "1. in its context in which it was revealed; 2. in the context of discussion on similar topics in the Qur'an; 3. in the light of similar language and syntactical structures used elsewhere in the Qur'an; 4. in the light of overriding Qur'anic principle; 5. within the context of Qur'anic *weltanschauung* or world view."³⁰

The aim of hermeneutic of *tawhi>d*, according to Wadud, is to identify the dynamic between the universal and particular of Qur'an. According to Wadud, as discussed above, the Qur'an aims to establish universal basis of moral guidance. However, it was restricted by particular circumstances in which it was revealed.³¹ Therefore, according to Wadud, one must understand the relationship between the Qur'anic universal and particular.

By applying her holistic approach, Wadud makes gendered terms in the Qur'an into neutral terms. She argues that the Qur'an does not restrict its universal guidance only for mentioned specific gender in the case of several Qur'anic verses. According to her, the Qur'an must overcome the gender distinction within human language in order to implement its intention of universal guidance.³²

Wadud also calls for contextualization by which she was inspired by Fazlur Rahman's hermeneutics of double movement.³³ She argues that the Qur'an responded to the particular situation

30 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 5.

31 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. xii.

32 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 7.

33 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 4. For further explanation about Rahman's hermeneutics, see: Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), pp. 4-6.

in Arabia at the time of revelation.³⁴ Therefore, “a reciprocal relationship must be made between particular historical or cultural practices during the time of Qur’anic revelation as reflection of underlying principles and the diverse reflections of those principles in other historical and cultural contexts.”³⁵

2. Mohammed Talbi’s Thought

Mohammed Talbi (b. 1921) is a contemporary Tunisian medieval historian. He was raised in the context of colonialism in which Tunis was France’s colony at the time. He attended French primary and secondary school in Tunis. He obtained his Master degree and Ph. D in history from Sorbonne University in 1968. He is also considered as one of Muslim scholars who advocate voice of Islamic reform. Talbi writes numerous books and articles, not only on the issue of History, but also modern-contemporary issues, such as democracy, freedom, tolerance, pluralism, interfaith dialogue, women in Islam, *ijtihad* and modernity.³⁶

Talbi acknowledges that the Qur’an is a divine text which is universal for all humankind and relevant to any time and circumstance. He argues that God speaks with human beings in terms of all circumstances and times within a living dialogue which is constantly alive and new. Although God’s speech was revealed in particular context: seventh-century Arabia, it was not restricted to that time. According to Talbi, since the history is a smooth movement that continuously runs forward, God’s speech is always present over the history.³⁷

34 Amina Wadud, *Qur’an and Woman*, pp. 78.

35 Amina Wadud, *Qur’an and Woman*, pp. xiii.

36 Ronald L. Nettler, “Islam, Politics, and Democracy: Mohammed Talbi and Islamic Modernism”, *The Political Quarterly*, v. 71, August 2000, pp. 51.

37 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, (Tunisia: Sarar li al-Nasyr, 1996), pp. 118.

Talbi's basic assumption is that the Qur'an is an open Book which is open for much interpretations. In this point, Talbi argues that the Qur'an, on the one hand, is a divine message revealed to the Prophet and humans are unable to know how it so, because it consists of metaphysical and transcendental dimension of revelation. On the other hands, the Qur'an, in order to be understood, has to take human's effort or role.³⁸

The basic concept of Talbi's Qur'anic hermeneutic is historical reading (*al-qira'ah al-tarikhiyyah*) on the Qur'an. It implies that one should analyze the historical, sociological and anthropological dimension of Qur'an in which it was revealed, in order to derive the objective of Islamic law (*maqasid al-syari'ah*). Talbi argues that understanding the Qur'an in its context of revelation (*fi zjuru'fi nuzu'lihi*) is a starting point in interpreting it in terms of all places and times.³⁹

Therefore, according to Talbi, by applying historical reading on the Qur'an, one should be able to derive the substantive values of particular Qur'anic verse and then contextualize it in terms of all places and time.⁴⁰ Jasser Auda, who has developed the theory of *maqasid*, also argues that it is "one of today's most important intellectual means and methodologies for Islamic reform".⁴¹ Talbi states that *maqasid al-syari'ah* is the basic idea and spirit of the Qur'an. Thus, understanding the *maqasid* of particular Qur'anic verse is significant in doing contextualization.

38 Moncef Ben Abdeljelil "Reflections on the Critical Methods in the Study of the Qur'an in Contemporary Arab Scholarship", pp. 4. www.gremmo.com, (accessed in February 4th, 2016).

39 Mohammed Talbi, *'Iyalulla'h: Afkar Jadi>dah fi 'Alaqaq al-Muslim binafsihi wa bi al-Akhari'n*, (Tunis: Dar Sara's li al-Nasyr), pp. 143.

40 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 118

41 Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), pp. 8-9.

D. Amina Wadud's Interpretation of Q. 4:34

In interpreting the verse, Wadud identifies several key terms of the verse. Regarding *fad}d}ala*, Wadud examines the term in the light of same term used elsewhere in the Qur'an: Q. 17:70, 2:253, 6:86, 17:55. Through her examination, Wadud then concludes that the Qur'anic usage on *fad}d}ala* (preference) is relative.⁴² In my opinion, the relative usage of *fad}d}ala* is because the Qur'an does not explain explicitly what has been preferred for them and why they are preferred.

Wadud then analyzes the grammatical composition of the verse. She then focuses on the usage of *bi* which she translates it as "on the basis of". According to Wadud, "the sentence coming before *bi* is determined by what comes after *bi*". It implies that men are *qawwa>mun* over the women if the following two conditions existed: "what Allah has preferred for men, and what they spend of their property". Thus, Wadud argues that if those conditions are not fulfilled, the men are not *qawwa>mun* over the women.⁴³

By analyzing syntactical structure of the verse, Wadud states that Q. 4:34 does not justify the superiority of men over the women, because it uses the word *ba'd}* (some) of them over *ba'd}* (others). It means that "all men do not excel over all women in all manners. Some men excel over some women in some manners. Likewise, some women excel over some men in some manners". According to Wadud, although the preference is more than materialistic preference: inheritance, it also does not justify the superiority of men over the women, because the verse restricts the preference to 'some of them' over 'some others'.⁴⁴

42 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 69

43 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 70.

44 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 71.

Regarding the word *qawwa>m*, Wadud argues that it is not restricted to merely the relationship between husband and wife in a family rather it describes the relationship of both within the society at large. By relying on Sayyid Qutb's interpretation on the verse, Wadud proposes a new concept in understanding the verse which she called as "functional relationship". This concept aims to explain the mutual and functional relationship between men and women in the social context at large.⁴⁵

According to Wadud, the functional relationship of both can be observed through their responsibility within the society. In maintaining good society, the women are responsible to bear children. Wadud argues that this responsibility is hard, because the continuity of human's existence depends on it. This responsibility needs physical strength, stamina, intelligence and serious personal commitment.

Therefore, in preserving the balance and justice within the society, Wadud argues that the men must have equal responsibility. The Qur'an depicts this responsibility as *qawwa>m*. In such understanding, Wadud interprets *qawwa>m* as the responsibility of men in sustaining and providing physical protection and material sustenance for women.

Regarding the phrase explaining pious women, Wadud examines the word *qanita>t* in the light of other verses using such word in the Qur'an. She argues that it does mean 'obedient to husband'. The Qur'an, according to Wadud, uses this word with regard to both men and women. Wadud then concludes that *qanita>t* describes a characteristic or personality of believers towards Allah. Therefore, according to Wadud, *qanita>t* is different from the word *tj'ah* which means "obedience among

45 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 72.

created beings".⁴⁶

Regarding the word *nusyuz*, according to Wadud, since the Qur'an uses this word with regard to both men and women (Q. 4:34 and 4:128), it does not mean "disobedience to the husband". By referring to Sayyid Qutb's interpretation, Wadud argues that this word means "a state of disorder between the married couple". Wadud insists that the Qur'an's *weltanschauung* intends resolving problems and returning to peace and harmony among married couple, as indicated in Q. 4:128. Accordingly, the Qur'an proposes three ways in regaining the marital harmony: 1. Verbal solution, whether between the husband and wife or between the husband and wife with the help of arbiters; 2. Bed separation; 3. Beating is permitted.⁴⁷

According to Wadud, those manners proposed by Qur'an must be considered as hierarchical manners. Therefore, one must apply the first manner before applying the next manners. Wadud argues that it is possible to regain marital harmony before applying the second and third manners. She argues that the first manner is the best solution, because it is in accordance with the Qur'an principle of mutual consultations: *syura*.

Besides, according to Wadud, the second manner proposed by the Qur'an is only possible if the married couple continually share a bed. Although this step is a moment for them to rethink their problem, this separation can lead to many separations before any resolution is made. Meanwhile, the third solution does not mean violence against the wife, because "it is un-Islamic".⁴⁸

According to Wadud, the word *djaraba* does not always

46 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 74.

47 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 75.

48 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 75-76.

mean 'to strike', or indicates 'violence'. However, this word has various meanings. It also means 'to exemplify' and 'when someone leaves or strikes out on a journey'. This word is different from its second form: *d}arraba*, which means 'to strike repeatedly or intensely'.⁴⁹

Wadud argues that this verse must be understood in the light of particular circumstance in which the Qur'an was revealed. This verse, according to Wadud, was revealed within the existence of extensive violence against women and cruel practices which is condemned by the Qur'an at the time, such as female infanticide. Therefore, according to Wadud, this verse must be considered as a prohibition of violence against women and "a severe restriction of existing practice".⁵⁰

Regarding the word *t}a'a*, Wadud argues that contextual consideration should be taken into account in understanding this word. The verse, according to Wadud, does not use imperative form (*amr*), but a conditional sentence. Besides, the verse reflects the cultural norm of Qur'anic revelation in which a wife obeyed his husband, because he materially maintained his family. Therefore, Wadud concludes that the Qur'an never commands a wife to obey her husband. "It never states that obedience to their husband is a characteristic of the better women, nor is it a prerequisite for women to enter the community of Islam". According to Wadud, the sentence "*if they return to obedience, seek not against them*" substantively emphasizes on men's treatment upon the women, not women's obedience.⁵¹

Wadud then contextualizes the verse by explaining the changing situation of contemporary era. According to Wadud, it

49 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 76.

50 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 76.

51 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 77.

could not be denied that in modern era “couples seek partners for mutual emotional, intellectual, economic and spiritual enhancement”. “Their compatibility is based on mutual respect and honor, not on the subservience of the men to the women”. Therefore, according to Wadud, the Qur’an must be able to accommodate this changing situation. If it is only relevant to the particular situation of the time of revelation, it will not be able to response the changing needs of Muslims.⁵²

E. Mohammed Talbi’s Interpretation of Q. 4:34

Talbi argues that the phrase *al-rija>lu qawwa>mu>n ‘ala al-nisa>’* acknowledges that Allah obligates the existence of a leader within family, and that is men. This obligation, according to Talbi, is *sunna>tulla>h* due to the fact that men have been the leader within variety of civilizations throughout human’s history, except in several ancient societies. Talbi even argues that such phenomenon also could be found in animal life. He concludes that such empirical phenomenon is not accidental phenomenon.⁵³

Nevertheless, Talbi argues that this verse certainly does not mean justifying the superiority of men over women. Rather, it means duties division among the married couple. The verse, according to Talbi, acknowledges the obligation of men to sustain the necessity of family. It also does not mean that Allah obligates women to do merely the housework, and likewise, prohibits them to work in the same manner as men. On the contrary, working for sustaining the necessity of family is not obligated for them comparing to the men.⁵⁴

52Amina Wadud, *Qur’an and Woman*, pp. 77-78.

53 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 134.

54 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 134.

Regarding the phrase explaining the preference (*fad}d} ala*), Talbi argues that the phrase does not acknowledge the superiority of men over women, because all human being are equal before Allah as emphasized on the last phrase of the verse: "Allah is most High, Great (above you Allah)". Yet, Allah has created for both men and women each preference, so that they have to establish mutual cooperation in doing their duties.⁵⁵

However, according to Talbi, the preference does not mean the superiority over the inferiority, but complementary.⁵⁶ The phrase *wa bima> anfaqu> min amwa>lihim*, according to Talbi, also does not imply the superiority of men over women. Rather, it emphasizes the obligation of men to spend their property for women. Therefore, Talbi argues that a wife is permitted to demand her right to her husband in order to preserve her prosperity and her children.⁵⁷

Talbi examines the word *qa>nita>t* in the light of its textual meaning, which means "always remembering Allah". He argues that the sentence *fa al-s}a>liha>t qa>nita>t hafiza>t li al-gai>b bima> hafizalla>h* is a statement that describes the married couple implementing their duties in the light of spirituality towards Allah.⁵⁸ In such condition, they also keep their secret by not spreading it to the others. Talbi argues that because Allah has given particular preference for the women, they will gain prosperity by keeping such condition, and hence, Allah mentions them. Nevertheless, Talbi does not explain explicitly the women's prosperity. However, Talbi acknowledges that axiomatically the word *qunu>t* and keeping the secret do not

55 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 134.

56 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 135.

57 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 135-136.

58 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 136.

restrict only for women, but also for men.⁵⁹

In interpreting the last part of the verse, Talbi provides more analysis on particular context of the verse. Talbi asserts that the verse was revealed in particular context of late third year and early fifth year of Hijrah in which the clash of cultures and disputes occurred between feminist and anti-feminist in Medina. The feminist groups were represented by the Ansar community in which one of the prominent figures of this group was Ummu Salamah. Meanwhile, the anti-feminist group was represented by the *Muhajirin* community in which 'Umar Ibn al-Khattab was one of its prominent figures.⁶⁰ According to Talbi, the women in Medina were much appreciated and free, rather than in Mecca. Hence, when the *Muhajirin* came to Medina, a tension occurred between them and the Ansar community with regard to the relation between men and women. Talbi states that there are many historical data recording this tension.⁶¹

Talbi argues that it must be noticed that the Prophet had prohibited the husbands to beat their wives since early first year of Hijrah, before the revelation of the verse. He even had sued a husband who beat his wife by doing *qisas*, for the sake of maintaining the equality among them. However, the tension between the feminist and anti-feminist group could not be neglected. The Ansar was even influenced by the *Muhajirin*'s culture in upstaging the women. In such situation, the verse was revealed in order to respond this tension.⁶²

After the revelation of the verse, the Prophet permitted the husbands to beat their wives and *qisas* was abrogated as well.

59 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 136.

60 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp.120-122.

61 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 121-122.

62 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 121-122.

The question is whether the will of Prophet contradicted the will of God or not. Answering this question, Talbi states that the will of God and his Prophet was unified.⁶³ However, He argues that God revealed the verse to strengthen and unify the *ummah*. He intended to clarify the social disorder and saved them from critical period at the time. the period of the verse's revelation was critical period for the young *ummah*. It was surrounded by the enemies both internally and externally. Meanwhile, as discussed above, the tension between feminist and anti-feminist group occurred within the internal *ummah*. If they were disunity, they would not be united in facing their enemies.⁶⁴

Although, God finally permitted the husband to beat her wife, Talbi argues that this was not His intention. Rather, He prioritized "the most important over the important": unifying the *ummah*. Talbi states that beating the wife was not suggested although it was permitted. This was also strengthened by a Hadith by which "the Prophet suggested to not beat the wife, although this was permitted".⁶⁵

Regarding the word *nusyuz*, by taking the verse' socio-historical and political context into account, Talbi argues that it describes a state of marital disorder. It particularly relates with gender relationship. Therefore, Allah proposes several solutions that aim to regain marital harmony. According to Talbi, the first solution: good verbal advice should be firstly implemented, because it is compatible with humanity principles.⁶⁶

Talbi calls for contextualization in understanding the third solution: beating. By understanding the socio-historical and

63 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 124.

64 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 125.

65 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 125.

66 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 136.

political context of the verse, Talbi claims that God does not intend beating women. He states that the *maqasid* of the verse is “to elude marital disorder among the married couple”. Talbi argues that the permission of beating women can be implemented only in the time of its particular socio-historical circumstance.⁶⁷

F. A Comparative Analysis

Both Wadud’s and Talbi’s interpretations of Q. 4: 34 are in line that the verse does not acknowledge the superiority of men over women as has been interpreted by classical Muslim exegetes. Rather, men and women have equal rights and status in the family. Both Wadud and Talbi argue that the verse establishes duties division and mutual responsibility among married couple, so that they enable to work together in maintaining good family.

Talbi’s interpretation designates that he was largely influenced by French scholars and thoughts, despite he devotes intellectually in the science of History.⁶⁸ Therefore, we could understand why he tends to use historical-empirical analysis by arguing that men empirically have been proved as the leader of women in variety of societies and civilizations throughout history. However, he does not provide detailed evidence to prove his interpretation. Besides, there are several historical evidences that explain that women have been the leader in the society, such as the history of queen of Sheba.

In addition, according to Asma Barlas, although the Qur’an demands the men to be the breadwinner, it does not designate them to be the head of household. Barlas argues that such designation is the result of “traditional patriarchal definitions

67 Mohammed Talbi, *Ummat al-Wasat*, pp. 136.

68 Mohammed Talbi, *‘Iyalullah*, pp. 26-33.

of the father-as husband and the husband-as-father, to which the Qur'an does not adhere". According to Barlas, "while most Muslims believe that men are the head of their households, the Qur'an itself does not use this concept or term to speak about either husbands or fathers."⁶⁹

Although Talbi's interpretation seems like classical Muslim exegesis, he tends to argue that the leadership of men over women is not absolute, so that men are not allowed to abuse their authority. It is different from classical Muslim interpretations which acknowledge men's absolute authority over women. However, compared to Wadud, he does not provide explanation regarding women's responsibility in the family.

Meanwhile, Wadud's interpretation designates that he was influenced by her hermeneutical situation. He states that her gender equality and justice awareness was largely shaped when she visited Libya two years after her conversion to Islam. She also personally involves and participates in many organizations advocating gender equality.⁷⁰ Margot Badran concludes that Wadud combines between classical Islamic methodology and secular discourse of rights and justice in her work: *Qur'an and Woman*.⁷¹ Therefore, Wadud proposes a female inclusive reading which includes women's experience and perspective. By proposing functional relationship among married couple and understanding *qawwa>m* in the context of society at large, it brings Wadud to acknowledge the significant role and responsibility of women in the society, namely child bearing which reflects women's experience.

69 Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, (Texas: University of Texas Press, 2002), pp. 187.

70 Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, pp. 3.

71 Margot Badran, *Feminism in Islam*, (Oxford: One World, 2009), pp. 242.

Wadud's interpretation on the word *fad}d}ala* is more sophisticated methodologically than that of Talbi. Compared to Wadud, the lack of Talbi's analysis is that he does not examine *fad}d}ala* in the light of other verses in the Qur'an. By linking it to other verses, Wadud's analysis could prove that the usage of *fad}d}ala* is relative in the Qur'an. It, however, does not explain explicitly what has been preferred for men and why they are preferred.

Another lack of Talbi's analysis is that he does not examine the verse in the light of its syntactical structure while Wadud carefully analyzes that. She points out the usage of *bi* which she considers it as *ba' al-saba>biyyah* know in Arabic *ba'* for reason or purpose. Therefore, Wadud concludes that the *qawwa>m* of men is determined by two conditions come after *bi*. Besides, Wadud also examines the usage of *ba'd}* in the verse. The word *ba'd}* determines that not all men excel all women. The logical consequence is that some women enable to excel over some men. The lack of classical Muslim exegetes is that they does not examine the usage of *ba'd}* in the verse. Therefore, they generalize that all men excel over all women by arguing that men inherently have more preferences (*fad}l*) than women. Such interpretation, indeed, shows patriarchal view and men bias, because as Wadud states, these are not explained in the Qur'an.

Regarding the word *qanita>t*, both Wadud and Talbi argue that it does not relate to specific gender as either masculine or feminine. In this point, they make it into neutral term, by arguing that it enables that the word used with regard both men and women. Therefore, as neutral term, it could not be interpreted as wives' attitude to obey the husband. The core of Wadud's and Talbi's interpretation on the word *qanita>t* is that it describes a

servant's attitude to obey Allah, not to human being. In other words, it describes spiritual relationship between a servant and his God. The difference between their interpretations is that Wadud's analysis is based on examining the word in the light of other verses using such word while Talbi's analysis is based on the word's literal meaning. However, different approach of both could yield similar conclusion.

The advantage of Wadud's analysis is that she could point out difference meaning between the word *qanita>t* and *t}a>ah*, and in this she acknowledges a-synonym of the Qur'an's word. The lack of her analysis is that she does not examine the sentence *hafiza>t li al-gaib* in which most of classical Muslim exegete take it into consideration to interpret *qanita>t* as wife's obedience to the husband. Al-Razi for example, argues that the word *qanita>t* and the phrase *hafiza>t li al-gaib* are interrelated. Both of them describe wife's obedience depending on whether the husband is present or absent.⁷²

Meanwhile, Talbi examines the phrase by arguing that it describes a married couple who keep their secret. Like analyzing the word *qanita>t*, he considers the sentence as neutral term. However, I argue, as Wadud and Talbi argue, since the Qur'an uses *qanita>t* with regard to men and women, the sentence *hafiza>t li al-gaib* could not be understood as wife's obedience to the husband. Although classical Muslim exegetes interpreted it as the obligation of wives to keep themselves from adultery (*zina*) and keep the house and husband's property, this obligation should be considered as obedience to Allah, not to the husband.

Compared to Wadud, For Talbi, as a historian, analyzing the verse in the light of its syntactical structure, grammatical

⁷² Fakhruddin al-Razi, *Mafa>ti>h al-Ghaib*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), vol. 10, pp. 91-92.

composition and other verses does not seem significant to provide meaningful understanding of the text. Therefore, he proposes historical reading (*al-qira'ah al-tarikhiyyah*) of the Qur'an which the Qur'an that preferably emphasizes on analyzing socio-historical dimension of the text. Meanwhile, Wadud considers such analysis as significant tools to understand relational meaning of the Qur'an and its *weltanschauung*. Therefore, to realize her objective of female inclusive reading, Wadud establishes hermeneutic of *tawhid* by which the coherence among Qur'anic verses should be taken into account.

Both Wadud and Talbi interpret *nusyuz* with egalitarian perspective. It is used in the Qur'an with regard to both wife and husband. They argue that it describes marital discord among married couple and this means that both wife and husband are possible to cause the discord. They also approve that the verse emphasizes on eluding marital disorder and regaining marital harmony. Nevertheless, Talbi's approach in interpreting *nusyuz* is more sophisticated rather than that of Wadud. Although Wadud examines it in the light of other verses, she refers her conclusion to Qutb's interpretation while Talbi's conclusion is based on examining the verse' socio-historical and political context.

Both Wadud's and Talbi's interpretation of *nusyuz* is beyond the literal meaning of the verse. They are in line that the Qur'an is divine scripture which is universal for all human beings. While Wadud argues that the Qur'an does not restrict its universal guidance only for mentioned specific gender and must overcome the gender distinction of human language in order to implement its intention of universal guidance, Talbi prioritizes the *maqasid al-syari'ah* rather than literal meaning of the

verse. Therefore, for them, considering *nusyuz* as specific deeds of women is not in accordance with the universality of Qur'an.

Both Wadud and Talbi have similar idea in considering the manners proposed by the Qur'an in regaining marital harmony as hierarchical manners. Classical Muslim exegetes actually also acknowledge such idea, but they consider women as the only suspected people who do the *nusyuz*. Therefore, their interpretation shows patriarchal bias. They are also in line that the first manner is the best manner in regaining marital harmony. While Wadud provides rational analysis to acknowledge that it is the best manner which is also supported by the Qur'an's principle of mutual consultation: *syura*, Talbi argues that it is relevant to humanity principle. Nevertheless, compared to Wadud, Talbi does not examine the second manner but directly examine the third manner.

Both Wadud and Talbi call for contextualization in understanding the third manner: beating the wife. However, Talbi's analysis on that is more sophisticated rather than that of Wadud. Talbi could provide detail information regarding the socio-historical and political context of the verse. Although he acknowledges that the verse refers to men's permission to beat the wife, but by examining particular circumstance of the verse, he could argue that the *maqa'sjid* of the verse forbids the beating. Therefore, it could only be applied in its particular circumstance. According to Rachel M. Scott, like Fazlur Rahman, Talbi focuses on examining the Qur'an's socio-historical context in order to understand a *ratio legis* of particular verse.⁷³

Compared to Talbi, Wadud reluctantly acknowledges

73 Rachel M. Scott, "A Contextual Approach to Woman's Right in the Qur'an: Readings of 4:34", *The Muslim World Journal*, Vol. 99 January, 2009, pp. 70.

that the verse refers to men's permission to beat the wife by arguing that the word *d}araba* does not always mean 'to strike', or indicates 'violence'. Although Wadud examines the verse in the light of its particular circumstance, but her analysis is not as detail and comprehensive as that of Talbi. While she argues that the verse reflects a prohibition of violence against women and a severe restriction of existing practice, Talbi's thought on *maqas}id* of the verse could be a basis for Wadud's argumentation.

Talbi exceedingly focuses on finding the *maqas}id* of the verse, so that he reluctantly examines syntactical structure of the verse. Compared to Wadud's interpretation, Talbi does not examines the word *t}a'ah* in which according to classical Muslim exegetes, it implies on the obligation of wife to obey the husband. Meanwhile, Wadud explicitly affirms that the Qur'an never commands a wife to obey her husband, by arguing that the structure of the verse does not use an imperative ('*amr*), but a conditional sentence. From perspective of *us}u}l al-fiqh*, such interpretation might be accepted. Since a sentence does not use an imperative form, it could not be affirmed that it refers to a command.⁷⁴ Therefore, Wadud argues that what the verse emphasizes is men's treatment upon the women, not women's obedience.

Accordingly, Wadud calls for contextual reading on *t}a'ah* (obedience). Compared to Talbi, the advantage of Wadud's contextualization is that she could link between the particular circumstance seventh century of Arabia peninsula and the changing situation of Muslims' contemporary era. Linking between the past and the present is significant for contextual reading on the Qur'an, in order to understand whether certain

74 'Abdul Karim Zaidan, *al-Waji}z fi Us}u}l al-Fiqh*, (Maktabah al-Bas}a}ir, 1976), pp. 293.

Qur'anic verse could be applied in a new circumstance or not.

G. Conclusion

Both Wadud and Talbi compromise that the verse does not establish the authority of men over the women. Rather, it acknowledges duties division and mutual responsibility among married couple. They are in line that it reflects particular circumstance in which it was revealed and thus requires contextual reading to be applied in modern-contemporary context. The main difference among their interpretation is on the status of relationship among married couple. Wadud interprets the verse towards full of gender equality, not only in the context of family, but also in the social context. The relationship of marriage in terms of Wadud's interpretation preferably reflects co-dependent partnership. Compared to Wadud, Talbi reluctantly acknowledges full of gender equality among married couple in the family. He acknowledges the concept of men's leadership over women within marriage relationship. Accordingly, in terms of his interpretation, the relationship of marriage preferably reflects care-taker or dependent relationship in which men as the head of household and women as being headed. However, Talbi argues that the authority of men over women is not absolute.

Bibliography

- Al-Ra>zi, Fakhruddin, 1981, *Mafa>ti>h al-Ghaib*, Dar al-Fikr, Beirut.
- Al-Zamakhsyari, Mahmu>d bin 'Umar, 1998, *al-Kasysya>f*, Maktabah al-'Abi>kan, Riyadh.
- Auda, Jasser, 2007, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, The International Institute of Islamic Thought, London.
- Badran, Margot, 2006, "Islamic Feminism Revisited". *Al-Ahram Weekly Online*, 9-15 February, issue No. 781, <http://weekly.ahram.org.eg/Archieve/2006/781/cu4.htm>.
- _____, 2009, *Feminism in Islam*, One World, Oxford.
- Barlas, Asma. "The Qur'an, Sexual Equality and Feminism", a key note speaker presented at University of Toronto, January 12, 2004.
- _____, 2002, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Texas.
- Hardiman, F. Budi, 2015, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleirmacher sampai Derrida*, Kanisius, Yogyakarta.
- Irsyadunnas, 2014, *Hermeneutika Feminis dalam Pemikiran Islam Kontemporer*, Kaukaba, Yogyakarta.
- Lina Lazzar, "Interview with Mohammed Talbi". June, 1th. 2011. <http://www.ibraaz.org/interviews>.
- Liv Tonnessen. "Islamic Feminism", a public lecture presented at University of Bergen, Norwegia, 2014.
- Mir-Hosseini, Ziba. "The Quest for Gender Justice Emerging Feminist Voice in Islam". *Islam 21*, Issue No. 36, May 2004.
- Mustaqim, Abdul, 2008, *Paradigma Tafsir Feminis*, Logung

Pustaka, Yogyakarta.

Rahman, Fazlur, 1982, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago.

Nettler, Ronald L, "Islam, Politics, and Democracy: Mohammed Talbi and Islamic Modernism", *The Political Quarterly*, v. 71, August 2000.

Scott, Rachel M. "A Contextual Approach to Woman's Right in the Qur'an: Readings of 4:34". *The Muslim World Journal*, Vol. 99 January, 2009.

Talbi, Mohammed, 1996, *Ummat al-Wasat*, Sarar li al-Nasyr, Tunis.

_____, *'Iyalulla>h: Afka>r Jadi>dah fi "Alaqqat al-Muslim binafsihi wa bi al-Akhari>n*, Dar Sara>s li al-Nasyr, Tunis.

Wadud, Amina, 2008, *Inside the Gender Jihad*, One World, Oxford.

_____, 1999, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, New York.

**MEMBACA KONSTRUKSI SEKSUALITAS:
SEBUAH KAJIAN RESEPSI MAHASISWI SANTRI TERHADAP
FILM *PEREMPUAN PUNYA CERITA***

Oleh:

Bruce Dame Laoera

Kajian Sastra dan Budaya , Universitas Airlangga
laoerahartono@gmail.com

Abstract

This research examines the reception of female students (*santriwati*) at the Islamic University Darul Ulum Islamic Boarding School (Unipdu) towards Chants of Lotus Film (translated from Indonesian: *Perempuan Punya Cerita*). Unipdu University boarding school is led and owned by the Ulama' or Kiai (Muslim leaders) in Jombang, East Java, Indonesia. Moreover, Chants of Lotus is an omnibus film created by four famous female directors in Indonesia which tells about the lives of Indonesian women with their complex issues which particularly concerned about sexuality and society. This study uses encoding and decoding model developed by Stuart Hall, to obtain a reception female students to show opinions, arguments and their perspective of sexuality, gender and its relationship to Islam and their society. In addition, this study uses a qualitative method by using in-depth interview. In this study, it confirms that the majority of female students were interested with the film since they discovered the portrayal of their everyday's life, tradition, and culture. On the other hand, there were several issues which triggered them to argue and negotiate about. Furthermore, the use of cultural icons in the film such as artifacts, activities, and the language in the reception used by *santriwati* were perceived as the projection of themselves. The study concludes that the Chants of Lotus Film emerged not only as a variant of Indonesian films but also dismantled the issues of women's sexuality and its complexity that were considered as taboos by society.

Keywords: audience reception, Indonesian film, Pesantren, Santriwati, Sexuality.

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji tentang resepsi santriwati di Universitas Islam Pondok Pesantren Darul Ulum (Unipdu) terhadap *Chants of Lotus Film* (diterjemahkan dari bahasa Indonesia: *Perempuan Punya Cerita*). Unipdu adalah Universitas Pondok Pesantren yang dipimpin dan dimiliki oleh Ulama' atau *Kiai* (pemimpin Muslim) di Jombang, Jawa Timur, Indonesia. Selain itu, *Chants of Lotus* adalah sebuah film omnibus yang dibuat oleh empat sutradara perempuan Indonesia terkenal yang menceritakan tentang kehidupan perempuan Indonesia dengan isu-isu kompleks mereka khususnya menyangkut antara seksualitas dan masyarakat. Penelitian ini menggunakan encoding dan decoding model yang dikembangkan oleh Stuart Hall, untuk memperoleh resepsi santriwati untuk menunjukkan pendapat, argumen dan sudut pandang mereka tentang peran seksualitas, gender serta hubungannya terhadap Islam, masyarakat, dan budaya lokal. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan menggunakan *in-depth interview*. Dalam penelitian ini menegaskan bahwa mayoritas santriwati tertarik dengan film tersebut karena mereka menemukan gambaran sehari-hari dari budaya mereka. Di sisi lain, ada beberapa masalah yang memicu mereka untuk berdebat dan bernegosiasi tentang film ini. Secara khusus, penggunaan bahan ikon budaya dalam film seperti artefak, kegiatan, serta bahasa yang digunakan dirasakan oleh santriwati adalah sebagai proyeksi dari kehidupan mereka. Studi ini menyimpulkan bahwa *Chants of Lotus Film* muncul tidak hanya sebagai varian dari film-film Indonesia tetapi juga menyingkap tabir-tabir seksualitas serta kompleksitas permasalahan pada perempuan yang dianggap tabu oleh masyarakat.

Kata Kunci: resepsi, film, Pesantren, Santriwati, Seksualitas.

Pendahuluan

Kebangkitan kembali sinema Indonesia pada tahun 1998 merupakan suatu awal baru bagi industri perfilman Indonesia. Bangkitnya dunia perfilman Indonesia pada masa reformasi

ditandai dengan kemunculan film *Kuldesak (Cul-de Sac)* yang diproduksi pada tahun 1996, tetapi baru beredar di bioskop-bioskop pada tahun 1998. *Kuldesak* merupakan film omnibus, di mana dua dari empat sutradaranya adalah perempuan, yaitu Mira Lesmana dan Nan T. Achnas. Dua orang sutradara yang lain, yaitu Riri Riza dan Rizal Mantovani (Sitepu, 2011:5). Sineas-sineas muda mencoba memberikan penawaran kemunculan film baru dengan topik yang lebih segar dan memberikan wacana atau isu-isu moral yang sedang diperbincangkan.

Film *Perempuan Punya Cerita* yang juga berbentuk omnibus dan berdurasi 108 menit ini terdiri atas empat cerita yang kesemuanya berbicara mengenai dunia perempuan. Pertama, *Cerita Pulau* menceritakan mengenai kehidupan seorang bidan yang tinggal di sebuah pulau terpencil dan dihadapkan pada sebuah masalah ketika ada seorang gadis dengan keterbelakangan mental diperkosa oleh empat pemuda dari kota. Karena gadis tersebut hamil dan keempat pemuda tersebut tidak ada yang bertanggung jawab, maka bidan tersebut terpaksa membantu gadis tersebut untuk aborsi. Kedua, *Cerita Jogja* menceritakan tentang kehidupan remaja SMA di Jogja dengan pergaulan bebasnya. Cerita tersebut mengungkap sisi gelap Jogja: seks bebas diantara remaja, aborsi, isu-isu sosial dan pembahasan mengenai persoalan keperawanan. Ketiga, *Cerita Cibinong* menceritakan tentang kehidupan seorang *single mother* yang bekerja di sebuah kafe dangdut dengan seorang anak perempuan yang mengalami pelecehan seksual dan menjadi korban *trafficking*. Keempat, *Cerita Jakarta* menceritakan tentang seorang istri yang mengidap HIV/AIDS karena tertular oleh suaminya yang seorang pengguna narkoba dan pelaku seks bebas.

Keempat cerita dalam film tersebut memiliki satu kesamaan dan benang merah yakni membahas tentang korelasi antara perempuan dan seksualitas, sebuah hubungan yang menunjukkan bahwa perempuan seringkali menjadi korban atau kelompok yang tertindas. *Perempuan Punya Cerita* menyuguhkan cerita yang sebenarnya terjadi di sekeliling kita, dengan kekompleksan permasalahannya masing-masing. Melodramatik naratif dalam film-film bertemakan perempuan dapat terlihat persamaan dan hubungan kontradiktif antara “keinginan” dan “kewajiban” pada karakter-karakter didalamnya, menjadikannya sebagai artikulasi dalam konstruksi sosial dan gender (Tasker, 1998:140).

Cerita yang ada film *Perempuan Punya Cerita* disutradai oleh sutradara perempuan yang telah lama berkibrah di dunia perfilman Indonesia, yaitu: Fatimah T. Rony (*Cerita Pulau*), Upi (*Cerita Jogjakarta*), Nia Dinata (*Cerita Cibinong*), Lasja F. Susatyo (*Cerita Jakarta*). Sedangkan untuk skenario dibuat oleh Melissa Karim (*Cerita Cibinong* dan *Cerita Jakarta*) dan Vivian Idris (*Cerita Pulau* dan *Cerita Jogjakarta*). Rumah produksi dari film ini dibuat oleh Kalyana Shira Films, sebuah perusahaan produksi film yang didirikan pada tahun 2000 dan dikelola oleh Nia Dinata (perfilman.perpunas.go.id). Kalyana Shira Films juga telah terkenal dengan beberapa film sebelumnya yakni *Ca Bau Kan* (2001), *Biola Tak Berdawai* (2002), *Arisan!* (2003) dimana film-film tersebut juga mendapatkan penghargaan internasional dan diputar di beberapa festival film mancanegara.

Film festival seperti *Perempuan Punya Cerita* tentu saja menuai banyak kritik dan banyak beberapa adegan yang dipotong/disensor dalam film tersebut, terutama pada *Cerita Jogja* (Sitepu 2011:10). Paramadhita menulis bahwa film tersebut

disensor atas alasan mengancam “moralitas bangsa” karena menggambarkan hal-hal seperti aborsi, seksualitas remaja, HIV/AIDS, dan penjualan perempuan; persoalan tersebut merupakan bentuk kegelisahan terhadap representasi gender dan seksualitas (dalam Sitepu 2011:10). Film *Perempuan Punya Cerita* memang berusaha untuk menampakkan secara jelas fenomena-fenomena yang sering terjadi di dalam masyarakat namun yang seolah dilupakan atau dianggap tabu, khususnya yang terjadi pada kaum perempuan.

Seerti yang telah dijelaskan sebelumnya film Perempuan Punya Cerita merupakan film omnibus yang terdiri dari empat cerita. Cerita Jogja dan Cerita Cibinong disutradarai oleh Vivian Idris dan Melisa Karim. Film tersebut tidak seperti film-film Indonesia pada umumnya, dengan jalan cerita yang tidak dihiperbolisasikan. Film ini masuk dalam film festival internasional dan cukup menarik perhatian pengamat film. Di dalam cerita, sutradara dengan baik menggambarkan bagaimana film tersebut menceritakan tentang kekompleksitasan atau kebingungan dalam menjalani kehidupan. Kedua, film tersebut banyak mengangkat tema atau isu yang marginal atau topik-topik yang selama ini dianggap tabu sehingga para penikmat film disajikan sebuah cerita film yang baru yang selama ini belum pernah mereka saksikan.

Mengulas kembali secara sekilas tentang film-film klasik Indonesia pada tahun 1970an dan 1980an yang banyak mengekspos erotika dan seksualitas perempuan. Banyak artis-artis Indonesia terdahulu yang mendapatkan julukan istilah *bomb sex*, karena sebagian besar artis perempuan dan perfilman Indonesia, konten filmnya hanya bertema seksualitas dan erotisme. Meskipun perfilman Indonesia kini lebih banyak

berubah dalam tema dan isi cerita, yang lebih bervariasi dan mengulas tentang kehidupan perempuan yang lebih kompleks dan real, yang tidak semata-merta mengeksplorasi tubuh. Robert Stam menyebutkan bahwa kini telah banyak bermunculannya *filmmaker* atau sutradara-sutradara perempuan yang lebih banyak mengangkat isu mengenai gender, seksualitas, kultur dan representasi perempuan dari berbagai hal yang merupakan salah satu bentuk dari model *Third Cinema* (2003:51). *Third Cinema* sendiri lebih menunjukkan bagaimana perempuan menjadi sebuah simbol dalam sebuah film dan tidak hanya sebagai simbol erotisme serta memiliki ruang yang lebih luas daripada film-film yang disutradarai oleh *male directors* (ibid, 2003:52).

Seksualitas dalam dalam perfilman Indonesia, khususnya pada film-film yang dibuat oleh *female directors*, tidaklah semata digambarkan sebagai persetubuhan antara laki-laki dan perempuan, namun juga menampilkan sisi lain dari hal tersebut. Sisi-sisi lain dari perempuan, pertentangan dan konflik fisik maupun batin, serta seksualitas yang digambarkan sangat cair. Tidak jarang pula, ditawarkan banalitas-banalitas yang banyak muncul dalam film: penokohan yang tidak hanya benar-benar baik, namun memiliki keraguan-keraguan dan berada dalam posisi abu-abu, karakter-karakter yang tidak sama dengan penokohan atau pakem pada umumnya (misalkan, anak berjilbab pasti alim dan rajin ibadah atau perempuan pasti patuh dan keibuan), serta adanya dialog-dialog yang lebih 'bebas' dan terbuka sehingga mengajak penontonnya untuk berpikir dan memaknai maksud dari cerita dalam film tersebut.

Resepsi Mahasiswi Santri Mengenai Perempuan dan Seksualitas Pada *Cerita Jogja* dan *Cerita Cibinong*

Dalam penelitian ini, respon dan pendapat mahasiswa santri terhadap film *Perempuan Punya Cerita* akan dianalisis dan akan dibatasi seputar pemahaman seksualitas para mahasiswa santri dan persoalan mengenai perempuan yang muncul pada *Cerita Jogja* dan *Cerita Cibinong* saja. Peneliti menganalisis encoding (adegan atau *scene* yang ditunjukkan di dalam film sebagai teks yang diproduksi, tanpa adanya wawancara khusus dengan produsen pembuatan film) secara berkesinambungan dengan decoding (resepsi atau argumen dan pendapat dari mahasiswa santri) sesuai dengan metode encoding/decoding yang dijabarkan oleh Stuart Hall. Sebagaimana perlu diketahui bahwa diskursi atau wacana yang dipahami oleh mahasiswa santri, belum tentu akan simetris atau searah dengan wacana yang ditampilkan oleh produsen dalam film tersebut (Hall 1980:120).

Selain itu, sangat memungkinkan sekali akan adanya keragaman pendapat atau resepsi dalam pemaknaan film tersebut dari tiap mahasiswa santri. Hal ini tentu saja dipengaruhi oleh banyak faktor seperti latar belakang keluarga, pengalaman di lingkungan sosial, dan sebagainya. Di penelitian ini dijelaskan lebih rinci mengenai pemahaman seksualitas keempat mahasiswa santri sebagaimana hasil dari wawancara mengenai resepsi mereka terhadap film *Perempuan Punya Cerita*. Penonton perempuan akan lebih terpengaruh ketika apa yang ditontonnya merefleksikan keseharian atau kehidupan disekitarnya (Ang 2007:4) atau apa yang disebut sebagai 'imajinasi melodramatik'(Brooks 1976 dalam Storey 1996:24) dan disitulah letak korelasi kajian feminisme dan resepsi

khalayak. Penonton perempuan mempunyai keistimewaan tersendiri sebagai objek penelitian dalam resepsi khalayak, dengan imajinasi melodramatik yang menawarkan sebuah cara mengklarifikasi realitas, membebaskan diri dari keyakinan menuju kontras dan konflik atau pertentangan (Storey 1996:25) sebagaimana dalam perspektif feminisme, perempuan menjadi gender kedua dan menempati posisi kedua serta teropresi oleh dunia patriarki (Beauvoir, 1970).

Topik-topik utama dalam pesan atau *message* yang ditampilkan dalam film serta resepsi dari mahasiswa santri telah dianalisis lebih dalam dan dapat dibagi menjadi beberapa bagian seperti berikut ini,

Film Cerita Jogja dan Cerita Cibinong Sebagai Refleksi Dari Realita

Proses memberikan *feedbacks* atau memberikan komentar terhadap suatu agenda, siaran, kejadian, dalam suatu keadaan yang dapat didefinisikan disebut dengan proses *decoding* (Hall 1980:119). Proses mengkonsumsi suatu media, seperti film maupun acara televisi, oleh *audience* atau khalayak menjadi sebuah titik penting yang predominan dalam sebuah proses sirkulasi dalam pemberian makna maupun penyerapan pesan dari sebuah acara televisi atau film (ibid 1980:119). Alasan mengapa dipilihnya dua cerita dalam *Film Perempuan Cerita* yaitu Cerita Jogja dan Cerita Cibinong dikarenakan kedua cerita tersebut merepresentasikan kehidupan remaja dan kehidupan urban yang mirip dengan latar belakang para responden. Definisi-definisi realitas di langsungkan dan diproduksi melalui semua praktik linguistik yang mana representasi adalah praktik, sebuah kerja aktif, sebuah produksi makna sebagai praktik

penandaan (Hall, 1980:123).

Cerita pertama adalah Cerita Jogja yang menceritakan tentang kehidupan Savina (Kirana Larasati) sebagai seorang siswi SMA yang sedang membantu sahabatnya, Rahma, yang hamil diluar nikah untuk aborsi karena berhubungan seks dengan empat laki-laki teman sekelasnya. Savina kemudian berkenalan dengan Jay (Fauzi Baadila), seorang wartawan dari Jakarta yang menyamar sebagai mahasiswa untuk menggali informasi tentang kehidupan seks bebas remaja di Jogja. Savina, karakter protagonis dalam film ini, adalah satu-satunya yang masih perawan diantara anggota gengnya.

Di film lain, yakni Cerita Cibinong, menceritakan tentang kehidupan kelas bawah masyarakat Cibinong. Esi (Shanty), pemeran utama dalam cerita ini adalah seorang ibu *single parent* yang bekerja di kafe dangdut dan memiliki anak berusia 14 tahun bernama Maesaroh. Maesaroh atau Saroh mengalami pelecehan seksual yang dilakukan oleh pasangan kumpul kebo Esi. Esi juga mengalami kekerasan dalam rumah tangga dan kabur dengan Saroh yang kemudian ditolong oleh Cicih (Sarah Sechan), penyanyi dangdut di kafe tempat Esi bekerja, dan ditampung dirumahnya. Cicih yang terobsesi menjadi penyanyi dangdut ibukota, berkenalan dengan Mansur, yang bekerja di sindikat penjualan perempuan dan anak-anak. Mansur tertarik terhadap Saroh, membujuk Cicih agar Saroh mau dipekerjakan di hotel di Batam. Esi tidak mengizinkan Saroh untuk bekerja karena masih sekolah, tapi pada akhirnya Saroh dan Cicih kabur bersama Mansur ke Batam. Saroh dijual ke seorang warga negara Taiwan untuk dijadikan istri, sedangkan Cicih berakhir menjadi pelacur. Pada penelitian ini, responden A, B, C, dan D menonton bersama film *Perempuan Punya Cerita*.

Keempat responden menonton film secara keseluruhan meskipun fokus pada penelitian hanya pada Cerita Jogja dan Cerita Cibinong. Kedua cerita tersebut ditanggapi secara antusias oleh keempat responden yang merupakan santri dan sekaligus pelajar Sastra Inggris Unipdu. Keempat responden sama-sama baru pertama kali menonton film *Perempuan Punya Cerita*. Film tersebut ditanggapi secara positif dan cukup berbeda dari film-film Indonesia yang selama ini mereka tonton di televisi atau di bioskop. Menurut keempat responden, film *Perempuan Punya Cerita* terasa lebih nyata dan tidak berlebihan atau mengada-ada. Mereka sepakat bahwa kedua cerita tersebut merupakan potret dari realita sesungguhnya yang terjadi dalam masyarakat yang terkadang masih ditutup-tutupi karena dianggap tabu. Para responden sama-sama menyebutkan bahwa jalan cerita dalam film terlihat sangat realistis dan memang kurang lebih seperti itulah yang terjadi pada pergaulan remaja dan masyarakat ekonomi kelas bawah. Secara umum, berikut tanggapan dari masing-masing responden,

Responden A: Saya agak kaget melihat film tersebut, benar-benar terpana *gitu loh mbak*. Saya tidak menyangka bahwa kehidupan di Jogja, remajanya bisa seperti itu nakalnya. Tapi itu memang kelihatan sangat realistis dan natural sekali. Kalau memang dilihat pergaulan remaja zaman sekarang memang ngeri sekali. Saya sering dengar dari cerita teman-teman yang pernah bersekolah di luar (pondok pesantren) memang anak-anaknya nakal dan tidak ada kontrol seperti itu. Kalau Cerita Cibinong, tetangga saya ada yang sama mengalami (kurang lebih) seperti itu, anaknya masih remaja harus jadi TKW, ibunya jadi penyanyi dangdut, dsb.

Responden B: Cerita Jogja itu memang 100% betul sekali dan memang seperti itu kehidupan remaja di luar sana. Saya menyaksikannya sendiri dan saya benar-benar kapok dan jijik melihat tingkah mereka yang seperti itu. Filmnya ini seperti sindiran tapi juga mengingatkan kita agar untuk tidak mencontoh hal-hal yang buruk tersebut. Cerita Cibinong juga seperti diangkat dari kisah nyata. Kalau menurut saya, jika si Ibu berkelakuan tidak baik, anaknya akan mendapat karma (bertingkah yang buruk juga).

Responden C: Ceritanya menarik dan bagus serta mudah dipahami untuk semua umur. Walaupun banyak sekali kata-kata yang cukup vulgar yang tidak baik untuk anak-anak. Cerita Jogja memang benar-benar terasa nyata sekali, banyak anak-anak yang suka keblabasan kalau pacaran. Saya juga sering mendengar kabarnya pergaulan di Jogja memang seperti itu, padahal sebutannya kota pelajar ya. Cerita Cibinong juga, memang banyak perempuan dan anak kecil yang jadi korban KDRT.

Responden D: Banyak pelajaran yang dapat diambil dari film tersebut. Cerita Jogja sedikit banyak memberikan pelajaran untuk kita, lebih hati-hati dalam pergaulan dan mencari teman. Kalau Cerita Cibinong memang banyak terjadi disekitar kita, seperti ditipu oleh laki-laki, menjadi PSK karena kebutuhan hidup. Kedua cerita dalam film tersebut memang seperti yang ada di kenyataan disekitar.

Berdasarkan tanggapan dari keempat responden yang diwawancarai secara terpisah, mereka berempat memberikan pendapat dan komentar yang kurang lebih sama terhadap film

tersebut. Morley (1980) mengatakan bahwa tiap argumen dari pembaca (yang mana sebagai subjek) selalu berkorelasi oleh ideologi yang dibawanya. Adanya kesubjektivitasan dalam membaca teks yang ditangkap oleh pembaca menunjukkan bagaimana pandangan mereka akan suatu kejadian sosial; secara tidak mereka sadari, pendapat mereka menunjukkan bagaimana mereka menempatkan posisi atau pilihan mereka terhadap hal tersebut (ibid, 1980).

Hubungan antara pergaulan bebas remaja dan seks yang diceritakan pada *Cerita Jogja*, serta kemiskinan dan kekerasan yang meliputi pelecehan seksualitas dalam rumah tangga yang ada pada *Cerita Cibinong* adalah sebuah refleksi dari kejadian yang sering terjadi pada masyarakat. Pertanyaan dari peneliti mengenai pendapat mereka tentang film yang mereka tonton juga menggiring mereka kepada opini lain yang dikaitkan dengan pengalaman pribadi mereka baik di lingkungan pesantren maupun diluar pesantren. Hal tersebut kurang lebih tampak pada lanjutan argumen mereka yang seolah membandingkan setting lingkungan kedua cerita dengan lingkungan mereka di pondok pesantren.

Pertama pada *Cerita Jogja*, Responden A yang berasal dari pondok pesantren di Mojokerto, menjelaskan bahwa remaja di luar lingkungan pondok pesantren memang dikenal lebih nakal dan lebih berani daripada teman-temannya yang berada dalam lingkungan pondok. Responden A menceritakan bahwa sewaktu SMA, dia mengenyam pendidikan di pondok pesantren, namun dia tidak tinggal di asrama (tinggal bersama orang tua). Hal itu membuat Responden A memiliki teman dari dua lingkungan sekaligus, yang berasal dari pondok pesantren dan luar pondok pesantren. Menurut Responden A, teman-teman

dari lingkungan pondok pesantren lebih mencontohkan sikap yang lebih islami: lebih sopan, alim, tidak merokok dan pacaran. Sedangkan, teman-teman dari Responden A yang berasal dari luar pondok pesantren mencontohkan sikap yang kurang baik dan dekat sekali dengan pergaulan bebas.

Hal tersebut disebutkan juga oleh Responden B, yang sebelumnya sempat memilih untuk berkuliah di salah satu kampus Perguruan Tinggi Negeri (PTN) terkenal di kota Malang, namun pada akhirnya memutuskan untuk “pulang kembali” dan berkuliah di universitas yang lebih islami dan memiliki pondok pesantren di Unipdu. Responden B memilih kembali “pulang” ke pondok pesantren dikarenakan dia tidak suka atau terganggu dengan kehidupan “bebas” para mahasiswa di Malang. Responden B yang tinggal di kos, sering menjumpai teman-temannya mengajak pacar mereka masuk ke dalam kamar dan berpacaran di publik.

Responden C yang memiliki latar belakang pernah bersekolah di sekolah umum, juga membenarkan bahwa lingkungan di pondok pesantren dirasa lebih islami dan lebih baik daripada lingkungan diluar. Begitu juga dengan responden D, yang juga pernah bersekolah non-pondok di Jombang, menyatakan bahwa lebih baik tinggal di pondok karena lingkungannya yang lebih aman dan tidak terlalu terekspos oleh hal-hal negatif. Selain itu, dapat ditarik benang merah mengenai hal-hal negatif yang disebutkan oleh keempat responden dalam wawancara. Mereka sering menyebutkan mengenai perilaku “anak nakal” yang meliputi seputar pacaran (hubungan dengan lawan jenis), seks pranikah, perempuan yang merokok dan berpakaian minim (kaitannya dengan norma sosial), serta bagaimana standar atau menjadi perempuan yang baik (peran gender).

Adanya Relasi Kuasa Pada Seksualitas Perempuan

Dalam film *Cerita Jogja* dan *Cerita Cibinong* yang mana karakter-karakter perempuan didalamnya menganggap bahwa seksualitas bukanlah lagi sebagai hal yang aneh maupun tabu, akan tetapi keempat responden mahasiswa santri sepakat bahwa seksualitas adalah sebuah ranah lain yang sebaiknya tidak terlalu dibahas dan dibicarakan. Sebagai contoh, responden C mengatakan bahwa penceritaan seksualitas dalam kedua film dirasa cukup vulgar dan terlalu banyak mengekspos dialog-dialog yang seronok. Meskipun pembicaraan mengenai seksualitas dianggap tabu atau kurang pantas, namun berdasarkan pengakuan dari keempat responden, mereka hanya terbuka untuk membahas tentang seksualitas terhadap sesama perempuan yang terdekat (teman/kakak/ibu) atau jika akan memasuki proses pernikahan atau telah menikah. Seperti yang dikutip dari responden D, ketika peneliti menanyakan apakah dia membicarakan hal-hal mengenai seksualitas dengan orang lain, *"Kalau membicarakan seksualitas kalau sudah umur dua puluh keatas rasanya pantas-pantas saja karena sudah usia akan menjelang menikah."*

Berdasarkan pendapat mereka, pernikahan dapat dinilai sebagai sebuah simbol akan keterbukaan terhadap seksualitas. Pernikahan menjadi sebuah kelembagaan untuk mengizinkan dan melegalkan keterbukaan atas pembicaraan yang terkait dengan seksualitas maupun aktivitas didalamnya. Foucault menjelaskan bahwa seks selalu terhubung dengan dua titik pusat dalam pengaturan kehidupan yang mana aturan-aturan itu dibuat untuk membedakan yang mana seks sebagai kebutuhan biologis dan seks yang diatur dengan norma (1988:101).

Norma adalah sebuah hasil dari penguasa yang menurut

Foucault adalah sebuah hal yang merasuk pada sebuah tubuh yang secara tidak disadari oleh si pemilik tubuh. Kekuasaan memiliki sifat yang memaksa yang tidak disadari oleh tubuh tersebut bahwa sebenarnya kekuasaan dan kekuatan politik tersebut telah mengatur kehidupan mereka. Adanya dominasi penuh dari kekuatan politik yang membuat mereka patuh dan relasinya dengan seksualitas menunjukkan bahwa sebenarnya seksualitas sendiri telah diatur oleh aturan dogmatis maupun sosial. Aturan-aturan yang ada serta *taboo* merupakan bagian dari hasil proses kekuasaan tersebut, yang secara tidak mereka sadari menjadi bagian dari aturan tak tertulis dan sudah menjadi kehidupan kehidupan mereka sehari-hari. uan dan hak reproduksi, kesetaraan perempuan dengan laki-laki, dan sebagainya.

Polemik Virginitas dan Seks Pranikah

Cerita Jogja yang menceritakan mengenai kehidupan remaja yang bebas dan dekat dengan seks di kota Jogjakarta seperti menjadi refleksi dari realita gaya hidup remaja di kota tersebut. Dalam pandangan kajian budaya, sebuah film dapat merepresentasikan sebuah proses yang mengkonstruksi sebuah masyarakat yang mana proses tersebut selalu memproduksi makna (Turner 1998:48). Cerita Jogja dan Cerita Cibinong sama-sama mengangkat isu mengenai keperawanan, namun dilihat dari segi yang berbeda. Cerita Cibinong membahas masalah keperawanan yang diperjualbelikan dan dijadikan komoditas perdagangan. Diceritakan dalam kisah tersebut, Saroh anak Esi yang dijual di luar negeri untuk dinikahkan dengan pria asing. Namun, dalam bab polemik virginitas dan seks bebas, Cerita Jogja memiliki isu yang lebih kuat tentang seks pranikah atau

seks bebas di kalangan remaja Jogjakarta, yang secara tidak langsung merupakan refleksi dari realita kehidupan masyarakat urban Jogjakarta.

Adegan dimana Savina menyalahkan Rahma mengapa berhubungan seks diluar nikah sampai digilir Bagas dan ketiga temannya yang notabene adalah pacar Rahma saat itu. Teman Savina yang berhijab (tidak disebutkan namanya di dalam film) langsung menjawab, "*Kowe sih durung* pernah ngerti rasane, sekali dibabat mampus *kowe* minta tambah lagi". Kemudian disahut teman Savina yang lain yang bernama Dina, "*Iyo, kowe sih Sab* masih perawan, jelas *ndak* ngerti." Kedua perkataan teman Savina tersebut menunjukkan bahwa keadaan Savina disini masih perawan dan kedua temannya tersebut sudah tidak lagi karena sudah menjelaskan bagaimana perasaan ketika berhubungan seks. Disini Savina terlihat gelisah dan merasa minder karena dia tidak pernah berhubungan seks dan masih perawan. Dalam adegan di kantin itu pula, terlihat ada Jay yang mengikuti Savina dan teman-temannya. Savina yang mengetahui Jay juga duduk di kantin langsung berubah tingkah dan menggoda Jay. Singkatnya, Savina berhasil menggoda Jay dan Jay juga menggunakan kesempatan tersebut untuk mengambil keperawanan Savina. Pada akhir cerita, Jay meninggalkan Savina kembali ke Jakarta dan Savina ditinggalkan begitu saja tanpa ada kejelasan status hubungan mereka. Di akhir adegan Cerita Jogja, Savina terlihat memegang sebuah *test pack* untuk mengetahui dirinya hamil ataukah tidak.

Seperti yang telah banyak orang yakini bahwa virginitas atau keperawanan diibaratkan sebuah nilai atau kehormatan yang harus dipertahankan oleh seorang perempuan. Namun dalam alam *Cerita Jogja* ditunjukkan bagaimana keperawanan

bukanlah sesuatu yang spesial dan seks adalah hal yang biasa. Masalah tersebut menjadi topik yang menarik untuk ditanggapi dan keempat responden memiliki argumennya masing-masing. Perlu diketahui, bahwa peneliti menuliskan jawaban dan respon pertama saat peneliti menanyakan pendapat tentang topik keperawanan yang ada pada film Cerita Jogja,

Responden A: Perawan itu penting sekali. Bagaimana nanti suami kita pasti akan kecewa ketika tahu bahwa kita sudah tidak lagi perawan. Kita harus memberikan yang terbaik untuk suami kita.

Responden B: Perawan itu harga mati. Pokoknya menjadi seorang perempuan itu harus bisa menjaga keperawanan karena itu adalah kehormatan. Perempuan baik-baik adalah perempuan yang bisa menjaga kehormatannya.

Responden C: Kalau belum resmi menikah secara agama atau negara, tidak seharusnya perempuan melakukan hubungan seks diluar nikah.

Responden D: Sebagai seorang perempuan itu wajib untuk menjaga kehormatan (keperawanan) hingga ia resmi menikah. Jika tidak, ia bukan perempuan baik-baik, misalkan dia melakukannya dengan pacarnya. Tentu saja itu tidak patut dicontoh.

Jika di dalam Cerita Jogja, keperawanan diceritakan seolah seperti hal yang biasa dan bukan sesuatu hal yang penting. Meskipun begitu, pada awal cerita Savina seperti ragu-ragu dan ada kebimbangan meskipun tidak menolak secara utuh untuk melakukan seks diluar nikah. Savina bimbang karena disatu sisi dia masih ingin mempertahankan keperawanan akan tetapi disisi lain dia merasa dia tidak ingin 'ketinggalan' dengan teman-

temannya. Di dalam adegan lainnya, ditunjukkan ketika Savina, Jay, dan teman-temannya yang lain berkumpul di rumah Bagas dimana mereka secara terbuka membicarakan tentang seks. Ditambah lagi, ketika adanya dialog antara Savina dan temannya yang berhijab (tidak disebutkan namanya dalam film). Teman Savina yang berhijab ini mempunyai porsi yang cukup banyak dalam dialog dan adegan dalam Cerita Jogja, bagaimana dia diceritakan ikut ramai-ramai merokok bersama teman-temannya yang lain serta celetukan-celetukannya yang sedikit 'nakal' dan terkesan dia lebih bebas dan santai dalam menanggapi seks dan seolah seks adalah hal yang biasa bagi dirinya. Berikut adalah contoh lain dialog antara Savina dan temannya yang berhijab,

Teman Berhijab: "Rahma, gimana *tho* rasanya digilir? Enak nggak nagih?"

Rahma: (muka masam tetapi tidak menjawab)

Savina: "Kowe ini apa sih?" (dengan nada marah)

Teman Berhijab: "Kalo *kowe* nggak mau lagi aku siap kok nampungnya"

Arti kata *nampungnya* disini bisa berarti yang dimaksudkan adalah 'menampung' seks dan dapat dikatakan bahwa teman Savina yang berhijab ini memang sudah pernah melakukan sebelumnya. Respon dari keempat santri cukup luas dalam menanggapi teman Savina yang berhijab tersebut. Bagaimana seharusnya hijab menjadi simbol yang memproteksi tubuh perempuan dari pandangan laki-laki dan perempuan berhijab seharusnya menjadi simbol perempuan yang saleh, namun dalam Cerita Jogja ini dibalik dan dibuat senyata mungkin, bahwa perempuan berhijab juga 'perempuan sewajarnya yang juga butuh seks'.

Perspektif mengenai keperawanan memang memiliki banyak sisi. Berdasarkan pendapat dari para santri tentang topik keperawanan yang coba ada dalam film *Cerita Jogja*, keempat santri tidak setuju jika melepas keperawanan atau melakukan hubungan seks diluar nikah karena keperawanan seperti identitas kehormatan dari seorang perempuan. Namun, tetapi ketika digali lebih dalam lagi, ketika peneliti menanyakan untuk siapa atau seperti apa “kehormatan” itu, keempat santri masing-masing menjawab dan dapat ditarik sebuah benang merah yaitu pada dasarnya mereka menjaga keperawanan mereka untuk suami mereka kelak. Dalam hal ini keperawanan menjadi ‘syarat utama’ dari pihak laki-laki yang menjadi tertuduh utama dengan bias sekaligus *eros* patriarkalnya, yang selalu merasa memiliki ‘hak istimewa’ untuk membuat berbagai penilaian atas tubuh perempuan (Sundari, 2016).

Dalam film *Cerita Jogja*, keempat pemuda bengal teman Savina (Hendra, Bagas, Dimas, dan Yanto) diceritakan selalu mencari ‘anak perawan’ atau gadis baik-baik, terdapat pada adegan dan dialogue ketika Jay bertanya kepada keempat pemuda tersebut,

Jay: “Kalian ini apa nggak takut kena penyakit?”

Hendra: “Nggak takut mas, lha *wong* kita cari yang masih perawan, yang gadis baik-baik”

(Beberapa saat kemudian Yanto datang setelah berhubungan seks dengan anak yang masih SMP)

Yanto: “Nih lihat, bau perawan, masih ada bekasnya nih...(sambil menunjukkan tangannya, lalu mencium tangannya sendiri) hmmm... manisnyaa bau perawan....”

Menanggapi adegan tersebut, keempat responden berkomentar yang sama bahwa tindakan yang dilakukan oleh keempat pemuda tersebut sangat kurang ajar dan terkesan meremehkan perempuan. Pertama, ketika Rahma hamil dan tidak ada yang bertanggung jawab dan yang kedua adalah pengakuan dari Hendra dan kawan-kawannya yang ternyata sering seks bebas dengan gadis yang masih perawan. Keempat responden pun memiliki pendapatnya masing-masing dalam menyikapi apakah keperawanan masih penting untuk dijaga dan bagaimana jika seorang perempuan melakukan hubungan seks pranikah. *Scene* dari cerita Jogja tersebut menunjukkan bagaimana banyaknya gadis muda yang sudah melakukan seks pranikah yang mudah sekali untuk dilakukan dan terkadang berakhir dengan kehamilan, ataupun seks bebas yang dilakukan oleh keempat pemuda dalam film Cerita Jogja tersebut,

Responden A: "Itu salahnya yang cewek juga mbak kenapa tidak bisa mengontrol diri, seharusnya menjadi perempuan itu harus yang kuat imannya agar tidak tergoda seperti itu. Banyak ruginya."

Responden B: "Ya cewek itu berarti tidak cerdas karena kalau sudah *begitu* (berhubungan seks-lepas keperawanan) yang akan dirugikan kan ya cewek. Banyak juga kasus dimana si cewek ditinggalin gitu aja setelah manisnya diambil."

Responden C: "Bagi orang timur keperawanan itu masih dianggap sangat penting, namun ada banyak faktor yang menyebabkan hilangnya keperawanan seperti jatuh, dll. Tapi kalau seks bebas seperti di cerita tersebut saya tetap tidak setuju."

Responden D: "Keperawanan itu penting sekali mbak,

karena itu untuk persembahan kita kepada suami. Jadi sebaiknya tidak melakukan seks sebelum menikah.”

Bila dilihat dari pendapat keempat responden dapat disimpulkan bahwa mereka tidak setuju dengan adanya seks pra-nikah dan tetap percaya bahwa keperawanan itu sangat penting. Di samping itu, kata-kata seperti “persembahan” atau “manisnya” seolah menyiratkan bahwa keperawanan adalah sebuah hadiah untuk seorang laki-laki. Hall menyebutkan bahwa setiap kata tidak ada yang bermakna denotatif, literal maupun netral, namun pasti memiliki arti konotatif lainnya yang membentuk sebuah kode (1980:123). Representasi dari kata “persembahan” atau “manisnya” dapat diartikan sebagai bahwa keperawanan adalah hadiah utama yang diberikan kepada laki-laki (seperti yang kita tahu, persembahan selalu dikaitkan dengan pemberian sesuatu terhadap raja atau dewa) yang mengartikan posisi patriarki yang sangat kuat dan semakin mengukuhkan privilesi posisi laki-laki. Sejak lama perempuan dianggap sebagai makhluk yang irasional dan tidak logis serta berada pada posisi yang lebih inferior (Beauvoir 1970:40). Perempuan bahkan tidak memiliki kehendak atas tubuh mereka sendiri, contohnya berapa banyak anak yang mereka inginkan ketika dia bersuami (Beasley 2005:27). Tanggapan responden A, B, D menyiratkan dan menyudutkan posisi perempuan yang lemah dan inferior dengan adanya kata-kata ‘tidak cerdas’, ‘tidak bisa mengontrol’, dan ‘dirugikan’.

Meskipun begitu, ada jawaban cukup menarik dari Responden C, yang menurut peneliti sedikit berbeda dari jawaban ketiga responden lainnya. Responden memberikan pendapat yang mana adanya kemungkinan dalam hilangnya keperawanan seorang

perempuan. Keperawanan selalu dikaitkan dengan robeknya selaput dara di vagina yang ditandai dengan pendarahan ketika berhubungan seksual. Beberapa kultur tertentu yang mengharuskan perempuannya membuktikan 'pendarahan' tersebut, dan jika tidak ada tanda pendarahan, yang otomatis berarti bahwa si perempuan 'tidak perawan', suami berhak untuk menceraikan atau membatalkan pernikahan. Padahal robeknya selaput dara bisa dikarenakan kecelakaan, atau hal-hal yang berhubungan dengan medis lainnya. Kembali pada responden C, dia mencoba mengambil alternatif jalan tengah jika hilangnya keperawanan bisa disebabkan banyak hal walaupun dia tetap tidak setuju bahwa seks pranikah itu dilakukan. Tetapi setidaknya dia tidak langsung menyudutkan perempuan yang salah karena dia sudah tidak perawan. Responden C menyiratkan bahwa keperawanan memang penting tapi tergantung bagaimana proses terjadi hilangnya 'keperawanan' tersebut. Mengulas kembali jawaban pertama dan jawaban kedua mengenai topik seputar keperawanan dan seks pranikah, adanya kesamaan pola dan pendapat dari Responden B dan D. Tanggapan responden B dan D mengenai teman Savina yang hamil pada film Cerita Jogja adalah, "*perempuan yang melakukan seks pranikah berarti bukan perempuan baik-baik*" menyiratkan bahwa mereka memukul ratakan bahwa moralitas pada seorang perempuan terletak pada sudah atau belumnya mereka melakukan hubungan seks sebelum menikah.

Disini adanya *prejudice* dan *judgment* bahwa setiap perempuan yang melakukan hubungan seks pranikah dikategorikan otomatis menjadi perempuan tidak baik-baik, seolah moralitas itu hanya bergantung pada 'sudah perawan atau tidaknya' atau seks pranikah menjadi standar patokan

seorang perempuan dijadikan seorang manusia yang tidak baik. Konstruksi gender yang memang melekat sejak lama, bahwa perempuan seharusnya menjaga dirinya dengan baik dan tidak boleh 'disentuh' ataupun ingin 'menyentuh' yang lain. Hal ini dapat terlihat dengan jelas adanya pengebirian hak-hak sebagai perempuan untuk memilih: untuk melakukan sebuah hubungan seks diluar nikah pun adalah suatu 'pilihan' walaupun terkadang adanya paksaan ataupun atas kemauan perempuan itu sendiri.

Ketika peneliti membalik pertanyaan, *"bagaimana ketika suami anda nanti mengaku bahwa dia sudah tidak perjaka, apakah anda masih menerima?"* (pertanyaan disini dikondisikan mereka sama-sama belum pernah menikah). Jawaban-jawaban mereka cukup variatif,

Responden A: "Pasti sedih, tapi nanti kita tanyakan baik-baik mengapa dia melakukan hal demikian dan dengan siapa dan berapa kali pula. Jika memang dia benar-benar cinta dan sudah ingin bertobat dan karena kita sudah kadang cinta lalu bisa apa. Kadang cinta itu buta."

Responden B: "Itu semua tergantung sama ceweknya bisa menerima atau tidak. Tapi seharusnya sudah dibicarakan baik-baik sebelum menikah jadi tidak ada yang merasa dirugikan. Kalau saya pribadi tidak akan mau menerima."

Responden C: "Kalau memang saya sudah cinta, saya akan menerima dengan kondisi apapun."

Responden D: "Kalau saya, kan laki-laki tidak kelihatan masih perjaka atau tidak. Saya kan nggak tahu, tapi kalau misalnya saya tahu yah saya pasti kecewa. Tapi kalau memang saya sudah cinta yah tidak apa apa."

Berdasarkan respon-respon tersebut diatas, hanya Responden B yang mengutarakan jawaban atau tanggapan yang peneliti rasa cukup keras dalam memberikan pendapat. Responden B dianggap memiliki konsistensi, ketika dia menjawab bahwa seorang perempuan wajib untuk mempertahankan keperawanan, begitu pula seharusnya dengan laki-laki. Berbeda dengan ketiga responden lain yang terkesan cukup mengalah dan berpasrah dengan keadaan dan mau menerima situasi ketika laki-laki sudah tidak perjaka namun dia tetap mempertahankan keperawanannya hingga menikah. Responden B bisa dianggap memiliki alasan yang cukup kuat dalam berprinsip. Beasley menjelaskan bahwa seorang individu (perempuan) harus diberikan kebebasan dalam memberikan alasan, pendapat untuk memilih daripada diperintah atau melakukan sesuatu yang berdasarkan apa yang harus dia lakukan (2005:47). Jika menurut pandangan feminisme secara general, responden B dinilai sebagai perempuan tradisional yang mempertahankan sistem-sistem patriarkal dan bersikeras untuk mempertahankan keperawanan dan tidak mau melakukan seks pranikah. Namun, menurut peneliti, jika dilihat dalam perspektif lain, responden B cukup *fair* dan tersirat bahwa adanya keinginan untuk mendapatkan *reciprocal act* dari laki-laki: jika aku perawan, maka aku harus mendapatkan laki-laki yang perjaka maka itu bisa dibilang adil.

Kesetaraan gender berarti adanya porsi yang sama antara laki-laki dan perempuan dalam mendapatkan hak-hak mereka. Mempertahankan keperawanan pun juga merupakan hak dari seorang perempuan, adanya sebuah pilihan untuk memilih tidak melakukan dan mempertahankan keperawanan mereka. Disisi lain, bisa jadi dikatakan bahwa keyakinan akan kriteria

yang ada pada *traditional gender roles* yang membuat sebagian besar responden masih melabeli seorang perempuan 'baik-baik' adalah perempuan memiliki kriteria-kriteria yang *nurturing* dan pedomestikisasian perempuan.

Kepemilikan Tubuh yang Semu: Pernikahan, Aborsi Serta Kekerasan Pada Perempuan.

Sejak sekian lama hubungan antara perempuan dan seksualitas selalu berkorelasi erat satu sama lain. Perempuan menjadi objek, sebuah benda, ataupun komoditas yang seringkali memposisikan perempuan di tempat yang lebih inferior. Laki-laki selalu memiliki otonomi penuh atas tubuhnya sendiri sedangkan perempuan tidak memiliki kekuasaan penuh sebagai 'self-being' atau tubuh tunggal (Brenda dalam Beauvoir 1970:26). Perempuan menjadi 'the other-being' atau tubuh yang lain karena dominasi laki-laki yang begitu kuat menjadikan perempuan sebagai obyek, yang mana tidak memiliki pilihan atau haknya sendiri tanpa adanya campur tangan laki-laki (ibid 1970:28). Foucault menjelaskan mengenai konsep mengenai "tubuh"(body) dan "kekuasaan"(power), ia menggunakan konsep bahwa hubungan antara *body* dan *power* sedemikian rupa telah dikonseptualisasi dan dikonstruksi di dalam dunia patriarki yang mana memproduksi tubuh perempuan sebagai tubuh yang lemah (*docile*) dan secara tidak langsung mengharuskan tubuh perempuan bersifat feminin (1988:78).

Pernikahan sendiri, khususnya bagi perempuan, merupakan suatu peristiwa yang memiliki dampak sosial dan berpengaruh pada aspek-aspek lain dalam kehidupan, seperti aspek ekonomi, hukum, dan aspek keamanan individu (Pamuji 2016:97). Di Indonesia, seorang perempuan dikatakan mendapatkan

hak penuh ketika dia telah menikah, sehingga jika ia belum menikah berarti dia tidak dikatakan sebagai warga negara penuh dalam undang-undang negara (Situmorang, 2014:4). Meskipun perempuan dianggap 'utuh' dalam hukum ketika dia telah menikah, namun sejatinya adalah dia merupakan bagian dari laki-laki (suami) yang menaunginya, diwajibkan sebagai kepala keluarga adalah seorang laki-laki. Pernikahan yang merupakan sebuah lembaga yang secara langsung mengatur hubungan biologis antar manusia; manusia 'diikat' dalam sebuah ikatan yang mengatur mereka agar tidak melakukan seks secara 'sembarangan'. Tidak saja hanya pernikahan yang diatur sedemikian rupa, namun dalam ranah yang lebih besar yaitu agama, mengatur seksualitas manusia secara kompleks, dapat dilihat melalui hukum pernikahan yang dimiliki tiap agama yang berbeda. Oleh karena itu, agama mengatur secara ketat bagaimana sistem dan aturan mengenai seksualitas yang berlaku; agama menjadi pengatur nomor satu dalam kehidupan seksualitas manusia dan yang sering kita jumpai agama diaplikasikan menjadi hukum suatu negara.

Dalam kedua film baik *Cerita Jogja* dan *Cerita Cibinong* terdapat topik lain yang menarik untuk dibahas yakni mengenai pernikahan, aborsi, dan kekerasan seksualitas. Dalam *Cerita Jogja*, pernikahan adalah satu satunya jalan yang harus dilakukan Rahma, teman Savina, ketika dia menolak untuk mengaborsi janinnya. Dilema permasalahan Rahma yang melakukan seks bebas dengan keempat temannya, termasuk salah satunya adalah pacarnya sendiri yaitu Bagas, dan berujung pada kehamilan. Keempat pemuda tersebut menolak untuk bertanggung jawab terhadap Rahma, sehingga Rahma menjadi bingung harus melakukan hal apa. Awalnya, Savina dan teman-

temannya mencoba membantu menggugurkan kandungan Rahma dengan *Sprite* dicampur dengan nanas, namun gagal. Setelah itu, mereka mencoba untuk mendatangi klinik aborsi, namun Rahma terlalu takut melakukannya lalu kemudian tidak jadi untuk mengaborsi.

Singkat cerita, berdasarkan hasil undian kocokan diantara mereka berempat yang menikah dengan Rahma adalah Yanto. Dalam Cerita Jogja ini terdapat kritikan ketika pernikahan sendiri dianggap remeh oleh laki-laki. Disisi lain, Rahma yang hamil harus kebingungan dan menanggung malu karena tidak tahu harus menikah ataukah aborsi. Sedangkan di pihak laki-laki, seolah dibuat seperti bahan remeh ketika juga ditunjukkan bagaimana isi kertas hasil undian tersebut semuanya bertuliskan nama "Yanto".

Pada Cerita Cibinong, Esi yang single parent menjalani kehidupan tanpa menikah (kumpul kebo) dengan Narto, pacarnya. Cukup menarik pada film Cerita Cibinong ini karena ternyata ditunjukkan ada fenomena *domestic partnership* di daerah pinggiran. Esi yang bekerja sebagai tukang bersih-bersih disebuah kelab dangdut kelas bawah, memiliki anak perempuan yang bernama Saroh yang mengalami pelecehan seksual oleh Narto. Esi juga mengalami kekerasan dalam rumah tangga dan mendapatkan ancaman yang dilakukan oleh Narto.

Kekerasan pada perempuan yang ditunjukkan pada Cerita Jogja dan Cerita Cibinong memang diperlihatkan dalam berbagai jenis. Apa yang dialami oleh Esi adalah kekerasan dalam rumah tangga, Esi mendapatkan tamparan dan pukulan ketika mengetahui anaknya dicabuli oleh Narto. Tetapi sesungguhnya, kekerasan pada perempuan tidak hanya berhenti disitu, apa yang dialami oleh Rahma, Esi, dan Saroh

adalah sebuah kekerasan pada mental mereka. Dalam kasus Rahma, pernikahan diibaratkan hanya sebuah permainan dan undian. Dalam kasus Esi, tidak adanya hubungan pernikahan membuat segalanya menjadi kompleks, karena lelaki yang dicintainya tidak sanggup untuk memberikan perlindungan terhadap anaknya. Dari kedua cerita tersebut dapat disimpulkan bahwa, pernikahan hanyalah sebuah legalitas semu, yang mana disini perempuan tidak dapat memilih. Dalam kasus Saroh misal, dia dinikahkan (dijual) ke pria asing dan menjadi korban dalam *children trafficking*. Grinjs *et al* dalam penelitiannya dalam mempelajari alasan mengapa adanya pernikahan anak-anak menjelaskan bahwa pengaruh kemiskinan dan pengaruh paksaan dari orang tua merupakan salah satu yang menjadikan terjadinya pernikahan anak-anak (2016:16). Sedangkan, pada kasus Rahma, pernikahan digunakan hanya untuk menutup aib. Tubuh mereka sama-sama 'terjual' dan perempuan diceritakan hanya memiliki tubuh yang semu, karena tidak ada kapabilitas untuk memperjuangkan 'tubuh' mereka.

Ketika peneliti menanyakan bagaimana tanggapan mereka tentang pernikahan dalam kasus Rahma dalam cerita Jogja maupun pernikahan anak-anak dalam kasus Cerita Cibinong, keempatnya sama-sama menjawab bahwa hal tersebut seringkali terjadi di lingkungan sekitar mereka. Mereka juga menyebutkan ada beberapa anak remaja yang menjadi PSK karena kebutuhan uang atau hamil diluar nikah dan menjadi single parent (ataupun dinikahkan dengan pria yang menghamilinya maupun dengan pria lain hanya untuk sekedar menutupi aib). Selanjutnya, peneliti menanyakan lebih dalam, menanggapi kasus aborsi yang hampir dilakukan oleh Rahma, keempat responden memiliki jawaban yang sama mengenai

aborsi, bahwa mereka tidak menyetujui aborsi dalam bentuk apapun. Tetapi, peneliti mengutip dua jawaban yang menarik untuk dibahas, berikut tanggapannya,

Responden A: “Lebih baik tidak diaborsi daripada dosanya dobel-dobel. Putus sekolah tidak masalah, karena sekolah hanya formalitas belaka. Mungkin kita bisa sukses di jalan yang lain. Masa depan tidak ada yang tahu.”

Responden B: “Aborsi itu dilarang mbak, itu pembunuhan namanya. Ya mau tidak mau si cewek harus menanggung akibat dari hasil kecerobohannya.”

Pada responden A, adanya perkataan “nanti dosanya dobel dobel” mengindikasikan bahwa responden A lebih mengutamakan sisi keagamaan dalam mengambil persepektif permasalahan aborsi. Sedangkan responden B menunjukkan proporsi perempuan yang ceroboh dan satu-satunya yang menanggung hasil apa yang telah dia perbuat. Aborsi memang merupakan hal yang dilematik. Pertama, dilihat dari perspektif si Ibu, bila masih dibawah umur atau belasan tahun dapat menyebabkan masalah kesehatan. Kedua, dalam persepektif humanisme, aborsi adalah suatu bentuk pembunuhan terhadap manusia maka di beberapa negara masih adanya pelarangan aborsi dalam bentuk apapun.

Selain itu, peneliti menanyakan hal lain yang terkait dengan status hubungan kumpul kebo yang dilakukan oleh Esi dan Narto. Peneliti menanyakan bagaimana menurut mereka terhadap hubungan yang seperti itu,

Responden A: “Kumpul kebo itu dosa yah mba. Di tempat saya kalau begitu sudah ditangkap dan langsung dinikahkan.”

Responden B: “Pernikahan itu kan memuliakan perempuan, tidak seharunya Esi memilih tinggal serumah dengan pacarnya itu.”

Responden C: “Mungkin itu karena pengaruh lingkungan juga, Esi bekerja di warung remang-remang, akhirnya mendapatkan pria yang sperti Narto. Tentu saja, kumpul kebo tidak dapat dibenarkan.”

Responden D: “Seharusnya menikah saja, akhirnya anaknya yang kasihan menjadi korban pacar ibunya.”

Kemudian, peneliti menanyakan apakah hubungan kumpul kebo itu merupakan suatu tindakan kriminal ataukah amoral. Hanya responden A yang menjawab bahwa hal itu merupakan tindakan kriminal, dan yang lainnya hanya menjawab bahwa itu hanyalah perbuatan asusila yang cukup dengan sanksi berupa sanksi sosial tanpa harus adnaya sanksi hukum. Disinilah sekali lagi letak penekanan bagaimana hubungan seksualitas erat sekali dalam hubungannya dengan konstruksi sosial dan hukum (yang tentu saja dibuat oleh penguasa). Seksualitas yang seharusnya dipahami sebagai ranah yang personal tetapi pada kenyataannya masih tetap ada campur tangan dari pihak lain seperti yang Responden A contohkan yang terjadi di kampung halamannya.

Antara Resistensi dan Negosiasi Terhadap Ideologi dalam Film *Perempuan Punya Cerita*

Seperti yang telah kita ketahui bahwa setiap teks pasti membawa hegemoninya masing-masing, memiliki tujuannya tersendiri yang ingin disampaikan kepada penonton. Penonton atau khalayak atau *audience* tersebut dapat dikatakan

terhegemoni jika mereka setuju dengan ideologi yang ada didalam teks tersebut, bernegosiasi jika ada argumen-argumen ketidaksetujuan namun disisi lain masih sepakat dengan ideologi yang disampaikan, dan benar-benar menolak (Hall, 1980:136-138). Meskipun dengan adanya norma dan konstruksi sosial yang berlaku dalam suatu masyarakat, pola pikir, persepsi maupun representasi akan sebuah konsep seksualitas tentu saja berbeda antara satu masyarakat tertnetu dengan masyarakat yang lainnya. Menurut Sunaryo (1988:77 dalam Suabuana 2008:2) nilai-nilai objektif yang tumbuh dalam suatu masyarakat bisa bersumber dari proses kesejarahan, ajaran agama, maupun pengaruh nilai-nilai baru yang datang dari masyarakat luar.

Dalam konteks ini, film *Perempuan Punya Cerita* dalam kasus *Cerita Jogja* dan *Cerita Cibinong* menawarkan kisah yang menawarkan penontonnya untuk berfikir lebih kritis terhadap persoalan keperawanan, seks pranikah, pernikahan dan konsekuensi-konsekuensi sebagai hasil apa yang perempuan pilih. Dalam *Cerita Jogja* misalkan menampilkan bentuk wacana (ideologi) baru, keperawanan bukanlah hal yang tabu lagi untuk dibicarakan, atau kehilangan keperawanan bukanlah suatu hal yang aneh lagi. Namun, jika tidak berhati-hati akan ada konsekuensinya, yakni kehamilan dan pernikahan dini. Begitu pula dengan *Cerita Cibinong* yang menawarkan wacana bahwa *kumpul kebo* adalah hal yang biasa pada kalangan urban/pedesaan, dengan konsekuensi terkadang terjadinya kekerasan seksual dalam rumah tangga. Pendapat responden yang diinterpretasi oleh sebuah teks, interpretasi ini senantiasa ada dalam konteks interpretasi lainnya yang selalu berada di wilayah banyak wacana: beberapa akan selaras dengan teks, beberapa berlawanan dengan teks (Morley dalam Storey

1996:18). Responden A, B, dan D sama-sama menolak (*resistant*) terhadap wacana atau topik yang menunjukkan konstruksi seksualitas perempuan yang berbeda dengan yang mahasiswi santri pahami: bahwa tidak perawan dan seks bebas bukanlah hal yang tabu lagi, begitu pula dengan aborsi, serta kumpul kebo. Meskipun begitu adanya argumen-argumen lain yang direfleksikan pada kehidupan sehari-hari mereka yang membuat pendapat mereka bergerak antara resistensi dan negoisasi. Hal tersebut menurut Morley dapat terjadi karena struktur akses wacana yang berbeda ditentukan oleh posisi sosial pula (Morley 1980:161). Seperti contohnya pada responden C, menunjukkan pendapat akan pemahaman seksualitasnya terhadap perihal keperawanan, bahwa keperawanan bisa hilang karena masalah kesehatan. Akan tetapi tetap saja, responden C tetap menolak terhadap ideologi yang ditawarkan oleh kedua film tersebut.

Membaca Konstruksi Seksualitas

Dalam bagian ini akan dijelaskan bagaimana mahasiswi Unipdu memahami seksualitas dalam arti yang lebih spesifik, seperti pengertian dalam istilah-istilah seks yang terkait dengan kedua film maupun berdasarkan ekspansi dan improvisasi pertanyaan dari peneliti sendiri. Peneliti telah menanyakan bagaimana pendapat mereka tentang film secara keseluruhan maupun topik-topik dan isu yang diangkat dalam film tersebut. Disatu sisi, peneliti masih ingin mengobservasi dan secara ringkas mengenai pemahaman terhadap konstruksi seksualitas mahasiswi santri.

Disebutkan sebelumnya bahwa peneliti mengambil empat sampel yang dikelompokkan lagi menjadi dua yakni santriwati yang pernah bersekolah di sekolah umum dan santriwati

yang memiliki latar belakang asli pesantren sejak dia SD. Ada keunikan disini, berdasarkan hasil resepsi dari keempat responden. Jawaban-jawaban yang lebih tidak menyudutkan perempuan dan memiliki wawasan yang lebih luas dapat dilihat dari responden C, yang pernah mengenyam pendidikan di sekolah umum saat SMA. Hal yang menarik lainnya adalah, ketika responden A, B, dan D yang asli pesantren mengenai pemahaman seksualitas mereka secara umum (peneliti menanyakan apa itu masturbasi, oral seks, dan istilah-istilah umum seksualitas yang sering muncul di televisi ataupun koran), responden A dan D tidak mengetahui secara pasti apa maksud dari istilah tersebut. Terkecuali responden B, yang memang sempat masuk perguruan tinggi di Malang namun memilih keluar karena tidak tahan akan kehidupan di "luar pesantren".

Di samping itu, peneliti juga menanyakan, apakah mereka juga pacaran dengan santri lain atau pernah pacaran. Keempat responden mengaku pernah, dan responden A juga mengaku memiliki tunangan karena perijodohan dan responden B yang menjalani proses taaruf. Kemudian peneliti menanyakan hal apa saja yang pernah dilakukan saat pacaran dan jawabannya pun juga bervariasi. Responden A mengaku pernah berpacaran beberapa kali dengan santri lain maupun dengan orang dari luar. Namun, responden A mengaku pacarannya adalah pacaran islami. Istilah "pacaran islami" disini menurut penuturan responden adalah metode berpacaran yang hanya komunikasi dan sesekali berpegangan tangan. Disinilah terjadi sebuah paradoks atau negosiasi seorang santriwati dalam membenaran pada hala yang juga mendekati seksualitas. Responden D mengaku pernah berciuman dengan mantan pacarnya namun dia sangat menyesali dan berjanji pada dirinya sendiri untuk tidak

melakukan hal tersebut kembali, dengan cara bertobat.

Responden B mengaku tidak pernah pacaran sebelumnya tetapi sekarang sedang mendalami proses taaruf. Responden B mengaku mendapatkan banyak istilah-istilah mengenai seksualitas dan mengerti akan maksud dari istilah tersebut karena berdasarkan masa kuliahnya yang akhirnya terhenti dan memilih kembali pulang ke pesantren karena dirasa cocok dan pesantren membawa pengaruh yang benar dan positif. Ketakutan-ketakutan akan mengetahui hal lain adalah sebuah contoh bagaimana manusia merasa takut untuk menjadi bebas ketika mereka mengetahui kebenaran lain (Sartre, 1949). Padahal, kebenaran tidak bersifat tunggal dan bagaimana seseorang tersebut mengintrepretasikannya.

Sebagai seorang manusia yang memiliki rasa curiositas yang sudah menjadi naluri, apa yang dilakukan oleh Savina dalam film *Cerita Jogja* yang penasaran akan seks adalah hal yang bisa dipahami dan dimengerti lebih dalam. Seksualitas dan rasa penasaran adalah sama-sama hal yang bersifat naluriah atau alami. Sama seperti halnya ketika mahasiswi santri juga mengaku bagaimana mereka juga menonton film porno, walaupun dalam hal ini mereka tidak mengerti istilah-istilah seksualitas secara umum. Menariknya, seksualitas sebenarnya telah diajarkan pada setiap santriwati saat mereka belajar di pesantren, bahkan jauh sebelum mereka masuk dunia perkuliahan. Mereka mendapatkan sebuah kitab bernama *Qurrotul Uyun* yang berisi seputar seksualitas, mulai tubuh perempuan dan laki-laki, pubertas, pernikahan, hingga hukum-hukum yang mengatur perceraian.

Kitab *Qurrotul Uyun* merupakan kitab dwibahasa yakni bahasa arab dan bahasa daerah masing-masing. Peneliti juga

menanyakan apakah ada istilah-istilah mengenai seksualitas dalam bahasa Arab yang mereka ketahui, mereka berempat menjawab kurang begitu paham dan mengerti. Tetapi mereka menjelaskan bahwa kitab tersebut lebih menekankan tentang hukum pernikahan, proses taaruf, dan apa kewajiban istri pada suami dan sebaliknya. Peneliti berasumsi kemungkinan di dalam pesantren sendiri istilah-istilah seksualitas tidak terlalu dibahas secara mendetail dan lebih terfokus pada hubungan pernikahan secara formal menyangkut hak dan kewajiban antar suami dan istri.

Dalam hal pengaktualisasian diri, mahasiswi santri masih terpaku pada bias-bias patriarki dan *traditional gender roles* yang mana masih menganggap bahwa perempuan adalah pihak yang lemah dan inferior serta masih memasang standar atas moralitas mengenai apa itu yang disebut dengan “perempuan baik baik”. Meskipun dalam beberapa hal ada salah satu dari mereka yang tetap teguh berprinsip dan menginginkan adanya *fair treatment* antara pihak laki-laki dan perempuan. Selain itu, adanya limitasi pengetahuan akan pemahaman seksualitas secara umum dimungkinkan karena adanya kekurangan dalam hal komunikasi dan edukasi mengenai seksualitas secara luas.

Menegoisasi Seksualitas

Meskipun adanya limitasi dalam pemahaman atau pengetahuan akan seksualitas, namun ada beberapa hal yang paradoks dalam linieritas antara pendapat mahasiswi santri dalam membaca konstruksi seksualitas dan kenyataan yang mereka pernah lakukan. pesantren adalah sekolah patriarkal tradisional yang menuntut siswa untuk hidup di tempat terpisah gender-nya (Smith 2014:234). Pemimpin laki-laki dan

sarjana, dikenal secara luas di Jawa sebagai kyai, bertanggung jawab untuk pemeliharaan tradisi pesantren beserta para istri dan anak-anak perempuan dari kyai, disebut nyai, juga memainkan peran mendasar dalam fungsi dan pelestarian religiusitas dan budaya pesantren (ibid 2014:234). Berdasarkan pengakuan para responden, mereka harus mematuhi peraturan dari *nyai'* mereka yang ada didalam pesantren dan jika tidak, mereka akan mendapatkan hukuman. Kedisplinannya cukup ketat, para responden juga mengaku bahwa jika mereka ketahuan bermain dengan laki-laki lain yang bukan keluarganya, mereka juga akan mendapatkan hukuman.

Keempat responden setuju bahwa pacaran adalah hal yang berdosa dan mendekati zina, namun mereka tetap menjalin hubungan dengan santri lain atau laki-laki yang mereka temui diluar lingkup pesantren. Akan tetapi, ada beberapa banalitas dalam kehidupan mahasiswi santri yang mana dapat dikatakan bahwa mereka terbiasa hidup di lingkungan konservatif, namun banyak sekali kemunculan negoisasi-negoisasi khususnya dalam hal seksualitas. Contohnya, Responden A mengaku sering menonton film porno sebagai ajang rekreasi. Disini terlihat jelas adanya sebuah negosiasi akan kesubjektivitasan dalam mengkonstruksi seksualitas. Subjektif dalam arti, individu tersebut memandang sebuah seksualitas berdasarkan sudut pandangannya sendiri, terlepas dari atau mengaplikasikan norma agama dan sosial yang dia pahami.

Keempat mahasiswi santri bisa dikatakan dalam lingkungan yang konservatif dalam masalah seksualitas. Namun pada kenyataannya, mereka sendiri juga menegoisasi (secara disadari) seksualitas tersebut dengan kontrol diri dan cara mereka masing-masing. Keberadaan seksualitas merupakan

sekumpulan hubungan-hubungan sosial yang diistilahkan oleh Foucault sebagai “aparatus seksualitas”, meliputi perdebatan seks biologis, teknik-teknik penataan dan pengendalian praktek-praktek seksual, yakni organisasi, institusi, dan aturan-aturan serta kaitan antara perdebatan dan praktek (obat-obatan, hukum, agama) sebagai mekanisme pengetahuan dan kekuasaan (Sa’abah 2001:3). Istilah-istilah yang keempat responden pakai yakni sebatas pacaran, pacaran islami, sebatas berciuman, dan menonton film porno adalah wujud dari sebuah negosiasi terhadap seksualitas dan bisa dikatakan sebagai pembelaan diri ketika mereka ‘bermain aman’ dalam ranah seksualitas.

Pembacaan Konstruksi Seksualitas dan Hubungan dengan Materi Pelajaran di Perkuliahan.

Menurut Astin (1977) ada tiga hal krusial yang berpengaruh kuat terhadap kualitas pola pikir suatu individu atau masyarakat, yaitu: Agama (beliefs), Pendidikan (knowledge), dan Sikap/norma (attitudes). Hal ini berarti telah jelas sekali kaitannya antara proses pola pikir seseorang dengan apa yang dia dapat dari proses pembelajaran agama, pengetahuan yang dia dapat, serta apa saja norma yang berlaku di lingkungan masyarakat tempat dia tinggal. Sehingga, hal-hal tersebut juga ikut mempengaruhi pemikiran dan pemahaman mengenai masalah seksualitas.

Keempat responden yang diteliti adalah mahasiswa sastra Inggris di Unipdu, meskipun dari semester yang berbeda namun materi pelajaran yang mereka dapatkan adalah sama. Seperti yang telah kita ketahui bahwa mereka belajar di universitas pondok pesantren di Jombang. Pondok pesantren

yang menjunjung tinggi identitas sosial-budaya yang kuat sebagai tempat kesalehan Islam di untuk memastikan perilaku yang tepat sesuai dengan interpretasi normatif hukum syari'at (Smith 2014:228). Menurut pengalaman peneliti yang juga pernah berkuliah sastra inggris di Universitas Airlangga, materi pelajaran yang didapat adalah seputar feminisme, marxisme, film studies, queer studies, poskolonialisme, psikoanalisis dan sebagainya. Ketika peneliti menanyakan apa saja materi yang mereka dapatkan di perkuliahan, mereka hampir menjawab kurang lebih sama apa yang disebutkan oleh peneliti, terkecuali mengenai queer studies. Jika pada penelitian Walbridge menyebutkan ketiga santriwati yang diwawancarainya memilih untuk mengambil jurusan yang masih berkuat pada bidang agama karena adanya afiliasi dengan apa yang mereka pelajari di pesantren (1998:10), dalam hal ini peneliti memilih untuk mengambil santriwati yang mengambil jurusan sastra inggris karena diharapkannya adanya perbedaan pola pikir dalam mendiskusikan topik-topik seperti seksualitas.

Ketika peneliti menanyakan mengapa mereka masuk jurusan sastra inggris, keempat responden masing-masing sama menjawab bahwa mereka menyukai hal-hal yang berasal dari Inggris maupun *western culture* secara keseluruhan. Menurut peneliti, Unipdu memang ingin menjadi universitas berbasis internasional. Terdapat pengajaran beberapa bahasa selain Bahasa Inggris yang diajarkan di Unipdu. Adanya afiliasi dengan kedutaan Amerika, Prancis, Jepang, dan Inggris dalam membentuk kerja sama dalam bidang pendidikan dan budaya. Hal ini berarti, Unipdu sendiri cukup terbuka untuk menampung beberapa budaya asing. Akan tetapi, menurut peneliti, Unipdu tidak benar-benar terbuka terhadap bentuk pengajaran atau

teori asing, khususnya dari pemikiran Eropa. Peneliti menanyakan bagaimana kurikulum di Unipdu, ternyata meski berjudul Sastra Inggris namun materi yang diajarkan 70% adalah mengenai pengajaran berbahasa Inggris. Pengaruh pesantren yang masih kuat membuat kurikulum dan materi pengajaran tidak bisa menjadi benar-benar terbuka seperti universitas umum lain pada umumnya. Perihal ini bisa dapat dipahami karena Unipdu masih dibawah pimpinan *kiai* dan ulama yang jelas mengatur setiap kurikulum yang akan diajarkan kepada mahasiswanya. Kepimpinan *kiai* sendiri (sebagai kepala dari institusi pesantren) adalah salah satu contoh bagaimana relasi kuasa yang sangat kuat dalam pembentukan pengajaran dan pembatasan-pembatasan dalam hal pemahaman seksualitas. Sehingga, terlihat masih adanya limitasi-limitasi dalam pemberian pengajaran mengenai teori-teori filsuf eropa yang cenderung liberal.

REFERENSI

- Astin, AW .1977. *Four Critical Years: Effects of College on Beliefs, Attitudes, and Knowledge*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Berger, CR dan Chaffe, SH. 1987. *The Study of Communication of Science*. Queensland: Queensland University Press.
- Burge, J. 1975. *Virginity*. The Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague.
- Chariri, A. 2009. *Landasan Filsafat dan Metode Penelitian Kualitatif* . Paper disajikan pada Workshop Metodologi Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif, Laboratorium Pengembangan Akuntansi (LPA), Fakultas Ekonomi Universitas Diponegoro Semarang, 31 Juli – 1 Agustus 2009.

- Cooper, A, Delmonico, DL, Griffin-Shelley, E, & Mathy, RM (2004) *'Online Sexual Activity: An Examination of Potentially Problematic Behaviors' in Sexual Addiction & Compulsivity, vol.11, pp.129-143.*
- Creswell, John W. 2007. *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches Second Edition.* London: Sage Publication
- Deacon, D. (2008). *Why Counting Counts.* In M. Pickering, *Research Methods for Cultural Studies* (pp. 89 - 104). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Eriyanto. 2001. *Analisis wacana.* Yogyakarta: LKIS
- Fairclough, N. 1995. *Critical Discourse Analysis.* Harlow Essex: Longman Publisher.
- Foucault, Michel. 2000. *Seks dan Kekuasaan: Sejarah Seksualitas.* Jakarta: Gramedia.
- Foucault, Michel. 2008. *Ingin Tahu: Sejarah Seksualitas.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Humm, Maggie. 1992. *Modern Feminism: Political Literary Cultural.* New York: Columbia university Press.
- Ida, Rachmah. 2011. *Metode Penelitian: Kajian Media dan Budaya.* Surabaya: Airlangga Press.
- Irigaray, Luce. 1985. *This Sex Which Is Not One.* New york: Cornell University.
- Jensen, KB. 2002. 'The Qualitative Research Process' in Jensen, KB (ed): *A Handbook of Media and Communication Research: Qualitative and Quantitative Methodologies.* London: Routledge, pp.235-253.
- Lips, Hilary M. 1988. *Sex & Gender: An Introduction.* California: Mayfield Publishing Company.
- Millet, Kate, 1970. *Sexual Politics.* Doubleday: Garden City.

- Munti, Ratna Batara. 2005. *Demokrasi Keintiman*. Yogyakarta: LKIS
- Mukalam. 2006. *Pornografi Antara Kepemilikan dan Dominasi Tubuh*. Jurnal Al-Mawarid edisi XV.
- Olong, Hatib Abdul Kadir. 2007. *Tangan Kuasa Dalam Kelamin*. Yogyakarta: INSISTPress.
- Pickering, M .2008. *Research Methods for Cultural Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sa'abah, Marzuki Umar. 200. *Perilaku Seks Menyimpang dan seksualitas Kontemporer Umat Islam*. Jakarta: UII Press.
- Suisanto . 2004. *Menelusuri Jejak Pesantren*. Yogyakarta: Alief Press
- Tyson, L . 2006. *Critical Theory Today: A User-friendly Guide, 2nd edition*. New York: Routledge.
- Ritchie, Jane dan Jane Lewis. 2003. *Qualitative Research Practice: A guide for Social science Students and Researchers*. London: Sage Publications.

**KOMODIFIKASI FILANTROPI LOKAL ISLAM DAN
EKSPLOITASI PEREMPUAN DI RUANG PUBLIK:
PEREMPUAN PEMUNGUT SUMBANGAN KEAGAMAAN
DI JALAN RAYA**

Jajang A Rohmana

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Email: jajang_abata@yahoo.co.id

Abstrak

Artikel ini mendiskusikan keterlibatan perempuan dalam aktifitas filantropi Islam di ruang publik. Keterlibatannya sangat signifikan untuk memperkuat citra religiusitas dan mendapatkan kepercayaan publik menghadapi stigma komodifikasi Islam. Dengan mengambil kasus empat lokasi pemungutan sumbangan sarana keagamaan di sepanjang jalan raya Subang-Pamanukan, artikel ini menyatakan bahwa perempuan mengambil peran sangat penting. Perannya yang dominan sebagai pemungut cenderung rentan terhadap pelbagai eksploitasi di ruang publik yang bersandar pada alasan teologis (ibadah), ketidakberdayaan ekonomi, kohesi sosial dan lemahnya pendidikan. Ia terkurung dalam dua kepentingan besar, stigma negatif komodifikasi Islam yang memanfaatkan dirinya dan eksploitasi atas dirinya dengan menggunakan legitimasi agama. Dalam pandangan feminis, keterlibatan perempuan dalam aktifitas penggalangan sumbangan keagamaan itu terkait dengan ketidakmampuan dirinya dalam memperkuat posisi sosialnya di masyarakat. Di tengah dominasi patriarkhis, perempuan menerimanya sebagai bagian dari kompensasi ketidakmampuannya itu. Terlebih aktifitas sosial tersebut terkait dengan sarana keagamaan, sehingga legitimasi teologis pun digunakan untuk membungkus ketidakberdayaannya itu.

Kata kunci: filantropi, jalan raya, perempuan, komodifikasi

Pendahuluan

Kajian seputar kasus kekerasan di ranah domestik maupun publik sudah seringkali dilakukan. Kasus-kasus kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), buruh perempuan dan lainnya tak jarang dijadikan tema kajian (Lawson, 1997; Binahayati, 2011; Hayati, 2013). Bahkan setiap tahunnya sejumlah lembaga perempuan mengeluarkan hasil pantauan terhadap kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan, baik ranah domestik, publik atau negara. Namun dari beragam isu tersebut, studi eksploitasi perempuan dibalik isu komodifikasi keagamaan di ruang publik umumnya belum banyak dilakukan bahkan seringkali dihindarkan. Kasus para terdakwa perempuan yang “mendadak” berhijab di televisi atau keterlibatan perempuan sebagai penceramah agama sekaligus penonton atau artis religi dalam beragam pasar iklan, sinetron dan film, cenderung tidak dipersoalkan tetapi justru dimaklumi dan disyukuri. Isu eksploitasi perempuan dalam komodifikasi agama itu tidak banyak disadari karena berada di balik syiar ajaran yang diyakini membawa kebaikan. Bahkan cenderung dihindari karena bersentuhan dengan nilai sakralitas agama yang sensitif dan tabu untuk dipersoalkan.

Salah satu bentuk eksploitasi perempuan dalam aktifitas keagamaan adalah fenomena komodifikasi filantropi lokal Islam di ruang publik berupa pemungutan sumbangan keagamaan di jalan-jalan yang seringkali lebih banyak melibatkan kaum perempuan. Pungutan sumbangan keagamaan itu kadang cenderung dimanfaatkan para pemegang otoritas keagamaan menjadi semacam “komoditas” untuk mendapat keuntungan (Fealy, 2008: 27). Aktifitas pemungutan sumbangan di jalan raya seakan memberikan pengakuan yang distandarisasi bagi semua dermawan terhadap layanan penampungan sumbangan

secara kolektif. Ia menjadi kecenderungan umum aktifitas pengelolaan lembaga amal (*charity*) sebagaimana ditunjukkan lembaga-lembaga amal yang dikelola secara profesional yang banyak dipengaruhi oleh situasi ekonomi dan politik (Latief, 2012: 306). Pelibatan perempuan mau tidak mau berhadapan dengan pelbagai kondisi yang memaksa mereka untuk bersikap menerima saja tanpa sadar, meluangkan waktu dan tenaga, kadang menampakkan wajah memelas memancing belas kasihan, kadang emosional, dan rentan pelecehan dan kekerasan psikologis dari para pengguna jalan. Karenanya pelibatan perempuan lebih merupakan bentuk eksploitasi fisik dan psikologis yang secara gender sangat merugikan.

Penelitian ini berusaha memfokuskan pada bentuk eksploitasi perempuan dalam aktifitas komodifikasi filantropi lokal Islam berupa pemungutan sumbangan keagamaan di jalan raya. Ia juga membahas sejumlah alasan mengapa perempuan secara tidak sadar mau terlibat dalam aktifitas tersebut. Kajian ini diharapkan bisa mengungkap sisi terdalam dari pelbagai bentuk eksploitasi perempuan di ruang publik. Masalah ini berada di balik isu keagamaan yang bagi kebanyakan orang cenderung sensitif dan tabu untuk dipersoalkan.

Istilah komodifikasi berasal dari *commodity*, yang antara lain berarti benda komersial atau objek perdagangan. Ia terkait dengan kepentingan kapitalisme di mana pelbagai objek dijadikan sebagai sebuah komoditas yang tujuannya utamanya adalah menjualnya dalam ruang pasar (Azra, 2008: 4). Jadi, komodifikasi keagamaan adalah komersialisasi agama atau mengubah keimanan dan simbol-simbolnya menjadi komoditas yang dapat diperjualbelikan untuk mendapat keuntungan. Dalam konteks eksploitasi perempuan, komodifikasi keagamaan

kerap menjadikan perempuan sebagai objek. Tampilnya artis perempuan berhijab yang marak di bulan Ramadhan atau mubaligh perempuan yang menjajakan iklan, mengindikasikan kendali media dan para pemilik modal untuk membangun citra religius dengan “memanfaatkan” representasi perempuan. Media dan pemilik modal sebagai pemburu keuntungan di tengah persaingan pasar mengkomodifikasikan isu agama melalui pencitraan perempuan (Barker, 2004: 28).

Bagi kebanyakan orang, memang komodifikasi agama tidak harus selalu berarti negatif, bahkan dalam segi-segi tertentu cenderung dipandang positif. Apalagi, proses komodifikasi itu juga merupakan sebuah konsekuensi yang tidak disengaja (*unintended consequences*) dari peningkatan semangat keagamaan di kalangan umat. Gejala ini kemudian difasilitasi kemajuan teknologi—khususnya teknologi komunikasi dan informasi—yang memungkinkan peningkatan komodifikasi agama tersebut. Namun, cara pandang ini tampaknya cenderung mengedepankan sisi luar dari realitas keagamaan di era teknologi. Padahal konsekuensi dari semakin pesatnya teknologi sekaligus juga meningkatkan kaburnya makna religiusitas. Di satu sisi semarak syiar keagamaan di ruang publik begitu cetar membahana, tetapi di sisi lain secara tidak sadar terjadi pendangkalan makna agama karena yang ada hanya formalisasi perayaan, ritual, pencitraan, busana, bisnis yang mengikuti “apa kata pasar,” yang di situ perempuan menjadi bagian yang seringkali dimanfaatkan. Inilah komoditas budaya dan agama di era neo-liberalisasi yang dalam bahasa Adorno disebut sebagai penipuan massal yang melahirkan reaksi tertentu yang justru mengafirmasi *status quo* (Barker, 2004: 2).

Kajian komodifikasi agama dan eksploitasi perempuan ini

didasarkan pada studi lapangan di enam lokasi pemungutan sumbangan keagamaan di sepanjang 40 km jalan raya Subang-Pamanukan. Terdapat sekitar tiga hingga enam titik pemungut sumbangan setiap harinya dengan jangka waktu yang tidak ditentukan. Umumnya kegiatan dihentikan ketika hasil pungutan sudah dirasa cukup untuk menutup biaya pembangunan sarana keagamaan yang diperlukan. Terdapat lima hingga delapan perempuan yang terlibat di setiap lokasi pemungutan. Penelitian dilakukan dengan menggunakan teknik observasi dan wawancara ke sejumlah informan perempuan pemungut sumbangan selama sekitar dua bulan. Paradigma yang digunakan adalah paradigma kritis dengan mengambil sejumlah teori feminis Marxis. Eksploitasi perempuan dipotret dengan teori alienasi Marx dan komodifikasi agama.

Komodifikasi Filantropi Lokal Islam dan Eksploitasi Perempuan

Kedermawanan (filantropi) dalam bentuk tradisi memberi adalah sebuah watak yang sudah menyatu dalam masyarakat, apapun budayanya dan di mana pun peradabannya. Budaya gotong-royong di Indonesia adalah salah satu bentuk kerja sama sosial dalam suatu komunitas, di mana individu-individu yang berada dalam komunitas itu mendedikasikan waktu, tenaga dan harta untuk mencapai tujuan bersama. Istilah “gotong-royong” populer digunakan ketika masyarakat mengerjakan proyek-proyek kecil, seperti membersihkan selokan, merenovasi masjid, membangun pos ronda, memperbaiki taman perumahan dan memperbaiki jalan di kampung. Setiap orang mendermakan waktu dan tenaganya dengan cara bekerja bersama-sama, dengan kemampuan dan keahlian masing-masing. Sedangkan

dana yang digunakan untuk proyek gotong-royong berasal dari warga atau anggota masyarakat itu sendiri. Dalam peristiwa gotong-royong, nomenklatur keagamaan kadang dimunculkan untuk memobilisasi masyarakat, dan kadang tidak karena sebagian dari mereka barangkali beranggapan bahwa gotong-royong adalah hal biasa dan sudah sekian lama berlangsung dalam masyarakat sehingga tidak perlu lagi justifikasi tambahan melalui nomenklatur keagamaan. Tumbuhnya lembaga-lembaga sosial umumnya bersumber dari inisiatif lokal, baik oleh partisipasi masyarakat, termasuk melalui praktik filantropi. Mereka sudah terbiasa mengelola dana masyarakat melalui sistem yang telah mereka buat sendiri sejak puluhan tahun silam (Latief, 2010: xxv-xxvi).

Namun, tradisi memberi sebagai bentuk dasar filantropi lokal itu menjadi bermasalah ketika bergeser menjadi komoditas dalam rangka menarik keuntungan. Bahkan justifikasi agama yang semula tidak berpengaruh banyak, kini justru sangat diandalkan sebagai bagian dari cara untuk menciptakan kesan religius dan amanah sehingga memperbesar tingkat partisipasi masyarakat dalam berderma dan pada gilirannya berpengaruh pada besarnya kapital dan keuntungan. Inilah yang dimaksud dalam penelitian ini sebagai bentuk komodifikasi filantropi Islam.

Dilihat dari aspek fenomena filantropi Islam, masyarakat Muslim perkotaan maupun pedesaan tak jarang menjadikan kedermawanan Islam di ruang publik sebagai pilihan utama dalam memenuhi kebutuhan sarana sosial keagamaannya. Dari pemungutan sumbangan keagamaan di bus misalnya, hingga mobilisasi kedermawanan melalui spanduk dan iklan. Tak sedikit isu kedermawanan seperti layanan kesehatan gratis dijadikan

komoditas politik jelang pemilihan umum (Latief, 2012: 169). Keterlibatan perempuan pun tak jarang menjadi sangat signifikan untuk memperkuat citra religiusitas dan mendapatkan kepercayaan publik menghadapi stigma komodifikasi Islam. Aktifitas kedermawanan Islam di ruang publik yang dikelola langsung masyarakat secara tidak langsung terkait dengan komodifikasi filantropi Islam berupa pemanfaatan keyakinan keagamaan yang umumnya dianggap melegitimasi aktifitas penggalangan sumbangan keagamaannya. Dengan bercermin pada pengalaman masyarakat lainnya yang secara umum diterima keberadaannya, ditambah keterbatasan kemampuan masyarakat setempat, serta macetnya bantuan pemerintah kiranya menjadi beberapa faktor pendorong aksi penggalangan tersebut.

Sebagaimana di daerah lainnya, di beberapa jalan utama di Kabupaten Subang seperti antara Subang-Pamanukan, pungutan sumbangan keagamaan yang umumnya didominasi kaum ibu di pinggir-pinggir jalan ini sudah sejak lama dilakukan. Di sepanjang 40 km jalan raya propinsi tersebut, kegiatan penarikan sumbangan keagamaan bisa dengan mudah ditemukan. Kadang terdapat tiga hingga enam titik setiap harinya. Sudah menjadi rahasia umum, aktifitas tersebut pendapatan hasil sedekah harian jelas sangat besar dengan pengelolaan hasil sedekah itu sepenuhnya terserah panitia sumbangan. Kaum ibu itu pun biasanya mendapatkan upah harian. Namun umumnya mereka hanya sekedar ikut tanpa tahu sedikitpun masalah besaran target pendapatan, digunakan untuk apa, dan sampai kapan dilakukan. Di sini perempuan betul-betul teralienasi, "diperas" tenaganya atas nama kedermawanan dan kesalehan. Tanpa peduli dan percaya sedikitpun apakah

kesalahan itu boleh jadi dimanfaatkan oleh orang lain untuk mengeruk keuntungan material. Terjadi relasi antara eksploitasi, alienasi dan komodifikasi agama di sini. Dan perempuan menjadi bagian penting di dalamnya, sebagai subjek sekaligus korban.

Setidaknya terdapat tiga kata kunci teoritis dalam mengkaji fenomena perempuan pemungut sumbangan di jalan raya. Pertama, dari sisi subjek perempuan tampak adanya problem alienasi yang mendera perempuan dalam menjalani “kerja sosial” yang tidak lepas dari jeratan sistem kapital. Kedua, dari sisi aktifitas pemungutan sumbangan terdapat problem komodifikasi agama yang menjadikan sumbangan keagamaan sebagai sarana transaksi “ekonomi” yang memanfaatkan kebaikan dermawan sekaligus mendatangkan keuntungan bagi panitia. Ketiga, baik problem alienasi dalam kerja sosial dalam aktifitas tersebut, maupun aktifitas pemungutan sumbangan yang mengatasnamakan kegiatan keagamaan, pada dasarnya sama-sama melakukan eksploitasi, yakni eksploitasi terhadap perempuan dan agama (Islam) di ruang publik yang tidak disadari para pelakunya di tengah ketidaksanggupan mereka untuk memberikan penolakan.

Dalam kebanyakan sumber teoritis, konsep alienasi umumnya terdapat dalam Marxisme. Ia digunakan dalam rangka memahami kapitalisme dan dunia perburuhan di dalamnya. Alienasi di sini memiliki konotasi kondisi psikologis dalam keterpisahan, ketidakpuasan, dan jarak emosional yang merupakan konsekuensi impersonal dan cepatnya kehidupan yang dijalankan melalui teknologi modern, komodifikasi dan kehidupan kota (Barker, 2004: 5-6). Bagi Marx, prioritas utama manusia adalah produksi kekayaan berupa upah melalui tenaga kerja. Karya utama Marx adalah berupa analisis dinamika

kapitalisme di mana kaum proletar miskin harus menjual tenaga kerja untuk bertahan. Konsekuensinya mereka menghadapi hasil produk mereka sendiri dalam bentuk komoditas yang berkuasa dan berpengaruh pada diri mereka sendiri (Cowling, 2006: 319-339; Dickens, 2003: 56).

Di sini para pekerja teralienasi dua kali. Pertama melalui transformasi inti aktifitas manusia, yaitu proses kerja ke dalam tindakan tanpa makna. Kedua, melalui pemisahan dari produk yang dihasilkan melalui kerjanya sendiri. Menurut Marx, kapitalisme juga mengalienasi para pekerja satu sama lain melalui kompetisi, pembagian kerja dan individualisme dan juga dari jenis keberadaan mereka sendiri di mana Marx menunjukkan potensi manusia karena ketetapan diri (*self-determination*).

Marx mengkaitkan alienasi dengan bangunan infra struktur atau pondasi sosial—yang menurut Marx adalah ekonomi—dan dengan bangunan supra struktur yang berdiri di atas infra struktur tersebut—termasuk di antaranya adalah agama. Sebagai sistem kepercayaan yang dibangun di atas basis ekonomi yang melahirkan alienasi, maka agama ikut berperan besar dalam proses peng-alienasi-an rakyat (kaum proletar yang mayoritas) sebagai akibat dari dominasi kaum borjuis (kaum pemilik modal). Mereka hanya mendapat upah ala kadarnya dan harus bekerja keras dalam waktu yang panjang tanpa mendapat jaminan kesejahteraan dan kesehatan. Mereka menjadi miskin dan tidak lagi bebas memilih pekerjaan. Agama, dalam hal ini, di satu sisi telah mengabdikan kepada kepentingan masyarakat elit pemilik modal dan di pihak lain telah memalingkan masyarakat mayoritas (kelas buruh, proletar) dari persoalan-persoalan yang melingkupinya dengan doktrin adanya harapan hidup yang lebih bahagia kelak di alam akhirat.

Dalam pandangan Marx, masyarakat pekerja dalam sistem kapitalisme menjadi komoditas murah dibanding barang yang diproduksinya sendiri. Mereka mengalami keterasingan salah satunya dari dirinya sendiri karena ia telah menjadi objek orang lain. Ia terasing dari minatnya, dari kebebasannya dalam memilih, dari kebahagiaannya, dan dari perasaan harga dirinya. Dirinya terdevaluasi seiring dengan meningkatnya nilai-nilai barang (Giddens, 1971: 11). Alienasi, seperti yang dikatakan Erich Fromm merupakan salah satu dari jenis penyakit kejiwaan masyarakat industri dimana seseorang tidak lagi merasa dirinya sebagai miliknya sendiri, sebagai pusat dunianya sendiri, melainkan telah terenggut oleh suatu mekanisme di luar dirinya yang tak mampu dikendalikannya lagi (Fromm, 1973: 352).

Industrialisasi, modernitas, dan sistem kapitalisme membuat kehidupan sehari-hari menjauh dari bentuk eksistensinya, karena pemikiran dan tindakan instrumental mendominasi kehidupan. Dengan kata lain, kehidupan dikendalikan dan didominasi oleh sebuah sistem sehingga mengalami alienasi dari kehidupan yang sesungguhnya (Eisenstein, 1979: 10).

Kapitalisme mengimplikasikan adanya segala aktivitas kehidupan yang diperhitungkan sebagai transaksi ekonomi. Setiap orang terfokus pada nilai tukar (*exchange value*) suatu benda ketimbang nilai guna (*use value*). Inilah yang disebut oleh Baudrillard sebagai masyarakat konsumsi yang secara praktis dapat dipahami sebagai sebuah masyarakat yang berorientasi pasar dan menganggap segala sesuatu, termasuk kebudayaan dan agama, sebagai sebuah komoditas yang dapat diperjualbelikan di pasar (Baudrillard, 1975: 23). Dalam bahasa Adorno, budaya konsumerisme merupakan degradasi budaya. Pelbagai budaya berbagi kesalahan dalam membentuk

masyarakat. Ketidakadilan boleh jadi telah dimanfaatkan untuk melancarkan upaya yang saling ekspansif (Adorno, 2001: 30).

Serbuan kapitalisme dalam masyarakat konsumsi mau tidak mau kemudian memaksa apapun untuk dijadikan komoditas. Tak terkecuali agama (Turner, 2006: 352). Menurut Marx, mengingat agama sebagai bangunan atas yang harus mengabdikan kepada ekonomi sebagai basis, maka agama ikut membantu terpeliharanya situasi eksploitatif tersebut. Terjadilah kemudian apa yang disebut dengan komodifikasi agama.

Komodifikasi (*commodification*) dihubungkan dengan proses kapitalisme yang ditandai dengan objek, kualitas dan tanda-tanda komoditas. Komoditas tujuan utamanya adalah penjualan di ruang pasar. Komodifikasi adalah sebuah proses menjadikan sesuatu yang sebelumnya bukan komoditi sehingga kini menjadi komoditi. Marx memberi makna, apapun yang diproduksi dan untuk diperjualbelikan. Produk dari kerja yang dibuat bukan untuk dipergunakan, tetapi untuk diperjualbelikan. Sebagai komoditas ia tidak hanya penting untuk berguna, tetapi juga berdaya jual (Barker, 2004: 28).

Komodifikasi tidak lain adalah menjadikan sesuatu secara langsung dan sengaja, dengan penuh kesadaran dan penghitungan matang, sebagai sebuah komoditas belaka. Dengan komodifikasi, setiap hal dapat menjadi produk yang siap untuk dijual, mulai dari benda-benda konkret sampai yang tersembunyi. Komodifikasi memiliki makna yang luas dan tidak hanya menyangkut masalah produksi komoditas tentang barang dan jasa yang diperjualbelikan. Permasalahan bagaimana barang dan jasa tersebut didistribusikan dan dikonsumsi termasuk juga di dalamnya. Kapitalisme menguasai keberlangsungan terjadinya proses komodifikasi terus-menerus.

Domain-domain dan institusi-institusi sosial yang perhatiannya tidak hanya memproduksi komoditas dalam pengertian ekonomi yang sempit mengenai barang-barang yang akan dijual, tetapi bagaimana diorganisasikan dan dikonseptualisasikan dari segi produksi, distribusi, dan konsumsi komoditas (Fairclough, 1995: 138).

Komodifikasi merupakan suatu konsep yang luas, tidak hanya menyangkut masalah produksi komoditas dalam pengertian perekonomian yang sangat sempit tentang barang-barang yang diperjualbelikan. Permasalahannya juga menyangkut pendistribusian barang-barang tersebut dan barang tersebut dikonsumsi. Komodifikasi agama merupakan konstruksi historis dan kultural yang kompleks, sekalipun demikian ciri komersial mereka begitu nyata. Mereka direproduksi dalam konteks kebudayaan tertentu dan kemudian mempersyaratkan kerangka kultural untuk mempertegas signifikansi simbolik dan sosio-ekonomi mereka. Komodifikasi merupakan sebuah proses yang benar-benar diciptakan dan disertakan dalam saluran ekonomi pasar lokal-global dan ledakan agama postmodern. Komodifikasi memang tidak bertujuan memproduksi bentuk dan gerakan agama baru yang berlawanan dengan keyakinan dan praktik agama sebelumnya, namun komodifikasi akan mendudukkan agama sebagai barang yang melaluinya fungsi spiritual agama menjadi komoditas yang layak dikonsumsi dalam masyarakat (Kitiarsa ed., 2008: 1). Secara praktis, yang dimaksudkan dengan komodifikasi agama adalah transformasi nilai guna agama—sebagai pedoman hidup dan sumber nilai-nilai normatif yang berlandaskan pada keyakinan ketuhanan—menjadi nilai tukar, dengan menggunakan fungsi-fungsi ini disesuaikan dengan kebutuhan manusia atas agama. Proses

komodifikasi agama ini akan berjalan mulus dalam kondisi agama yang telah terprivatisasi dimana setiap orang memiliki otoritas untuk menentukan sendiri pola beragama yang akan dijalankannya.

Secara teoritis, komodifikasi agama membuat kita mendefinisikan ulang agama sebagai komoditas pasar untuk dipertukarkan. Hal ini lebih jauh diperluas dengan koneksi transnasional organisasi keagamaan dan jaringan pasar. Dalam perspektif Habermas, peningkatan komodifikasi hidup—termasuk kebudayaan dan agama—oleh korporasi raksasa mengubah manusia dari masyarakat rasional menjadi masyarakat tidak-rasional. Ia benar-benar melihat hal ini sebagai sebagai indikasi bahwa kehidupan kita sehari-hari telah dijajah oleh *system imperatives* (Barker, 2004: 164-5).

Secara operasional, komodifikasi yang dimaksud dalam penelitian ini adalah menjadikan aktifitas pemungutan sumbangan sarana keagamaan sebagai komoditas yaitu dijual kepada konsumen (masyarakat umum) oleh kaum Muslim di pinggir-pinggir jalan raya. Panitia yang di dalamnya mempekerjakan perempuan telah mengorganisasikan dan “menjual” agama sebagai produk yang akan didistribusikan kepada konsumen (penyumbang atau dermawan) untuk mengambil keuntungan dan memanfaatkan kesadaran masyarakat sebagai pola konsumsinya.

Dalam konteks pemungutan sumbangan di jalan raya, baik alienasi maupun komodifikasi pada dasarnya merupakan anak kandung sistem kapitalisme sebagai induknya. Keduanya pada dasarnya merupakan bentuk eksploitasi. Alienasi sebagai dampak modernisasi merupakan bentuk eksploitasi atas kerja keras perempuan. Sedang komodifikasi merupakan bentuk

eksploitasi lain dari agama dengan mengatasnamakan ajaran kedermawanan. Di sini perempuan berada di antara kedua bentuk eksploitasi tersebut. Ia mendapatkan beban ganda secara psikologis dan etis yang beroperasi dalam pikirannya.

Aktifitas pemungutan sumbangan di jalan raya dengan pelbagai kegiatan dan sarannya telah muncul menjadi barang dagangan atau diperdagangkan dengan suatu jaringan antara elemen-elemen yang berkepentingan. Di sini aktifitas pemungutan sumbangan keagamaan tidak lagi dikerjakan secara gotong royong seperti sebelumnya, tetapi muncul dalam bentuk-bentuk jasa yang diperdagangkan. Komodifikasi agama dalam aktifitas pemungutan sumbangan di sepanjang jalan raya Subang-Pamanukan telah dikemas oleh panitia yang melakukan kemasan komoditi terhadap aktifitas tersebut.

Mereka dengan perhitungan matang telah mengorganisasikan dan mengelolanya sehingga menjadi satu kegiatan yang semi-profesional yang mengandalkan upah-jasa, yakni antara panitia sebagai pemegang otoritas dan perempuan pemungut sumbangan sebagai pekerja. Dalam penelitian ini teori komodifikasi diposisisikan sebagai teori yang digunakan sebagai landasan kajian untuk membedah rumusan masalah yang telah ditetapkan. Aktifitas pemungutan sumbangan keagamaan sudah dikomersialisasikan untuk kepentingan panitia dengan memanfaatkan kesadaran masyarakat penyumbang sebagai konsumen yang secara sambil lalu dan instan mudah dipengaruhi dan percaya saja kepada aktifitas yang mengatasnamakan kegiatan pembangunan sarana keagamaan.

Seperti akan kita lihat, dalam aktifitas pemungutan sumbangan atau dalam istilah Sunda disebut "*nyair*," umumnya

perempuan yang terlibat berkaitan pula dengan status mereka di masyarakat. Status sosial berpengaruh pada kesediaan tidaknya seorang perempuan untuk ikut terlibat dalam aktifitas sumbangan keagamaan di jalan raya. Dalam analisis Marxis, perempuan “*penyair*” yang termasuk kaum proletariat senantiasa yang melakukan pekerjaan-pekerjaan kasar dan berat hanya menikmati kekayaan paling sedikit dari apa yang dirasakan perempuan kelas borjuis yang memiliki status lebih tinggi.

Inilah yang bagi kebanyakan feminis perlu adanya kritik atas tafsir agama yang sudah ada dan prakteknya yang dilaksanakan berdasarkan pada tafsir yang dianut menurut perspektif kelas dan jenis kelamin tertentu—tipikalnya menurut perspektif laki-laki. Aktifitas keagamaan apapun dari perempuan merupakan hasil interpretasi jenis kelamin dan kelas tertentu sebagai tanda sindrom mencari definisi dan identitas dengan menyingkirkan yang “*liyan*” (*the others*) (Jasper, 2010: 201). Salah satu kritik yang paling radikal disampaikan para feminis Marxis yang mengkarakterisasi opresi terhadap perempuan dalam kerangka teori alienasi.

Alison Jaggar sebagai konseptor paling representatif, dalam *Feminist Politics and Human Nature* mengidentifikasi alienasi sebagai bentuk keterasingan di mana perempuan bekerja tidak dimaksudkan untuk menghubungkan dirinya dengan tubuh dan pikirannya, alam dan manusia lain. Di bawah kapitalisme, bekerja menjadi kegiatan yang menghilangkan kemanusiaan manusia. Pekerjaan diatur sedemikian sehingga menempatkan manusia dalam ketidaksesuaian dengan segala sesuatu dan setiap orang, termasuk dirinya sendiri. Seorang buruh dialienasi, atau dipisahkan, dari produk yang dikerjakannya, seorang perempuan dieksploitasi dan dialienasi dari produk

yang dihasilkannya—tubuhnya. Seorang perempuan mungkin bekerja keras berpakaian untuk menyenangkan diri, tetapi pada kenyataannya, ia membentuk dan menghias tubuhnya untuk kenikmatan laki-laki (Jaggar, 1983: 131; Tong, 2010: 182-3).

Namun, bagi kalangan feminis sosialis konsepsi kaum Marxis tentang alienasi tersebut masih cenderung bias laki-laki. Laki-laki merasa bebas ketika beraktifitas (makan, minum, menjadi ayah dan lainnya), sementara perempuan tidak. Bagi laki-laki, rumah bisa menjadi istana, tetapi bagi perempuan ia menjadi penjara. Perempuan dipaksa untuk melakukan pekerjaan rumah, mengurus anak-anak, dan mendefinisikan diri mereka secara seksual dalam istilah yang diinginkan laki-laki. Tekanan pada perempuan untuk melakukan pekerjaan ini diterima mereka tanpa bisa dihindarkan.

Karenanya kalangan feminis sosialis kemudian mencoba mengkonseptualisasikan ketidakbebasan perempuan saat ini dengan memperluas teori alienasi Marxis tradisional. Iris Young misalnya merefleksikan tentang pentingnya perjuangan 'tubuh perempuan,' karena perempuan mengalami bentuk tertentu alienasi dari tubuhnya. Perempuan dialienasi dari produksi budayanya, sebagai ibu dan jenis kelamin tertentu. Ia meyakini bahwa narsisme feminin merupakan paradigma bentuk feminin tertentu dari alienasi seksualitas. Ann Foreman juga menyatakan bahwa femininitas semacam itu merupakan bentuk alienasi. Ia menyatakan: *while alienation reduces the man to an instrument of labour within industry, it reduces the women to an instrument for his sexual pleasure within the family* (ketika alienasi mereduksi laki-laki ke dalam sebuah instrumen perburuhan dalam industri, ia pun mereduksi perempuan ke arah instrumen kenikmatan seksual laki-laki dalam keluarga). Kiranya bisa dikatakan bahwa

tujuan feminis sosialis adalah melampaui seluruh bentuk alienasi terutama yang terkait langsung dengan perempuan (Jaggar, 1983: 132).

Dalam tingkatan yang sama, perempuan pemungut sumbangan juga mengalami hal yang sama, ia juga perlahan-lahan teralienasi dari tubuhnya—tubuhnya mulai terasa seperti benda semata, sekedar mesin “pencetak uang” untuk mengeluarkan tenaga untuk bekerja mendapat sumbangan sebanyak-banyaknya. Duduk di pinggir jalan di tengah terik matahari untuk mendapatkan belas kasihan pemberi sumbangan.

Dalam kasus perempuan pemungut sumbangan, eksploitasi dan alienasi itu bahkan tidak saja dikendalikan oleh kapitalisasi ekonomi (lebih besar sumbangan yang didapat, berarti lebih besar pula upah yang didapat). Tetapi juga kekuatan eksploitasi yang dikendalikan agama yang dikomodifikasikan melalui proyek kedermawanan (shadaqah). Alienasi menyatukan aktifitas sosio-ekonomi dan aktifitas religius perempuan. Agama mengambil sifat-sifat ideal moral dari kehidupan manusia yang dasar dan secara tidak wajar memberikannya pada suatu wujud religiusitas yang kemudian dikomodifikasi. Sedang ekonomi kapitalis mengambil ekspresi lain dari kemanusiaan kita, dari kerja produktif kita, dan secara tidak wajar mentransformasikannya ke suatu objek yang material, sesuatu yang dibeli, dijual, dan dimiliki oleh orang lain (Pals, 2001: 236). Perempuan pemungut sumbangan terjebak di antara dua alienasi ini. Kepentingan ekonomi yang merampas tenaganya dan memberikannya sekedar sebagai suatu komoditas kepada tangan-tangan pemilik otoritas panitia pembangunan. Sekaligus merampas kebaikan manusiawinya atas nama kesalehan.

Dalam konteks komodifikasi Islam, perempuan pemungut sumbangan menjadi agen lapangan yang menjadikan kedermawanan sebagai bagian dari alat jual. Komodifikasi Islam adalah semacam komersialisasi Islam atau mengubah keimanan dan simbol-simbolnya menjadi komoditas yang dapat diperjualbelikan untuk mendapat keuntungan. Mungkin menjadikan Islam sebagai sebuah komoditas, apalagi komersialisasi Islam boleh jadi membuat banyak kalangan umat Islam mengerutkan dahinya. Apalagi, secara tradisional, banyak ulama menyatakan, agama tidak boleh dijadikan barang dagang untuk mendapat keuntungan dari penjualan dan perdagangan simbol-simbol agama. Bahkan, para ulama, ustadz, dan mubaligh diharapkan tidak mendapatkan nafkah—apalagi profit material—dari kegiatannya berdakwah. Tetapi apa boleh buat. Zaman sudah berubah dan komodifikasi Islam itu tidak bisa lagi dihindarkan. Dakwah agama, ONH Plus, Umrah bareng artis, pengajian eksekutif, Lembaga Amil Zakat, Bank Syariah dan lainnya, tidak bisa lepas dari isu ini. Bagaimanapun keterlibatan perempuan dalam komodifikasi Islam karenanya sesuatu yang tidak bisa dihindarkan pula. Di sini sulit sekali untuk memisahkan profesionalitas dengan komodifikasi agama di satu sisi, dan kebaikan perempuan dengan operasi perempuan atas nama agama.

Bentuk Eksploitasi dalam Pemungutan Sumbangan

Aktifitas pemungutan sumbangan keagamaan di jalan raya dilihat dari perspektif feminis, kiranya tidak terlepas dari adanya eksploitasi perempuan. Perempuan terutama kaum ibu yang mayoritas mendominasi personil pemungutan tersebut, menjadi semacam objek eksploitasi pelbagai kalangan di balik kegiatan

yang mengatasnamakan kegiatan sosial keagamaan tersebut (panitia dan masyarakat). Eksploitasi yang menguras eksistensi perempuan baik secara fisik, psikis, waktu, hingga material. Semua bentuk eksploitasi yang dalam bahasa Jaggar mengarah pada alienasi perempuan dibalik simbolisasi keagamaan.

Bentuk eksploitasi waktu perempuan yang umumnya terkait dengan tiga hal: 1) durasi waktu di jalan raya; 2) waktu istirahat; dan 3) penghargaan atas waktu yang ditinggalkan. Kiranya struktur relasi gender pedesaan yang cenderung patriarkhis mempengaruhi eksploitasi waktu perempuan ini. Kedudukan perempuan yang masih berada di bawah laki-laki secara aturan adat desa dilihat dari pandangan laki-laki terhadap profesi IRT, pekerjaan buruh kasar di sawah atau kebun yang tidak dipelakukan secara sama sebagaimana laki-laki. Ini semua mempengaruhi penghargaan terhadap waktu kerja perempuan.

Eksploitasi waktu kemudian berakibat pada fisik perempuan. Pungutan sumbangan di jalan raya menuntut kerja fisik perempuan yang berdampak langsung atau tidak langsung pada kesehatan fisiknya. Biasanya perempuan melakukan aktifitas fisik dengan cara berdiri atau duduk berderet di sepanjang jalan raya di lokasi pemungutan sumbangan. Posisi perempuan yang jumlahnya lebih banyak cenderung rawan terhadap keselamatan, baik yang berada di pinggir maupun di tengah jalan raya. Belum lagi, selain ancaman keselamatan, bagaimanapun aktifitas di jalan raya tetap memiliki dampak pada fisik perempuan ini, seperti kecapean, lelah, ngantuk, pegal-pegal, dan kepanasan. Meskipun dari semua itu, ancaman bahaya polusi dan bahaya dari lalu-lalang kendaraan kiranya yang paling beresiko bagi mereka. Perempuan selalu menjadi pihak yang paling beresiko sekaligus pada saat yang sama

selalu tidak mampu memberikan alasan yang cukup kuat untuk meminimalkan resiko tersebut, bahkan yang ada justru perempuan sendiri mendapatkan jawaban pembenaran atas kondisinya dengan dalih agama atau adat. Mereka seakan tidak diberikan pilihan untuk bisa lepas dari resiko eksploitasi fisik yang dideritanya dan terjerumus dalam pembenaran atas penderitaannya.

Selain itu, eksploitasi psikologis merupakan bentuk eksploitasi lain yang tidak kalah hebatnya. Mengapa? Karena aktifitas tersebut berada di ruang publik, yaitu di tengah lalu-lalang kendaraan manusia. Ini mau tidak mau membuat posisi perempuan menjadi sorotan perhatian para pengendara yang sedang melajukan kendaraannya. Siapapun yang menjadi objek perhatian semua orang akan merasakan tekanan psikologis tertentu. Kedua, aktifitas tersebut terkait dengan permintaan sumbangan yang bagi sebagian orang memiliki penilaian negatif. Ini terkait dengan keumuman manajemen keuangan yang tidak transparan, kredibilitas panitia, lokasi yang berjauhan dengan objek bangunan, dan lainnya. Sehingga pandangan sebagian masyarakat penuh curiga membuat tekanan psikologis tertentu bagi perempuan. Karenanya hanya perempuan yang siap menahan rasa malu dan tekanan psikologis inilah yang sanggup bertahan dan terjun langsung ke jalan raya. Karenanya, bentuk eksploitasi psikologis karenanya terkait erat dengan upaya perempuan untuk menyingkirkan rasa malu terkait dengan status sosial perempuan, kadang terkait pula dengan rasa malas saat *bad mood* menyerang serta pelbagai kemungkinan terkait gangguan psikologis dan pelecehan (verbal).

Umumnya perempuan yang terlibat berkaitan pula dengan status mereka di masyarakat. Status sosial berpengaruh pada

kesediaan tidaknya seorang perempuan untuk ikut terlibat dalam aktifitas sumbangan keagamaan di jalan raya. Dalam analisis Marxis, perempuan yang termasuk kaum proletariat senantiasa yang melakukan pekerjaan-pekerjaan kasar dan berat hanya menikmati kekayaan paling sedikit dari apa yang dirasakan perempuan kelas borjuis yang memiliki status lebih tinggi (Jaggar, 1983: 63).

Eksplotasi psikologis lainnya yang dirasakan perempuan adalah keterpaksaan mereka dalam situasi apapun tanpa pertimbangan suasana psikologis yang dialaminya. Perempuan yang sedang mengalami haid, memiliki anak yang sakit di rumah, dan situasi lainnya yang kemungkinan memicu terjadi *bad mood*, kiranya tidak menjadi pertimbangan panitia sumbangan. Lagi pula umumnya perempuan berusaha untuk memaksa dirinya untuk keluar dari situasi psikologis tersebut. Eksplotasi psikologis terjadi di tengah suasana psikologis yang sebetulnya bagi mereka sendiri tidak bisa terhindar, tetapi akhirnya terpaksa mereka jalani dan dipaksakan. Ini dirasakan pula misalnya dalam situasi perempuan yang mau tidak mau berelasi dengan laki-laki pemberi sumbangan (pengendara). Kadang munculnya pelecehan, senda gurau yang secara tidak langsung melecehkan, terkait dengan posisi perempuan yang rentan dengan pelecehan verbal di ruang publik seperti di jalan raya.

Selanjutnya bentuk eksploitasi terakhir dari aktifitas pemungutan sumbangan keagamaan di jalan raya adalah berupa material yang harus dikeluarkan perempuan untuk menunjang kegiatan pemungutan tersebut. Eksploitasi ini di beberapa lokasi sumbangan juga sangat terkait dengan besaran upah yang diterima perempuan. Di sini tipis sekali perbedaan

antara motif ekonomi yang kerap kali dituduhkan terhadap para dengan eksploitasi secara material atas mereka. Antara besaran upah dengan makanan yang harus dibawa dari rumah sebagai bekal. Umumnya perempuan memaklumi saja perbedaan upah antara dirinya dengan kaum laki-laki, karena telah ditentukan oleh pihak panitia. Di sini tampak adanya eksploitasi material yang tanpa terasa dibenarkan oleh perasaan mereka sendiri yang didorong alasan amal agama. Sebagian kaum perempuan semula memang menyatakan perasaan merasa tidak mencukupi, kalau niatnya mencari keuntungan material. Tetapi karena didorong alasan amal untuk membangun sarana keagamaan, pragmatisme untuk menjadi keuntungan berusaha ditepisnya. Di sini mereka seakan tidak berdaya dan teralienasi atas hasil pekerjaannya sendiri dengan menerima ketentuan upah yang sudah ditentukan pihak panitia yang umumnya laki-laki.

Dengan demikian, pada dasarnya telah terjadi eksploitasi atas perempuan yang berlapis. Tidak sekedar material (berupa bekal yang harus disiapkannya sendiri), bayaran yang tidak seimbang, dan tekanan psikologis berupa rasa malu, luang waktu yang harus disisihkan, dengan meninggalkan pekerjaan rumahnya. Semua bentuk eksploitasi ini secara sadar diterimanya, karena menggunakan alasan agama. Alasan keagamaan seperti untuk amal, ikhlas, menjadi alasan yang tidak bisa ditolakny berhadapan dengan bentuk eksploitasi tersebut. Semua alasan amal agama itu pun bercampur dengan lemahnya status dan daya tawar perempuan dibanding laki-laki di masyarakat sehingga mereka mau tidak mau menerima begitu saja tanpa beban. Kiranya benar apa yang dinyatakan Nurmila, bahwa interpretasi agama yang seringkali dijadikan dasar dalam mengeksploitasi perempuan. Interpretasi agama

kerap dilakukan para pemegang otoritas keagamaan untuk menjadikan perempuan sebagai objek kepentingan dirinya (Nurmila, 2009: 146).

Demikianlah eksploitasi waktu, fisik, psikologis hingga material bercampur dengan dalih agama membelenggu perempuan dalam membangun relasinya dengan laki-laki dalam mengikuti aktifitas sumbangan di jalan raya. Sungguh sebuah realitas relasi yang timpang. Perempuan lagi-lagi terjerat dalam pusaran interpretasi agama yang cenderung disalahgunakan dan patriarikis.

Mengapa Perempuan Mau Terlibat?

Aktifitas perempuan di jalan raya tidak terlepas dari pelbagai faktor yang mendorong terjadinya kegiatan tersebut. Meski merupakan kegiatan sosial-keagamaan, tetapi dilihat dari perspektif gender, berhubungan erat dengan banyak faktor, baik sosial, ekonomi, pendidikan, psikologis, hingga persoalan kebijakan politik keagamaan dan anggaran pemerintahan setempat.

Dalam konteks negara-bangsa di era modern, negara seharusnya bertanggung jawab untuk menyejahterakan rakyatnya. Negaralah yang sejatinya harus menyediakan infrastruktur sosial, ekonomi dan politik yang mendukung terciptanya situasi yang kondusif bagi masyarakat secara umum. Tidak semua peran negara dapat berjalan secara optimal. Dalam praktiknya di lapangan, masih banyak kebijakan yang timpang. Tidak sedikit infrastruktur keagamaan, baik di perkotaan maupun di pedesaan, yang terbatas dan sulit mendapatkan bantuan. Terlebih kondisi infrastruktur sosial, ekonomi dan politik yang tersedia tidak memberikan kesempatan yang memadai bagi

masyarakat miskin untuk melakukan mobilitas vertikal secara efektif. Lapangan kerja yang tidak cukup tersedia, kondisi ekonomi yang tidak stabil, kualitas pendidikan yang rendah, ketersediaan sumber daya manusia yang terbatas adalah contoh lemahnya alat pendukung bagi terciptanya kesejahteraan. Di lihat dari sudut lain, gerakan pelayanan sosial termasuk pemungutan sumbangan di jalan raya merupakan bentuk inisiatif lokal yang biasanya muncul sebagai reaksi atas lemahnya peran negara. Gerakan ini lebih berorientasi masyarakat, dan dalam narasinya tidak hanya menunjukkan sikap resistensi terhadap negara. Namun gejala semakin menguatnya gerakan karitas dalam bentuk pelayanan sosial di Indonesia sesungguhnya bisa pula dilihat sebagai bentuk resistensi lembut terhadap negara karena lestarinya problem sosial dan ekonomi yang ada di negeri ini (Latief, 2010: xxvii-xx).

Secara ekonomi dan pendidikan, perempuan pemungut sumbangan umumnya berasal dari keluarga yang berlatar golongan ekonomi kelas bawah dan pendidikan yang sangat rendah (rata-rata SD) sehingga yang tidak memiliki daya tawar di masyarakat. Mereka tidak memiliki pilihan lain dalam mengisi waktu yang bisa menutupi kebutuhan ekonomi mereka sehari-hari. Namun umumnya pelbagai faktor yang dirasakannya tersebut terkait dengan motif utama, yakni kepentingan keagamaan. Kenyataan ini semakin menguatkan asumsi bahwa perempuan miskin sangat tidak diuntungkan oleh status ekonomi dan gender mereka.

Bagi perempuan pemungut sumbangan, aktifitas pemungutan sumbangan keagamaan dijalaninya sebagai bagian dari amal baik yang didasarkan atas keyakinan agamanya. Mereka meyakini bahwa "*nyair*" berarti membantu membangun

sarana keagamaan sebagai tempat ibadah atau belajar agama. Karenanya aktifitas pemungutan sumbangan pun diyakininya sebagai bagian dari aktifitas keagamaan (ibadah). Salah seorang informan misalnya mengatakan:

“Tidak apa-apa saya menghabiskan waktu di jalan raya, karena ini kan niatnya untuk membantu membangun mesjid. Saya tidak bisa memberikan bantuan uang. Saya ingin beramal melalui tenaga, karena dengan uang saya belum mampu.”

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa niatan mereka sebenarnya yang paling utama adalah didominasi oleh kepentingan dorongan agama, yakni beramal, beribadah dalam membantu pembangunan sarana keagamaan. Karenanya apapun yang mereka lakukan, setelah apapun, tidak dirasakan sebagai kerugian, karena agama mampu menghilangkan perasaan apapun yang bersifat duniawi. Namun lain halnya bila dilihat dari sudut Marxis, pada dasarnya perempuan dianggap secara tidak sadar mengorbankan dirinya dalam memperkuat dominasi kepentingan manusia dengan status dan kelas sosial yang lebih tinggi dengan menyandarkannya pada dalih agama. Inilah yang dalam analisis Marxis, agama bukan hanya sebagai ekspresi ekonomi, tetapi juga secara khas memberi dukungan moral atas kepincangan sosial.

Bagi kalangan elit agama (ustadz, DKM), agama digunakan sebagai justifikasi transendental bagi keberlangsungan status quo. Yakni siapa yang berhak dipercaya dalam menyimpan uang hasil sumbangan, siapa yang paling amanah, siapa yang memiliki otoritas agama paling tinggi. Semua tidak ada hubungannya dengan perempuan yang menjadi ujung tombak di jalan raya. Karena bagi mereka agama sudah cukup kuat memberikan legitimasi pada kaum perempuan itu. Kaum perempuan sendiri

tidak kuasa keluar dari kesadaran bahwa semua dilakukan secara sukarela dengan didasarkan pada keyakinan agama yang diberikan oleh kalangan elit agama. Bagi kalangan elit, aktifitas sumbangan keagamaan menjadi semacam simbol komoditas agama secara material. Ia menjadi ajang untuk mengumpulkan kekayaan dan meningkatkan status sosial dengan memanfaatkan peran perempuan (Muzakki, 2008: 217-8). Karenanya praktek penarikan sumbangan keagamaan menjadi simbol komoditas secara material. Komodifikasi Islam yang terkait dengan peran dan keterlibatan langsung perempuan di dalamnya sekaligus sebagai korban dari komodifikasi itu sendiri.

Dengan atas dasar keyakinan agama pula, perempuan bisa dengan mudah melakukan aktifitas "*nyair*" tanpa mengenal lelah, berpanas-panas, berpeluh-peluh, meluangkan waktu, dan menghilangkan rasa malu. Apapun kondisi yang dihadapinya di jalan raya dihadapinya dengan argumen agama, sehingga menjadi lebih sabar dan tidak mengeluh. Semakin sabar, maka semakin memperbesar kesempatan bagi individu untuk memperoleh pahala di alam baka. Kesadaran agama telah merasuk sedemikian rupa dan membentuk pikirannya ke arah kepentingan yang religius. Di sini komodifikasi agama yang menggunakan perempuan sebagai objek selalu menggunakan dalih interpretasi agama seputar kedermawanan, sedekah, amal, dan lainnya. Perempuan lagi-lagi terjerat dalam pusaran interpretasi agama yang cenderung disalahgunakan dan patriarikis (Nurmila, 2009: 146).

Bila kedermawanan tidak lagi hanya dimaknai sebagai bentuk memberi (*giving*) atau berbagi (*sharing*) yang sifatnya material semata, tetapi juga menyangkut masalah kesadaran, dukungan, komitmen, dedikasi, dan partisipasi

kaum perempuan dalam mengangkat beragam isu publik (Latief, 2012: 213-4), maka penelitian ini menunjukkan bahwa komodifikasi kedermawanan justru menyeret perempuan pada pusaran eksploitasi. Sebuah keadaan di mana dirinya dikuras baik fisik, psikis, waktu, hingga materi. Semua bentuk eksploitasi tersebut mengarah pada alienasi perempuan dibalik simbolisasi komodifikasi keagamaan. Motif dorongan agama kiranya berkaitan erat dengan motif lainnya yang membuat perempuan ikut terlibat di dalamnya, yakni faktor kohesi sosial, ekonomi, rendahnya pendidikan, psikologis individu, hingga persoalan kebijakan politik keagamaan dan anggaran pemerintahan setempat. Umumnya pelbagai faktor yang dirasakannya tersebut terkait dengan motif utama, yakni kepentingan keagamaan. Kaum perempuan sendiri tidak kuasa keluar dari kesadaran bahwa semua dilakukan secara sukarela dengan didasarkan pada keyakinan agama yang ditanamkan oleh kalangan elit agama. Karenanya praktek penarikan sumbangan keagamaan menjadi simbol komoditas secara material. Komodifikasi Islam yang terkait dengan peran dan keterlibatan langsung perempuan di dalamnya sekaligus sebagai korban dari komodifikasi itu sendiri.

Penutup

Kaum perempuan sebagaimana umumnya perempuan di ruang publik, cenderung sulit untuk meningkatkan peran mereka secara lebih baik. Dilihat dari serangkaian bentuk eksploitasi, alienasi yang dirasakan hingga pelbagai faktor yang mendorong keterlibatan, kaum perempuan tidak bisa berbuat banyak. Bahkan dengan ditopang legitimasi agama, eksistensi perempuan semakin tidak bisa berbuat apa-apa, selain cenderung menerima dan melegitimasi kondisi yang mereka

alami. Di sinilah lapisan ketertindasan perempuan terjadi di tengah kondisi sosial-keagamaan yang timpang di tengah masyarakat. Kiranya ini menunjukkan bahwa peran perempuan di ruang publik akan tetap sulit selama lapisan eksploitasi itu tidak bisa dikendalikan.

Daftar Pustaka

- Adorno, Theodor (2001). *The Culture Industry*. London and New York: Routledge.
- Azra, Azyumardi (2008). "Komodifikasi Islam", *Republika*, 11 September.
- Barker, Chris, *The Sage Dictionary of Cultural Studies* (London: Sage Publications, 2004).
- Baudrillard, Jean (1975). *The Mirror of Production*, trans. Mark Poster. St. Louis: Telos Press.
- Binahayati (2011). *Perceptions and Attitudes toward Violence against Wives in West Java, Indonesia*. Dissertation. School of Social Welfare. The State University of New York at Albany.
- Cowling, Mark (2006). "Alienation in Older Marx," *Contemporary Political Theory*, 5: 319-339.
- Dickens, Peter (2003). *Reconstructing Nature: Alienation, Emancipation and the Division of Labour*. London and New York: Routledge.
- Eisenstein, Zillah R. ed. (1979). *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminist*. New York and London: Monthly Review Press.
- Fairclough, Norman (1995). *Critical Discourse Analysis*. London and New York: Longman.

- Fealy, Greg (2008). "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia," dalam Greg Fealy & Sally White (eds), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS.
- Fromm, Erich (1973). *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York: Holt, Rinehart and Winston).
- Giddens, Anthony (1971). *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge University Press.
- Hayati, Elli Nur (2013). *Domestic Violence against Women in Rural Indonesia: Searching for Multilevel Prevention*. Department of Public Health and Clinical Medicine. Umea University, Sweden.
- Jaggar, Alison M. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. New Jersey: The Harvester Press.
- Jasper, Alison (2010). "Feminisme dan Agama", dalam Sarah Gamble ed., *Feminisme & Postfeminisme*. terj. Tim Penerjemah Jalasutra. Yogyakarta: Jalasutra.
- Kitiarsa, Pattana ed. (2008). *Religious Commodification in Asia, Marketing Gods*. USA-Canada: Routledge.
- Latief, Hilman (2010). *Melayani Umat: Filantropi Islam dan Ideologi Kesejahteraan Kaum Modernis*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- _____. (2012). *Islamic Charities and Social Activism, Welfare, Dakwah and Politics in Indonesia*. Dissertation. Universteit Utrecht.
- Lawson, Fiona (1997). *The Violation of the Rights of Women Factory Workers in East Java*. ACICIS Field Experience Program. Universitas Muhammadiyah Malang.
- Muzakki, Akh. (2008). "Islam as a Symbol Commodity:

- Transmitting and Consuming Islam Through Public Sermons in Indonesia." dalam Pattana Kitiarsa (ed.), *Religious Commodification in Asia, Marketing Gods*. USA-Canada: Routledge.
- Nurmila, Nina (2009). *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia*. USA-Canada, Routledge.
- Pals, Daniel L. (2001). *Seven Theories of Religion*, terj. Ali Noer Zaman. Yogyakarta: Qalam.
- Tong, Rosemarie Putnam (2010). *Feminist Thought*. terj. Aquarini Priyatna Prabasmoro. Yogyakarta: Jalasutra. cet. ke-5.
- Turner, Bryan S. General ed. (2006). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

REKONSTRUKSI CITRA PEREMPUAN DALAM ALKITAB PADA KUMPULAN PUISI *PEREMPUAN YANG DIHAPUS* NAMANYA KARYA AVIANTI ARMAND

Langgeng Prima Anggradinata
Universitas Pakuan
anggradinata17@gmail.com

Abstrak

Artikel ini mengkaji kumpulan puisi Perempuan yang Dihapus Namanya karya Avianti Armand. Artikel ini menggunakan teologi feminis Kristen rekonstruksionis sebagai perspektifnya. Selain itu teori intertekstualitas dan teori citraan juga digunakan dalam artikel ini. Dari analisis artikel ini terlihat bahwa kumpulan puisi ini (sebagai teks transformasi) melakukan rekonstruksi terhadap kisah-kisah dalam Alkitab (sebagai teks hipogram). Rekonstruksi itu meliputi: (1) perubahan perspektif, (2) konversi peristiwa, (3) ekspansi peristiwa, dan (4) seleksi peristiwa. Kemudian, rekonstruksi kisah-kisah yang dilakukan kumpulan puisi ini berpengaruh pada citra perempuan dalam antologi puisi ini. Hasil akhir dari artikel ini menunjukkan bahwa tokoh-tokoh perempuan dalam antologi ini (khususnya Batsyeba dan Tamar) telah bertransformasi dari objek menjadi subjek. Mereka mampu menyatakan perasaannya, berbicara, mengkritik, memutuskan nasibnya sendiri, dan bertindak. Selain itu, tokoh-tokoh perempuan dalam antologi ini telah menjadi perempuan yang memiliki pengalaman dengan Tuhan.

Kata kunci: **Rekonstruksi, Citra perempuan, Teologi Feminis Kristen Rekonstruksionis, Alkitab, Subjektivitas.**

Abstract

This paper analyses Perempuan yang Dihapus Namanya by Avianti Armand. This article uses the perspective theology of Christian Reconstructions feminist. Intertextuality theory and the theory of imagery are also used in this paper. From the analysis of this article seem that this anthology (as text transformation),

reconstructs the stories in the Bible (as text hypogram). The reconstruction includes: (1) changes in perspective, (2) events conversion, (3) events expansion, and (4) events selection. Thus, the reconstruction of the stories in this anthology has effects on the image of women in this poetry anthology. The final result of this analysis shows that the figures of women in this anthology (especially Bathsheba and Tamar) have been transformed from object into subject. They are able to express their feelings, speak out, criticize, decide their own destiny, and act. In addition, figures of women in this anthology have become women who have experienced God.

Keywords: **Reconstruction, Women image, Feminist Theology Christian Reconstructionist, Bible, Subjectivity.**

1. Pendahuluan

Seperti halnya laki-laki, perempuan juga dikisahkan dalam Alkitab. Nama-nama seperti Rut, Ester, Sara, Debora, Maria, Yudit, dll. mendapat tempat yang istimewa dalam Alkitab dan citra yang positif dari banyak kajian. Hal ini tentu saja menjadi kabar baik bagi perempuan umat Kristen.

Meskipun sejumlah perempuan dicitrakan positif oleh Alkitab dan kajiannya, sejumlah perempuan dalam Alkitab seringkali dicitrakan negatif dan tidak dimasukkan dalam narasi teologi¹ oleh Alkitab dan berbagai kajian, misalnya Hawa, Hagar, Tamar, Batsyeba, Jezebel, dll. Hal ini tentu saja memengaruhi kehidupan perempuan dalam agama Kristen. Akhirnya, diskriminasi dan subordinasi seringkali dialami oleh perempuan,

1 Narasi teologi merupakan pesan keagamaan. Dalam konteks Alkitab, narasi teologi diartikan sebagai pesan keagamaan atau makna utama yang dimiliki oleh suatu ayat atau pasal. Michael Taylor (2007: 249) menyebut narasi teologi sama artinya dengan kisah atau penceritaan utama pada kisah-kisah dalam teks agama.

baik dalam kehidupan sehari-hari maupun dalam gereja.

Citra negatif, diskriminasi, dan subordinasi perempuan dalam Alkitab pada dasarnya dipengaruhi oleh budaya patriarkat. Hal ini karena agama Kristen tumbuh dan berkembang di tengah-tengah budaya patriarkat. Dengan demikian, ajaran agama Kristen pun dipengaruhi oleh budaya patriarkat itu sendiri (Yongki, 2013; Sian, 2003; Clifford, 2002).² Pada gilirannya, budaya patriarkat yang telah mengakar itu menyusup ke dalam Alkitab dan kajian. Pada saat itu pula, posisi perempuan dalam agama Kristen tidak lagi menguntungkan.

Berkaitan dengan hal tersebut, Ruether (2001: 65-66) berpendapat bahwa budaya patriarkat dan realitas sosial dari Hebrew dan dunia greco-roman serta ahli waris Barat-lah yang membentuk teologi Kristen. Hal ini mengakibatkan tidak berperannya perempuan dalam pembentukan ajaran Kristen resmi, mulai dari teologi, spiritualitas, dan seksualitas, serta tradisi gereja. Oleh budaya patriarkat, perempuan dianggap sebagai makhluk yang belum mampu masuk ke dalam dialog-dialog tentang Tuhan dan manusia, baik dan buruk, kebenaran dan kepalsuan, dosa dan keselamatan.

Seperti yang telah disinggung, budaya patriarkat juga telah merasuk pada kajian-kajian Alkitab. Hal itu membuat kajian-

² Yongki Karman (2013: 40) berpendapat bahwa dalam Perjanjian Lama tercermin sistem masyarakat Israel yang patriarkat. Lie Ing Sian (2003) dalam artikelnya yang berjudul "Sebuah Tinjauan Terhadap Teologi Feminis Kristen" berpendapat bahwa budaya patriarkat dan atau dominasi laki-laki atas perempuan di gereja telah berlangsung selama berabad-abad. Surat Paulus kepada Korintus (1Korintus 14: 34-35) dan Timotius (1Timotius 2: 12-16) menunjukkan bagaimana subordinasi bahkan peniadaan posisi perempuan dalam gereja. Clifford (2002: 91-95) berpendapat bahwa budaya patriarkat yang telah mengakar itu akhirnya memengaruhi penulisan, penyusunan, sampai penafsiran Alkitab. Hal ini terjadi karena dalam penulisannya, Alkitab mengabaikan pengalaman perempuan terhadap Allah.

kajian kerap kali mencitrakan perempuan sebagai sosok yang negatif. Selain itu, kajian-kajian kerap kali tidak mengikutsertakan perempuan dalam narasi teologis, sehingga makna suatu ayat melulu terpusat pada laki-laki.

Selain itu, budaya patriarkat juga menganggap bahwa perempuan tidak memiliki pengalaman dengan Tuhan, oleh sebab itu perempuan dijadikan sebagai kelas kedua. Pengalaman profetis perempuan dan imajinasi perempuan tentang Tuhan tidak diikutsertakan dalam ajaran resmi Kristen, atau lebih khususnya penyusunan kitab suci (Clifford, 2002: 95-97). Akhirnya, Alkitab lebih dominan berisi kisah tentang laki-laki beserta pengalaman ketuhanannya.

Atas situasi tersebut, teologi feminis hadir sebagai respons. Tujuannya tidak lain ialah menuntut persamaan hak bagi perempuan. Pada tahap ini, teolog feminis bekerja sebagai subjek yang mempertanyakan, mengkritik, bahkan menggugat hal-hal yang tidak menguntungkan bagi kaum perempuan di ranah agama. Menurut Reuther (2001: 68) teologi feminis hadir sebagai kritik terhadap patriarkat dan simbol teologi. Teolog feminis mengkritik (1) argumentasi misoginis tentang inferioritas dan kesalahan perempuan dan (2) argumen dalam androsentrisme yang membuat perempuan tidak nampak.

Mereinterpretasi Alkitab menjadi pekerjaan yang penting untuk membebaskan perempuan dari citra negatif, diskriminasi, dan subordinasi. Seperti apa yang dikatakan Schäfer (2014: 11) bahwa reinterpretasi terhadap kitab suci adalah penting untuk mengubah posisi perempuan dari objek ke subjek. Dalam kondisi "menjadi subjek" tersebut, perempuan berhak "menentukan bagaimana kodratnya sebagai manusia dan menuntut ruang untuk berkembang". Dari sini dapat dilihat bagaimana simbol-

simbol teologi, khususnya Alkitab, menjadi arena perjuangan bagi kaum teolog feminis.

Di Indonesia teologi feminis telah menjadi wacana akademis, meski jumlahnya masih sedikit. Hal itu memperlihatkan suatu upaya yang serius dalam melawan pelegitimasi kekerasan terhadap perempuan melalui agama. Selain melalui jalur akademis atau penelitian, teologi feminis juga mengupayakan perjuangannya itu melalui jalur sastra.

Pada tahun 1611 Aemilia Lanyer menulis *In Salve Deus Rex Judaeorum*. Kumpulan puisi dan prosa tersebut dianggap sebagai karya yang paling awal mendiskusikan mengenai teologi feminis. Puisi dalam kumpulan tersebut berkaitan dengan peristiwa penting dalam Alkitab, baik mengenai Adam dan Hawa hingga penyaliban Kristus. Karya tersebut dianggap sebagai revisi dari apa yang menjadi pemikiran umum tentang perempuan dalam agama, yaitu perempuan adalah *posterior et inferior* (terakhir dan lebih rendah).

Agnieszka Markiewicz (2005) melihat bahwa karya ini sebagai usaha Lanyer untuk merekonstruksi atau memberi pandangan baru mengenai perempuan dalam Alkitab. Sementara itu, Suzana Trill (2001) lebih spesifik, yakni melihat dari segi seksualitas dan gagasan ketuhanan dalam karya ini. Diane Purkiss sebagaimana dikutip Hodgson-Wright (1999: 12) mengatakan bahwa melalui karyanya, Lanyer telah menciptakan "*interpretive community of female virtue*" yang menghimpun kekuatan perempuan sebagai pembaca untuk menunjukkan kekuatan mereka.

Seperti apa yang dilakukan Aemilia Lanyer, Avianti Armand berusaha mengetengahkan persoalan ini dalam karyanya. Melalui kumpulan puisi *Perempuan yang Dihapus Namanya*

(2010), Avianti Armand berusaha menafsir ulang Alkitab dengan perspektif feminis. Ia mencoba menciptakan ruang bagi perempuan-perempuan dalam Alkitab untuk lebih banyak berbicara mengenai dirinya. Hal tersebut dikarenakan Alkitab dinilai tidak memberikan ruang yang terbuka bagi perempuan di dalamnya untuk menyatakan sikap. Perempuan-perempuan dalam Alkitab (khususnya Hawa, Tamar, Batsyeba, dan Jezebel) dicitrakan sebagai perempuan yang bungkam dan pasif. Atas dasar itu pula, Avianti Armand mencoba untuk menciptakan makna dan citra baru perempuan yang terdapat di Alkitab.

Dalam dunia kesusastraan Indonesia, tidak banyak karya-karya seperti *Perempuan yang Dihapus Namanya* milik Avianti Armand. Beberapa karya sastra yang mengangkat persoalan kekristenan, yakni karya-karya Mangunwijaya, W.S. Rendra, Chairil Anwar, Joko Pinurbo, dan yang paling terbaru puisi-puisi Mario F. Lawi.³ Dari karya-karya yang telah disebutkan, tidak ada karya yang membahas persoalan perempuan dalam wacana teologi. Hal ini memperlihatkan bahwa persoalan ini luput dari mata para pengarang (feminis) Indonesia.

Artikel ini akan menggunakan teori citraan, intertekstualitas, dan teologi feminis Kristen rekonstruksionis sebagai perspektifnya. Teori intertekstualitas digunakan untuk menemukan hubungan teks hipogram (Alkitab) dan teks transformasinya (*Kumpulan Puisi Perempuan yang Dihapus*

3 Rosidi (2000: 172-173) mencatat bahwa ada beberapa pengarang Kristen yang aktif menulis pada periode 1961. Mereka tergabung dalam Lembaga Kebudayaan Kristen (Lekrindo). Mereka memiliki lembaga penerbitan yang telah menerbitkan kumpulan puisi *Kidung Keramahan* (1963) karya Soeparwata Wiraatmadja, *Hari-hari Pertama* karya Gerson Poyk, dan kumpulan sajak *Malam Sunyi* (1961) dan *Darah dan Peluh* (1962) karya Fridolin Ukur. Selain itu, berdiri juga majalah *Basis* yang digagas oleh orang-orang Katolik yang terbit sejak tahun 1951.

Namanya karya Avianti Armand). Selain hubungan teks hipogram dan teks transformasi, teori intertekstualitas juga digunakan untuk mencari makna dari hubungan itu. Sementara itu, teori citraan digunakan untuk menemukan citra perempuan (Tamar dan Batsyeba) dalam kumpulan puisi itu. Tentu saja citra perempuan itu akan dilihat dari perspektif teologi feminis Kristen rekonstruksionis. Dengan begitu, penelitian ini akan menemukan rekonstruksi citra perempuan dalam Alkitab pada kumpulan puisi *Perempuan yang Dihapus Namanya* karya Avianti Armand.

2. Pembahasan

2.1.1. Rekonstruksi Kisah Yehuda (Kejadian 38)

Kitab Kejadian 38 menjadi hipogram aktual dalam puisi "Tamar". Puisi "Tamar" mengalami ekspansi dalam pengisahannya. Puisi ini juga berfokus pada tokoh Tamar. Hal ini berpengaruh pada makna dari puisi ini; tentu saja makna yang berbeda dengan hipogramnya.

Kitab Kejadian 38 sendiri bercerita tentang Yehuda dan Tamar. Kisah ini adalah sebagian kecil dari kisah tentang keturunan Yakub atau kisah Yusuf dan saudara-saudaranya (lihat Kejadian 37). Kisah Yehuda dan Tamar menjadi semacam cerita sisipan yang tidak berpengaruh besar terhadap jalan cerita utama. Namun, kisah ini memperlihatkan bagaimana hukum perkawinan *liverate*⁴ dan hukum perzinahan dipraktikkan dalam kehidupan.

Kejadian 38 ini bermula dari perkawinan Yehuda dan

4 Dalam perkawinan liverat, seorang adik bisa menikahi kakak iparnya. Anak dari hasil perkawinan itu, dianggap sebagai anak kakak yang telah mati. Ini dilakukan untuk menyambung kelangsungan keturunan kakaknya yang telah mati itu. Perkawinan ini diatur dalam kitab *Ulangan* (25:5).

Syua. Kemudian, mereka berdua memiliki anak Er, Onan, dan kemudian Syela. Er dikawinkan dengan seorang wanita bernama Tamar. Lalu Er dibunuh oleh Tuhan karena kejahatannya. Tamar pun dikawinkan lagi dengan Onan (adik Er) untuk mendapat keturunan. Namun, Onan tidak bersedia membuat keturunan untuk kakaknya yang artinya jika keturunannya kelak lahir, anak itu dihitung sebagai anak Er. Onan akhirnya mati dibunuh Tuhan karena jahat. Tinggal Syela anak Yehuda yang masih hidup.

Syela hendak dikawinkan dengan Tamar, namun Yehuda menunda perkawinan Syela dan Tamar karena takut anaknya mati. Yehuda pun pergi untuk mencukur bulu dombanya. Sementara Yehuda pergi, Tamar pun mencari Yehuda dan menyamar menjadi perempuan sundal. Bertemulah Tamar dan Yehuda. Mereka pun berzina dengan imbalan anak domba.

Yehuda tidak tahu bahwa perempuan itu adalah Tamar karena wajah Tamar tertutup. Kemudian, Tamar pun diketahui hamil. Yehuda pun mengetahui Tamar telah berbuat zina. Tamar pun hendak dihukum dengan cara dibakar, namun belum sempat dibakar Tamar memperlihatkan bukti bahwa ia telah berzina dengan Yehuda. Yehuda pun mengakui perzinaannya dengan Tamar. Tamar pun tidak jadi dihukum. Perzinaan itu pun menghasilkan dua anak, yaitu Peres dan Zerah.

Puisi "Tamar" secara esensi cerita tidak jauh berbeda dengan Kejadian 38, namun, puisi ini tidak hanya berpedoman pada ayat tersebut. Banyak ayat yang membangun puisi ini menjadi puisi yang sarat makna. Puisi ini banyak mengambil diksi, idiom, metafora, dan imaji yang terdapat pada Kitab Kidung, bahkan kitab-kitab lainnya seperti Mikha, Zakaria, dll. Artinya, kitab-kitab lain juga menjadi hipogram dalam puisi ini, tidak hanya Kitab Kejadian 38 saja. Dalam hal ini kitab-kitab tersebut (selain

Kejadian 38) menjadi hipogram potensial dari puisi "Tamar".

Selain tersusun dari banyak ayat dalam Alkitab, puisi ini mengalami banyak penyeleksian dari teks hipogramnya, perluasan teks, pengubahan teks. Misalnya dalam hal penyeleksian teks, puisi tidak memasukkan peristiwa pada Kejadian 38: 1-5. Ayat-ayat tersebut mengisahkan awal mula kisah Yehuda yang ikut dengan Hira (kawannya) hingga lahirnya anak-anak Yehuda dari hasil perkawinan dengan Syua.

Ayat-ayat atau peristiwa pada Kejadian 38:1-5 tidak diceritakan karena puisi ini menggunakan Tamar sebagai pusat ceritanya. Hal tersebut terlihat pada bagian awal puisi yang berisi deskripsi kesedihan dan keresahan Tamar. Di bagian awal, puisi ini mencoba memperkenalkan Tamar sebagai tokoh utama. Hal ini pula menunjukkan bahwa puisi ini menggunakan sudut pandang Tamar. Dengan begitu, puisi ini telah membuat Tamar masuk ke dalam narasi teologis.

Puisi diawali dengan penggambaran tokoh Tamar yang tengah berduka. Bait kedua puisi ini mendeskripsikan Tamar yang tengah berdiri di sebuah padang pasir. Nampak pada bait itu perasaan sedih tokoh Tamar mulai muncul. Perasaan sedih itu muncul karena Tamar tahu bahwa kedukaan akan datang padanya.

//Dari tempat ia berdiri, tanah menjauh/dari
telapaknya yang telanjang./Bayangan melata dari pasir/
sebelum menjelma selubung/ yang berkabung// (a/l).

Pada kutipan bait pertama di atas, Tamar digambarkan tengah berdiri di tanah dengan kaki yang telanjang, tanpa memakai kasut (alas kaki). Tanah yang dipijak oleh Tamar

menjauh. Melalui personifikasi pada larik di atas, seolah-olah tanah yang dipijaknya meninggalkannya. Dalam hal ini Tamar merasa terpencil. Bumi seolah meninggalkannya. Bait ini juga memperlihatkan kedukaan Tamar yang sangat besar, sampai-sampai ia tidak memijak tanah lagi.

Kemudian, pada bait tersebut juga dijelaskan bahwa Tamar tidak mengenakan kasut. Ada dua makna mengapa Tamar tidak menggunakan kasut. *Pertama*, tanah yang dipijak Tamar diasumsikan sebagai tanah yang kudus. Mengacu pada Kitab Kisah Para Rasul 7: 33, Musa diperintahkan oleh Tuhan untuk membuka kasutnya karena tanah yang ia pijak adalah tanah yang kudus, demikian pula pada Kitab Keluaran 3: 5 dan Yosua 5:15.

Makna *kedua* mengapa Tamar tidak memakai kasut ialah bahwa Tamar tengah meratap. Hal ini seperti yang dilakukan Mikha saat berkeluh kesah dan meratapi Yehuda dan Yerusalem karena dosa-dosa yang dibuat kaum Yehuda dan kaum Israel.⁵ Berdasarkan dua makna tersebut, makna yang kedua merupakan makna yang paling relevan dengan konteks puisi ini. Pada bagian ini, Tamar tengah berkabung.

Perkabungan Tamar diperkuat pada larik berikutnya, / *Bayangan melata dari pasir/sebelum menjelma selubung/yang berkabung// (a/1/3-5)*. Seperti pada larik sebelumnya, majas personifikasi juga digunakan. Pada larik tersebut bayangan Tamar (yang hitam) yang terdapat di pasir menjelma menjadi 5 Yehezkiel 24 secara implisit menerangkan bahwa seseorang yang tengah berkabung biasanya tidak memakai kasut. Pada bagian dari pasal tersebut diceritakan saat istri Yehezkiel mati, Tuhan memerintahkan Yehezkiel dan orang-orang Israel untuk tidak meratapi dan menangiis kematian istri Yehezkiel. Selain memerintahkan untuk tidak memakan roti perkabungan, Tuhan memerintahkan untuk melilitkan dasar dan memakai kasut sebagai tanda seseorang sedang tidak berkabung. Lihat Yehezkiel 24: 17.

selubung perkabungan. Pada larik ini Tamar seolah diselubungi oleh kain hitam jelmaan dari bayangannya sendiri. Hal ini memperlihatkan adanya sesuatu yang ditutupi atau menutupi Tamar, seperti kedukaan atau perkabungan.

Dalam beberapa ayat di Alkitab, seseorang yang menyelubungi dirinya ialah orang-orang yang menyembunyikan sesuatu, baik menyembunyikan kemarahan atau menyembunyikan kesedihannya. Dalam konteks puisi ini, kedukaan-lah yang tengah menyelubungi Tamar. Bait ini memvisualisasikan Tamar—dari segi penampilannya—sebagai seseorang yang tengah berkabung atau berduka. Pada bait ini, benda-benda mati dihidupkan atau dipersonifikasikan oleh puisi. Benda-benda di sekitarnya bertindak terhadapnya—“tanah menjauh” dan “bayangan menyelubung”. Sementara itu, Tamar menjadi sosok yang seolah tidak mampu berbuat apapun. Tamar tidak punya daya.

Selain seleksi, terdapat ekspansi (perluasan) pada puisi ini, yakni saat Tamar menikah dengan Er. Dalam Kejadian 38, perkawinan Er dan Tamar hanya dijelaskan dalam satu ayat, “Sesudah itu Yehuda mengambil bagi Er, anak sulungnya, seorang isteri, yang bernama Tamar (Kejadian 38: 6)”, sedangkan, dalam puisi perkawinan Er dan Tamar dijelaskan secara rinci. Terdapat sembilan satuan peristiwa yang dikembangkan puisi dari ayat tersebut: (1) Yehuda menjodohkan Er dengan Tamar; (2) Tamar diambil orang-orang Adulam lalu didandani; (3) Tamar didandani saat akan menikah; (4) Tamar harus menerima bahwa ia tidak bebas lagi; (5) Tamar mengenang masa lalunya; (6) Di pesta pernikahan itu banyak yang memujinya; (7) Pesta pernikahan itu berlangsung meriah; (8) Tamar menganggap bahwa pernikahan itu tak lebih dari sekadar pertunjukan

boneka; dan (9) Er bercinta dengan Tamar.

Kesembilan satuan peristiwa ini memberi ruang bagi puisi dan Tamar untuk menyampaikan gagasannya, yakni perubahan karakter tokoh Tamar dari yang tidak berdaya menjadi berdaya. Pada Kejadian 38: 6, Tamar bungkam, ia tak memiliki daya. Namun akhirnya, puisi ini mampu memberdayakan Tamar dengan perluasan peristiwa ini. Pada bagian ini, selain perluasan peristiwa, puisi ini mengejawantahkan perasaan dan pemikiran Tamar, misalnya pada bait keempatbelas dan ke-28 sampai ke-29.

Bait keempat belas mendeskripsikan bagaimana Tamar didandani sebagai *kallah* (pengantin perempuan). Namun, di bait selanjutnya, Tamar tidak merasa menjadi Tamar, ia merasa dirinya bukanlah dirinya yang dahulu. Hal tersebut termaktub pada bait //Sejak saat itu ia bukan lagi milikku// (a/XV). Bait ini juga menyiratkan bahwa ketika seorang perempuan menikah, ia tidak lagi memiliki dirinya sendiri. Demikian, pada bait ini Tamar merasa bahwa ia telah menjadi milik orang lain.

//Di pelaminan, sebuah pertunjukan boneka./Tapi di balik cadar tak ada/apa-apa//Apa yang kumengerti?// (b/XVII-XVIII).

Demikian pula seperti yang terjadi pada bait ke-28 dan ke-29. Bait di atas memperlihatkan kehampaan dan ketidakberterimaan Tamar atas pernikahannya. Ia menganggap bahwa apa yang dilakukannya ialah pertunjukan boneka atau sebuah sandiwara. Larik "di balik cadar tak ada apa-apa" memperlihatkan bahwa diri Tamar hanyalah kosong belaka, boneka, dan bukan manusia. Ia tidak merasakan apa-apa. Ia tidak merasakan kebahagiaan dan

cinta.

Pada bagian ini, selain melakukan ekspansi, puisi "Tamar" mencoba mengadopsi apa yang terjadi dalam Kidung. Mempelai perempuan yang terdapat di Kidung ditransformasi menjadi Tamar yang terdapat di puisi "Tamar". Tujuannya ialah agar tokoh Tamar menjadi lebih hidup dan sesuai dengan semangat zamannya. Demikianlah, menjelang malam pertamanya, Tamar merasa ada sesuatu dalam dirinya, entah takut atau gairah.

Terdapat pula konversi peristiwa dalam Alkitab pada puisi "Tamar", misalnya seperti yang terdapat pada peristiwa kematian Er. Dalam Kejadian 38: 7, Er mati dibunuh Tuhan karena Er jahat. Namun, dalam puisi ini Er mati dibunuh Tamar atas nubuat dari Tuhan. Jelas, kedua peristiwa itu (yang terdapat dalam Alkitab dan puisi) akan menghasilkan makna yang berbeda. Makna dalam Kejadian 38: 7 ialah Tuhan menghukum hambanya yang jahat. Sementara itu, dalam puisi, hal itu memperlihatkan keberanian Tamar untuk mendapat haknya dan menunjukkan bahwa Tuhan ada bersamanya (lihat bait ke-53).

Pada Kejadian 38: 8-9, Yehuda berkata kepada Onan untuk mengawini Tamar, istri Kakaknya, namun Onan menolak. Hal ini berbeda dengan puisi. Pada puisi, Tamar-lah yang pergi menghadap Onan untuk meminta ditegakkannya hukum pernikahan *liverate*; bahkan terjadi pertengkaran saat Onan menolak Tamar. Bagian ini memperlihatkan bagaimana Tamar mencoba menuntut haknya sebagai perempuan. Dalam hal ini, Tamar bukanlah objek seksual atas hukum *liverate*, tetapi ia merasa harus menegakkan hukum itu atas kesadarannya.

Pada bait selanjutnya, Tamar menyampaikan gugatannya terhadap Tuhan, sekaligus laki-laki. Ia menyatakan bahwa apa yang dilakukan laki-laki adalah kehendak Tuhan. Artinya,

laki-laki bisa melakukan apapun karena itu adalah kehendak Tuhan, dan laki-laki adalah kepanjangan tangan dari Tuhan. Maka, pada bagian tersebut tertulis, *//Tuhan meminjam lidah laki-laki untuk/bernubuat dan/tangan mereka untuk berbuat.//* (b/LXXX). Itu berarti apa yang dilakukan Yehuda kepada Tamar adalah kehendak Tuhan. Tentu saja bagian ini tidak ada dalam Kitab Kejadian 38. Pada bagian ini, puisi atau Tamar mencoba mengkritik kesewenang-wenangan Yehuda atau laki-laki.

Dari apa yang telah dipaparkan, terlihat bagaimana puisi ini bertindak sebagai perpanjangan mulut dari Tamar sendiri dalam mengutarakan apa yang dirasakannya. Perubahan sudut pandang yang dilakukan oleh puisi ini semata-mata untuk membuat Tamar masuk ke dalam narasi teologis dan menjadi pusat makna. Dalam pada itu, konversi dan ekspansi peristiwa dalam puisi ini bertujuan untuk menghidupkan dan memberdayakan Tamar, tidak seperti Tamar yang terdapat di dalam Kejadian 38.

Secara umum, puisi ini memperlihatkan kehidupan perempuan di tengah budaya patriarkat. Di tengah budaya patriarkat tersebut ia mencoba untuk bertahan, menuntut, bahkan bertindak. Dengan begitu, apa yang ia hendaki, yakni keadilan, akan tercapai.

2.1.1 1Rekonstruksi Citra Tamar dalam puisi “Tamar”

Tamar tidak masuk dalam narasi teologis dalam Kejadian 38. Hal yang menjadi catatan dan ditekankan dalam kajian Wycliffe ialah bahwa kisah ini menjadi perbandingan perilaku Yusuf dan Yehuda. Yusuf mampu menahan dirinya agar tidak melakukan zina, sementara Yehuda melakukan zina.

Pengakuan atas kesalahan atau pertobatan Yehuda menjadi

titik balik kembalinya Yehuda pada Tuhan. Hal ini dapat menjadi teladan bagi umat Kristen dan bukan hal-hal yang dilakukan Tamar. Inilah yang dimaksud bahwa Tamar tidak masuk dalam narasi teologis. Pesan utama dari pasal ini lahir pada diri Yehuda, bukan Tamar. Karena kisah atau pasal ini bertujuan untuk membandingkan sifat Yusuf dan Yehuda, pasal ini berpusat pada Yehuda; perhatian pun terpusat padanya. Dalam kisah, Yehuda—yang awalnya berbuat jahat di mata Tuhan—akhirnya sadar dan kembali ke jalan Tuhan. Kisah ini kemudian lebih mencitrakan sosok Yehuda, sementara Tamar kurang mendapat perhatian.

Persoalan ini, menurut Menn, terletak pada struktur naratif dari kisah ini. Narator membimbing pembaca melulu pada Yehuda. Hal tersebut membuat karakter Tamar menjadi serba tanggung atau tidak utuh. Tamar seolah-olah menjadi tokoh pelengkap dalam Kejadian 38.

Menurut Menn (1997: 28), walaupun pada awalnya Tamar nampak sebagai tokoh pelengkap, sebenarnya ia telah menjadi tokoh protagonis yang tidak konvensional, yakni tokoh protagonis yang tidak dominan dalam cerita. Selain itu, hal yang memperlihatkan bahwa Tamar adalah tokoh protagonis ialah pada saat Tamar memiliki keinginan untuk memiliki anak; memilih pasangan seksual yang berbeda dari yang ditunjukkan kepadanya; kemudian penyamarannya dan inisiatifnya untuk pergi dan menipu Yehuda. Tamar telah berhasil mendapatkan apa yang diharapkannya. Keberhasilan itu ditandai dengan lahirnya anak kembar dari benih Yehuda. Dari sana terlihat bahwa Tamar telah memanipulasi plot level biologis dalam perkawinan *liverate*.

Menn (1997: 31-32) melihat adanya perubahan karakter pada diri Tamar. Awalnya, ia hanyalah objek yang diam hingga

kematian Onan. Setelah itu, ia tidak lagi menjadi objek yang diam. Narator memiliki peran dalam menghidupkan Tamar. Pada tahap selanjutnya, narator memberi kejutan kepada pembaca dengan mengubah diri Tamar sebagai sosok yang berinisiatif dan bebas.

Menurut Menn (1997: 33), meskipun Tamar digambarkan sebagai sosok yang bebas dan memiliki inisiatif, pada bagian selanjutnya, Tamar menjadi sosok yang samar-samar kembali dalam teks. Pada bagian selanjutnya, saat Tamar menyamar, pembaca tidak disajikan motivasi Tamar menjadi perempuan sundal. Dalam hal ini, perspektif teks menjadi persoalan karena persundalan yang dilakukan Tamar dipandang dari sisi Yehuda. Ketika perspektif itu berada pada Yehuda, persundalan Tamar dinilai sebagai sesuatu yang menjijikkan.

Narator juga menyajikan narasi mengapa Yehuda tidak dapat mengenal menantunya. Hal ini dapat menimbulkan persepsi bahwa perzinahan itu tidak sepenuhnya kesalahan Yehuda. Ia melakukan perzinahan itu karena ia tidak tahu bahwa perempuan itu adalah menantunya.

Permasalahan yang utama ialah bahwa Tamar tidak menjadi narasi utama dalam Kejadian 38. Hal tersebutlah yang membuat karakter Tamar tidak muncul secara utuh. Di sisi lain, Yehuda mendapat penggambaran yang dominan dalam Kejadian 38. Sehingga, pusat perhatian dan pesan muncul dari sosok Yehuda. Sementara, hal-hal baik yang ada dalam diri Tamar muncul secara samar-samar.

Dengan mengubah sudut pandang cerita, puisi "Tamar" telah membuat Tamar menjadi pusat makna dan narasi. Hal ini tentu saja mengubah citra Tamar secara signifikan. Tamar menjadi lebih hidup; ia mampu bertindak secara nyata. Terdapat

perbedaan citra Tamar dalam kajian (pendapat) dan puisi "Tamar".

Sejumlah kajian dan pendapat juga melihat karakter Tamar dalam Kejadian 38. Karena Wycliffe (2013) memandang bahwa Tamar tidak masuk narasi teologis, kajian tersebut tidak memaknai Tamar secara khusus. Sementara itu, Howard (2013) dan Skinner (1910) memiliki perhatian juga kepada Tamar meski menurut mereka Tamar tidak menjadi pusat makna. Howard melihat bahwa Tamar adalah perempuan yang menuntut haknya. Demikian pula Skinner melihat bahwa Tamar mencoba untuk mempertahankan haknya; ia juga heroik dan tabah.

Sementara Skinner (1910: 455) melihat bahwa pada awalnya Tamar adalah objek. Namun, pada akhirnya, Tamar bisa menjadi subjek; menjadi sosok yang berinisiatif. Hal ini terlihat ketika Tamar menyamar menjadi perempuan sundal. Sependapat dengan Skinner, puisi "Tamar" melihat bahwa pada awalnya Tamar adalah objek. Ia penyedih dan penuh dukalara. Namun, pada akhirnya Tamar mampu menuntut haknya meski ia didominasi budaya patriarkat. Ia berani melawan laki-laki untuk mendapatkan keadilan.

Kemudian, hal yang tidak kalah penting ialah bahwa Tamar mengalami Tuhan. Puisi ini menampilkan pengalaman Tamar dengan Tuhannya; bagaimana Tamar dinubuatkan oleh Tuhan untuk membunuh Er karena Er jahat. Tamar juga menjadi sosok yang taat kepada hukum *liverate*. Dengan demikian, selain menjadi subjek, Tamar juga merupakan sosok yang memiliki pengalaman dengan Tuhan. Untuk melihat lebih jelas perbedaan citra Tamar dalam puisi dan kajian, simak tabel di bawah ini.

Tabel 1 Rekonstruksi Citra Tamar

Citra Tamar dalam Kajian/ Pendapat		Citra Tamar dalam <i>Perempuan yang Dihapus Namanya</i> karya Avianti Armand
Wycliffe (2013)	<ul style="list-style-type: none"> - Tidak masuk narasi teologis - Pemaknaan hampir seluruhnya tertuju pada Yehuda 	<ul style="list-style-type: none"> - Masuk ke dalam narasi teologis - Awalnya hanya sebagai objek (pasif) - Penyedih - Cantik - Tidak melawan budaya patriarkat namun ber-siasat (subjek) - Berani melawan laki-laki - Mengalami Tuhan/Menjadi wakil Tuhan - Menuntut haknya
Howard	<ul style="list-style-type: none"> - Tokoh pelengkap - Perempuan yang menuntut haknya 	
Skinner (1910)	<ul style="list-style-type: none"> - Tidak masuk narasi teologis - Heroik - Tabah - Mampu mempertahankan haknya 	
Menn (1997)	<ul style="list-style-type: none"> - Protagonis yang tidak konvensional - Awalnya hanya objek - Akhirnya menjadi sosok yang berinisiatif dan bebas (subjek) 	

Dalam hal ini, telah terlihat rekonstruksi yang dilakukan puisi terhadap teks hipogramnya (Alkitab, kajian, dan atau pendapat). Terdapat tiga hal yang direkonstruksi oleh puisi ini. *Pertama*, puisi ini telah menjadikan Tamar sebagai pusat makna. *Kedua*, puisi ini telah menjadikan Tamar sebagai subjek yang mampu membuat keputusan dan bertindak. *Terakhir*, puisi ini telah memperlihatkan pengalaman Tamar dengan Tuhannya, sehingga Tamar menjadi sosok yang dapat mengalami Tuhan (religius).

2.2.1. Rekonstruksi Kisah Daud (2 Samuel 11)

Kitab 2 Samuel 11 menjadi ilham lahirnya puisi “Batsyeba”. Seperti pada puisi yang telah dianalisis sebelumnya, puisi ini berfokus pada Batsyeba sebagai tokoh utama. Sementara Daud—yang menjadi tokoh dalam 2 Samuel 11, malah menjadi tokoh sampingan.

Kitab 2 Samuel 11 sendiri bercerita tentang kisah Batsyeba dan Daud. Cerita berawal dari Raja Daud yang melihat Batsyeba mandi. Ia tertarik pada Batsyeba, istri Uria. Kemudian dipanggilnya Batsyeba ke istana. Mereka pun berzina.

Batsyeba pun mengandung. Hal ini tentu saja tidak dikehendaki oleh Raja Daud. Kemudian, ia memanggil Uria dari medan perang. Uria diperintahkan untuk pulang ke rumahnya, agar ia meniduri istrinya. Namun, karena dalam keadaan perang dan kesetiaan Uria pada Tuan Yoab dan Raja Daud, ia pun tidak pergi ke rumahnya. Akhirnya, Daud bersiasat untuk membunuh Uria.

Daud mengirim surat kepada Yoab untuk menaruh Uria di medan pertempuran yang paling mematikan. Uria pun tewas dalam pertempuran itu. Karena Uria mati, Batsyeba pun menikah dengan Daud.

Dalam hal ini kisah pada 2 Samuel 11 hanya menjadi sumber ide puisi “Batsyeba”. Ada perbedaan yang cukup besar antara teks hipogram dan teks transformasinya. Terlihat bahwa banyak bagian yang tidak ada dalam puisi, tetapi ada dalam 2 Samuel 11, begitu pun sebaliknya. Dengan cara inilah puisi ini mencoba untuk mengonstruksi kembali kisah Daud dan Batsyeba menurut kehendaknya sendiri.

Di awal bagian ini disebutkan bahwa puisi ini adalah sisi lain dari kisah yang terdapat pada 2 Samuel 11. Hampir semua

bagian dalam puisi ini adalah peristiwa yang dikonstruksi oleh puisi ini. Kendati demikian, tetap saja 2 Samuel 11 menjadi pijakan utama. Puisi dan 2 Samuel 11 tetap saling beririsan.

Seperti yang terjadi pada puisi "Tamar", puisi "Batsyeba" memfokuskan diri pada tokoh Batsyeba. Hal tersebut terlihat pada bagian awal dari puisi ini yang langsung berfokus pada Batsyeba. Selain itu, hal ini dapat terlihat pula pada seluruh bagian dari puisi ini yang mana Batsyeba menjadi tokoh penggerak cerita.

Dalam Kitab 2 Samuel 11, diceritakan rencana Raja Daud untuk membunuh Uria. Dalam pasal tersebut, Batsyeba hanya sedikit diceritakan, yakni di bagian awal dan di bagian akhir. Namun, dalam puisi "Batsyeba", Batsyeba menjadi pusat penceritaan bahkan ia terlibat dalam peristiwa pembunuhan Uria. Dalam puisi ini, Batsyeba justru menghendaki kematian Uria. Puisi ini mencoba membuat kemungkinan atas hal-hal yang tidak diungkap 2 Samuel 11. Di sinilah puisi mencoba untuk melakukan konversi (perubahan) terhadap 2 Samuel 11.

//Izrail tak menjawab. Ia hanya menyentuh anak/
rambut Batsyeba yang jatuh ke kening—/memilahnya
jadi lembar-lembar halus, serupa/sungai-sungai kecil
yang membelah-belah/Israel. Di ranting hitam pohon-
pohon/sikamor yang bertaut kusut, tersangkut nama-/
nama yang rapuh. Nama-nama yang digurat./sengaja dan
tidak. Angin dari padang sesekali/mengguncangkannya.
Mereka bisa jatuh, meski tak/akan hilang. Batsyeba
memetik satu dan/mengulurkannya pada Izrail./"Uria,"
ucapnya, "orang Het itu."// (b/XXVI-XXVII).

Bait-bait di atas menjelaskan bahwa Batsyeba memerintahkan Izrail untuk membunuh Uria. Pada bait di atas, Uria diandaikan sehelai rambut atau nama-nama yang terdapat di pohon sikamor. Nama-nama tersebut rapuh dan Batsyeba meminta kepada Izrail untuk membunuh Uria, /...*Batsyeba memetik satu dan/mengulurkannya pada Izrail."/*"Uria," ucapnya, "*orang Het itu."/* (b/XXVI-XXVII). Mengapa tiba-tiba Batsyeba ingin membunuh Uria? Alasannya ialah (1) ia merasa bersalah karena telah mengkhianati Uria dan (2) ia memiliki hasrat untuk berkuasa.

Hal ini sangat berbeda dengan apa yang tersaji dalam 2 Samuel 11. Dalam pasal tersebut Daud-lah yang membunuh Uria, namun dalam puisi ini Batsyeba-lah yang membunuh Uria. Daud sama sekali tidak memiliki andil dalam pembunuhan itu.

Seperti yang terlihat di atas, dalam puisi ini muncul tokoh Izrail (malaikat pencabut nyawa), sementara itu dalam 2 Samuel 11 tokoh itu tidak ada sama sekali. Tokoh Izrail menjadi penanda penting dalam puisi ini. Seperti yang telah disebutkan bahwa ia mewujudkan ke dalam dua bentuk dan makna: (1) insting kematian Batsyeba dan (2) sebagai utusan Tuhan untuk menjalankan kehendak-Nya. Artinya, jika Izrail wakil Tuhan, pembunuhan Uria adalah perbuatan yang dibenarkan.

Selain konversi, puisi ini melakukan seleksi terhadap peristiwa yang terdapat pada 2 Samuel 11. Puisi ini tidak menampilkan 2 Samuel 11: 4 yang berisi "Setelah itu, Daud menyuruh orang mengambil dia. Perempuan itu datang kepadanya, lalu Daud tidur dengan dia. Perempuan itu baru selesai membersihkan diri dari kenajisannya. Kemudian pulanglah perempuan itu ke rumahnya". Seperti yang telah dijelaskan di bagian sebelumnya, menurut beberapa kajian, ayat

ini digunakan untuk mencitranegetifkan Batsyeba. Dari ayat tersebut muncul pertanyaan “Mengapa Batsyeba mau datang ke istana?” Beberapa kajian menduga bahwa Batsyeba menggoda Daud.⁶

Hal inilah yang membuat puisi “Batsyeba” mengeliminasi peristiwa pada ayat ini. Puisi ini langsung menampilkan peristiwa pasca-perzinaan dan langsung menampilkan Batsyeba sebagai tokoh utama. Hal ini dilakukan agar makna dari puisi ini menjadi berbeda dan makna terpusat pada diri Batsyeba.

Dalam 2 Samuel 11, Batsyeba sedikit diceritakan. Namun, dalam puisi ini Batsyeba mendapat ruang untuk berbicara dan bertindak. Misalnya, (1) saat ia mengkritik Daud atas apa yang dilakukan Daud kepadanya; (2) saat ia mengubah identitasnya; dan (3) saat Batsyeba memutuskan untuk membunuh Uria. Dari sana terlihat bagaimana puisi ini menjadikan Batsyeba sebagai pusat pemaknaan. Ketika menjadi pusat pemaknaan, setiap tingkah laku Batsyeba dapat dimaknai.

Secara umum, puisi ini memperlihatkan pertarungan batin seorang perempuan. Ia dihadapkan pada pilihan yang dilematis, antara cinta dan kekuasaan. Pada akhirnya, kekuasaanlah yang ia pilih.

2.2.2. Rekonstruksi Citra Batsyeba dalam Puisi “Batsyeba”

Sejumlah kajian dan pendapat melihat Batsyeba dengan bermacam-macam karakter, misalnya dalam kajian Wycliffe. Dalam kajian Wycliffe (Pfeiffer dan Harrison [Ed.], 2014: 801-802), bukan hanya Daud yang disalahkan dalam perzinaan itu, Batsyeba pun turut disalahkan. Menurut kajian Wycliffe,

⁶ Lihat *The Wycliffe Bible Commentary* Pfeiffer dan Harrison [Ed.], 2014 hlm. 802 dan kajian *Seventh-day Adventist Seventh-day Bible Commentary* (Nichol [Ed.]) hlm. 647.

Batsyeba dengan senang hati memenuhi panggilan Daud ke istana, sehingga terjadilah perzinaan itu.

Selain itu, kajian Wycliffe (Pfeiffer dan Harrison [Ed.], 2014: 802) mencurigai kegiatan mandi yang dilakukan Batsyeba di bagian rumah yang tidak beratap. Dalam kondisi tersebut, setiap orang bisa saja melihat Batsyeba mandi. Hal tersebut tentu saja tidak sopan, sekalipun ia tidak memiliki motivasi tertentu—misalnya memamerkan tubuhnya atau mencoba menarik perhatian laki-laki. Meskipun demikian, menurut kajian Wycliffe, tetap saja Daud salah karena ia telah menyabotase kematian Uria. Hal itu adalah pelanggaran terhadap hukum Tuhan.

Hampir senada dengan kajian Wycliffe, kajian *Seventh-day Adventist Seventh-day* melihat bahwa Daud tidak memaksa Batsyeba untuk datang ke istananya. Menurut mereka, sangat mungkin Batsyeba menggoda Daud, “there is no indication that David’s messengers took Bath-sheba by force. Bath-sheba was beautiful, and she was not beyond temptation. Possibly she flattered by overtures made to her by the king, and yielded herself to David without resistance” (Nichol [ed.], 1980: 647).

Hubard, Bush, dan Lasor (2014: 356) juga menyoroti skandal yang dilakukan Daud dan Batsyeba. Mereka lebih menyoroti tindakan Daud dalam 2 Samuel 11. Menurut mereka, pada kisah itu kelemahan Daud terlihat. Ia tidak dapat mengelak dari tanggung jawab atas bayi yang dikandung Batsyeba. Akhirnya, ia pun membunuh Uria, suami Batsyeba. Dalam hal ini, Daud telah melanggar perintah Tuhan. Daud seharusnya menunaikan kewajibannya dalam menjalankan perintah Tuhan dan menegakkan keadilan.

Dari apa yang dipaparkan Hubard, dkk. terlihat bagaimana Daud menjadi fokus pemaknaan dalam kisah tersebut. Daud

yang mengalami keterpurukan pada akhirnya mampu kembali menjadi sosok yang mulia; mampu kembali ke jalan Tuhan. Meskipun awalnya citra Daud terkesan negatif, Alkitab dan kajiannya mampu mengubah citra negatif itu ke citra positif.

Mengapa kemudian Batsyeba tidak banyak mendapat pemaknaan dalam kisah ini ialah karena Batsyeba tidak menjadi tokoh utama dalam kisah ini. Menurut Holdcroft (1992: 116), Batsyeba menjadi tokoh yang abu-abu. Ia mengatakan bahwa sikap dan tingkat keterlibatan Batsyeba dalam 2 Samuel 11 kurang nampak. Meskipun tidak nampak, Holdcroft menilai Batsyeba bersalah dalam perzinaan itu.

Kemudian, menurut Howard (2013: 63), Batsyeba lebih dianggap sebagai tokoh pendukung. Howard menyebut bahwa Batsyeba hanya berfungsi sebagai pengungkap dosa-dosa Daud. Namun, pada 1 Raja 1-2, Batsyeba muncul sebagai tokoh yang utuh. Ia terlibat langsung dan berbicara serta menyatakan perasaannya kepada Daud. Hal tersebut membuat pengaruh Batsyeba sangat terasa dalam cerita.

Dalam pada itu, laki-laki sentris terlihat jelas dalam banyak kajian Alkitab. Batsyeba, yang sebenarnya memiliki peran penting, malah tidak muncul atau tidak dimaknai. Hal inilah yang menjadi perhatian dari kaum teolog feminis.

Berbeda dengan kajian-kajian yang telah diungkap di atas, dalam artikelnya yang berjudul "Did King David Rape Bathsheba? A Case Study in Narrative Theology" (2006), Richard M. Davidson menggunakan sudut pandang yang lain. Ia melihat bahwa Batsyeba sama sekali tidak bersalah dalam perzinaan itu. Ia melihat bahwa Daud-lah tersangka tunggal dalam "pemeriksaan" (demikian Davidson menyebutnya).

Berbeda dengan kajian Adventist dan Wycliffe yang

mencurigai kegiatan mandi yang dilakukan Batsyeba di bagian rumah yang terbuka, Davidson lebih dulu melihat hal ini dengan cara lain. Ia melihat persoalan ini dari tipologis Kota Daud. Ia (2006: 85) melihat bahwa secara tipologis kota Daud berada di lembah Kiridon di mana istana Daud berada di atas lembah tersebut. Artinya, Daud bisa melihat kotanya secara jelas dari istananya. Rumah Batsyeba diindikasikan berada di lembah itu, di bawah istana Daud. Tipe rumah-rumah Israel sendiri pada saat itu umumnya memiliki empat ruang termasuk sebuah halaman terbuka yang mungkin dipakai untuk mandi.

Dalam 2 Samuel 11, Daud melihat Batsyeba mandi dari atas sotoh. Menurut Davidson (2006: 84), kegiatan mandi dilakukan Batsyeba bukanlah untuk memprovokasi Daud. Menurut Davidson (2006: 85), ketika itu Batsyeba tengah melakukan ritual mandi setelah masa haid yang biasa dilakukan pada sore hari. Artinya, menurut Davidson, dilihat dari segi naratif, Batsyeba tidak melakukan provokasi terhadap Daud. Ia hanya melakukan ritual penyucian diri yang diajarkan Taurat.

Namun kenyataannya, Daud melihat Batsyeba dan ingin mengetahui identitasnya (lihat 2 Samuel 11: 2). Justru awal dan yang menyebabkan kejatuhan moral Daud ialah ketika ia berjalan di sotoh istananya dan melihat properti orang lain yang bersifat pribadi. Batsyeba tidak patut untuk disalahkan karena pada saat itu ia tengah menjalankan ritual dan mandi pada waktu yang tepat.

Kesalahan yang dilakukan Daud lainnya, menurut Davidson (2006: 86-87) ialah memanggil Batsyeba ke istananya. Padahal pada 2 Samuel 11: 3 telah disebutkan bahwa Batsyeba adalah anak dari Eliam dan istri Uria. Identitas Batsyeba telah jelas di sana bahwa ia adalah seorang istri. Namun, Daud malah

memanggilnya ke istana.

Anggapan kajian Wycliffe tentang perginya Batsyeba ke istana Daud bertentangan dengan pendapat Davidson. Menurut Davidson (2006: 87), persetubuhan Daud dan Batsyeba ialah inisiatif dari Daud sendiri. Hal tersebut terlihat pada kata *melihat (saw)*, *menyuruh (sent)*, *mengambilnya (took her)*, dan *tidur dengannya (lay with her)*. Pada kata-kata atau pada ayat ini terlihat bahwa Daud bertindak sebagai subjek. Kemudian, alasan "perempuan itu datang kepadanya..." (2 Samuel 11: 4) adalah semata-mata untuk melaksanakan perintah raja. Hal ini sama saja ketika Daud menyuruh Uria untuk menghadapnya.

Batsyeba tidak dapat menolak perintah raja. Dengan demikian, Davidson (2006: 88) menilai bahwa Batsyeba sebenarnya dipaksa untuk bersetubuh atau diperkosa. Tidak ada yang dapat membantah raja. Fischer berpendapat "If the woman (Bathsheba) were to cry for help, no one would dare force his or her way into the royal chambers to rescue the woman from her rapist!" (Davidson, 2006: 88).

Menurut Davidson (2006: 89), setelah pemerkosaan itu, Batsyeba kembali ke rumah, bukan malah tinggal di istana. Hal tersebut memperlihatkan bahwa ia ingin tetap menjadi istri Uria. Kemudian ketika mendapati dirinya hamil, Batsyeba mengirim pesan kepada Daud. Hal tersebut menunjukkan bahwa Batsyeba memiliki martabat. Pesan itu tidak menunjukkan bahwa Batsyeba berkonspirasi dengan Daud, melainkan menunjuk Daud sebagai pelaku pemerkosaan itu.

Davidson (2006: 91) berkesimpulan bahwa narator secara eksplisit membuat tuduhan kepada Daud. Ia lebih memperlihatkan kesalahan Daud. Hal tersebut terlihat pada ayat ke-27; narator menyebutkan bahwa bukan Batsyeba yang

dikutuk, tetapi Daud yang dikutuk Tuhan. Oleh sebab itu, menurutnya Batsyeba sama sekali tidak patut disalahkan. Ia bukanlah penggoda dan *co-conspirator* atas pembunuhan Uria.

Dari apa yang telah diuraikan di atas, terlihat perbedaan citra Batsyeba dalam kajian dan puisi "Batsyeba". Batsyeba tidak masuk dalam narasi teologis pada kajian Wycliffe, *Seventh-day Adventist Commentary*, Hubbard (dkk.), Holdcroft, dan Howard. Sementara Davidson, berusaha memaknai apa yang terjadi dan dilakukan Batsyeba. Davidson mencoba melihat dari segala aspek, untuk melihat peristiwa tersebut dan untuk mengangkat Batsyeba pada pemaknaan yang lebih positif.

Dalam puisi "Tamar", subjektivitas terlihat—meski pada awalnya Batsyeba masih dijadikan objek oleh Daud. Hal tersebut terlihat dari keberanian Batsyeba untuk berbicara, mengungkapkan pendapatnya, bahkan mengkritik Daud. Dalam puisi ini, Batsyeba menjelma menjadi tokoh yang hidup. Ia memiliki hasrat dan cita-cita. Ia juga mampu membuat keputusan dan menentukan jalan hidupnya sendiri. Untuk lebih jelas mengenai perbedaan citra Batsyeba di dalam kajian dan puisi, lihat tabel di bawah ini

Tabel 2 Rekonstruksi Citra Batsyeba

Citra Batsyeba dalam Kajian/ Pendapat		Citra Batsyeba dalam Perempuan yang Dihapus Namanya
Pengkaji	Citra Tokoh	Citra Tokoh
Wycliffe (2013)	<ul style="list-style-type: none"> - Tidak masuk narasi teologis - Batsyeba bersalah dalam perzinaan - Penggoda 	<ul style="list-style-type: none"> - Masuk dalam narasi teologis - Korban perkosaan - Penyedih - Perempuan yang memiliki pergolakan batin - Kritis dan mampu menyetarakan dirinya dengan raja - Mampu memutuskan dan bertindak (subjek) - Berubah menjadi pengkhianat cinta Uria - Pembunuh Uria - Memiliki hasrat kekuasaan - Mengalami Tuhan
Seventh-day Adventist Commentary (1980)	<ul style="list-style-type: none"> - Tidak masuk narasi teologis - Cantik - Penggoda Daud 	
Hubard, Bush, dan Lasor (2014)	<ul style="list-style-type: none"> - Tidak masuk narasi teologis 	
Holdcroft (1992)	<ul style="list-style-type: none"> - Tidak masuk narasi teologis - Tokoh yang abu-abu - Bersalah dalam perzinaan 	
Howard (2013)	<ul style="list-style-type: none"> - Tidak masuk narasi teologis - Tokoh pendukung - Pengungkap dosa-dosa Daud 	
Davidson (2006)	<ul style="list-style-type: none"> - Batsyeba tidak bersalah - Religius - Patuh kepada raja - Korban pemerkosaan - Setia kepada Uria - Bermartabat 	

Dalam pada itu, dapat dinyatakan bahwa puisi ini melakukan rekonstruksi terhadap teks hipogramnya (Alkitab dan kajian atau pendapat). Seperti halnya puisi “Tamar”, dalam puisi “Batsyeba” terdapat tiga hal yang direkonstruksi. *Pertama*, puisi ini telah menjadikan Batsyeba sebagai pusat makna. *Kedua*, puisi ini telah menjadikan Tamar sebagai subjek yang mampu berbicara, membuat keputusan, dan bertindak. *Ketiga*, dalam puisi ini, Batsyeba mengalami Tuhan. Puisi ini telah memperlihatkan hubungan Batsyeba dengan Tuhan.

3. Kesimpulan

Kumpulan puisi *Perempuan yang Dihapus Namanya* karya Avianti Armand telah memperlihatkan sebuah wacana yang jarang disentuh oleh penyair Indonesia, yakni teologi dalam perspektif feminis. Kumpulan puisi ini mencoba mengangkat perempuan-perempuan yang terdapat dalam Alkitab ke dalam puisi. Kumpulan puisi ini mencoba menaruh perhatiannya kepada para perempuan dalam Alkitab yang jarang mendapat perhatian, bahkan disubordinasikan.

Dalam rangka untuk mengangkat citra perempuan, kumpulan puisi ini terlebih dahulu melakukan rekonstruksi terhadap kisah-kisah (Kejadian 38 dan 2 Samuel 11) yang terdapat dalam Alkitab. Rekonstruksi kisah itu akhirnya menghasilkan makna lain dari setiap puisi dalam *Perempuan yang Dihapus Namanya* karya Avianti Armand. Dengan demikian, citra perempuan dalam kumpulan puisi ini menjadi berbeda dengan citra perempuan yang terdapat dalam Alkitab dan tafsir-tafsirnya. Pencitraan perempuan pada puisi “Tamar” dan “Batsyeba” ini diklasifikasikan menjadi dua, yakni (1) citra perempuan sebagai subjek dan (2) citra perempuan sebagai

mahluk yang memiliki pengalaman dengan Tuhan.

Demikianlah, kumpulan puisi *Perempuan yang Dihapus Namanya* karya Avianti Armand telah mengambil posisi dalam diskusi perempuan dan Alkitab. Apa yang terdapat dalam kumpulan puisi ini merupakan respons terhadap apa yang terjadi pada penafsiran perempuan dalam Alkitab. Hal yang dilakukan puisi ini dalam merespons citra negatif yang disematkan pada perempuan oleh beberapa tafsir ialah dengan cara merekonstruksi citra perempuan-perempuan tersebut. Melalui serangkaian strategi puitik, akhirnya, kumpulan puisi ini membuat perempuan-perempuan dalam Alkitab menjadi perempuan yang mampu berbicara, berdaya, dan hidup sebagaimana manusia.[]

Daftar Pustaka

- Armand, A. (2010). *Perempuan yang Dihapus Namanya*. Jakarta: a publication.
- Clifford, A.M. (2002). *Memperkenalkan Feminis Teologi* (Yosef M. Florisan, Penerjemah). Maumere: Ledalero.
- Davidson, R.M. (2006). Did King David rape Bathsheba? A case study in narrative theology. *Journal of the Adventist Theology Society*, 17(2), 81-95.
- Hodgson-Wright, S. (1999). Early feminism. In Gamble, S. (Ed.). (1999). *Icon Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism* (3-15). Cambridge: Icon Books.
- Ruether, Rosmary R. (2001). Christian feminist theology: history and future. In Haddad, Y.Y., & Esposito, J.L. (Ed.). (2001). *Daughters Abraham: Feminism Thought in Judaism, Christianity, and Islam* (65-80). Florida: University Press of Florida.

- Holdcroft, L.T. (1992). *Kitab-Kitab Sejarah*. Malang: Gandum Emas.
- Howard, D.M. (2013). *Kitab-Kitab Sejarah dalam Perjanjian Lama*. Jakarta: Penerbit Gandum Mas.
- Karman, Y. (2013). *Bunga Rampai Teologi Perjanjian Lama: dari Kanon sampai Doa*. Jakarta: Gunung Mulia.
- Lembaga Alkitab Indonesia. (2013). *Alkitab*. Jakarta: LAI.
- Lembaga Alkitab Indonesia. (2010). *Alkitab Edisi Studi*. Jakarta: LAI.
- Nichol, F.D. (Ed.). (1980). *Seventh-day Adventist Bible Commentary Series*. Washington: Review and Herald.
- Sian, L.I. (n.d.) Sebuah tinjauan terhadap teologi feminis Kristen. Retrieved from <http://www.scribd.com>.
- Skinner, J. (1910). *Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. New York: Charles Scribner's Son.
- Markiewicz, A. (2005). *A new gospel for women by women*. Retrieved from *Honors College These Paper 21* http://digitalcommons.pace.edu/honorscollege_theses/21.
- Menn, E.M. (1997). *Judah And Tamar (Genesis 38) In Aciend Jewish Exegesis*. New York, Leiden, dan Köln: Brill.
- Rosidi, A. (2000). *Ikhtisar Sejarah Sastra Indonesia*. Bandung: Penerbit Binacipta.
- Schäfer, (Ed.). (2014). *Menggugat Kodrat, Mengangkat Harkat: Tafsiran dengan Perspektif Feminis atas Teks-Teks Perjanjian Baru*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Pfeiffer & Harrison (Ed). (2014a). *The Wycliffe Bible Commentary*. Jakarta: Penerbit Gunung Mas.
- Taylor, M. (2007). *Dilarang Melarat: Narasi Teologis tentang Kemiskinan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Trill, Suzana. (2001). *Feminism versus religion: towards a re-reading of Aemili Lanyer's Salve Deus Rex Judaeroum*. *Journal Renaissance and Reformation*, XXV(4), 67-80.

ALLAH SEBAGAI KEKASIH: NARASI PEREMPUAN PEDHOTAN AKAN ALLAH DI GUNUNG KEMUKUS

Oleh

Mutiara Andalas

Warek3@usd.ac.id

Abstrak

Perempuan *pedhotan* merupakan fenomena yang belum banyak tersentuh kajian teologis yang berangkat dari praktik ziarah ke makam pangeran Samodra dan dewi Ontrowulan. Semakin ritual di gunung Kemukus dirayakan, semakin remuk tubuh perempuan *pedhotan*. Tulisan ini berikhtiar untuk mengabdikan kemanusiaan para perempuan *pedhotan* di gunung Kemukus. Berangkat dari narasi kemanusiaan mereka, tulisan ini berikhtiar mengeja narasi iman para perempuan *pedhotan*. Dihadapan stigma terhadap perempuan *pedhotan* sebagai *dhemenan*, saya melihat celah akademik untuk mengangkat narasi iman mereka akan Allah sebagai Kekasih. Pengisahan Allah sebagai kekasih dalam kehidupan perempuan *pedhotan* merupakan sebetuk dekonstruksi terhadap mitos dewi Ontrowulan yang stigmatif terhadap mereka, Ontrowulan pada zaman ini.

Kata Kunci: Perempuan Pedhotan, Epistemologi Tubuh Yang Remuk, Allah Sebagai Kekasih

"Piyambakan kemawon?" "Piyambakan kemawon". "Pados dhemenan?" Kalimat-kalimat dalam bahasa Jawa yang menanyakan peziarah bersama pasangan atau sendirian mulai terdengar ketika saya melewati pintu gerbang wisata religi gunung Kemukus. Jika sendirian, kita akan mendapatkan tawaran teman tidur sejak pintu gerbang Kemukus sampai pintu gerbang makam pangeran Samodra dan dewi Ontrowulan. Ajakan serupa terdengar kembali ketika saya keluar dari pintu

gerbang makam ke pintu gerbang wisata religi. Tawaran-tawaran yang sangat telanjang ini mengagetkan saya yang menginjakkan kaki pertama kali disana. Kesan awal, Kemukus lebih sebuah lokalisasi daripada lokasi wisata religi. Pekatnya aroma mesum di gunung Kemukus mendorong saya untuk menelisik asal muasal ritual disana yang mewajibkan para peziarah untuk melakukan hubungan seksual dengan bukan pasangan hidup resmi.

Kerumunan perempuan yang menawarkan jasa seks kepada peziarah makam pangeran Samodra dan dewi Ontrowulan di gunung Kemukus menarik perhatian saya. Selain lonthe, sebutan lain mereka perempuan *pedhotan*. Sebutan ini pertamanya menunjuk pada perempuan yang karena perceraian atau kematian suami, pindah lokasi hidup di kawasan gunung Kemukus. Meskipun sebagian besar memiliki rumah, sekurangnya rumahnya orang tua, di lokasi asal, sebagian dari mereka tinggal lebih permanen di Kemukus. Selain membuka usaha warung makan dan penginapan, sebagian berperan ganda sebagai yang menawarkan "*tempik* selain *tempe*" kepada para peziarah yang hendak menyempurnakan *ngalap berkah* bukan dengan pasangan hidupnya. Beberapa memiliki *lanangan* yang berperan sebagai suami di tempat baru ini. Kajian teologis belum banyak menyentuh perempuan pedhotan.

Tulisan ini berikhtiar untuk mengabjadkan narasi iman perempuan pedhotan di gunung Kemukus. Penarasian iman berangkat dari kisah-kisah kemanusiaan perempuan pedhotan. Saya mengangkat simbol-simbol yang hidup diantara mereka untuk mendialogkannya dengan gambaran Allah dalam Kitab Suci. Dihadapan prasangka, stereotipe, bahkan stigma terhadap perempuan pedhotan sebagai *dhemenan*, saya melihat celah

akademik untuk mengangkat narasi iman mereka akan Allah sebagai Kekasih. Rumusan pertanyaan-pertanyaan tulisan ini adalah sebagai berikut.

1. Bagaimana narasi kemanusiaan para perempuan *pedhotan* di gunung Kemukus?
2. Bagaimana narasi kemanusiaan para perempuan *pedhotan* menyingkapkan narasi iman mereka akan Allah sebagai Kekasih?

Epistemologi Tubuh Yang Remuk

Untuk menjawab dua pertanyaan di atas, saya merujuk pada metode kajian yang Ivone Gebara, teolog perempuan Brasil, mengabdikannya sebagai “fenomenologi feminis”. Metode ini mengandalkan data dari eksistensi konkret, yang nampak pada lapangan pengalaman. Pengkaji menafsirkan dan kemudian merefleksikan pengalaman. Ia “tidak menjelaskan di luar peristiwa, melainkan mencoba untuk memahaminya di dalam peristiwa, meskipun ia mungkin tidak aka pernah menghantar kita untuk memiliki gagasan yang jelas dan terpilah” (Gebara, 13-5). Pada kedalaman pengalaman perempuan miskin dan tertindas, pengkaji dapat menemukan arti kejahatan dan memahami kuasanya. Untuk ini, ia mendengarkan “suara-suara dengan banyak nada, memperhitungkan nuansa-nuansa dalam tangisan mereka, dan mencatat perbedaan dalam keluhan dan penderitaan mereka” (*ibidem*).

Untuk memperdalam kandungan istilah “perempuan *pedhotan*”, saya berpaling kepada Chung Hyun Kyung, seorang teolog perempuan kristiani Korea Selatan. Pemahaman Chung Hyun Kyung akan Allah tidak pertama-tama didefinisikan oleh doktrin dan ritual agama, melainkan oleh pengalaman hidup

kaum miskin yang kebanyakan kaum perempuan dan anak-anak. Chung Hyun Kyung secara artikulatif berbicara tentang “epistemologi tubuh yang remuk”. Kebenaran perempuan

tumbuh dari epistemologi tubuh yang remuk. Tubuh kaum perempuan adalah penerima realitas sejarah yang paling sensitif. Tubuh mencatat peristiwa-peristiwa yang berlangsung dalam kehidupan mereka. Tubuh mereka mengingat arti menjadi bukan siapapun dan arti menjadi seseorang (Kyung, 104).

Searas dengan Chung Hyun Kyung, Hwa-Young Chong mengundang saya untuk berteologi dari tubuh perempuan yang remuk. Hwa-Young Chong kritis terhadap kecacatan teologi, bahkan yang telah mengangkat gambaran Allah sebagai Ibu. Ia mengajukan pertanyaan-pertanyaan berikut untuk mendorong kajian teologis baru.

Apakah hanya tubuh sempurna yang merepresentasikan Allah secara simbolik? Bagaimana kita dapat menemukan keillahian dalam tubuh perempuan yang kurang sempurna? Apakah tubuh perempuan yang remuk juga dapat merepresentasikan cinta Allah? Apakah tubuh tanpa rahim dapat memiliki daya cipta kehidupan? Apakah tubuh tanpa payudara dapat memberikan nutrisi kehidupan? Jika demikian, mereka dapat menggantikan pemikiran dan pembicaraan teologis kita tentang Allah? (Chong, 16)

Untuk mendalami kisah kehidupan, lebih lanjut narasi iman perempuan pedhotan, saya mengambil *laku* sebagai peziarah (*participative observation*). Menempatkan diri bukan hanya sebagai pengamat (*dispassionate outlook*), melainkan juga

pelibat (*passionate engagement*), memungkinkan saya untuk berkomunikasi lebih intensif dengan peziarah lain, pemilik warung dan penginapan, dan terutama perempuan pedhotan. Saya memerhatikan perempuan pedhotan juga dalam keseharian hidup mereka sebagaimana para teolog perempuan Amerika Latin memberikan ruang istimewa pada "*vida cotidiana*" sebagai yang memperkaya sumber-sumber teologi (Aquino, 153). Pemikiran feminis melibatkan diri dan berkembang di semua ruang, di pedesaan dan perkotaan, di dapur dan di jalan, dalam benak pribadi dan komunitas, di sekolah, rumah sakit, tempat ibadat, di ladang dan di perpustakaan (Aquino, 134).

Keterbukaan perempuan *pedhotan* dalam wawancara selapis demi selapis. Karena informasi dalam wawancara merupakan bagian dari privasi, perempuan pedhotan butuh waktu untuk membuka diri sampai lapis terdalam. Karena wawancara potensial menyingkap seluruh diri subyek, pengkaji perlu aktif dalam menjaga konfidensialitas subyek wawancara. Identitas subyek wawancara sedapat mungkin sangat anonim. Untuk menjaga konfidensialitas subyek wawancara, pewawancara menyamarkan nama mereka dalam tulisan (Berg, 57-8). Menyadari bahwa keterbukaan perempuan pedhotan berlapis, saya mengalokasikan waktu wawancara dengan mereka beberapa kali demi kesahihan, lebih lanjut kedalaman informasi. Untuk menjamin kerahasiaan narasumber, saya menyeleksi secara bijak elemen informasi yang potensial menyingkap identitas mereka ketika tulisan sampai pada pembaca.

Hubungan Putus Sambung

Perempuan pedhotan merupakan salah satu fenomena menarik dari praktik ziarah ke makam pangeran Samodra dan dewi Ontrowulan. Sebutan ini menunjuk pada para perempuan yang memiliki pengalaman keterputusan dengan tempat tinggal karena berpindah lokasi demi mencari pekerjaan dan keluarga terutama dengan orang tua, pasangan hidup dan anak-anak sekurang-kurangnya untuk sementara waktu. Sebagian besar perempuan pedhotan putus sambung dalam perkawinan, sekurang-kurangnya hubungan kasih. Sebagian lagi masih hidup dalam ikatan perkawinan. Mereka keluar rumah untuk menggantikan tanggung jawab suami mencari nafkah. Mata pencaharian mereka antara lain membuka warung makan dan menyewakan kamar penginapan, jasa pijat, memandu lagu di kamar karaoke, dan melayani peziarah atau pengunjung wisata religi gunung Kemukus secara seksual.

Sebutan perempuan pedhotan juga mencakup *wedokan* yang datang kesana terbatas pada hari-hari besar ziarah, yaitu Malam Jumat Pon, Malam Jumat Kliwon, dan Malam Satu Suro. Mereka memesan kamar semalam sebagai lokasi praktek kerja dan kembali ke rumah ketika peziarah pulang. *Cilikan*, perempuan di bawah umur yang datang ke Kemukus sebagai pekerja seks komersial juga masuk kategori perempuan pedhotan. Sebagian dari mereka tinggal menetap, bahkan memiliki *lanangan* disana. Pihak perempuan seringkali menanggung beban finansial tambahan karena lanangan menumpang hidup secara finansial kepada mereka. Pembicaraan dalam tulisan ini menyertakan anak-anak yang lahir dari rahim perempuan. Meskipun jauh dari pasti, warga memberikan kesaksian tentang sejumlah praktik aborsi oleh perempuan pedhotan. Sebagian anak lahir tanpa

kejelasan identitas orang tua pihak laki-laki.

Menyemutnya para perempuan yang mengadu nasib di gunung Kemukus menaut erat dengan mitos tentang hubungan seksual yang berlangsung antara pangeran Samodra dan dewi Ontrowulan. Justifikasi atas praktik ini adalah wasiat pangeran Samodra menjelang akhir hayat. "Kalau menghendaki sesuatu, engkau harus menghendaknya seperti kepada kekasihmu". Penafsiran peziarah cenderung sangat harfiah terhadap wasiat terakhir yang dipercaya pangeran Samodra penuturnya. Peziarah merasakan kewajiban untuk berhubungan seksual dengan peziarah lain yang bukan pasangan hidup untuk melengkapi doa di makam pangeran Samodra dan dewi Ontrowulan. Persoalan muncul ketika peziarah datang tanpa pasangan dan gagal menemukan pasangan disana. Mitos hubungan seksual pangeran Samodra dan dewi Ontrowulan membiakkan komersialisasi terhadap tubuh perempuan di gunung Kemukus.

Purwodadi, Grobogan, Blora, Rembang, Pati, Kudus, Jepara, dan Demak, untuk menyebut beberapa, lebih dari sekedar lokasi geografis perempuan pedhotan berasal. Asal perempuan pedhotan menyingkap kondisi ekonomi riil daerah-daerah tersebut. Ia bukan sekedar deretan daerah berikut desa-desa terpelosok dengan infrastruktur dasar yang minim. Ia lebih dari sekedar menunjuk tingkat pendidikan sebagian warga yang masih rendah. Ia lebih dari sekedar keterbatasan lapangan kerja. Persoalan kemiskinan menyeruak ketika kita menyimpulkan arti berasal dari daerah-daerah itu. Kemiskinan merangsek ke daerah-daerah itu hingga unit terkecil keluarga. Kemiskinan menyerang secara agresif tubuh perempuan. Ia memaksa perempuan keluar rumah untuk mengambil alih peran yang secara tradisional merupakan ranah laki-laki sebagai tulang

pungggung keluarga.

Tragedinya, para perempuan yang keluar rumah bukan hanya mereka yang pada usia produktif kerja. Bilik-bilik kamar gunung Kemukus menjadi saksi bisu remaja perempuan yang digagahi lanangan. Memanfaatkan keramaian gunung Kemukus pada hari-hari ramai ziarah, para lanangan meninggalkan mereka disana setelah berhasil mengangkanginya. Seorang ibu pedhotan bersuami yang menyewakan bilik penginapan ambil inisiatif menyelamatkan para perempuan ini dengan memulangkan mereka ke rumah orangtua. Ratapan para perempuan di bawah umur, cilikan, menggerakkan hati ibu ini untuk menyelamatkan mereka dari ancaman eksploitasi lebih lanjut jika mereka tinggal di Kemukus lebih lama. Ketika mengantar kepulauan mereka, ia menemukan bahwa kebanyakan dari mereka tinggal di desa-desa yang sangat pelosok dan miskin.

Mengambil alih peran sebagai tulang punggung keluarga, banyak perempuan bekerja di luar rumah pada sektor domestik. Menitipkan anak pada orangtua di rumah, mereka menjamin kehidupan dengan kiriman uang tepat waktu. Menggantungkan hampir seluruh kehidupan pada perempuan, orang tua seringkali harus berhutang ketika uang datang terlambat. Seorang perempuan asal Wonogiri berjualan nasi mengikuti proyek konstruksi bangunan. Beberapa tahun ia berpindah dari satu ke kota lain mengikuti keramaian proyek. Namun, ketika proyek sepi, ia berpisah jalan sementara dengan berjualan nasi di luar lokasi proyek. Bertambahnya usia mendorongnya ambil keputusan untuk membuka warung nasi di lokasi yang lebih menetap. Selain menawarkan nasi kepada pengunjung gunung Kemukus, ia menawarkan dirinya. Harapannya, gunung Kemukus menjadi lokasi terakhir mencari nasi bagi keluarga.

Saya awalnya kesulitan memahami secara komprehensif migrasi para perempuan pedhotan dari daerah asal ke gunung Kemukus. Ivone Gebara mencerahkan saya untuk memahami keputusan hidup masuk lokasi yang secara terselubung melegalkan praktik ritual seks. Para perempuan

menderita secara istimewa ketika tiada makanan untuk anak-anak [di rumah]. Mereka didakwa abai terhadap kewajiban memberi makan kepada keluarga secara pantas. Mereka harus menemukan beragam jalan untuk menyediakan makanan di rumah. Kehidupan mereka nampaknya terikat pada kewajiban utama memelihara kehidupan. Konsekuensinya, kekurangan kebutuhan-kebutuhan dasar untuk hidup menyentuh para perempuan secara istimewa (Gebara, 18).

Meskipun menawarkan tubuhnya, sebagian perempuan membatasi, bahkan menutup akses atas bagian tubuh tertentu untuk menjaga martabat kemanusiaan mereka dari perendahan lebih lanjut. Vagina, organ pribadi yang paling terbuka terhadap akses lanangan, paling rentan eksploitasi. Ia juga organ tubuh yang rusak karena pemakaian hampir tanpa henti, juga karena paksaan dengan kekerasan. Ia memar, berdarah, berbau, dan berpenyakit. Selain vagina, bibir merupakan organ tubuh lain yang mereka lindungi dari eksploitasi. Pada kesempatan-kesempatan yang sangat jarang mereka membuka akses terhadap organ-organ tubuh pada pribadi terkasih. Bahkan, mereka dapat mengalami orgasme seksual, keadaan dua pihak saling menghendaki hubungan, sesuatu yang jarang terjadi dalam hubungan transaksional.

Tubuh perempuan pedhotan merupakan ruang negosiasi antara hasrat melindungi kehidupan dari ancaman

dehumanisasi dan desakan melanjutkan kelangsungan hidup. Pembicaraan tentang perempuan pedhotan tidak mulai dari tubuh sempurna yang menjadikan mereka sebagai primadona di gunung Kemukus dikalangan lanangan. Pembicaraan berawal dari tubuh yang telah rusak karena kondisi kerja yang jauh dari manusiawi, nikotin, dan alkohol. Tubuh perempuan pedhotan berbilur, berbekas luka di beberapa bagian tubuh, bahkan mengidap penyakit. Para lanangan seringkali menggunjingkan para perempuan pedhotan yang beberapa waktu sebelumnya *anyaran* dan beberapa waktu kemudian telah menjadi *lawasan*, “wedokan yang berjualan daging busuk”. Pembicaraan juga mencakup perempuan pedhotan yang terjangkit penyakit menular seksual, bahkan terindikasi HIV/AIDS.

Salah satu bagian terberat dalam kehidupan perempuan pedhotan adalah ketika lanangan memiliki wedokan lain sebagai gendhakan. Menjadi rahasia umum bahwa sebagian perempuan pedhotan memiliki lanangan sebagai kekasih. Sebagian perempuan pedhotan melahirkan anak dari hubungan dengan lanangan. Pihak perempuan menuntut lanangan bertanggung jawab sebagai suami dan ayah. Wujud kasih sebagai suami, terutama kasih sebagai ayah adalah kunjungan rutin, bahkan tanggung jawab keuangan. Api cemburu yang berakhir pertengkaran membakar hati perempuan pedhotan ketika memergoki lanangan mencari gendhakan di warung lain. Sebagian lanangan memandang hubungan dengan wedokan sebagai tanpa komitmen, paling jauh komitmen jangka pendek yang sewaktu-waktu mereka dapat memutusnya. Seperti lebah, mereka bebas hinggap dari satu wedokan ke wedokan lain.

Perempuan pedhotan berada dalam situasi dilematis ketika mereka mengandung janin dari hubungan seksual yang beresiko

dengan lanangan. Demi kenikmatan, lanangan mengiming-imingi perempuan pedhotan untuk melayani hubungan seksual tanpa menggunakan alat pengaman dengan imbalan uang lebih banyak dari tarif biasa. Alih-alih menghormati kehidupan, menurut keyakinan sebagian perempuan pedhotan, meneruskan usia kandungan mendehumanisasikannya. Beberapa warga, bahkan perempuan pedhotan lain, berinisiatif untuk menyelamatkan janin-janin dalam rahim itu dari ancaman kematian dini dengan mengadopsinya. Ketika tetangga mengungkit masa lalu anak angkat, amarah seorang ibu meradang. "Kalau bukan aku, lalu siapa ibu kamu?" Tanya mereka, 'siapa ibuku kalau bukan aku yang merawatmu selama ini. Aku menyusumu sejak bayi. Aku ibumu."

Narasi kemanusiaan para perempuan pedhotan memiliki kemiripan plot dengan dewi Ontrowulan. Pencitraan perempuan pedhotan sebagai wedokan binal, bahkan gendhakan seperti dalam mitos dewi Ontrowulan menggerakkan saya untuk mengisahkan perlawanan mereka terhadap stigma tersebut. Hubungan putus sambung, bahkan penderitaan dalam kehidupan perempuan pedhotan menggerakkan saya untuk mengabdikan ulang karakter dewi Ontrowulan. Dari tubuh para perempuan pedhotan yang remuk, saya mengeja kisah kemanusiaan sekaligus kisah iman mereka. Kontras dengan plot Ontrowulan yang menampilkan perempuan sebagai wedokan yang tanpa suara, dewi Ontrowulan masa kini menyuarakan kemanusiaannya. Meskipun ringkih secara gramatika, lemah secara retorika, narasi mereka artikulatif sekali menegaskan eksistensi sebagai perempuan pedhotan.

Ketiadaan suara jauh dari sekedar mengakibatkan dewi Ontrowulan kurang penuh sebagai karakter dalam mitos.

Memiliki suara, seperti mempunyai nama, menandakan eksistensi. Ketiadaan suara dewi Ontrowulan dalam mitos berarti ia kehilangan eksistensi sebagai manusia. Pelanjutan, bahkan pengekalannya 'plot Ontrowulan' sebagai wedokan tanpa suara menempatkan perempuan pedhotan pada posisi yang ringkih sekali dihadapan laki-laki, masyarakat, dan agama. Paras yang lebih sungguh, bahkan sesungguhnya, dari dewi Ontrowulan tersingkap dalam perjumpaan dengan para perempuan pedhotan yang bertutur, "*njaba sehat, njero remuk*." Tubuh luar sehat, tetapi bagian dalam remuk. Kerinduan perempuan pedhotan untuk memiliki hubungan kasih yang lebih permanen mendorong penarasian iman mereka berangkat dari pengalaman manusiawi ini.

Lanangan Penuh Kasih

Penarasian iman perempuan pedhotan di gunung Kemukus merupakan kajian teologi rintisan. Bahkan, sebagian pihak menganggap kajian teologis ini kontroversial karena *ngalap berkah* di gunung Kemukus dari awal sampai akhir merupakan ritual syirik. Juru kunci terlibat dalam ritual syirik ketika menyalahgunakan doa-doa Islam untuk menghantar para peziarah di makam pangeran Samodra dan dewi Ontrowulan. Bahkan, sebagian pihak mendakwa ritual ini sebagai "sinkretisme antara Islam dan budaya jahiliah Hindu dan Buddha". Ritualnya mengandung syirik karena para peziarah memohon rezeki, bahkan kekayaan, bukan kepada Allah. Alih-alih barokah, para peziarah mendapatkan amarah Allah setelah kematian. Perempuan *pedhotan* terlibat dalam ritual syirik ketika menjajakan seks kepada para peziarah yang berniat untuk menggenapi laku ziarah.

Sebagian kemudian memandang penarasian iman perempuan pedhotan sebagai kemustahilan. Alasannya, kemaksiatan wedokan, lonthe, gendhakan di gunung Kemukus merupakan rutinitas, malahan jalan hidup. Saya memahami iman para perempuan *pedhotan* bukan pertama-tama dan terutama dari rutinitas saleh menjalankan kegiatan-kegiatan keagamaan. Saya berangkat dari pengakuan iman para perempuan pedhotan yang seringkali berada dalam situasi-situasi dilematis, seperti dalam tuturan, “meskipun *lonthe*, saya Muslim.” Meminjam istilah teolog Jon Sobrino, pencarian perempuan pedhotan akan Allah berlangsung “dihadapan pilihan hidup atau mati, bebas atau tertindas, selamat atau terkutuk, berahmat atau berdosa” (Sobrino, 164). Mereka mengambil pilihan iman fundamental untuk menolak ‘dosa dalam arti paling mendasar’ (*primordial sin*) yang menggagahi kemanusiaan.

Sebagaimana karakter-karakter fiksional dalam mitos menjadi ‘rujukan paradigmatik’ (*paradigmatic reference point*) yang inspirasinya tentang ‘esensi manusia’ relevan bagi pendengar (Boff, 19), demikian pula karakter-karakter riil dalam narasi perempuan pedhotan. Saya belajar banyak dari Leonardo Boff untuk menyadari bahwa mitos memiliki ‘antropologi yang tersirat’ (*implicit anthropology*), pemahaman tertentu tentang manusia (Boff, 17). Saya mengambil gagasan Leonardo Boff tentang antropologi yang tersirat untuk membaca kembali mitos dewi Ontrowulan secara baru dan mendengarkan narasi perempuan pedhotan. Saya mendorong kajian akademik lebih lanjut dengan menyatakan bahwa narasi kemanusiaan perempuan pedhotan di gunung Kemukus menyiratkan antropologi, lebih lanjut teologi tertentu. Tersirat dalam kisah kemanusiaan perempuan pedhotan narasi akan Allah.

Mendengarkan narasi kemanusiaan perempuan pedhotan, saya mendeteksi kisah-kisah perjumpaan dengan Allah dalam kehidupan mereka. Perempuan pedhotan menuntun teolog untuk mengenali kehadiran Allah dalam narasi kemanusiaan mereka. Perjumpaan perempuan pedhotan dengan Allah merupakan bahan mentah untuk penarasian teologis Allah sebagai Kekasih. Meskipun mengalami secara intensif Allah sebagai kekasih, para perempuan pedhotan jarang menyampaikannya dalam narasi iman yang sistematis. Teolog profesional bertugas mengartikulasikan narasi iman perempuan pedhotan akan Allah sebagai kekasih yang tersirat dalam kisah kemanusiaan mereka. Alih-alih menciptakan realitas Allah sebagai kekasih dalam kehidupan perempuan pedhotan, seorang teolog mengisahkan realitas Allah sebagai kekasih dalam kehidupan mereka.

Perempuan pedhotan memanfaatkan gambaran Allah yang populer, salah satunya Allah Maha Pengasih dan Penyayang, sebagai titik pijak untuk pencarian lebih lanjut gambaran Allah yang lebih personal. Gambaran Allah sebagai Sosok Maha Pengasih dan Penyayang kontras dari pengalaman kemanusiaan dengan lanangan yang keluar masuk kehidupan perempuan pedhotan. Sebagian meninggalkan bilur pada tubuh perempuan pedhotan ketika keluar dari kehidupan mereka. Sebaliknya, Allah menjumpai mereka melampaui ruang dan waktu khusus yang komunitas agama menyucikannya. Perjumpaan Allah dengan mereka sebagian besar berlangsung dalam hidup sehari-hari. Allah bukan lanangan yang putus sambung dalam hubungan dengan perempuan pedhotan. Ia menjumpai perempuan pedhotan yang tubuhnya berbilur, bahkan berpenyakit. Mereka membawa pengalaman akan Allah ini dalam doa.

Perempuan pedhotan jauh dari memuaskan diri dengan gambaran Allah yang beredar secara populer. Mereka berziarah untuk menemukan gambaran Allah yang lebih personal dari lokasi kehidupan sekarang. Stigma gendhakan jauh dari menghalangi mereka dalam menemukan gambaran Allah yang lebih sungguh dalam teks-teks Kitab Suci. Berangkat dari hubungan manusiawi yang putus sambung, mereka menemukan Allah sebagai Pribadi yang berhubungan dengan mereka secara berkelanjutan. Kitab Suci menampilkan Allah yang berpihak kepada mereka menempati posisi marginal sebagai kekasih. Pandangan Allah ini kontras dari lanangan yang memandang rendah mereka sebagai gendhakan. Selain mendapatkan penguatan alkitabiah akan Allah yang mengasihi mereka, mereka juga menemukan identitas diri dihadapan Allah sebagai kekasih-Nya.

Penggambaran Allah secara baru sebagai Kekasih ini merupakan pendekonstruksian terhadap ideologi patriarkal yang menyusup dalam mitos dewi Ontrowulan. Ideologi patriarkal mempengaruhi gambar diri dan pekerjaan pada dewi Ontrowulan masa kini. Perempuan *pedhotan* melakukan perlawanan gerilya untuk membebaskan dari stigma terhadap kehidupan mereka. Daripada menerima begitu saja sebutan lonthe, gendhakan, mereka perempuan pekerja seks komersial di gunung sebagai '*wong wedok sing golek dhuwit*' (Indonesia: perempuan yang mencari nafkah). Lebih daripada sebuah istilah eufemistik, ungkapan ini merupakan usaha perempuan pedhotan untuk keluar dari stigma. Kekasih Allah sejauh ini merupakan gambaran diri perempuan pedhotan paling subversif secara teologis.

Para teolog feminis Asia, seperti Chung Hyun Kyung dan

yang lebih junior Hwa Young Chong dan Muriel Orevillo-Montenegro, telah mengawali mengisi kandungan kosakata "*epistemology from the broken body*" (Kyun, 38-9). Sebagai antropolog dan teolog alamiah, perempuan *pedhotan* di gunung Kemukus memberikan sumbangan akademik dalam pemerayaan kandungan kosakata ini. Keriput, bilur, bahkan bau busuk pada tubuh mereka mengandung antropologi, lebih lanjut teologi. Di tengah stigma sosial yang menempatkan perempuan sebagai gendhakan, para perempuan *pedhotan* memandang diri sebagai kekasih. Mereka menyiratkan Allah sebagai kekasih sebagai kisah iman melalui tubuhnya, kehidupannya yang remuk. Masih terkandung banyak narasi kemanusiaan, narasi iman dalam rahim kehidupan para perempuan *pedhotan* yang menanti kajian akademik lebih lanjut.

Di gunung Kemukus, lokasi para lanangan seringkali menyapa, bahkan menyenggamai wedokan, bahkan gendhakan, perempuan *pedhotan* membagikan narasi kemanusiaan, lebih lanjut narasi imannya. Mereka adalah dewi Ontrowulan masa kini. Berangkat dari posisi marjinal sebagai insan, perempuan *pedhotan* dengan bahasa yang seringkali terbata-bata mengimani Allah sebagai yang berkenan menjadi kekasih. Kesadaran iman akan Allah sebagai yang berkenan menjadi kekasih mereka kemudian memandang diri sebagai kekasih Allah. Mereka menggugah saya untuk membuka kembali halaman-halaman Kitab Suci, lokasi gambaran Allah sebagai Kekasih kuat sekali, tetapi seringkali melesap dalam keseharian iman. Perjumpaan dengan para perempuan *pedhotan* menghantar saya pada kesadaran bahwa refleksi teolog tentang ciptaan Allah, apalagi Allah masih jauh dari kelar.

DAFTAR PUSTAKA

- Aquino, Maria Pilar, 1993, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993.
- Aquino, María Pilar, Daisy L. Machado, & Jeanette Rodríguez, 2002, *A Reader in Latina Feminist Theology: Religion and Justice*, Austin, TX: University of Texas Press.
- Berg, Bruce L., 2001, *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*, Fourth Edition, Boston, MA: Allyn and Bacon.
- Boff, Leonardo, 2008, *Essential Care: An Ethics of Human Nature*, Translation and Notes by Alexandre Guilherme, Waco, TX: Baylor University Press.
- Chung Hyun Kyung, 1990, *Struggling to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Maryknoll, NY: Orbis, 104.
- Hwa-Young Chong, 2013, *In Search of God's Power in Broken Bodies: A Theology of Maum*, New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Ivone Gebara, 2002, *Out of the Depths: Women's Experience of Evil and Salvation*, Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2002.
- Sobrinho, Jon, 2004, *Jesus in Latin America*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.

**“OMBAK PANGGIL OMBAK”
PANDANGAN FEMINIS PROTESTAN INDONESIA
MENGENAI PERGULATAN AGAMA, TRADISI DAN
PERUBAHAN SOSIAL MASYARAKAT**

Nancy Novitra Souisa
nsouisa@yahoo.com

Abstrak:

Paper ini mempelajari tulisan para feminis Protestan Indonesia dan mewawancarai beberapa diantaranya, serta mengulas pandangan mereka mengenai pergulatan keagamaan, pengalaman perubahan sosial dan tradisi dalam masyarakat. Paling tidak, dalam 35 tahun belakangan ini terdapat pengembangan pokok-pokok pikiran yang telah dikembangkan, yang menunjukkan pola pikir mereka dalam memahami dan mentransformasi kehidupan masyarakat, termasuk komunitas Kristen sebagai bagian dalamnya. Berbagai aspek tersebut berhubungan secara korelatif.

Kata kunci: feminis, Protestan Indonesia, teologi.

Abstract:

This paper examine writings by Indonesia Protestant Feminist and doing few interviews for some of them. Theme of this paper about the view of these women on the religious struggle, social change and traditions in society. At least, in the past 35 years, there are the development of the thoughts that have been developed, by which shows their mindset to understand and transform the lives of communities, including Christian communities as part of it. That various aspects correlated.

I. Pendahuluan

A. Latar Belakang

Praxis kehidupan kaum perempuan Indonesia yang relevan dengan ciri-ciri feminis telah berlangsung lama namun arus diskursus feminisme di Indonesia berkembang intensif di kalangan Protestan Indonesia setidaknya baru dalam 35 tahun terakhir ini. Diskusi perempuan dan pembangunan yang berkembang secara global diperbincangkan juga dalam pertemuan-pertemuan ekumenis gereja, pada level nasional, regional dan internasional. Diskursus feminis berkembang pula di kalangan perempuan Protestan Indonesia. Pada konteks Indonesia, aktivitas dan pemikiran perempuan berkorelasi dengan dua arus gerakan besar global, yakni 1) Pergulatan emansipasi perempuan dalam diskursus pembangunan secara global; 2) Pergulatan kekristenan untuk mengintrospeksi diri dalam gelombang emansipasi perempuan global.

Pada sisi yang berdampingan dengan itu, pengalaman dan pemikiran perempuan Indonesia, termasuk dimensi identitas "Kristen"-nya, memiliki akar yang kuat dalam sejarah daerah dan bangsanya. Sebagai bagian dari masyarakat secara luas, pengalaman perempuan Protestan Indonesia berhubungan erat secara korelatif dengan masyarakatnya. Hubungannya bersifat korelatif karena aktivitas perempuan Protestan Indonesia berproses bersama sejarah dalam masyarakatnya, sekalipun identifikasi partisipasi itu tidak kelihatan atau tercatat secara sistematis. Terobosan-terobosan pemikiran sudah kelihatan namun tidak diperhatikan secara serius dalam mengelola dinamika situasi problematik bangsa ini. Belakangan, aktivitas itu memperoleh energi tambahan yang cukup signifikan melalui gerakan dan diskursus feminis sebagaimana disebutkan di atas.

Perkembangan tersebut memperlihatkan bahwa perempuan aktif mengembangkan pemberdayaan diri melalui diskursus dan gerakan di dalam masyarakat. Bahkan aktivitas perempuan itu sendiri makin menguat menjadi sebuah gerakan sosial di Indonesia.

Namun demikian, tidak dapat dihindari pula bahwa gerak perkembangan tersebut menimbulkan tanggapan dan interpretasi yang kerap disalahmengerti. Salah satu perspektif yang secara dangkal memahami perkembangan tersebut adalah dengan menunjuk bahwa feminisme total merupakan barang impor dan sering dianggap "berbahaya" dalam konstruk sosial masyarakat. Para feminis (pemikir dan aktivis) di Indonesia kerap mengalami sikap subordinasi hanya karena karya tulis mereka tidaklah banyak, pemikiran mereka tidak diperhatikan secara serius dan praksis tindakan sosial mereka terbungkam oleh fakta sejarah politik-ekonomi-sosial dan keagamaan di Indonesia.

Dengan kenyataan semacam itu, artikel ini berupaya mengangkat pandangan feminis Protestan Indonesia. Jika kaum feminis Protestan Indonesia itu eksis, apa saja pokok-pokok pandangan feminis Protestan Indonesia itu? Elaborasi artikel ini dibatasi pada upaya memahami kaitan antara pergulatan agama, tradisi dan perubahan sosial masyarakat.

Secara teoretis, teori-teori feminis, menurut saya, membantu untuk memilah dan mengonsentrasikan area-area pergulatan perempuan sehingga darinya dapat ditemukan akar-akar persoalan yang membelit kemajuan kaum perempuan dalam partisipasi mereka di tengah kehidupan masyarakat. Pada saat yang sama, feminisme menghendaki perubahan sosial menuju masyarakat yang berkeadaban dalam hal menempatkan perempuan sebagai yang setara dengan komponen masyarakat

lainnya. Oleh karena itu, sewaktu-waktu ideal kontinuitas menjadi penyangga yang kuat, namun pada sisi lain, realitas diskontinuitas turut menampakkan diri di tengah prosesnya. Penandaan atau pembedaan identitas gender dapat menjadi aspek penunjuk pada diskontinuitas itu, namun itu sering dipandang sebagai jalan antara untuk mengonstruksi pemikiran feminis mengenai posisi dan peran perempuan dalam masyarakat. Para (pemikir dan aktivis) feminis menggunakan beberapa paradigma dan metode untuk mengaitkan dan menyodorkan isu-isu penting.

Oleh karena keterbatasan waktu, penelitian ini dilakukan dengan metode pengumpulan dan analisa tulisan-tulisan serta wawancara terhadap beberapa orang feminis Protestan Indonesia dari kalangan gereja-gereja arus utama yang sebagian besar adalah alumni pendidikan teologi dari berbagai institusi yang menjadi anggota PERSETIA (Perhimpunan Sekolah-sekolah Teologi di Indonesia). Dari situ diharapkan bahwa penelitian-penelitian lanjutan akan dilakukan karena masih banyak tulisan dan pemikiran yang dinyatakan secara lisan yang belum dimunculkan.

B. Konteks dan Karakter Feminis Protestan Indonesia

Diskursus feminis makin intensif dilakukan dalam konteks Indonesia pasca-kolonial dan selama periode pembangunan Indonesia berada pada tatanan masyarakat di bawah rezim politik Orde Baru. Kondisi ini bisa dilihat sebagai paradoks. Dengan demikian, respons perempuan dapat dipandang sebagai resistensi terhadap konstruksi budaya yang respresif yang mendominasi diskursus sosial-politik Indonesia. Kaum feminis Protestan masa kini mengenang nama Marianne Katoppo, yang

pada era 1970an dan 1980an telah menghasilkan banyak karya tulis berkualitas tinggi dan secara radikal menempatkan dimensi kemanusiaan sebagai isu utama dalam perspektif perempuan. Kesetaraan bagi perempuan dimunculkannya sebagai yang berada di persilangan nilai-nilai budaya dan yang membawa problematika bagi emansipasi perempuan karena ia sendiri dianggap sebagai sang liya (*the other*), serta menjadi fakta sosial yang ditonjolkannya dengan perspektif yang orisinal. Karya-karya Marianne Katoppo sangat kuat menonjolkan pertalian berbagai dimensi kehidupan manusia dan menggugat pembaca untuk mengambil posisi yang tidak bisa lagi memilah secara segregatif masalah spiritual dan individual dari problem-problem sosial, budaya, politik, ekonomi.

Salah satu karyanya yang berjudul *Compassionate and Free* telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa (Belanda, Jerman, Swedia dan Tagalog), dan dipergunakan sebagai buku ajar di berbagai sekolah teologi dan seminari di seluruh dunia. Sedangkan di Indonesia karya itu justru masuk dalam daftar literatur yang dicekal pada masa itu. (Katoppo, dalam Souk, 1997) Dalam sebuah wawancara yang dimuat Majalah Tempo mengenai emansipasi perempuan di Indonesia, pewawancara menyatakan:

"Ketika membicarakan emansipasi wanita, nada Marianne masih pesimistis. "Memang kenyataannya begitu," katanya. Ia jugaasygul melihat posisi wanita Indonesia. "Kalau kita konsekuen melaksanakan pasal 27 UUD '45, niscaya tak akan ada diskriminasi terhadap wanita," katanya. (*Pusat Data dan Analisa Tempo: Apa dan Siapa '85/86*)

Marianne Katoppo bagai seorang nabiah yang mempertanyakan ide dan praktek budaya masyarakat, negara dan agama yang mendiskriminasi, mensubordinasi, menindas dan mengalienasi person, termasuk perempuan, dengan visi teologis yang jauh untuk keadaan ini. Anna Marsiana mengatakan bahwa Marianne Katoppo *"ahead of her time"* karena pada waktu itu, laki-laki dan juga sebagian perempuan kebanyakan belum memahami atau menerima pemikirannya (Ongirwalu et al, 2015).

Nama-nama lain yang mengembangkan diskursus feminis namun jarang atau tidak pernah menyebut feminis secara eksplisit, antara lain Pdt. Agustina Lumentut. Beliau menciptakan ruang bagi kiprahnya untuk pembangunan masyarakat. Bagi Pdt. Yuberlian Padele, seorang pendeta Gereja Kristen Sulawesi Tengah (GKST), yang kini menjadi Ketua Sinode GKST, dalam disertasinya mengkategorikan Pdt. Agustina Lumentut dalam kategori Feminis Liberal (Padele, 2014) Pdt. Agustina Lumentut menjadi Ketua Sinode Perempuan pertama di kalangan gereja-gereja di Indonesia, selain kiprahnya dalam struktur kepemimpinan gereja-gereja di Indonesia serta gereja-gereja di Asia dan lembaga internasional. Selain itu, ada nama-nama besar lain, seperti Pdt. Margaret Dharma-Angkuw, Ibu Yo Masdani, (Rambe, 2000) Pdt. Dr. Sientje Marentek, Pdt. Dr. Margaretha Ririmasse, Pdt. Dr. Henriette Lebang, yang selain pemikir, aktivis namun juga memegang jabatan penting dalam institusi keagamaan. Seiring dengan gerak perubahan sosial-politik dan kebudayaan pasca-Orde Baru, saat ini makin banyak bermunculan generasi feminis Protestan Indonesia lainnya, terutama berkaitan dengan dinamika perjuangan perempuan untuk memaknai agama, tradisi dan perubahan

sosial dalam masyarakatnya. Para feminis Protestan Indonesia ini tidak hanya berlatar belakang pendidikan teologi namun juga berlatar pendidikan disiplin ilmu lain. Mereka juga memiliki kiprah profesional, seperti pendeta, akademisi di lingkungan pendidikan dasar, menengah dan tinggi, aktivis lembaga kemasyarakatan dan birokrat pada lembaga-lembaga pemerintahan.

Sejak era 1980an, perempuan Protestan berupaya membangun kekuatan bersama antara praktisi gereja, praktisi dalam masyarakat dan akademisi, untuk bergandengan mengembangkan diskursus feminisme melalui pertemuan raya perempuan lima tahunan sebagai rangkaian kegiatan yang mengawali sidang raya gereja-gereja di Indonesia dan konsultasi-konsultasi nasional. Pertemuan raya tersebut menjaring berbagai pandangan perempuan Protestan dari konteks-konteks lokal Indonesia mengenai masyarakat, negara, gereja, teks keagamaan, lingkungan dan kepemimpinan perempuan. Selain itu, sejumlah konsultasi juga digelar dengan tujuan yang sama, seperti Konsultasi Wanita Berpendidikan Teologi di Sukabumi tahun 1983, Konsultasi Wanita Berpendidikan Teologi di Barimba, Kuala Kapuas tahun 1990 dan Seminar Pembinaan Mahasiswi Teologi di Kaliurang Yogyakarta tahun 1993. Sejalan dengan itu, diupayakan penerbitan tulisan-tulisan regular, seperti Bina Wanita, Bahan Pemahaman Alkitab yang berhubungan dengan isu perempuan, serta berkaitan dengan kiprah gereja, lembaga pendidikan teologi, asosiasi pendidikan teologi dan perempuan sendiri. Inti perjuangan selama era itu ialah pembebasan dari perlakuan diskriminatif di dalam gereja pun di dalam lembaga pendidikan teologi bagi kesetaraan gender (Wangkai, 2015).

Dilanjutkan pada tahun 1995, konsultasi-konsultasi itu

dikembangkan sambil melahirkan sebuah institusi baru hasil kerja sama perempuan praktisi gereja dan masyarakat dengan perempuan di lingkungan pendidikan teologi bernama Persekutuan Perempuan Berpendidikan Teologi di Indonesia (Peruati). Jaringan kerja sama ini makin meluas dengan agenda-agenda pengembangan diskursus feminisme yang menjangkau tema-tema yang belum dikaji sebelumnya.

Peristiwa-peristiwa kekerasan seperti Mei 1998, eforia reformasi Indonesia dan berbagai konflik komunal yang terjadi di Indonesia (Kalimantan, Maluku, Sulawesi Tengah, Papua dan berbagai propinsi lainnya), menjadi pengalaman yang menyentuh bagi feminis Protestan Indonesia karena menyeret berbagai problem identifikasi diri dan pemaknaan mengenai masa depan berbangsa yang majemuk di Indonesia. Momentum itu dimanfaatkan untuk menyatakan keberpihakan kepada korban dan kelompok-kelompok marjinal dengan pendampingan, pengembangan pemikiran untuk *trauma healing*, perdamaian dan rekonsiliasi. Pada saat bersamaan, perempuan terpanggil untuk menyatakan pemikiran dan harapannya makin terbuka. Analisis mengenai gereja, demokrasi, hak asasi manusia, transformasi budaya, cara memperlakukan dan menafsir teks keagamaan, pengembangan potensi diri perempuan makin banyak ditulis oleh para feminis Protestan.

Selain konteks nasional, feminis Protestan Indonesia turut melibatkan diri dalam berbagai kegiatan regional dan internasional. Hasil pergaulan itu terlihat dalam program-program tindak lanjut yang konkret. Bergulirnya diskursus perempuan dalam masyarakat dan agama, secara signifikan telah melahirkan organisasi-organisasi perempuan di kalangan gereja maupun pendidikan teologi protestan. Fakta ini tidak bisa

dilihat dalam relasi sebab-akibat satu arah, namun timbale-balik. Dalam kenyataan itu, dengan segala dinamikanya, kehadiran perempuan Kristen Indonesia telah memberi kontribusi vital bagi perkembangan diskursus dan praksis feminisme pada aras regional maupun internasional.

II. Temuan

A. Paradigma dan Posisi Feminis Protestan Indonesia

Apakah seorang teolog perempuan Protestan itu seorang feminis? Jawabannya bervariasi. Ada yang menjawab ya, namun sebagian tidak terlalu lantang menyebutkan feminis sebagai identitasnya. Jadi label feminis tampaknya tidak terlalu menjadi keinginan sebagian teolog perempuan Protestan Indonesia, kendati jika melihat pandangan dan praksis kehidupan mereka tampak nyata bahwa ideologi feminisme itu sungguh-sungguh ditubuhkan. Fenomena ini makin kuat dengan kian tersebarnya ide-ide feminisme dalam aneka komunitas. Berdasarkan analisis umum dari Hasil konsultasi maupun pemikiran personal feminis Protestan Indonesia, jelas tampak paradigma berpikir yang berkorelasi dengan posisi feminis Protestan Indonesia, yakni:

- Anggapan dasar bahwa perempuan tidak layak didiskriminasi, disubordinasi, ditindas dan dialienasi karena eksistensi kemanusiaannya.
- Nilai dominan yang menjadi latar belakang eksistensi dan fungsi gerakan feminis Protestan Indonesia adalah kesetaraan dan keadilan.
- Model yang dikembangkan adalah bahwa diri perempuan (personal maupun komunitas) menjadi gambaran Tuhan Pencipta, yang dalam kesahajaannya memahami karya pembebasan Kristus dan yang

diinspirasi oleh Roh menjadi pemicu yang berdampak luas bagi kebersamaan dalam masyarakat untuk mewujudkan kehidupan yang bermartabat. Dalam model itu, perempuan menunjukkan dirinya secara fleksibel, baik secara tunggal maupun dalam kelompok yang berkolaborasi. Dalam hal ini, pergulatan feminis Protestan Indonesia menjadi bingkai yang menempatkan teori feminis, teologi feminis dan praksis aktivitas para feminis secara dialogis.

- Persoalan yang direnspons adalah budaya androsentris, komitmen untuk mencapai kesederajatan dan visi pembebasan (Bone, dalam Souk, 1997). Hal itu berhubungan dengan fakta diskriminasi, subordinasi, penindasan dan alienasi yang hendak ditransformasikan pada kondisi adil, damai dan utuh sebagai ciptaan bersama karena potensi itu ada dalam diri perempuan juga (Kaunang, dalam Ongirwalu, 2015).
- Konsep-konsep kunci yang dioperasikan, misalnya: keadilan, kesetaraan, gender, feminis, masyarakat, gereja, kepemimpinan, pendidikan, patriarki, teologi, liyan (*other*).
- Metode-metode yang dikembangkan adalah kerja sama dan kolaborasi lintas batas, saling berbagi pengalaman (induktif) dengan *telling story*, *story-telling*, praksis, tarian pembebasan.

Terdapat variasi di sana-sini namun dari catatan di atas terlihat kerangka visi yang serupa.

B. Pokok-Pokok Pandangan Feminis Protestan Indonesia

Ini adalah upaya awal namun dalam keterlibatan dengan gerakan feminis Protestan Indonesia, tampaknya terdapat pandangan feminis Protestan Indonesia yang meninjau berbagai hal berhubungan dengan dimensi-dimensi pergulatan perempuan di dalam konteksnya (agama dan masyarakat). Beberapa dapat disebutkan di sini sebagai berikut:

1. Pandangan Mengenai Perempuan dan Keperempuanan

Para feminis Protestan Indonesia meninjau penamaan dirinya sebagai batu pijakan perjuangannya dalam masyarakat. Penamaan diri yang dikomunikasikan dalam bahasa yang kemudian bermuara pada penamaan diri sebagai "perempuan". "Perempuan adalah istilah yang ditemukan dalam perbendaharaan budaya Indonesia dan dipilih untuk mengklaim kembali penghargaan pada diri sendiri secara eksistensial maupun relasional." Marianne Katoppo membuat ulasan mengenai pemakaian istilah "perempuan" dan negasi terhadap istilah "wanita" (Katoppo, 2008). Pertemuan para feminis ini juga menyepakati perubahan nama institusi dalam lingkup struktur Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI): Biro Wanita PGI menjadi Biro Perempuan PGI. Begitu pula Persekutuan Wanita Berpendidikan Teologi di Indonesia (PERWATI) yang menjadi Persekutuan Perempuan Berpendidikan Teologi di Indonesia (PERUATI). Ini merupakan manifestasi dari pilihan cara bereksistensi dengan pertama-tama memeriksa alat komunikasi masyarakat yang dipandang mengandung di dalamnya hegemoni politik bahasa, politik seksual dan politik tubuh perempuan.

Hal ini kemudian berpengaruh dalam perubahan pola

relasi di dalam agama dan masyarakat secara luas. Perempuan, secara implisit, menempatkan dirinya sebagai subyek di dalam agama dan masyarakat. Subyek yang berelasi secara setara dan pantang untuk mengalami penindasan lagi. Dengan kata lain, penamaan ini merupakan upaya mensuplai kepada memori kolektif yang diperbarui untuk menjadi standart identitas bagi berbagai tindakan dan pemikiran perempuan.

Berkaitan dengan teks-teks keagamaan, feminis Protestan Indonesia membedah konstruksi ideologis mengenai citra perempuan yang dimunculkan dalam berbagai tafsiran teks-teks keagamaan yang sering dipakai sebagai standar sosial-teologis bagi status dan identitas perempuan Kristen, dan juga perempuan pada umumnya. Tafsiran dari sudut pandang feminis dioperasikan untuk mengeksplorasi dan menemukan sendiri eksistensi dan citra perempuan yang hendak disampaikan dalam teks-teks keagamaan, citra diri perempuan yang dikonstruksi dari situ, serta bagaimana membaca dan memahaminya dalam konteks kekinian. Eksplorasi tersebut tidak berhenti pada produksi tafsiran-tafsiran baru semata, tetapi berlanjut dengan dialog dan rekonstruksi makna bagi perjuangan kesetaraan dan keadilan ini (Lesewengan, 2015).

Salah satu pilihan adalah dengan mempraktekkan karakter-karakter perempuan sekalipun dianggap sebagai “yang lain” (*other*). Dalam proses itu, selalu terbuka kemungkinan untuk dianggap tidak normal, merugikan, bahkan mengada-ada oleh pihak-pihak yang berparadigma *status quo*. Kemunculan berbagai penafsiran teks-teks keagamaan dengan perspektif baru itu juga menyebabkan hentakan-hentakan kritik yang menyakitkan bagi perempuan yang menjalankannya sebagai *habitus*-nya. Pertentangan nilai selalu memerlukan upaya-upaya

lanjutan untuk membangun harmoni di antara berbagai pihak. Namun, proses dekonstruksi interpretasi teks-teks keagamaan dan “teologi” yang diproduksi darinya memperlihatkan dengan tegas bahwa keperempuanan bukan sekadar simbol atau abstraksi hasil olah pikir belaka. Feminis dibangun di atas praktek-praktek kehidupan yang berbela rasa, menjalin hubungan, hospitalitas dan nilai-nilai kesahajaan yang nir-kekerasan.

2. Pandangan mengenai Agama

Pada satu sisi, para feminis Protestan Indonesia gelisah ketika menyadari bahwa bangunan keagamaannya sangat kuat dipengaruhi oleh ide-ide patriarki dan beragam turunannya. Hal itu terlihat dalam dampak kehidupan beragama yang didominasi oleh pemaknaan terhadap superioritas lelaki. Mulai dari pemahaman mengenai Sang Ilahi yang berat sebelah, tatanan komunitas beragama yang telah merugi sejak lama karena mengandalkan sekelompok orang tertentu, hingga praktek beragama yang lalai mengapresiasi kebersamaan secara total. Namun, pada sisi lain, beberapa prinsip dan praktek beragama yang mendasar mengkonfrontasi hal itu, seperti prinsip dan praktek kasih, persahabatan, relasi kesetaraan, penyangkalan diri dan prinsip-prinsip lainnya. Dengan lain perkataan, agama mengandung ambiguitas dalam dirinya.

Kenyataan yang paradoks itu, oleh kebanyakan feminis Protestan Indonesia dirangkul dengan kemudian mengambil posisi sebagai bentuk responsive-transformatif perlawanan berbasis pada agama itu sendiri. Seorang pemerhati feminis Protestan Indonesia, Frances Schrenock-Adeney, menyebut kondisi ini sebagai *religion-identified resistance* (Adeney, 2003). Mereka tetap di dalam komunitas agamanya dan melakukan

transformasi yang terintegrasi, baik bagi dirinya sendiri maupun bagi komunitasnya dengan mengkonfrontasi pemahaman maupun praktek beragama satu terhadap yang lainnya. Proses itu memicu perubahan sosial internal komunitas dan juga secara eksternal.

Beberapa perubahan yang ditawarkan antara lain:

- Introspeksi diri kekristenan untuk mengubah lanskap misinya berhubungan dengan kemungkinan perubahan sosial-ekonomi-politik (Lakawa, April 2014).
- Memikirkan cara-cara baru bersekutu (bergereja) (Kolimon, dalam Wangkay, 2015; Souisa, dalam Rahabeat, 2009). Model beragama yang terbuka untuk hidup baik bersama dengan semua orang bahkan ramah terhadap sesama ciptaan lainnya. Dialog menjadi cara penting membahas masalah-masalah kehidupan, berprihatin dan bekerja bersama mengatasi masalah-masalah kemasyarakatan. (hasil wawancara dengan Augustien Kaunang, 1 Agustus 2016).
- Memikirkan ulang pemahaman mengenai Tuhan (teologi) yang menampakkan citra diri Allah yang dikenali dalam proses bersama sebagai yang tidak hanya maskulin namun juga feminin. Begitu juga teologi-teologi yang mengandung kekerasan. (Ririmasse, dalam Hutabarat, 2009).
- Memikirkan ulang keutuhan praksis beriman. Bahwa bagi teolog feminis (Kristen), berteologi (*doing theology*) berarti tidak saja berpikir dan berbicara tentang Allah dan konsern terhadap manusia, tapi juga bertindak terhadap konsern tersebut dalam terang imannya (Ga, 2011).

- Membangun paradigma pendidikan agama dan pendidikan teologi yang baru (Bone, dalam Souk, 1997).
- Agama bukan hanya aspek sistem kepercayaan melainkan komplementari dengan perilaku beragama yang transformatif. Transformasi akan terjadi, malah mengalami akselerasi, jika tidak mengandalkan diskursus semata-mata tapi bagaimana “penubuhannya” (*embodiment*) melalui praktek kehidupan para penganjurnya pada tataran personal. Pada tataran institusional, penubuhan diskursus yang liberatif ini perlu diimplementasikan dalam program-program institusi-institusi keagamaan. Program-program yang terencana dan *sustainable* dari gereja dirancang untuk dilakukan dalam sinergi komponen/kelompok-kelompok lain yang ada dalam masyarakat secara bersama. Hanya dengan demikian kontribusi gereja dalam upaya transformasi sosial menjadi maksimal (wawancara dengan Kemerlien Ondang, 2 Agustus 2016).

Di dalam sikap itu, keterbukan untuk memaknai kemitraan dalam pengertian saling bergantung telah menjadi pilihan sikap secara sadar. Dalam pengalaman berteologi dan berorganisasi dalam ranah kekristenan, upaya sengaja berdialog dan bahkan meminta pandangan komponen masyarakat lain masyarakat sudah dilakukan. Para pembicara lintas agama telah diundang dan memberi kontribusi pemikiran mengenai agama dan ketidakadilan gender dalam perspektif agama-agama lain. (lihat Ririmasse, dalam Ongirwalu, 2015).

Dengan kata lain, proses dekonstruksi dan rekonstruksi

dilihat sebagai jalan untuk menjadikan agama sebagai sumber daya bagi pemulihan kemanusiaan dan ekspresi kesetaraan yang membebaskan. Hal itu dilakukan dengan memeriksa diri dan komunitas sendiri terlebih dahulu dengan kemauan dan kecakapan untuk memahami sumber-sumber kekuatan yang dapat dipergunakan untuk mentransformasi masalah.

3. Pandangan mengenai Cara memperlakukan Tradisi

Sebagai seorang perempuan Protestan Indonesia, setidaknya secara implisit ada tiga identitas tradisi yang melekat padanya: tradisi berdasarkan agama kesukuannya, tradisi kebangsaannya, dan tradisi agama yang belakangan datang (kekristenan). Dalam mengelola kondisi seperti itu, terdapat beberapa pendekatan dilakukan terkait dengan kesadaran perempuan mengenai kompleksitas itu, yaitu:

- Memahami bahwa secara prinsipil kekristenan mensyaratkan penerimaan semua secara setara. Masalahnya muncul dalam proses penerjemahannya oleh teks-teks budaya. Makna yang tersampaikan dapat mengalami pergeseran atau distorsi karena kompleksitas dinamika sejarah sosial maupun mekanisme-mekanisme yang dipraktikkan berdasar pada prinsip-prinsip lain yang juga hidup dalam masyarakat. Pokoknya bukan pada penerjemahan yang salah dan benar, namun pada apa yang bermakna dan tidak bermakna bagi kelompok tertentu. Oleh karena itu, pendekatan kritis digunakan untuk mengupas hal-hal yang dianggap menutupi prinsip luhur yang dimaksudkan.
- Memahami bahwa teks tertulis maupun lisan sewaktu-

waktu diinterpretasi sesuai dengan agenda komunitas pemenang yang memproduksinya secara berlanjut sampai ke tangan pembaca saat ini. Oleh karena itu, jika menelisik sejarah dapat ditemukan tafsiran-tafsiran alternatif maupun kisah komunitas alternatif yang dipinggirkan. Pengembangan pemikiran diarahkan pada menemukan apa yang dihilangkan, disembunyikan atau tidak ditonjolkan dan dipinggirkan. Model radikal, liberal dan kontekstual, termasuk feminis, sering menggunakan cara ini. (lihat antara lain: Abram, dalam Wangkai; Mila, dalam Wangkai; Kumaat, dalam Wangkai; Natar, dalam Jurnal Sophia 2016).

- Menerima bahwa tradisi agama berasal dari dan berkembang dalam konteks tertentu. Telah terjadi penubuhan sedemikian rupa sehingga menjadi sebuah sistem yang komprehensif. Adopsi masyarakat Indonesia terhadap kekristenan, pada satu sisi, berhubungan dengan keyakinan yang subyektif, namun pada sisi lain menuntut proses belajar lintas budaya. Oleh karena itu, ada yang kemudian mengambil posisi mempelajarinya dengan saksama sambil menempatkan pembelajar sebagai agen yang memilih, memilah dan menyaring apa yang diperlukan baginya. Feminis, poskolonial, naratif, arus utama respons pembaca antara lain yang menonjolkan hal itu. (Purba, dalam Wangkai, 2015) Begitu pula perspektif sosio-historis yang berusaha memahami teks dalam konteksnya dan melihat relevansinya pada sisi tertentu. (Ondang, *Hagar: Bacaan Lintas Iman dan Relevansinya*, dalam Wangkai, 2015) Namun pada sisi lain, ada yang mengambil posisi untuk

melihat teks budaya sendiri sebagai yang berisi teks-teks keagamaan dan karena itu menaruh perhatian pada pernyataan Tuhan dalam sejarah sendiri, walaupun terinspirasi dari teks keagamaan itu (pendekatan sosiologi agama). (Mawuntu, dalam Wangkai (eds.), 2015; Souisa, 1999)

- Tradisi kebudayaan lokal dan nasional juga merupakan bagian integral yang berkembang dengan sistem tertentu. Oleh karena itu, para feminis menempatkan diri dengan mengambil posisi kritis terhadap berbagai tradisi itu. Dengan demikian, partisipasi yang ditampilkan dengan menjaga ketegangan antara menjadi bagian dalam dari masyarakat namun yang berjarak demi kontribusi yang berdasar pada kesadaran akan kemungkinan dehumanisasi atas nama tradisi-tradisi itu.

Dalam hubungan dengan hal di atas, para feminis Protestan Indonesia terbuka dan positif dalam menggunakan pendekatan pengalaman, studi interdisipliner, jaringan antariman, kemitraan lintas gender dan kolaborasi antar-perempuan sendiri. (lihat Ondang,

4. Pandangan Mengenai Perubahan Sosial

Para feminis Protestan Indonesia bersikap kritis dalam menanggapi alasan, proses dan dampak perubahan sosial bagi kemanusiaan. Apa yang terjadi dalam ruang keagamaan berhubungan dengan dampaknya bagi masyarakat, begitupun sebaliknya. Konflik dalam masyarakat yang melibatkan sentimen agama bukan hanya mereduksi *Common sense* namun

bersamaan dengan itu hancur pula standard nilai bersama (*common standard*) dalam masyarakat. Hal itu berdampak pada lemahnya spiritualitas bersama dan memunculkan pragmatisme sikap beragama sebab orang cenderung berpaut pada *group feelings* yang kuat. (De Wana, 2015)

Pada saat yang bersamaan, mempertanyakan bagaimana mengambil bagian untuk melaksanakan panggilannya untuk menjadi "garam" dan "terang". Jika tidak, menurut Katoppo, selalu akan ada kesenjangan ontologis yang memisahkan para feminis dari Allah (Katoppo, dalam Souk, 1997). Jika upaya pemberdayaan diri yang terkesan "*women centric*" tidak dibangun dalam panggilan kemanusiaan bersama, maka diskriminasi akan berulang. Proses membangun pemikiran (teologi feminis) dan bangunan institusi harus dan ditata menjadi rumah bersama yang menggabungkan dimensi-dimensi hidup menuju pada keadilan (Kolimon, dalam Wangkay (eds.), 2015).

Berhubungan dengan itu, salah satu hal yang penting adalah pendidikan. Pendidikan yang dimaksud adalah pendidikan yang membantu pemahaman mengenai kesetaraan dalam konteks perubahan masyarakat. Bukan hanya bagi perempuan namun juga bagi laki laki (wawancara dengan Deetje Tiwa-Rotinsulu, 1 Agustus 2016).

Pada sisi lain, karakter kepemimpinan menjadi unsur penting. Tanggung jawab untuk berpartisipasi dalam membangun masyarakat yang berkeadaban di tengah berbagai perubahan, menurut Jerda Djawa, tidak dapat ditunaikan dengan berkualitas jika orientasi kepemimpinan dalam lembaga-lembaga keagamaan hanya berkuat pada aspek internal dan berurusan dengan prestise dan kuasa. Dengan motivasi ini tentu isu-isu strategis tentang tanggung jawab gereja terhadap

perbaikan kehidupan sosial tidak lagi menjadi agenda utama. Begitu pula jika fanatisme beragama masih tidak dapat diatasi dalam karakter beragama (wawancara dengan Jerda Djawa, 1 Agustus 2016).

Dalam konteks Indonesia, perubahan sosial itu sangat bersinggungan dengan eksistensi dan peran negara. Oleh karena itu, negara dengan serius diperhitungkan dalam diskursus feminis, secara khusus dalam membangun kerangka teologi feminis Indonesia. Agenda-agenda mendesak di Indonesia harus menjadi perhatian kelompok perempuan karena menyangkut kehidupan bersama. Religiositas yang dibangun pun harus terbuka dan mengarahkan kehidupan yang bersama-sama kepada reliositas yang berterima oleh semua dengan semangat kesetaraan dan keadilan. (Souisa dalam Ongirwalu, 2015)

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Feminis Protestan Indonesia melakukan apa saja yang dapat dilakukannya untuk memanfaatkan kesadaran, kepedulian dan pengetahuannya bagi pemahaman maupun aksi yang transformatif. Nampak bahwa dari waktu ke waktu, semakin banyak orang yang datang memberi bagi kebersamaan itu. Proses dan prospek berjalan bersama-sama, bukan hanya bagi person-person dan komunitas, melainkan juga bagi pengarusutamaan isu strategis yakni kesetaraan dan keadilan manusia, dengan memperlihatkan keterjalinan antara agama, tradisi dan perubahan sosial. Sebuah keterjalinan yang telah menempatkan perempuan menjadi bagian dari korban dan para penyintas, namun yang sementara diperjuangkan untuk menjadi penyintas yang membela korban dan mentransformasi para penindas. Sebuah ideal yang sedang diproses dengan perlahan-lahan.

III. Kesimpulan

Dalam membangun kerangka berpikir, para feminis protestan Indonesia berdialog dengan perubahan sosial masyarakat di Indonesia dan konteks global. Terjadi saling mempengaruhi antara pemikiran feminis lokal, nasional dan global. Dalam pembelajaran teori-teori feminis, pemilahan fokus dengan argumentasinya muncul begitu kuat. Dalam kenyataannya, batasan-batasan itu dicairkan oleh karena dinamika masyarakat yang kompleks. Para feminis mendekatinya secara fleksibel, baik dengan menyorotinya satu per satu, maupun menyorotinya secara bersama-sama. Dengan metodologi demikian, cair pula relasi agama, tradisi dan perubahan sosial, yang dalam konstruksi masyarakat modern barat disekat dengan perhitungan yang hendak di-pasti-kan. Pendekatan dan metodologi seperti ini menjadi menarik, oleh karena memberi keuntungan ganda. Pertama, para feminis sendiri akan berproses untuk melihat kompleksitas masalah dengan lebih baik dan serius. Kedua, kompleksitas itu membawa jangkauan fakta sosial melewati batas-batas, bukan hanya pada dampaknya namun juga pada pembelajaran dan penyikapannya.

Hal menarik lainnya adalah bahwa di antara konteks luas itu, dapat pula dilihat persoalan-persoalan yang dipandang sebagai titik prioritas para feminis protestan Indonesia. Bahwa para feminis protestan Indonesia terbuka dalam proses pemberdayaan dirinya namun memiliki sisi khas dimana ia mengalami persoalan-persoalan lokal dan juga menampilkan pandangan serta perilaku tertentu sebagai refleksi otentiknya. Diskursus intelektual, agama dan praksis sosial kemasyarakatan diintegrasikan dengan pola resitensi terhadap ketidakadilan gender maupun bagaimana menyintas persoalan itu. Proses dan

hasilnya memperlihatkan bahwa memang persoalan-persoalan itu terkait satu dengan yang lainnya.

Sampai di sini perempuan masuk ke area kesadaran untuk mengolah identitas yang juga cair dalam proses membangun kehidupan bersama. Identitas yang cair itu juga berkorelasi dengan pemaknaan feminisme yang kontekstual di Indonesia. Hal itu terlihat dari kesediaan dan kemauan untuk berkolaborasi. Kolaborasi adalah tuntutan yang dijalani dalam kesadaran identitas yang cair itu. Bahwa terdapat titik temu maupun area-area persinggungan atau kesamaan, di tengah perbedaan yang tak dapat dipungkiri. Area itu akan semakin luas jika kolaborasi itu dapat dimatangkan.

Konteks Indonesia membentangkan pelajaran berharga yang patut disikapi secara arif mengenai bagaimana hidup bersama dan terus mengupayakan pola hidup bersama yang lebih setara dan adil. Di tengah ketidakadilan dan ketidaksetaraan yang dipertahankan oleh kekuatan-kekuatan tertentu dalam struktur masyarakat, perjuangan perempuan menyadari bahwa fokus pada pemberdayaan perempuan harus berjalan bersama kesigapannya untuk membuka selaput antara yang adil dan tidak adil yang sering transparan dan tidak kentara secara kasat mata atau malah juga muncul seperti tembok tebal yang tidak mudah diruntuhkan. Konteks politik sangat mempengaruhi dinamika perempuan, contohnya dalam era Orde Baru, dimana karya perempuan yang radikal tidak bisa bergema kuat karena mendapat tekanan di dalam negeri sendiri. Padahal peranan perempuan menyebar ke dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat. Hal itu berbeda dengan perkembangan setelah orde itu, dimana ruang ekspresi pemikiran itu terbuka cukup luas. Oleh karena itu perkembangan pemikiran feminis memang

harus memasuki ruang-ruang politik dan ekonomi dalam agama, masyarakat, negara bahkan secara global. Perkembangan yang sudah ada ini perlu terus diperbanyak dan diperdalam sehingga peubahan sosial masyarakat mengarah bukan saja pada ketangguhan ekonomi namun adil dalam menata kehidupan bersama (politik). Nampaknya bangsa Indonesia sedang melewati proses bersama untuk sampai kepada penerimaan kesetaraan yang hakiki dan realisasi keadilan berhubungan dengan kesetaraan itu. Berat, dan karena itu suara, aspirasi dan agensi perempuan patut diperhitungkan dengan kesungguhan untuk mengerti maknanya. Hal itu, antara lain sedang diperjuangkan oleh para feminis. Yang sebenarnya sudah dipakati di dalam konstitusi dan falsafah bangsa Indonesia.

Kiasan untuk fenomena perjuangan ini saya pilih dari fenomena alam nan abadi dari lingkungan dimana saya dibesarkan yakni “ombak panggil ombak”. Sebuah istilah masyarakat pesisir dari mana saya berasal, Ambon-Maluku, Indonesia. Sebuah fenomena yang menunjukkan kolektivitas yang cair dan berhubungan satu dengan yang lainnya secara langsung ataupun tidak langsung. Fenomena ini menunjukkan kesetaraan yang berdampak sebab akibat yang bukan dalam skema linear. Saling memanggil untuk bersama-sama bergerak, namun pergerakannya tidak bisa ditentukan secara rigid karena fleksibel. Mengalir dengan keseimbangan antara obsesi mencapai pantai dan realistis bahwa pencapaian adalah kerja bersama yang terus menerus.

Referensi

- Adeney, Frances S., 2003, 'Christian Women in Indonesia: A Narrative Study of Gender and Religion', Syracuse University Press, New York.
- Bone, Indriani, "*Teologi Feminis dan Konsep Gender*" dalam Bendalina Souk et al (eds.), 'Berikanlah Aku Air Hidup Itu: Bahan Sumber Studi Gender', Persetia Jakarta 1997.
- De Wanna, Margie Ivonne, 2015, 'Agency Perempuan dan Struktur Gereja Merekonstruksi Eklesiologi Kontekstual GPIB Pasca Konflik 171 Lombok', Disertasi Doktor, Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta, hlm. 173.
- Ga, Ester Mariani Rihi, *Perempuan Merdeka*, Peruati, Sentul - Jawa Barat, 2011.
- Hutabarat Rainy MP. et al (eds.), 2009, 'Perempuan, Kekerasan dan Perdamaian: Sebuah Refleksi Teologis Feminis oleh Margaretha Ririmasse', Mission 21-Persetia-Dep. Perempuan dan Anak PGI, Jakarta.
- Katoppo, Henriette Marianne, 'Tersentuh dan Bebas' (terjemahan), Aksara Karunia, Jakarta, 2007.
- _____, '*Globalisasi Feminisme dan Kesenjangan Ontologis*', Souk, Bendalina et al (eds.), 1997, 'Berikanlah Aku Air Hidup Itu', Persetia Jakarta.
- Kaunang, Karolina Augustien, Teologi Feminis di Fakultas Teologi UKIT tahun 1991/1992 – 2013, dalam Hendrik Ongirwalu (eds.), 2015, 'Mengevaluasi Arah dan Karakter Teologi Feminis Kristen di Indonesia' (Prosiding Seminar dan Lokakarya Teologi Feminis), Persetia, Jakarta.
- Kolimon, Mery (eds.), 2015, Perempuan-Perempuan di Garis Depan: Kisah Pendeta dan Pekerja Perempuan Pertama

di GMIT dan GKS, BPK Gunung Mulia, Jakarta.

- Lakawa, Septemmy. E., "Changing Landscapes of Mission: Challenges and Opportunities." *International Review of Mission*, April 2014. (dilihat dari <https://www.questia.com/library/journal/1G1-368074612/changing-landscapes-of-mission-challenges-and-opportunities>).
- Lesawengen, Ratnawati, "Politik perempuan; politik kehidupan". Makalah yang disampaikan pada Temu Konsultasi Pelayanan Kategorial Perempuan se-Sinode GMIST tanggal 7-9 Oktober 2015 di Hotel Gardenia, Trawas-Mojokerto, Jawa Timur.
- Mangililo, Ira D., 'Yang Terpotong-Potong Yang Menyatukan' (Analisa Poskolonial Feminis Terhadap Hakim-Hakim 19:1-30), presentasi pada Simposium Nasional Ikatan Sarjana Biblika Indonesia, Toraja 26-29 Juli 2016.
- Mawuntu, Marhaeni, '*Tou Minahasa: Aku, Dia, Kamu, Mereka dan Itu*', dalam Ruth Ketsia Wangkai (eds.), 2015, '*Melangkah Bersama Menuju Pembebasan dan Transformasi: Bunga Rampai Pergulatan Feminis Kritis di Indonesia dalam rangka 20 tahun Peruati*', Percikan Hati, Manado.
- Modules on Asian Feminist Theologies, 2013, 'Leadership, Power, Authority': Introduction to An Asian Feminist Leadership, Asian's Women Resource Centre for Culture and Theology, Yogyakarta.
- Natar Asnath Niwa (ed.), 2012, '*Ketika Perempuan Berteologi: Berteologi Feminis Kontesktual*', Taman Pustaka Kristen dan Programme for Theology and Culture in Asia, Yogyakarta.
- Ongirwalu, Hendrik et al (eds.), 2015, '*Mengevaluasi Arah dan Karakter Teologi Feminis Kristen di Indonesia*' (Prosiding

- Seminar dan Lokakarya Teologi Feminis), Persetia, Jakarta.
- Padele, Yuberlian, 2014, 'Agustina Lumentut: Pikiran dan Tindakannya dalam Kajian Gender Justice', disertasi Doktor, Program Doktor Sosiologi agama Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana.
- Purba, Darwita, *'Menguak Prasangka Homoseksual dalam Kisah Sodom dan Gomora'*, dalam Ruth Ketsia Wangkai, 2015, 'Melangkah Bersama Menuju Pembebasan dan Transformasi: Bunga Rampai Pergulatan Feminis Kritis di Indonesia dalam rangka 20 tahun Peruati', Percikan Hati, Manado.
- Rambe, Hanna, 1999, "Dua Permata Nusantara, Persetia, Jakarta.
- Souisa, Nancy Novitra, 1999, 'Papalele: Ajang Hidup Berteologi Perempuan Ambon', Tesis Master, Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga.
- _____, *'Pendekatan Historis Terhadap Wacana dan Perkembangan Feminis di Indonesia'*, dalam Hendrik Ongirwalu et al (eds.), 2015, 'Mengevaluasi Arah dan Karakter Teologi Feminis Kristen di Indonesia' (Prosiding Seminar dan Lokakarya Teologi Feminis), Persetia, Jakarta.
- _____, *'Makan Patita: Mencari Cara-Cara Baru Bersekutu'* dalam Rahabeat Rudolf, 2009, 'Pendeta di Tengah Pusaran Zaman', LESMMU dan Galang Press, Ambon.
- Souk, Bendalina et al (eds.), *Berikanlah Aku Air Hidup Itu*, Persetia, Jakarta 1997.
- Wangkai, Ruth Ketsia, 2016, 'Peta Pemikiran dan Perkembangan Teologi Feminis di Indonesia'. Presentasi pada Seminar dan Lokakarya Pemetaan Teologi Feminis Peruati

Wilayah II di Bandung.

_____ 2015, *Teologi Rahim: Upata Berteologi Kontekstual dari Perempuan untuk Kehidupan*, Percikan Hati, Manado.

_____ (eds.), 2015, *'Melangkah Bersama Menuju Pembebasan dan Transformasi: Bunga Rampai Pergulatan Feminis Kritis di Indonesia dalam rangka 20 tahun Peruati*, Percikan Hati, Manado.

Jurnal

Jurnal Sophia (Jurnal Berteologi Perempuan Indonesia), 2016.
Perempuan & Korupsi. Peruati, Jakarta.

Jurnal Sophia, 2010, *Cerita Perempuan Papua*, Peruati, Jakarta.

Jurnal Sophia, 2009, *Perempuan dan Seksualitas*. Peruati, Jakarta.

Jurnal Sophia, 2008, *Cerita Perempuan Kalimantan*, Peruati, Jakarta.

(<https://www.library.ohiou.edu/indopubs/1996/03/26/0022.html>)

<https://www.library.ohiou.edu/indopubs/1996/03/26/0022.html>

MEMBEBAHKAN ALLAH DARI BELENGGU PATRIARKI (SEBUAH ANALISIS KRITIS FEMINIS KRISTEN TERHADAP KONSEP ALLAH DALAM ALKITAB PERJANJIAN LAMA)

Oleh:

Suryaningsi Mila

Sekolah Tinggi Teologi Gereja Kristen Sumba
ningsih_mila@yahoo.com

Abstrak

Alkitab sebagai Kitab Suci umat Kristen adalah produk dari sistem dan budaya patriarki yang ditulis oleh kaum laki-laki dan dijadikan alat untuk melanggengkan hegemoni kekuasaan. Alkitab ditulis berdasarkan standar norma kaum laki-laki sebagai pemenang sejarah. Dalam konteks ini, kepingan narasi pengalaman dan refleksi iman kaum perempuan telah diambil alih oleh kaum laki-laki dan dikonstruksi menurut bahasa dan perspektif mereka. Teks-teks Alkitab juga seringkali menjadi alat untuk melegitimasi praktek kekerasan dan ketidakadilan terhadap kaum perempuan dan kelompok marginal lainnya. Budaya patriarki seakan telah menjadi penguasa atas sejarah penulisan Alkitab. Hal ini juga melahirkan konsep Allah yang maskulin yang dipasung untuk melayani kepentingan para laki-laki sebagai pemenang sejarah. Di dalam teks-teks Perjanjian Lama, terdapat beberapa tema penting yang menggambarkan konsep Allah yang patriarkis yakni penciptaan, pemilihan leluhur, pertempuran melawan bangsa-bangsa asing dan peniadaan perempuan dalam sejarah pemilihan leluhur serta narasi kekerasan dan ketidakadilan terhadap perempuan. Dalam bingkai inilah, konsep Allah yang patriarkis harus didekonstruksi melalui analisa feminis kritis untuk membangun konsep baru tentang Allah yang liberatif.

Kata Kunci : Alkitab, Patriarki, Allah, Perempuan, Kritik Feminis

Abstract

The bible as the Christian Scriptures is the product of patriarchy sistem and culture that was written by men and used as a tool to perpetuate the hegemony of power. The Bible was written based on the standard norms of men as the winners of history. In this context, the narrative of women's experience and their faith reflection has been taken by men and constructed by men's language and their perspectives. Biblical texts are also often used as a tool to legitimize the practice of violence and injustice against women and other marginalized groups. Patriarchal culture has become the ruler of the history of the bible's writing. It also bring forth the concept of God in masculine image in order to serve the interests of men as the winners of history. In the several texts of the Old Testament, there are some important themes that illustrate the concept of God in patriarchal perspective such as the creation story, the ancestral election story, the battle against foreign nations, and the rescission of women in the election history and the story about violence against women. In this frame, the concept of a patriarchal God must be deconstruct through feminist criticism analysis to construct the new concept of liberative God.

Key Words : Bible, Patriarchy, God, Women, Feminist Criticism

Pendahuluan

Dunia saat ini sedang mengalami krisis nilai-nilai kebaikan dan cinta kasih. Praktek kekerasan dan ketidakadilan berbasis gender terus meningkat. Piramida kekuasaan patriarki semakin sulit diruntuhkan. Teks-teks kitab suci pun turut dipakai untuk melanggengkan budaya patriarki dan membenarkan berbagai bentuk penindasan karena hierarki seks dan gender. Selain itu, keberadaan Yang Ilahi/Realitas Tertinggi juga dipasung dalam wajah dan karakter laki-laki patriarkis. Dalam konteks agama

Kristen, patut diakui bahwa Alkitab bertumbuh dalam budaya patriarki. Dalam tulisan ini, saya lebih memfokuskan perhatian pada beberapa narasi yang menggambarkan karakter Allah dalam sosok androsentrik dan patriarkis sebagaimana yang terekam dalam Alkitab Perjanjian Lama. Allah telah dibingkai dengan wajah patriarki dan cenderung diperalat untuk melegitimasi sejumlah praktek kekerasan dan ketidakadilan. Saya juga akan memaparkan mengenai tema-tema teologis yang sarat dengan muatan patriarkis yakni Konstruksi konsep Allah dalam budaya patriarki, tema penciptaan, pemilihan para leluhur dan penaklukan bangsa-bangsa asing serta dalam narasi peniadaan perempuan dalam sejarah pemilihan leluhur serta narasi kekerasan dan ketidakadilan terhadap perempuan. Walaupun tidak dapat dipungkiri bahwa terdapat sejumlah teks yang juga berbicara tentang sifat feminitas Allah yakni sisi keadilan dan keberpihakan Allah kepada kelompok yang tertindas. Akan tetapi, makna teks-teks tersebut akan menjadi kabur ketika dibaca dalam perspektif androsentrik dan patriarkis. Tema-tema tersebut akan dikaji dengan menggunakan analisa feminis kritis pembebasan yang akan melahirkan rekonstruksi teologi yang bebas dari kungkungan patriarki.

Konsep Allah: Laki-laki atau Perempuan?

Dalam doktrin Kristen sebagaimana mengikuti tradisi Yahudi, Allah disapa sebagai bapa. Secara harafiah, ungkapan ini menjebak Allah dalam sifat maskulin. Penyebutan Allah sebagai bapa juga nampak dalam kalimat pertama pengakuan iman orang Kristen yang berbunyi "aku percaya kepada Allah, Bapa Yang Maha Kuasa". Pernyataan ini menegaskan bahwa

konsep Allah dalam tradisi Kristen berakar di dalam tradisi Yahudi yang patriarkis dan androsentrik. Sapaan Allah sebagai bapa telah membatasi ruang gerak Allah dalam peran sebagai ibu yakni yang melahirkan dan merawat kehidupan. Pada prinsipnya, Allah sebagai realitas tertinggi tidak dapat dibatasi dalam pikiran manusia yang terbatas. Namun, oleh karena Kitab Suci bertumbuh dalam tradisi patriarki, maka Allah sebagai realitas tertinggi pun mendapat nama dan gelar sesuai dengan konteks masyarakat patriarki. Lalu, apakah Allah hanya dapat dibatasi dalam sosok maskulin dan hanya dapat disapa sebagai bapa?

Mary Dali (1973 : 21), seorang teolog feminis Katolik mengatakan bahwa konsep Realitas Yang Tertinggi telah melekat dan melebur dengan dengan simbol Allah yang maskulin dan eksklusif. Ini adalah bentuk inkarnasi ilahi di bawah situasi budaya patriarki dan telah menjadi produk laki-laki yang dipakai sebagai alat penindasan berdasarkan hierarki jenis kelamin. Dalam konteks ini, laki-laki dipandang sebagai yang mencerminkan gambar Allah dan perempuan adalah kelompok seks kedua yang di dalam diri mereka terdapat citra laki-laki. Ia menambahkan bahwa konstruksi sistem teologi dan etika juga berakar dalam konteks patriarki.¹ Oleh karena Alkitab bertumbuh di dalam budaya patriarki, maka Allah pun hadir dalam wujud laki-laki. Hal ini seringkali melahirkan relasi hierarki berdasarkan jenis kelamin yakni laki-laki dianggap sebagai superior sebagaimana Allah sendiri terperangkap dalam sosok laki-laki. Hierarki jenis kelamin pun turut menciptakan relasi kuasa yakni laki-laki mengklaim diri lebih berkuasa dari perempuan. Pandangan yang keliru ini telah

¹ Mary Daly, *Beyond God The Father*, 21.

melanggengkan sejumlah praktek kekerasan dan ketidakadilan terhadap perempuan karena dianggap sebagai ketentuan ilahi.

Rosemary Radford Ruther (2003:52) menjelaskan bahwa sesungguhnya konsep Allah Israel yang awalnya dikenal dengan nama El bertumbuh di dalam konteks agama pagan di timur dekat kuno. Ia mengatakan bahwa bangsa-bangsa lain mengenal relasi antara dewa (*gods*) dan dewi (*goddes*). Artinya, di dalam diri Allah juga terdapat unsur-unsur feminitas sebagaimana yang mencerminkan hubungan antara dewa dan dewi dalam konteks agama pagan. Lebih lanjut, Ruether menguraikan bahwa para dewi (*goddesses*) di wilayah Timur Dekat Kuno, Mesir dan Yunani telah memainkan peran utama dalam pembaharuan dunia. Ia menyebut nama Dewi Istar dalam tradisi Sumeria-Akkadia, Dewi Anat dalam mitos Ugarit Kanaan, Dewi Isis dalam agama Mesir dan Demeter dalam agama Yunani. Menurutnya, semua dewi ini berhubungan erat dengan produksi makanan dan hujan pada saat menghadapi ancaman kekeringan dan yang kebangkitannya melalui keterlibatan pada dewi telah memperbaharui kehidupan untuk bumi ini.

Sejalan dengan paparan Ruther, sebenarnya dalam teks Alkitab terdapat pula teks-teks yang mendeksripsikan peran Allah sebagai ibu yang melahirkan dan memelihara kehidupan. Marie Claire Barth Frommel (2003 : 61-63) menyampaikan tentang peran Allah sebagai ibu umat-Nya dalam Kitab Nabi Hosea pasal 11. Pada ayat 1,3-4, tercantum "Allah mengangkat Israel bagaikan seorang ibu mengangkat anak balita". Dekripsi ayat-ayat ini mennggambarkan bahwa Allah juga berperan dalam sosok perempuan/ibu yang merawat kehidupan. Selanjutnya pada ayat 8-11, berisi mengenai Allah yang tetap

mengasihi dan memelihara kehidupan anak-Nya seperti seorang ibu menanti-nantikan saat anaknya kembali dan menaruh belas kasihan terutama bila anaknya sakit, terlantar dan baru keluar penjara. Marie Barth menjelaskan pula bahwa hati Allah adalah pusat perasaan dan kasih sayang bagaikan seorang ibu. Gambaran Allah sebagai ibu merupakan titik pijak untuk mendekonstruksi konsep Allah yang dibatasi hanya dalam peran sebagai ayah.

Pengingkaran terhadap unsur feminitas yang melekat dalam diri Allah merupakan warna dari budaya patriarki. Fakta berbicara bahwa konsep Allah yang hanya digambarkan dalam sosok maskulin saja sebagaimana bertumbuh dalam tradisi agama-agama monoteistik, telah membawa pada sikap fanatisme beragama dengan semangat kolonialisme dan imperialisme. Patut disadari bahwa berbagai fenomena kekerasan dan ketidakadilan atas nama agama juga dipicu oleh muatan patriarki di dalam agama tersebut. Dalam konteks masyarakat patriarki, agama diciptakan dengan muatan nilai-nilai patriarkis. Marie Barth (2003 : 15) menjelaskan bahwa secara etimologis, istilah patriarki berasal dari bahasa Yunani dari kata *pater* : bapak, *arkhe* : awal mula yang menentukan. Artinya, laki-laki berkuasa atas semua masyarakat yang lain dan mempertahankan kuasa itu sebagai milik yang sah baik melalui lembaga masyarakat, harta maupun pengetahuan. Sejalan dengan ini, agama berwajah patriarki cenderung melegitimasi peran laki-laki di pusaran sejarah sebagai pemilik, penulis dan pemenang sejarah. Dalam pengertian ini, perempuan selalu ditempatkan di tepian sejarah. Narasi para perempuan dan karya mereka seringkali dibahasakan dalam konstruksi berpikir laki-laki.

Lalu, siapa sesungguhnya Allah itu? Pada prinsipnya, Sang Ilahi atau Realitas Tertinggi bukanlah suatu pribadi yang mewakili realitas gender tertentu. Ia tidak dapat dibatasi dalam sosok gender tertentu. Karena itu, Ia dapat disapa sebagai bapa dan sebagai ibu untuk yang mengandung makna kesetaraan dan keadilan antara perempuan dan laki-laki. Ketika Allah hanya dibatasi pada satu gender tertentu, maka ini akan menjadi alat untuk menindas kelompok gender lainnya. Patut disadari bahwa upaya memperkenalkan Allah dalam peran sebagai ibu/perempuan bukanlah sebuah pekerjaan yang mudah karena akan berhadapan dengan sejumlah doktrin yang menjadikan laki-laki sebagai standar norma dan etika.

Kepingan Narasi Penciptaan Perempuan Dalam Bingkai Tradisi Patriarki

Kisah penciptaan manusia termasuk di dalamnya penciptaan perempuan adalah hasil karya dari penulis laki-laki dalam konteks budaya patriarki. Narasi penciptaan perempuan sarat dengan muatan ketidakadilan gender, diskriminasi dan marginalisasi. Kisah penciptaan terdapat dalam Kitab Kejadian (kitab pertama) dalam Alkitab Perjanjian Lama. Kisah penciptaan terbagi dalam dua bagian yakni bagian pertama dalam Kejadian pasal 1 ayat 1-2:4a dan bagian yang kedua dalam Kejadian pasal 2 ayat 4b-25. Kedua bagian ini berasal dari dua tradisi penulisan yang berbeda. Menurut Penka Yasua (2011 : 33-37), Kejadian 1 : 1-2:4a tergolong dalam koleksi tulisan sumber *Priestly* (P) yakni ditulis oleh para imam Yahudi pada periode pembuangan bangsa Israel di tanah babel pada tahun 586-538 SM. Penka Yasua menambahkan bahwa Kejadian 1 : 1-2:4a disusun bukan sebagai catatan sejarah melainkan

sebuah nyanyian atau madah penciptaan. Madah penciptaan seperti ini biasa dijumpai pula dalam kitab Perjanjian Lama lainnya seperti Kitab Mazmur dan teks-teks penciptaan dalam Deutero Yesaya. Salah satu alasan kuat mengapa teks ini disebut sebagai nyanyian ialah karena adanya refrein-refrein, suatu yang lazim dijumpai dalam sebuah lagu. Dua refrein yang paling sering diulang berbunyi “jadilah petang dan jadilah pagi, itulah hari... (pertama, kedua, ketiga, keempat, kelima dan keenam)” dan “Allah melihat bahwa semuanya itu baik”.

Dalam teks penciptaan versi sumber P, penciptaan perempuan sejajar dengan penciptaan laki-laki. Di dalam Teks Kejadian 1 ayat 26-27, penciptaan manusia laki-laki dan perempuan diawali dengan semacam ajakan : “Baiklah Kita menjadikan manusia menurut gambar dan rupa Kita” dan dilanjutkan dengan ayat 27 “Maka Allah menciptakan manusia itu menurut gambar-Nya, menurut gambar Allah diciptakan-Nya dia; laki-laki dan perempuan diciptakannya mereka”. Menurut Penka Yasua (2011 : 87), ketika manusia (bahasa Ibrani : adam) diciptakan oleh Allah, manusia ini satu, karena dikatakan “menurut gambar Allah diciptakan-Nya dia”. Kemudian Allah membuat manusia yang satu ini menjadi jamak (mereka) : laki-laki (bhs Ibrani : *zakar*) dan perempuan (*neqebah*) diciptakan-Nya mereka. Kata *zakar* merujuk pada jenis laki-laki/maskulinitas dan *neqebah* merujuk pada jenis perempuan/feminitas. Teks ini tidak memakai kata Ibrani *is* (orang laki-laki) dan *isya* (orang perempuan) karena ingin menunjukkan bahwa manusia bukanlah hanya perempuan atau hanya laki-laki saja. Setiap manusia memiliki dalam dirinya unsur feminitas dan maskulinitas. Dari deskripsi kedua ayat ini, terlihat jelas bahwa Allah yang diberi label maskulin

tidak membedakan laki-laki dan perempuan dalam karya penciptaan. Hal ini sangat dipengaruhi oleh konteks penulisan yang dipengaruhi oleh mitologi Babel yang penekanannya pada keseimbangan antara laki-laki dan perempuan sebagai pemelihara kehidupan di bumi dan yang melanjutkan fungsi prokreasi. Dalam teks ini, laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki gambar Allah. Artinya, mereka adalah ciptaan Tuhan yang setara dan bermartabat. Namun, pembaca patriarkis jarang memperhatikan relasi keseimbangan laki-laki dan perempuan sebagaimana tercatat dalam teks penciptaan versi sumber P. Kekeliruan dalam memahami teks ini telah menyebabkan munculnya doktrin penciptaan dalam tradisi Kristen yang menempatkan perempuan sebagai kelompok subordinat.

Sementara untuk teks Kejadian 2:4b-25, Marthinus Mawene (2008 : 45) menjelaskan bahwa teks tersebut merupakan kisah penciptaan yang tertua karena ditulis oleh para penulis yang hidup pada masa pemerintahan Daud dan Salomo sekitar abad ke-9 SM. Para penulis dikenal sebagai penulis tradisi Yahwist dan tergolong dalam koleksi tulisan sumber Yahwist. Menurut Lasor (1993 : 122), Kejadian 2 dilanjutkan dengan pasal 3 mengisahkan sebuah cerita dengan gambaran yang indah berupa lambang dan perumpamaan untuk mengemukakan kebenaran teologisnya.

Jika dicermati dengan baik, terlihat jelas bahwa penciptaan manusia dalam Kejadian 2 : 4b-25 berbeda dengan deskripsi dalam Kejadian pasal 1. Dalam kejadian pasal 2, Allah sebagai pencipta tampil dengan sosok yang sangat androsentrik dan patriarkis. Penciptaan manusia diawali dengan penciptaan laki-laki dari debu tanah. Manusia laki-laki itu disebut dengan

istilah bahasa Ibrani "*adam*" yang artinya manusia. Setelah manusia laki-laki diciptakan barulah Allah menciptakan segala tanaman, segala ternak, burung-burung di udara. Dari urutan yang diciptakan oleh Allah, perempuan menempati urutan yang terakhir. Hal ini telah melahirkan padangan yang mendiskriminasi perempuan sebagai ciptaan yang kedua setelah laki-laki dan menempati posisi yang lebih rendah dari laki-laki. Bagian teks ini juga menyebutkan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Teks ini seringkali dipakai sebagai alat untuk melemahkan posisi perempuan dalam struktur masyarakat patriarki. Menurut Penka Yasua (2011 : 154), teks ini memakai bahasa simbolis yang sarat dengan makna teologis. Pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang manusia dan asal usulnya telah dijawab dan dinarasikan dari sudut pandang laki-laki karena penulis hidup dalam budaya patriarkhal. Dalam membaca narasi penciptaan, dibutuhkan kacamata kritis agar tidak terjebak dalam pemahaman yang dangkal terutama mengenai konsep Allah pencipta dan juga mengenai relasi laki-laki dan perempuan dalam budaya patriarkhal.

Para pembaca feminis seringkali memahami teks penciptaan versi sumber Y dari perspektif feminis. Sekalipun perempuan ditempatkan sebagai ciptaan yang terakhir, namun ada beberapa kata kunci yang seringkali dipakai untuk melukiskan tentang kekuatan perempuan. Dalam teks Kejadian 2 :22 yang secara khusus berbicara tentang proses penciptaan perempuan, penulis menggunakan kata "*dibangunnyalah*" seorang perempuan. Kata *dibangunnyalah* berasal dari kata Ibrani : *bana* yang biasa dipakai untuk membangun benda yang keras seperti membangun mezbah, tembok kota, benteng,

gerbang sebuah kota. Dalam konteks ini, perempuan tidak dapat dikategorikan sebagai kelompok yang tidak berdaya. Perempuan juga disebut sebagai penolong yang sepadan bagi laki-laki artinya perempuan dalam dirinya memiliki kekuatan yang dapat menolong laki-laki.

Sosok Allah Dalam Bingkai Tradisi Keagamaan Para Patriarkh Israel

Bangsa Israel mengklaim diri sebagai umat pilihan Allah. Pemilihan Allah dimulai dari Abraham, sang patriarkh pertama dan kemudian dilanjutkan oleh keturunannya yakni Ishak, anaknya dan Yakub, cucunya. Yakub memiliki dua belas orang anak laki-laki dan satu orang anak perempuan. Dari kedua belas anak laki-laki Yakub, hadirilah dua belas suku di Israel berdasarkan nama anak-anak Yakub. Sementara, anak perempuan Yakub yang bernama Dina tidak disebut sebagai salah satu suku di Israel karena budaya patriarki tidak memberi ruang bagi perempuan untuk menjadi penerus nama keluarga. Dina juga hampir dilupakan dan tidak diingat sebagai bagian dari keluarga Yakub.

Allah yang disembah oleh Abraham dan kaum keturunannya dikenal dengan nama *El*. Karena itu, seringkali disebutkan bahwa Abraham dan keturunannya adalah penyembah agama *El*. Dalam agama Israel Kuno, *El* digambarkan memiliki hubungan yang dekat dengan penyembahnya dan penyebutan *El* biasanya melekat dengan nama orang yang menyembahnya. Dalam konteks para leluhur, *El* disapa sebagai El Abraham, El Ishak dan El Yakub. Vriezen (2006 : 122, 123), seorang ahli Perjanjian Lama menyebutkan bahwa El adalah Allah pencipta, Allah sumber hikmat. Menurutnya, pengaitan

Allah para patriarkh dengan El menguatkan beberapa unsur kebapaan yang sudah ada dalam gambaran El dan menjadikan El lebih dekat dengan manusia. Selain itu, konsep El juga menekankan unsur “allah pemelihara perjanjian” atau “allah Tuan Tanah setempat” atau allah mahakuasa atau allah yang kekal. El, Allah Israel tidak melekat dengan nama ibu-ibu leluhur hanya karena El telah terjebak dalam bingkai patriarki.

Dalam Kitab Kejadian pasal 12 tercatat bahwa Allah yang diberi gelar El memanggil Abraham untuk keluar dari tanah Haran di wilayah Mesopotamia dan pergi ke tanah yang dipilih oleh Allah. Berdasarkan panggilan Allah, Abraham dan kaum keturunannya melakukan pengembaraan menuju ke tanah perjanjian. Kaum keturunan Abraham menetapkan bahwa yang disebut sebagai tanah perjanjian adalah tanah Kanaan yakni yang disebut Palestina pada masa kini. Dalam pengembaraannya, Abraham berkembang menjadi suku bangsa yang besar. Abraham dan keturunannya adalah penyembah agama El. Oleh karena El adalah Allah para patriarkh, maka EL pun dikenal dengan sosok maskulin. Ia diperlakukan sama seperti keinginan para patriarkh. El sebagai Allah Israel juga hanya memanggil seorang laki-laki untuk menjadi bapa leluhur dan ia tidak memanggil perempuan. Hal ini terbukti dari pemanggilan Allah terhadap Abraham, seorang laki-laki untuk menjadi leluhur dari umat Israel. Apakah Allah hanya memilih dan berkenan kepada laki-laki? Allah dalam budaya patriarki dikonstruksi untuk melayani kepentingan laki-laki, sehingga laki-laki selalu menjadi yang terutama dan pertama dalam relasinya dengan Allah.

Pada periode Abraham dan keturunannya yang awal, kehidupan keagamaan di wilayah Israel Kuno masih sangat

inklusif di mana gelar Allah sebagai El berakar di dalam hubungan antar agama-agama lokal di wilayah timur tengah kuno. Artinya, relasi di antara kaum Abramam dan suku bangsa lainnya masih terlihat harmonis sekalipun mereka menyembah allah yang berbeda. Dalam perkembangannya, agama para leluhur mengalami pergeseran dari inklusif menjadi sangat eksklusif. Hal ini bermula dari perjalanan hidup Yakub dan anak-anaknya. Pada saat terjadi kelaparan hebat di tanah Kanaan, Yakub dan anak-anaknya berpindah ke Mesir. Mereka menetap di Mesir dan memulai kehidupan yang baru oleh karena Yusuf, salah seorang anak Yusuf sudah mendahului hubungan kerjasama dengan pihak Mesir. Pada saat itu, Yusuf menjadi gubernur yang mengatur perbekalan orang Mesir. Yakub dan anak-anaknya yang lain disambut dengan baik oleh Raja Firaun yang memerintah di Mesir pada waktu itu. Namun, setelah periode itu, keturunan Yakub diperlakukan sebagai budak di tanah Mesir. Hubungan mereka dengan El, Allah para leluhur menjadi terputus. Alkitab mencatat bahwa setelah hampir 400 tahun, bangsa Israel terjajah di Mesir, kemudian lahirlah seorang pemimpin dari kalangan bangsa Israel yang bernama Musa. Melalui Musa, Allah para leluhur kembali memperkenalkan diri kepada Musa dengan nama Yahweh. Penka Yasua (2011 : 46) menjelaskan bahwa bangsa Israel menyebut Allah dengan nama YHWH atau elohim. Elohim atau El adalah gelar allah adalah pada umumnya, sedangkan YHWH adalah nama Allah Israel. Nama Yahweh praktis hanya terbatas pada Allah Israel.

Penyebutan Allah sebagai Yahweh menggambarkan bahwa Allah Israel berbeda dari allah yang disembah oleh bangsa-bangsa asing. Dalam konteks ini, bangsa Israel telah

memperkenalkan sosok Allah yang eksklusif, yang hanya mengasihi bangsa Israel. Allah yang disapa Yahweh adalah Allah yang berkarya dalam kehidupan bangsa Israel di padang gurun. Yahweh sebagai Allah padang gurun dikenal dengan karakter yang eksklusif, keras, Allah yang haus darah dalam peperangan dan penakluk bangsa-bangsa asing. Yahweh juga dikenal sebagai pembebas dari perbudakan di Mesir dan Yahweh pun terlibat dalam medan peperangan melawan bangsa-bangsa asing demi merebut tanah Kanaan.

Gambaran Allah Sebagai Penakluk Bangsa-Bangsa Asing

Praktik kekerasan atas nama Allah yang disembah menjadi ciri khas dari agama-agama monoteistik. Allah dipersonifikasi sebagai manusia dengan sifat maskulinitas yakni kuat, unggul, perkasa, pemenang dan berkuasa. Dalam konteks timur dekat kuno, peperangan suatu bangsa melawan bangsa lain merupakan peperangan dari allah/dewa yang disembah. Kemenangan dalam peperangan dipahami sebagai kemenangan dari allah/dewa yang disembah. Ketika suatu bangsa mengalami kekalahan di medan pertempuran, kekuasaan allah/dewa yang disembah pun akan diragukan oleh musuh.

Dalam konteks kehidupan bangsa Israel, perjalanan menuju ke tanah Kanaan (tanah perjanjian) membutuhkan proses yang lama dan menorehkan sejarah pertumpahan darah. Pada periode ini, peperangan demi peperangan terus terjadi. Bangsa Israel memahami bahwa bangsa asing adalah musuh yang harus dilawan dan dihancurkan. Mereka sendiri mengakui bahwa Allah Israel membenarkan tindakan penghancuran bangsa asing. Pada masa itu, peperangan demi peperangan melawan

bangsa-bangsa asing terus terjadi dan sekana menjadi nafas hidup dari bangsa Israel. Yahweh diproyeksi sebagai Allah yang kejam dan tidak berperikemanusiaan. Gambaran Allah yang demikian adalah warna dari budaya patriarki yang bernafaskan kekerasan dan ketidakadilan.

Horst Dietrich Preuss (1992 : 128) menjelaskan bahwa bangsa Israel memahami peristiwa keluaran dari perbudakan di tanah Mesir sebagai bagian dari perang Yahweh, Allah Israel. Yahweh disebut sebagai pahlawan perang yang bertarung bersama bangsa Israel melawan bangsa Mesir dan bangsa-bangsa asing lainnya. Yahweh juga adalah Allah peperangan. Dalam banyak teks Alkitab di antaranya dalam Kitab Yosua disebutkan bahwa tanah perjanjian hanya dapat diperoleh melalui tindakan militer Yahweh. Preuss menambahkan bahwa iman Perjanjian Lama adalah menerima Yahweh sebagai pencipta, sebagai Allah langit yang terikat dengan peperangan.

Simbol kehadiran Yahweh dalam peperangan bangsa Israel melawan bangsa-bangsa asing adalah melalui tabut/peti perjanjian yang dibawa ke dalam medan perang. Dalam setiap peperangan, tabut perjanjian selalu dibawa dan ditempatkan pada barisan paling depan. Hal ini memiliki makna simbolis yakni Yahweh adalah pemimpin perang. Bangsa Israel memahami bahwa Yahweh sendiri akan berperang bersama mereka untuk merebut tanah perjanjian. Hal ini menandakan bahwa Yahweh, Allah Israel adalah bentuk budaya Isreal yang patriarki demi kepentingan hegemoni kekuasaan mereka. Status Yahweh, Allah Israel sebagai pahlawan perang menggambarkan ciri maskulinitas Allah karena hanya laki-laki yang dapat berada di medan peperangan.

Perebutan tanah Kanaan yang diklaim sebagai tanah

perjanjian dilakukan melalui agresi militer yang sangat besar oleh Yosua, pemimpin bangsa Israel yang menggantikan Musa. Alkitab mencatat bahwa pada periode Yosua, ada banyak kota dan penduduk kota di sekitar Kanaan yang dibumihanguskan oleh bala tentara Israel. Dalam setiap peperangan, Yosua selalu meminta petunjuk Yahweh, Allah Israel. Kitab Yosua mencatat bahwa Yosua telah merebut seluruh negeri Kanaan, dan semua makhluk yang ada di dalamnya dibunuh dengan mata pedang. Tragisnya, tidak ada yang tinggal hidup dari semua yang bernafas dan semua kota telah direbut dengan pedang. Bangsa Israel memandang peristiwa ini sebagai kemenangan Yahweh di medan peperangan. Pertanyaannya, apakah Allah menyukai pertumpahan darah? Apakah Allah adalah sosok yang tidak memiliki perikemanusiaan?

Lasor (2012 : 291) menyebut bahwa dalam konteks Israel, peperangan melawan bangsa-bangsa asing dikenal sebagai perang suci yang dalam istilah bahasa Ibrani disebut *kherem* yang berarti penghancuran total. Ketika bangsa Israel menyerang wilayah di seberang Sungai Yordan, sebelum merebut Kanaan, mereka terlebih dahulu merebut Yerikho dan membakar kota itu termasuk semua penduduk kecuali Rahab (seorang perempuan Yerikho yang turut membantu menyembunyikan kedua orang pengintai Israel) dan keluarganya. Hal yang sama berlaku untuk semua kota di seberang Sungai Yordan. Sesuai dengan arti *kherem*, maka semua kota termasuk penduduk asing "dikhhususkan untuk dimusnahkan bagi Tuhan". Istilah *kherem* juga merujuk pada pemahaman bahwa bangsa asing adalah bangsa yang berdosa dan najis sehingga harus dimusnahkan dan dihukum.

Dari uraian di atas, terlihat jelas bahwa pelabelan Allah Israel sebagai pahlawan perang merupakan ciri khas kekuasaan

patriarkis. Dalam konteks Israel, yang berhak menjadi prajurit dalam peperangan adalah kaum laki-laki dan bukan kaum perempuan. Karena itu, kehadiran YHWH, Allah Israel di garis terdepan medan peperangan adalah simbol dari kekuasaan maskulin dan patriarkis Allah. Ia digambarkan sebagai penakluk dan penguasa yang mengangkat pedang demi keselamatan umat-Nya. Allah telah terjebak dalam bingkai patriarki dan dibentuk untuk melayani kepentingan masyarakat patriarki.

Sejalan dengan pemaparan di atas, sangat dibutuhkan penafsiran kritis feminis atas wajah Allah dalam sebuah agama khususnya dalam agama-agama monoteistik. Perlu diingat bahwa agama adalah hasil karya manusia di dalam konteks tertentu yang di dalamnya terkandung sebuah refleksi yang mendalam akan pengalaman keberadaan Yang Ilahi. Agama lahir untuk menjaga keteraturan hidup di dunia agar tidak terjadi kekacauan. Karen Armstrong (1993 : 9) melihat bahwa agama-agama selalu berhubungan dengan kekuatan Ilahi yang disebut Allah. Dalam penelitiannya tentang sejarah Allah dalam tiga agama monoteistik yakni Islam, Kristen dan Yahudi, awalnya ia sudah menduga dan kemudian menemukan bahwa Allah adalah proyeksi dari kebutuhan dan keinginan manusia. Baginya, Allah adalah cermin dan ketakutan dan kerinduan masyarakat pada setiap tahapan perkembangan. Di sini, Armstrong lebih menekankan bahwa Allah adalah ide/pikiran manusia. Refleksi akan Allah tidak akan pernah berhenti pada satu tahap kehidupan, tetapi selalu berkembang sesuai dengan konteks masyarakat. Baginya, Allah adalah hasil imajinasi kreatif manusia. Dalam konteks budaya patriarki, Allah telah diperkenalkan sebagai laki-laki dan terjebak dalam sifat maskulinitas.

Dina, Anak Perempuan Yakub Yang Terlupakan

Dalam sejumlah teks Perjanjian Lama terdapat narasi kekerasan dan ketidakadilan terhadap kaum perempuan. Oleh karena Alkitab bertumbuh di dalam budaya patriarki, maka pengalaman penindasan dan suara perempuan seringkali diabaikan dan dilupakan. Perempuan juga seringkali dijadikan kambing hitam yakni sebagai sumber masalah dalam beberapa kasus yang terjadi. Patut disadari bahwa penulis Alkitab adalah laki-laki yang bertumbuh dalam budaya patriarki. Para laki-laki menulis tentang narasi kaum perempuan dalam perspektif laki-laki dan budaya patriarki. Hal inilah menyebabkan hadirnya berbagai narasi perempuan yang penuh dengan ketidakadilan. Berkaitan dengan kondisi ini, Pamela Dicky Young (1990 : 36) menegaskan bahwa kaum perempuan perlu mengklaim hak untuk menulis teks-teks mereka sendiri dan menciptakan cerita milik mereka sendiri di luar pengalaman-pengalaman keagamaan daripada diceritakan oleh orang lain (laki-laki) apa sebagaimana teks-teks, simbol-simbol dan cerita-cerita yang seharusnya terjadi.

Pada bagian ini, saya tidak akan menjelaskan mengenai semua perempuan korban kekerasan dan ketidakadilan di dalam Perjanjian Lama. Saya akan memfokuskan pada sosok Dina, anak perempuan Yakub. Saya menemukan bahwa Dina adalah korban ketidakadilan di dalam struktur keluarga dan masyarakat patriarkhal. Ia seringkali dilupakan sebagai anak Yakub dalam tradisi Israel dan tradisi Kristen. Mata pembaca kisah anak-anak Yakub lebih terarah pada dua belas anak laki-laki Yakub karena dari keturunan merekalah yang membentuk dua belas suku di Israel berdasarkan nama-nama mereka. Nama Dina jarang ditemukan dalam teks-teks yang berbicara tentang

anak-anak Yakub. Alkitab mencatat bahwa yang disebut bangsa Israel adalah keturunan dari ke-12 anak sementara Dina tidak tercatat di dalam nama suku Israel hanya karena dia adalah seorang perempuan. Seandainya Dina terlahir sebagai laki-laki, mungkin saja dia akan mendapat posisi yang sama seperti kedua belas orang saudara laki-lakinya. Apa perbedaan peran dan posisi laki-laki dan perempuan adalah ketentuan Allah? Mengapa terjadi perlakuan yang tidak adil terhadap Dina? Apakah Allah juga tidak memperhitungkan Dina hanya karena Dina adalah seorang perempuan? Apakah Allah hanya memilih laki-laki sebagai pewaris perjanjian-Nya.

Selain mengalami peminggiran di dalam masyarakat Israel, Dina juga adalah korban perkosaan yang dibisukan. Ia diperkosa oleh laki-laki yang bernama Sikkhem, anak raja Hemor, orang Hewi. Teks Alkitab mencatat bahwa ketika peristiwa tragis ini terjadi, saudara laki-laki Dina sedang berada di padang penggembalaan. Saudara laki-lakinya memiliki kebebasan untuk berada di ruang publik sementara Dina terperangkap di ruang domestik hanya karena ia terlahir sebagai perempuan. Menurut Eben Nubantimo (2002:52-53), sesuai peraturan yang berlaku pada saat itu di Israel, perempuan bertugas untuk bekerja di dalam rumah. Tinggal di rumah dan menyiapkan makanan serta merawat orang tua adalah kodrat setiap perempuan. Sementara melakukan kegiatan di luar rumah seperti menjaga ternak di padang atau berkebun berbahaya bagi anak perawan. Selain itu, para perempuan dinilai kurang gesit untuk melindungi ternak dari serangan binatang buas, mereka hanya menjadi mangsa birahi dari laki-laki yang kebetulan melihat mereka. Dina sebagai perempuan Israel juga harus tunduk pada setiap aturan yang

berlaku. Dia tidak berdaya. Sejak memasuki usia remaja, ia menjadi gadis pingitan. Dalam tradisi Israel, perempuan dianggap bukan sebagai makhluk yang utuh. Perempuan tidak punya hak apa-apa, bahkan ia tidak berhak atas tubuhnya sendiri. Perempuan adalah milik laki-laki sama seperti rumah, keledai dan lembu sapi (Kel 20:17; Ul 5:21). Dibanding dengan milik-milik yang lain, perempuan adalah yang paling hina dan rendah. Perempuan dianggap sebagai penyesat dan penggoda anak-anak Allah. Memberikan kebebasan kepada perempuan sama dengan memberi kesempatan pada dosa dan kejahatan untuk merajalela. Salah satu doa orang Yahudi berbunyi "Aku bersyukur kepadaMu, ya Allah, karena aku tidak diciptakan sebagai perempuan". Dalam konteks Israel, terlahir sebagai perempuan adalah fakta yang menyakitkan karena harus menerima segala bentuk perlakuan diskriminatif.

Dina adalah salah satu di antara sekian perempuan Israel yang menderita. Dina lebih menderita lagi saat dia diculik dan diperkosa oleh Sikkhem, anak raja Hemor. Betapa menyakitkan kondisi yang dialami oleh Dina. Ia mengalami kekerasan yang berlapis dari kaum laki-laki baik dari pihak pemerkosa dan pihak saudara laki-lakinya. Persoalan Dina diambil alih oleh saudara laki-lakinya. Mereka tidak memberi kesempatan kepada Dina untuk berbicara ataupun menolong Dina untuk mengatasi trauma yang dialaminya. Dina adalah tokoh yang benar-benar dibisukan dari awal sampai akhir cerita, sejak ia mengalami pemerkosaan sampai ia berada di dalam rumah atau di tengah keluarganya sendiri. Pengalaman luka, kepahitan dan trauma Dina sebagai korban kekerasan tidak didengar dalam proses penyelesaian masalah. Ia tidak pernah diberi kesempatan untuk mengemukakan tentang kepahitan, penderitaannya dan

harapannya atas masalah kekerasan yang dialaminya. Seperti Dina yang dibisukan, begitu pula dengan ibunya, Lea, sama sekali tidak ditampilkan. Sebagai ibu yang melahirkan, Lea juga tidak diberi kesempatan sedikit pun untuk mengemukakan pendapatnya.

Sebaliknya, masalah yang menimpa Dina diambil alih oleh saudara laki-laknya dan melahirkan kekerasan baru di antara laki-laki. Kasus perkosaan yang dialami Dina telah membawa aib bukan hanya bagi Dina tetapi bagi keluarganya dan masyarakat Israel. Karena itu, saudara laki-laki Dina mengatasi rasa malu mereka dengan membunuh Sikkhem dan semua laki-laki di negeri asal Sikkhem. Ini adalah bentuk pembalasan dendam yang paling kejam karena harga diri dan martabat laki-laki. Oleh karena dalam budaya patriarki, harga diri dan martabat laki-laki lebih penting dari perempuan. Dalam kasus ini, posisi Dina adalah objek yang dikontrol oleh saudara laki-laknya dan juga oleh laki-laki yang memperkosanya.

Dalam situasi penderitaan yang dialami Dina, penulis teks tidak memunculkan peran Allah dalam memulihkan kondisi trauma yang dialami Dina. Gambaran Allah yang patriarkis semakin nampak karena penulis teks tidak melibatkan Allah untuk membela Dina, korban kekerasan dan ketidakadilan. Wajah Allah sebagai ibu yang penuh belas kasih ketika anaknya terluka tidak dimunculkan oleh penulis teks. Saya melihat Allah seakan-akan lebih berpihak kepada para pelaku kekerasan dan ketidakadilan karena ia diabsenkan dari kasus yang menimpa Dina.

Analisa Feminis Kritis Terhadap Tema-Tema Teologis Yang Patriarkis

Oleh karena saya adalah teolog Kristen, maka saya akan menggunakan analisis kritis feminis Kristen dalam membongkar teks-teks yang diskriminatif dan bertemakan ketidakadilan. Elisabeth Fiorenza (1995 : 66) menekankan bahwa kritik feminis melihat Alkitab sebagai produk dari budaya yang didominasi oleh laki-laki baik dunia kesusasteraan dan sejarah serta penafsirannya dibentuk oleh laki-laki. Sebagian besar kritik para feminis pada Alkitab adalah bahwa sejak Alkitab dan teksnya adalah androsentrik, maka sangat masuk akal jika mengharapkan para pembaca untuk mendekati beberapa teks perpektif teologis feminis yakni mengasumsikan pola feminis untuk mosaik historis yang menempatkan perempuan dan laki-laki ke tengah-tengah sejarah dan menciptakan transformasi feminis. Dalam konteks ini, kritik feminis harus berpijak pada sebuah kesadaran feminis yakni sensitivitas dalam kecurigaan kritis akan teks-teks yang syarat dengan muatan penindasan dan ketidakadilan. Kesadaran feminis juga melahirkan motivasi yang kuat untuk membongkar teks-teks yang bersifat diskriminatif dan eksploitatif pada perempuan dan kelompok-kelompok marginal lainnya. Kritik feminis sangat menolong untuk membongkar ideologi di balik teks-teks yang diskriminatif termasuk juga membongkar ideologi Allah yang patriarkis sebagai senjata untuk melumpuhkan kaum perempuan dan kelompok lemah lainnya.

Dalam tulisan yang lain, Fiorenza (1995:27-28) juga secara tegas menyampaikan pengertiannya mengenai feminisme dan penindasan patriarkal. Baginya, feminisme bukan hanya pandangan teoritis semata atau perspektif tetapi sebuah

gerakan pembebasan perempuan untuk perubahan sosial dan konsep eklesiologi yang terbuka. Penindasan patriarkhal tidak identik dengan androsentrisme atau seksisme. Ini juga bukan ideologi dualistik atau konstruksi dunia androsentrik dalam bahasa tetapi sebuah sistem sosiopolitik dan struktur sosial dari penundukan dan penindasan yang bertingkat. Walaupun sistem patriarkhal telah mengalami perubahan signifikan melalui sejarah, namun itu tetap berlaku sebagai struktur sosiopolitik yang kuat dan berpengaruh dalam kurun waktu lima ribu tahun terakhir ini. Dalam konteks ini, refleksi teologi feminis kritis pembebasan harus melahirkan sebuah gerakan dalam membebaskan Allah dari perangkap patriarki sebagaimana yang terekam dalam beberapa tema Alkitab Perjanjian Lama. Dari pandangan Fiorenza terlihat jelas bahwa upaya membongkar budaya patriarki harus bersifat komprehensif dan holistik. Dari perspektif feminis dapat ditemukan bahwa pelabelan Allah sebagai laki-laki juga memiliki makna sosiopolitik untuk melanggengkan kekuasaan laki-laki dan meminggirkan peran perempuan.

Fiorenza (1995:29) juga menegaskan bahwa sebuah teologi feminis pembebasan harus tetap pertama dan paling utama melakukan teologi kritis pembebasan selama perempuan menderita ketidakadilan dan penindasan struktur patriarkhal. Teologi ini menggali pengalaman-pengalaman perjuangan perempuan dari patriarki yang sistemik dan pada saat yang sama menyatakan semua struktur patriarki dan teks khususnya teks-teks kitab suci. seperti sebuah teologi mencari untuk menamai secara teologis pada alienasi, kemarahan, kesakitan dan pelucutan martabat manusia yang disebabkan oleh seksisme patriarkhal dan rasisme di dalam masyarakat dan

gereja. Pada saat yang sama pula mencari untuk mengartikulasi visi pembebasan dengan menggali pengalaman-pengalaman survival dan keselamatan di dalam perjuangan perempuan melawan penindasan dan pelucutan martabat oleh sistem patriarkhal sambil melihat teks-teks Kristen, tradisi-tradisi dan komunitas demi pembebasan dari penindasan patriarkhal. Artinya, teks-teks yang diskriminatif terhadap perempuan harus ditafsir kembali dari kacamata feminis kritis. Tema-tema teologis yang memiliki muatan patriarkis juga harus dibongkar dan dibingkai kembali agar mengakomodir aspek kesetaraan, keadilan, pembebasan dan transformasi bagi kaum perempuan dan laki-laki.

Kemudian, Fiorenza (1995:29) menambahkan bahwa sebuah teologi feminis kritis pembebasan mencari untuk menolong perempuan Kristen untuk secara teologis menggali dosa struktural dari seksisme patriarkhal di dalam sebuah perubahan feminis untuk menolak internalisasi spiritualnya dan untuk menjadi sebuah eklesia (gereja) perempuan. Di dalam membebaskan struktur kejahatan seksisme patriarkhal yang telah terinternalisasi harus sejalan dengan panggilan kepada keseluruhan gereja untuk sebuah perubahan dan pertobatan, feminisme kristen dan teologi feminis mengklaim kembali hak dan kekuasaan untuk mengartikulasi teologi kita sendiri dan untuk mengklaim kembali spiritualitas kita sendiri untuk menentukan kehidupan keagamaan kaum perempuan. Sebagai gereja perempuan, kita patut merayakan kekuatan agama dan meritualkan visi untuk perubahan dan pembebasan. Kita terikat bersama dalam perjuangan dengan semua perempuan untuk pembebasan dan kita berbagi kekuatan dalam merawat satu sama lainnya di dalam kesadaran penuh dan pengakuan

bahwa gereja perempuan selalu menjadi *ecclesia reformanda* yakni gereja yang dalam proses dan kebutuhan akan perubahan dan revolusi yang bertahap bersama kegagalan yang dialami. Rekonsiliasi adalah sangat penting dalam proses menjadi umat Allah. Kita perlu mendengarkan pengalaman satu dengan yang lain, untuk memberi kesempatan berbicara bagi semua perempuan, untuk mengatasi perasaan bersalah dalam solidaritas dan dukungan. Pandangan Fiorenza muncul sebagai bentuk kegelisahannya atas dominasi laki-laki patriarkis dalam gereja yang membangun benteng kekuasaan dan menempatkan perempuan dan kelompok marginal lainnya sebagai objek penindasan.

Penutup

Konsep Allah yang patriarkis telah menjadi alat untuk melegitimasi berbagai tindak kekerasan dan ketidakadilan terhadap kaum perempuan dan kelompok marginal lainnya. Karena itu, sangat dibutuhkan kesadaran dan sensitivitas feminis untuk menggali dan menafsirkan kembali teks-teks yang mengungkung Allah dalam budaya patriarki. Melalui analisa kritis feminis, beberapa tema dalam Perjanjian Lama yang berorientasi pada pengagungan laki-laki sebagai pemenang sejarah telah disorot dan dibingkai kembali dalam konstruksi teologi feminis. Dari perspektif teologi feminis kritis pembebasan, wajah Allah dibingkai kembali sebagai Allah yang penuh belas kasihan, yang melahirkan kehidupan, merawat dan memelihara kehidupan. Ia bukanlah Allah yang haus akan darah dan yang memangsa umat manusia. Karena itu, melalui rekonstruksi atas beberapa tema teologis dalam Perjanjian Lama diharapkan agar muncul konsep Allah yang

liberatif yang berkarya berkarya untuk membebaskan kaum marginal dari pasungan budaya patriarki.

Daftar Pustaka

- Karen, Armstrong, 1993. *A History of God : From Abraham to the Present : The 4.000-year Quest for God*, New York : Ballantine Books, p:9.
- Fiorenza, Elizabeth Schussler. 1995. *Bread Not Stone : The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston : Beacon Press, p:27-29.
- 1995. *Untuk Mengenang Perempuan Itu : Rekonstruksi Teologis Feminis tentang Asal-usul Kekristenan*. Jakarta : BPK Gunung Mulia, p:66.
- Frommel, Marie Claire Barth, 2003. *Hati Allah Bagaimana Hati Seorang Ibu : Pengantar Teologi Feminis*. Jakarta : BPK Gunung Mulia, p:15.
- Lasor, W.S. et.al, 1994. *Pengantar Perjanjian Lama 1 – Taurat dan Sejarah*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, p: 291.
- Mawene, Marthinus Theodorus, 2008. *Perjanjian Lama & Teologi Kontekstual*. Jakarta : BPK Gunung Mulia, p:45.
- Nubantimo, Eben. 2002. *Hagar dan Putri-Putrinnya*. Jakarta : BPK Gunung Mulia, p:52-53.
- Preus, Dietrich Horst, 1995. *Old Testament Theology – Volume I*. Kentucky : Westminster Jhon Knox Press, p:128.
- Ruether, Radford Rosemary, 2003. *Goddesses and The Divine Feminine – A Western Religious History*. Berkeley Los Angeles London : University of California Press, p:52.
- Yasua Penka, 2011. *Perempuan Sumber Dosa? - Sebuah Refleksi Alkitabiah*. Malang : Dioma, p:33-37.
- Young Pamela Dicky, 1990. *Feminist Theology/Christian Theology : In Search of Method*, Minneapolis : Fortress Press, p:36.

BURUH DAN PEKERJAAN



DUALISME PERAN GENDER DALAM KELUARGA BURUH MIGRAN INDONESIA

Anggaunitakiranantika

Staf Pengajar Jurusan Sosiologi,
Peneliti pada Pusat Penelitian dan Pengabdian
bidang Gender dan Kependudukan,
Universitas Negeri Malang
anggaunita@gmail.com

ABSTRAK

Bagi perempuan yang menikah, menjalani pekerjaan sebagai Buruh Migran Indonesia memiliki konsekuensi untuk meninggalkan keluarga di kampung halamannya. Di Propinsi Jawa Timur jumlah keluarga buruh migran terus meningkat sejak tahun 2010-2016 dikarenakan sebagian besar Buruh Migran Indonesia adalah perempuan berstatus menikah dengan presentase 52,32% atau 239.269 penduduk perempuan, belum menikah dengan presentase 40,81% atau 133.444 penduduk perempuan dan yang berstatus pernah menikah (janda) memiliki presentase 6,86% atau 39.123 penduduk perempuan. (BNP2TKI, 2016).

Penelitian dilakukan dengan metode kualitatif menggunakan purposive sampling. Menggunakan observasi dan wawancara mendalam pada 30 keluarga, setting penelitian dipilih pada Kabupaten yang menjadi wilayah buruh migran perempuan terbanyak di Propinsi Jawa Timur yaitu Kabupaten Tulungagung, Blitar dan Banyuwangi.

Dualisme peran gender dalam keluarga dilakukan oleh suami dan atau *significant other* seperti mertua, orang tua, adik/kakak ipar, adik/kakak kandung. Dilihat menggunakan teori Scanzoni dan perspektif gender Game and Pringle, dualisme peran terjadi pada ibu yang berstatus buruh migran sebagai pencari nafkah dan pada bapak yang berada dirumah untuk mengurus sektor domestik dalam kerangka budaya patriarkhi yang masih kental di Provinsi Jawa Timur. Dualisme peran ini mempengaruhi pola asuh dalam keluarga, meningkatkan

bargain position yang terjadi antara suami-istri dalam keluarga Buruh Migran Indonesia.

Keyword: Dualism, Gender Role, Family, Indonesia migrant worker

Married women who has job as Indonesian migrant worker, having consequences to leave their family on origin. In East Java Province, Indonesia worker family getting increase since 2010-2016. This condition caused by Indonesian migrant worker are married, and showed with 52,32% or 239.269 women, single with 40,81% or 133.444 women and widowed having percentage on 6,86% or 39.123 women.(BNP2TKI, 2016).

Research process was based primarily on non-random sampling using purposive sampling. Observing least 30 Indonesian migrant worker family's followed by in-depth interview using qualitative perspective from several area which are most Indonesian migrant worker comes from, such as Tulungagung, Blitar and Banyuwangi regency at East java Province, Indonesia.

Gender role dualism just be done by husband and or significant other, such as parent in-law, brother/sister in-law, and brother/sister. Using Scanzoni theory and gender perspectives by Game and Pringle, Gender role dualism into family was happened on mother who carrying job as migrant worker. Mother have to working and run into public sector but in the other hand, Father only took place into the domestic sector in frame of patriarchal culture in East Java Province, Indonesia. Gender role dualism also have got around parenting system in migrant worker family and increasing bargain position between husband-wife in family.

I. PENDAHULUAN

Keluarga merupakan kelompok sosial yang pertama dan utama dalam kehidupan seorang anak, keluarga sebagai tempat berinteraksi secara sosial, bahasa dan sebagai pendorong

berbagai aspek perkembangan. Perkembangan sosial anak dipengaruhi oleh proses sosialisasi di dalam keluarga. Proses sosialisasi pada anak dapat dilihat melalui pola asuh yang diterapkan oleh orangtua terhadap anak. Yang dimaksud dengan keluarga dalam hal ini yakni ayah dan ibu. Keluarga juga merupakan lembaga yang paling penting dalam pendidikan dan pengembangan anak selain itu sebagian besar waktu anak dihabiskan bersama keluarga. Keluarga mempunyai peran yang sangat besar bagi perkembangan anak baik perilaku maupun keterampilan hidup.

Pola pengasuhan anak didalam suatu keluarga yang ideal apabila dilakukan oleh kedua orang tuanya. Ayah dan ibu bekerja sama saling bahu-membahu untuk memberikan asuhan dan pendidikan kepada anaknya. Mereka menyaksikan dan memantau perkembangan anak-anaknya secara optimal. Namun kenyataannya kondisi ideal tersebut tidak selamanya dapat dipertahankan atau diwujudkan antar satu sama lain. Karena hal ini terkait dengan kebutuhan keluarga yang sifatnya berbeda-beda. Perkembangan anak sangat dipengaruhi oleh pola asuh yang diberikan orangtua. Pola asuh yang diterapkan oleh setiap keluarga berbeda-beda, disebabkan berbagai faktor. Faktor-faktor tersebut diantaranya adanya kebutuhan ekonomi yang tinggi dan terus meningkat serta perekonomian keluarga yang kurang memadai, sehingga mengakibatkan salah satu anggota keluarga harus mencari tambahan penghasilan untuk memenuhi kebutuhan hidup agar lebih baik dari sebelumnya.

Kecenderungan akan kondisi yang demikian ini juga terjadi di beberapa wilayah di Propinsi Jawa Timur yang merupakan daerah asal perempuan Buruh Migran Indonesia, seperti di Kabupaten Banyuwangi. Di Kabupaten Banyuwangi, rata-rata

Buruh Migran Indonesia yang berstatus menikah sebanyak 67% dari jumlah penduduk perempuan keseluruhan yang bekerja sebagai Buruh Migran Indonesia (568.023 penduduk) dan rata-rata memiliki anak. Dari studi pendahuluan yang telah dilakukan, dijumpai setidaknya memiliki 1-2 orang anak sebelum mereka ditinggalkan oleh ibunya untuk bekerja sebagai buruh migran di berbagai Negara yang telah dipilih. Usia anak yang ditinggalkan oleh ibu yang bekerja sebagai Buruh Migran Indonesia berkisar dalam rentang usia 0-15 tahun hingga bulan Januari 2016.

II. DUALISME GENDER

Patriarkhi mengurung makhluk laki-laki dan perempuan pada kotak-kotak identitas yang tertutup rapat antara satu dengan yang lain. Kompartementalisasi ini diperparah oleh pemaknaan identitas perempuan berdasarkan sudut pandang laki-laki. Perempuan didefinisikan secara sosial, oleh dan untuk kepentingan laki-laki. Identitas perempuan adalah makhluk yang bukan laki-laki. Jika misalnya laki-laki beridentitas rasional, maskulin dan publik, maka perempuan adalah beridentitas emosional, feminin, dan domestik. Konsepsi identitas ini kemudian mengarah pada adanya dikotomi, konsepsi kedua dari metafisika Barat.

Dalam konteks peran gender, pemahaman antara ideologi patriarkhi dan dikotomi, terletak pada adanya dominasi satu pihak atas pihak lain, yang lahir dari dikotomi ini. Kosekuesinya, relasi laki-laki dan perempuan merupakan relasi dominasi. Posisi superior yang dimiliki oleh identitas laki-laki, yakni rasional, maskulin, dan petualang publik, dianggap merupakan kualitas, sifat dan perilaku yang melekat pada identitas tersebut. Kualitas rasionalitas dan maskulinitas laki-laki, diyakini lebih unggul dari

kualitas emosionalitas dan feminitas perempuan. Konsekuensi dari keyakinan ini adalah lahirnya klaim masyarakat patriarkhi bahwa sudah kodratnya, laki-laki memiliki posisi superior, dominatif, dan menikmati posisi-posisi istimewa dan sejumlah *privelege* lainnya atas perempuan. Untuk melanggengkan superioritasnya, dominatifnya dan kekuatan *privelege*-nya, laki-laki harus menekan emosinya dan menekan feminitasnya. Karena itu, dikatakan cengeng, jelek dan tidak wajar jika laki-laki menangis. Dikataan tabu kalau laki-laki berbicara lembut. Laki-laki dikonstruksi harus kuat menahan tangis, tegas dalam berbicara dan bertindak, dan hal ini hanya berlaku bagi kaum perempuan.

Peran ganda merupakan dua peran yang dijalankan oleh seorang saja dalam menjalankan suatu tugas yang memang sudah menjadi hal yang dikerjakannya (bekerja) dan juga salah satu peran itu telah menjadikodrat yang memang telah melekat dari dahulu pada diri dan tanggungjawabnya didalam sebuah keluarga. Dalam keluargakonvensional, suami bertugas mencari nafkah dan istri yang mengurus rumah tangga. Tetapi kini, dengan tumbuhnya kesempatan bagi wanitabersuami untuk bekerja, pada pola kekeluargaan segera berubah dan muncul apa yang disebut sebagai dualisme karir.

Dualisme (persamaan karir) karir terjadi bila suami maupun istrisama-sama bekerja dan mengurus rumah tangga secara bersama pula. Didalam hubungannya dengan posisi masing-masing, setiap pasangansuami istri memiliki cara yang berbeda didalam mengatur peranannya dalam pekerjaan dan rumah tangga. Wanita yang bekerja secara *parttime* umumnya menganggap bahwa pekerjaan hanyalah sekedar rutinitas yang dijalani dan hanya menduduki prioritas kedua dibawah

kepentingan keluarga. Tetapi dalam keluarga dualisme karir *egalitarian*, suami istri bekerja tidak hanya sekedar mencari nafkah tetapi juga dalam persaingan untuk mendapatkan posisi yang sama dalam pengambilan keputusan serta berbagai aktivitas dalam keluarga (Parker, R, S, Brown, K, R : 1992: 60)

Pada masa sekarang ini keterlibatan wanita dalam sektor produksi sudah biasa, ada wanita yang full bekerja diluar rumah samadengan laki-laki. Ada juga sebagian yang lain memilih kerja paruh waktu atau menjadikan rumah tinggal mereka sebagai pusat dari kegiatan wanita mencari nafkah, seperti berjualan. Bekerja paruh waktu atau penuh, berarti wanita sudah ikut berperan sebagai pencari nafkah keluarga (produksi), walaupun begitu keterlibatan wanita disektor produksi tidak berdampak pada perlakuan yang sama untuk suami dalam mengurus keluarga dan anak. Tugas domestik tetap dianggap kerja istri, suami jarang sekali yang terlibat mengurus rumah tangga dan anak-anaknya secara intens. Saat ini banyak wanita yang berpenghasilan lebih tinggi dari suaminya tetap dominan dalam mengurus anak-anak dan keluarganya. Penghasilannya seorang istri yang lebih tinggi dari pada suami, mengakibatkan kewibawaan suami selaku kepala keluarga berkurang. Sedangkan suami hanya mengikuti kehendak istri dan tidak ada punyadaya untuk mengubah hal tersebut.

Berubahnya pandangan masyarakat terhadap wanita yang bekerja, kehadiran tenaga kerja wanita yang semakin membesar diperusahaan, termasuk wanita yang sudah menikah, dan adanya gerakan emansipasi telah berhasil mendobrak nilai-nilai tradisional yang mencela kehadiran wanita dalam dunia industri dan membatasi gerak-gerik wanita sebatas rumah

tangganya. Hal ini berlaku pula pada konteks keluarga Buruh Migran Indonesia dimana seorang ibu harus meninggalkan secara penuh keluarganya di kampung halaman dan menjalani karier di Negara orang, eansipasi serta partisipasi perempuan telah mengubah perspektif dan sikap perempuan mendobrak nilai-nilai patriarkhi dalam tradisi budaya yang selama ini melekat dalam masyarakat.

Peran perempuan tidak lagi hanya menjaga, menjaga anggotakeluarga dan rumah akan tetapi juga mencari nafkah membantu suami untuk mencukupi semua kebutuhan hidup sehari-hari dan membantumeningkatkan perekonomian keluarga, dengan menjadi ibu rumahtanggajuga menjadi wanita karir. Ketidakadilan dalam masyarakat menempatkan perempuan dalam sektor Domestik, dimana masyarakat memandang perempuan mempunyai sifat lemah lembut, emosional. Keibuan yang secara kodrat perempuan dapat melahirkan sehingga mereka mempunyai kewajiban untuk mengasuh anak-anak mereka. Perempuan dalam melahirkan anak-anak mereka dan memikul tanggung jawab, terutama dalam mengurus rumah dikaburkan oleh pandangan tentang kerja reproduksi yang menempatkan sebagai bagian "alami" memandangnya sebagai aspek peran *gender* yang ditentukan secara sosial serta dikaburkan oleh pandangan mengenai kerja yang sinonim dengan kerja dalam lapangan kerja purna waktu yang memperoleh upah. (Mosse, Cleaves Julia: 1996:71)

Perempuan memiliki sifat "alami" (*nature*) sesuai dengankodratnya bahwa perempuan mempunyai kewajiban melakukan kegiatan-kegiatan di sektor domestik dan perempuan diusahakan untuk berbudaya (*culture*) yang menguntungkan kaum laki-laki. Usaha ini menyebabkan terjadinya proses

produksi dan reproduksi mengalami ketimpangan hubungan antara laki-laki dan perempuan (*gender gap*). Implikasi dari konsep dan akal sehat (*common sense*) tentang posisi yang tidak seimbang telah menjadi kekuatan dimana perempuan dianggap orang yang berkibrah dalam sektor domestik sementara laki-laki ditempatkan sebagai kelompok yang berhak mengisi sektor publik. (Abdullah, Irwan: 1997:3-4)

Kehidupan antara suami istri memegang peranan penting dalam pembinaan kesejahteraan bersama, secara fisik, materi maupun spiritual, juga dalam meningkatkan kedudukan keluarga dalam masyarakat. Usaha meningkatkan kedudukan keluarga dalam masyarakat juga mencakup menyelenggarakan hubungan baik dengan semua keluarga dan lingkungan (keluarga sendiri, keluarga lain yang berasal dari pihak istri maupun suami, rukun tetangga dan lingkungan pekerjaan), ikut serta dalam organisasi masyarakat, mengatur anggota-anggota serumah tanggasehingga masing-masing ikut serta dalam menyelenggarakan kehidupan bersama yang serasi.

III. METODOLOGI PENELITIAN

Dalam metodologi penelitian, terdapat sebuah paradigma yang diartikan sebagai anggapan-anggapan meta-teoritis yang paling mendasar yang menentukan kerangka pikir, cara mengandaikan dan cara bekerjanya para penganut teori sosial yang menggunakannya (Neuman, 2000: 70). Di dalamnya tersirat adanya kesamaan pandangan yang mengikat sekelompok penganut teori dalam cara pandang dan cara kerja yang sama dalam batas-batas pengertian yang sama pula. Jika para ilmuwan sosial telah menggunakan paradigma tertentu, maka berarti memandang dunia dalam suatu cara yang tertentu pula.

Dalam penelitian ini, menggunakan pendekatan subyektivitas dalam analisis sosialnya, sehingga hubungan dengan sosiologi keteraturan bersifat tersirat. Dalam penelitian ini ingin memahami kenyataan sosial menurut apa adanya, mencari sifat yang paling dasar dari kenyataan sosial, yaitu dualism peran yang dilakukan dalam keluarga buruh migran Indonesia dalam masyarakat di Propinsi Jawa Timur menurut pandangan subyektif dan mengetahui kesadaran seseorang yang langsung terlibat dalam peristiwa sosial bukan menurut orang lain yang mengamati. Pendekatannya cenderung nominalis, anti-positivis dan idiografis. Kenyataan sosial, seperti halnya tindakan sosial yang dilakukan secara sengaja muncul karena dibentuk oleh kesadaran dan tindakan seseorang. Karenanya mereka berusaha menyelami jauh ke dalam kesadaran dan subyektivitas pribadi manusia untuk menemukan pengertian apa yang ada di balik kehidupan sosial.

Penelitian ini mengambil setting sosial di beberapa Kabupaten di Propinsi Jawa Timur. Penelitian dilakukan dengan metode kualitatif menggunakan purposive sampling. Menggunakan observasi dan wawancara mendalam pada 30 keluarga, setting penelitian dipilih pada Kabupaten yang menjadi wilayah buruh migran perempuan terbanyak di Propinsi Jawa Timur yaitu Kabupaten Tulungagung, Blitar dan Banyuwangi sebagai kabupaten dengan jumlah perempuan berada pada masa produktif tertinggi. Penentuan lokasi berujung hingga menemukan keluarga dari Buruh Migran Indonesia dari wilayah Kabupaten Tulungagung, Kabupaten Blitar dan Kabupaten Banyuwangi yang berstatus legal-formal dan ditinggalkan oleh ibu sebagai tulang punggung keluarga dengan berstatus sebagai Buruh Migran Indonesia yang sedang bekerja di luar

negeri sampai minimal 2 tahun mendatang.

Subyek penelitian adalah keluarga yang ditinggalkan oleh ibu atau istri untuk bekerja sebagai Buruh Migran Indonesia dan merupakan penduduk asli dari wilayah kabupaten terpilih yang ada di Propinsi Jawa Timur. Hal ini dilakukan dengan maksud untuk memperbanyak informasi yang diperoleh. Sedangkan yang akan dijadikan informan dalam penelitian ini adalah anak dan ayah/suami dan atau keluarga lain yang tinggal dalam satu rumah dan ditinggalkan ibunya karena bekerja sebagai Buruh Migran Indonesia. Penentuan informan ini tidak dibatasi pada jenis atau sektor bidang pekerjaannya untuk mendapatkan kekayaan informasi. Yang dibatasi hanyalah lama ditinggalkan oleh ibunya selama bekerja di Luar negeri.

IV. DUALISME GENDER DALAM KELUARGA BURUH MIGRAN INDONESIA

Dualisme Gender dalam Keluarga Buruh Migran Indonesia dapat dilihat melalui seorang anggota keluarga yang memilikitugas dan kewajibannya yang sesuai dengan perannya, namun ada pula seorang yang menjalankan dua peransekaligus walaupun itu sebenarnya bukan kewajibannya. Peran gandayang seperti ini juga dijalankan oleh seorang wanita yang sudah menikahyang memutuskan menjadi buruh migran Indonesia dan harus meninggalkan keluarganya dalam tempo yang tidak sebentar melainkan bertahun-tahun. Dalam keluarga buruh migran Indonesia, seorang ibumemiliki peran gandasebagai seorang istri atau ibu untuk suami sekaligus anak-anaknya(iburumah tangga) dan juga sebagai seorang pekerja mencari nafahtambahan (wanita karir).Pilihan pekerjaan menjadi Buruh Migran Indonesia di Negara lain dilakukan

untuk membantu suaminya mencari nafkah tambahan untuk memenuhi kebutuhan domestik keluarga maupun kebutuhan material yang dibutuhkan dalam keluarga.

Walaupun kesempatan kerjanya di bidang non formal, menjadi Buruh Migran Indoensia yang pekerjaannya sebatas menjadi *baby sitter*, *care giver* ataupun *elderly sitter*, perempuan Indonesiayang telah menikah tetap akan memiliki dua peran ganda tersebut sampai kurun waktu yang ditentukan untuk memenuhi maupun untuk membantu suami dalam pencarian nafkahnya, tak peduli dalam menjalankan pekerjaan itu sulit ataupun mudah tetap saja dilakoninya, termasuk dalam menjalani prosedur hingga menjadi Buruh Migran Indoneusia di Negara tujuan. Bagi wanitayang menjadi Buruh Migran Indonesia, sebagian besar memang berasal dari wilayah pedesaan, bekerja adalah hal yang sangat penting, dapat pula dikatakan hal yang utama ataupun tujuan utamanya dalam peningkatan perekonomian dan juga peningkatan status sosial keluarganya maupun individunya. Dalam konteks fenomena buruh migran Indonesia, turut sertanya wanita dalam pekerjaan dan membantu mencari nafkah, mereka berkesimpulan telah bersumbangsih tenaga dan kemampuannya dalam membantu memikul beban perekonomian keluarganya bersama suaminya sebagai kepala rumah tangga dan penanggung jawab utamaperekonomian keluarga dari semua kebutuhan maupun keperluan keluarganya. Tanpa melupakan tugas dan kewajibannya seorang wanitayang dengan panggilanannya sebagai istri dan ibu rumah tangga tetap menjalankan kewajiban dan tanggung jawab perannya didalam keluarga dalam konteks yang berbeda dengan yang dianut sebelumnya dalam kerangka budaya patriarkhi.

Seorang istri atau ibu yang menjadi Buruh Migran Indonesia tidak lagi mengerjakan peran domestiknya (sebagai ibu rumah tangga seperti memasak, membersihkan rumah, menyiapkan hidangan makanan) dan juga menjalankan peranannya sebagai seorang istri yang melayani suaminya tetapi ia lebih banyak melakukan tugas dalam mencari nafkah dan pemenuhan kebutuhan fisik serta material bagi keluarganya. Tugas domestik yang harusnya dijalankan oleh seorang ibu atau istri justru lebih banyak dilakukan oleh suami dan atau dibantu oleh kerabat keluarga yang lainnya yang berada di kampung halamannya.

Berdasarkan teori Scanzoni dan perspektif gender Game and Pringle dalam konteks peran ganda yang dilakukan oleh seorang istri di sini ada beberapa peran yang dilakukan oleh ibu atau istri yang memilih menjadi Buruh Migran Indonesia yakni:

- Peran Domestik: Peran sebagai istri, dalam peran ini wanita harus memainkan peranannya sebagai kekasih dari suami, tetapi hendaklah dalam situasi tertentu sebagai pelindung, sahabat dan ibu, melayani jiwa dan perasaan suami dan melayani kebutuhan lahir suami. Dalam peranan ini, perempuan di Propinsi Jawa Timur yang menjadi Buruh Migran Indonesia tidak lagi melakukannya dan posisinya untuk sementara hanya dilakukan melalui komunikasi secara virtual dengan suami. Pemenuhan kebutuhan biologis, dilakukan saat sang istri mengambil jatah libur atau menghabiskan masa kontrak untuk bias pulang ke kampung halaman dan berkumpul dengan keluarga.
- Peran sebagai ibu: Dalam peran ini, tugas wanita mendidik anak bukanlah merupakan pekerjaan

sambilan tetap amanah dari tuhan. Karena keberhasilan ibu dalam mendidik anaknya karena tercapainya nilai yang tinggi. Tetapi keberhasilannya anak dalam mendapatkan keberhasilan dunia akhirat. Saat menjalankan peran sebagai ibu dalam keluarga, dilakukan oleh perempuan yang menjadi Buruh Migran Indonesia dengan melakukan komunikasi secara virtual kepada anaknya, memberikan pola asuh saat ibu tidak di rumah kepada suami atau nenek-kakek dan kerabat yang dipercaya. Dukungan secara spiritual juga didapatkan sang anak melalui do'a yang diberikan serta harapan sang anak yang dikomunikasikan dengan ibu untuk mengambil jatah libur tahunan atau menghabiskan masa kontrak dan kembali berkumpul bersama keluarga.

- Peran dalam ekonomi: Ketimpangan peran wanita dan laki-laki bukan bersumber pada masalah wanita itu sendiri tetapi berasal dari luar diri mereka (masyarakat). Pandangan masyarakat sering menganggap bahwa kualitas sumberdaya wanita rendah dibanding laki-laki, sehingga sering kali wanita ditempatkan sebagai produksi yang dapat dimanfaatkan dan dapat dibayar murah dalam proses pembangunan. Namun, berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan, saat ini peran wanita justru menguat di Jawa Timur dengan meningkatnya jumlah Buruh Migran Indonesia yang sebanding besar adalah perempuan. Kecenderungan ini mulai menggeser pandangan ini dalam masyarakat di Propinsi Jawa Timur, bahkan berdasarkan gaji yang dimiliki ternyata lebih besar penghasilan istri yang

menjadi Buruh Migran Indonesia dibandingkan dengan suami yang bekerja sebagai petani, nelayan, beternak ataupun pegawai dan atau karyawan di Propinsi Jawa Timur.

- Peran dalam anggota keluarga: kedudukan perempuan dalam keluarga sangat mulia dan terhormat. Ibu dalam kelompok keluarga merupakan tumpuan harapan pemenuhan rasa aman dan rasa kasih sayang setiap anggota keluarganya. Rasa aman dan rasa kasih sayang yang dapat memberi dampak positif terhadap perkembangan dan kesehatan fisik dan mental setiap anggota masyarakat. Dalam peranan ini, perempuan yang menjadi Buruh Migran Indonesia merupakan contoh sosok perempuan yang kuat dan tangguh dalam memperjuangkan kehidupan yang lebih baik di masa mendatang. Para ibu dan istri rela berkorban untuk memberikan yang terbaik bagi keluarga mereka, dengan cara yang tidak mudah untuk bekerja di Negara orang selama kurun waktu tertentu. Sosok perempuan yang kuat dalam wujud perempuan yang bekerja sebagai Buruh Migran Indonesia harusnya merupakan hal yang positif dalam masyarakat dalam menumbuhkembangkan tradisi baru dan nilai baru dalam keluarga tentang peranan dan tanggungjawab seorang ibu dalam masyarakat.

V. KESIMPULAN

Dualisme gender yang terjadi dalam keluarga Buruh Migran Indonesia di jalankan oleh seorang wanita yang sudah menikah yang memutuskan menjadi buruh migran Indonesia

dan harus meninggalkan keluarganya dalam tempo yang tidak sebentar melainkan bertahun-tahun. Dalam keluarga buruh migran Indonesia, seorang ibu memiliki peran ganda sebagai seorang istri atau ibu untuk suami sekaligus anaknya (iburumah tangga) dan juga sebagai seorang pekerja mencari nafkah tambahan (wanita karir).

Berbagai dualisme peranan yang dilakukan oleh istri atau ibu yang menjadi Buruh Migran Indonesia adalah: peran domestik, peran menjadi ibu, peran ekonomi, peran afektif dalam masyarakat. Dualisme peranan gender dalam Keluarga Buruh Migran Indonesia ini merupakan bentuk transformatif dari peranan anggota keluarga dan relasi yang berada di dalamnya untuk mewujudkan kesejahteraan keluarga yang lebih baik di masa depan.

REFERENSI

- Abdullah, Irwan 1997.** *Sangkan Paran Gender*. Yogyakarta: Pustaka Taman Pelajar
- Anggaunitakirnantika, dalam Candraningrum, Dewi (ed) 2015.** *Konstruksi Sosial Perempuan Buruh Migran Malang di HongKong: Social Prestige vs Lilitan Hutang dalam Kebijakan Pembangunan Gender: Kepemimpinan, Ekologi, Kesehatan Reproduksi & Seksual*. Jakarta: Percetakan Jalasutra.
- Allen, John. 2000.** "On Georg Simmel: Proximity, Distance and Movement." In *Thinking Space*, edited by Mike Crang and N. J. Thrift, 54–70. London; New York: Routledge
- Barber, Pauline G. 1997.** *Transnationalism and the politics of "home" for Philippine domestic workers*. **Anthropologica**,

34, 39–52.

Ford, Michelle, Parker, Lyn, 2008. *Women & Work in Indonesia*. London: Routledge.

Heyzer, N. and V. Wee. 1994“Domestic Workers in Transient Overseas Employment: Who Benefits, Who Profits?”In *The Trade in Domestic Workers: Causes, Mechanisms and Consequences of International Migration*. Edited by N. Heyzer, G. L. A’Nijeholt and N. Weerakoon. **Kuala Lumpur, Malaysia: Asian and Pacific Development Centre.**

Huang, Shirlena, & Yeoh, Brenda S.A. 1996. *Ties that bind: State policy and migrant female domestic helpers in Singapore*. Geoforum, 27 (4), 479–493.

Huang, Shirlena, & Yeoh, Brenda S.A. 2000. “Home: and “Away” Fpreign Domestic Workers and Negotiation of Diasporic Identity in Singapore.Geoforum, 27 (4), 479–493.

Ihromi, Tapi Omas. 2000. *Sosiologi Keluarga*. Jakarta: Rineka Cipta

Levitt, Peggy. 2001. *The Transnational Villagers*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press

Levitt, Peggy and Nina Glick Schiller.2004. “Transnational Perspectives on Migration: Conceptualizing Simultaneity” International Migration Review.

Malmberg T. 1980. *Human Territoriality*. The Hague: Mouton

Minh-ha, T. T. 1994“Other Than Myself/My Other Self.” In *Travellers’ Tales: Narratives of Home and Displacement*. Edited G. Robertson, M. Mash, L. Tickner, J. Bird, B. Curtis and T. Putnam. **London, UK: Routledge.**

Momsen, J. H., ed.1999 *Gender, Migration and Domestic Service*. London, UK: Routledge.

Mosse, Cleeves Julia. 1996. *Gender dan Pembangunan*.

Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Newman, Lawrence. 2000. Qualitative and Quantitative: a perspective on Social Science. London: Routledge

Parker, R,S, Brown, K, R. 1992. Sosiologi Industri. Jakarta: Rineka Cipta.

Plummer, Ken. 2011. *Sosiologi The Basics*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Strossaldo, Rosaldo, 1977. *The Study of Boundaries: a system oriented, multi disciplinary, bibliographical essay*. **Jerusalem Journal of International Relations 140-175**

Williams, Catharina and Widodo, Amrih. 2009. *Circulation, Encounter and Transformation: Indonesian Female Migrant*, **Asia and Pasific Migration Journal , 18(1): 123-142**

www.bnp2tki.go.id/frame/9003/sejarah/pengiriman/TKI diakses pada 2 Oktober 2015

<http://www.bnp2tki.go.id/statistik/statistik-penempatan/6756-penempatan-per-tahun-per-negara-2006-2012.html> diakses pada 2 Juli 2016

Kabupaten Banyuwangi dalam angka tahun 2015

Kabupaten Blitar dalam angka tahun 2015

Kabupaten Tulungagung dalam angka tahun 2015

**PARADOKS & MARGINALISASI HOME-WORKERS DI
INDUSTRI BERBASIS “PUTTING-OUT” SYSTEM
(STUDI KASUS JAWA TENGAH)**

Arianti Ina R. Hunga dan Tundjung Mahatma

Pasca Sarjana –Studi Pembangunan &
Pusat Penelitian dan Studi Gender UKSW

inahunga@gmail.com
t.mahatma@staff.uksw.edu

Konvensi ILO untuk Home-Worker (selanjutnya disingkat HW) sudah hampir memasuki tahun ke 20 namun Indonesia belum meratifikasinya. Fakta ini menjadi paradoks ditengah semakin meluasnya penggunaan HW melalui modus produksi “Putting-Out”System (selanjutnya disingkat POS) di Indonesia. Hunga (2013) menemukan bahwa restrukturisasi ekonomi global mendorong terjadinya transformasi POS berimplikasi pada peran HW menjadi strategis mendukung eksisten industri sebaliknya memarginalkan mereka secara prinsip maupun praktis. Paper ini menjelaskan tiga hal, antara lain; (1) identitas dan ‘mitosnisasi’ HW dalam ekonomi modern, khususnya dalam ekonomi kreatif dan pasar global; (2) strategi HW menggunakan POS untuk membangun ruang negosiasi dalam kerangka “bertahan’ dan meningkat melalui strategi meniti ‘tangga’ dalam sistem POS. Paper ini ditulis berdasarkan data primer yang diperoleh melalui prinsip penelitian kualitatif menggunakan *Participatory Action Research perspektif* gender yang dilakukan secara berkelanjutan (multi years) selama kurang lebih 10 tahun terakhir. Selain itu menggunakan data sekunder terkait dari berbagai sumber.

Kata Kunci: Home-Workers, “Putting-Out” System; Transformasi; Kapitalisme, Patriarkhi, Ekonomi Kreatif.

Latar Belakang

Perubahan kelembagaan produksi skala global yang sebelumnya formal yang mengandalkan pabrik berpindah ke luar pabrik (informal), masuk kedalam rumah menciptakan kompleksitas relasi produksi yang tumpang-tindih dengan relasi reproduksi dalam Rumah Tangga/Keluarga. Rumah berubah berfungsi ganda, menampung relasi produksi sekaligus relasi reproduksi. Hal ini bisa terjadi karena industri pengolahan mengadopsi secara luas Sistem produksi ini yang dikenal sebagai “putting-out” system (disingkat POS). Dangler (1985)¹ mendefinisikan industri yang sebagian besar aktivitas produksinya berbasis di luar pabrik, yaitu dalam rumah tinggal atau ditempat lain yang dipilih oleh pekerjanya, dalam dunia akademik dikenal dengan istilah *industrial homework* atau industri berbasis POS (Dangler, 1985). ILO (1996) dalam *The Homework Convention* tahun 1996 mendefinisikan POS adalah sistem produksi yang sebagian besar proses produksinya berada di luar perusahaan atau berada di rumah atau tempat yang dipilih sendiri oleh pekerjanya dan berlangsung tanpa atau sangat sedikit supervisi dari pemberi kerja atau pengusaha. POS ini memunculkan jenis tenaga kerja yang dikenal dengan istilah *home based work* atau *home-worker*². Tenaga kerja ini tidak mempunyai ikatan kerja formal dengan pengusaha, tidak tercatat sebagai kategori pekerja, sehingga hubungan kerja di antaranya berlangsung secara informal dan eksploitatif.

Fenomena POS dan HW sebenarnya sudah ada sejak sebelum revolusi industri, mendapat perhatian sejak krisis ekonomi

1 Juga dikenal istilah *Out-worker* dan *home-workers* menjadi bagian dari kategori *out-worker*

2 *Home-workers* juga sering dipertukarkan atau disama artikan dengan *home-based work*.

global karena penggunaan POS semakin meluas dan cepat, kompleks, berbeda dengan perkembangan POS dan HW pada awal-awalnya, namun sekaligus paradoks karena realitasnya kondisi dan relasi kerja didalamnya yang eksploitatif dan tersembunyi (Dangler, 1985; Prugh, Elisabet, 1990; Hunga, 2010; 2013). Hunga (2013; 2015) dan ILO Mampu (2015) menunjukkan bahwa POS dan HW ada dibanyak komoditi strategis dan terintegrasi dalam sruktur relasi produksi yang kompleks dalam pasar yang luas (termasuk ekspor). Komoditi strategis tersebut antara lain; batik, tenun, garmen/konvensi, meubel kayu, meubel rotan, kerajinan bambu, kerajinan kulit, kerajinan monel, sepatu, *shuttlecock* dan raket bulutangkis, kerajinan enceng gondok, keramik, genteng, minyak kelapa (coconut oil), pengolahan hasil laut (ikan, udang, dll), pengolahan makanan, pasca panen hasil pertanian, boneka, sarung tangan, bulu mata, dll. Temuan Hunga (2000; 2023) menunjukkan HW dalam POS terintegrasi dalam pasar yang intensif dan luas, mereka masuk dalam pengolahan produk yang secara teknis tidak sederhana atau membutuhkan kompetensi tertentu, membutuhkan kreativitas, dan tidak sementara (temporer). Namun di sisi lain menunjukkan bahwa kondisi HW, khususnya perempuan yang marginal, terlihat antara lain; nilai-nilai khususnya gender yang membatasinya, jenis pekerjaan yang diberikan, upah yang diperoleh, rumah sebagai tempat ia beraktivitas untuk menghasilkan produk tersebut, serta kelembagaan POS tempat ia berinteraksi dengan pemberi kerja dalam menghasilkan produk tersebut.

Di Era semakin meluasnya penggunaan HW dan POS oleh industri, realitas ini tidak banyak dikenal. Artinya industri yang kegiatan produksinya berbasis di luar perusahaan atau berlangsung di rumah pekerjanya belum dikenal, belum

mendapat perhatian, bahkan cenderung disembunyikan. Bila di antara individu dan masyarakat yang mengenal atau mendengar istilah HW, sering HW dikategorikan dalam kategori yang salah, seperti *home-industri*, pengusaha mikro, pengrajin, ibu rumah tangga, pekerja musiman, bahkan tidak bekerja (Hunga, 2005). Justru industri berbasis perusahaan yang lebih banyak dikenal, mendapat perhatian dari berbagai pihak, menjadi acuan dalam mengambil kebijak-an³.

Persoalan menjadi semakin kompleks, pada saat industri yang basis kegiatannya di perusahaan⁴ yang menjadi acuan dalam mengambil kebijakan, dan kebijakan tersebut diberlakukan pada semua industri, termasuk industri berbasis POS. Penerapan kebijakan ini menjadi fatal karena kedua jenis industri ini mempunyai karakteristik dan dinamika yang berbeda secara prinsip dan teknis (ILO, 2002; Hunga, 2005, HomeNet, 2006; HomeNet, 2010, Hunga, 2011). Contoh konkrit dikeluarkannya UU N0 13 tahun 2003, menciptakan kontroversi tidak hanya antara pengusaha dan pekerja, tetapi juga di antara pekerja. Sebagian besar pekerja lebih menginginkan bekerja di pabrik dibandingkan di luar pabrik. Namun gerakan industri yang lebih besar justru lebih kuat kearah relasi produksi yang informal yang berlangsung di rumah atau ditempat yang dipilih sendiri oleh pekerja (Hunga, 2015)/

Hadirnya UU N0 13 tahun 2013, di satu sisi UU ini melegitimasi industri menggunakan sistem *Out-sourcing*, termasuk didalamnya POS yang berimplikasi terjadinya

3 Libat dalam Rencana Strategis Pengembangan *IMKM* di Indonesia, industri berbasis POS tidak termasuk didalamnya (Menperindag, 2009). Hal yang sama juga tidak tercakup dalam bandingkan juga dengan Rencana Strategis Pengembangan Industri Kreatif tahun 2010-2025 (Menperindag, 2010).

4 Industri formal (Disperindag, 2005)

informalisasi hubungan kerja industrial (Menakerstrans, 2004), juga berarti semakin mendorong peningkatan industri berbasis POS dan HW. Namun di dalam UU ini tidak mengakomodasi kebutuhan perlindungan bagi pekerja *out-sourcing*, termasuk HW. Tentu adanya UU ini menguntungkan bagi industri dalam era yang menuntut fleksibilitas usaha. Juga pengusaha dengan mudah merekrut dan mengeluarkan HW dalam menghadapi ketidakpastian pasar. Dalam hal ini, HW dan keluarganya menjadi sumber tenaga kerja yang sewaktu-waktu bisa dimobilisasi untuk memenuhi kebutuhan industri dan mereka sekaligus berperan dalam mendukung eksistensi industri (Susilastuti, 1999; Wijaya, 2000; WIEGO, 2000; ILO, 2004; DRC, 2006; Doane, 2007; WIEGO, 2010; Hunga, 2000, 2005, 2010, 2011).

Kegiatan produksi dari pabrik yang dipindahkan ke luar pabrik, khususnya dalam rumah HW memberikan banyak implikasi pada pengalihan sejumlah biaya ekonomi terkait dengan proses produksi tersebut. Namun pengalihan ini menciptakan biaya baru yang menjadi beban HW dan keluarganya, antara lain; limbah produksi, kerusakan lingkungan, kebisingan, kenyamanan dan keamanan keluarga, bahkan biaya 'ideologis' akibat penggunaan identitas perempuan untuk melegitimasi penghargaan yang rendah (Hunga, 2015).

Salah satu penyebab "ketersembunyian" industri berbasis POS dan HW adalah adanya asumsi, pendekatan, dan argumentasi yang mendominasi pandangan publik yang menjadi semacam "mitosnisasi" bahwa POS dan HW memainkan peran sekunder dan kurang penting dalam perekonomian karena berupa aktifitas yang diberikan pada para perempuan untuk mengisi waktu, sekedar tambahan penghasilan, Hal ini membentuk pandangan atau *image* dan perlakuan masyarakat

baik dari kalangan praktisi, pengambil kebijakan, aktivis perburuhan, maupun kalangan peneliti atau akademisi, bahwa industri berbasis POS dan HW kurang penting⁵, tidak dihiraukan, dan mendapat perlakuan, serta penghargaan yang lebih rendah/kecil, bahkan belum ada. Argumentasi ini kontradiktif dengan fakta empiris yang ada (diuraikan di atas) dan sekaligus mengabaikan adanya fakta bahwa POS dan HW yang berbeda dan mengalami perubahan peranan semakin penting dan strategis dalam era globalisasi ekonomi yang semakin intensif, informal dan fleksibel.

Paper ini menjelaskan tiga hal, antara lain; (1) identitas dan 'mitosnisi" HW dalam ekonomi modern, khususnya dalam ekonomi kreatif dan pasar global; (2) strategi kapitalisme global bergandeng tangan dengan patriarkhi dalam pengaturan aktor dan peran aktor dalam POS, ruang domestik, dan streeotype yang dilekatkan pada komoditi untuk melegitimasi dan 'menyembunyikan' praktek didalamnya; dan (3) strategi HW menggunakan POS untuk membangun ruang negosiasi dalam kerangka "bertahan' dan meningkat melalui strategi meniti 'tangga' dalam sistem POS. Paper ini ditulis berdasarkan data primer yang diperoleh melalui prinsip penelitian kualitatif menggunakan *Participatory Action Research perspektif gender* yang dilakukan secara berkelanjutan (multi years) selama kurang lebih 10 tahun terakhir. Selain itu menggunakan data sekunder terkait dari berbagai sumber.

⁵Termasuk oleh Disperindag sebagai lembaga formal yang memiliki tanggung jawab formal mengurus pengembangan industri secara umum. Industri berbasis POS sering dianggap usaha sambilan atau sampingan dari perempuan untuk mendukung eko-nomi RT, dan bukan pengolahan yang penting, dll. (Hunga, 2005)

(1) Identitas dan ‘Mitosnisasi’ Home-Workers Dalam Ekonomi Modern.

Keberadaan HW dalam POS merupakan suatu fakta yang sebenarnya tidak bisa ditolak yaitu penggunaannya yang meluas. Keberadaannya sangat jelas tetapi tidak diakui karena berbagai dominasi pandangan, antara lain; dominasi perempuan, jumlahnya tidak banyak, tidak penting, sekedar memperoleh uang tambahan (pin money), sekedar untuk ‘membeli garam’ (Sulilastuti, 1999), pekerjaan sampingan, pekerjaan tidak membutuhkan ketrampilan. Pandangan yang semu ini justru yang mendominasi sehingga mereka dianggap pantas dihargai dan dibayar lebih rendah.

Anggapan lainnya adalah bahwa komoditi yang diproduksi dalam POS bukanlah komoditi yang penting atau strategis; jenis pekerjaan yang dialihkan atau dikerjakan dalam POS adalah pekerjaan yang tidak penting atau strategis; prosesnya berlangsung dalam rumah atau sekitar rumah tinggal HW. Pandangan ini ikut memperkuat “mitos” POS dan HW yang berimplikasi pada masih “tersembunyi atau disembunyikan” realitas ini. Akibatnya, HW dan POS belum mendapat perhatian, diakui, dan memperoleh akses dalam program pemberdayaan dan perlindungan sebagaimana layaknya pekerja formal. Indonesia termasuk salah satu negara yang belum meratifikasi Konvensi ILO untuk Home-Worker (ILO, 1996). Dominasi pandangan bertolak belakang (paradoks) dengan fakta penggunaan HW dan POS yang meluas dalam industri pengolahan komoditi relatif bervariasi dan banyak, terintegrasi dalam pasar yang luas (ekspor), dan strategis. Fakta yang sama ditemui di Indonesia, dengan berbagai argumentasi yang dipaparkan dibawah ini (Hunga, 2014; 2014).

Identitas HW dapat ditelusur dari penamaan dan makna dan wacana dibalik penamaan yang diberikan baginya dalam relasi produksi dan berimplikasi dalam kehidupan mereka baik dalam keluarga maupun dalam masyarakat (Hunga, 2004). Secara umum di Indonesia, *home-worker* diterjemahkan menjadi *Tenaga Kerja Rumahan* atau *Pekerja Rumahan* dan istilah ini sering dimaknai secara salah, misalnya mereka sebagai pekerja dalam rumah tangga yang lebih dikenal dengan istilah Pembantu Rumah Tangga (PRT). Bila di antara individu dan masyarakat yang mengenal atau mendengar istilah *home-worker*, sering HW dikategorikan dalam kategori yang salah, seperti *home-industri*, Industri Rumahan, pengusaha mikro, pengrajin, ibu rumah tangga, pekerja musiman, bahkan tidak bekerja. HW sebenarnya banyak ditemui di lapang dengan istilah lokal yang berbeda-beda, seperti; *borongan*, *koden – halusan*, *sanggan*⁶, *beto wangsul*, *maklon*, *rengsi*, *mancal*, *jrogan gaok*⁷, *tempahan*⁸, *bos atau bos kecil*, *pengobeng*, *tukang kelir*, *jedot atau makelar*, *canting kakung*, dll. Perbedaan istilah lokal ini terkait dengan komoditi yang diolah dan makna yang diberikan oleh masyarakat setempat dalam konteks sosial-budayanya. Istilah yang dilekatkan pada HW sebenarnya untuk mempertegas identitas mereka baik dalam relasi produksi maupun dalam

6 Merupakan istilah dalam bahasa Jawa yaitu Songgo yang diartikan menyangga/mendukung/membantu. Sanggan bisa menjelaskan pekerjaannya dan juga bisa dimaknai sebagai pekerjaan yang diberikan oleh juragan
7 *Jrogan* merupakan istilah yang diplesetkan dari kata Juragan. *Gaok* adalah burung yang diidentikan (setreotype) dengan laki-laki yaitu terbang kesana-kemari mencari dan mengambil pekerjaan atau 'mangsa'. *Jrogan Gaok* diilustrasikan sebagai HW laki-laki yang berperan sebagai koordinator para HW yang mengambil dan membagikan pekerjaan dan upah. Istilah diwilayah lainnya adalah *tempahan*

8 Dari bahasa Jawa yaitu *tempohke* yang bisa dimaknai sebagai diwakilkan dan kemudian dimaknai wakil juragan.

masyarakat. Realitas umum, pekerjaan sebagai HW dan POS didominasi oleh perempuan namun masuknya laki-laki dalam POS menempatkan mereka dalam posisi lebih strategis. Hal ini dapat ditelusuri dari istilah dan identitas yang diberikan pada HW menurut gender.

Istilah dan identitas HW menjelaskan posisi dalam relasi produksi antara HW dan pengusaha melalui istilah “sanggan” untuk perempuan dan “tempahan” dan *jragon gaok* untuk laki-laki. “sanggan” dari bahasa Jawa “sangga /nyangga” yang artinya mendukung atau membantu. Sedangkan “Tempahan” dari bahasa Jawa “tempahke atau ditempuhkan/dilimpahkan/diwakilkan. Istilah “tempahan” menciptakan istilah “juragan kecil” karena “tempahan” juga menerima order. Istilah lokal lain yang berkaitan dengan ketrampilan kerja dan pekerjaan yang berasosiasi dengan gender antara lain “canting kakung”. Sedangkan *jedot* atau *makelar* yang menegaskan posisi laki-laki HW yang hampir sama dengan *Jragon Gaok* yang lebih menekankan perannya sebagai makelar. Kedua istilah ini menegaskan wacana yang menempatkan keduanya secara berbeda dilihat dari perspektif gender. “Tempahan” menciptakan wacana bahwa order dari pengusaha menjadikan “tempahan” mirip seperti “juragan kecil” yang memiliki kekuasaan. Demikian halnya istilah *Jragon gaok*, *jedot* atau *makelar* untuk laki-laki HW di Batik yang menempati posisi seperti halnya ‘tempahan’.

Istilah “Beto wangsul” sering diberikan pada perempuan. Artinya tenaga kerja yang membawa pekerjaannya pulang, dikerjakan di rumah dan setelah selesai dikembalikan ke juragan. Istilah ini sekaligus sebagai identitas dan penegasan penegasan area kerja HW ada di ruang domestik (rumah). Identitas ini terus memperkuat ‘mitos’ bahwa HW adalah bagian dari pekerjaan RT

atau pekerjaan yang diselesaikan atau dapat dikerjakan sambil mengerjakan pekerjaan RT.

Istilah *mancal*, *pengobeng*, *koden – halusan*, *canting kakung*, *tukang kelir*, *rengsi* dan *pengrajin* adalah penegasan stratifikasi ketrampilan HW yang dikonstruksi sesuai dengan gendernya yang melekat pada komoditi yang diolah. Misalnya, di beberapa klaster konveksi di Jawa Tengah, HW yang bekerja menjahit konveksi sering disebut sebagai *mancal untuk* perempuan HW. Penamaan ini dari bahasa Jawa yang mengilustrasikan HW dari gerakan kakinya menginjak atau mengayun kakinya dalam menggerakkan kaki mesin jahit dalam proses menjahit. Mereka juga disebut “koden” yang menunjukkan bahwa level hasil jahitannya pada level yang masih kasar, bayaran rendah, dan ketrampilan jahit masih rendah. Sedangkan laki-laki HW dikenal dengan pekerja ‘halusan’. Tukang kelir, rengsi, dan Canting – Canting Kakung adalah istilah untuk laki-laki HW untuk jenis pekerjaan mewarnai yang dikonstruksikan sebagai pekerjaan laki-laki dan dianggap lebih tinggi, dan berupah lebih tinggi dibandingkan perempuan. Canting kakung untuk spesialisasi pekerjaan melukis memakai canting (alat membatik) untuk perempuan HW. Sedangkan laki-laki HW diberi istilah canting “kakung” dan biasanya menggunakan jenis canting yang sedikit berbeda.

Sedangkan “borongan” adalah istilah yang menegaskan identitas HW yang bekerja dengan sistem pengupahan ‘borongan’. Mereka dibayar menurut pengupahan memakai sistem borongan menurut satuan hasil kerja seperti lusin, biji, buah, potong, dst. Dalam sistem ini pendapatan HW sangat ditentukan oleh seberapa banyak menyelesaikan suatu pekerjaan (produk). Dalam sistem ini sering anggota RT,

termasuk pekerja anak tidak dibayar (Hunga, 2014).

Istilah diatas memberikan wacana dan identitas yang membedakan HW sebagai pekerja informal dengan pekerja formal. Beberapa istilah lokal yang muncul dan digunakan bagi HW tidak muncul tanpa makna tetapi merupakan produk dari interelasi pengetahuan, pengalaman, dan hubungan kekuasaan didalam POS yang sesuai dengan konteks masyarakatnya. Foucault dalam *The History Of Sexuality* (terjemahan, 1997) menjelaskan bahwa apa yang dipercekapkan (diwacanakan) menyangkut pemahaman tentang sesuatu pada aras pengetahuan yang berhubungan dengan realitas konkrit yang memiliki basis material dan kondisi historis yang konkrit. Wacana (*discourse*) menyangkut sejumlah gagasan dan argumen di dalamnya yang langsung terkait dengan relasi dan kontrol sosial atau "kekuasaan-pengetahuan". Dalam wacana maka simbol dengan yang disimbolkan tidak hanya referensial tetapi juga produktif dan kreatif. Simbol yang dihasilkan *discourse*, antara lain melalui bahasa, moralitas, hukum, dan lain-lain, tidak hanya mengacu kepada sesuatu melainkan turut menghasilkan perilaku, nilai-nilai dan "ideologi".

Dalam konteks HW dan POS, Istilah-istilah tersebut juga membentuk identitas dan wacana yang memposisikan dan mengontrol HW dalam hubungan sosial ekonomi yang transaksional antara HW dan pengusaha dalam POS; termasuk HW dan anggota keluarganya dalam rumah. Misalnya, istilah "beto wangsul" ini tidak hanya menunjukkan bahwa home-workers membawa pulang bahan dasar dan memprosesnya di rumah mereka sendiri dan kemudian mengembalikan produk yang sudah diproses ke juragannya. Namun istilah tersebut juga membentuk wacana bahwa pada kenyataannya sebagian besar

HW adalah perempuan yang sudah menikah dan mempunyai anak. Tugas utama mereka adalah mengelola rumah tangga dan melayani anggota keluarganya. Mereka dapat mengerjakan kegiatan produktif hanya di waktu luang atau “samben” sehingga pekerjaan home workers perempuan dihargai rendah. Istilah “sanggan” berarti mendukung dan istilah “tempahan” berarti memberikan order ke pekerja lain sehingga membentuk wacana sosial HW sebagai partner kerja yang dapat diikat terus menerus dalam hubungan *patron – client*.

Wacana juga melibatkan kuasa pengetahuan yang menentukan relasi produksi didalamnya.. Sebagai contoh, masuknya Tenaga kerja laki-laki dalam POS menimbulkan masalah apakah mereka masuk dalam wacana “sanggan” dan atau “beto wangsul” yang selama ini ada yang didominasi oleh perempuan yang menjadi simbol domestifikasi. Persoalannya tidak hanya sekedar masuk dan diwacanakan tetapi menentukan integrasi dan interaksi didalam sistem tersebut yang pada akhirnya menentukan posisi (hirarkis). Oleh karena itu kemampuan membangun wacana “baru” dalam upaya melakukan perubahan dalam POS agar dapat terintegrasi dan mengambil peran strategis di dalamnya merupakan suatu hal yang penting. Temuan Hunga (2005), laki-laki HW dapat menciptakan istilah dan memproduksi wacana agar tidak terdomestifikasi sebagaimana perempuan HW. Mereka dapat menciptakan istilah “canting kakung” untuk masuk dalam rantai pekerjaan ‘nyanting’. Istilah tersebut menggambarkan bahwa mereka tidak ingin dimasukkan dalam wacana “sanggan batik” atau “sanggan canting” yang berasosiasi dengan perempuan. Dengan istilah tersebut, mereka membentuk wacana “canting kakung” sebagai pekerjaan seni (ketrampilan, kreatifitas,

dan imajinasi) yang berbeda dengan batik tradisional yang diproduksi oleh home-workers perempuan. Pekerjaan tersebut menjadi pekerjaan utama mereka, bukan “samben” sehingga pekerjaan mereka dihargai lebih tinggi daripada pekerjaan perempuan HW. Dalam kenyataan, “canting kakung” tidak hanya dibentuk menjadi suatu wacana. Laki-laki HW juga mendirikan paguyuban Canting Kakung. Saat ini, canting kakung berada dalam posisi yang strategis, terutama dalam sub-komoditi batik “tolet” dan batik lukis. Hal itu tampak dari perbedaan upah dengan batik tulis atau “canting”. Pekerjaan yang diakses oleh pekerja laki-laki (desain dan pewarnaan) lebih strategis dan dibayar lebih tinggi. “Tempahan” laki-laki lebih strategis, seperti mengkoordinasi lebih dari satu kelompok home-workers, dan mereka juga dibayar lebih tinggi daripada “tempahan” perempuan.

Wacana “tempahan; jragon gaok, pengarajin” juga mendominasi laki-laki HW. Istilah tersebut menunjukkan bahwa mereka memiliki ketrampilan manajemen, ketrampilan kerja dan kekuasaan karena mereka diberi kepercayaan untuk mengkoordinir HW dalam satu kesatuan produksi komoditi tertentu. “Tempahan” menciptakan wacana bahwa order dari pengusaha menjadikan “tempahan” mirip seperti “jragon kecil” yang memiliki kekuasaan sendiri. “Tempahan” dapat merekrut dan melatih HW baru untuk mengerjakan order dari pengusaha. Aspek manajemen yang dikerjakan oleh “tempahan” adalah membagikan bahan mentah dan bahan penolong, mengkoordinasi HW, membagikan upah, dan bertanggungjawab terhadap deadline order.

‘Tempahan, Jrogan, ngebosi dan bos atau bos kecil, dan pengrajin yang cenderung meng-gambarkan posisi semu dari

HW yang seolah-olah sebagai Juragan. Istilah ini seperti sengaja dipakai oleh HW untuk memperlihatkan status sosialnya dalam masyarakat. Juga sengaja dipakai juragan untuk mengaburkan dirinya sebagai juragan. Motif ini lebih pada motif ekonomi untuk menghindari berhadapan langsung dengan pekerja terkait masalah upah, pekerjaan, dll. Lainnya, jrogan-gaok adalah gabungan dari dua kata yaitu jrogan dan gaok atau burung gagak yang dipakai sebagai satu istilah yang bermakna seorang HW laki-laki yang berperan seolah-olah atau sebagai juragan yang tidak sebenarnya yang kerjanya terbang sana-sini untuk mengambil hasil batik. Kadang istilah ini juga bermakna seksis yaitu burung atau burung gagak sebagai simbol laki-laki yang melambangkan laki-laki yang memiliki kuasa dan memakai kekuatan maskulinitasnya untuk menundukkan perempuan di dalam hubungan kerja, termasuk persoalan seks (Hunga, 2005, 2008, 2010, 2011).

Oleh karenanya dari paparan diatas menunjukkan bahwa HW dan POS memperoleh istilah dan wacana yang terus 'memitoskan" mereka bahwa tidak penting dan menempatkan mereka "tersembunyi" dan marginal, khususnya perempuan HW. Istilah ini menciptakan wacana dan realitas bahwa HW adalah perempuan atau ibu RT yang berperan mendukung atau sekedar membantu. Rumah selain berfungsi sebagai tempat kerja, rumah mereka juga menjadi simbol domestifikasi perempuan untuk memenuhi peran domestik perempuan sebagai ibu rumah tangga. Hal ini menengaskan bahwa bahwa HW bukanlah entitas yang homogen tetapi sebaliknya berbeda dan memiliki kompleksitas interaksi dalam POS. Realitas ini sekaligus mengkritisi temuan dan pandangan dominan tentang POS dan HW selama ini yang cenderung melihat mereka sebagai

entitas yang homogen (Hunga,2005; 2011). Oleh karena itu, kesalahan dalam mengidentifikasi HW dan POS berimplikasi pada kerancuan dan semakin mengaburkan siapa mereka sebenarnya.

Strategi HW Dalam POS

UU N0 13 tahun 2003, di satu sisi UU ini melegitimasi industri menggunakan sistem *Out-sourcing* yang berimplikasi terjadinya informalisasi hubungan kerja industrial (Menakerstrans,2004), juga berarti semakin mendorong peningkatan industri yang menggunakan POS dan HW. Namun di dalam UU ini tidak mengakomodasi kebutuhan perlindungan bagi pekerja *out-sourcing*, termasuk HW. UU ini juga menciptakan kontroversi tidak hanya antara pengusaha dan pekerja, tetapi juga di antara pekerja yaitu pekerja pabrik dibawah payung Serikat Buruh dan HW yang ada dirumah-rumah yang tidak berorganisasi. Para pekerja pabrik mendesak mereka 'dipabrikkan'⁹ namun sebaliknya dengan adanya UU N0 13 tahun 2003 (*Out-sourcing*) sebenarnya negara ikut mendorong para pekerja 'dirumahan' atau melakukan proses produksi dari dalam rumahnya. Hal ini berimplikasi pada terpecahkan kekuatan buruh dan cenderung melemahkan mereka dalam sistem produksi kapitalis. Tentu adanya UU ini menguntungkan bagi industri dalam era yang menuntut fleksibilitas usaha. Juga pengusaha dengan mudah merekrut dan mengeluarkan HW dalam menghadapi ketidakpastian pasar. Dalam hal ini, HW dan keluarganya menjadi sumber tenaga kerja yang sewaktu-waktu bisa dimobilisasi untuk memenuhi kebutuhan industri dan mereka sekaligus berperan dalam mendukung eksistensi industri (Susilastuti,

⁹ Menuntut adanya ikatan formal, tetap, UMR, jaminan sosial, dst.

1999; Wijaya, 2000; WIEGO, 2000; ILO, 2004; DRC, 2006; Doane, 2007; WIEGO, 2010; Hunga, 2000, 2005, 2010, 2011).

Dalam POS yang mengolah komoditi strategis seperti tenun, batik, konveksi, meubel, meubel kayu dan rotan, dan kerajinan strategis lainnya, maka terjadi pengalihan sebagian besar rantai pekerjaan penting dari rantai produksi dari pabrik ke rumah dan/atau sekitar rumah HW. Pengalihan ini diikuti oleh pengalihan beban biaya produksi, termasuk di dalamnya kerusakan produksi dan biaya akibat risiko produksi seperti biaya sosial, kesehatan, dan polusi atau kerusakan lingkungan. Biaya ini terjadi karena dikerjakan di dalam atau sekitar rumah dengan melibatkan anggota keluarga, termasuk anak tanpa supervisi dari pengusaha. Upah HW sangat rendah, jauh dibawah upah minimum regional. Hunga (2013) menemukan hawa rata-rata upah HW sebesar 30 % dari UMR regional di Jawa Tengah. Selain rendahnya upah HW, juga relatif tidak terjaminya kesinambungan pekerjaan karena keberadaan HW dalam struktur relasi produksi menyesuaikan dengan kondisi sosial-ekonominya, dan khususnya perempuan HW tergantung pada siklus reproduksinya. Artinya bila sedang dalam masa kehamilan dan memiliki anak yang masih bayu atau balita maka kinerjanya akan menurun.

Oleh karenanya HW Relasi produksi dalam POS berbeda dengan pekerja pabrik. HW tidak hanya mengandalkan ketrampilannya tetapi ikut mensubsidi atau menanggung biaya yang terkait dengan proses produksi yang berlangsung di rumahnya. Sebagian besar POS, pengusaha tidak menyediakan, antara lain; bahan pendukung, tempat kerja, peralatan kerja, listrik, air, risiko akibat produksi, risiko akibat kecelakaan kerja, bahkan risiko kesehatan akibat limbah produksi. Mereka

juga tidak memiliki pilihan bila sewaktu-waktu direkrut dan dikeluarkan. Walaupun sistem kerjanya informal, HW tetap terikat dalam kesepakatan tidak tertulis yang 'mengikat' seperti tidak boleh bekerja pada lebih dari satu jurangan, *dead line* pekerjaan yang relatif ketat, dan kualitas kerja yang ditentukan sepihak oleh pengusaha. HW, khususnya perempuan sering bekerja lebih dari 12 jam per hari untuk mengejar *dead line* yang ditentukan jurangan. Tentunya waktu kerja ini semakin panjang karena ia harus menyelesaikan pekerjaan RT lainnya, termasuk mengasuh anak bagi yang masih memiliki anak-anak (Hunga, 2013). Beban biaya yang tidak terkait langsung produksi adalah biaya sosial seperti; penyakit akibat polusi atau limbah produksi. Beberapa penyakit yang menonjol, antara lain, gangguan saluran pernapasan akibat limbah benang yang halus yang terjadi dalam proses mengunting kain dan menjahit; saluran pernapasan akibat polusi pembakaran minyak tanah; penyakit kulit akibat limbah zat warna kimia; dan gangguan ginjal akibat tercampurnya limbah zat warna dengan sumur sebagai sumber air untuk minum, memasak, mencuci, dan mandi, dll. Nyeri di wilayah pinggang akibat terlalu lama duduk dan posisi tempat duduk pembatik (*dingklik*) yang terlalu pendek. Penyakit lainnya akibat penjahit mengkomsumsi minuman selalu mengkonsumsi minuman energi untuk menambah stamina untuk mengejar *setoran*, misalnya; kuku bima, extra joss, dll.

Biaya lainnya adalah hilangnya kenyamanan keluarga akibat area dalam rumah dan sekitar rumah digunakan untuk produksi karena sebagian besar HW tidak memiliki bengkel kerja tersendiri. Area kerja menjadi satu dengan rumah tinggal, tidak tertata baik, bahkan cenderung menambah kumuh lingkungan rumah. Anak-anak kehilangan area untuk bermain dan area untuk bisa

belajar. Selain itu, kebisingan, bau tidak enak, dan debu tidak hanya memengaruhi kesehatan HW dan anggota RT-nya, tetapi juga lingkungan sekitarnya. Hilangnya kenyamanan ini tidak pernah diperhitungkan oleh industri atau menjadi beban dari HW dan keluarganya. Biaya sosial lainnya adalah pekerja anak yang dilibatkan dalam proses produksi. Juga pekerja keluarga lainnya yang tidak dibayarkan. Anak-anak biasanya membantu memasang menggunting sisa benang, memasang kancing, dan pekerjaan lainnya yang sifatnya mendukung. Selain itu biaya akibat kerusakan lingkungan karena limbah produksi karena menggunakan bahan kimia untuk bahan utama dan bahan penolong. Misalnya limbah produksi tenun dan batik yang menggunakan warna kimia, dll.

Namun didalam relasi produksi yang eksploitatif ini, HW dan POS terus bertahan dan berkembang. Tentunya menarik dijelaskan bagaimana HW memanfaatkan POS? Pandangan umum bahwa hubungan kerja antara HW dan pengusaha atau juragan dalam POS terikat dalam ikatan kerja yang informal atau biasanya lisan dan fleksibel, namun faktanya hubungan kerjanya 'terikat' telah berlangsung lama, lebih bermakna ikatan sosial atau *patron-klien* dari pada sekedar ikatan ekonomi. Hal ini menunjukkan bahwa dalam sistem yang keras atau kuat sekalipun, individu mempunyai peluang memanfaatkannya (Bourdieu, 1977) dan pertarungan antar aktor tergantung pada posisi dan perannya dalam POS yang tidak hanya ditentukan karena kompe-tensinya tetapi nilai-nilai, termasuk gender.

Dalam wawancara dengan beberapa HW mereka terpaksa menerima perjanjian tidak tertulis karena tidak ada pilihan lainnya. Perjanjian tidak tertulis berkaitan dengan menanggung biaya untuk pengadaan alat, minyak tanah, resiko produksi,

resiko kecelakaan, dan lain-lain. Semua ini dilakukan dengan terpaksa dan mencoba mengambil logika berpikir bahwa ini semua adalah modal kerja mereka. Seumpama orang sekolah, mereka punya modal ijazah untuk bekerja. Sedangkan mereka dengan modal berupa peralatan kerja, tempat, listrik, air, dan sebagainya. Namun demikian, ada upaya untuk bisa keluar dari beban tersebut dalam upaya tindakan individu dan kelompok memperjuangkan per-soalan ini ke juragannya.

Upaya yang dilakukan secara individu atau beberapa orang dalam 10 tahun terakhir adalah meminta untuk bekerja harian, berkelompok, atau bekerja di rumah *tempahan*. Hal ini dilakukan karena beberapa pertimbangan; (1) bisa belajar dari temannya atau saling belajar bersama yang dalam istilah lokal disebut *nyontohi*¹⁰. Kegiatan ini dilakukan bila mereka menerima pekerjaan dengan motif yang relatif sulit atau bahan kain yang sulit dibatik; (2) menghindari resiko keterlambatan dengan cara bekerja bersama-sama untuk menyelesaikan pekerjaan, yang dalam istilah lokal disebut *bonceng*¹¹; (3) menghindari biaya akibat resiko produksi atau kerusakan produksi; (4) menghindari biaya bahan penolong yang harus dibeli dulu, dan 5) ada kepastian dan kontinuitas pekerjaan.

Gerakan ini juga memberikan peluang bagi HW untuk meningkatkan posisi menjadi *tempahan*. Dalam kasus Bu Ngatmi (47 tahun bukan nama sebenarnya), memulai pekerjaannya sebagai HW pada saatnya usianya 11 tahun. Ketekunannya dan

¹⁰ *Nyontohi* adalah istilah lokal untuk menjelaskan upaya secara informal belajar dari teman lain untuk menyelesaikan desain/motif yang sulit. Biasanya seorang *tempahan* atau pembatik yang lebih senior *memberikan contoh* atau mengajari secara cepat dan informal kepada pembatik yang lebih muda atau *sanggan dan sub-sanggan*. Hal ini menjadi strategi bersama pembatik untuk bisa memenuhi pekerjaan yang diminta juragan.

¹¹ *Bonceng* adalah istilah lokal yang dipakai oleh untuk menjelaskan strategi yang dipakai *tempahan* dalam menyelesaikan satu pekerjaan (batik) bila juragannya minta dipercepat karena sudah ditagih oleh pembeli.

kemampuannya membina relasi yang baik dengan *tempahan* yang memberikannya pekerjaan yaitu Pak Kamit, membuka peluang bagi dirinya menjadi semacam asisten dari Pak Kamit. Menjadi *tempahan* dipakai sebagai proses belajar bagaimana kelak menjadi pengusaha. Selain itu, mereka dapat belajar dan memperoleh ketrampilan yang sebelumnya tidak diperoleh. Sebagai contoh, Pak Kamit melalui posisinya sebagai *tempahan* ia bisa belajar banyak tentang pewarnaan, pembatikan, dan mengelola tenaga kerja. Juga ia merasa status sosialnya menjadi terangkat dan dihargai oleh banyak orang, khususnya pekerja batik. Walaupun ia susah memastikan kapan bisa memulai usaha sendiri karena *sungkan* dengan juragannya tetapi ia mulai menerima order dari teman-teman dekat-nya. Berbeda dengan Ibu Painem, ia merasa sudah enak dengan posisinya sekarang. Melalui posisinya sebagai *tempahan*, ia bisa *nunut atau ngempit* tanpa diketahui oleh juragannya. Melalui strategi seperti ini, mereka bisa bertahan secara sosial-ekonomi (Hunga, 2013).

Secara umum hubungan kerja dalam POS sangat informal. Namun perbedaan yang ditemui di Indonesia adalah bahwa hubungan kerja tidak menunjukkan adanya kebebasan baik dari pengusaha maupun HW atau sifatnya sangat mengikat, kompleks, dan melemah-kan posisi HW. Ikatan sosial lebih dominan dan menjadi strategi pengusaha untuk *mengikat* HW dalam hubungan *patron-klien*. Hal ini nampak dalam ketentuan tidak tertulis¹² agar bisa menjadi HW. Tidak ada ikatan kerja formal antara HW dengan pengusaha. Walaupun tidak ada ikatan kerja yang formal, HW merasa hubungan kerja yang dialami lebih *mengikat*. Ada kesepakatan-kesepakatan sepihak

¹² Aturan tersebut mengatakan bahwa HW tidak diijinkan untuk menerima order dari pengusaha lain. Aturan tersebut juga mengontrol jenis order, kuantitas, dan deadline, upah, pengumpulan output, kerusakan produksi, klaim terhadap keterlambatan.

yang tidak ter-tulis dari pengusaha yang harus dipatuhi oleh HW. Dalam menerima pekerjaan, HW dituntut untuk tidak *nyabang* atau menerima pekerjaan dari pengusaha lain. Ada pengusaha yang keras, apabila ketahuan langsung HW tidak diberi pekerjaan. Ada pengusaha lain yang mem-perbolehkan HW menerima pekerjaan dari pengusaha lain bila pekerjaan darinya lagi sepi tetapi dengan catatan HW harus mau mendahulukan/mengutamakan pekerjaan dari pengusaha tersebut *sengkakke* atau *selakno*¹³. Dalam wawancara, HW mengatakan bahwa mereka setuju dengan perjanjian kerja informal tersebut karena tidak ada pilihan lain bagi mereka. Dalam perjanjian kerja informal tersebut, HW harus menyediakan sendiri peralatan kerjanya, membeli bahan penolong, menanggung risiko produksi dan resiko pekerjaan. Mereka terpaksa setuju dengan perjanjian yang tidak fair tersebut dan menganggap bahwa peralatan kerja dan bahan penolong yang mereka sediakan sendiri merupakan modal kerja mereka (Hunga, 2013).

Kemudahan masuk-keluarnya tenaga kerja dalam POS merupakan salah satu ciri fleksibel dan informal dari pekerjaan HW. Alasan menikah, mempunyai anak, membantu tetangga punya hajat, membantu memanen, merupakan beberapa alasan seorang *home-worker* bisa ijin atau keluar beberapa saat. Juga karena sifat ini juga seorang HW bisa sewaktu-waktu diberhentikan dari pekerjaannya. Namun sebaliknya bagi HW untuk memutuskan hubungan dengan juragannya. Walaupun sifat hubungan kerja diantara mereka fleksibel atau informal tetapi ikatan sosial yang terbangun sifatnya mengikat. Juga ciri ini mewarnai hubungan transaksional yang terjadi antara HW

13 *Sengkake* atau *selakno* merupakan istilah lokal untuk menjelaskan strategi pengusaha untuk memenuhi order dalam jangka pendek (terburu-buru).

- juragan. Interaksi kerja ini telah berlangsung lama, informal, lebih bermakna ikatan sosial dari pada sekedar ikatan ekonomi. Sejarah pekerjaan semua HW yang diwawancarai, khususnya *home workers* perempuan menunjukkan fenomena ini dan dapat disimak dari perjalanan kerja Ibu Sutini dan Ibu Samiyem di bawah ini¹⁴.

Ibu Sutini (60 tahun) dan Ibu Samiyem (55 tahun) merupakan merupakan pekerja (HW) di industri, telah menghabiskan waktunya selama lebih dari 40 tahun. Mereka sama-sama memiliki delapan orang anak. Mereka telah banyak berganti-ganti juragan sampai tidak terhitung jumlahnya karena banyak. Berganti-ganti juragan bukan karena pertimbangan upah yang lebih tinggi tetapi sangat tergantung situasi dan kondisi yang dialami sebagai seorang perempuan yang memiliki keluarga (anak). Perjalanan kerja mereka sangat tergantung daur hidupnya (fungsi reproduksi dan sosial) sebagai seorang perempuan. Pada saat belum menikah mereka menjadi pekerja batik tulis *halus* yang diandalkan oleh juragan. Mereka bangga karena memperoleh pujian dari juragan dan teman-teman karena hasil kerjanya *halus*. Keduanya pernah menempati posisi yang strategis dalam rantai produksi batik tulis halus. Pada saat menikah dan ikut suami, mereka keluar dan pindah bekerja pada juragan disekitar rumah tinggal. Pada saat punya anak pertama sampai ke tiga, produktivitasnya menurun bahkan keluar sementara karena tidak ada yang mengurus anak. Setelah anak pertama atau kedua agak besar dan bisa menjaga adik-adiknya, keduanya bekerja lagi dengan produktivitas yang terbatas karena masih mengurus anak-anaknya. Situasi ini terus berlanjut sampai anak-anak mereka sudah bisa tinggal

14 Wawancara dengan Bu Samiyem dan Bu Sutini yang telah menerjuni pekerjaan ini selama lebih dari 40 tahun.

(*disambi* kerja). Kerepotan dalam mengurus anak menjadi pertimbangan mereka tidak berani menerima atau meminta pekerjaan membatik (*canting*) pada rantai pekerjaan yang relatif rumit dan berupah relatif lebih tinggi. Akhirnya, keduanya hanya menerima pekerjaan yang relatif simpel dan upahnya sangat rendah. Keduanya merasa hubungan kerja dengan juragan tidak sekedar hubungan ekonomi tetapi lebih sosial. Mereka bisa sewaktu-waktu berhenti se-bentar bila ada kerepotan karena kegiatan sosial (*rewang*, dll) atau melahirkan. Bahkan berhenti agak lama bila anak-anak belum bisa ditinggal (*sambi* kerja). Juga bisa sewaktu-waktu meminjam uang (*ngemping*) bila ada kebutuhan mendesak, seperti anak sakit atau “nyumbang”. Hubungan seperti ini dirasakan sebagai pengikat dan merasa *sungkan* atau *pakewuh* bila meminta kenaikan upah, *nyabang* (bekerja pada lebih dari satu juragan) bahkan pindah ke juragan lainnya.

Secara sosial dari sisi HW, mereka menganggap pengusaha/ juragan sebagai asuransi sosial bagi diri dan keluarganya. Bila ia kesulitan uang sewaktu-waktu maka dengan mudah ia bisa menghutang dulu atau *ngemping* dan akan dipotong dari upah kerja berikutnya. Bahkan ada di antara HW yang sudah lama berhutang pada juragan. Setiap kali menyetor hasil kerja dan menghitung upah kerjanya, ia memperoleh angka minus dalam arti hutangnya masih lebih banyak dari upah yang diperoleh. Ini terus menjadi ikatan sosial yang semakin membuat mereka tidak bisa lepas dari hubungan kerja walau-pun ia merasa dirugikan. Pasangan HW Batik Tulis, Lastri – Subur merupakan salah satu pasangan HW yang merasakan bagaimana ikatan sosial membelenggu mereka dalam hubungan kerja yang eksploitatif.

Dari sisi pengusaha, hubungan sosial merupakan satu

strategi untuk mengikat HW dalam usahanya agar dapat menjaga keberlangsungan usaha karena dapat melakukan efisiensi. Bahkan ada kasus, pengusaha memakai HW untuk tujuan memperoleh prestise dan kepentingan ekonomi lainnya. Misalnya; Bapak Barjo yang memiliki banyak HW, memakai HW sebagai bukti untuk untuk melegitimasi dirinya sebagai “Bapak Angkat” dan dipakai sebagai data untuk menga-jukan kredit usaha ke pihak pemerintah. Namun dana yang diperoleh tidak pernah sampai ke HW. Bapak Barjo juga mendapatkan penghargaan secara politis dari pemerintah karena dianggap berjasa dalam pemberdayaan HW dan masyarakat sekitar pembatik. Usahanya dimengerti sebagai jasa mengembangkan ekonomi masyarakat kecil maupun melestarikan batik sebagai warisan budaya. Pengikat hubung-an sosial bisa berupa, antara lain; memberi hutang pada HW bila mengalami kesulitan uang; memberikan fasilitas kerja, tempat tinggal, transport, dan lain-lain; maupun memberikan rasa bangga dalam logika atau rasionalitas HW karena mempunyai relasi sosial dengan pengusaha dari status sosial ‘atas’ dalam masyarakat atau hubungan dengan Kraton atau *darah biru*, dan lain-lain. Bapak Barjo dan Ibu Projo (keduanya bukan nama sebenarnya) merupakan pengusaha yang tetap mempertahankan dan mengembangkan relasi sosial tradisional Jawa yang *berdarah biru*. HW inti yang direkrut adalah *home-workers* dalam wilayah yang masih kental mempertahankan relasi tradisional Jawa ini. Selain itu secara politis, HW dipakai sebagai *social force, bampor* keamanan bagi pengusaha, dan dapat digerakkan untuk mem-bela kepentingan pengusaha. Misalnya dalam kasus pemilihan umum, HW digerakkan untuk mendukung juragan atau saudara juragannya dalam memberikan suaranya.

Pandangan umum bahwa hubungan kerja antara HW dan pengusaha atau juragan dalam POS terikat dalam ikatan kerja yang informal atau biasanya lisan dan fleksibel, namun faktanya hubungan kerjanya 'terikat' telah berlangsung lama, lebih bermakna ikatan sosial atau *patron-klien* dari pada sekedar ikatan ekonomi. Secara sosial dari sisi HW sebagian besar menganggap juragan sebagai jaminan sosial bagi diri dan keluarganya. Bila ia kesulitan uang sewaktu-waktu maka dengan mudah ia bisa menghutang dulu, dalam istilah lokal *bon* atau *ngemping* dan akan dipotong dari upah kerja berikutnya. Setiap kali menyeter hasil kerja dan menghitung upah kerjanya, ia memperoleh angka minus dalam arti hutangnya masih lebih banyak dari upah yang diperoleh. Mereka akan terus menerima pekerjaan dan mengabdikan kepada juragan. Bahkan ada diantara HW yang sudah lama berhutang pada juragan. Rasa *sungkan* atau *pakewuh* lebih dominan hubungan di antara mereka dan terus menjadi ikatan sosial yang semakin membuat mereka tidak bisa lepas dari hubungan kerja walaupun ia merasa dirugikan. Namun akhirnya ini juga terjadi pengusaha mengembangkan peluang untuk menjualkan hasil kerja para *tempahan* yang merangkap sebagai *self-employment* dan pengusaha mikro di area sekitar aktifitas para pengusaha. Mereka diminta menitipkan hasil produksinya dengan cara, pengusaha boleh mengambil dulu dan bayar belakangan bila sudah laku atau dalam istilah lokal *ngalap-nyawur*. Untuk ini juragan sudah menentukan produk yang diinginkan dan cara ini menguntungkan dirinya karena tanpa resiko. Bila barang tidak terjual ia dengan mudahnya mengembalikan.

Kesimpulan

Restrukturisasi ekonomi global turut mendorong transformasi POS menjadi berbeda, penting dan strategi, yang menciptakan perkembangan industri batik bisa menjangkau pasar yang luas. Namun sebaliknya memarginalkan HW dan keluarganya, khususnya perempuan. Transformasi POS membawa dampak yang berbeda pada pengusaha dan HW. Meskipun dampak tersebut tidak dapat digeneralisasi, tetapi secara umum pengusaha memperoleh keuntungan yang lebih banyak dibandingkan HW. Sebaliknya, HW justru lebih dieksploitasi oleh pengusaha. Namun demikian kondisi HW tidak bisa digeneralisir karena faktanya mereka terstratifikasi dalam kelas sosial-ekonomi yang berbeda. HW dalam posisi dan peran sebagai *tempahan*, khususnya laki-laki memperoleh lebih banyak manfaat atau keuntungan dibandingkan *sanggan* dan *sub-sanggan* yang sebagian besar (hampir semua) adalah perempuan

Hubungan yang dialektif antara aktor yang memiliki kapasitas dalam POS menciptakan perbedaan yang memposisikan aktor yang lebih kuat mendominasi dan aktor yang lebih terdominasikan. Marginalisasi HW terjadi dalam POS yang dijelaskan dari Scott (1986) dan di dalam sistem seperti ini para aktor mengembangkan strategi dan praktik yang menunjukkan eksistensi mereka dalam posisi dan peran yang berbeda (Bourdieu, 1977). Dalam hal ini melihat marginalisasi yang terjadi sebagai hasil dari praktik aktor yang juga pertarungan modal yang dimiliki aktor dalam arena untuk mempertahankan, mengembangkan, dan eksis dalam POS. Pertarungan yang terjadi melibatkan modal yang mereka miliki yang melekat dan berkembang bersama *habitus* aktor itu sendiri.

Secara umum HW termarginalkan dalam POS dan dari publik karena kondisinya tidak diketahui oleh publik atau “tersembunyi”. Fakta “ketersembunyian” ini dalam beberapa hal merupakan kondisi yang diciptakan untuk memenuhi kepentingan kapitalis disatu sisi dan patriarkhi pada sisi yang lain. Namun bila dicermati proses marginalisasi lebih dirasakan pada perempuan HW.

Perempuan HW dalam Pos bukanlah aktor yang pasif. Upaya melawan sistem yang memarginalkannya dilakukan baik secara sendiri-sendiri maupun sebagai bagian dari suatu komunitas. Namun upaya berhadapan dengan sistem pada akhirnya mengalahkannya. Perlawanan yang dilakukan sebenarnya merupakan perlawanan yang belum strategis karena bentuk perlawanannya justru masuk dalam bentuk-bentuk atau simbol-simbol keperempuanannya yang selama ini menjadi “titik” lemah ia di marginalkan, misalnya terkait dengan peran reproduktifnya dalam rumah tangga, peran sosialnya sebagai perempuan dalam masyarakat yang patriarki.

Perubahan dalam POS membuka domain pekerjaan HW yang didominasi oleh perempuan. Transformasi gender tidak mengubah struktur relasi gender dalam pekerjaan. Perempuan HW mengalami proses subordinasi dalam pekerjaan yang dahulu dianggap sebagai domain perempuan. Kebutuhan untuk melakukan dekonstruksi terhadap *stereotype* gender dan isu gender lainnya, terus dilakukan baik oleh pengusaha maupun HW dalam memecahkan ‘kebuntuan’ dan menyesuaikan dengan kesempatan kerja yang ada yang mengarah pada fleksibilitas dan efisiensi.

Daftar Pustaka

- Allen, Sheila and Caarol Wolkowitz., 1987. *Homeworking. Myths and Realities.* Macmillan Education
- Beneria, Lourdes and Martha Roldan., 1986. *The Crossroads of Class and Gender. Industrial Homework, Sub-Contracting, and Household Dynamics in Mexico City.* The University of Chicago Press. Chicago and London.
- Boris, Eleen and Elisabet Prugl.ed, 1999. *Home-Workers In Global Perspective.* Invisible No More. Routige, New York tahun 1999.
- Britgitta, Holzner dan Ratna Saptari., 1997. *Perempuan Kerja dan Perubahan Sosial. Sebuah Pengantar Studi Perempuan.* Percetakan PT. Anem Kosary Anem Jakarta.
- Bourdieu, Pierre. 1977 *Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice, Cambridge University Press
- _____,1990. *The Logic of Practice.* Stanford: Stanford University Press
- Castells, Manuel., 1996. *The Network Enterprises: The Culture, Institutions, and Organizations of the International Economy. The Information Age: Economy, Society, and Culture. Volume I. The Rise of the Network Society.* Blackwell Publishers, 1996. Pp. 151 – 164 and 190 – 200.
- Dangler, Jamie Faricellia,1985. *Industrial Homework in The Modern World Economy.*Fernand Braudel Center. Buny-Binghamtan
- Dangler, Jamie Faricellia. 1994. *Hidden in The Home. The Role of Waged Home-work in The Modern World-Economy.* State University of New York Press. Introduction by Elisabet Prugl.Eleen Boris

- Denzin, Norman K. and Yvonna S. Lincoln., 2000. Handbook of Qualitative Research. 2nd Edition. Thousand Oaks: Sage Publications. Inc.
- Doellah, Santoso 2002. Batik. The Impact of Time and Environment. Publiser Dinar Hadi. ISBN 979-97173-1-0.
- , 2003. Pengaruh dan Pengembangan Pola Batik Yogyakarta pada Batik. Pesisiran, makalah dalam Seminar Batik, Gelar Budaya Yogyakarta. IV. Jakarta, 15 September 2003
- Haryatmoko, 2003. Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu: Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa”, BASIS (52 no 11-12). Yogyakarta: Yayasan BP Basis
- Hartmann, Heidi, 1976. Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex . Source: Signs, Vol. 1, No. 3, Women and the Workplace: The Implications of Occupational Segregation (Spring, 1976), pp. 137-169 Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3173001>
- Harding, Sandra and Hintikka, Merrill (eds)., 1983. Discovering Reality: Feminist Perspectives On Epistemology, Metaphysic, Metodologi and Philosophy Of Sciense. Dordrech and Boston: Reidel Publishing Co.
- Heilbroner, Rober.L., 1991. Hakekat dan Logika Kapitalisme. Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial – LP3ES.
- Grijns, Mies, dkk., 1994. Different Women, Different Work. Gender and Industrialisation in Indonesia. Ashgate Publishing Company. Old Post Road. Brook Field.
- Harding, Sandra and Hintikka, Merrill (eds)., 1983. Discovering

Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysic, Metodology and Philosophy of Science. Dordrech and Boston: Reidel Publishing Co.

Hunga, Arianti Ina .R, 2005. Marginalisasi Tenaga Kerja Rumahan Perempuan dalam Industri Kecil-Mengah Batik. Studi Kasus Kabupaten Sragen. Jurnal Penelitian Sosial Cakrawala. Fakultas Ilmu Sosial Politik UKSW. Volume 2, Nomer1. ISSN 1963 – 6248.

-----, 2005. The Growing Importance Of The “Putting-Out” System In The Development Of Batik Industries (A case Study At Sragen Regency- Central Java). Dipresentasikan pada International Conference: Crisis And Social Change in Indonesia: Local Comparative and Historical Dimensions. Yogyakarta January 6-7, 2005. Penyelenggaran Institute of Social Studies The Hague, The Nederkand, KNAW – Nederland, and Center for Population and Policy Studies Gadjah Mada University.

-----, 2007. Model Penetrasi Pasar “Alternatif” (Fair Trade): Kasus Kerajinan Berbasis Sistem “Putting-out” di Kluster Sragen, Surakarta, Klaten dan Salatiga. Riset Unggulan Daerah (RUD) – Balitbangda Jateng.

-----, 2011. “Uncover the Invisible” : Home-workers in Micro-Small -Medium Industries Based on “Putting-out” System (The Case Study of the Batik and Batik Convection Industry in a Sragen-Surakarta-Sukoharjo Cluster of Indonesia). THE INTERNATIONAL JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY SOCIAL SCIENCES. Volume 5, Number 9. ISSN: 1833-1882. <http://www.SocialSciences-Journal.com>. URL: <http://iji.cgpublisher.com/product/pub.88/prod.1293>

- , 2013. The Paradox of the Growing Importance of the "Putting-Out" System in the Development of the Batik Industry:A Case Study in the Sragen-Surakarta-Sukoharjo Cluster of Indonesia.THE INTERNATIONAL JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY ORGANIZATIONAL STUDIES. www.thesocialsciences.com.URL:<http://ijjost.cgpublisher.com/product/pub.259/prod.9>
- , 2013. Marginalisasi Perempuan dan Risiko Lingkungan dalam Industri Batik Kimia: Urgensi Batik Ramah Lingkungan dalam Pembangunan Berkelanjutan. Dalam Buku Seri I: EKOFEMINISME. Dalam Tafsir Agama, Pendidikan, Ekonomi, dan Budaya. Pengantar Arianti Ina R. Hunga. Editor Dewi Candraningrum. Pusat Penelitian dan Studi Gender – UKSW dan Jalasutra. ISBN:978-602-8252-89-8. URL:www.jalasutra.com
- , 2013. Usaha Perempuan Mengolah Warna Alami Berbasis Limbah Kayu: Kajian Budaya Batik Ramah Lingkungan. Dalam Buku Seri I: EKOFEMINISME. Dalam Tafsir Agama, Pendidikan, Ekonomi, dan Budaya. Pengantar Arianti Ina R. Hunga. Editor Dewi Candraningrum. Pusat Penelitian dan Studi Gender – UKSW dan Jalasutra. ISBN:978-602-8252-89-8. URL:www.jalasutra.com
- , 2014. Perempuan Dalam Batik Ramah Lingkungan: Strategi Melindungi Ruang Domestik Perempuan dan Lingkungan. Jurnal Perempuan No 80. "Ekofeminisme, Krisis Ekologis dan Pembangunan Berkelanjutan. ISSN: 1430-153X. www.jurnal.perempuan.org
- , 2015. Metodologi Perspektif Gender Dalam Mengungkap "Ketersembunyian" Perempuan Home-

- Workers Dalam Industri Berbasis Sistem Putting-Out (Studi Kasus Klaster Industri Batik di Sragen-Surakarta-Sukoharjo. Buku dengan judul; "Kebijakan Pembangunan Gender: Kepemimpinan, Ekologi, Kesehatan Reproduksi & Seksual. Editor Dewi Candraningrum dan Arianti Ina Restiani Hunga. ISBN 978-979-1755-91-7. Diterbitkan oleh Asosiasi Pusat Studi Wanita/Gender dan Anak se Indonesia (ASWGI).
- , 2015. Tantangan SRHR (Sexual and Reproductive Health and Rights) Pembatik Rumahan: Studi Kasus Industri Batik Jawa Tengah. Buku Seri III Ekofemonisme: Tambang, Perubahan Iklim & Mempori Rahim. Editor Dewi Candraningrum dan Arianti Ina Restiani Hunga. Penerbit Pusat Penelitian dan Studi Gender Universitas Kristen Satya Wacana dan Penerbit Jalasutra, Yogyakarta. ISBN: 978-602-8252-46-1
- ILO, 1996. Practical Actions for the Social Protection of Homeworkers in Indonesia. ILO Regional Office for Asia and Pacific. Bangkok, Thailand.
- _____, 1996. Convention on Home Work No. 177. Geneva: ILO.
- Jones, Jackie dan Stevi Jackson (ed), 2009. Teori-Teori Feminis Kontemporer. Penerbit Jalasutra.
- Kindon, Sara, Rachel Pain, & Mike Kesby., 2010. Participatory Action Research Approaches and Methods Connecting people, participation and place. Routledge
- Mahatma, Tundjung dan Arianti I.R. Hunga, 2009. Sistem Informasi Berbasis Internet Sebagai Media Kampanye Meningkatkan Apresiasi Terhadap Batik Ramah Lingkungan. Prosiding Seminar Nasional 2009; UPT.

Balai Pengembangan Proses dan Teknologi Kimia – LIPI.
ISBN: 979-1519-52-8.

- Phizaklea, Annie and Carol Walkowitz., 1995. *Home-working Women. Gender, Racism, and Class at Work.* Sage Publications. London Thousand Oaks. New Delhi.
- Prugl, Elisaabeth., 1999. *The Global Construction of Gender. Home-Based Work in the Political Economy of the 20th Century.* Columbia University Press. New York.
- Prugl, Elisabeth and Eileen Boris, 1996. *Homeworkers in Global Perspective. Invisible No More.* Routledge Neww York & London.
- Phizaklea, Annie and Carol Walkowitz, 1995. *Home-working Women: Gender, Racism, and Class at Work.* New Delhi, Sage Publications. London Thousand Oaks.

MENGGALI POTENSI PEREMPUAN AKAR RUMPUT DALAM UPAYA PERLINDUNGAN BURUH MIGRAN PEREMPUAN INDONESIA: KISAH PAGUYUBAN SERUNI¹

Elisabeth Dewi dan Sylvia Yazid

Parahyangan Centre for International Studies,
Universitas Katolik Parahyangan
elisabeth.dewi@unpar.ac.id
s_yazid@unpar.ac.id

Abstract

This research at the grassroot level is aimed to look into: (1) the relative position of women *vis-a-vis* the process of making policies on the protection of women migrant workers; (2) what efforts they have made; (3) what efforts they potentially make based on their current positions; and (4) opportunities and challenges that may arise. Women activists in the Paguyuban Seruni in Banyumas is used as a model for women empowerment to conduct a series of protection activities for Indonesia women migrant workers. In-depth interview and observation were used to identify their roles. Through self-development, enriching process and optimal achievement, along with access to education and simple form of democratization, the women activists have given valuable inputs for the efforts of protecting women migrant workers at the grassroot level. There are limitations and problems, but they all become motivations for them to move forward and actually do something through a process where self and community achievement are interrelated. It is expected that this research will be able to provide inputs on the efforts worth making to push for the establishment and implementation of better protection mechanism for women migrant workers in the informal sector.

Keywords: Women migrant workers, protection, grassroot, empowerment

Abstrak

Penelitian di tingkat akar rumput ini bertujuan untuk melihat: (1) di mana posisi relatif perempuan *vis-a-vis* proses pembuatan kebijakan perlindungan buruh migran perempuan (BMP); (2) apa yang telah mereka lakukan; (3) upaya potensial sesuai posisi mereka sekarang (4) tantangan dan peluang yang mungkin muncul. Aktivistis perempuan Paguyuban Seruni di Banyumas menjadi model pemberdayaan perempuan untuk melakukan serangkaian aktivitas perlindungan BMP Indonesia. Wawancara mendalam serta pengamatan telah berhasil mengidentifikasi peran mereka. Melalui pengembangan diri, proses pengayaan dan pencapaian optimal disertai dengan akses pendidikan dan demokratisasi sederhana, aktivis –aktivis perempuan ini telah memberikan masukan-masukan yang sangat berguna bagi upaya perlindungan BMP di tingkat akar rumput. Tentu ada keterbatasan, permasalahan, tetapi itu semua menjadi pemicu semangat mereka untuk maju dan berkarya, proses dan pencapaian diri dan komunitas yang saling berkaitan. Penelitian ini diharapkan menghasilkan masukan tentang upaya yang layak dijadi untuk mendorong pembentukan dan pelaksanaan mekanisme perlindungan yang lebih baik bagi BMP di sektor informal.

Kata kunci: buruh migran perempuan; perlindungan; akar rumput; pemberdayaan

PENDAHULUAN

Kajian ini berkaitan dengan dua isu utama. Isu pertama adalah perempuan Indonesia yang bekerja di luar negeri di sektor informal dan domestik, sebagian besar sebagai pekerja domestik. Menurut Organisasi Perburuhan Internasional, International Labour Organization (ILO), hingga 2013, dari sekitar 150,3 juta pekerja migran di seluruh dunia dimana 66,6 juta atau 55,7 % diantaranya adalah perempuan. Juga tercatat

bahwa 11,5 juta adalah pekerja di sektor domestic. Sementara itu, menurut data dari Badan Nasional Penempatan dan Perlindungan Tenaga Kerja Indonesia (BNP2TKI) untuk tahun 2011-2014, dari total 2.023.451 pekerja yang ditempatkan di luar negeri, 1.177.097 adalah perempuan atau sekitar 58,2%. Tidak ada catatan resmi yang menyajikan dengan tepat jumlah tenaga kerja Indonesia yang bekerja sebagai pekerja rumah tangga, tetapi data dari BNP2TKI juga menunjukkan bahwa pekerja rumah tangga dan pengasuh bayi atau perawat orang tua merupakan jenis pekerjaan yang umumnya dilakukan oleh tenaga kerja perempuan Indonesia di luar negeri. Pekerjaan-pekerjaan ini bersifat temporer, berdasarkan kontrak dan informal, yang membedakan tenaga kerja wanita Indonesia ini dengan tenaga kerja pria. Ditambah lagi, fakta bahwa mereka bekerja di rumah-rumah yang terisolasi dari lingkungan luar karena biasanya dianggap ruang privat, menjadikan tenaga kerja wanita ini rentan terhadap penyalahgunaan dan pelanggaran hak (*abuse*). Namun, kondisi ini tidak cukup diatur dalam sebagian besar kebijakan, peraturan dan undang-undang perburuhan, baik di negara asal maupun negara tujuan.

Perhatian yang besar terhadap feminisasi migrasi tenaga kerja didorong oleh sejumlah faktor seperti (1) peningkatan tajam jumlah perempuan yang bekerja di luar negara asal mereka; (2) signifikansi ekonomi secara mikro dan makro yang didatangkan oleh remitansi yang mereka hasilkan; dan (3) karakteristik kerja mereka yang cenderung problematik, terutama bagi mereka yang bekerja di sektor informal.² Walaupun gaji tak dibayarkan dan status tak berdokumen³ dapat saja terjadi baik pada tenaga kerja migran laki-laki yang bekerja di perkebunan, proyek bangunan atau pabrik maupun perempuan yang bekerja

sebagai pekerja rumah tangga, kondisinya seringkali lebih buruk bagi pekerja rumah tangga dengan adanya penyiksaan dan pengurangan.

Sejumlah besar penelitian telah menjadikan feminisasi migrasi tenaga kerja ini sebagai fokus atau setidaknya elemen utama dari kajian mereka. Namun, dalam sebagian besar studi tersebut, perempuan telah digambarkan terutama sebagai “korban” dari mal-praktek dalam proses migrasi tenaga kerja. Tulisan ini berangkat dari gagasan bahwa adalah sangat penting untuk melihat perempuan tidak hanya sebagai “aktor pasif” dalam konteks migrasi tenaga kerja.

Isu kedua yang menjadi perhatian adalah potensi sejumlah perempuan di tingkat akar rumput yang berasal dari berbagai komunitas daerah “kantong” buruh migran perempuan yang berhasil melakukan sejumlah aktivitas dalam mencegah atau mengatasi masalah yang dihadapi oleh perempuan pekerja migran. Perempuan di tingkat akar rumput menjadi subyek kajian yang sangat penting dikarenakan posisi mereka yang sangat dekat dan terlibat dalam keseharian hidup buruh mmigran perempuan.

Kajian ini secara khusus bertujuan untuk mengidentifikasi potensi perempuan di tingkat akar rumput yang menjadi pemangku kepentingan terkait isu migrasi tenaga kerja dalam upaya perlindungan tenaga kerja wanita Indonesia yang bekerja di sektor informal di luar negeri. Secara khusus, penelitian ini akan melihat: (1) di mana posisi relatif perempuan akar rumput vis-a-vis proses pembuatan kebijakan tentang perlindungan tenaga kerja Indonesia di luar negeri; (2) apa yang telah mereka lakukan di tingkat akar rumput; (3) upaya apa saja yang potensial untuk mereka lakukan dengan posisi mereka sekarang? (4) Dan

tantangan dan peluang apa saja yang mungkin muncul.

Penelitian ini diharapkan akan menghasilkan suatu masukan tentang upaya-upaya apa saja yang layak dijajaki oleh banyak pihak untuk mendorong pembentukan dan pelaksanaan mekanisme perlindungan yang lebih baik bagi buruh migran Indonesia pada sektor informal. Penelitian sebelumnya yang dilakukan oleh Sylvia Yazid telah membahas tentang upaya organisasi non-pemerintah dalam mempengaruhi kebijakan domestik dan luar negeri tentang penempatan dan perlindungan tenaga kerja Indonesia di luar negeri. Penelitian tersebut menunjukkan bahwa aktivisme untuk mendorong kebijakan yang lebih melindungi tenaga kerja Indonesia, terutama perempuan, sudah berlangsung cukup lama. Reformasi di Indonesia jelas membawa perubahan pada keterlibatan organisasi non-pemerintah dalam proses pembuatan dan pelaksanaan kebijakan. Penelitian tersebut menunjukkan bahwa proses pembuatan kebijakan dalam negeri cenderung lebih terbuka bagi keterlibatan pembangku kepentingan non-pemerintah. Sementara proses pembuatan kebijakan luar negeri cenderung masih tertutup.

Penelitian yang telah dilakukan oleh Elisabeth Dewi di Jawa Barat dan Jawa Tengah telah berhasil mengidentifikasi sejumlah situasi kerja yang dihadapi oleh buruh migran perempuan di Saudi Arabia dan Malaysia pada umumnya. Situasi kerja tersebut memberikan sejumlah tantangan yang sering kali sangat spesifik berkaitan dengan keperempuanan buruh migran tersebut. Sebagai contoh, penelitian mengungkapkan belum adanya kebijakan sosial yang mendukung buruh migran perempuan untuk menjalankan peran mereka sebagai ibu, istri dan anggota komunitas dimana mereka berasal. Wawancara

mendalam dengan buruh migran perempuan dan orang-orang terdekatnya menunjukkan bahwa masih belum optimalnya situasi yang ada berkaitan dengan proses pemberdayaan, investasi dan penguatan kapasitas mereka, sebagai perempuan. Kedua penelitian tersebut, belum berhasil mengidentifikasi sejumlah potensi perempuan di tingkat akar rumput yang dapat digunakan sebagai masukan pembuatan kebijakan.

Sejumlah literatur yang mengkaji topik migrasi tenaga kerja temporer negara-negara Asia telah secara komprehensif dan terus menerus mendokumentasikan bagaimana bermasalahnya proses migrasi tenaga kerja, terutama bagi perempuan (Jones 2000, Chin 2002, Komnas Perempuan & Solidaritas Perempuan 2002 & 2003, HRW 2004, Hugo 2005, Pigay 2005, Anggraeni 2006, Kaur 2007, Yazid 2013, Dewi 2010). Seperti ditegaskan oleh Young dan Chant, dibandingkan dengan laki-laki, perempuan migran memiliki akses yang lebih terbatas terhadap pekerjaan karena sebagian besar dari mereka yang bermigrasi tidak terampil atau semi-terampil. Ini telah membatasi pilihan pekerjaan mereka pada pekerjaan yang berstatus rendah dan dibayar rendah di sektor informal dan pelayanan. Dalam kebanyakan kasus, mereka dipaksa untuk melakukan apa yang dikenal sebagai pekerjaan yang 3Ds (*dirty, degrading and dangerous* atau kotor, merendahkan dan berbahaya) yang bersifat temporer dan dengan kontrak jangka pendek.

Fokus pada identifikasi posisi perempuan dan apa yang telah mereka lakukan dan mungkin mereka lakukan dalam penelitian ini diinspirasi oleh karya Enloe (2000), *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Salah satu argumen penting dalam karya ini adalah bahwa jika kita ingin lebih memahami politik internasional secara komprehensif,

kita perlu lebih memperhatikan pengalaman-pengalaman yang berbeda yang dialami oleh perempuan. Pada kasus perdagangan perempuan (*women trafficking*) misalnya, Enloe berpendapat bahwa untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik tentang sistem internasional secara keseluruhan, kita harus mencari jawaban untuk pertanyaan-pertanyaan seperti kenapa perempuan yang diperdagangkan, siapa yang diuntungkan, siapa yang menutup mata terhadap kasus-kasus penyiksaan yang terjadi. Pada kasus migrasi tenaga kerja perempuan yang bersifat temporer ini, diasumsikan bahwa pertanyaan seperti kenapa para perempuan tersebut memutuskan untuk bermigrasi, penyiksaan seperti apa yang mereka alami dan kenapa mereka disiksa sudah dibahas cukup dalam dalam literatur-literatur yang sudah ada. Karenanya, penelitian ini bertujuan mempotret perempuan Indonesia melalui cara yang digambarkan Enloe sebagai "*beyond the global victim*" atau tidak sekedar sebagai korban. Dengan beranjak dari pembicaraan berkepanjangan tentang bagaimana perempuan menjadi korban dalam proses migrasi yang bermasalah dan mulai mengidentifikasi perempuan-perempuan di tingkat akar rumput yang memiliki potensi beragam, diyakini akan membantu memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang permasalahan buruh migran perempuan. Disamping itu, berkontribusi terhadap upaya meningkatkan perlindungan terhadap buruh migran perempuan Indonesia.

Terkait topik pekerja rumah tangga, Enloe menggarisbawahi bahwa politik hutang internasional yang marak di akhir 1990an telah menekan pemerintah dari negara yang berhutang untuk mengadopsi kebijakan yang memotong anggaran bagi pelayanan sosial dalam rangka meningkatkan kemampuan

mereka untuk membayar hutang. Kebijakan seperti ini mempengaruhi laki-laki dan perempuan secara berbeda dan pada banyak kasus perempuan sebagai “manajer” dari rumah tangga menjadi yang lebih dirugikan. Lebih lanjut, dalam kondisi dimana lapangan pekerjaan menjadi langka ini, perempuan juga diharapkan untuk menjadi pencari nafkah, peran yang secara tradisional di budaya Asia dimainkan oleh laki-laki. Oleh karenanya, untuk mengakhiri kondisi yang merugikan ini bagi perempuan atau paling tidak mencegah kondisi ini memburuk, perempuan perlu eksis secara aktif dalam proses pembuatan, implementasi dan pengawasan kebijakan.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang mengandalkan literatur dan wawancara sebagai sumber informasi.

PEMBAHASAN

Penelitian ini secara garis besar dibagi menjadi 3 tahapan utama yaitu: pertama, mencari potensial narasumber yang dapat menjadi partisipan bahkan menjadi model pendampingan buruh migran perempuan (BMP) di tingkat akar rumput di Indonesia. Kedua, melakukan proses wawancara mendalam kepada sejumlah perempuan (dan laki-laki) yang telah bersedia meluangkan waktunya untuk berbagi pengalaman dengan peneliti. Terakhir, peneliti melakukan proses analisa isi wawancara untuk dituliskan di dalam laporan penelitian ini.

Dari serangkaian proses komunikasi, Paguyuban Peduli Buruh Migran dan Perempuan Seruni yang berkedudukan di Kecamatan Sumbang, Kabupaten Banyumas menerima peneliti dengan tangan terbuka. Peneliti bukan hanya berkesempatan untuk mewawancarai, bahkan terlibat langsung dalam acara

Lokakarya Saluran Informasi Buruh Migran Indonesia (BMI) Banyumas dengan judul “Mewujudkan Perlindungan dan Pemberdayaan TKI/BMI sejak dari Hulu” di Desa Gumelar, Kabupaten Banyumas.

Berikut adalah 3 aktivis perempuan dari Paguyuban Seruni yang berhasil diwawancarai untuk memperoleh kelengkapan informasi perlindungan buruh migran perempuan di tingkat akar rumput:

1. Narsidah
2. Lili Purwani
3. Sri Setiawati

Profil 1: Narsidah

Seruni terbentuk di akhir tahun 2008 sebagai ‘utang’ Narsidah. Setelah pulang dari Hongkong, Narsidah lebih banyak membantu teman-temannya di berbagai organisasi di luar kota (Banyumas). Sampai akhirnya, Narsidah berpikir untuk mengumpulkan beberapa teman dan membuat organisasi di Banyumas. Berbekal dengan mengumpulkan kliping tentang siapa saja tokoh-tokoh di Banyumas yang membicarakan isu migran dan isu perempuan, kemudian ia mendatangi satu-satu orang tersebut untuk diajak bertukar pikiran dan bantuan. Akhirnya setelah mendapat dukungan dari teman-teman akademisi, DPRD, dan aktivis, Seruni terbentuk, walaupun pada saat itu dinas tenaga kerja menyatakan keraguan untuk membentuk sebuah organisasi bagi buruh migran.

Walaupun banyak rintangan, seperti beberapa teman Narsidah dalam Seruni yang kemudian berangkat lagi ke luar negeri sebagai buruh migran dan modal pribadi yang digunakan untuk menangani kasus, tetapi Seruni tetap konsisten berdiri

untuk membantu warga Banyumas. Banyak belajar dari teman-teman pengacara mengenai tata cara *follow up* kasus yang sudah diajukan ke dinas, sampai dengan memahami wewenang di dinas tenaga kerja dan DPRD membuat Narsidah semakin mengerti bagaimana dan apa yang harus ia lakukan dalam penanganan kasus.

Sejak saat itu, Seruni mulai paham mengapa dengan kinerja yang telah dilakukannya tetap tidak ada perubahan yang signifikan. Malah liputan media tentang Seruni kemudian memicu hubungan yang tidak harmonis dengan dinas tenaga kerja. Mulai saat itu Narsidah memutuskan untuk lebih sering datang dan tidak hanya membawa kasus, tapi juga berbincang-bincang santai di dinas. Barulah ia mengetahui bahwa di Banyumas tidak ada anggaran untuk menangani kasus-kasus buruh migran.

Kemudian untuk setiap kasus yang diajukan ke dinas tenaga kerja, Narsidah banyak menerima bantuan dana dari DPRD Banyumas, tidak hanya berhenti disitu, Komisi D juga menyampaikan aspirasi ke Paripurna untuk membuat anggaran bagi penanganan kasus buruh migran yang kerap terjadi di Banyumas. Tidak cukup dengan komitmen orang-orang di dalam Seruni, mereka juga harus mengerti alokasi anggaran yang akan digunakan. Pada tahun 2011 diberikan anggaran sebanyak Rp.60.000.000 bagi penanganan kasus buruh migran sekaligus kegiatan sosialisasi dan upaya preventif bagi para buruh migran. Kemudian pada tahun 2012 anggaran ditambahkan menjadi Rp.150.000.000, tetapi pengalokasian dana dan pemahaman para anggota dewan akan permasalahan buruh migran hanya sebatas penanganan kasus. Sehingga anggaran tersebut hanya dapat digunakan untuk penanganan kasus, sedangkan

sosialisasi seperti pelatihan migrasi aman dan upaya preventif tetap dilakukan tetapi tidak dapat menggunakan dana dari pemerintah.

Kebijakan yang dibuat oleh pemerintah daerah juga dipengaruhi oleh Seruni yang menagih janji dari Bupati terpilih, di mana saat melakukan kampanye menjanjikan Perda tentang perlindungan buruh migran. Seruni kemudian dipanggil untuk diskusi terkait dengan Perda tentang perlindungan buruh migran yang akan direalisasikan. Seruni mendesak agar Perda tersebut segera direalisasikan sebagai bentuk perlindungan mengingat Banyumas sebagai pemasok buruh migran terbesar keempat di Jawa Tengah dengan jumlah sekitar 2000 buruh migran yang pergi setiap tahunnya. Akhirnya Perda tentang perlindungan buruh migran disahkan di awal tahun 2015.

Advokasi Seruni tidak hanya pada penanganan kasus buruh migran saja, tetapi juga pada perbaikan kebijakan. Sehingga, dinas-dinas yang terkait, seperti Badan Pemberdayaan Masyarakat, sekarang memiliki program yang berkenaan dengan buruh migran. Penanganan kasus yang tidak maksimal dan hak-hak para buruh migran yang tidak terpenuhi kemudian menuntun adanya obrolan Narsidah dan teman-teman pengurus Seruni, adanya keinginan untuk tersedianya pengacara yang khusus berada di ranah isu buruh migran. Oleh karena itu, mereka saling mendukung satu sama lain untuk sekolah kembali di perguruan tinggi. Salah satu teman Narsidah yang telah mendapat gelar sarjana terlebih dahulu di Universitas Indonesia lebih memilih untuk bekerja di bank daripada kembali lagi ke Banyumas dan menjadi pengurus Seruni. Hal-hal seperti inilah kemudian yang juga diakui Narsidah akibat dari terbatasnya sumber daya manusia dan dana yang tersedia.

Tantangan utama yang dihadapi Narsidah selama berada di dalam Seruni adalah sumber daya manusia yang terbatas. Seruni yang terbentuk dari komunitas dan keinginan pribadi untuk membantu para buruh migran, kaderisasi menjadi tantangan tersulit yang ada. Banyak buruh migran yang berkeinginan menjadi pengurus dan membantu Seruni, tetapi karena adanya kepentingan lain, memiliki keluarga, atau bahkan kembali lagi menjadi buruh migran dan berangkat keluar negeri, kinerja mereka di Seruni menjadi tidak optimal. Hal tersebut dimaklumi Narsidah karena Seruni merupakan gerakan sosial dan sebagai ruang untuk belajar bersama sehingga peraturan yang ada juga tidak mengikat seperti bekerja. Ketersediaan materi dan modal juga membuat gerakan Seruni menjadi terbatas, akan tetapi Narsidah dan teman-teman di dalam Seruni tetap berusaha semampunya dalam membantu para buruh migran.

Peluang ke depannya bagi Narsidah dan teman-teman di dalam Seruni adalah lebih mengajak orang-orang untuk berorganisasi. Narsidah mengatakan bahwa melalui kegiatan berorganisasi akan memberikan kekuatan dan dukungan dari satu sama lain, terutama di Seruni yang spesifik berisi para buruh migran dan keluarganya sehingga ada perasaan senasib sepenanggungan. Selama Seruni bergerak dalam bidang ini, baru sebagian kecil dari wilayah basis buruh migran di Banyumas yang dapat ditangani oleh Seruni. Banyak kepada desa atau kecamatan yang meminta Seruni untuk memberikan sosialisasi dan penyuluhan bagi warganya, akan tetapi dengan keterbatasan sumber daya manusia dan modal yang ada, maka seringkali Narsidah tidak menyanggupi permintaan tersebut.

Memutuskan untuk sekolah bergantian agar penanganan dan kinerja Seruni tidak terganggu, Narsidah mempersilahkan

Lili untuk masuk ke perguruan tinggi terlebih dahulu. Dengan bantuan dana dari para anggota dewan dan beberapa tokoh yang sebelumnya sudah bekerja sama dari Seruni, akhirnya Lili dapat masuk dan bersekolah pada tahun 2011 di Universitas Jendral Soedirman di Fakultas Hukum. Satu tahun kemudian Narsidah juga bersekolah di Universitas Wijayakusuma Purwokerto di Fakultas Hukum dengan bantuan biaya yang diberikan oleh Keuskupan Purwokerto. Narsidah sudah berhasil menyelesaikan studinya dengan skripsi tentang perjanjian penempatan buruh migran yang dilihat masih banyak hal yang belum terbuka informasinya. Bahkan dalam waktu dekat, Narsidah akan menempuh pendidikan advokat dengan bantuan biaya dari aktivis hukum setempat.

Narsidah merupakan mantan buruh migran di Singapura pada tahun 1998. Keberangkatan Narsidah ke Singapura sebagai buruh migran diawali dengan adanya krismon yang menyebabkan tempatnya bekerja dulu memutuskan untuk mengadakan pengurangan karyawan. Kemudian berpikir untuk menjadi buruh migran mengikuti jejak kakak pertamanya. Ia ditampung di PT selama dua bulan sebelum diberangkatkan ke Singapura. Awal bekerja sebagai buruh migran di negeri orang, Narsidah tidak betah dan selalu ingin pulang kembali ke Indonesia. Hanya bertahan satu tahun dua bulan, Narsidah kemudian pulang dengan biaya sendiri karena tidak mau kembali lagi bekerja di Singapura.

Sampai Indonesia Narsidah tidak tahu harus bekerja apa, maka ia memutuskan untuk menjadi buruh migran lagi. Dibujuk juga oleh sponsor untuk berangkat lagi ke Taiwan. Ibu dari satu anak ini mengalami berbagai macam peristiwa yang membuatnya memiliki keinginan untuk membuat organisasi

setelah pulang dari luar negeri. Sebuah organisasi yang berkegiatan untuk mengorganisir buruh migran; membuat kegiatan untuk belajar bersama serta membantu teman-teman buruh migran dan keluarganya yang memiliki persoalan terkait buruh migran.

Di penampungan melihat kondisi yang tidak manusiawi, fasilitas dan air kurang sehingga para calon buruh migran harus mengantri dari jam 3 pagi untuk ke kamar mandi. Minimnya fasilitas tempat tidur juga menyebabkan pertengkaran diantara para calon buruh migran. Makanan yang disediakan juga hanya berupa singkong satu potong pada pagi hari, atau hanya sayur dan ikan asin. Selain fasilitas yang kurang memadai, Narsidah juga melihat terdapat beberapa teman calon buruh migran yang sudah berada di penampungan selama satu tahun dan tidak kunjung diberangkatkan ke negara tujuan. Melihat hal tersebut Narsidah kemudian merasa perlu untuk menyampaikan pendapatnya kepada pemilik PT. Narsidah kemudian mengajak teman-teman di dalam penampungan untuk menuntut perbaikan kondisi kepada pemilik PT.

Pada malam kedua Narsidah dan teman-temannya ditangkap oleh para satpam saat melakukan diskusi. Sekitar 300 calon buruh migran disekap dan dikunci di dalam ruangan. Kemudian mereka akhirnya melemparkan kertas keluar ruangan dengan harapan ada yang membantu untuk menelpon polisi atau LSM. Akhirnya mereka mencari jalan keluar dengan membakar gembok di pintu keluar, sehingga mereka berhasil keluar dari sekapan para satpam. Beberapa jam kemudian sebuah LSM mengevakuasi para calon migran tersebut. Dengan bantuan dari LSM dan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan pada saat itu, Khofifah Indar Parawansa, mereka ditempatkan di pondok

wisma haji dan difasilitasi selama beberapa hari.

Narsidah masih menginginkan untuk menjadi buruh migran, kali ini tidak lagi berangkat ke Taiwan tetapi ke Hongkong. Setelah berbincang-bincang dengan para pengurus sekaligus buruh migran yang ada di Hongkong, Narsidah memberanikan diri untuk ke PT tanpa menggunakan sponsor. Beberapa PT menolak karena Narsidah tidak memiliki sponsor untuk keberangkatannya ke Hongkong, akhirnya ada satu PT yang mau menerimanya tanpa sponsor. Ternyata perlakuan yang diberikan PT terhadap Narsidah yang tidak memiliki sponsor berbeda dengan calon buruh migran lain yang memiliki sponsor, Narsidah selalu diawasi dan agak dijauhkan dari calon buruh migran lainnya. Narsidah juga sering diajak keluar oleh para staf PT atau sering diminta untuk menemani istri direktur keluar, sehingga ia tidak memiliki waktu belajar untuk bekal keberangkatannya. Saat *interview*, Narsidah dikritik bahwa kemampuan bahasanya belum memadai untuk diberangkatkan ke Hongkong dan masih banyak kekurangan lainnya. Mulai saat itu, Narsidah menolak setiap ajakan keluar dan memilih untuk fokus belajar. Keputusannya untuk fokus belajar dan diperbolehkan untuk keluar PT pada hari akhir pekan kemudian memicu kecemburuan para calon buruh migran lainnya. Narsidah diteror oleh para buruh migran senior dan diperintahkan untuk tidur di dekat pintu agar mudah diawasi. Narsidah sebenarnya juga sadar jika hanya dia yang boleh keluar pada akhir pekan maka tidak adil bagi para calon buruh migran lainnya, maka ia memutuskan untuk menyarankan pada direktur untuk juga memberikan hari bebas bagi para calon migran lainnya di akhir pekan. Direktur PT tersebut kemudian menyetujuinya, sehingga pada akhir pekan para calon buruh

migran dibebaskan dari kegiatan belajar dan diperbolehkan keluar PT untuk urusan pribadi. Hal tersebut kemudian malah membawa dampak negatif seperti ada beberapa calon buruh migran yang kabur dan hamil.

Keaktifan Narsidah di PT tersebut kemudian menunda keberangkatannya selama 6 bulan, sampai akhirnya berangkat ke Hongkong. Walaupun di sana ia mendapatkan pekerjaan yang terhitung mudah, yaitu hanya menjaga lansia, tetapi hak-haknya tidak dipenuhi dan Narsidah hanya diberikan separuh dari gaji yang dijanjikan. Para buruh migran yang di Hongkong memberitahu Narsidah bahwa sudah ada ketentuan hukum di sana bahwa setiap hari minggu merupakan hari libur bagi para buruh migran. Akan tetapi, majikan Narsidah tidak menggubris hal tersebut, sehingga gaji Narsidah dipotong setiap ia keluar rumah pada hari minggu untuk bertemu dengan teman-temannya di dalam organisasi. Melihat ketidakadilan tersebut, Narsidah melaporkan majikannya, sampai staf dari PT di Jakarta datang ke Hongkong untuk bertemu Narsidah. Staf dari PT malah menyalahkan Narsidah yang pergi keluar di hari minggu untuk bertemu teman-temannya di dalam organisasi, bukannya membela haknya yang memang mendapatkan hari libur di hari minggu.

Narsidah kemudian minta untuk mendapatkan majikan baru dengan alasan haknya tidak dipenuhi oleh majikannya yang lama dan orang yang ia jaga telah meninggal dunia. Di majikannya yang terakhir, nasib Narsidah juga tidak berjalan mulus, majikannya mengalami pailit sehingga tidak membayar gajinya selama tiga bulan. Walaupun pada akhirnya masalah tersebut dapat diselesaikan baik-baik melalui mediasi. Selama di Hongkong, Narsidah aktif di Indonesian Migrant Worker

Union (IMWU), merupakan satu-satunya serikat buruh yang terdaftar di pemerintahan Hongkong. Dalam organisasi tersebut Narsidah fokus terutama di pendampingan kasus, penyuluhan, dan merancang kegiatan untuk edukasi bagi buruh migran di Hongkong.

Setelah pulang dari Hongkong, Narsidah memutuskan untuk mengambil kejar paket C untuk mendapatkan ijazah sehingga dapat menjalankan cita-citanya untuk belajar dan berorganisasi. Di sela-sela waktu belajarnya untuk mengambil kejar paket C, Narsidah meluangkan waktunya untuk menangani kasus buruh migran yang ada. Narsidah dan teman-teman di Seruni juga berpikir bagaimana caranya untuk membagi porsi dalam penanganan kasus dengan dinas tenaga kerja, karena tentu saja tidak dapat semua kasus ditangani Seruni mengingat keterbatasan sumber daya manusia, tenaga, dan modal yang ada.

Narsidah berpesan bagi para perempuan sebagai calon buruh migran, mereka harus mempersiapkan diri dengan matang, meskipun di luar negeri hanya bekerja sebagai pembantu rumah tangga tetapi harus mempersiapkan dan merencanakan segala sesuatu dengan baik, sekaligus memiliki target waktu dan pencapaian di masa depan. Sehingga dengan menjadi buruh migran, para perempuan tidak hanya melihat materi yang akan didapat tetapi juga harus memanfaatkan waktu untuk belajar. Sedangkan untuk para buruh migran yang sedang menjalankan tugasnya, Narsidah berpesan agar melihat kembali apa yang sudah mereka cita-citakan sebelum berangkat, sehingga tidak ada waktu yang terbuang dan bisa menggapai banyak hal dengan menyiapkan diri setelah pulang ke Indonesia. Menjadi buruh migran bukanlah cita-cita utama, menjadi buruh

migran hanyalah sebuah batu loncatan sebagai tempat dan waktu untuk belajar. Walaupun stigma menjadi buruh migran adalah suatu hal yang buruk, tetapi sebisa mungkin para buruh migran dapat memberikan bukti atau contoh yang baik serta berkualitas, seperti beberapa teman Narsidah yang berangkat sebagai buruh migran kemudian pulang lagi ke Indonesia dengan gelar sarjana atau membuka usaha di daerahnya.

Profil 2: Lili

Lili merupakan aktivis Paguyuban Seruni di wilayah Desa Datar, Banyumas, Jawa Tengah. Saat ini usia Lili adalah 36 tahun. Lili menduduki posisi sebagai ketua beberapa kali di dalam Paguyuban Seruni. Lili merupakan salah satu mahasiswa semester 8 Jurusan Fakultas Hukum di Universitas Soedirman. Kesibukan Lili selain membantu mengelola Seruni, juga sedang menyusun tugas akhir perkuliahannya. Topik yang menjadi penelitian dalam tugas akhir atau skripsi Lili adalah mengenai permasalahan buruh migran terutama berkaitan dengan peran dinas sosial tenaga kerja untuk perlindungan tenaga kerja Indonesia. Tingkat pendidikan terakhir Lili sebelum menduduki bangku perkuliahan adalah Sekolah Menengah Kejuruan. Jurusan yang diambil oleh Lili ketika SMK adalah jurusan perhotelan.

Aktivitas yang dilakukan oleh Lili dan teman-teman lainnya terkait permasalahan buruh migran tidak hanya dalam advokasi buruh migran saja, tapi juga bertindak sebagai aktor yang mendorong kebijakan pemerintah daerah. Seperti disahkannya Perda no.2 tahun 2012 tentang perlindungan TKI di Banyumas yang menjadi janji Bupati Banyumas ketika kampanye. Tidak hanya itu, aktivitas lain yang dilakukan oleh Lili bersama

dengan Seruni adalah mampu mempengaruhi kebijakan terkait permasalahan anggaran untuk penyelesaian masalah buruh migran dari Rp.60.000.000 menjadi Rp.150.000.000. Selain sebagai katalisator dalam mempengaruhi kebijakan, Lili melakukan upaya-upaya pemberdayaan terhadap mantan buruh migran di wilayah Banyumas. Fokus utama pemberdayaan yang Lili dan Paguyuban Seruni lakukan adalah salah satunya berkaitan dengan pemberdayaan ekonomi. Bentuk pemberdayaan yang dilakukan diantaranya adalah pelatihan membuat keset dari kain perca, pelatihan yang berkaitan dengan perikanan dan perternakan serta pelatihan mengenai tata boga.

Pemberdayaan yang dilakukan tidak hanya pelatihan saja. Lili juga mengupayakan pemasaran hasil produk yang dihasilkan seperti kerajinan keset kain perca yang dipasarkan di beberapa toko atau supermarket kebutuhan rumah tangga. Selain program tersebut Lili juga melakukan program seperti Children Left Behind tentang anak-anak yang terlantar yang dilaksanakan 6 bulan dan juga program Mahnetik (Rumah Internet untuk TKI) yang berlangsung dalam setahun. Namun, Lili sangat menyayangkan program-program tersebut hanya berlangsung satu kali. Hal tersebut dikarenakan program-program yang dilakukan diberikan anggaran oleh pihak eksternal dan pemerintah kabupaten.

Ada beberapa tantangan yang dihadapi oleh Lili. Pertama, tantangan yang dihadapi Lili dengan Paguyuban Seruni adalah terkait biaya operasional atau anggaran bagi terlaksananya program-program yang telah Lili dan Seruni agendakan kedepannya. Kedua, mengenai sumber daya manusia dan pengkaderan. Pengkaderan disini maksudnya adalah sulit menemukan kader yang mau dan berkemampuan

meneruskan perjuangan Lili dan teman-teman di Paguyuban Seruni. Kesulitan tersebut juga dikarenakan profesi seperti Lili bukan berdasarkan seberapa besar uang yang didapat, tetapi seberapa besar keinginan yang akan dicapai. Selain tantangan dari internal, Lili juga menghadapi tantangan dari eksternal. Tantangan yang dihadapi seperti pertentangan dengan PPTKIS (Perusahaan Pengerah Tenaga Kerja Indonesia Swasta) dalam mengurus masalah PJTKI yang diintimidasi.

Lili merupakan mantan buruh migran yang bekerja di Hong Kong selama 7 bulan. Lili menjadi korban PHK sepihak oleh majikannya. Lili menjadi buruh migran sejak September 2002 dan pulang ke Indonesia pada bulan April tahun 2003. Lili merupakan buruh migran yang berasal dari Desa Datar, Banyumas Jawa Tengah. Sebelum menjadi buruh migran di Hong Kong mba Lili menjalani masa penampungan selama 4 bulan. Pada awalnya, sebelum bergabung dan mendirikan Seruni, Lili bertemu dengan rekan-rekan LSM dan Narsidah yang pernah bekerja di Hong Kong, di Jakarta. Lili menetap di Jakarta hampir satu tahun. Lili belajar banyak hal setelah kepulangannya ke Jakarta bersama rekan-rekan LSM dan Narsidah. Akhirnya, setelah hampir setahun, Lili memutuskan untuk kembali pulang ke desa Datar di Banyumas untuk mendirikan Paguyuban Seruni dan membantu menyelesaikan permasalahan buruh migran yang terjadi di desanya.

Harapan Lili kedepannya adalah ingin terus berjuang untuk Paguyuban Seruni. Generasi penerus untuk memperjuangkan permasalahan buruh migran sangatlah dibutuhkan. Hal ini dikarenakan permasalahan buruh migran tidak selesai hingga saat ini saja. Lili memiliki keinginan agar bagi calon buruh migran untuk mencari informasi yang valid, lengkap dan benar

agar menjadi buruh migran yang aman. Perencanaan yang matang terkait masalah pengelolaan hasil upah kerja harus dibuat perencanaan agar bermanfaat sesuai kebutuhan.

Profil 3: Sri Setyawati

Sri Setyawati atau biasa dipanggil Sri merupakan salah satu aktivis Paguyuban Seruni. Sri merupakan aktivis Seruni yang fokus berkegiatan di wilayah Gumelar, Banyumas, Jawa Tengah. Di wilayah Gumelar, secara spesifik Mba Sri berkegiatan di Desa Panikaben. Gumelar merupakan salah satu kantong TKI yang cukup besar di Jawa Tengah. Sri berusia 41 tahun dan merupakan istri juga ibu dari 3 (tiga) orang anak. Anak pertama kuliah di Poltekkes Kemenkes Semarang program studi Kesehatan Lingkungan. Anak kedua kelas XII SMA dan anak ketiga kelas II SD. Sri dulu hanya lulusan SMP, saat kembali ke Indonesia dan memutuskan untuk tidak menjadi buruh migran lagi, Sri mengikuti Paket C. Setelah mengikuti Paket C, Sri mengikuti perkuliahan PG PAUD dan sekarang sudah semester 6.

Sri mengelola PAUD sejak tahun 2009 hingga sekarang. Nama PAUD-nya adalah Pos PAUD Jatiwaluyo. PAUD-nya berada di Desa Panikaben. PAUD ini memiliki 37 (tiga puluh tujuh) murid dengan 5 (lima) tenaga pengajar. 3 (tiga) orang diantaranya merupakan mantan buruh migran. Seluruh tenaga pengajar didorong Sri untuk kuliah. 4 (empat) orang kuliah dan 1 (satu) orang sedang Paket C. 2 (dua) tahun pertama murid tidak diwajibkan untuk membayar. Tahun ketiga diminta iuran Rp.5.000, kemudian setiap tahun naik Rp.2.500 hingga akhirnya sekarang iurannya Rp.15.000. Pada tahun 2014, PAUD mendapatkan dana karena Sri aktif di PNPM. PNPM memberikan bantuan hingga akhirnya Sri mampu membangun gedung

untuk PAUD, namun tanahnya milik Sri. Per 10 Februari 2015, Sri terlibat didalam kepengurusan PAUD kabupaten.

Aktivitas Sri di Seruni Gumelar ada 3 (tiga): pertama, terkait dengan Bina Keluarga TKI. Di Gumelar, khususnya di Desa Panikaben terdapat cukup banyak mantan buruh migran, kurang lebih 400 (empat ratus) orang. Sri berusaha untuk meyakinkan para mantan buruh migran untuk tidak pergi lagi ke luar negeri. Sri berusaha untuk memberikan pengetahuan-pengetahuan akan apa yang dapat dilakukan sepulang dari luar negeri. Kegiatan lain yang dilaksanakan Bina Keluarga TKI adalah pendidikan cara pola asuh anak kepada bapak-bapak yang istrinya menjadi buruh migran.

Kedua, terkait dengan advokasi. Banyak permasalahan yang terjadi pada buruh migran, seperti: uang jaminan yang tidak dikembalikan karena banyak perusahaan penyalur tenaga buruh migran yang tutup sehingga dokumen tidak jelas keberadaannya; kemudian beberapa tahun tidak bisa pulang ke kampung halaman. Namun pada akhirnya dapat diselesaikan.

Ketiga, terkait dengan pemberdayaan ekonomi. Bentuk pemberdayaan ekonomi yang dilakukan adalah pembuatan keset dari kain perca. Pembuatan keset dari kain perca ini difasilitasi oleh Seruni dan Universitas Soedirman. Sri berusaha sangat keras dalam proses pencarian bahan baku dan proses pemasaran. Namun, minat para mantan buruh migran hanya sampai sebatas ingin dibayar dari kegiatan pemberdayaan ekonomi ini. Sementara, Sri berharap dari kegiatan ini para mantan buruh migran dapat belajar berorganisasi. Selain itu sumber daya manusia yang memiliki keahlian di dalam bidang desain masih minim, sehingga sulit untuk melakukan inovasi lain.

Tantangan yang Sri hadapi selama menjadi aktivis di Paguyuban Seruni ada 3 (tiga). Pertama, terkait kaderisasi, setiap ada kegiatan di kabupaten, apabila Sri tidak berangkat, sama sekali tidak ada kader yang mau berangkat. Tidak ada rasa memiliki diantara mereka. Mereka cenderung tidak peduli. Mereka cenderung ingin lebih banyak menerima bantuan dibandingkanbergeraklangsunguntukmelakukanurunrembug. Kedua, terkait pemasaran produk dari hasil pemberdayaan ekonomi. Dalam proses produksi Sri masih mampu menangani, namun ketika di tahap pemasaran Sri kesulitan. Mungkin pada awalnya yang memproduksi keset dari kain perca masih sedikit sehingga lebih mudah dijual. Akan tetapi, ketika proses produksi keset kain perca yang sudah menjamur di lingkungan sendiri, maka permintaan akan produk pun menurun. Usaha untuk memasarkan di luar wilayah Gumelar sudah dilakukan, namun tetap mengalami kesulitan. Ketiga, terkait dengan pendanaan. Selama ini, pendanaan berasal dari uang Sri sendiri. Tidak jarang Sri mengalami kerugian.

Sri pertama kali menjadi buruh migran pada tahun 1999. Negara pertama yang menjadi ladang mencari rezeki adalah Taiwan. Sri bekerja disana 5 tahun. Kontrak pertama pada tahun 1999 kemudian pulang di tahun 2001. Berangkat lagi pada tahun 2002, kembali pada tahun 2005. Sekembalinya, Sri membuka warung kecil, namun lama kelamaan jenuh. Kemudian Sri mengikuti berbagai pertemuan, hingga akhirnya aktif di PKK yang mengantarnya untuk mendirikan PAUD.

Harapan Sri untuk rekan-rekan buruh migran adalah sangat penting untuk memiliki niat yang kuat untuk mengembangkan potensi diri di kampung halaman. Perbandingan pendapatan yang didapat disini dan di luar negeri memang jauh, namun

penting untuk memiliki dasar dan niat yang kuat untuk mengabdikan diri di tanah sendiri, dengan begitu dapat membantu rekan-rekan mantan buruh migran yang lain. Selain itu, untuk teman-teman buruh migran yang masih berada di luar negeri, Sri berharap teman-teman buruh migran dapat lebih aktif. Dapat melalui keikutsertaan dalam organisasi buruh migran asal Indonesia atau aktif dalam menulis, sehingga dapat mengembangkan potensi diri.

Ketiga profil perempuan aktivis Paguyuban Seruni di atas menjelaskan secara langsung dan rinci bahwa perlindungan BMP Indonesia haruslah dimulai dari pemberdayaan perempuan-perempuan yang terlibat di dalam proses tersebut. Harus disadari bahwa tanpa pemberdayaan, maka upaya perlindungan menjadi satu hal yang mustahil. Narsidah, Lili dan Sri adalah contoh individu perempuan yang telah mampu mengusung konsep pemberdayaan melalui sejumlah proses perubahan dirinya, keluarganya serta komunitasnya.

Menurut Kabeer (1999) ada 3 dimensi utama yang saling berkaitan yang mempengaruhi proses pemberdayaan: *resources*, *agency* dan *achievements*. Untuk kepentingan penelitian ini, maka istilah *resources* akan digantikan dengan sumber daya; *agency* dengan proses; serta *achievements* dengan pencapaian. Ketiga dimensi tersebut saling berkaitan dan mempengaruhi proses perubahan sosial yang menjadi semangat dasar pemberdayaan, dengan skema berpikir sebagai berikut:

Sumber daya

Sesuai dengan penjelasan dari Kabeer (1999) sumber daya bukanlah suatu konsep yang abstrak melainkan suatu konsep yang dinamis dan dapat menjadi perantara perpindahan dari

satu bentuk kekuatan ke bentuk kekuatan lainnya. Kekuatan tersebut kemudian didistribusikan melalui sejumlah institusi dan hubungan di dalam masyarakat. Dengan melihat penjelasan tersebut, ketiga aktivis Paguyuban Seruni menggunakan posisi yang mereka miliki untuk memperkuat sejumlah proses pembuatan keputusan, internal dan eksternal, berkaitan dengan perlindungan BMP di wilayah kerja mereka. Melalui peningkatan kemampuan mereka, secara individu dan lembaga, mereka dapat mempengaruhi pihak-pihak yang berwenang untuk menentukan prioritas pembuatan kebijakan di tingkat akar rumput, seperti kecamatan, hingga di tingkat yang lebih tinggi seperti kabupaten. Upaya peningkatan kemampuan yang mereka lakukan adalah melalui jenjang pendidikan formal yang akan dibahas di bagian lain secara lebih mendalam.

Proses

Sejumlah aktivitas mereka lakukan, baik secara pribadi maupun berkelompok, untuk menyatakan keberpihakan mereka kepada perlindungan BMP di sekitar wilayah kerja mereka. Secara terbuka dan nyata, mereka menyatakan pilihan hidup untuk terlibat secara langsung dalam serangkaian proses pencapaian kekuatan yang dikenal dengan istilah *power within*. Mereka belajar untuk melakukan serangkaian proses negosiasi, tawar menawar bahkan protes untuk mencapai posisi yang lebih menguntungkan diri mereka, komunitas yang mereka wakili, bahkan BMP dalam sejumlah proses pembuatan keputusan tentang hidup mereka. Sejalan dengan penjelasan Kabeer (1999), proses yang mereka jalani didasari arti, motivasi dan tujuan yang mereka wujudkan dalam sejumlah hal yang mereka lakukan dalam keseharian mereka sebagai bagian dari komunitas atau

paguyuban. Melalui penuturan ketiga aktivis Paguyuban Seruni di atas, kita dapat melihat bahwa proses seringkali berhadapan dengan keterbatasan institusi atau komunitas atau paguyuban, terutama berkaitan dengan masalah kaderisasi. Keterbatasan tersebut dapat mengakibatkan penurunan kemampuan mereka untuk membuat pilihan-pilihan yang strategis dalam hidup mereka. Permasalahan tersebut, dalam jangka panjang bahkan dapat membuat perubahan dalam cara mereka memandang diri mereka dan kapasitas mereka untuk memberdayakan dirinya dan komunitas yang ada di sekitar dirinya.

Pencapaian

Sumber daya dan proses yang dijalani oleh ketiga aktivis Paguyuban Seruni menunjukkan bahwa kemampuan dan potensi yang mereka miliki telah membuat situasi yang mereka jalani hingga sekarang ini. Mereka telah memiliki kesadaran yang cukup tinggi untuk menyatakan apa yang telah mereka capai dan apa yang masih ingin mereka lakukan, baik secara individu maupun bersama komunitas. Narsidah, Lili dan Sri adalah perempuan yang memiliki kemauan dan kemampuan untuk memerdekakan dirinya dan menjadi sosok yang lebih mandiri sehingga tidak perlu lagi bergantung pada orang lain untuk kelangsungan hidupnya.

Dari ketiga sosok perempuan ini, kita dapat melihat keterkaitan antara sumber daya, proses dan pencapaian dalam bentuk yang sangat aktif. Secara aktif dan berkelanjutan, mereka meningkatkan kapasitas diri mereka sendiri, sebagai sumber daya, untuk dapat meningkatkan proses kehidupan mereka sebagai individu dan bagian dari komunitas. Melalui sejumlah aktivitas, mereka mempertanyakan dan menafsir ulang peran

dan tanggung jawab yang mereka miliki untuk dapat melakukan transformasi bentuk perlindungan BMP Indonesia, sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada.

Kabeer (1999) menjelaskan bahwa ketiga dimensi yang telah dibahas di atas: sumber daya, proses dan pencapaian haruslah dilihat sebagai alur yang mempengaruhi satu dengan yang lainnya. Perubahan suatu dimensi akan mempengaruhi dimensi lainnya. Apa yang telah dicapai pada dimensi pencapaian akan dapat mempengaruhi pencapaian-pencapaian lainnya di masa berikutnya. Pada ketiga perempuan aktivis ini, dapat kita lihat bagaimana pencapaian-pencapaian mereka sangat didasari pada kesadaran mereka untuk menempuh jenjang pendidikan yang lebih tinggi sebagai bagian pemberdayaan dirinya untuk mampu melindungi BMP lainnya.

Akses pendidikan

Ketiga aktivis Paguyuban Seruni telah membuktikan bahwa akses terhadap pendidikan akan membantu pemberdayaan perempuan. Narsidah dan Lili membulatkan tekadnya dengan segenap upaya untuk menyelesaikan studi jenjang S-1 di Fakultas Hukum untuk memampukan diri mereka mendampingi BMP dari aspek hukum di berbagai tingkatan yang berbeda. Bahkan, Narsidah akan segera menjalani pendidikan advokat yang akan memampukan dirinya menyelesaikan masalah-masalah hukum yang lebih tinggi tingkatnya dan lebih pelik. Sedangkan Sri, di sela-sela kesibukannya sebagai aktivis dan ibu dari 2 anak, telah menetapkan langkahnya di bidang Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD) untuk mewujudkan cita-citanya membentuk generasi baru yang lebih baik di masa mendatang.

Sejalan dengan pendapat yang dikemukakan oleh

Kabeer (1999), terdapat sejumlah perubahan mendasar yang diakibatkan oleh jenjang pendidikan yang ditempuh oleh ketiga aktivis Paguyuban Seruni, sebagai berikut:

1. Pendidikan telah mampu mempengaruhi pemikiran dan perilaku ketiga aktivis tersebut. Mereka yang awalnya adalah berasal dari komunitas marginal, yaitu mantan BMP dari desa terpencil dan miskin, telah mampu meningkatkan proses hidupnya untuk memiliki kekuatan dalam melakukan sejumlah upaya perlindungan BMP lainnya yang berasal dari komunitas yang sejenis dengan mereka.
2. Pendidikan telah membuka kesempatan yang lebih luas pada mereka untuk mengakses pengetahuan, informasi dan ide-ide yang baru. Melalui kontak yang lebih luas dengan dunia di luar keluarga dan komunitas mereka, mereka memiliki kemampuan untuk menggunakan hal-hal tersebut secara lebih efektif untuk proses pendampingan dan perlindungan BMP, terutama calon-calon BMP yang lebih muda dari segi usia dan pengalaman.
3. Pendidikan telah meningkatkan kualitas kehidupan mereka secara individual dan komunitas sesuai dengan pilihan yang mereka ambil.
4. Pendidikan telah membawa dampak yang berkaitan dengan hubungan kekuasaan yang mereka miliki di dalam maupun di luar rumah tangga mereka masing-masing. Dalam hal ini, pendidikan telah memungkinkan perempuan untuk memiliki peran yang lebih besar dalam proses pengambilan keputusan. Bahkan lebih jauh, pendidikan telah mendorong perempuan untuk mendefinisikan ulang dominasi laki-laki di dalam rumah tangga dan komunitas

mereka. Singkat kata, perempuan dimampukan untuk memiliki posisi tawar yang lebih tinggi. Hingga saat ini, Lili masih memutuskan untuk melajang sedangkan Narsidah memutuskan untuk menjadi orang tua tunggal bagi anak satu-satunya setelah bercerai dari suaminya. Sri dan suaminya hidup bersama dengan kedua anaknya dengan kesibukan yang saling melengkapi satu dengan yang lainnya, tanpa ada keluhan yang berarti.

Aksi bersama

Serangkaian aktivitas yang dijalani oleh 3 perempuan aktivis Paguyuban Seruni dan keberhasilan mereka mendorong proses transformasi seputar perlindungan BMP di berbagai tingkatan telah menunjukkan aksi yang disebut oleh Kabeer (1999) sebagai 'tekanan politik dari bawah'. Perempuan-perempuan yang telah berhasil memperdayakan diri mereka, dengan menggunakan berbagai proses, mewakili kelompok marjinal, berjuang memperoleh hak mereka di berbagai tingkatan.

Aksi bersama yang mereka lakukan bersama dengan lembaga pemerintahan di tingkat desa, kecamatan, kabupaten/kota, mahasiswa, dan LSM adalah pusat terjadinya transformasi sosial, baik bagi diri mereka masing-masing ataupun Paguyuban Seruni sebagai bagian dari komunitas yang lebih luas. Sebagai akibatnya, hal tersebut membuka kesempatan yang lebih luas untuk mereka berkiprah di wilayah publik secara lebih luas, yang secara langsung ataupun tidak langsung dalam jangka waktu panjang akan 'menantang' kekuatan patriarki yang ada dalam berbagai institusi.

Paguyuban Seruni memang tidak dimaksudkan untuk berkiprah dalam tingkatan politis, tetapi bentuk-bentuk

yang mereka perjuangkan, yaitu perlindungan BMP adalah sangat berkaitan dengan proses kesetaraan, demokratisasi, pemberdayaan, pembangunan dan penguatan identitas warga desa, terutama BMP atau calon BMP. Hal ini sangat mendorong perempuan-perempuan lainnya untuk berpartisipasi dalam proses pengembangan dan peningkatan kesejahteraan hidup mereka sehari-hari sebagai bagian dari komunitas.

KESIMPULAN DAN SARAN

Tulisan ini telah berhasil mengidentifikasi dan mengklasifikasikan 3 aktivis perempuan di tingkat akar rumput yang dipandang memiliki pengaruh dalam upaya perlindungan BMP Indonesia, melalui Paguyuban Seruni. Melalui serangkaian proses panjang dan tidak mudah, mereka berhasil melakukan aksi bersama yang didukung oleh pendidikan yang bukan hanya memberdayakan diri mereka sendiri, tetapi juga BMP yang mereka dampingi. Keberadaan mereka di tingkat akar rumput dengan latar belakang pengalaman sebagai BMP telah menunjukkan kedekatan mereka dengan akar permasalahan dan proses pemberdayaan BMP yang didampingi. Tulisan ini masih sangat bisa dikembangkan dengan memperdalam pertanyaan penelitian dengan menanyakan pertanyaan lanjutan yang muncul dari analisa terhadap jawaban yang didapatkan, menambah jumlah responden supaya mencakup kelompok aktor lain seperti BMP sukses dan aktor laki-laki, dan memperluas fokus penelitian supaya mencakup aspek-aspek lain dari upaya perlindungan seperti upaya-upaya yang lebih diarahkan pada BMP itu sendiri. Untuk itu dibutuhkan penelitian lanjutan dengan cakupan yang lebih luas, sebagai bagian dari mekanisme perlindungan BMP yang lebih luas dan menyeluruh.

DAFTAR PUSTAKA

- Anggraeni, D. 2006. *Dreamseekers : Indonesian women as domestic workers in Asia*. Jakarta: Equinox Pub.
- BNP2TKI. 2014. *Data Penempatan dan Perlindungan Tenaga Kerja Indonesia*. [Online]. [Accessed: 11 Juli 2016] Available from: http://www.bnp2tki.go.id/uploads/data/data_16-01-2015_020347_Laporan_Pengolahan_Data_BNP2TKI_S.D_31_DESEMBER_2014.pdf
- Chant, S. 1992 'Conclusion: towards a framework for the analysis of gender-selective migration'. In: Chant, S. H. (ed.) *Gender and migration in developing countries*. London: Belhaven Press.
- Chin, C. B. N. 2002. The 'Host' State and the 'Guest' Worker in Malaysia: Public Management and Migrant Labour in Times of Economic Prosperity and Crisis. *Asia Pacific Business Review*, 8, pp. 19-40.
- Dewi, Elisabeth. 2010. *Relationships between Women Migrant Workers and their Children in Indonesia; Feminist Perspectives, Community Values and Motherhood*. Ph.D thesis. Victoria University, Australia.
- Enloe, C. 2000. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. London: University of California Press, Ltd.
- HRW. 2004. *Help Wanted: Abuses Against Female Migrant Domestic Workers in Indonesia and Malaysia* Human Rights Watch.
- Hugo, G. 1992. 'Women on the move: changing patterns of population movement of women in Indonesia'. In: Chant, S. H. ed. *Gender and migration in developing countries*. London: Belhaven Press.

- Hugo, G. 2005. 'Indonesian International Domestic Workers: Contemporary Developments and Issues'. In: Huang, S., Yeoh, B. S. A. & Noor Abdul, R. eds. *Asian women as transnational domestic workers*. Singapore: Marshall Cavendish Academic.
- ILO. [no date]. *Global Estimates on Migrant Workers, Results and Methodology: Special Focus on Migrant Domestic Workers*. [Online]. [Accessed: 11 Juli 2016]. Available from: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms_436343.pdf
- Jones, S. 2000. *Making money off migrants : the Indonesian exodus to Malaysia*. Hong Kong Wollongong, N.S.W., Capstrans, University of Wollongong Asia.
- Kabeer, Naila. 1999. *The Conditions and Consequences of Choice: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment*. UNSRID Discussion Paper No. 108, August 1999
- Kaur, A. 2007. *International Labour Migration in Southeast Asia: Governance of Migration and Women Domestic Workers Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*.
- Komnas Perempuan & Solidaritas Perempuan. 2002. *Indonesian Migrant Workers: Systematic Abuse at Home and Abroad*. Jakarta: Komnas Perempuan (Indonesian National Commission on Violence against Women) and Solidaritas Perempuan/CARAM Indonesia.
- Komnas Perempuan & Solidaritas Perempuan. 2003. *Indonesian Migrant Domestic Workers: Their Vulnerabilities and New Initiatives for the Protection of Their Rights (Indonesian Country Report to the UN Special Rapporteur on the Human*

- Rights of Migrants, 2003*), Jakarta: Komnas Perempuan (Indonesian National Commission on Violence against Women) and Solidaritas Perempuan/CARAM Indonesia.
- Pigay, N. 2005. *Migrasi tenaga kerja internasional : sejarah, fenomena, masalah dan solusinya*, Jakarta: Putaka Sinar Harapan.
- Yazid, S., 2013. *Indonesia's Civil Society in the Age of Democratization: NGO Responses on the Issue of Labour Migration*. Baden-Baden: Nomos.
- Young, K. 2006. 'Globalization and the changing management of migrating service workers in the Asia-Pacific'. In: Hewison, K. & Young, K. eds. *Transnational Migration and Work in Asia*. Abingdon, Oxon, New York: Routledge.

(Endnotes)

1. Tulisan ini merupakan pengembangan dari penelitian internal LPPM Unpar pada tahun 2015 yang berjudul "Identifikasi Potensi Perempuan di Akar Rumput dalam Upaya Perlindungan Buruh Migran Perempuan Indonesia" yang disusun oleh Sylvia Yazid dan Elisabeth Dewi.
2. Kajian tentang permasalahan yang biasanya dihadapi oleh tenaga kerja wanita Indonesia pada setiap tahapan migrasi mereka, sebelum keberangkatan, keberangkatan, selama bekerja dan setelah bekerja di luar negeri dapat dilihat dalam Yazid, S., 2013, *Indonesia's Civil Society in the Age of Democratization: NGO Responses on the Issue of Labour Migration*, Baden-Baden: Nomos.
3. Berbagai terminologi digunakan untuk menggambarkan pekerja migran yang migrasinya bermasalah. Terminologi yang lebih umum digunakan oleh akademisi dan aktivis adalah *undocumented* atau *irregular migrants*. Terminologi tenaga kerja migran ilegal biasanya digunakan oleh pemerintah, terutama dari negara tujuan. Perbedaan terminologi ini terkait dengan cara pandang yang berbeda tentang apa yang menyebabkan permasalahan migrasi dan bagaimana dampaknya terhadap status para migran. Mereka

yang menentang penggunaan terminologi “illegal migrants” berpendapat bahwa para pekerja tersebut tidak ilegal sebagai manusia. Yang terjadi adalah pada satu titik dalam proses migrasi mereka, mereka tidak memiliki dokumen yang disyaratkan. Namun seringkali kondisi ini terjadi bukan karena kesalahan pekerja tersebut. Terdapat kemungkinan bahwa seorang tenaga kerja perempuan yang bekerja sebagai pekerja rumah tangga harus melarikan diri dari majikannya yang melakukan penyiksaan namun karena paspornya ditahan oleh sang majikan, dia menjadi tidak berdokumen.

MAKNA KEMANDIRIAN PADA PEKERJA LANSIA PEREMPUAN DI BALI

**Made Diah Lestari, Ni Putu Natalya,
Ratna Dewi Santosa, Ni Putu Eka Yulias Puspitasari,
Olvi Aldina Perry**

Program Studi Psikologi, Fakultas Kedokteran,
Universitas Udayana
mdlestari@unud.ac.id

ABSTRAK

Perempuan mendapatkan kedudukan yang terhormat dalam Masyarakat Bali. Perempuan tidak hanya menjalankan fungsinya dalam peran ekspresif rumah tangga, namun juga mengambil peran yang bermakna dalam kehidupan bermasyarakat. Sejak kemunculan pergerakan emansipasi perempuan di Bali pada tahun 1930, kehadiran perempuan mulai diakui dalam sektor pendidikan, sosial, dan perdagangan. Dewasa ini, jumlah perempuan di Bali yang bekerja mengalami peningkatan. Jumlah perempuan yang bekerja tidak hanya terbatas pada golongan usia produktif, namun juga perempuan lanjut usia (lansia). Bali adalah salah satu dari lima provinsi dengan jumlah lansia tertinggi di Indonesia. Tahun 2006 usia harapan hidup meningkat menjadi 70.5 tahun, melampaui rata-rata usia harapan hidup nasional di angka 66.2 tahun. Lansia perempuan sebagian besar bekerja di sektor informal. Fakta ini menarik untuk diteliti lebih lanjut mengingat Bali, khususnya Denpasar tengah menuju pencanangan kota ramah lansia pada tahun 2030. Penelitian ini ingin melihat bagaimana pemaknaan kemandirian pada pekerja lansia perempuan di Bali menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode *constructive realism*. Hasilnya memperlihatkan empat kategori utama yang terkait dengan makna bekerja perempuan lansia, yakni alasan tetap bekerja, sikap kerja, dan hal yang dirasakan ketika tetap bekerja serta ketika tidak bekerja. Desakan tanggung jawab kepada pasangan dan anak menjadi sub kategori utama dalam alasan bekerja perempuan lansia.

Kata kunci: lansia perempuan, pekerja, kemandirian, *successful ageing*

ABSTRACT

In Balinese Society, to be a woman is precious. Balinese believes that women have a prestigious place in society. In patrilineal kinship system, women play expressive role and act like a partner of their husband in *menyama braya* activities. Nowadays, Balinese Women also play instrumental role through their career and occupation. Balinese women working class also consist of older women. Bali is one of the biggest five provinces in Indonesia with highest proportion of older people. Life expectancy was significantly increase to 70.5 years old in 2006. It was higher than national life expectancy rate in 66.2 years old. The fact is interesting to be examined because Bali, which is Denpasar will be a model of age friendly city in 2030. The aim of the study was finding the meaning of working in Balinese older women. The study used qualitative approach using constructive realism method. The result found that there were four categories which describe the meaning of working in Balinese Older Women. The categories were the working opportunities structures, working attitude, feeling in working time, and feeling during non working time. The responsibility to husband and family became main category which motivated older women still work in their late life.

Keywords: older women, working class, successful ageing.

Pendahuluan

Kedudukan perempuan dalam Masyarakat Hindu Bali dilandasi oleh Hukum Adat Bali yang sebagian besar dipengaruhi oleh nilai-nilai dalam Agama Hindu (Utari, 2006). Posisi dan penghargaan terhadap kaum perempuan tercantum dalam beberapa sloka di Kitab Suci Manawa Dharmasastra, yang mewajibkan semua orang untuk menghormati perempuan. Sebuah rumah tangga akan mengalami kehancuran jika penghargaan terhadap perempuan dilanggar (Manawa

Darmasastra dalam Utari, 2006). Sistem kekeluargaan patrilinealmembawa konsekuensi bagi peran dan kedudukan Perempuan Bali di dalam keluarga. Peran Perempuan Bali dalam lingkungan keluarga, masyarakat, dan bangsa.tercantum di dalam Kitab Bhagawadgita Bab I Sloka 41 dan 42. Dalam Bab tersebut dijelaskan bahwa perempuan menjadi tolok ukur keberhasilan sebuah keluarga dan bangsa. Keruntuhan moral seorang perempuan akan membawa keruntuhankeluarga dan generasi selanjutnya (Bhagawadgita dalam Utari, 2006). Dalam kenyataannya pada era sekarang ini, Perempuan Bali memiliki peran dalam pengasuhan anak, menjadi *role model* bagi generasi selanjutnya, dan menjadi sosok yang diperhitungkan pemikirannya dalam pengambilan keputusan di dalam keluarga.

Uraian di atas mengukuhkan peran Perempuan Bali di dalam tugas-tugas domestik dan pengasuhan. Dalam kehidupan sosial, Perempuan Bali adalah mitra suami dalam kehidupan *banjar* dan *menyama braya*. Perempuan Bali menjadi perpanjangan tangan keluarga dalam kehidupan bermasyarakat (Geertz dalam Kurniawati, 2009). Masyarakat Bali tergolong masyarakat kolektif yang mengandalkan kerjasama dan bantuan *krama banjar* dalam penyelesaian tugas-tugas adat dan keagamaan (Meniarta, Mas'udi, & Dwipayana, 2009). Dalam konteks ini, Perempuan Bali memegang peranan penting untuk mengabdikan pada banjar dan adat.

Sejak kemunculan pergerakan emansipasi perempuan di Bali pada tahun 1930, kehadiran perempuan mulai diakui dalam sektor pendidikan, sosial, dan perdagangan. Dewasa ini, jumlah angkatan kerja perempuan di Bali mengalami peningkatan setiap tahunnya. Jumlah angkatan kerja perempuan tertinggi berada di Kota Denpasar dengan jumlah 189.782 orang, diikuti

dengan Kabupaten Buleleng dengan jumlah 157.859 orang, Kabupaten Badung dengan jumlah 133.463 orang, dan sejumlah 118.762 orang di Kabupaten Gianyar (Badan Pusat Statistik (BPS) Provinsi Bali, 2011). Secara umum, memasuki dunia kerja menjadi sebuah tantangan bagi perempuan. Beberapa pekerjaan bersifat gender *stereotype*, dimana satu pekerjaan tertentu diidentikkan dengan satu jenis kelamin. Contohnya pekerjaan yang menampilkan kepemimpinan, biasanya diidentikkan dengan laki-laki. Sejarah membuktikan bahwa perempuan mengalami tantangan dalam peningkatan karir pada beberapa pekerjaan yang didominasi oleh laki-laki, bahkan pada pekerjaan yang stereotipe perempuan pun, laki-laki biasanya jauh lebih bisa *survive* dibandingkan dengan perempuan (Brannon, 2011).

Kecenderungan perempuan untuk bekerja merupakan potensi yang kuat dalam upaya untuk meningkatkan pendapatan keluarga (Suartha, 2015). Total jumlah perempuan bekerja di Bali adalah 1.024.044 jiwa. Angka ini mencapai 50% dari keseluruhan populasi penduduk bekerja. Dari jumlah tersebut, sebanyak 100.383 perempuan yang bekerja, berasal dari golongan lanjut usia (lansia) (BPS Provinsi Bali, 2015). Secara kultural, Perempuan Hindu Bali terbiasa untuk menjalankan peran ganda dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk bertanggung jawab dalam menjaga kelangsungan hidup anggota keluarga di sepanjang hayatnya. Salah satunya adalah peran perempuan dalam peningkatan kondisi ekonomi keluarga yang tidak dibatasi oleh usia mereka. Suartha (2015) menyatakan bahwa sektor ekonomi yang paling potensial melibatkan peran serta perempuan adalah sektor informal. Sektor informal adalah sektor yang paling fleksibel dalam menerima keluar masuknya pekerja, dalam artian sektor ini tidak membutuhkan persyaratan formal

dan sangat terbuka bagi setiap individu sepanjang individu tersebut memiliki kemampuan dan kemauan. Demikian halnya kesempatan kerja bagi lansia perempuan. Fenomena tenaga kerja lansia perempuan dapat dikaji melalui dua perspektif psikologi yang saling berkaitan satu dengan yang lain, yakni perspektif Psikologi Gerontologi dan Psikologi Perempuan.

Jika ditinjau dari sudut pandang Psikologi Gerontologi, maka kemampuan lansia untuk tetap bekerja merupakan salah satu indikator produktivitas dalam perspektif *successful* atau *active ageing*. Saat ini paradigma terkait dengan lansia telah mengalami perubahan. Jika sebelumnya lansia dipandang sebagai kelompok yang memiliki keterbatasan dan kelemahan, maka konsep *successful ageing* melihat lansia dalam kacamata yang lebih positif dan optimis. Yakni sebagai kelompok yang tetap berdaya, produktif, dengan kondisi fisik serta psikologis yang tetap prima walaupun memasuki masa tua (Rowe & Kahn dalam Papalia, Stern, Feldman, & Camp, 2007). Konsep ini lahir dan berkembang pesat di era *ageing population* yaitu era dimana populasi penduduk dunia mengarah kepada populasi penduduk berstruktur tua dengan proporsi jumlah penduduk lansia yang semakin meningkat setiap tahunnya. Dalam tataran kehidupan sosial dan ekonomi sebuah negara, maka proporsi lansia yang meningkat akan membawa dampak bagi meningkatnya rasio ketergantungan penduduk (*old dependency ratio*) yaitu suatu rasio yang menunjukkan perbandingan antara jumlah penduduk usia tua dengan jumlah penduduk produktif. Jika penduduk usia tua jumlahnya lebih besar daripada jumlah penduduk usia produktif, maka angka ketergantungan di suatu wilayah akan semakin besar (Suardiman, 2011)

Pada tahun 2014, rasio ketergantungan penduduk di Bali

mencapai 0.45 dengan sumbangan kelompok lansia atau pasca produktif mencapai 0.09. Bali adalah termasuk di dalam lima besar provinsi di Indonesia dengan jumlah lansia tertinggi. Jika di tahun 1995 proporsi penduduk lansia di Bali 8.93%, maka di tahun 2007 proporsinya menjadi 11.02%. Diperkirakan di tahun 2016, angkanya akan meningkat dua kali lipat dari tahun 1995 (Suardiman, 2011). Bertambahnya jumlah lansia seiring dengan peningkatan taraf sosial ekonomi masyarakat yang bermuara pada meningkatnya usia harapan hidup. Tahun 2000 usia harapan hidup penduduk di Bali adalah 68.1 tahun dan meningkat menjadi 70.5 tahun di tahun 2006. Angka ini melampaui rata-rata usia harapan hidup nasional di angka 66.2 tahun (Arimbawa, 2015). Lansia perempuan bekerja menjadi sebuah fenomena yang kemudian di satu sisi memberikan sumbangan yang positif bagi rasio ketergantungan penduduk di Bali dan di sisi lain menjadi sebuah contoh dari konsep *successful ageing*. Fakta ini menarik untuk diteliti lebih lanjut mengingat Bali, khususnya Denpasar tengah menuju pencanangan kota ramah lansia pada tahun 2030.

Ditinjau dari perspektif Psikologi Perempuan, fenomena perempuan bekerja menjadi sebuah kajian yang mendukung pergerakan emansipasi serta pemberdayaan perempuan. Ada sejumlah alasan individu bekerja, yakni alasan ekonomi dan alasan psikologis. Secara psikologis, individu bekerja untuk *sense of personal fulfillment*, identitas personal, mencegah kebosanan, melayani orang lain, dan untuk menandatangani status serta pengakuan (Atwater, 1983). Dalam semua strata sosial, terindikasi bahwa peran dan status perempuan dalam keberlangsungan keluarga lebih tinggi daripada laki-laki, walaupun secara sosiokultural laki-laki dianggap sebagai kepala

keluarga. Dominasi ini menggambarkan tingginya potensi perempuan untuk mengarahkan sebuah keluarga ke arah yang lebih baik ataupun lebih buruk (Suartha, 2015). Terlebih lagi hal ini didukung oleh sebaran penduduk Bali yang hampir 50% terdiri dari pendudukan perempuan. Kecenderungan pengasuhan perempuan terhadap keluarga berlanjut hingga pasca usiaproduktif, yakni lansia. Bali menganut sistem kekeluargaan patrilineal. Dalam sistem kekeluargaan patrilineal, sistem pengaturan tempat tinggal keluarga yang khas adalah *extended family*, dimana setelah anak laki-laki menikah, mereka dan keluarganya akan tetap tinggal bersama ayah dan ibu. Sistem *extended family* kemudian menjadi semakin mengukuhkan peran pengasuhan seorang perempuan atau ibu hingga sepanjang hayat mereka. Termasuk dalam hal ini pengasuhan secara ekonomi.

Berdasarkan dua perspektif tersebut, yakni Psikologi Gerontologi dan Psikologi Perempuan, maka tulisan ini akan membahas lebih jauh terkait dengan pemaknaan bekerja perempuan lansia. Apa yang kemudian menjadi alasan perempuan lansia tetap bekerja, bagaimana etos kerja mereka, apa yang dirasakan ketika bekerja dan ketika tidak bekerja, serta keputusan kapan akan berhenti bekerja. Dalam menjawab pertanyaan penelitian, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif dengan metode *constructive realism*. Metode ini digunakan dalam penelitian *indigenous psychology*. Konsep dasar dalam penelitian ini adalah *indigenization from within* yang berusaha untuk membangun teori, konsep, dan metode baru melalui informasi-informasi dasar yang digali dan dikumpulkan dari lingkungan atau konteks fenomena psikologi muncul. Informasi awal ini diyakini sebagai sumber dari ilmu

pengetahuan. Metode ini meyakini bahwa dalam ilmu psikologi, konsep harus dipecah ke dalam pengalaman-pengalaman hidup yang nyata. Ketika konsep tidak dipecah ke dalam pengalaman nyata atau indikator perilaku yang khas, maka karakteristik psikologisnya akan berkurang. Pemahaman akan konteks menjadi penting dalam *constructive realism*.

Makna Bekerja Bagi Perempuan Lansia

Alasan dan kemungkinan kelompok lansia untuk tetap bekerja di masa tua mereka menjadi kajian beberapa penelitian. Alasan dan keputusan untuk tetap bekerja dan beraktivitas di masa tua dipengaruhi oleh beberapa faktor yang bersifat sangat kontekstual (Henretta, Chan, & O'Rand dalam August & Quintero, 2001). Keputusan untuk tetap bekerja pada golongan lansia di antaranya adalah status sosial ekonomi, keterbatasan fisik dan masalah kesehatan, kecemasan akan rasa bosan, dan jumlah anggota keluarga yang menjadi tanggungan lansia (Hansson, dkk; Henretta, dkk; Talaga & Beehr, dalam August & Quintero, 2001). Hansson, dkk (dalam August & Quintero, 2001) mengistilahkan *opportunity structures*, yaitu variabel-variabel situasional yang mendukung individu untuk bisa tetap bekerja, salah satunya adalah ketika individu memasuki usia lanjut.

Saat konsep terkait *opportunity structures* ini diterapkan pada populasi perempuan, maka ada sejumlah variabel mikro dan makro dari komunitas atau konteks budaya dimana lansia perempuan tersebut tumbuh dan berkembang yang memberikan kontribusi bagi keputusan lansia perempuan untuk bekerja. Dalam tataran mikro, bagaimana pandangan suami terkait dengan istri yang bekerja, kondisi sosial ekonomi keluarga, dan jumlah tanggungan dalam keluarga, menjadi

faktor penguat atau penghambat lansia perempuan untuk tetap bekerja. Dalam tataran makro, kesempatan bekerja dan pasar kerja, serta pengaruh budaya lokal menjadi faktor penentu keputusan untuk bekerja pada lansia perempuan.

Tabel 1.
Deskripsi Subyek Penelitian

Karakteristik	Jumlah	Persentase
Usia		
60 – 70 Tahun	28	87.5%
71 – 80 Tahun	3	9.4%
>80 Tahun	1	3.1%
Lama Bekerja		
0 – 10 tahun	4	12.6%
11 – 20 tahun	7	21.8%
21 – 30 tahun	7	21.8%
31 – 40 tahun	9	28.2%
41 – 50 tahun	3	9.4%
>50 tahun	2	6.2%
Pendidikan		
SD	17	53.2%
SMP	3	9.4%
SMA	3	9.4%
Status Pernikahan		
Janda	9	28.2%
Menikah	23	71.8%
Tipe pekerjaan		
Buruh	2	6.3%
Pedagang	29	90.6%
Petugas parkir	1	3.1%

Dalam konteks demografi di Bali, maka kesempatan untuk menjadi agen ekonomi dalam sektor informal menjadi sebuah variabel yang memberikan kesempatan bagi kelompok perempuan lansia untuk dapat bekerja dan menghasilkan pendapatan dari sektor tersebut. Sektor informal yang tidak banyak menetapkan prasyarat bagi tenaga kerja, cenderung terbuka dengan berbagai kelompok usia tanpa mempertimbangkan latar belakang pendidikan dan sejumlah kompetensi tertentu. Dalam penelitian ini, seluruh subyek penelitian menggeluti bidang sektor informal seperti menjadi pedagang, buruh, dan juru parkir. Sektor ini tidak memerlukan persyaratan latar belakang pendidikan tertentu. Sebagian besar subyek dalam penelitian ini berpendidikan SD. Pekerjaan dalam sektor informal sudah digeluti selama berpuluh-puluh tahun, sebagian besar sudah bekerja selama 31 – 40 tahun. Sebanyak 71.8% subyek berstatus menikah dan masih tinggal serumah dengan suami, anak, serta menantu.



Gb. 1. Aktivitas Perempuan Lansia Sebagai Pedagang

Konsep *extended family* atau dalam Budaya Bali dikenal dengan istilah *ngerob* yang mengharuskan salah satu keluarga batih *junior* (keluarga baru yang dibentuk seorang anak) masih tetap tinggal bersama dengan keluarga batih *senior* (orangtua),

merupakan salah satu dasar terbentuknya peran dan tanggung jawab pengasuhan Perempuan Bali hingga generasi berikutnya, yakni generasi anak, menantu, dan cucu (Lestari, 2016). Secara akar budaya, peran Perempuan Bali dibentuk melalui interaksinya dalam konteks keluarga, adat, dan sosial kemasyarakatannya. Lestari (2016) menyatakan bahwa terdapat sejumlah sikap dasar bekerja yang dimiliki oleh Perempuan Bali. Sikap dasar ini terbentuk melalui pengalaman yang berkaitan dengan adat yang mengatur pola perilaku Perempuan Bali. Perempuan Bali yang bekerja mampu menampilkan keseimbangan, ketangguhan, serta kemampuan dalam menjalankan peran yang beragam. Kemampuan dalam menjalankan peran yang beragam dan menyelesaikan tugas-tugas dalam sekali waktu adalah bagian dari kemampuan *multitasking*. Perempuan Bali juga mendapatkan pembelajaran kecerdasan emosional dan penyesuaian diri melalui pernikahan *ngerob*. Di samping itu nilai-nilai melayani dan pengabdian kepada keluarga adalah modal utama yang harus selalu dijaga sehingga bekerja dan berkarir tidak semata-mata hanya untuk status dan pengakuan.



Gb.2. Aktivitas Perempuan Lansia
Sebagai Buruh Tukang Suun di
Denpasar

Nilai melayani dan mengabdikan kepada keluarga menjadi salah satu variabel *opportunity structures* bagi Perempuan Bali untuk tetap bekerja saat memasuki masa lansia. Melalui metode *constructive realism*, didapatkan empat kategori yang menggambarkan pemaknaan bekerja pada lansia perempuan, yakni alasan bekerja, sikap dalam bekerja, yang dirasakan saat bekerja, dan juga yang dirasakan ketika tidak bekerja. Kategori ini didapatkan melalui pertanyaan terbuka terkait dengan makna bekerja kepada 32 subyek penelitian. Pertanyaan terbuka menghasilkan 331 respon, yang terdiri dari 81 respon yang terkait dengan alasan bekerja, 69 respon yang terkait dengan sikap dalam bekerja, 64 respon yang terkait dengan hal yang dirasakan ketika tetap bekerja, dan 117 respon yang berkaitan dengan hal yang dirasakan di saat tidak bekerja.

A. Alasan Bekerja Perempuan Lansia

Penelitian ini menemukan sejumlah alasan perempuan lansia bekerja yang dibagi ke dalam tiga sub kategori, yakni alasan kesehatan, alasan ekonomi, dan desakan tanggung jawab. Alasan kesehatan menyangkut kesehatan fisik dan kesehatan psikologis. Alasan ekonomi mencakup pemenuhan kebutuhan sehari-hari, persiapan masa depan, dan membantu anak serta cucu. Alasan desakan tanggung jawab mencakup tanggung jawab kepada pasangan dan anak. Jika ditinjau dari variabel *opportunity structures* yang disampaikan oleh Hansson, dkk (dalam August & Quintero, 2001), maka alasan perempuan lansia tetap bekerja dapat ditinjau dari alasan yang bersifat personal dan alasan yang didorong oleh keadaan di luar diri lansia.

Alasan personal mencakup kondisi kesehatan yang masih

memungkinkan, menghilangkan rasa kebosanan dengan mencari hiburan serta membina relasi dengan teman kerja. Bekerja dilakukan sepanjang lansia perempuan merasa tetap sehat. Pertanyaan terbuka terkait dengan kapan lansia perempuan memutuskan untuk berhenti bekerja direspon dengan jawaban 'tidak tahu kapan akan berhenti bekerja'. Sepanjang kondisi kesehatan memungkinkan, maka bekerja tetap akan dijalani. Bekerja memungkinkan lansia perempuan untuk tetap berinteraksi dengan lingkungan sekitarnya. Sejalan dengan yang disampaikan oleh Atwater (1983), salah satu alasan psikologis seseorang bekerja adalah menghilangkan rasa bosan. Hal ini pun tampak dalam respon alasan personal lansia perempuan memutuskan untuk tetap bekerja di masa tua mereka. Levasseur, Desrosiers, dan Whiteneck (2010) menyatakan bahwa tingkat dan kepuasan partisipasi sosial pada lansia mampu meningkatkan kualitas hidup lansia. Bekerja dalam hal ini adalah bentuk dari partisipasi sosial lansia perempuan.

Alasan yang didorong oleh keadaan di luar diri lansia mencakup pemenuhan kebutuhan sehari-hari keluarga, persiapan masa depan, membantu kebutuhan anak dan cucu, serta desakan tanggung jawab terhadap pasangan serta anak, menantu, dan cucu yang belum sepenuhnya mandiri. Temuan ini yang kemudian menjadi khas pada Perempuan Bali yang hidup di dalam sistem kekeluargaan patrilineal. Nilai-nilai Budaya Bali yang sebagian besar dipengaruhi oleh Hukum Adat Bali membuktikan bahwa kedudukan istri dan suami dalam keluarga adalah saling melengkapi satu dengan yang lainnya, yang membedakan kemudian adalah tugas serta kewajibannya (Rahmawati, 2016). Konsep saling melengkapi ini menjadi dasar

bagi Perempuan Bali untuk turut bertanggung jawab akan kelangsungan keluarga, termasuk hal-hal yang menyangkut peran-peran instrumental, yaitu mencari nafkah untuk keluarga.

Suartha (2015) menambahkan bahwa perempuan memiliki tiga peranan dalam meningkatkan kesejahteraan keluarga, yaitu perempuan sebagai istri, perempuan sebagai ibu rumah tangga, dan perempuan sebagai pencari nafkah. Jika ditinjau dari konsep siklus perkembangan keluarga, maka perempuan yang mencapai lansia sejatinya sudah tidak memiliki tanggungan lagi untuk bekerja, karena biasanya anak-anak sudah keluar dari rumah dan membentuk keluarga sendiri yang disebut dengan fase *empty nest* (Olson & Defrain, 2003). Di sisi lain konsep pernikahan *ngerob* pada Budaya Bali melahirkan bentuk tanggung jawab, pengabdian, dan layanan seorang perempuan kepada keluarganya, sekalipun anak-anak sudah menikah serta memiliki anak. Desakan tanggung jawab untuk tetap membantu pasangan dalam pemenuhan kebutuhan hidup dan tanggung jawab terhadap anak menjadi alasan perempuan lansia untuk tetap bekerja.

Tabel 2.

Alasan Perempuan Lansia Bekerja

Sub Kategori	Sub-sub Kategori	Deskripsi
Kesehatan	Fisik	Kondisi fisik yang masih memungkinkan bagi individu untuk bekerja seperti kondisi sehat dan secara fisik masih merasa mampu bekerja.
	Psikologis	Tujuan psikologis yang ingin dicapai dengan bekerja, yakni mengisi waktu luang, mencari hiburan, membangun relasi, dan menjalankan hobby.

Ekonomi	Pemenuhan kebutuhan hidup sehari-hari	Bekerja untuk pemenuhan hidup sehari-hari ini mencakup mendapatkan uang untuk biaya hidup, membeli kebutuhan pokok, keperluan hari raya, dan tidak ada sumber penghidupan yang lain selain bekerja.
	Persiapan masa depan	Sumber tabungan bagi bekal di hari tua.
	Membantu anak serta cucu	Penghasilan dari bekerja digunakan untuk membantu keluarga, anak, dan cucu.
Desakan tanggung jawab	Pasangan	Membantu suami dalam menanggung beban keluarga.
	Anak	Masih ada tanggungan anak yang belum mandiri secara ekonomi. Bekerja untuk membantu biaya yang dikeluarkan untuk kebutuhan sehari-hari anak dan keluarganya.

B. Sikap Perempuan Lansia dalam Bekerja

Pengaruh budaya tercermin di dalam sikap kerja perempuan lansia. Beberapa sikap kerja yang muncul antara lain memiliki daya juang yang tinggi, energi yang berfokus untuk mendapatkan penghasilan, energi yang berfokus untuk memberikan penghasilan kepada orang-orang di sekitarnya, bekerja sebagai sebuah keikhlasan kepada keluarga, dan sikap melayani.

Tabel 3
Sikap Kerja Perempuan Lansia

Sub Kategori	Deskripsi
Daya juang	Mencakup memiliki ketekunan serta rajin dalam aktivitas bekerja yang dijalani.
Energi	Energi dibagi menjadi dua tipe, yakni semangat yang berfokus pada aktivitas untuk mendapatkan penghasilan dalam bekerja dan energi yang berfokus untuk memberikan sesuatu kepada orang-orang di sekitarnya seperti semangat bekerja untuk cucu, anak, dan menantu.
Keikhlasan	Senang bekerja, tidak merasa terpaksa dan selalu bersyukur dalam kondisi apa pun.
Melayani	Termasuk di dalam kemampuan untuk ramah dan sabar dalam menghadapi individu-individu yang terkait di dalam pekerjaan mereka.

Kemampuan serta kedisiplinan dalam mengelola waktu menjadi sub kategori yang sulit untuk dikategorikan sebagai sikap positif ataupun sikap negatif di dalam bekerja. Sebanyak 6 subyek melaporkan bahwa tepat waktu menjadi sikap dalam bekerja, namun sebanyak 5 subyek melaporkan bahwa terdapat situasi serta kondisi tertentu yang kemudian membuat mereka sulit untuk disiplin dalam waktu kerja. Situasi dan kondisi tersebut terkait dengan tanggung jawab mengurus rumah tangga (termasuk di dalamnya menjalankan peran sebagai *karma banjar* serta upacara keagamaan) dan pengasuhan terhadap cucu. Vitalaya (dalam Suartha 2015) mengungkapkan bahwa perempuan menghadapi sejumlah tantangan dalam menjalankan peran gandanya. Terdapat beberapa tipe peran perempuan, yakni:

1. Peran Tradisi.

Peran yang menempatkan perempuan pada fungsi reproduksi. Sebagian besar dalam kehidupannya perempuan berperan dalam pengasuhan anak, mengurus rumah tangga dengan pembagian kerja yang lebih banyak pada peran-peran domestik.

2. Peran Transisi.

Peran tradiri masih lebih menonjol dibandingkan dengan peran lainnya. Pembagian kerja rumah tangga masih sepenuhnya menjadi tanggung jawab perempuan.

3. Dwiperan.

Memposisikan perempuan ke dalam dua peran sekaligus, yakni peran domestic dan peran publik dengan tingkat *urgensi* yang sama. Dukungan suami menjadi hal yang sangat penting dalam dwiperan atau yang biasa disebut dengan peran ganda. Dukungan pasangan mampu menjadi faktor pendorong maupun menghambat bagi perempuan dalam menjalankan dwiperan.

4. Peran egalitarian.

Pada tataran ini, peran dalam ruang publik lebih menyita waktu perempuan dibandingkan dengan peran domestik. Peran perempuan di ruang publik pun cenderung berimbang dengan peran laki-laki di ruang publik.

5. Peran kontemporer.

Perempuan mandiri dalam kesendiriannya. Jumlah kelompok peran kontemporer tidak banyak dikarenakan

pada berbagai budaya berbenturan dengan dominasi laki-laki.

Pada subyek penelitian, tipe peran yang tampak adalah peran transisi dan dwiperan. Pada bidang-bidang tertentu seperti mengurus rumah tangga, pengasuhan cucu, dan menjalan peran sebagai *karma banjar* dan upacara keagamaan, perempuan masih memegang peranan dan tanggung jawab utama dalam Masyarakat Bali sehingga hal ini membuat perempuan untuk lebih mengutamakan peran domestik dibandingkan dengan peran pencari nafkah. Penelitian yang dilakukan Lestari (2013) membuka wawasan baru terkait dengan interaksi keluarga pada Perempuan Bali yang bekerja, dimana kompleksitas peran tidak serta merta membuat Perempuan Bali mengabaikan keluarga dan hubungan dengan suami. Di tengah kesibukan, fokus perhatian Perempuan Bali sebagian besar adalah pada pernikahan dan keluarga. Suami tetap dipandang sebagai figur utama dalam kehidupan Perempuan Bali. Temuan ini sejalan dengan pemikiran Betty Friedan (dalam Olson & DeFrain, 2003) yang menyatakan bahwa emansipasi pada kaum perempuan jangan dipandang sebagai pertarungan antara kekuasaan laki-laki dengan perempuan, namun sebagai sebuah tantangan untuk membangun kerjasama antara laki-laki dengan perempuan dalam sebuah lembaga pernikahan.

Nilai-nilai yang dianut oleh Perempuan Bali dalam bekerja yang kemudian menjadi variabel yang mampu meminimalkan konflik dan meningkatkan penerimaan keluarga, khususnya suami bagi keputusan perempuan untuk tetap bekerja hingga lansia. Seimbang dalam penyelesaian tugas-tugas domestik, sosial kemasyarakatan, dan pekerjaan membuat penerimaan

masyarakat terhadap Perempuan Bali yang bekerja menjadi meningkat hingga tidak menjadi hambatan bagi perempuan untuk bekerja sepanjang masih mampu dan berdaya tanpa dibatasi oleh usia.

C. Hal yang Dirasakan Ketika Perempuan Lansia Bekerja

Kesempatan bekerja bagi perempuan lansia memberikan dampak yang positif, diantaranya perasaan senang karena memiliki kesempatan untuk bersosialisasi, adanya aktivitas untuk mengisi waktu luang, tidak merasa beban dan senang dalam menjalani kehidupan, rasa berharga karena masih berguna untuk membantu perekonomian keluarga dan mendapatkan hasil yang berupa uang. Di sisi lain, perasaan negatif seperti persepsi *akansubjective health* dimana lansia merasa lebih cepat lelah dibandingkan dengan periode usia sebelumnya memunculkan gejala seperti mudah lelah, mengantuk, dan mudah jenuh di saat kondisi fisik tidak mendukung.

Data demografi subyek penelitian menunjukkan sebanyak 68.8% subyek mengalami kondisi sakit tertentu dan sebanyak 87.5% subyek mengalami gangguan kesehatan seperti sakit persendian, gangguan pencernaan, gangguan penglihatan, dan penurunan pendengaran ketika memasuki lansia. Data yang cukup mengesankan adalah hanya 42.8% dari lansia yang mengalami gangguan kesehatan merasa terhambat menjalankan aktivitas keseharian mereka di dalam bekerja. Ini menunjukkan bahwa kondisi sakit dan penurunan fisik tidak menghalangi perempuan lansia di dalam bekerja.

D. Hal yang Dirasakan Ketika Perempuan Lansia Tidak Bekerja

Tabel 4. menunjukkan hal yang dirasakan ketika perempuan lansia tidak bekerja.

Tabel 4.
Hal yang Dirasakan Ketika Tidak Bekerja

Sub Kategori	Sub sub Kategori	Deskripsi
Keluhan	Fisik	Rasa lelah, sulit tidur, badan terasa sakit, pusing, dan mengantuk.
	Psikologis	rasa bosan, bingung, jenuh dan tidak senang di rumah, gelisah, cemas, sepi, sedih, dan ketakutan dan dihantui pikiran akan tidak adanya penghasilan.
Alasan	Kebiasaan	Merasa ada sesuatu yang berubah atau hilang ketika tidak bekerja karena terbiasa bekerja.
	Himpitan atau desakan ekonomi	Kebutuhan akan uang dan penghasilan menumbuhkan pemikiran yang terokupasi pada pekerjaan di saat kondisi tertentu mengharuskan tidak berkerja.
	Psikologis	Pekerjaan merupakan hiburan sehingga tidak bekerja menjadi sepi dan bosan, dan menimbulkan penilaian yang buruk dari orang lain.

Keluhan fisik dan psikologis dirasakan oleh perempuan lansia ketika mereka tidak bekerja untuk beberapa kurun waktu tertentu. Keluhan tersebut pun muncul karena beberapa alasan kebiasaan yang berubah, alasan himpitan ekonomi, maupun alasan psikologis. Sebanyak 5 orang subyek menyatakan bahwa tidak bekerja tidak berarti apa-apa bagi mereka karena suatu alasan tertentu, yakni kesibukan di rumah dan pengasuhan cucu yang kemudian mampu mengobati kondisi psikologis mereka saat tidak bekerja.

Kesimpulan

Kehadiran perempuan lansia dalam tenaga kerja di Bali memberikan sumbangan yang berarti dalam menurunkan rasio ketergantungan penduduk yang pada akhir tahun 2014 mencapai 0.09 dari penduduk pasca produktif. Kehadiran perempuan bekerja dalam Masyarakat Bali sedikit banyak dipengaruhi oleh semangat emansipasi perempuan yang berawal sejak tahun 1930 dan berasal dari akar Budaya Bali. Kedudukan perempuan dan laki-laki dipandang sejajar dalam Hukum Adat Bali. Sistem kekeluargaan patrilineal merupakan akar bagi beberapa sikap kerja yang positif seperti daya juang yang tinggi, energi yang berfokus untuk mendapatkan penghasilan, energi yang berfokus untuk memberikan penghasilan kepada orang-orang di sekitarnya, bekerja sebagai sebuah keikhlasan kepada keluarga, dan sikap melayani. Perempuan Bali yang bekerja tidak serta merta mendominasi dalam keluarga, keluarga tetap menjadi fokus utama dalam kehidupan Perempuan Bali. Sikap ini yang kemudian membuat status bekerja perempuan menjadi diterima dan dihargai ditengah hegemoni Budaya Patriarki pada sebagian golongan yang menyalahartikan

sistem kekeluargaan patrilineal. Budaya pernikahan *ngerob* yang mengharuskan anak laki-laki yang telah menikah tetap hidup satu atap dengan orang tua, menyebabkan pengasuhan anak, termasuk pengasuhan ekonomi seorang ibu kepada anak tetap berlanjut walaupun perempuan telah memasuki masa lansia. Desakan tanggung jawab kepada pasangan dan anak menjadi inti alasan bekerja bagi perempuan lansia di Bali.

Secara demografi, sektor informal seperti perdagangan memberikan kesempatan yang besar bagi perempuan lansia untuk tetap bekerja tanpa dibatasi oleh usia. Bekerja memberikan dampak positif berupa rasa berharga, rasa mampu membantu anak dan keluarga, menghindari dari rasa bosan, dan merasa senang dalam menjalani kehidupan. Kondisi sakit dan penurunan fisik di masa lansia tidak memberikan pengaruh yang berarti bagi lansia perempuan dalam menjalankan aktivitas bekerja. Ketika tidak bekerja beberapa keluhan fisik dan psikologis dirasakan yang diakibatkan oleh kehilangan kebiasaan ruti, pemikiran akan desakan kebutuhan sehari-hari dan ekonomi, dan kondisi psikologis seperti hilangnya hiburan dan kebosanan. Bagi beberapa lansia, tidak bekerja tidak membawa dampak yang berarti, kondisi ini disebabkan oleh kehadiran cucu dan kegiatan rumah tangga yang memerlukan perhatian perempuan lansia.

Daftar Pustaka

- Atwater, E. (1983). *Psychology of adjustment: personal growth in a changing world*. 2nded. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- August, R.A., & Quintero, V.C. (2001). The role of opportunity structures in older women workers' careers. *Journal of*

- Employment Counseling*, 38(2), 62-81.
- Badan Pusat Statistik Provinsi Bali. (2011). *Keadaan ketenagakerjaan di Provinsi Bali/ Labor force situation in Bali Province*. Bali: Bidang Statistik Sosial BPS Provinsi Bali.
- Badan Pusat Statistik Provinsi Bali. (2011). *Bali dalam Statistik 2015*. Bali: Bidang Statistik Sosial BPS Provinsi Bali.
- Brannon, L. (2011). *Gender psychological perspective*. 6th ed. Boston: Allyn & Bacon.
- Kurniawati, D. (2009). Putri: Pemilihan identitas sebagai resistansi terhadap dominasi patriarki. *Skripsi: Universitas Indonesia*
- Lestari, M.D.(2013). Marital satisfaction, communication patterns, and couple map perceived by Balinese Women in their marriage. *The Proceeding of The 1st International Conference on Psychology in Health, Educational, Social, and Organizational Settings*, 69-74.
- Lestari, M.D.(2016). Hidup di tengah sistem kekeluargaan patrilineal: kekuatankah atau kelemahan bagi perempuan Hindu Bali dalam era masyarakat ekonomi Asean (MEA)? *Proceeding Seminar Perempuan IHDN*, 30 - 40.
- Levasseur, M., Desrosiers, J., & Whiteneck, G. (2010). Accomplishment level and satisfaction with social participation of older adults: association with quality of life and best correlates. *Quality of Resipatory*, 19, 665 – 675.
- Meniarta, I.K., Mas'udi, W., & Dwipayana, A.A.G.N.A. (2009). Dinamika sistem kesejahteraan dan modal sosial di masyarakat *banjar pakraman*-Bali. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, 13(2): 231-248.
- Olson, D.H., & DeFrain, J. (2003). *Marriage and family: intimacy, diversity, and strength* (4thed). New York: McGraw Hill.
- Papalia, D.E., Strerns, H.L., Feldman, R.D., & Camp, C.J. (2007). *Adult*

development and aging. 3rded. New York: The McGraw-Hill Companies, Inc.

- Rahmawati, N.N. (2016). Perempuan Bali dalam pergulatan gender. Kajian Budaya, Tradisi, dan Agama Hindu. *Jurnal Studi Kultural*, 1(1), 63-69.
- Rimbawa, N.D. (2015). *Profil lansia di Bali dan kaitannya dengan pembangunan: Deskripsi berdasarkan hasil Supas 2005 dan Sakernas 2007*. Denpasar: Universitas Udayana.
- Suardiman, S.P. (2011). *Psikologi Usia Lanjut*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Suartha, N. (2015). *Kontribusi ibu rumah tangga dalam meningkatkan kesejahteraan keluarga. Sebuah studi kasus di Kabupaten Badung Provinsi Bali*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Utari, N.K.S. (2006). Mengikis ketidakadilan gender dalam Adat Bali. Disajikan dalam Temu Ilmiah II Asosiasi Pengajar dan Peminat Hukum Berspektif Gender se-Indonesia. Diakses 29 Maret 2016.

DILEMA PEREMPUAN BURUH MIGRAN DALAM PERAN MENINGKATKAN KESEJAHTERAAN KELUARGA

Pinky Saptandari*)

Pengajar Departemen Antropologi
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Universitas Airlangga
pinky.wisjnobroto@gmail.com

Abstract

A research conducted by Rencana Kegiatan Anggaran Tahunan (RKAT) Fakultas Ilmu Sosial & Ilmu Politik Universitas Airlangga 2015, at the *Paberasan* village in *Kabupaten* (Regency of) *Sumenep*, East Java, picturing a pivot role of the women migran workers ("WMW") for establishing family security to liberating themselves from poverty.

In economic term, WMW manage their overseas income for family living, secure their children education, saving in the form of land, or cattle and bank saving. We can say that the strategy of MWM from *Desa Paberasan, Kabupaten Sumenep*, relatively, can be narrated as self-awareness to empower family security. Other than their success in developing family security, the research found several risks which include the threat when they work as migran worker, moreover, most of them, with their illegal worker situation. Nonetheless the latter shows the minimum level of legal protection, entrance to information of vocational training or any other government program for society and economic empowerment.

This paper study the dilemma of MWM as hero in securing their family security while in the same time vulnerable when facing such risks noted above. It is worth to study the contribution of MWM in developing their family security in relation with their problems and risks when they work as migran worker and when they are back home. Why the women have to sacrifice themselves for family, especially when the family facing the poverty. When their struggle have proven improving their family income, are

they become more powerful, become more confident and having better level of bargaining, and able to fight negative label on women worker and “being the other”? And, what has the government do to protect and empowering MWM, while they work and back home?

Key words: women as “the other”, family security.

Abstrak

Hasil penelitian Rencana Kegiatan Anggaran Tahunan (RKAT) FISIP Universitas Airlangga di Desa Paberasan Kabupaten Sumenep (2015), sebagaimana halnya dengan penelitian lainnya, menunjukkan besarnya peran perempuan buruh migran dalam membangun kesejahteraan keluarga serta melepaskan keluarga dari belenggu kemiskinan. Secara ekonomi hasil bekerja di luar negeri mampu menghidupi keluarga, menjamin keberlangsungan pendidikan anak-anak mereka, menabung dalam bentuk tanah, ternak, perhiasan emas, hingga tabungan berupa uang di Bank. Strategi perempuan buruh migran dari Desa Paberasan Kabupaten Sumenep untuk memperbaiki ekonomi keluarga secara relatif merupakan perwujudan proses kesadaran dan pemberdayaan diri dalam menjalani transformasi kultural yang bermanfaat bagi peningkatan kesejahteraan keluarga.

Selain menunjukkan keberhasilan dalam mensejahterakan keluarga, terdapat resiko termasuk ancaman yang harus mereka hadapi saat bekerja sebagai buruh migran terlebih dengan status TKI ilegal. Hal ini sekaligus menunjukkan rendahnya perlindungan hukum serta lemahnya akses mereka untuk mendapat informasi serta bantuan dalam program pemberdayaan masyarakat, termasuk bantuan keterampilan maupun permodalan sebelum maupun pasca bekerja sebagai buruh migran.

Makalah ini bertujuan untuk mengkritisi dilema perempuan buruh migran sebagai pejuang penyelamat ekonomi keluarga yang sekaligus rentan mengalami berbagai permasalahan. Patut dikritisi perihal fakta kontribusi perempuan buruh migran dalam meningkatkan kesejahteraan keluarga yang terbelit berbagai

permasalahan saat menjadi buruh migran maupun saat kembali ke tanah air. Mengapa perempuan harus berkorban untuk kepentingan keluarga, terutama saat keluarga mengalami kemiskinan?; Ketika perjuangan sebagai buruh migran telah terbukti memperbaiki ekonomi keluarga, mampukah mereka memiliki posisi tawar, serta membongkar pelabelan negatif serta peliyanan yang selama ini dialami?; Apa yang sudah dilakukan pemerintah untuk melindungi dan memberdayakan perempuan buruh migran saat mereka bekerja dan saat kembali pasca bekerja sebagai buruh migran?

Kata Kunci: perempuan sebagai liyan, ketahanan keluarga.

Pendahuluan

Perempuan buruh migran menunjukkan kontribusi mereka dalam membangun kesejahteraan keluarga dengan berbagai upaya agar lepas dari belenggu kemiskinan. Walaupun awalnya bukan pilihan, menjadi buruh migran menjadi bagian yang cukup penting dalam dinamika perjalanan hidup mereka. Lika liku kehidupan dan pengalaman sebagai buruh migran menjadi narasi menarik dan penting untuk diungkapkan.

Berkat bekerja sebagai tenaga kerja di luar negeri para perempuan migran mampu menghidupi keluarga, menjamin keberlangsungan pendidikan anak-anak, menabung dalam bentuk tanah, ternak, perhiasan emas, hingga memiliki simpanan tabungan uang di Bank. Perempuan buruh migran tampil menjadi penyelamat ekonomi keluarga, di saat keluarga mengalami pergeseran peran, fungsi dan ketahanan di tengah derasnya arus modernitas.

Penelitian di Desa Paberasan-sebagaimana halnya penelitian-penelitian terdahulu-menunjukkan besarnya peran dan posisi perempuan buruh migran dalam keluarga. Namun, peran penting tersebut juga diwarnai kerentanan untuk

mengalami berbagai bentuk kekerasan. Laporan Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) tahun 2008, mencatat 60% pengelola struktur pengeluaran rumah tangga adalah perempuan. Perempuan menjadi aktor yang bertanggung jawab untuk mengelola, tak hanya peran pengasuhan, tetapi juga ekonomi rumah tangga (Keluarga). Berbagai cara dilakukan perempuan untuk mempertahankan kesejahteraan keluarga, mulai dari menikah, menjadi gundik, berhutang, hingga menjadi buruh migran (Laporan Komnas Perempuan, 2008). Hal ini menunjukkan bahwa menjadi buruh migran dan menikah adalah bagian dari upaya kaum perempuan untuk mempertahankan kesejahteraan keluarga.

Besarnya peran dan posisi perempuan buruh migran dalam keluarga juga diwarnai kerentanan yang sepertinya menjadi permasalahan klasik terkait dengan kesenjangan sosial. Dalam buku *Hak-Hak Asasi Manusia: Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*, F. Budi Hardiman (2011: 129), mengungkapkan bahwa sejauh problem kesenjangan sosial diamati, ada pengabaian atas hak-hak sosial, ekonomis dan kultural penduduk miskin yang merupakan mayoritas rakyat negeri ini. Pengalaman perempuan buruh migran Desa Paberasan menunjukkan adanya pengabaian atas hak-hak sosial, ekonomis dan kultural mereka sebagai bagian dari penduduk miskin.

Makalah ini bertujuan untuk mengkritisi dilema perempuan buruh migran sebagai pejuang penyelamat ekonomi keluarga yang sekaligus rentan mengalami berbagai permasalahan, termasuk rentan mengalami pengabaian atas hak-hak sosial, ekonomis dan kultural. Melalui kisah Rizkiya dan Sulistyaningsih, mantan buruh migran yang tinggal di Desa Paberasan Kabupaten Sumenep, maupun hasil penelitian lain,

dapat dicermati dan dikritisi dilema perempuan buruh migran. Dilema dalam kaitan dengan kemiskinan dan tekanan ekonomi. Dilema terkait perkawinan dan status serta peran dalam keluarga. Maupun dilema dalam melakukan pilihan hidup dan pekerjaan. Berbagai permasalahan perempuan buruh migran dikaji dengan pemikiran Simone de Beauvoir dan Michel Foucault.

Secara riil, kemiskinan masih menjadi kendala utama dalam proses peningkatan kualitas sumberdaya manusia (SDM), tidak terkecuali di Kabupaten Sumenep. Hal ini terjadi terutama karena tingkat pendidikan dan taraf hidup masyarakat masih cukup rendah. Kondisi, kuantitas dan kualitas sarana dan prasarana pendidikan dan kesehatan yang ada masih belum mampu mendukung menciptakan generasi yang mampu membantu memutuskan mata rantai kemiskinan. Upaya mengurangi angka kemiskinan dan pengangguran belum dapat dicapai dengan maksimal, yang menyebabkan tingginya minat menjadi TKI ke luar negeri.

Untuk memahami permasalahan dan dilema perempuan buruh migran, disampaikan profil perempuan buruh migran bernama Rizkiya yang bekerja di Arab Saudi dan Sulistiyani yang bekerja di Malaysia.

Kisah Rizkiya

Rizkiya berusia 31 tahun. Pendidikan terakhir SMP. Lama kerja menjadi buruh migran selama 2 tahun, 4 bulan di Jeddah, Arab Saudi. Jumlah anak dari suami pertama dua anak (SMP kelas 3 dan SD kelas 1). Setelah suami meninggal, Rizkiya memutuskan untuk bekerja sebagai buruh migran untuk menghidupi keluarganya. Rizkiya bekerja pada majikan yang anggota keluarganya cukup besar, terdiri dari seorang nenek,

suami isteri majikan dan lima orang anak. Rumah majikannya adalah rumah besar dengan dua lantai yang memiliki 10 kamar dan memiliki taman yang luas.

Proses awal menjadi perempuan buruh migran karena Rizkiya ingin segera naik haji sejak ditinggal suaminya meninggal. Mengetahui ada lowongan pekerjaan sebagai buruh migran atau menjadi TKW dari penyuluhan yang dilakukan oleh salah satu perusahaan penyaluran tenaga kerja. Pada saat itu ia memiliki keinginan yang kuat untuk mendaftar dan mengikuti pelatihan selama satu bulan. Keinginan bekerja sebagai buruh migran awalnya tidak berjalan secara mulus karena tidak disetujui oleh orang tuanya, dengan alasan karena Rizkiya merupakan anak pertama dari dua bersaudara. Namun, pada akhirnya orangtuanya memberikan izin karena pihak perusahaan jasa tenaga kerja mampu meyakinkan dengan melakukan sosialisasi secara langsung dengan mendatangi rumah Rizkiya.

Di rumah majikan Rizkiya mendapat satu kamar dengan fasilitas AC, lemari dan kasur. Mendapat biaya kesehatan, termasuk kebutuhan baju dan kosmetik semua ditanggung majikan. Rizkiya sudah 4 kali umroh bersama majikan dan 2 kali naik haji. Hal ini selain kemurahan hati majikan, juga didukung jarak Jeddah ke Makkah yang relatif dekat sekitar 1 jam. Dalam hal makanan, majikan Rizkiya sangat royal dan tidak membedakan makanan yang ia makan dengan makanan yang bagi Rizkiya sebagai pembantu rumahtangga. Bila majikan makan pizza maka Rizkiya juga mendapat pizza utuh satu porsi. Pada Hari Raya Idul Fitri ia juga mendapatkan tunjangan sama halnya dengan pekerja di Indonesia. Saat akhir tahun Rizkiya diperbolehkan cuti dan pulang ke Sumenep, di mana seluruh biaya transportasi dibiayai sepenuhnya oleh majikannya, bahkan

juga diantar ke bandara. Saat Rizkiya sudah mengakhiri kontrak kerjanya majikannya membawakan bekal, oleh-oleh dan juga hadiah untuk sanak keluarga yang ada di Sumenep, seperti karpet dan makanan khas Arab yang sangat banyak. Ketika ditimbang barang bawaannya melebihi batas yang diijinkan bagi penumpang pesawat, sehingga dikenai biaya tambahan yang sangat besar.

Kondisi terkini Rizkiya, sudah menikah untuk kedua kalinya dan tinggal didesa asalnya di Paberasan. Majikan Rizkiya terus menerus berkomunikasi melalui sms dan menelpon untuk menanyakan kelanjutan kerjanya. Majikannya menjanjikan akan memberi bonus apabila Rizkiya mau kembali bekerja di Arab Saudia. Orangtua Rizkiya juga akan diajak umroh secara gratis. Rizkiya juga mendapat tawaran bisa mengajak suaminya untuk ikut bekerja dirumah majikannya. Rizkiya sebenarnya sangat ingin kembali bekerja di Arab Saudi, namun keluarganya tidak mengijinkan. Kendala lain adalah status pernikahannya, karena Rizkiya telah memiliki suami baru dan masih harus mengurus anak-anaknya, sehingga sulit untuk bisa kembali bekerja sebagai buruh migran. Ia memiliki prinsip bahwa "lebih baik bisa kumpul dengan keluarga dengan tenang di Madura daripada harus tinggal di Arab". Kini Rizkiya bekerja serabutan mengikuti ibunya bekerja pada catering di Warung Jember di Jalan Melati, Sumenep. Perusahaan catering tersebut menjual berbagai kue kering, kue basah, nasi dan lauk pauk sesuai dengan pesanan, untuk pernikahan dan lain-lain hajatan. Keahlian memasak dan membuat kue yang dimiliki tidak di sia-siakan begitu saja. Saat ada acara tertentu Rizkiya memanfaatkan untuk menerima pesanan kue atau masakan yang bisa menambah penghasilannya. Suami barunya membuka bengkel kecil-

kecilan dan membantunya merawat ternak ayam yang dimiliki Rizkiya. Memiliki dan memelihara ternak ayam menjadi kegiatan sampingan ketika tidak ada pesanan catering. Ternak ayam hanya diambil telurnya untuk dijual. Selain ternak ayam, Rizkiya memelihara dua ekor sapi. Sedangkan sawah yang dimilikinya digarap orang lain dengan diberi upah. Penggarapan sawah diserahkan kepada orang lain karena lokasinya jauh dari sumber air, yang untuk menggarapnya membutuhkan 8 buruh. Rizkiya pernah juga beternak itik namun malah merugi. Rizkiya belum berani buka usaha sendiri di bidang catering, karena menurutnya persaingan dibidang bisnis makanan sangat ketat.

Kisah Sulistyaningsih

Sulistyaningsih berusia 41 tahun dengan pendidikan terakhir tamatan Sekolah Dasar (SD). Pekerjaan saat sebagai buruh migran menjadi pegawai salon kecantikan di Selangor, Kuala Lumpur. Bekerja sebagai buruh migran sejak tahun 2002 hingga tahun 2015. Jumlah anak ada tiga orang yaitu anak pertama kuliah di Sumenep semester 6, anak kedua tahun ini lulus SMA dan anak ketiga kelas 5 SD. Proses pemberangkat menjadi buruh migran atau TKW bermula dari suami pertama yang selingkuh dengan perempuan lain. Perilaku suami tersebut membuat Sulistyaningsih stress dan memutuskan untuk bercerai. Tanggungan 3 anak yang dimiliki menjadi beban berat yang harus dihadapi, sehingga ia memilih untuk menjadi buruh migran. Suatu keputusan yang sulit yang harus dijalani karena harus berpisah dengan anak-anaknya. Setelah bercerai, mantan suami hanya memberikan uang 2 kali dalam setahun sebesar Rp. 1000.000 yang tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Niat untuk memenuhi kebutuhan anak-anaknya

membuat Sulistyaningsih mencari cukong di daerah Slopeng untuk bisa bekerja ke Kuala Lumpur. Sulistyaningsih berangkat tanpa pamit pada tahun 2002 dengan cara ilegal lewat Tanjung Pinang menyeberang dengan naik kapal.

Setiba di Kuala Lumpur ia bekerja sebagai pegawai salon di sebuah salon kecil. Di Salon, Sulistyaningsih bagian potong rambut karena telah memperoleh kursus potong rambut dari bosnya. Proses pemberangkatan yang dilakukan secara tidak resmi tanpa melalui PJTKI membuat Sulistyaningsih merasa was-was apabila ada razia, pemerasan oleh pihak laki-laki dan kasus-kasus pribadi lainnya sehingga ia memilih mencari tempat kerja yang dekat dengan tempat tinggalnya. Pada akhirnya ia menikah dengan bosnya yang berstatus duda. Untuk menikah ia harus mengurus surat-surat di kedutaan Malaysia di Jakarta. Keputusan untuk menikah lagi dengan warga negara Malaysia membawa keberuntungan tersendiri karena bisa memperoleh visa ikut dengan suami dan visa bekerja dengan persetujuan suami. Karena perkawinannya, keamanan saat berada di Kuala Lumpur menjadi lebih terjamin.

Hasil kerja saat bekerja di Kualalumpur digunakan untuk membeli perlengkapan salon karena Sulistyaningsih membuka salon di desa Paberasan. Tujuannya agar bisa mengontrol anak-anaknya yang sudah menginjak dewasa. Selain untuk membiayai ketiga anaknya, uang hasil kerja juga digunakan untuk merenovasi rumah.

Kondisi terkini Sulistyaningsih sepulang bekerja sebagai TKI, adalah menerima jasa merias pengantin, potong rambut dan *facial*. Salon Sulistyaningsih digunakan untuk menopang kebutuhan anak dan orang tuanya di Sumenep. Sedangkan kebutuhan Sulistyaningsih ditanggung oleh suaminya yang

dikirim rutin setiap bulan. Saat ini Sulistyaningsih membagi waktu untuk tinggal di Kuala Lumpur bersama suaminya, dan juga waktu bagi anak-anaknya yang semuanya tinggal dan menempuh pendidikan di Sumenep.

Dilema Perempuan Buruh Migran dalam Konstruksi Budaya yang Meliyankan

Bagaimana eksistensi perempuan buruh migran yang mengalami dilema peran dalam keluarga dan dunia kerja? Untuk mengkaji dilema perempuan buruh migran digunakan pemikiran Simone de Beauvoir tentang eksistensi dan ke-liyanan perempuan. Perempuan diposisikan sebagai liyan yang ke-liyanan perempuan terkait dengan tubuh biologis sebagai produk dari pemusatan kekuasaan dari pengetahuan dan kebenaran yang dibangun oleh dominasi ideologi patriarki, di mana tubuh dan seksualitas menjadi hambatan bagi perempuan untuk bertransendensi. Pemikiran filsafat Simone de Beauvoir tentang ke-Liyanan perempuan sebagai pemikiran penting dalam menelaah dilema perempuan buruh migran. Perempuan didefinisikan berdasarkan pendapat laki-laki, dan bahwa tubuh menjadi kendala bagi perempuan untuk bertransformasi; Ke-Liyanan, lebih nampak sebagai ideologi maskulin yang tidak memberikan ruang pada aspirasi perempuan. Simone de Beauvoir menjelaskan tentang kaum laki-laki akan selalu memegang kekuatan-kekuatan yang nyata dengan menjaga kaum perempuan dalam keadaan yang selalu bergantung, dan semua peraturan hukum dibentuk untuk melawan kaum perempuan, karenanya perempuan adalah liyan yang absolut dibuat tergantung kepada laki-laki. Simone de Beauvoir mencoba menjelaskan bagaimana sulitnya bagi perempuan

untuk tetap menjadi dirinya sendiri, bagaimana kemudian ia menjadi apa yang disebut sebagai liyan (*the other*). Persoalan keliyanan dimulai ketika perempuan mempercayai bahwa ia makhluk yang lemah dan perlu dilindungi karena "kelemahan" tubuhnya.

Dilema Perkawinan

Pilihan Rizkiya dan Sulistiyansih untuk menikah lagi tidak dapat dilepaskan dari dominasi ideologi patriarki dalam konstruksi budaya setempat yang menempatkan perkawinan sebagai hal yang amat penting. Bagi Rizkiya maupun Sulistiyansih, perkawinan dianggap sebagai solusi agar terbebas dari beban bekerja sebagai buruh migran. Memiliki suami baru dianggap akan membuat hidup "lebih aman dan tenang", walaupun penghasilan bekerja di luar negeri lebih besar. Keliyanan perempuan tetap dipertahankan melalui lembaga perkawinan, di mana perempuan mempercayai bahwa ia makhluk lemah dan perlu dilindungi karena "kelemahan" tubuhnya. Dalam hal inilah perkawinan dianggap sebagai tempat perlindungan bagi perempuan yang dikonstruksikan sebagai makhluk lemah.

Atnike Nova Sigiuro, dalam tulisan tentang "Perempuan dan Kesejahteraan Keluarga di Indonesia: Kritik Atas Model Keluarga Lelaki Sebagai Pencari Nafkah Utama", yang dimuat dalam Jurnal Perempuan (73,2012:7-16), menjelaskan bahwa posisi perempuan dalam pengelola keluarga sangat penting sekaligus rentan. Sigiuro menyimpulkan posisi perempuan dalam kebijakan Pemerintah di bidang kesejahteraan keluarga masih sebagai penerima kebijakan semata, yang jumlah dan cakupannya juga terbatas. Kebijakan sosial bagi perempuan dalam unit keluarga

bersifat diskriminatif, sebagai konsekuensi dari model keluarga dengan laki-laki sebagai pencari nafkah utama. Jaminan hak perempuan ditentukan oleh keabsahan dan relasi mereka dengan suami sebagai kepala keluarga.

Pengalaman Rizkiya dan Sulistiyarningsih sebagai perempuan buruh migran tidak berbeda jauh dengan apa yang dikritisi Sigiro tentang peran perempuan dalam kesejahteraan keluarga. Dapat diamati bahwa Rizkiya dan Sulistiyarningsih seakan tidak berdaya menghadapi tekanan konstruksi sosial budaya yang menempatkan status menikah lebih berharga daripada status lajang apalagi status janda. Hal inilah yang membuat mereka memilih untuk menikah kembali pasca bekerja sebagai buruh migran.

Rizkiya yang suami pertama meninggal sebelum ia bekerja di Arab Saudi, akhirnya memilih menikah kembali dengan laki-laki dari desa yang sama. Karena pilihan menikah lagi membuat Rizkiya menampik tawaran mantan majikan untuk kembali bekerja di Arab Saudi. Padahal mantan majikan menawarkan bonus untuk orangtuanya dapat menjalankan ibadah Umroh atas biaya sang majikan. Rizkiya juga ditawari mengajak suaminya untuk ikut bekerja di sana. Semua tawaran ditolak, dan Rizkiya memilih tinggal di desanya untuk membangun rumah tangga bersama suami yang baru.

Khusus bagi Sulistiyarningsih, perkawinan kedua dengan warganegara Malyasia – selain karena faktor cinta – juga merupakan strategi atasi permasalahannya sebagai buruh migran ilegal. Menikah dengan warga negara Malaysia membuka peluang untuk tinggal dan bekerja di Malaysia tanpa harus ketakutan ditangkap sebagaimana saat bekerja dengan status ilegal. Dengan dukungan dana dari suami yang baru,

Sulistiyarningsih membuka salon di desanya. Waktunya dibagi, untuk mendampingi suami di Malaysia dan sesekali pulang ke Paberasan untuk menengok anak-anak kandungnya yang mulai beranjak remaja dan semuanya menempuh pendidikan di Sumenep.

Dilema Status Pekerjaan Sebagai Buruh Migran

Keberhasilan sebagai buruh migran dalam mengatasi ekonomi keluarga tidak serta merta membuat mereka berdaya dan memiliki posisi tawar yang kuat. Kisah Rizkiya dan Sulistiyarningsih membuka mata kita bahwa konstruksi sosial, budaya dan politik begitu kuat dan dominan dan tidak memberi ruang bagi mereka untuk melakukan hal yang dianggap “tidak sesuai” dengan apa yang menjadi aturan kebudayaan setempat.

Konstruksi sosial budaya juga menempatkan perempuan buruh migran mengalami dilema dalam statusnya sebagai tenaga kerja produktif. Di satu sisi mereka membuktikan keberhasilan dalam perjuangan sebagai buruh migran untuk memperbaiki ekonomi keluarga yang membuat mereka relatif lebih berdaya dibandingkan sebelumnya saat keluarga masih dalam belitan kemiskinan. Mereka juga menunjukkan kemampuan menjadi diri sendiri dan relatif memiliki posisi tawar alias memiliki kekuasaan dalam pengelolaan keuangan keluarga. Disisi lain, mereka belum mampu membongkar pelabelan negatif serta peliyanan yang selama ini dialami. Mereka tetap sang liyan dalam dominasi budaya setempat.

Selain itu, mereka juga belum terjangkau atau mendapat akses terhadap informasi maupun menjadi penerima manfaat kebijakan dan program pemerintah yang bertujuan untuk melindungi dan memberdayakan perempuan buruh migran,

khususnya pasca kepulangan ke tanah air. Ketika ketidaksetaraan dan ketidakadilan gender terus menerus terjadi, selama perempuan tidak memiliki akses dan posisi tawar dalam pengambilan keputusan, maka selama itulah hak-hak perempuan sulit dapat terpenuhi, maka selama itulah kerentanan akan terus terjadi. Artinya, bahwa ada korelasi antara ketidaksetaraan dan ketidakadilan gender dengan kerentanan kaum perempuan, walaupun mereka telah menunjukkan kontribusinya dalam menyelamatkan ekonomi keluarga.

Beberapa kebijakan sebenarnya mendukung penguatan ketahanan dan kesejahteraan keluarga, tidak terkecuali keluarga perempuan buruh migran. Sayangnya, berbagai kebijakan tersebut belum sungguh-sungguh dilaksanakan secara responsif gender. Dalam kasus perempuan buruh migran, mereka tidak banyak tersentuh dan belum memperoleh akses terhadap kebijakan nasional dan daerah. Saat kembali dengan status sebagai TKI Purna, tidak banyak membawa perubahan dalam hidup mereka. Mereka juga belum pernah mendapat program khusus yang membantu mereka untuk mengelola tabungan hasil bekerja di luar negeri pasca kepulangan ke tanah air. Inilah bagian penting yang layak untuk didekonstruksi agar kebijakan dan program pemerintah dapat dilaksanakan dengan perspektif kesetaraan dan keadilan gender, serta sungguh-sungguh dilaksanakan untuk memberdayakan dan melindungi perempuan buruh migran.

Gadis Arivia (dalam Jurnal Perempuan nomor 74, 2012:15), mengutip Susan Okin (1989) yang mengomentari bahwa pendikotomian ranah publik dan privat terjadi karena adanya subordinasi terhadap perempuan di ranah privat. Pensubordinasian ini mengakibatkan perempuan menjadi

tergantung secara ekonomi terhadap suami sehingga mengakibatkan kekerasan dan terus menerus menjadi pribadi yang kerdil, tak mampu keluar dan mandiri di ranah publik. Sedangkan Diah Irawati (dalam Jurnal Perempuan nomor 89, 2016:81), menunjukkan bahwa konstruksi perempuan sebagai ibu sebagai hasil propaganda politik seksualitas Orde Baru. Suatu politik yang membentuk kategorisasi perempuan baik yang selalu menjalankan peran tradisional menjaga moral generasi muda, dan berpengaruh terhadap kebiasaan negara untuk abai terhadap persoalan kekerasan seksual. Negara melempar beban tanggung jawab melawan kekerasan seksual pada perempuan melalui kewajiban sosial dan kultural dalam pendidikan anak dalam keluarga.

Apa yang disampaikan Susan Okin dan Dyah Irawati dapat dikaitkan dengan realitas kehidupan perempuan buruh migran termasuk dalam berbagai kebijakan yang melingkupi. Mereka menjadi buruh migran tetapi berada dalam dilema antara ranah publik dan privat. Mereka belum benar-benar mandiri, bahkan cenderung terbelenggu dengan kewajiban sosial dan kultural pendidikan anak dalam keluarga. Segala upaya yang mereka lakukan untuk kepentingan keluarga lebih dimaknai sebagai kontribusi ekonomi semata, yang tidak terlalu bermakna dalam meningkatkan posisi tawar atau kekuasaan mereka, dalam keluarga maupun dalam masyarakat. Perempuan buruh migran adalah sang liyan yang tetap liyan walau dianggap sebagai pahlawan ekonomi keluarga. Mengapa tetap liyan? Mereka tetap bukan subjek yang mandiri. Walaupun mereka telah berkorban untuk menyelamatkan ekonomi keluarga, tetap ada subjek lain yang mendapat keuntungan dan meneguhkan keliyanaan perempuan buruh migran.

Apakah perempuan buruh migran berkorban ataukah sebenarnya dikorbankan? Perjuangan perempuan buruh migran dianggap sebagai bagian dari dorongan naluri untuk berbakti, terkait dengan sifat altruisme yang dilekatkan dan diajarkan kepada perempuan. Belenggu tradisi dan tekanan sosial budaya sebagai faktor pendorong yang dikonstruksikan secara halus dalam nilai-nilai dan praktek budaya setempat. Walaupun digambarkan sebagai yang berjasa menyelamatkan ekonomi keluarga, sibuk dengan pelbagai urusan. Namun, tetap dibalut dengan peran-peran stereotipe perempuan sebagai ibu rumahtangga yang baik dan sabar, yang selalu siap berkorban bagi keluarga. Relasi dan posisi tawar perempuan yang lemah, merupakan faktor yang membuat mereka harus menanggung beban keluarga dan menjadi orang yang harus berkorban atau dikorbankan untuk kepentingan keluarga. Kondisi ini cenderung merugikan kaum perempuan, terutama terkait dengan bebannya untuk menanggung dan mengatasi ekonomi keluarga. Karenanya, sulit ditemukan teks-teks yang memunculkan tentang kepemimpinan perempuan buruh migran akibat kuatnya balutan tabu, mitos serta beragam stereotipe dalam dominasi ideologi patriarki.

Mereka menjadi buruh migran - selain karena alasan untuk memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga - juga karena adanya permasalahan dalam perkawinan mereka. Suami meninggal dan terjadinya perceraian akibat suami selingkuh menjadi faktor-faktor pendorong menjadi buruh migran. Perceraian maupun perkawinan tidak sepenuhnya merupakan proses "pembebasan". Mereka tidak sepenuhnya bebas dari rasa tanggung jawab terhadap kebutuhan keluarga, yang membuat mereka menempuh resiko menjadi buruh migran tanpa bekal

ketrampilan yang memadai, bahkan juga menempuh jalur ilegal.

Benarkah perkawinan dan menjadi buruh migran adalah solusi pemberdayaan atautkah sebaliknya merupakan peneguhan dominasi terhadap perempuan? Dalam buku *Dominasi Penuh Muslihat Akar Kekerasan dan Diskriminasi*, Haryatmoko mengingatkan bahwa dominasi adalah sebagai kejahatan moral dan kejahatan politik yang mendominasi melalui mitos, ingatan sosial dan imajinasi. Bahkan dominasi wacana membawa kekerasan simbolik dalam hubungan gender. Menurut Haryatmoko, kekerasan yang paling sulit diatasi adalah kekerasan simbolik beroperasi melalui wacana. Kekerasan simbolik terjadi karena pengakuan dan ketidaktahuan yang didominasi atau diatur. Hanya saja prinsip simbolik diketahui dan diterima, baik oleh yang menguasai maupun yang dikuasai. Prinsip simbolis ini berupa bahasa, cara berpikir, cara bekerja dan cara bertindak. Wacana patriarki merupakan kekerasan karena menjebak perempuan dengan menentukan cara melihat, merasakan, berpikir dan bertindak. Penguasaan atas wacana menjadikan dominasi laki-laki seakan sesuatu yang alamiah dan bisa diterima. Pola hubungan dalam rumah tangga menggambarkan berlangsungnya afirmasi kekuasaan dan proses pengakuan dominasi dalam logika dominasi yang berjalan atas nama prinsip simbolik (2010:127-130). Dalam konteks pemikiran Haryatmoko tersebut, dapat diamati sekaligus dikritisi bagaimana wacana patriarki sebagai bentuk kekerasan simbolik juga membelenggu perempuan buruh migran yang dapat diamati dari pola hubungan dalam rumah tangga, keputusan untuk bekerja atau tidak bekerja sebagai buruh migran maupun dalam ekspresi berbahasa dan bertindak.

Proses pelemahan kuasa pada perempuan buruh migran dalam budaya dapat dijelaskan dari pemikiran Michel Foucault yang menunjukkan pertautan yang sangat kuat seksualitas dan relasi kuasa yang tak dapat dilepaskan dari perkembangan pemikiran dan ilmu pengetahuan. Kekuasaan adalah elemen kunci dalam membahas diskursus. Pemikiran Foucault untuk menganalisis secara kritis konstruksi budaya yang cenderung memarginalkan peran perempuan dan sebagai sarana untuk membongkar kekuasaan simbolik patriarki yang ditanamkan dan dikemas secara halus melalui mitos dan stereotipe. Konstruksi sosial budaya telah menempatkan tubuh perempuan sebagai modal biologis dan sekaligus modal simbolik. Perempuan buruh migran sebagaimana halnya perempuan pada umumnya dirumuskan seluruhnya dari segi kapasitas-kapasitas biologisnya dalam bidang reproduksi biologis (mengandung dan melahirkan keturunan) dan reproduksi sosial (merawat dan membesarkan anak, melayani suami sebagai kepala keluarga), yang kemudian mengarah ke serangkaian strategi subordinasi kebutuhannya perempuan sebagaimana ditengarai Syarifah (2006, 66-80).

Perempuan buruh migran berada dalam konstruksi patriarki sekaligus dalam dominasi kapitalisme saat menjalankan perannya sebagai ibu rumahtangga dan sekaligus sebagai pekerja di luar rumah untuk memenuhi kebutuhan keluarga. Semua pekerjaan, termasuk sebagai buruh migran melalui jalur ilegal, dilakukan atas nama kewajiban serta keinginan berkorban bagi keluarga. Eksistensi perempuan buruh migran bukan ditentukan oleh diri mereka, melainkan oleh kapitalisme global yang mendorong mereka masuk dalam pusaran globalisasi ekonomi dan tenaga kerja.

Pembahasan tentang eksistensi dan dilema perempuan

buruh migran tak dapat dilepaskan dari pergerakan feminisme yang berusaha untuk membongkar diskursus atau wacana-wacana yang bersifat misoginis. Pembongkaran suatu wacana seringkali membutuhkan keajegan berpikir, koherensi dan semua ini menurut Arivia (2003:17) memerlukan refleksi filsafat. Melalui refleksi filsafat, akan ditinjau dan diungkapkan kuasa simbol dalam relasi perempuan buruh migran dalam keluarga dan dunia kerja. Mengapa perlu refleksi filsafat? Kalau dikatakan bahwa manusia adalah eksistensi, tentunya keberadaan perempuan sebagai buruh migran patut ditelaah secara mendalam hingga dapat mengelupas ke lapisan-lapisan yang terdalam berupa pemikiran-pemikiran filsafat. Pemikiran filsafat eksistensialisme tentang tubuh atau filsafat tubuh dapat digunakan untuk mengungkap permasalahan kerentanan perempuan buruh migran. Pemikiran filsafat diharapkan dapat mengungkapkan mengapa perempuan buruh migran berada dalam aturan laki-laki? Suatu bentuk kontrol yang kuat dan didasari aturan yang dibuat oleh laki-laki, sebagai bentuk atau perwujudan superioritas laki-laki terhadap perempuan. Tubuh dan terutama juga seksualitas perempuan adalah wilayah penguasaan paling strategis yang dilakukan laki-laki terhadap perempuan.

Melalui pemikiran Simone de Beauvoir yang diperkuat oleh pemikiran Foucault dapat dikritisi bahwa dominasi penggunaan asas norma agama dan moralitas yang melingkupi kehidupan buruh migran mengindikasikan bahwa diri perempuan buruh migran menjadi ajang "perebutan kekuasaan", di mana asas norma agama melalui lembaga perkawinan menjadi sarana legitimasi kontrol terhadap perempuan. Suatu bentuk kontrol yang berangkat dari pandangan bahwa perempuan adalah

ancaman moral yang dapat membahayakan masyarakat yang sekaligus merupakan makhluk lemah yang harus dilindungi. Perkawinan dianggap sebagai pranata yang melindungi dan mensejahterakan perempuan maupun anggota keluarga lainnya.

Dekonstruksi Untuk Membongkar Peran Dilematis Perempuan Buruh Migran

Dikatakan bahwa pemikiran dekonstruksi penting dalam feminisme. Dekonstruksi berperan untuk memperlihatkan cara berpikir yang dikotomik dan kemudian mengupayakan suatu pembongkaran atas cara berpikir yang bias gender. Feminisme melihat manfaat dekonstruksi untuk membongkar teks-teks yang dianggap bias gender. Lapisan-lapisan konstruksi patriarki dengan metode dekonstruksi dapat memunculkan makna-makna perempuan yang selama ini ditekan. Meggie Humm dalam artikelnya "*feminist Literary Theory*"; menyatakan bahwa teori feminis berbeda dengan teori sosial politik tradisional. Ia mengajukan tiga gagasan/persepsi baru untuk menunjukkan perbedaan tersebut: *pertama*, adalah bahwa gender merupakan konstruksi sosial dimana perempuan lebih ditekan daripada laki-laki; *kedua*, patriarki bekerjasama mengkonstruksikan situasi itu; dan *ketiga*, pengalaman perempuan harus dijadikan dasar bagi masyarakat yang non-seksis (dalam Lubis, 2006:91-92).

Sebagaimana disampaikan oleh Meggie Humm, pengalaman perempuan penting untuk dikaji sebagai dasar bagi masyarakat yang non-seksis. Karenanya, kisah dan pengalaman Rizkiya dan Sulistiyarningsih sebagai buruh migran dapat dikritisi dari perspektif feminisme agar dapat menjadi sarana melakukan dekonstruksi. Sebenarnya, berbagai keberhasilan yang diperoleh

sebagai buruh migran telah meningkatkan kepercayaan diri serta membuat mereka merasa berharga karena memiliki keterampilan yang bernilai ekonomi. Mereka juga tampil menjadi solusi atasi kemiskinan yang selama ini membelenggu dirinya dan keluarga. Mereka juga mengalami perubahan dalam relasi sosial dengan keluarga dan masyarakat, sebelum dan sesudah bekerja sebagai buruh migran. Komunikasi dan relasi sosial mereka dengan keluarga dan masyarakat, termasuk dengan perangkat desa, semakin membaik sepulang mereka bekerja di luar negeri. Sebagai eks buruh migran atau TKI, mereka sering diundang sebagai peserta apabila ada kegiatan berupa kunjungan tamu, seminar, lokakarya dan pelatihan di tingkat desa, kecamatan maupun di kabupaten. Sayangnya, berbagai fakta tentang “keberhasilan perempuan buruh migran” tersebut belum bisa menjadi sarana meningkatkan posisi tawar mereka. Perjuangan dan keberhasilan mengentaskan keluarga dari belenggu kemiskinan belum mampu membuat mereka keluar dari kekerasan simbolik budaya patriarki. Sebagai buruh migran, kemampuan apalagi kepemimpinan mereka belum diakui dan masih terus tersembunyi dibalik kuatnya stereotipe dan mitos yang meliyankan perempuan dalam kemasan sebagai isteri dan ibu rumahtangga yang baik.

Pengalaman perempuan buruh migran tersebut menegaskan bahwa program pemberdayaan ekonomi perempuan menjadi upaya penting untuk mensejahterakan keluarga dan mengurangi kemiskinan. Hal ini ditekankan oleh Titik Hartini (dalam Jurnal Perempuan nomor 74,2012: 65-75), menilik sumbangan dan kelebihan yang dimiliki perempuan, maka sudah sepantasnya jika pemberdayaan ekonomi harus terus dilakukan. Tujuannya agar prosentase kepemilikan usaha

mikro oleh perempuan yang pada tahun 2006 mencapai 44,29% dari total usaha mikro yang ada, dapat menjadi lebih besar. Pemberdayaan ekonomi perempuan, diharapkan akan menurunkan marginalisasi serta hubungan bersifat eksploitasi yang banyak dialami perempuan, dan diharapkan menjadi pendorong kemandirian secara ekonomi. Dalam konteks inilah, penting pengintegrasian berbagai kebijakan dan program yang mendukung pemberdayaan ekonomi perempuan serta penguatan ketahanan dan kesejahteraan keluarga. Beberapa kebijakan tersebut, antara lain adalah: Undang Undang No.52 tahun 2009 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga; Peraturan Menteri Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak No.06 tahun 2013 tentang Pelaksanaan Pembangunan Keluarga; termasuk juga Undang Undang No. 6 tahun 2014 tentang Desa.

Mengangkat pengalaman perempuan buruh migran menjadi sarana penting untuk melakukan dekonstruksi. Sebagaimana dikutip dalam buku Mudji Sutrisno (2007), pemikiran Foucault dapat menjadi alat picu kebangkitan kesadaran akan kolektivitas dan pluralitas peradaban. Foucault, dengan pemikiran filosofisnya, merupakan daya dorong bagi etnis-etnis di Indonesia untuk mengeksplorasi keberadaannya, melalui usaha-usaha menafsirkan kebenaran, membangun sistem makna, serta merumuskan tujuan dan arah hidup, baik secara personal maupun kolektif dengan berpijak pada *locam wisdom* masing-masing. Saatnya perempuan buruh migran membongkar peliyanan dengan menafsirkan kembali peran dan kontribusi mereka bagi keluarga, membangun sistem makna serta merumuskan tujuan dan arah hidup sesuai dengan yang mereka inginkan, bukan sesuai dengan yang seharusnya

menurut wacana patriarki, sebagaimana selama ini mereka jalani.

Kesimpulan

Secara ekonomi hasil bekerja sebagai buruh migran telah menunjukkan keberhasilan untuk menghidupi keluarga, menjamin keberlangsungan pendidikan anak-anak mereka, bisa menabung dalam bentuk tanah, ternak, perhiasan emas, hingga memiliki tabungan berupa uang di Bank. Berkat kerja di luarnegeri mereka juga berhasil memiliki ketrampilan yang sangat bermanfaat untuk dikembangkan saat mereka kembali ke daerah asal. Tidak berbeda dengan laporan Komnas Perempuan tahun 2008, data dari Desa Paberasan menunjukkan bahwa menjadi buruh migran dan menikah adalah bagian dari upaya kaum perempuan untuk mempertahankan kesejahteraan keluarga.

Selain menunjukkan keberhasilan dalam mensejahterakan keluarga, terdapat resiko termasuk ancaman yang harus mereka hadapi saat bekerja sebagai buruh migran terlebih dengan status TKI ilegal. Hal ini menunjukkan rendahnya perlindungan hukum serta lemahnya akses mereka untuk mendapat informasi serta bantuan dalam program pemberdayaan masyarakat, ketrampilan maupun permodalan. Strategi perempuan buruh migran untuk atasi kemiskinan keluarga secara relatif merupakan perwujudan proses kesadaran diri dalam menjalani transformasi kultural menuju pemberdayaan diri yang bermanfaat bagi peningkatan ketahanan dan kesejahteraan keluarga. Tekanan berlebihan pada pentingnya perempuan berkorban demi ketahanan dan kesejahteraan keluarga, membuat mereka kerap mengabaikan kepentingan diri pribadi, termasuk dalam memutuskan bekerja

sebagai buruh migran maupun memutuskan untuk menjalani pernikahan yang kedua kalinya.

Status perkawinan berkorelasi dengan pilihan bekerja sebagai buruh migran. Selain faktor tekanan kemiskinan, kematian suami serta perceraian menjadi salah satu faktor mendorong untuk bekerja sebagai buruh migran. Saat mereka memilih menikah kedua kalinya, menunjukkan bahwa perkawinan masih menjadi tujuan hidup dan status menikah dianggap sebagai hal yang penting dibanding status lajang atau janda. Perkawinan kedua kalinya dimaksudkan sebagai strategi pembebasan dari beban sebagai buruh migran dengan resiko yang berat, pada kenyataannya tidak sepenuhnya berhasil. Perkawinan bisa jadi adalah perangkat patriarki yang menjalankan hegemoni makna bahwa menjadi perempuan yang ideal harus berstatus isteri, yang melayani keluarga dan siap berkorban saat keluarga dalam kondisi krisis. Konstruksi budaya semacam inilah yang membelenggu kehidupan perempuan buruh migran. Di mana bahasa dan pendefinisian peran ideal perempuan sebagai isteri dan ibu, membuat perempuan tetap menjadi liyan yang tidak mampu keluar dari dominasi patriarki. Pemikiran Simone de Beauvoir dan Michel Foucault membantu kita untuk mengkritisi serta mendorong upaya dekonstruksi bagi dilema perempuan buruh migran, di mana pengalaman perempuan buruh migran menjadi sarana untuk melakukan dekonstruksi.

DAFTAR BACAAN

- Arivia, Gadis, ***Filsafat Berperspektif Feminis***, Jakarta: Penerbit Yayasan Jurnal Perempuan (YJP), 2003.
- de Beauvoir, Simone, ***The Second Sex***, London: Pan books Ltd, 1988
- Foucault, Michel, ***Ingin Tahu Sejarah Seksualitas***, penerjemah Rahayu S. Hidayat, Jakarta: Penerbit Yayasan Obor Indonesia Bekerjasama dengan FIB Universitas Indonesia, 2008
- Geertz Clifford, ***Tafsir Kebudayaan***, Sekapur Sirih Budi Susanto, Terjemahan F, Budi Hardiman. Jogjakarta: Penerbit Kanisius, 1992.
- Hardiman Budi F., ***Hak-Hak Asasi Manusia: Polemik dengan Agama dan Kebudayaan***. Jogjakarta: Penerbit Kanisius, 2011.
- Haryatmoko (2010), ***Dominasi Penuh Muslimat, Akar Kekerasan dan Diskriminasi***, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Komnas Perempuan (2008), "Kerentanan Perempuan Terhadap Kekerasan Ekonomi dan Kekerasan Seksual: Di Rumah, Institusi Pendidikan, dan Lembaga Negara – Catatan Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2008". Komnas Perempuan: Jakarta.
- Lubis, Akhyar Yusuf, ***Dekonstruksi Epistemologi Modern***, Jakarta: Pustaka Indonesia Satu (PIS), 2006.
- Sutrisno Mudji & Hendar Putranto (ed), ***Teori-teori Kebudayaan***, Yogyakarta: PT Kanisius, 2005.
- Syarifah, ***Kebertubuhan Perempuan dalam Pornografi***, Jakarta: Penerbit Yayasan Kota Kita, 2006.
- Atnike Nova Sigiro, "Perempuan dan Kesejahteraan Keluarga

di Indonesia: Kritik Atas Model Keluarga Lelaki Sebagai Pencari Nafkah Utama”, ***Jurnal Perempuan*** nomor 73 tahun 2012.

Arivia, Gadis, “Its Women`s Rights Stupid”, ***Jurnal Perempuan*** nomor 74 tahun 2012.

Titik Hartini, “Pemberdayaan Ekonomi Perempuan: Keluar dari Kemiskinan”, ***Jurnal Perempuan*** nomor 74 tahun 2012.

Diah Irawaty, “Politik Seksualitas dan Pengabaian Negara Terhadap Kekerasan Seksual di Indonesia”, ***Jurnal Perempuan*** nomor 89 tahun 2016.

Laporan Penelitian “***Pengintegrasian Program Pemberdayaan Masyarakat dengan upaya membangun ketahanan dan kesejahteraan: Studi Kasus Di Desa Paberasan, Kabupaten Sumenep***”, Dana RKAT FISIP Universitas Airlangga, tahun 2015.

PEREMPUAN DIMENSIONAL: TENTANG EKONOMI-POLITIK PEREMPUAN PESISIR MUNCAR

Rizalatul Islamiyah¹
rizakharismadana@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini memfokuskan pada ekonomi-politik perempuan pesisir Muncar yang hadir dalam mode produksi berbasis kultural-tradisional dan industrialisasi area pesisir. Regularitas tersebut menjadi ruang bagi akumulasi modal produksi dan reproduksi komoditas yang disumbang oleh kerja perempuan. Pada dimensi tersebut, perempuan menjadi terdistorsi karena mereka berada pada posisi krusial sekaligus dilematis. Disatu sisi mereka berada dalam pakem patriarkal yang memposisikan perempuan sebagai penanggung jawab urusan privat di rumah, namun disisi yang lain mereka juga menjadi subjek yang beroperasi di darat sebagai kontinuitas kerja kaum laki-laki. Dua hal tersebut coba dilihat secara politis mengingat perempuan yang bekerja di ruang publik tidak serta merta hanya menginginkan keuntungan semata, melainkan berposisi sebagai penjaga kesejahteraan hidup keluarga karena laki-laki pesisir harus berhadapan dengan laut yang merupakan sumber produksi yang fluktuatif dan beresiko. Hal inilah yang kemudian ditempatkan secara diskursif untuk melihat bagaimana ekonomi politik perempuan pesisir beroperasi pada ranah yang selama ini *diimajekan* dimiliki oleh pihak lelaki.

Kata kunci: perempuan pesisir, ekonomi, politik, budaya

This writing focuses on the economic-politic of the women in the coastal region in Muncar who attended the cultural-traditional based production mode as well as the

¹ Saat ini penulis merupakan salah satu bagian dari komunitas Gemuruh (Gerakan Muncar Rumahku) yang konsern pada isu lingkungan di daerah pesisir di Kecamatan Muncar, Banyuwangi

industrialization of the coastal area. This regularity creates a space for production capital accumulation and commodity reproduction as contributed by women productivity. In that dimension, women experience distortion since they are both in crucial and dilemmatic position. On one hand, they are inside the patriarchic order which sees women as the person responsible for domestic matters at home, while on the other hand they also serve as the subject to operate on the ground as the continuity of men's work. Those two aspects are to be viewed politically considering that women who work in public space do not merely seek profit, but they also place themselves as the welfare-keeper of the family since coastal men have to deal with the sea which serves as the fluctuated and risky source of production. This particular matter is placed discursively to examine the extent of the economic-politic of coastal women operates on the domain which has been long associated with men, respectively.

Keywords: coastal women, economy, politic, culture

Mengantar Perempuan

Kehendak untuk memperbaiki kesejahteraan keluarga menjadi titik dimulainya wacana ekonomi-politik perempuan pesisir dengan keseluruhan kontradiksi yang dipraktikkan dan disusun sebagai formasi rasio mereka. Rasionalitas yang berada dalam mode produksi khas daerah pesisiran hadir dalam multiplisitas praktek sosial yang memposisikan perempuan sebagai lini kedua penyedia energi bagi kesejahteraan rumah dan mode produksi besar yang ada di Muncar. Muncar yang dulunya bernama Pelabuhan Ulupampang merupakan pelabuhan yang letaknya dekat dengan selat Bali. Pelabuhan Ulupampang sendiri merupakan salah satu pelabuhan yang penting dalam kegiatan dagang di selat Bali sekitar tahun 1767².

Pada konteks tersebut corak kegiatan yang berbasis ekonomi

2 Margana, Sri. 2012. *Ujung Timur Jawa, 1763-1813/Perebutan Hegemoni Blambangan*. Yogyakarta: Pustaka Ifada

mulai ditingkatkan bagi pembentukan pelabuhan Ulupampang atau yang hari ini menjadi daerah Muncar sebagai salah satu kawasan ekonomi yang penting. Dan konteks tersebut, berkonskuensi pada terbentuknya relasi antar kelompok sosial, yang kemudian menjadi praktek untuk memperbanyak sarana produksi sekaligus pertukaran dan penyebarluasan komoditas sampai hari ini. Seperti nelayan, pengambang, pengepul, saudagar, sektor industri, termasuk perempuan. Kesemua kelompok sosial tersebut menjalin relasi ekonomi dan kultural yang membentuk mode produksi masyarakat.

Membicarakan Muncar hari ini, berarti menempatkan mode produksi ke dalam praksis dan relasi sosio kultural masyarakatnya. Melalui pemahaman tersebut, relasi sosio kultural yang terbentuk menempatkan subjek yakni perempuan pesisir bergerak seiring dengan wacana Muncar yang merubah diri menjadi kawasan penghasil ikan berbasis pada tradisionisme dan industrialisasi produksi yang berorientasi pada akumulasi modal yang berorientasi pada peningkatan nilai lebih komoditas laut. Narasi tentang beragamnya mode produksi yang ada di kawasan pesisiran mengharuskan adanya modalitas yang besar dan tidak memungkinkan ketika hanya berasal dari pengusaha lokal, termasuk dalam hal ketersediaan tenaga kerja yang melimpah dan iklim kerja yang terbuka³.

Dalam konteks penciptaan nilai lebih, perempuan pesisir dihadapkan pada mode produksi yang beragam dan terbuka dalam reliku kategori yang dihadirkan oleh silang sengkaret artikulasi subjek yang hadir melalui subek-subjek yang mengatur gerak dari perempuan pesisir itu sendiri. Pada konteks pasar, saudagar dan juga pengepul menjadi subjek pengatur tersebut.

3 Marx, Karl. 1859. *A Contribution To The Critique Of Political Economy*. Moscow: Progress Publishers

Mereka seenaknya menentukan harga secara sepihak karena ketiadaan kuasa para nelayan yang kebanyakan memiliki hutang pada pengepul atau saudagar itu. Sehingga nelayan terkadang harus merugi karena harga yang diberikan oleh saudagar ataupun pengepul jauh dibawah harga pasaran. Pada elemen tersebut, subjektivitas perempuan hadir untuk memotong tali ketergantungan tadi dengan mengambil alih posisi saudagar sebagai pedagang ikan. Pada konteks pabrik, dibutuhkannya tenaga kerja terampil, ulet dan disiplin menjadi penting karena pabrik sebagai industry manufaktur membutuhkan tenaga kerja dalam jumlah banyak. Hal tersebut yang kemudian mau tidak mau dipenuhi oleh pekerja perempuan yang ada di kawasan Muncar.

Praktek yang masih berpijak pada corak tradisional, menjadikan perempuan pesisir yang secara kultural beroperasi di darat menjadi penerus dari gerak kerja kaum pria. Mengingat komoditas utama yakni ikan dan komoditas laut lainnya memiliki kondisi yang rentan rusak dan beresiko jika tidak cepat diolah menjadi masakan rumah tangga atau direproduksi ulang menjadi komoditas lain yang berorientasi untuk memperpanjang usia komoditas yang berarti memberikan ruang bagi pengolahan lanjutan komoditas utama berupa ikan. Komoditas yang berada pada situasi tersebut, menjadi bagian yang dapat dengan mudah diserap oleh industri, yang artinya keberadaan komoditas menjadi bagian dari praktik yang menghubungkan corak tradisionalime hingga yang beroperasi pada corak industri.

Selain kondisi komoditas yang rentan, mereka juga dihadapkan dengan sumber komoditas yang kaya disatu sisi dan fluktuatif sekaligus beresiko pada sisi yang lain. Pada dimensi tersebut kehendak untuk kembali memanggil perempuan dari

ruang domestiknya menjadi bagian yang tak terelakan atau tanpa masuk akal sebagai upaya menjaga keberlangsungan kesejahteraan yang hendak diraih perempuan pesisir di tengah-tengah keberagaman mode produksi. Namun disisi yang lain, hal tersebut menjadi dilematis mengingat wacana tentang ruang perempuan di ranah domestik akan selalu membayangi perempuan dan siap 'mengintai' gerakannya di ruang publik. Tanggung jawab sebagai malaikat penjaga rumah yang baik dengan setumpuk tugas-tugas domestiknya yang di klaim sebagai ciri feminitas, memposisikannya selalu harus terpisah dan berhadapan dengan dua kategori yakni pasar dan rumah. Lagi-lagi menjadi sebuah ironi karena penetapan keterpisahan bidang tersebut lepas dari perkara politik, dimana rumah dan keluarga dianggap sebuah komunitas yang tertutup yang semata-mata "interior" dimana perempuan dikungkung dan disekap⁴ demi tugas mulia yakni menjaga moralitas masyarakat melalui regenerasi keturunan.

Dikesampingkannya perempuan dalam dunia niaga dan ruang-ruang industrial, mengandung implikasi dijauhkannya mereka dari potensi peranan politik sebagai tenaga kerja produktif yang berada di luar rumah dan mampu menciptakan nilai baru. Dimana kategori tersebut selama ini dibentuk dan *diimajekan* hanya milik laki-laki, mereka perempuan dibiasakan mengerjakan tugas untuk mengarahkan tenaga reproduktif yang dimilikinya untuk kegiatan rumah tangga, yang mencakup memiliki dan mengurus anak serta tugas-tugas rumah tangga lainnya yang mencerminkan nilai-nilai konservatif. Menjadi berbeda ketika hal tersebut dilihat pada konteks perempuan pesisir, rumah dan keluarga tidak bisa dilihat sebagai yang

4 De Beauvoir, Simon. 2003. *The Second Sex: Kehidupan Perempuan*.
Jogjakarta:Pustaka Prometheus

terpisah dari yang sosial, melainkan merupakan rangkaian jaringan sosial hasil dari kegiatan tukar menukar yang kompleks dalam ketertataan yang bergerak secara artikulatif, dimana tidak satupun terisolasi dari kegiatan yang lebih besar di bidang industri dan masyarakat yang lebih luas. Hal tersebut karena sumbangan ekonomi mereka merupakan modal penggerak sistem ekonomi keluarga sebagai yang mengatur keluar masuknya uang dalam kegiatan rumah tangga dan mode produksi Muncar sebagai sentra penghasil komoditas laut produktif yang mungkin akan lumpuh jika sektor manufaktur tidak diisi oleh tenaga kerja terampil perempuan pesisir.

Dualitas kekuatan politik kaum perempuan juga merupakan landasan bagi mereka untuk terus produktif meningkatkan kedudukan keluarganya dengan menekankan pentingnya mengatur perekonomian keluarga dan berefisiensi waktu dalam dua dunia yang berbeda. Dua dunia berbeda dan terpisah tersebut justru memunculkan senjata bagi pembangunan keluarga, rumah dan Muncar ataupun sebaliknya, dimana ketiganya saling berhubungan satu sama lain. Dengan kata lain, kesanggupan perempuan mengisi dua sektor tersebut memposisikan "*diri*" perempuan itu sendiri berguna bagi lingkungan mereka untuk mencapai kemajuan masyarakat secara luas.

Narasi dari Tepian Sisi: Bermulanya Kisah Para Perempuan Pesisir

Perkenalan saya dengan Bu Juna diawali dari pasar, tempat bu Juna menjual ikan hasil tangkapan suaminya. Kebetulan bu Juna adalah teman SMP bu Ani yang lebih dulu saya kenal. Bu Ani sendiri berprofesi sebagai pembuat krupuk ikan yang tidak

jarang membeli bahan baku krupuknya dari bu Juna. Pada waktu itu, bu Ani tiba-tiba kekurangan bahan baku krupuknya, karena kebingungan mendapatkan bahan baku, bu Ani langsung menelpon bu Juna menanyakan ada atau tidaknya ikan yang dibutuhkan pada hari itu. Selang beberapa menit kemudian, dengan segera bu Ani langsung menyuruh saya mencuci muka dan mengajak saya mengantarkannya ke pasar sebagai pertanda bahwa ikan yang dibutuhkan pada hari itu ada. Sesampainya saya di pasar, saya langsung memarkir sepeda di sembarang tempat karena tidak ada tempat parkir khusus untuk motor. Motor diletakkan seenaknya saja, asal tidak menutupi jalan motor yang lain dan tidak mengganggu mobil pengangkut ikan yang lalu lalang. Kalaupun mengganggu, dan pemilik motor sedang meninggalkan motornya untuk berbelanja, orang-orang disitu yang mengetahui keadaan tersebut akan membantu merapikan letak motor yang menghalangi mobil lewat. Saya yang pada saat itu menggunakan pakaian bersih, rapi, dan bersepatu terlihat seperti menyedot perhatian banyak orang disana. Pada setiap langkah saya, saya terlihat bukan bagian dari kebiasaan kehidupan mereka.

Di pasar, suasana sangat ramai, ada yang sedang melakukan proses tawar menawar, ada yang sedang mengangkat ikan untuk dibawa ke pabrik, ada yang sedang mengobrol antar sesama penjual, ada yang sedang menghitung uang hasil penjualan, dll. Pasar ikan atau yang disebut *brak* oleh masyarakat Muncar saat itu sedang banjir ikan, ikan layur terutama, sampai-sampai ketika saya dan bu Ani sudah sampai di kios bu Juna, bu Juna tidak ada di kiosnya. Setelah menunggu kurang lebih 15 menit sambil melihat-lihat kios yang lain, ternyata dari kejauhan terlihat bu Juna sedang berlarian mengawal hasil tangkapan suaminya.

Bu Juna berada di belakang dua lelaki tinggi, kurus, hitam yang membawa keranjang berisikan penuh dengan ikan Layur. Kedua lelaki itu bergegas membawanya ke kios bu Juna.

Sesampainya di kios bu Juna, kedua lelaki tersebut langsung menghela nafas panjang setelah beberapa waktu keberatan membawa ikan yang kalau ditimbang, mungkin beratnya mencapai 40kg. Dari bibir pantai ke kios bu Juna, dua laki-laki kuli angkut tersebut diberi upah oleh bu Juna 25.000 masing-masing setiap sekali angkut. Pada waktu itu, dua kuli angkut tersebut juga meminta beberapa ekor ikan Layur untuk dibawanya pulang. Ikan yang sudah beralih tempat dari keranjang ke meja kios bu Juna segera dihampiri banyak orang, sampai-sampai pada waktu itu saya dimarahi oleh bapak-bapak karena saya berdiri di tengah-tengah jalan tempat kuli angkut lewat membawa ikan. Karena saya dan bu Ani datang terlebih dahulu ketimbang orang-orang yang mengerumuni kios bu Juna, maka saya dan bu Ani segera dilayani. Ternyata ikan yang dipesan oleh bu Ani ikan tengiri, dan sudah disiapkan oleh bu Juna. Sudah dibungkus dengan plastik dan diberi es batu.

Karena bu Ani dan bu Juna memiliki hubungan baik, didalam kantong plastik tersebut, tidak hanya berisi ikan Tengiri saja, tapi berisi ikan yang berwarna hijau toska bercampur pink. Saya yang hanya tahu beberapa jenis ikan, terheran-heran karena baru sekali itu melihat ikan yang warnanya cantik, sekaligus menyeramkan karena giginya yang tajam dan kulitnya yang keras. Saya menanyakan apa nama dari ikan itu, karena saya yang menempatkan diri sebagai orang yang berada di luar kebiasaan mereka, saya mengucapkan pertanyaan dengan menggunakan bahasa Indonesia, walaupun notabene saya bisa berbahasa Jawa ngoko, namun pada waktu itu saya

memutuskan untuk menggunakan bahasa Indonesia karena semua orang disitu pasti mengerti dengan bahasa Indonesia. Namun setelah saya, bu Ani, dan bu Juna terlibat percakapan, orang-orang disekitar kami melihat dan memperhatikan apa yang sedang kami bicarakan.

Dengan perasaan agak gundah karena merasa salah kostum diawal, kegundahan saya yang kedua karena tidak menggunakan bahasa jawa ngoko saja, yang masih bisa diterima di pasar karena kebanyakan dari mereka berkomunikasi dengan bahasa Jawa dan Madura. Penggunaan bahasa yang berlainan tersebut, setidaknya sudah memicu subjektivitas mereka ketika memandang dan memosisikan saya sebagai orang yang bukan dari Muncar. Sampai pada akhirnya, bu Juna menanyakan “siapa nama saya” dan “orang mana” terhadap saya. Tidak saja pakaian, gestrure, dan penggunaan bahasa berbeda yang menyebabkan perbedaan saya atas mereka, hal yang lebih lanjut mencerminkan bahwa perbedaan-perbedaan yang muncul tersebut mampu menghambat jaringan pertukaran sosial saya dengan orang-orang yang ada di pasar tersebut. Setelah bercakap-cakap tentang ikan beberapa menit, bu Juna kemudian menjelaskan kalau ikan tersebut bernama ikan kakak tua. Dan saya masih terheran-heran sampai sekebalinya saya dari kios bu Juna dan kembali ke rumah bu Ani.

Berangkat dari Rumah

Pagi-pagi sekali sekitar pukul 07.00, bu Juna sudah siap dengan tas pinggang berbentuk kotak warna coklat dengan dua bagian besar dan saku kecil di samping kanan dan kirinya. Bagian besar yang pertama. Digunakan untuk menaruh uang pecahan dua puluh ribu sampai seratus ribu, bagian kedua

digunakan untuk pecahan seribu sampai sepuluh ribu. Dua saku kecil disamping kanan dan kiri, masing-masing untuk meletakkan kalkulator, handphone, buku nota lengkap dengan dua bolpoin warna merah dan hitam. Yang merah digunakan untuk mencatat pembeli yang berhutang, yang hitam untuk pembeli yang langsung lunas bayar di tempat.

Sebelum berangkat, bu Juna merias dirinya dengan sedikit pupur warna kuning langsung yang diusapkan tidak terlalu tebal di wajahnya dan gincu merah satu-satunya yang dimiliki bu Juna. Kata bu Juna kepada saya, dirinya harus terlihat bersih dan menarik di hadapan pembeli. Selain bentuk menghargai dirinya sendiri, menampilkan diri semenarik mungkin juga dimaksudkan untuk menghargai pembeli karena rezeki dibawa dan didatangkan oleh pembeli. Pemilihan pakaian yang fleksibel juga dipilih bu Juna untuk memudahkannya bergerak. Kaos, celana trining dan kerudung praktis langsung pakai dipadu dengan sepatu boat menjadi tampilan dirinya di pasar ketika musim hujan, diluar musim hujan cukup dengan sandal jepit biasa. Bu Juna tidak mau ambil pusing dengan pemilihan baju yang tepat, kadang-kadang baju kampanye pemberian salah satu partai atau baju dari salah satu merk mesin perahu atau merk sabun cuci dikenakan seenaknya karena dirinya sadar medan yang dihadapi adalah tanah becek khas daerah pesisiran. Bu Juna berangkat ke pasar setiap hari dengan menunggang becak, karena bu Juna tidak bisa mengendarai sepeda dan motor, jadi becaklah yang menjadi tumpuan perjalanannya menuju pasar setiap hari. Pak Imam, satu pengayuh becak langganannya menunggu setiap pagi di depan gang untuk mengantarnya. Tidak membutuhkan waktu lama, cukup 10-15 menit dihabiskan untuk menuju pasar

Dengan persiapan kerja sedemikian rupa, bu Juna meninggalkan rumah dan ketiga anaknya yang memiliki usia berjenjang. Yang pertama laki-laki berusia 24 tahun, kebetulan tahun ini anaknya yang pertama itu sudah menikah namun masih tinggal di rumah bu Juna beserta istrinya. Anaknya yang baru menikah tersebut, bekerja sebagai anak buah kapal pak Paiman bapaknya yang berprofesi sebagai nelayan di Muncar. Pada konteks tersebut, rumah tidak lagi dianggap sebagai unit terkecil yang alamiah keberadannya, melainkan rumah juga menjadi wahana bagi dimunculkannya pelipat gandaan nilai melalui tersedianya tenaga kerja berbasis hubungan kekeluargaan. Setiap sore, pak Paiman dan anaknya yang pertama, dibantu dengan dua anak buah kapal yang lain yang masih tetangganya berangkat ke tengah laut untuk menangkap ikan. Anak bu Juna yang kedua bernama Minda masih berusia 17 tahun, sedang duduk di bangku SMA. Setiap bu Juna pergi bekerja, anak perempuannya ini dibantu dengan istri saudara laki-lakinya yang mengambil alih membersihkan rumah, mengurus adiknya yang masih kecil, sampai menyediakan sarapan ketika bu Juna terburu-buru menuju pasar untuk bekerja.

Anak bu Juna yang terakhir laki-laki bernama Iqbal berusia sekitar 11 tahun, semenjak peraturan Negara yang mewajibkan masuk sekolah dasar harus pada usia 7 tahun, Iqbal terlihat lebih besar dibanding teman-temannya yang lain yang juga sama-sama kelas 4 sekolah dasar. Setiap pagi, sebelum berangkat sekolah Iqbal beserta beberapa teman seumurannya mandi dan bermain-main disungai samping rumah Bu Juna. Sungai tersebut cukup besar namun sayang dipenuhi sampah, bagi masyarakat kampung nelayan di situ, sungai tersebut memang menjadi tempat pembuangan sampah rumah tangga. Kebutuhan

mandi, cuci, kakus masyarakat kampung nelayan tersebut sudah dipenuhi oleh air dari sumur atau PDAM. Jadi, kondisi sungai tersebut sudah tidak menjadi penting karena kebutuhan air mereka sudah dimiliki secara privat didalam masing-masing rumah. Sungai tersebut hanya digunakan sebagai area parkir perahu-perahu nelayan, selain menjadi tempat bermain lqbal dan teman-temannya. Memarkirkan perahu-perahu di sungai dekat rumahnya sendiri, dipilih oleh nelayan-nelayan setempat agar lebih cepat mengakses perahunya ketimbang diletakkan di pelabuhan. Selain alasan efisien, perahu yang diparkirkan di sungai tersebut juga bisa digunakan untuk melakukan aktivitas lainnya seperti *mengayum* atau merajut kembali jaring yang rusak.

Kondisi perkampungan nelayan tempat bu Juna tinggal, sangat padat sekali. Jarang ditemui rumah yang memiliki halaman lebar di kampung tersebut, yang ada hanya gang-gang kecil penghubung antara rumah yang satu dengan rumah yang lain. Selain jarang memiliki halaman, rumah-rumah di kampung tersebut juga jarang memiliki pagar. Karena tidak memiliki pagar, relasi antara warga yang satu dengan yang lainnya terjadi sangat terbuka. Tetangga sekitar bebas bisa keluar masuk tanpa harus sungkan. Rumah bu Juna terletak di pinggir sungai, bangunannya sudah paten, berdinginkan batu bata dan beralas keramik. Ketika saya berkunjung pertama kali ke rumah bu Juna, dia belum pulang dari pasar. Padahal, pada saat itu sudah jam setengah dua belas siang. Segera pak Paiman menelfon bu Juna untuk lekas pulang.

Saya sempat bingung dengan pemandangan jaring tergeletak di ruang tamu. Kata pak Paiman kepada saya, jaring tersebut akan *diayum* agar nanti sore bisa digunakan lagi untuk

menangkap ikan. Layaknya ruang tamu pada umumnya, ruang tamu bu Juna berisi meja dan kursi melingkar berwarna coklat muda, disamping kursi terdapat lemari setinggi pinggang berwarna sedikit gelap, terdapat foto-foto keluarga dan beberapa mainan Iqbal, diatas lemari tergantung lukisan bergambar pemandangan hijau hutan yang kontras dengan warna oranye tembok ruang tamu bu Juna. Sirkulasi udara cukup baik, karena jendela selalu diusahakan untuk terbuka. Cahaya yang masuk juga banyak, sehingga ruang tamu merupakan salah satu ruangan yang cukup terang dibanding beberapa ruangan yang lain.

Ruang tamu, tidak hanya ruang yang digunakan oleh tuan rumah untuk menyambut tamu yang datang⁵. Didalamnya terdapat lambang-lambang yang digunakan sebagai wujud interaksi dalam masyarakat kampung. Tampilan ruang tamu pak Paiman yang bagi saya berantakan justru menjadi penanda bagaimana pak Paiman ataupun bu Juna mengidentifikasi diri sebagai bagian dari kelompok masyarakat kampung nelayan. Namun, nampak berbeda dan kontradiktif ketika pak Paiman berkata terhadap saya untuk memaklumi kondisi rumahnya yang berantakan. Dilema semacam itu, timbul karena kegagalan laki-laki mendisiplinkan perempuan dengan ketidakmampuannya menunjukkan citra ruang tamu yang rapi, bersih, terbuka, dan bagaimana moralitas diatur dimana ciri semacam itu diklaim sebagai maskulinitas laki-laki.

Setelah beberapa menit menunggu, bu Juna akhirnya datang dan masuk kedalam rumah lewat pintu belakang. Memasukkan ikan ke dalam kulkas, menghampiri kami di ruang tamu, dan

⁵ Prasetyningasih, Yulyta Kodrat. (n.d). *Spatial Pattern of Javanese Houses in Yogyakarta : Are Houses in Urban Culture Less Meaningful than Those in Traditional Culture ?*. Yogyakarta: Indonesia Institue of the Arts Yogyakarta

bersalaman dengan saya. Kemudian saya langsung diajaknya untuk ngobrol di dapur. Ternyata di samping ruang tamu, saya langsung memasuki ruang keluarga dan kamar. Kasur spons dan televisi menjadi isi dari ruang keluarga. Ruang keluarga bu Juna langsung terhubung dengan tiga kamar tidur, yang pada waktu itu pintunya tidak tertutup, di kamar yang pertama terlihat anak bu Juna yang perempuan dengan kakak iparnya sedang tidur siang, kedua kamar yang lain kosong dan dalam keadaan rapi. Kondisi ruang keluarga dan kamar sangat dingin dan lembab, memang sedikit cahaya yang bisa menerobos ke ruang tengah itu. Kondisi ruang keluarga dan kamar tidur yang gelap, terlindung, lembab, secara kultural diklaim terkait dengan sifat-sifat kaum perempuan. Selain itu, kecenderungan mengaitkan ruang tengah dengan rahim menjadi lambang bagi perempuan untuk terus berdiam di dalam rumah sebagai penyimpan uang yang baik. Klaim-klaim semacam ini yang semakin menjauhkan peranan dan keikutsertaan perempuan di ruang publik.

Di dapur, bu Juna mulai mengeluarkan uang hasil penjualan ikan di pasar. Uang yang dikeluarkan dari tas pinggang biasanya itu sudah tertata rapi, pecahan uang yang sama dikumpulkan menjadi satu. Kata bu Juna kepada saya, pendapatan hari itu sekitar satu juta, tapi masih belum dipotong biaya transportasi, konsumsi, biaya kuli angkut, es batu, dll. Sambil merinci pendapatan dan pengeluaran bekerja hari itu, dia langsung membereskan piring dan peralatan masak kotor lainnya yang menumpuk untuk segera dicuci. Pada saat saya menanyakan lelah atau tidaknya setelah bekerja harus melakukan aktivitasnya sebagai ibu, bu Juna menjawab "lelah", tapi itu dia lakukan agar perekonomian keluarga tetap berjalan. Setelah selesai mencuci piring, aktivitas selanjutnya adalah memasak. Sayur kangkung,

udang, tempe menjadi menu yang akan dimasak siang itu. Setiap hari, kebanyakan ibu-ibu pesisiran mengusahakan tetap memasak untuk menyediakan gizi dan menjamin kesehatan yang baik bagi keluarganya.

Ketika memetik kangkung sudah hampir selesai, tiba-tiba tetangga perempuan bu Juna masuk ke dapur tempat kami menyiapkan masakan lewat pintu samping rumah. Ternyata, tetangga bu Juna memesan wajan pada bu Juna. Selain bekerja sebagai pedagang di pasar, bu Juna juga mengkreditkan wajan, panci, baju, atau barang-barang lain yang dipesan oleh tetangganya di kampung tersebut. Sehingga setiap sore per dua hari sekali, bu Juna berkeliling kampung untuk menagih cicilan barang-barang yang dipesan tadi. Keberadaan pintu samping memiliki pesan mengenai hubungan pertukaran dalam kampung dan masyarakat tentang kondisi sosio ekonomi warga kampung⁶.

Menyebrangi Dunia: Cerita Antara Pasar & Pabrik

Sejak tahun 1994 bu Juna memutuskan untuk bekerja di pasar. Bagi bu Juna yang sudah dari kecil tinggal di Muncar, berjualan ikan di pasar tidak menjadi masalah karena ayah dari bu Juna juga merupakan nelayan di situ. Akan banyak sekali jaring relasi kerja di Muncar, dulu sebelum keluarga bu Juna dan pak Paiman memiliki perahu dan modal sendiri, pak Paiman sempat bekerja menjadi anak buah kapal *slerek* atau kapal besar yang khusus mencari ikan lemuru sebagai bahan baku pabrik ikan yang ada di Muncar. Setelah dua tahun bekerja dan hasilnya

6 Newberry, Jan. 2013. *Back Door Java: Negara, Rumah Tangga, dan Kampung di Keluarga Jawa*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obro Indonesia.

tidak dirasakan oleh bu Juna dan keluarga, dia mendorong diri dan pak Paiman untuk memberanikan diri berhutang kepada saudagar untuk membeli kapal sebagai modal utama menangkap ikan, dengan ketentuan hasil tangkapan yang diperoleh pak Paiman tidak boleh dijual kepada siapapun dan harus langsung masuk ke saudagar. Dua tahun menjadi nelayan dibawah kontrol saudagar, menyiratkan dilema tersendiri karena harga jual komoditi yang didapat pak Paiman diputuskankan sepihak oleh saudagar karena hutang yang menjerat dirinya. Sebagian dari penghasilan yang didapat juga dicatutut untuk membayar tagihan hutang yang dimiliki oleh pak Paiman.

Bank-bank milik Negara juga tidak percaya kepada nelayan karena banyak kejadian nelayan melarikan diri ketika mereka tidak mampu membayar hutang. Persyaratan yang dianggap terlalu "ribet" untuk mendapatkan pinjaman juga menjadi salah satu alasan pak Paiman dan nelayan yang lain tidak mengajukan pinjaman ke lembaga perekonomian milik Negara. Sehingga banyak nelayan yang lebih memilih mengambil hutang modal ke koperasi simpan pinjam milik swasta yang bunganya lebih tinggi dibanding lembaga perekonomian milik Negara. Selain itu, proses peminjaman di KSP yang kadang-kadang masih berbasis kultural dianggap memudahkan. Adanya kenalan, saudara atau tetangganya yang bekerja di dalam KSP biasanya digunakan sebagai jalan untuk memudahkan proses pinjam meminjam dan membisakan peminjaman diatas standart melebihi harga jaminan yang diberikan pada KSP.

Dengan adanya kontrol dari saudagar yang memberatkan pak Paiman dan nelayan lainnya, mereka para nelayan sampai harus *nyolong* atau mencuri hasil tangkapan. *Nyolong* merupakan kegiatan sistemik yang terorgansir dibawah persetujuan dan

otoritas kapal. Karena harga diputuskan sepihak oleh saudagar, ikan hasil tangkapan sebagiannya akan dijual di tengah laut. Transaksi di atas kapal terjadi, biasanya ibu-ibu nelayan yang melakukan aktivitas ini. Mereka menuju ketengah laut, dan mengambil sebagian ikan yang didapat untuk dijual di darat. Harga yang diberikan selisih 3000-5000 dari harga yang diberikan saudagar. Pada titik ini, *nyolong* menjadi strategi yang dilakukan oleh nelayan untuk menyasati kontor dan pengaturan yang diberikan saudagar sebagai pemegang penuh kuasa.

Setelah kurang lebih dua tahun menjadi nelayan buruh saudagar. Akhirnya pak Paiman dan bu Juna melunasi sisa hutang yang dimilikinya kepada saudagar. Dengan membawa uang pinjaman dari bank Negara, pak Paiman mendatangi rumah saudagar tersebut. Keduanya menyampaika niatan untuk membayar lunas hutang-hutangnya selama bekerja pada saudagar dan melakukan "pamitan" jika sudah tidak bisa lagi memasukkan hasil tangkapannya ke kios saudagar tersebut. "Pamitan" dengan cara yang baik dipilih pak Paiman sebagai kehendak atas ketidakmauannya lagi dikontrol oleh kekuatan saudagar dan juga ketidakmauannya memutus relasi yang sudah terbangun antara keluarga pak Paiman dan saudagar tersebut baik relasi hubungan kekeluargaan dan relasi ekonomi.

Sejak terpisahnya relasi ekonomi antara pak Pak Paiman dan saudagar, bu Juna dipanggil untuk menjadi penerus kerja pak Paiman di darat menggantikan posisi saudagar tadi. Setiap hari bu Juna harus berlarian menjemput ikan dari bibir pantai untuk dibawanya ke kios tempat dirinya berjualan. Banyak model yang dilakukan pedagang perempuan untuk menjajakan ikan, kebetulan bu Juna menjual ikannya di kios yang dulunya merupakan tempat pelelangan ikan. Tempat pelelangan

ikan yang sekarang jadi kios tempat perempuan menjajakan dagangannya bangunannya mirip balai desa. Luas, berkeramik putih, terdapat bangunan paten berbentuk meja untuk memperlihatkan dan menjejer ikan, dan juga sekat-sekat yang memisahkan antara pedagang yang satu dengan yang lain, namun sekat yang dimaksud tidak berupa dinding tembok yang memisahkan antar masing-masing penjual, sekat tersebut hanya berupa gang-gang yang memungkinkan pembeli berkeliling dari kios yang satu ke kios yang lain.

Bu Juna lebih memilih berjualan di kios ketimbang harus menjajakan ikan dipinggir jalan dengan membawa ember atau berjalan-jalan membawa nampan untuk menawarkan dagangannya kepada pembeli. Hal itu dilakukannya sebagai usaha untuk menjaga kualitas ikan tangkapan, jarak yang dekat dengan tepi pantai dan ketidakbutuhan waktu yang lama untuk segera bisa dipasarkan juga alasan kenapa bu Juna lebih memilih menjual di kios daripada di tempat lain. Karena kualitas ikan yang terjaga juga menambah daya tawar bu Juna terhadap pembeli yang mayoritas laki-laki. Pembeli yang datang mayoritas memang laki-laki, mereka membeli bukan untuk konsumsi rumahan melainkan untuk disebarluaskan lagi di daerahnya masing-masing diluar Muncar, sehingga kebutuhan atas ikan bisa sampai 50-100kg/hari.

Ketelatenan ibu-ibu pesisir juga menjadi senjata tersendiri dalam menghadapi pembeli yang mayoritas laki-laki, ketahanan dalam tawar-menawar sebagai usaha saing menghadapi pembeli terbantu dengan kepemilikan sifat telaten perempuan yang diklaim sebagai simbol feminitas. Namun, pada konteks perempuan pesisir yang menggunakan kekuatan itu di ranah niaga menunjukkan kemampuan menegosiasi kemampuan

laki-laki yang dianggap lebih segala-galanya dari perempuan. Pak Paiman bercerita kepada saya, jika pernah suatu waktu bu Juna belum berada di rumah sampai lebih dari jam 12 siang. Dirinya sudah marah, karena di rumah tidak ada makanan yang bisa dimakan. Seketika itu, pak Paiman langsung menuju pasar untuk mencari istrinya yang belum ada di rumah tersebut. Ternyata, di pasar bu Juna sedang meloper ikan milik nelayan lain dan berniat menjual ikan milik orang lain tersebut. Karena pak Paiman sudah marah-marah pada waktu itu, akhirnya ikan yang sudah dibeli tersebut dibawa ke rumah untuk disimpan dan dijual keesokan harinya, sebagiannya lagi dimasak.

Keasyikannya di dunia niaga, dia niatkan untuk menambah penghasilan tambahan untuk keluarga. Penghasilan yang dia dapat dari aktivitas perdangannya itu, digunakan sebagai simpanan ketika anak-anaknya nanti menempuh jenjang pendidikan yang lebih tinggi. Kehendak untuk memperbaiki nasib melalui pendidikan yang ditempuh oleh anak-anaknya dirasionalkan bu Juna dengan turut sertanya dia untuk mencari penghidupan di pasar. Selain ketidakmampuan kaum laki-laki yang sudah lelah setelah berhadapan dengan laut. Pada dimensi ini, klaim yang mendapuk perempuan dan rumah sebagai ciri dan wahana feminitas menjadi berbeda ketika melihat rumah sendiri merupakan ruang emansipatorik yang diperlihatkan oleh bu Juna. Dia kembali menarik hasil kerjanya di ruang niaga untuk mensejahterakan rumah dan lingkungannya secara luas.

Selain itu, banyaknya pabrik pengolahan ikan yang ada di Muncar mau tidak mau mendorong kebutuhan akan tenaga kerja terampil perempuan. Bu Ani, yang saya ceritakan diawal dulu pernah menjadi pekerja pabrik sebelum dia membuka home industry olahan ikan. Dia juga pernah bercerita kepada saya

jika tidak ada tenaga kerja perempuan yang masuk, pabrik dan Muncar akan lumpuh dan banyak keluarga yang berhutang atau menjual aset-aset yang mereka miliki. Apalagi mode produksi Muncar menempatkan laut sebagai sumber komoditas utama yang kaya sekaligus fluktuatif. "*Laib*" menunjukkan kondisi fluktuatif tersebut, *Laib* sendiri merupakan kondisi berkurangnya debit ikan yang ada di perairan selat Bali yang disebabkan oleh musim, namun *Laib* juga tidak bisa serta merta dipreferensikan hanya faktor alam saja yang menyebabkannya terjadi, melainkan karena mode produksi yang terus beranak pinak dengan bertambahnya kapal-kapal yang mencari ikan di selat Bali.

Ada 11 pabrik pengolahan ikan yang berdiri di Muncar yang terdiri dari pabrik pengalengan ikan atau sarden, pabrik *cool storage* pembekuan ikan atau yang biasa masyarakat Muncar sebut dengan *kasturit*, dan pabrik penepungan ikan yang semuanya membutuhkan banyak tenaga kerja terampil perempuan. Ketersediaan tenaga kerja perempuan sampai didatangkan dari luar daerah ketika suplay ikan yang masuk ke pabrik sangat banyak. Di pabrik pengalengan ikan, tenaga kerja perempuan dibagi dalam beberapa bagian antara lain; bagian pemotogan ikan yang kerjanya memotong sirip dan kepala, bagian penyucian ikan, pengisian ikan ke dalam kaleng, dan pengepakan. Bagian-bagian tersebut mendapat upah berbeda-beda, biasanya pegawai tetap pabrik yang bekerja dibagian manapun diupah harian sedangkan yang lain diupah dengan sistem kerja borongan atau ton-tonan. Namun, walaupun sistem pembagian upah berbeda-beda pada masa-masing bagian rata-rata pekerja perempuan pabrik setiap bulannya mampu mengumpulkan uang dari hasil bekerja di pabrik kurang lebih Rp700.000.

Pekerja perempuan tidak tetap, biasanya hanya dipanggil ketika suplay ikan melimpah di Muncar. Mereka biasanya diberitahu oleh rekan kerja sesama perempuan yang secara kultural berposisi sebagai ketua kelompok dan secara ekonomi dipercaya oleh pengawas pabrik untuk menyediakan tenaga kerja yang dibutuhkan. Aktivitas ekonomi pabrik setiap harinya dimulai pukul 07.00 dan selesai pukul 16.00 atau 17.00 jika pabrik tidak menerapkan jam lembur untuk pekerjanya. Para pekerja didalamnya harus berdiri kurang lebih 9 jam setiap harinya untuk bekerja di dalam pabrik dan hanya 1 jam saja waktu yang diberikan pihak pabrik untuk istirahat makan siang. Sistem pengawasan yang beragam membuat pekerja perempuan yang ada di dalam pabrik tidak bisa banyak berkulit ketika bekerja. Bu Ani berkata kepada saya, ada pabrik yang tidak memperbolehkan pegawainya berbicara sama sekali atau ngobrol dengan pekerja yang lain. Selain itu, bu Ani juga menceritakan beragamnya model pengawasan dan perintah yang diberikan oleh pengawas. Pada waktu itu terjadi pergantian pengawas, pengawas sebelumnya mengatakan jika darah yang ada di tubuh ikan harus dihilangkan sampai bersih sedangkan pengawas yang baru mengatakan sebaliknya. Ada juga pabrik yang memperbolehkan penggunaan sarung tangan pada saat kerja untuk mengurangi resiko kecelakaan kerja akibat kaleng yang tajam, atau sebaliknya tidak memperbolehkan pegawainya menggunakan sarung tangan dengan alasan tercemarnya bahan kimia pada ikan yang disebabkan oleh penggunaan sarung tangan.

Sistem kerja yang padat dan cepat mampu dihadapi perempuan ketika mereka masuk pada mode produksi berbasis industri. Ketelatenan, kesabaran dan beberapa sikap lembut

lain yang diklaim sebagai corak feminitas pada akhirnya menjadi modal bagi perempuan dalam konteks wilayah pesisir. Hal ini tentu tidak dimaksudkan untuk menjebak tenaga dan kelebihan perempuan tersebut diranah publik, dengan tuduhan bahwa ranah publik menjadi milik laki-laki dengan segala maskulinitasnya sehingga tetap memposisikan perempuan di barisan kedua setelah laki-laki. Melainkan, perempuan dengan segenap feminitasnya memunculkan kekuatan di ranah publik dan jika keberadaanya ditiadakan maka kesejahteraan keluarga, rumah dan mode produksi Muncar sebagai wilayah ekonomi akan lumpuh.

Sebuah Simpulan

Terlahir dan disebut sebagai perempuan menjadi problem tersendiri dimana klaim-klaim yang tersebar dan menyusupi kehidupan bermasyarakat memposisikan perempuan berada dibalik wacana besar laki-laki dengan maskulinitasnya. Perempuan harus berada di rumah, perempuan harus mengurus rumah, perempuan harus menjaga moralitas anak-anaknya dan beberapa tanggung jawab domestik lainnya dibebankan kepada mahluk baik hati ini, dan keikutsertaannya menjamah ruang publik "ditakutkan" menjadi penyebab terbaikannya tanggung jawab domestiknya dirumah. Hal tersebut yang juga dialami oleh ibu-ibu pesisir Muncar. Sebagai perempuan, istri, dan ibu wacana berlipat-lipat tentu saja membungkus kehadiran diri ditengah-tengah masyarakat. Sebagai perempuan *diri* dimunculkan sebagai sosok yang feminine, sebagai istri *diri* harus menjadi pelayan suami yang baik, dan sebagai ibu *diri* hadir menjadi sosok yang bertanggung jawab bukan lagi terhadap suaminya melainkan terhadap anak-anaknya pula.

Bu Juna dan Bu Ani dua sosok perempuan pesisir yang mewakili keberadaan perempuan lainnya menceritakan bagaimana kesehariannya kepada saya, mereka harus cepat, lekas, dan ulet agar bisa mempertahankan kesejahteraan keluarganya. Kesejahteraan yang mereka tempuh dengan cara menyebrangi jembatan menuju dunia niaga yang secara kultural diakui dimiliki oleh lelaki. Jalan itu dipilih karena struktur ekonomi keluarga dan Muncar sebagai kawasan ekonomi setidaknya akan mengalami kemacetan jika tidak dimasuki oleh malaikat baik hati tersebut. Kemampuan mendua perempuan pesisir tersebut diwujudkan sebagai bentuk produktivitasnya di dalam rumah dan di ruang publik, karena rumah dan ruang publik pada konteks penelitian ini ialah pasar dan pabrik bukan merupakan dua unit yang terpisah keberadaannya. Mode produksi muncar tentu saja diawali dari rumah, diawali dari keberangkatan bu Juna, bu Ani atau ibu-ibu lainnya yang menjadi penerus kerja kaum lelaki yang sudah lelah dihantam ombak yang kemudian hasil dari kerjanya di ruang publik akan kembali dan dipergunakan untuk merawat kesejahteraan keluarga melalui harapan ditempuhnya pendidikan yang baik oleh anak-anaknya. Bermunculannya harapan perbaikan kesejahteraan dari anak-anak yang bersekolah tadi bertujuan untuk mendidik subjek-subjek yang berguna baik bagi keluarga, lingkungan dan masyarakat Muncar secara luas.

Daftar Pustaka

- De Beauvoir, Simon. 2003. *The Second Sex: Kehidupan Perempuan*.
Jogjakarta: Pustaka Prometheus
- Margana, Sri. 2012. *Ujung Timur Jawa, 1763-1813/Perebutan
Hegemoni Blambangan*. Yogyakarta: Pustaka Ifada
- Marx, Karl. 1859. *A Contribution To The Critique Of Political
Economy*. Progress Publishers: Moscow
- Newberry, Jan. 2013. *Back Door Java: Negara, Rumah Tangga,
dan Kampung di Keluarga Jawa*. Jakarta: Yayasan Pustaka
Obro Indonesia
- Prasetyningsih, Yulyta Kodrat. (n.d). *Spatial Pattern of Javanese
Houses in Yogyakarta : Are Houses in Urban Culture Less
Meaningful than Those in Traditional Culture ?*. Yogyakarta:
Indonesia Institute of the Arts Yogyakarta

KEHIDUPAN PEREMPUAN DI PERKEBUNAN TEH, SEBUAH KAJIAN EKOFEMINISME

Oleh:

Roro Retno Wulan

Faculty of Communication & Business
Telkom University
Bandung, Indonesia
(*rorowoelan28@gmail.com/*
rorowoelan@telkomuniversity.ac.id)

Atwar Bajari

Faculty of Communication Science
Padjdjaran University
Jl. Raya Jatinangor km. 21 Bandung
(*atwarbajari@gmail.com*)

Nuryah Asri Sjafirah

Communication Faculty
Padjadjaran University
Bandung, Indonesia
(*asri_sjafirah@yahoo.com*)

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menggambarkan kehidupan perempuan dengan segala upayanya untuk bertahan dalam mekanisme kolonial di perkebunan teh Ciwidey dan Subang, Jawa Barat yang ada sejak abad 19 saat Belanda memberikan hak eigendom kepada pengusaha-pengusaha swasta dari Eropa. Penelitian ini berlandaskan pada kajian ekofeminisme yang erat kaitannya dengan pengelolaan pengetahuan perempuan secara intuitif, spiritual, dan rasional, maksudnya adalah bagaimana kehidupan perempuan di sebuah lingkungan perkebunan teh yang terpencil dengan adanya dominasi yang berakar pada skema konseptual yang dikotomis yang pada akhirnya menguntungkan salah satu dari dua pihak tersebut. Informan penelitian ini adalah para perempuan buruh pemetik teh, yang

sudah tiga generasi tinggal di perkebunan tersebut dengan teknik penarikan sample purposive maka dihasilkan informasi mengenai hubungan antara perempuan dan lingkungan perkebunan. Teknik pengumpulan data berdasarkan wawancara dan observasi serta studi dokumentasi. Melalui teknik triangulasi sumber maka validitas data akan terpenuhi. Hasil penelitian ini diharapkan dapat menjelaskan kehidupan perempuan di perkebunan, hubungan yang melingkupi kehidupan mereka dan aspek-aspek yang membangun kondisi sosial dan budaya mereka.

Kata kunci: ekofeminisme, perempuan pemetik teh, lingkungan, komunikasi.

ABSTRACT

The purpose of this research serves to describe the life of women at tea plantation in Ciwidey and Subang, West Java, with all their efforts to survive since the colonization era. The tea plantation has existed since the 19th century when The Dutch had given "eigendom" rights to Europe entrepreneurs. This study is based on ecofeminism study which is closely related to women's knowledge managed intuitively, spiritually, and rationally. It describes how the life of the women in the remote plantation was, under domination rooted on dycotomic conceptual scheme which in the end has given one sided advantage to one of the parties. The informen of the study are tea picker women who have been living in the plantation for three generations. With purposive sampling technique, informations on the relationship between the women and their environment can be collected. Data collecting techniques were based on interviews and observations, and also documentary study. Data validity were fulfilled through source triangulated technique. For conclusion, hopefully this study can explain women's life at the plantation, norms surrounding their life, and many aspects which constructed their social and culture condition.

Keywords: ecofeminism, tea picker women, environment and communication

“Tidakkah negeri kita menyerupai ibu yang sabar dan selalu memberi? Tanah wutah rah, tanah di mana darah ibu tertumpah”
(Noto Soeroto, 1925)

I. PENDAHULUAN

Dalam banyak penelitian menunjukkan bahwa perubahan iklim berdampak pula terhadap kehidupan perempuan dan anak-anak. Perubahan terhadap pengelolaan alam pun memiliki dampak terhadap kehidupan perempuan. Sebelumnya manusia hidup dalam konsep di mana perikehidupan hanya terpusat kepada kehidupan manusia, alam dan binatang adalah pelengkapannya. Padahal kenyamanan-kenyamanan hidup manusia disediakan oleh alam dan binatang. Manusia meletakkan identitas dirinya superior di atas kedua elemen tersebut (Candraningrum, 2014: 2). Modernitas dan kapitalisme telah mencabut identitas manusia sebagai bagian dari alam seperti digambarkan relief candi-candi dan artefak nenek moyang lainnya.

Identitas dibangun atas kesadaran masyarakat. Banyak struktur masyarakat yang masih mengabaikan ancaman degradasi lingkungan dan keterhubungan lingkungan dengan pembangunan kesadaran masyarakat karena mengabaikan ancaman degradasi lingkungan. Sejatinya identitas manusia tidak dapat dipisahkan dari alam sekitarnya. Peribahasa mengatakan “Di mana bumi dipijak, di situ langit dijunjung”, adalah sebuah bukti bagaimana identitas ekologis merupakan kesadaran manusia atas keterhubungannya dengan lingkungan alam. Ekosistem menyediakan semuanya untuk kehidupan manusia. Manusia selayaknya menjaga kondisi ketersediaan alam.

Hegemoni manusia dibangun sejak sains modern ditemukan. Eksploitasi atas alam dan binatang merupakan hegemoni manusia yang didasarkan atas dalil-dalil dan pembenaran ilmu pengetahuan, ilmu pengetahuan menjadikan alam sebagai objek penelitian yang pada ujungnya menempatkan alam sebagai objek eksploitasi. Ilmu pengetahuan dan kemajuan teknologi anggap hal yang lebih baik bagi kehidupan manusia dibandingkan alam yang selama ini telah banyak menyumbangkan kebaikannya bagi kehidupan manusia. Sejak itulah sensitivitas manusia atas alam tidak lagi masuk ke dalam perkembangan budaya dan pengetahuan manusia. Perlahan-lahan kedekatan manusia terhadap alam (*mother nature*) terserabut.

Jika melihat dalam sejarah Indonesia bisa dikatakan bahwa kolonialisme melahirkan penindasan terhadap penduduk asli. Penindasan atas penduduk asli ini bertujuan untuk mengambil hasil alam yang telah dikuasai penduduk asli. Ini yang disebut *green colonialism*. Kolonialisasi yang diawali melalui penguasaan hasil bumi. Contoh kasus *green colonialisme* adalah nasib penduduk asli Australia yaitu Suku Aborigin. Kehidupan suku Aborigin sangat dekat dengan alam. Sumber kebijakan hidupnya berasal dari alam. Namun sejak kedatangan orang Inggris Australia berubah menjadi benua milik kaum kulit putih. Kebijakan alam milik Aborigin telah berubah menjadi kebijakan colonial. Semua hal yang di jalankan adalah demi kebaikan kaum kulit putih dan melingkupi seluruh daratan Australia. Demikian pula dengan kehidupan Suku Indian di Amerika Utara dan Selatan. Penjualan budak di Afrika juga merupakan bentuk lain dari penentangan terhadap alam. Menjadikan hasil alam sebagai komoditas, bahkan manusia yang dekat dengan

alam disebut liar dan disama dengan binatang, dapat dijual dan dipertukarkan. Mereka yang dekat dengan alam tersisihkan oleh peradaban yang dianggap lebih baik dan maju.

Green colonialism di Indonesia pun dimulai saat penjajahan menancapkan kuku-kuku hegemoninya pada abad 15. Pemahaman akan kehidupan yang dekat dengan alam dianggap pengetahuan yang kuno, mistis dan terbelakang. Orang-orang yang mengusung peradaban tersebut akan dianggap liar, tidak beradab dan bodoh. Demikian pandangannya terhadap penduduk pribumi. Pengusung kebudayaan yang terbelakang sehingga menjadi bagian dari alam dan wilayah yang dikuasai. Hak atas tanah merupakan legalisasi atas kehidupan pribumi yang tinggal di dalamnya.

Hukum kolonial Belanda mengenai hak atas tanah bisa dilihat sebagai penorehan asing atas bumi pertiwi (Tiwon, 2014: 55). Akibatnya Indonesia paska masa kolonial ditandai oleh banyak konflik kepemilikan tanah. Sebagian merupakan warisan kolonial melawan hak ulayat tradisional (hak adat) yang tentunya dimiliki oleh masyarakat adat. Masyarakat adat ini dikenal sebagai masyarakat berdasarkan "moederrecht" (hukum ibu) untuk membedakannya dengan hukum patriarkis yang tertulis (Tiwon, 2014: 55). Perjuangan ini akhirnya mendapat jawaban setelah Undang-Undang nomor 41 tahun 1999 tentang Kehutanan ditinjau ulang (*judicial review*) oleh Mahkamah Konstitusi sehingga secara efektif membatasi negara atas hutan dan pada dasarnya menerima pendefinisian masyarakat hukum adat mengenai tata kepemilikan hutan. Kasus ini merupakan salah satu contoh *green colonialism* yang telah merubah tatanan kehidupan masyarakat Indonesia.

Bukti lainnya ketika pemerintah Kolonial bangkrut, mereka

menjual dan menyewakan lahan-lahan kosong. Pada akhirnya perkebunan marak dibangun di wilayah-wilayah jajahan. Pieter Willem Hofland¹ adalah pendiri kota Subang, Jawa Barat. Lebih kurang 212.900 hektar dikuasainya. Termasuk rakyat yang tinggal di dalamnya. Sistem *landelijk stelsel* tidak lebih hanya praktek jual beli wilayah negara dan telah menjadikan wilayah tersebut sebagai negara di dalam negara. Dorongan kolonialisme telah mengendalikan kekayaan alam wilayah Nusantara. Mula-mula penguasaan atas perdagangan rempah-rempah. Dari monopoli perdagangan akhirnya merambah pada ekstraksi tenaga kerja manusia. Sistem kerja rodi dikenal telah melukai banyak keluarga pribumi karena kehilangan anggota keluarganya. Perempuan terpaksa menerima beban ganda kehidupan setelah kepala keluarganya terkena kerja rodi. Kebanyakan dari laki-laki itu tidak kembali.

Cerita yang menarik adalah kondisi dari para perempuan pemetik teh di Perkebunan Teh Walini Jawa Barat. Sejak awal berdirinya perkebunan di abad 18, mereka membaktikan hidupnya sebagai pemetik teh. Pucuk teh yang dipetik adalah hasil alam. Namun proses penanamannya merupakan bentuk eksploitasi terhadap alam dan mempergunakan kebaikan alam untuk kepentingan politik dan ekonomi penjajah. Pada dasarnya teh bukan tanaman asli Indonesia, teh diekspor dan di tanam di Indonesia untuk kepentingan ekonomi dan politik kolonial. Walaupun demikian teh tetap menjadi bagian dari alam, dikelola dan diambil hasilnya oleh masyarakat pribumi.

Perkebunan Teh awalnya merupakan ranah milik laki-laki, namun seiring adanya kebutuhan akan tenaga kerja yang makin hari meningkat, maka perempuan pun menjadi buruh

¹ Bersama saudaranya pada tahun 1840 mengambil alih P&T Landen dari tangan Inggris

di perkebunan. Sebagai buruh, perempuan bekerja di bawah mandor. Mandor adalah wilayah kerja laki-laki, sejak masa kolonial hingga saat ini mandor adalah pekerjaan maskulin. Tidak pernah ada perempuan menjadi mandor di perkebunan teh.

Kehadiran perempuan pemetik teh merupakan bagian dari mitos perkebunan bahwa pekerja perempuan lebih apik dalam memperlakukan pucuk daun teh. Baik ketelitiannya dalam memilih pucuk teh hingga caranya memperlakukan pucuk teh sampai ke pabrik. Bak menimang dan mengurus bayi para perempuan pemetik teh melindungi pucuk-pucuk tersebut dengan kain gendongannya. Dalam bahasa Sunda kain untuk menggendong bayi disebut "Cukin" atau "Karembong". Satu per satu pucuk-pucuk itu dipetik dan dikumpulkan. Dilindungi dari panas matahari hingga saat penimbangan dan akhirnya diangkut ke pabrik.

Perempuan pemetik teh menyadari bahwa pekerjaan memetik teh adalah anugerah di tengah alam perkebunan yang dingin dan kontur tanah yang terjal dan licin. Identitas mereka sebagai pekerja pemetik teh di perkebunan memberikan kesempatan untuk lebih berguna secara ekonomi terhadap keluarganya. Secara sadar para perempuan tersebut memahami bahwa tidak banyak pilihan pekerjaan bagi mereka. Alasan para perempuan tersebut tetap menjadi pemetik teh didasari oleh: 1) bekerja sebagai perempuan pemetik teh tidak perlu memiliki bekal pendidikan yang tinggi, 2) perkebunan memberikan fasilitas bedeng, listrik dan air untuk keluarga mereka selama mereka bekerja di perkebunan, 3) pekerjaan memetik teh tidak membutuhkan ijazah ataupun sertifikat keahlian khusus. Oleh karenanya upah yang tidak mencukupi untuk kebutuhan

hidupnya pun tidak menjadi masalah bagi mereka. Kondisi ini diciptakan sejak masa kolonial di mana perkebunan tidak menyediakan fasilitas dalam pendidikan dan akses untuk mencapai tingkat pendidikan yang lebih tinggi pun dirasa cukup jauh dan membutuhkan biaya yang tidak sedikit bagi keluarga pemetik teh

Kondisi ini sudah terjadi sejak nenek dan kakek, secara turun temurun mereka mempelajari kondisi hegemoni perkebunan dalam kehidupan mereka. Dengan demikian dominasi yang terjadi sejak jaman colonial tidak dirasakan oleh mereka sebagai sebuah kesulitan atau keanehan. Mereka menerima kondisi itu karena sudah demikian adanya. Kisah kakek dan neneknya yang mengalami perlakuan tidak seimbang pun mereka ketahui dan terima sebagaimana adanya. Lalu bagaimana mereka memandang kehidupan di perkebunan dan apa dampaknya terhadap kehidupan keluarga mereka?

II. KAJIAN EKOFEMINISME

Jika dalam feminisme multicultural dan global, individu dianggap terfragmentasi, misalnya dalam feminisme global perempuan merasakan ketertindasan sebagai bagian dari dunia maju dan dunia yang pernah mengalami penjajahan, maka dalam ekofeminisme perempuan memiliki keterhubungan dengan segala bentuk penindasan manusia. Dalam hal ini menonjolkan keterlibatan manusia dan non-manusia sebagai kesatuan ekosistem. Menurut pendapat Merchant (Arivia, 2003: 142) terdapat empat hal yang saling berkaitan yakni ekologi, produksi, reproduksi dan kesadaran. Inti lingkaran ditempati oleh ekologi, yang berinteraksi dengan produksi manusia dan non manusia seperti tumbuhan, bakteri dan jamur. Produksi

manusia meliputi faktor ekonomi domestik dan ekonomi politik. Kesemuanya itu saling berinteraksi di lingkupi oleh faktor kesadaran manusia.

Kesadaran manusia terletak di lingkaran terluar konsep interpretasi revolusi ekologi. Kesadaran manusia merepresentasikan hasil refleksi alam dalam bentuk mitos, kosmologi, agama, filsafat, ilmu pengetahuan, bahasa dan seni. Jadi terdapat keterkaitan lingkungan dengan seluruh aspek manusia dan non-manusia yang tidak dapat dipisahkan dan saling tergantung secara keseluruhan. Dalam penelitian ini peran lingkungan terhadap kemajuan kehidupan perempuan pemetik teh dan keluarganya sangat erat. Lingkungan alam menyediakan kesuburan tanah dan udara yang nyaman.

Kontur tanah yang berbukit-bukit bukanlah penyebab utama kesulitan mereka mengenyam pendidikan. Justru hegemoni kolonial yang selama ini telah memisahkan manusia dengan alam menyebabkan kesulitan untuk dapat mencapai sarana pendidikan, sehingga berpengaruh terhadap tingkat pendidikan perempuan di perkebunan. Penguasa kolonial tidak pernah berminat mendirikan sekolah tingkat menengah di wilayah perkebunan. Wilayah perkebunan merupakan lingkungan steril terhadap perubahan. Pendidikan yang rendah merupakan sumber bagi pasokan sumber daya manusia yang murah. Cocok untuk perhitungan ekonomi dan bisnis kaum kolonial. Demikian nasib perempuan di perkebunan. Menjadi buruh bukan karena keterampilannya namun lebih karena perhitungan upah yang rendah dan sikapnya cenderung lebih penurut dibandingkan pekerja laki-laki.

Dalam konsep ekofemisme, perempuan selalu dihubungkan dengan alam, seperti kata "ibu pertiwi" dan "ibu kota".

Dalam bahasa Inggris pun terdapat istilah "*motherland*". Semua mengacu kepada wilayah, daerah, tempat yang merupakan asal muasal manusia. Karena semua manusia dilahirkan dari seorang ibu maka lahirlah konsep-konsep tersebut. Inilah yang dikatakan bahwa baik secara konseptual, linguistik maupun simbolik isu feminis berkaitan dengan ekologis. Menurut Warren (Arivia, 2003: 143) masyarakat dibentuk oleh nilai, kepercayaan, pendidikan, tingkah laku yang menggunakan kerangka kerja patriarki, dimana ada justifikasi terhadap dominasi dan subordinasi, penindasan perempuan oleh laki-laki. Bahkan Warren mempercayai nilai tersebutlah yang mengancam keselamatan perempuan dan alam. Cara berpikir yang maskulin telah mengancam perempuan dan alam karena berada dalam konsep yang dualistis, hirarkis dan menindas.

Dapat ditengarai beberapa kata yang mengacu kepada pemahaman penjelasan di atas adalah penggunaan kata-kata: diperkosa, dikuasai, dipenetrasi, digarap, dikerjai. Dalam semua kata itu perempuan dan alam menjadi korbannya. Inilah yang menjadi bukti bahwa tidak mengada-ada jika muncul ekofeminisme sebagai bentuk perlawanan terhadap penindasan yang bercirikan maskulin. Terutama dalam kehidupan di perkebunan. Relasi laki-laki dan perempuan dicirikan dalam relasi buruh dan mandor.

Dalam penelitian ini konsep ekofeminisme berhubungan dengan konsep poskolonial feminisme, sebab perempuan sebagai subjek penelitian ini dipandang sebagai *the third world women*, atau kelompok *subaltern* karena terpinggirkan dan menjadi liyan dalam lingkungannya. Perempuan tidak memiliki hak untuk menjadi dirinya sendiri sejak wilayah domestik diluaskan ke lingkungan perkebunan. Perempuan memetik teh

karena wilayah tersebut tetap menjadi wilayah domestik mereka dan selalu di bawah pengawasan kaum laki-laki.

Perempuan perkebunan juga mengalami opresi ganda, yaitu opresi dari budaya feodalis dan budaya kolonial. Semua opresi tersebut, yang bersifat kolonial maupun yang didasari budaya feodal, adalah bentuk lain dari budaya patriarki. Nampaknya dalam kasus di perkebunan, sebagai subaltern perempuan pemetik teh memiliki keterbatasan yang telah dikonstruksi oleh kedua kekuasaan dalam kehidupannya, patriarki kolonial dan patriarki feodalisme.

Dari hasil pengamatan awal di lapangan sikap dan perilaku bawaan masa kolonial sangat jelas menjadi perilaku yang diikuti dan masih berlaku hingga saat ini. Artinya dengan sikap demikian maka strata terendah dalam organisasi masyarakat tersebut akan menjadi golongan yang paling tertindas. Perempuan sebagai buruh pemetik teh tidak pernah mendapat kenaikan jenjang dalam pekerjaannya. Selamanya menjadi pemetik teh hingga tidak produktif lagi. Kepentingannya dimarginalkan oleh banyak kepentingan lainnya. Menerima perilaku yang paling buruk karena menjadi golongan terendah dalam strata kemasyarakatan colonial adalah hal yang mereka pahami selama ini.

Pemetik teh adalah kelompok terendah dalam struktur organisasi perkebunan. Kehidupannya terjatoh dalam kehidupan di sekitar bedeng dan lahan perkebunan. Jadi tidak mengada-ada bila perempuan dan alam memiliki kesamaan secara simbolik karena sama-sama ditindas oleh manusia yang bercirikan maskulin. Adanya model relasi yang tidak seimbang ini diharapkan tidak melemahkan posisi perempuan yang bertindak sebagai "perawat dan pelestari alam" karena

kodrat bukan sebagai bentuk kesadarannya sebagai makhluk Tuhan. Menyitir pendapat Sandilands (1999) *"...solutions to environmental problems are dictated by "masculinist" term rather than the "feminist" concerns of relationship, communication and caring that are requisite for living in harmony with nature"*. Maksudnya adalah para ekofeminis tidak ingin mengembalikan perempuan pada argumentasi kodrat akan tetapi ingin melihatnya sebagai argumentasi berdasarkan kesadaran feminis, yakni melihat adanya relasi yang menindas di dalam wacana lingkungan sehingga menimbulkan ketidakadilan dalam relasi di masyarakat.

Bahkan Gaard (1993) menjelaskan *"This is evidenced by the fact that violence toward women is fairly universal in patriarchal societies and doesn't differ significantly accros boundaries"*. Kehidupan bermekanisme kolonial di perkebunan ini bagaimanapun adalah bukti bahwa kekerasan terhadap perempuan berlangsung secara universal dan dibawa melalui kolonisasi melalui *green colonialism* dan memperburuk masa depan perempuan perkebunan.

III. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan naratif, di mana paradigma naratif membantu dalam menjelaskan kajian mengenai kehidupan perempuan pemetik teh di perkebunan teh Walini. Alasan penggunaan metode narasi adalah bahwa adanya pemahaman bahwa narasi adalah awal dari kebudayaan. Karl Popper (1975) pun menyebutkan bahwa "Ilmu pengetahuan dimulai dengan mitos dan penilaian kritis terhadap mitos". Mitos merupakan narasi. Mitos menjadi sebuah kebenaran dan dianut sebagai kebenaran karena memiliki kesamaan dengan

pendengarnya.

Paradigma naratif mengemukakan keyakinan bahwa manusia adalah seseorang pencerita dan bahwa pertimbangan akal, emosi, dan estetika menjadi dasar keyakinan dan perilaku kita. Manusia lebih mudah terbujuk oleh sebuah cerita yang bagus daripada argumen yang baik. Cerita mengalahkan logika. Paradigma naratif mengkonsepkan bahwa manusia adalah pencerita dan manusia mengalami kehidupan dalam suatu bentuk narasi. Logika narasi lebih dipilih dibandingkan logika tradisional yang digunakan dalam argumentasi. Logika narasi (logika dari pemikiran yang luas), menyatakan bahwa orang menilai kredibilitas pembicara melalui apakah ceritanya runtut dan terdengar benar (mempunyai koherensi dan ketepatan). Paradigma naratif memungkinkan sebuah penilaian demokratis terhadap pembicara karena tidak ada seorang pun yang harus dilatih secara khusus agar mampu menarik kesimpulan berdasarkan konsep koherensi dan kebenaran dari cerita yang didengarnya.

Dalam riset ini diharapkan pendekatan naratif dapat membantu menguak mitos posisi perempuan sebagai perawat dan pengelola alam sehingga mitos tersebut menjerumuskan perempuan dalam pekerjaan terendah di perkebunan selama hidupnya. Berdasarkan pendapat Fisher (Griffin, 2006; 343) asumsi Paradigma Naratif berkaitan dengan pemahaman paradigam dunia rasional, yaitu:

1. Manusia pada dasarnya adalah makhluk pencerita.
2. Kita membuat keputusan didasarkan pada pertimbangan yang sehat (*good reasons*) yang tergantung pada situasi komunikasi, media dan genre (baik filsafati, teknik, retorikal, atau artistic).

3. Pertimbangan yang sehat ditentukan oleh sejarah, biografi, budaya, dan karakter.
4. Rasionalitas didasarkan pada penilaian orang mengenai koherensi dan kebenaran sebuah cerita.
5. Kita mengalami dunia sebagai dunia yang diisi dengan cerita, dan kita secara terus menerus memperbaiki cerita tersebut.

Beberapa konsep kunci yang membentuk inti dari kerangka pendekatan naratif, yaitu:

1. Narasi, adalah deskripsi verbal atau nonverbal apapun dengan urutan kejadian yang oleh para pendengar dan diberi makna. Dalam penelitian ini inti cerita yang dibawa adalah kebaikan alam bagi kehidupan masyarakat perkebunan.
2. Rasionalitas naratif, adalah standar untuk menilai cerita mana yang dipercayai dan mana yang diabaikan. Masyarakat perkebunan yang telah dikonstruksi oleh kaum kolonial, memiliki konstruksi rasionalitas yang berbeda. Kebaikan kaum kolonial diterima di masa lalu dan tetap digunakan di masa sekarang.
3. Koherensi, adalah konsistensi internal dari sebuah naratif. Terdapat tiga tipe konsistensi dalam koherensi naratif, yaitu:
 - a. Koherensi struktural, berpijak pada tingkatan di mana elemen-elemen dari sebuah cerita mengalir dengan lancar.
 - b. Koherensi material, merujuk pada tingkat kongruensi antara satu cerita dengan cerita lainnya yang sepertinya berkaitan dengan cerita tersebut.

- c. Koherensi karakterologis, merujuk pada dapat dipercaya karakter-karakter di dalam sebuah cerita.
4. Kebenaran, adalah reliabilitas dari sebuah cerita. Artinya kebenaran yang memiliki fakta itulah yang akhirnya diterima oleh masyarakat perkebunan. Cerita tersebut akhirnya menjadi mitos, sebagai contoh mitos tanjakan emen atau hileud bbrug yang tidak boleh dibunuh.
5. Logika dengan pertimbangan yang sehat, yaitu seperangkat nilai untuk menerima suatu cerita sebagai benar dan berharga untuk diterima, artinya memberikan suatu metode untuk menilai kebenaran. Hal ini berarti bahwa pertimbangan yang sehat manapun setara dengan yang lainnya. Ini berarti bahwa apapun yang mendorong orang untuk percaya sebuah naratif tergantung pada nilai atau konsepsi yang baik yang dimiliki seseorang. Konsepsi ini tentunya tidak lepas dari norma dan mitos yang telah dikembangkan sejak masa kolonial.

Sejalan dengan metode penelitian tersebut maka informasi tentang kehidupan perempuan pemetik teh dan keluarganya didapat dari beberapa informan. Informan awal adalah para perempuan pemetik teh, sebagaimana tujuan penelitian ini, informasi tersebut dipadukan dan dinilai kebenarannya melalui informasi dari mandor perkebunan, supir perkebunan, pedagang di sekitar perkebunan dan istri karyawan perkebunan. Kesemuanya memberikan cerita-cerita yang memiliki koherensi dan *fidelity* terhadap kehidupan pemetik teh dan keluarganya.

Logika bertutur yang dibangun berdasarkan kondisi sejarah dan kondisi sosial dan geografis yang dapat diamati serta artefak nonverbal yang berhasil diamati dan dianalisa maka kehidupan

perempuan pemetik teh memang masih dilingkupi mekanisme kolonial. Mekanisme kolonial ini tetap bertahan di perkebunan sebab adanya keengganan merubah struktur kekuasaan dan pengelolaan teh baik di pabrik dan di lapangan.

IV. HASIL KAJIAN DI LAPANGAN

Pemetik teh merupakan pekerjaan yang dibingkai dalam aturan dan struktur organisasi perusahaan. Aturan perusahaan yang bersifat kolonial telah membentuk cara pandang yang berbeda dengan kehidupan pekerja pada umumnya. Gaya hidup para pemetik teh tidak jauh berubah dari tahun ke tahun. Mereka seperti mengalir dalam arus air yang berputar. Sikap menerima kehidupan mereka seperti adanya dan berupaya tidak berperilaku di luar kebiasaan masyarakatnya melekat dalam kehidupan mereka. Nilai-nilai budaya ini diturunkan kepada anak-anak mereka. Contohnya pada beberapa keluarga informan, anak-anak mereka meneruskan pekerjaan memetik teh atau pun bekerja di perkebunan ini karena lebih masuk akal secara waktu dan penghasilan.

Keberadaan perempuan dalam keluarga pemetik teh adalah sebagai pusat kegiatan keluarga. Perempuan pemetik teh bekerja mulai pukul 6.00 pagi dan selesai pukul 14.00 menjelang sore hari. Sebelum bekerja mereka melakukan tugas-tugas domestiknya seperti mencuci, memasak, dan membersihkan rumah. Terkadang mereka sarapan bersama-sama saat menanti giliran kerja di kebun teh. Jika mereka memiliki anak balita, maka mereka menitipkan putra dan putrinya ke keluarga terdekatnya atau tetangga bedeng selama mereka bekerja. Perempuan lain akan melakukan pengasuhan bersama atas anak-anak pekerja tersebut.

Bagi para pemetik teh harapan untuk tetap berguna bagi keluarga adalah fantasi yang selalu diturunkan. Nilai budaya yang melekat sebagai bagian dari identitas mereka sebagai perempuan. Fantasi ini dapat berfungsi "dengan menjadikan kehidupan yang sekarang menyenangkan atau setidaknya dapat dijalani". Menurut Ang (1988) Fantasi merupakan "tempat berlebihan, di mana hal yang tidak dapat dibayangkan dapat dibayangkan". Inilah yang menyebabkan perempuan tersebut tetap bertahan. Dalam penelitian terdahulu, Wulan (2016: 3) *"The domination of the land has an implication on the domination of women life, in public or domestic area."* Oleh karenanya perempuan di perkebunan teh menerima beban dominasi dua pihak, feodalisme dan kolonialisme. Keduanya berkolaborasi memperburuk kehidupan perempuan. *"Women as second-class citizens, had never have the opportunity to choose their future. They cannot go to school, work in public area except under the permission of their men, and also a voice to represent themselves. As women, they are forced to accept the risky working condition since the Dutch colonization until today"* (Wulan, 2016:3).

Jika dibayangkan kondisi kerja para pemetik teh tersebut dapat dikatakan jauh dari nyaman. Setiap hari mereka memanggul hasil petikannya lebih kurang 25 kg. Tidak ada bedanya dengan pekerja pria di perkebunan. Pekerjaan memetik teh juga membutuhkan ketangguhan stamina karena terjalnya areal pemetikan serta cuaca dingin menggigit pada pagi hari dan panas terik pada siang hari. Baju, topi, dan sepatu karet yang digunakan untuk memetik the mereka beli sendiri dari hasil menyisihkan upah mereka. Hal ini dilakukan karena ada kesadaran demi keselamatan mereka secara pribadi. Pihak Perkebunan tidak menyediakan perlengkapan tersebut.

Sementara itu upah yang diterima saat ini (saat riset dilakukan tahun 2015) hanya sebanyak petikan dan dihargai Rp 600/kg. jika dibandingkan pada sekitar tahun 2008 upah per kilo hanya berkisar Rp 300/kg. harga kiloan tersebut tentunya tidak berimbang dengan harga perlengkapan memetik teh yang harus mereka beli, semisal sepasang sepatu boot dari karet adalah seharga Rp 80.000/pasang. Maka dapat dibayangkan bagaimana para perempuan ini berupaya untuk tetap bertahan dalam kondisi kerja yang serba minim.

Berdasarkan hasil penelitian ini dapat dipaparkan bahwa perempuan memiliki *indigenous knowledge* atau *local wisdom* mengenai bagaimana mengelola sumber daya lokal, baik alam atau manusia berdasarkan narasi yang mereka percayai selama ini kebenarannya. Narasi tersebut menjadikan perempuan sebagai bagian dari alam perkebunan. Tentunya membentuk identitas mereka dan mitos-mitos yang mereka percayai. Perkebunan adalah hidup mereka.

Perempuan di perkebunan menggantungkan hidupnya dari kekayaan hasil perkebunan. Dalam menjalankan pekerjaannya perempuan pemetik teh selain menjalankan tugas pokoknya sebagai pemetik teh, mereka juga mencari kayu bakar untuk memasak di rumah. Mereka memulung kayu-kayu kering tersebut selama memetik teh. Bukan dengan cara memabat pohon. Mereka juga mencari daun-daun teh yang tercecer untuk dikonsumsi oleh keluarganya. Termasuk beberapa tanaman yang dipercaya sebagai tanaman obat, seperti daun orang-arang, daun jambu untuk obat sakit perut, atau daun sirih untuk antiseptik. Bahkan beberapa pemetik teh mengumpulkan benalu teh untuk obat berbagai macam penyakit termasuk kanker. Benalu teh tumbuh di bibit pohon teh yang tinggi dan

dibutuhkan usaha untuk memanjat dan memangkasnya.

Kegiatan-kegiatan tersebut yang menurut Sandiland (1999), Rodda (1993), dan Yuliati (2014) menunjukkan peran penting perempuan dalam pengelolaan lingkungan. Kondisi-kondisi tersebut dapat dikatakan sebagai ciri dari kegiatan perempuan sebagai pengelola lingkungan sebagai: *consumers*, *campaigners*, *educators*, dan *communicators*. Konsumen karena mereka menikmati hasil alam untuk kehidupan mereka sehari-hari. Pendidik karena mereka juga mengajarkan nilai-nilai budaya dan kebijakan akan nilai-nilai dan norma-norma bahkan mitos masyarakat perkebunan kepada keluarganya. *Campaigners* karena mereka juga adalah agen-agen yang mengingatkan pentingnya hubungan dengan alam, bagaimana memperlakukan alam dengan baik sehingga alam pun member yang terbaik bagi manusia. *Communicators* karena para perempuan ini mampu mengungkapkan dirinya dalam pengelolaan teh. Seperti sikap mereka yang menerima kondisi-kondisi yang ada dan tidak canggung ketika menceritakan kehidupan mereka yang penuh beban. Hambatan komunikasi mereka lebih terletak pada ketakutan yang diturunkan melalui mitos relasi perempuan dan penguasa perkebunan.

Jadi hubungan pemetik teh dan alam, sedemikian erat serta memiliki latar belakang yang panjang. Perempuan dan alam saling mendukung satu sama lain sejak berbagi operasi yang sama pada masa penjajahan hingga masa kini. Oleh karenanya perempuan pasti mampu terlibat dekat dengan kehidupan perkebunan dan selalu berhasil melewati rintangan kehidupannya. Perempuan adalah perkebunan, dan perkebunan akan habis jika perempuan berhenti mengelolanya. Inilah yang disebut Griffin (Arivia, 2013: 146) sebagai pengetahuan

perempuan, karena perempuan melahirkan maka perempuan mengerti benar makna kehidupan. Pengetahuan perempuan yang khususlah yang mendekatnya kepada alam.

V. SIMPULAN DAN SARAN

Alam sebagai ibu, adalah sumber kehidupan, sumber kebahagiaan, sumber keselamatan, sumber kebijaksanaan, jika manusia tak bijak berhubungan dengannya maka ia akan berubah menjadi sumber bencana. Perkebunan adalah alam, walaupun dibuat oleh manusia, namun hasil alam menjadi sumber utama mata pencaharian manusia. Alam tergantung kepada manusia, demikian pula manusia. Pengelolaan lingkungan adalah tanggung jawab manusia. Pengelolaan ini tidak melihat jenis kelamin atau konstruksi gender. Akan tetapi perempuan dengan kemampuan *multi-tasking* yang dimilikinya tentu akan lebih dekat dan memahami alam. Semua peran yang dibutuhkan alam dari perempuan dapat dipenuhinya, perempuan di perkebunan menjadi pengelola lingkungan yang handal. Dampak dari posisi perempuan sebagai pengelola lingkungan ini pada akhirnya berujung pada keluarganya. Para anggota keluarga pun belajar dari pengalaman bahwa kehidupan mereka adalah sebagai masyarakat perkebunan.

Dalam riset ini poin yang lebih penting adalah pengelolaan lingkungan bukan tanggung jawab satu jenis kelamin saja. Kehidupan manusia memang membutuhkan sumber daya ekonomi tetapi bukan berarti menisbikan keberadaan alam yang telah memberikan segalanya untuk berlangsungnya hidup manusia. Aturan kolonial yang telah memporak-porandakan kehidupan alam dan relasinya dengan perempuan di perkebunan ternyata telah membentuk perempuan perkebunan sebagai

subaltern yang tangguh. Semua kondisi alam telah membantu luka perempuan akibat kolonialisme di perkebunan. Dapat dipahami bahwa tanah, air, dan tanaman adalah komponen penting untuk kehidupan manusia. *"Humans should not attempt to 'manage' or control non human nature but should work with the land"* (Gaard, 1993: 20). Yang utama adalah keseimbangan antara tatanan yang maskulin dan feminin, bukannya mengubah alam dengan terlarut dalam permainan patriarkal dalam bentuk apapun.

Secara praktis, para perempuan pemetik teh ini selayaknya mendapat perhatian khusus, sesungguhnya melalui penelitian ini dapat dihilangkan adanya *power based relationship and hierarchy* terhadap realitas kehidupan perempuan di perkebunan. Justru yang seharusnya muncul adalah menuju adanya *ethic based mutual respect*. Artinya pihak perkebunan selayaknya memberikan pengurangan beban kerja, juga perbaikan tingkat kehidupan mereka. Misalnya adanya bantuan dalam pengadaan perlengkapan kerja atau bentuk-bentuk pemberdayaan setelah mereka pensiun dari pekerjaan pemetik teh, seperti diberi pelatihan dan modal untuk membuat kerajinan atau pengolahan makanan khas daerah.

DAFTAR PUSTAKA:

- Ang, Ien. 1988. *"Feminist Desire and Female Pleasure"* in Janice Radway *"Reading the Romance"* Camera Obscura 16.
- Eaton, Heather & Lois Ann. 2003. *Ecofemism & Globalization, Exploring Culture, Context, and Religion*. Rowman & Littlefield Publisher, Inc. New York. Toronto. USA. Canada

- Gaard, Greta. 1993. *Ecofeminism (Ethics & Action)*. Temple University Press. Philadelphia, USA
- Sastriyani, Siti Hariti (Editor). 2008. *Women in Public Sector*. PSW UGM & Tiara Wacana, Yogyakarta
- Sobur, Alex. 2014. *Komunikasi Naratif Paradigma, Analisis dan Aplikasi*. Remaja Rosdakarya. Bandung
- Thornham, Sue. 2010. *Teori Feminis dan Cultural Studies tentang Relasi yang belum Terselesaikan*. Jalasutra. Yogyakarta
- West, Richard & Lynn Turner. *Introducing Communication Theory Analysis & Application 3rd Edition*. McGraw Hill. USA
- Griffin. 2006. *First Look at Communication Theory 6th Edition*. McGraw Hill. NY, USA
- Her Suganda. 2014. *Kisah Para Preanger Planters*. Penerbit Buku Kompas, Jakarta.
- Chandraningrum, Dewi. 2014. *Ekofeminisme II, Narasi Iman, Mitos, Air dan Tanah*. Jalasutra, Yogyakarta.
- Wulan, Roro Retno. 2016. *Colonial Mechanism on Plantation Organization: Case Study of Women Labour Marginalization in West Java Plantation*. Proceeding on ISCLO 2015, Atlantis Press Publishers (Thomson Indexed).

ETIKA FASHION: LANGKAH KRITIS MENGHADAPI EFEK EKSPLOITASI KAPITALISTIK INDUSTRIAL

Safina Maulida

safinamaulida@gmail.com

Abstrak

Sifat eksploitatif yang dimiliki industrial kapitalistik selalu menjadi problem utama dalam menyoal buruh dan pekerja, termasuk di dalam industry fashion. Tulisan ini bertujuan menunjukkan kecarutmarutan industry fashion dengan kaca mata etika, ketika fashion selalu dilihat secara estetika. Berbagai problem nyata akan ditemui dalam kajian yang saya tulis dalam bentuk narasi reflektif filosofis dan wawancara dengan pekerja, untuk meretas pengalaman unik mereka yang memengaruhi kehidupan secara besar. Pun, selain pengeksploitasian pada pekerja, industri fashion telah terang-terangan memberdayakan alam dengan buruk, mengatasnamakan tuntutan konsumen sebagai *fast fashion effect*.

Kata kunci: Etika fashion, kapitalistik industrial, buruh dan pekerja, ekologi, fast fashion.

Abstract

Industrial exploitative capitalist has always been a major problem in questioning the laborers and workers, including fashion industry. This paper aims to show how the destruction in the fashion industry with the glass eyes of ethics, when fashion has always been viewed as an aesthetic. Various real problems will be encountered in philosophical reflective narrative and interviews with workers, to pave the unique experience which affected her life at large. Also, to the exploitation of the workers, the fashion industry has been wrongdoing ecological life in the name of consumer demands as *fast fashion effect*.

Keywords: Ethical fashion, industrial-capitalistic, labor and workers, ecology, fast fashion.

I. Pendahuluan

Menyoal fashion sering dianggap remeh temeh dan konsumtif bagi banyak kalangan. Selalu ada cara penyudutan dalam membicarakan diskursus ini dengan berbagai alasan, salah satunya dianggap sebagai objek kajian kalangan menengah atas yang hanya bisa dibahas oleh mereka yang berkulit putih. Memang, sisi estetikanya adalah poin utama dalam memerhatikan fashion dan estetika seringkali menjadi konsumsi kelas berada dengan berkisar pada isu tren, *style*, dan *cutting*. Kini, fashion sudah seharusnya mendapatkan perhatian lebih dengan definisinya sebagai sebuah mekanisme industri – industrial kapitalistik. Dan industrial kapitalistik identik dengan sifat eksploitatifnya yang adalah produk patriarki. Pemahaman baru tentang apa kapitalisme sebenarnya ada pada tindakan eksploitasi perempuan dan penindasannya, yang adalah produk budaya patriarki, terikat dengan proses akumulasi modal (Mies: 2014). Gagasan dan sifat itu dapat dilihat dari perjalanan ‘mode of production’ rantai produksi atau *supply chain*, hingga sampai pada tubuh konsumen, yang dalam perjalanannya menimbulkan banyak sekali problem yang merugikan buruh. Pun dengan begitu, ini bukan tentang mereka yang menikmati produk, tetapi tentang mereka yang membuat produk – buruh dan pekerja. Dengan begitu memahami industri fashion dengan kaca-mata etik adalah sebuah tantangan baru. Keglamoran yang selalu fashion gandeng sebagai definisi identiknya seringkali mengaburkan banyak kasus yang tidak hanya desas-desus, seperti: Gap dengan kasus child-labor, H&M dengan problem pengupahan, hingga rumah mode kelas VIP seperti Prada dengan animal abuse, dan masih panjang rentetan catatan hitam industri fashion terhadap buruh dan pekerjanya, dan

juga alam. Maka, etika fashion menjadi tonggak pemahaman bagaimana industry fashion baik pabrik ataupun rumahan bisa menstransparansikan jalur *supply chain* dimulai dari tingkatan proses yang *opaque*, demi meminimalisir kesalahan-kesalahan sebelumnya. Karena baju yang anda kenakan dengan berapapun nilai nominal yang terkandung, tidak akan pantas bila disandingkan dengan keringat anak yang masih ingin sekolah, air mata seorang ibu yang tengah hamil tua, dan darah seorang nenek yang bertubuh renta.

Kepekaan yang dikandung diskursus etika juga diharapkan mampu membantu jalan pikir kapitalistik Industrial fashion, dimana buruh dan pekerjaanya mengalami banyak turbulensi. Salah satu badai yang besar adalah tragedi runtuhnya Rana Plaza, sebuah pabrik garmen di India yang pada tahun 2013 menghilangkan 1.130 nyawa pekerjaanya dan sekitar 2.500 lainnya terluka. Kondisi bangunan yang rusak tidak terawat tersebut mengindikasikan keacuhan pemegang kapital yang secara langsung mengiyakan curamnya jurang pengkelasan, dan bukti nyata bahwa adanya pencideraan kemanusiaan yang sungguh besar dan serius terhadap para buruh dan pekerja. India, Srilanka, Cina, dan Indonesia adalah pusat industri fashion di Asia. Brand mungkin saja dari New York atau London. Tetapi *made in* nya, akan selalu dari negara-negara ketiga – *The Third World*, dengan 80% pekerjaanya adalah perempuan. Di Guandong, Cina, perempuan muda lembur 150jam tiap bulannya, 60% dari mereka tidak terikat kontrak, dan 90% tidak mendapatkan akses untuk asuransi. Tidak jauh berbeda dengan Bangladesh, pekerja garment digaji £44 yang setara dengan Rp758.000 per bulannya – yang hanya dapat memenuhi seperempat biaya hidup.¹ Dan

1 Statistik Fashion Revolution, fashionrevolution.org

itu tidak jauh berbeda dengan apa yang dialami buruh dan pekerja fashion Indonesia yang akan saya ungkap dengan etika fashion yang berparadigma feminis.

II. Perempuan dalam gejolak industri fashion

Perempuan *Third World* dibedakan dari perempuan *First World*, perempuan urban dibedakan dari perempuan pedesaan, aktivis perempuan dibedakan dengan peneliti perempuan, ibu rumah tangga dibedakan dari perempuan bekerja (Mies: 2014). Perempuan adalah yang selalu dibedakan, untuk dinilai dan dilihat oleh mereka. Eksistensi perempuan selalu dimulai dengan bentuk pertanyaan karena selalu diragukan. De Beauvoir dalam karya agungnya, *The Second Sex*, mereduksi budaya patriarki yang sudah mengakar menjadikan laki-laki bisa 'mengadakan' dirinya sendiri tanpa perempuan dan tidak sebaliknya. Eksistensi perempuan adalah apa yang laki-laki tentukan dan bedakan, disebutnya "The Sex". *He is the Subject; he is the Absolute. She is the Other* (Beauvoir: 1989). Tetapi wajah perempuan kini semakin bertumbuh dengan menjadi agen ekonomi baik menjadi pekerja ataupun buruh diberbagai sektor industri, terutama fashion. Dan industri fashion tak disangkal telah memberikan kontribusi untuk mata pencaharian dan masyarakat dengan mempekerjakan lebih dari 25 juta pekerja di seluruh dunia, khususnya perempuan, dan menambah kemandirian mereka serta membantu pembentukan infrastruktur di negara-negara miskin (Fletcher: 2007). Perempuan sebagai agen ekonomi juga terbentuk dengan nyata saat industry fashion berkontribusi besar bagi pemasukan negara, *luxury goods*² terutama.

² Luxury Good sering diartikan sebagai produk barang mewah. Dalam industri fashion, dikuasai oleh Kering and LVMH Moët Hennessy Louis Vuitton (LVMH).

Namun kini, industry fashion sedang dihadapkan dengan pertumbuhan fast fashion, sebuah industri di mana produk fashion beredar ke toko lebih cepat dari seharusnya - tidak *seasonal*³ tetapi per dua minggu, dan tidak berdasarkan *the true cost*⁴, dan itu membuat konsumerisme semakin merajalela. Pun dengan dampak lingkungan yang mengerikan termasuk penggunaan air berlebih dan meningkatkan emisi karbon, serta menambah limbah pakaian. Semakin jelas bahwa fast fashion dan sustainability tidaklah kompatibel (Minney: 2016). Ketidakompatibelan tersebut jelas menjadi gejala yang merugikan pekerja, perempuan pada intinya. Fast fashion akan menguatkan sifat eksploitatif dari industrial kapitalistik. Wajah perempuanlah yang kembali dibuat murung. Perempuan sebagai agen ekonomi telah menaikkan eksistensinya dan kemandiriannya, tetapi munculnya fast fashion membuat mereka kembali menjadi budak. Livia Firth dalam perbincangan mengenai Eco-Age Fashion, director film *The True Cost*, sebuah film yang menggambarkan rantai produksi fashion dengan sistem yang eksploitasi, mengatakan bahwa hasil dari sistem fast-fashion adalah konsumen menjadi lebih miskin dan pekerja garmen diperbudak (Minney: 2015).

Saya bertemu dengan beberapa buruh garmen pabrikan fast fashion yang sudah mendunia di daerah Sukoharjo, Solo, yang membantu saya dalam memperjelas berbagai bentuk opresi – efek dari fast fashion:

“Cara kerja pabrikan itu sungguh padat. Buruh atau yang

3 Rumah mode fashion dan atau brand fashion, memiliki hanya dua season atau musim; spring – summer dan fall – winter. Dua kali dalam setahun. Namun kini dengan perkembangannya, ditambah dengan season; pre-fall, pre-summer, resort, dan *couture*. Tidak dengan fast fashion yang bisa saja mengeluarkan koleksi baru per-minggu.

4 Harga sesungguhnya yang dibayarkan dalam membuat produk

biasa disebut operator, dikejar waktu. Ada yang namanya Standard Minutes Value atau SMV, dimana per *second* bagi pabrik adalah uang. Jadi misalnya untuk menjahit kantung dalam kemeja, membutuhkan 16detik. Maka operator harus stabil mengerjakan kantung dalam 16detik per satu nya. Dituntut menjadi sebuah mesin, kita di treatment seperti itu. Untuk seluruh baju hingga selesai 18menit. Jadi sejam harus jadi 3 potong baju. Dikali saja terus dengan total jam kerja. Itu semua harus konsisten” – Andi, operasional (34 tahun)

“Saya dibagian spinning, memintal kapas jadi benang. Jalan sehari bisa nyampe 40km lebih. Karena satu org pegang 1 line yang artinya 60 mesin, panjangnya 1.5km. Dan ada 15 mesin satu spinning. Itu bolak-balik sambil angkat-angkat ranjang isi benang, berat.” – Ningsih, *spinning* (28 tahun)

Andi juga mengatakan bahwa di pabriknya pekerja perempuan ada empat ribu dan laki-laki hanya berkisar dua puluh. Perempuan sebagai operator dan laki-laki yang berada di kantor. Perempuan tidak lagi dilihat sebagai agen ekonomi karena tidak berada dalam posisi yang tinggi dalam garis hierarki pabrik. Buruh dan pekerja menjadi instrumen produksi, seperti alat-alat dan mesin yang mereka buat (Bookchin:1982). Penguraian problem ini tidak mudah, tapi akan ada jalan yang baik bila memahami bagaimana esensi diskursus etika. Kengerian fast fashion ini juga terlihat acuh pada *Fair Trade*. The World Fair Trade Organization mengartikan *fair trade* sebagai kemitraan perdagangan, berdasarkan dialog, transparansi perdagangan dengan focus pada pembangunan berkelanjutan dengan menawarkan kondisi perdagangan yang lebih baik dengan mengamankan hak-hak produsen dan pekerja yang

terpinggirkan.⁵ Namun industri berbasis kreatif ini tidak berhenti pada gejala dari fast fashion. Slow Fashion yang nampak sebagai harapan industri fashion, hadir mengimbangi, meski baru yang muncul di media pada tahun 2007. Sejak term itu diperkenalkan, banyak akademisi telah bekerja untuk mendefinisikannya (Tsan Ming Choi, 2014). Slow Fashion sering diartikan sebagai cara penghargaan produk *craftsmanship*. Secara general, Slow Fashion menjunjung tinggi etika fashion dengan menransparasikan rantai produksi sehingga meminimalkan terjadinya eksploitasi – opresi.

III. Industri Kapitalis: Kandang Eksploitasi

Jika kita berbicara tentang produksi kita harus mencakup tidak hanya 'the production of means of subsistence' tetapi juga 'the production of human being themselves'. (Pratt, Howarth, Brady: 2000). Industri Kapitalis gagal memahami *free market* yang digagas Adam Smith atau gagasannya yang terlalu naïve; pada stabilitasnya dan tingkat moralitas individu yang diasuh dan dibesarkan dengan kebijakan-kebijakan negara yang kian melenceng. Tidak bisa menumpahkan kesalahan pada dan *Laissez-faire* yang mencipta *The Invisible Hand* secara penuh. Kacamata feminis marxis akan tertuju pada elektabilitas individu dan *general will* atau *Volonté Générale* yang tidak lagi general tetapi berdiri dengan *patriarch*, memeragakan kapital yang dirasa menjadi poin kesalahan utama. [*Political Economy*] *does not treat the whole of man's nature as modified by the social state, nor of the whole conduct of man in society. It is concerned with him solely as a being who desires to process wealth, and who is capable of judging the comparative efficacy of means for obtaining that*

⁵ The World Fair Trade Organization, wtfoc.com

end. (Mill dalam Clayton dan Heinzekehr: 2014). Ketidakstabilan dalam perjuangan kelas, dengan kelas menengah keatas yang lebih mendapatkan akses pada kesejahteraan menjadi bagian dari kesalahan itu. Kesalahan dalam pemahaman kekuasaan. Sehingga pemegang kapital merasa berhak atas liyan – dalam relasi kuasa atas hierarki terutama, yang menghasilkan rentetan opresi. “Power corrupts, and absolute power corrupts absolutely.” (Clayton dan Heinzekehr: 2014).

Saya kembali mewawancara beberapa buruh dan pekerja, berkisar gaji, kebijakan pabrik pada jaminan kesehatan, dan isu seksualitas dan keluarga, masih di daerah Sukoharjo, Kota Solo, Jawa Tengah:

“Kasus aborsi sungguh sering. Di pabrik kerja di forsir, jadi dapet sesuatu yang sangat *caring* diluar itu dianggap permata. Jadi banyak yang “terlena”. Ketika di pabrik konsen kerja, bahkan telpon dari orang tua. Tekanan yang ekstrem, SMV itu sungguh menekan.” – Yayuk, *Knitting* (24)

“Jam kerja kita itu 10 jam, tapi yang dibayar Cuma 8 jam. Itu semua udah kebijakan pabrik. Kalo kita nanya atau protest ya pasti dibilang – kalo mau ya kerja, kalo gak mau ya keluar. Berangkat jam 5 dari rumah, jam 6 sampe biar masuk pabrik jam 7, karena jalan dari depan pabrik ke ruangan kerja kan 3km, butuh waktu. Pulang jam 5 sore, kalua lembur jadinya jam 10 malem. Sampe rumah jam 11. Buka mata, kerja, pulang, tidur. Yang urus rumah suami. Kalo selalu ambil lemburan 3juta, kalo ngga 1.350jt bedanya jauh.” – Sutinah, mantan posisi *Sewing* (30)

“Kalo pemintalan yang digantung di atas jatoh, sakit, kuku saya sampai menghitam. Beresiko. BPJS itu asuransi kita. Tapi dipotong gaji, gak ditanggung pabrik. 50rb kan banyak banget, bisa untuk sehari-hari, kan *eman*. Tapi takut juga kalo

gak ikut, kalo kecelakaan, tanggung sendiri. Kayak temen saya kecelakaan, dia bagian weaving, jarinya putus, kena gear.” – Ningsih, *spinning* (28 tahun)

“Untuk cuti pengajuan sebulan sebelumnya. Cuti hamil seminggu sebelum melahirkan. Jadi banyak sekali yang hamil besar masih kerja. Semilan bulan masih kerja. Kalau sakit pun harus masuk, ada dokter jaga di pabrik. Kalo gak masuk di strap. Berdiri di lapangan, bersihin kamar mandi, musholla. Mereka gak mau tau, kecuali keluarga meninggal.” – Andi, operasional (34 tahun)

“Keluar dari pabrik garmen karena anak saya kurang perhatian. Dia gak berani bilang, dipindem, akhirnya sakit, radang paru-paru. Sudah ke dokter, gak boleh tertekan anaknya.” – Sri, mantan posisi *Spinning* (31)

Industri berbasis kapital hidup dengan hierarki, dan itu adalah problem utama kapitalistik industrial pada buruh dan pekerja. Sosial ekologi mengurai problem itu dengan jelas dalam buku Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom*. Bookchin menekankan pula bagaimana keserakahan manusia, dengan kuasa yang kapitalis miliki untuk membangun relasi yang berkekuatan hierarki. Problem industry fashion dalam kaca-mata sosial ekologi juga menyibak adanya relasi kekuasaan yang didasarkan hierarki dalam persoalan lingkungan, buruh dan pekerja. Hierarki tersebut adalah tirani kekuasaan, dengan begitu eksploitasi dimungkinkan. Kapitalistik industrial memanfaatkan kondisi kepemilikan modal dan sumber daya alam untuk dapat mendominasi dan bahkan hingga mengambil alih hak alam dan pekerja. Strukturasi yang tergambar pada sebuah pabrik misalnya, menjadi faktor utama yang akhirnya menegasakan garis pemilik modal dan pekerja. Pun, kultur sosial

dalam menanggapi relasi struktural memerlukan transformasi habituasi yang seringkali menormalisir rasa intoleran.

Dari interview di atas kita bisa membaca bagaimana tuntutan pabrik, industrial kapitalistik membuat standar kerja yang tidak sama sekali manusiawi. Industrial kapitalistik melupakan bagaimana buruh tidak sama stabilnya dengan mesin. Sebagai perempuan, terlebih yang telah berkeluarga tentu akan bertemu masalah internal keluarga antara suami dan anak, kehamilan, menstruasi, dan lain-lain. Opresi dalam tingkat ini semakin terasa saat sebuah industri membuat pengelakan dengan telah membayar gaji buruh secara layak. Kelayakan tersebut hingga kini mamsih tanda tanya. Apakah dengan membayar gaji telah memberikan *surplus value* kepada buruh atau hanya menggantikan jasa mereka. Karena industri memiliki profit, mengapa buruh tidak? Tentu elakan tidak masuk akal apalagi sesuai nurani. Perempuan melakukan 80 persen dari tenaga kerja dunia sementara tak sepersen pun memiliki atau mengendalikan "sumber daya" dan modal (Gaard: 1993). *Who indeed is profiting?* Selain menyoal profit, ada yang lebih merugikan perempuan. Self-fulfilment pada eksistensinya direbut, buruh tidak punya waktu untuk dirinya dan keluarga, hingga sampai pada problem aborsi. Psikologis perempuanlah yang dipermainkan. Buruh juga tidak pernah diberi pilihan pada jam kerja. Perbedaan gaji yang hampir setengahnya membuat buruh pasti akan mengambil jam lembur. Kita bisa merasakan ada opresi dari eksploitasi yang luarbiasa disini. Keluarnya Ibu Sri dari pabrik garmen bahkan dikarenakan anaknya kurang perhatian, rasa bersalah lah yang kini ia pikul. Kasih seorang ibu dalam *ethics of care* tidak bisa ia tuangkan.

IV. Perlindungan dan dukungan ekofeminisme

Etika fashion dan ekofeminisme adalah sama. Mereka sama dalam persoalan, dalam tantangan, dalam pertarungan, dan dalam konsep *anti-patriarch*. Bahkan pada tingkat kesamaan dalam harapan untuk *me-reform*, *redress*, dan *revolutioning* sifat-sifat buruk dalam segala aspek yang selalu merugikan perempuan. Mereka ada pada satu jalan untuk kembali menyempurnakan perempuan dalam *thinking*, *being*, dan *speaking*, yang berasal dari kekokohan filsafat feminisme sebagai sebuah suara hati yang tidak pernah bisa dipisahkan dari akal. Memisahkan ekologi dan feminisme adalah seperti memisahkan akal dan nurani, yang itu sama sekali tidak *sustainable* (Gruen dalam Gaard: 1993). Ecofeminist seperti Karen Warren, Val Plumwood, Judith Plant, Ariel Salleh juga percaya bahwa kita dapat mengakhiri eksploitasi alam saat kita mengakhiri opresi pada perempuan, dan sebaliknya. Ada interconnectedness pada perempuan dan alam, dan ini bukan argumen kosong. Perempuan lebih banyak berhubungan langsung dengan alam; sebagai yang memiliki "feminintas" yang tengah didomestifikasi dan atau sebagai seorang ibu dengan *ethics of care* nya merawat keluarga. Dominasi yang dihasilkan Kapitalisme dan patriarki yang sama-sama memiliki "power over" ini memanfaatkan "maskulinitas" terhadap "feminintas" yang terbudayakan.

Dalam rantai produksi industri fashion, perempuan juga yang tekun pada ulat sutera dan pohon kapas untuk dijadikan benang, sebagai tahap paling awal rantai produksi. Dan ini bukan persoalan *interconnectedness* yang esensi biologikal, namun yang eksistensial karena tuntutan industrial kapitalistik akan berkakhir pada opresi. Opresi itupun bentuknya nyata secara luka; fisik dan mental. Karen Warren menuliskan kuatnya

peran perempuan dalam perkembangan agrikultur secara rigid, dalam bukunya *Ecofeminist Philosophy*:

“Women in Africa produce more than 70 percent of Africa’s food, typically without tractors, oxen, or even plows. When one speaks today of ‘the African farmer,’ one is talking about a woman.... The so-called feminization of agriculture refers to the increasing proportion of women in the agricultural labor force... Women are farm workers, either as unpaid family laborers or as wage laborers. The number of women for each 100 men working in agriculture is seventy-one in Africa, fiftyfour in Western Europe, forty-seven in Asia and the Pacific, and eighty-four in Eastern Europe.”

Maka krisis lingkungan dan berbagai masalah ekologi tentu menjadi problemnya perempuan. Pun industri fashion adalah industri yang sungguh haus. Haus dalam artian yang sesungguhnya: membutuhkan 2720 liter air dalam pembuatan satu kaos dan untuk satu potong celana *blue jeans*, menghabiskan 919 galon air dalam masa pemakaiannya⁶. Kentalnya masalah pada ranah ini juga tengah mengundang banyak opini. Salah seorang penulis contributor buku *Ecofeminism: Woman, Animals, Nature* oleh Greta Gaard, Marti Kheel dalam tulisannya berjudul *From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge*, menuliskan gambaran unik etika fashion butuh dukungan dari sisi *consumer behavior*, yang menunjukan kembali posisi perempuan sebagai agen utama:

“It may mean approaching a woman on the street who is wearing a fur coat and asking her if she aware of how many animals died to make her coat, and if she is aware of how much suffering the animals had to endure. She thinks that she

⁶ Statistik Fashion Revolution, fashionrevolution.org

is “dressed to kill”, we must let her know that others have been killed for her to dress.”

Etika fashion bisa dirasakan ketika ada ketidakbanggaan kita memakai mantel bulu atau tas kulit. Rasa kepemilikan terhadap binatang juga akan ditentang keras oleh Tom Raegan dan Peter Singer. Juga dalam diskursus deep ecology “we are all one life” yang ada dalam keholistikan teorema ekofeminisme dengan dalil keadilan terhadap seluruh umat bumi. Metafor “Mother Nature” saya rasa bisa menjadi stimulan kita untuk menjaga ibu bumi selalu lestari. *We must save “her” from the dragon of “everyman”* (Gaard: 1993). Vandana Shiva dalam tiap karya ekofeminisnya juga menyuratkan betapa pentingnya aksi perempuan, sebagai agen revolusioner utama. Pembentukan dalam *consumer behavior* menjadi penting mengingat rumusan ekonomi klasik; *supply* dan *demand*, yang adalah kunci yang bisa mengembalikan keseimbangan dari segala sisi industri fashion demi mencipta *fair trade* yang juga baik bagi buruh dan pekerja – *green economics, green consumer*. Tidak lupa juga kebijakan dan campur tangan negara sangat dibutuhkan dalam mengasuh rakyatnya yang bekerja pada industri dalam menghadapi kapitalistik industrial. Merawat wajah buruh dan pekerja, wajah perempuan yang juga berkontribusi pada pemasukan negara, yang perlu diperhatikan tidak hanya pada setiap tanggal 1 May.

Daftar Pustaka

- Anguelov, Nikolay, 2015, *The Dirty Side of the Garment Industry: Fast Fashion and Its Negative Impact on Environment and Society*, CRC Press, Florida
- Bookchin, Murray 1982, *The Ecology of Freedom*, Chesire Books, U.S.A
- Choi, Tsan-Ming, 2013, *Fast Fashion Systems: Theories and Applications*, CRC Press, Florida
- Clayton, Philip dan Heinzekehr, Justin, 2014, *Organic Marxism: An Alternative to Capitalism and Ecological Catastrophe*, Process Century, California
- Clive Barnett, Paul Cloke, Nick Clarke and Alice Malpass, 2011, *Globalizing Responsibility: The Political Rationalities of Ethical Consumption*, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, London
- Craik, Jennifer, 1993, *The Face of Fashion: Cultural Studies in Fashion*, Routledge, London
- De Beauvoir, Simone 1989, *The Second Sex*, Vintage Books Print, New York
- Dinerstein, Ana C., Neary, Michael 2001, *The Labour Debate: An Investigation into the Theory and Reality of Capitalist Work*, Ashgate Publishing House, U.S.A
- Eisenstein, Zillah R., 1979, *Capitalist Patriarchy and The Case For Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York and London
- Fletcher, Kate, 2008, *Sustainable Fashion and Textiles: Design Journeys*, Earthscan, London
- Gaard, Greta 1993, *Ecofeminism: women, animals, nature*, Temple University Press, Philadelphia
- Leopold, Aldo, 1953, *A Sand County Almanac*, Ballatine Books,

New York

Mies, Maria, 2014, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed Books, London

Minney, Safia 2015, *Slow Fashion: Aesthetic Meets Ethic*, New Intersionalist, London

Plumwood, Val, 1993, *Feminism and The Mastery of Nature*, Routledge, London

Pratt, Vernon 2000, *Environment and Philosophy*, Routledge, London

Routledge Handbook of Sustainability and Fashion By Kate Fletcher, Mathilda Tham

Shiva, Vandana, 2015, *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace*, North Atlantic Book, California

Warren, Karen J. 2000, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Rowman & Littlefield, USA

Weeks, Kathi 2011, *The Problem With Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, Duke University Press, London

Interview

Andi (16/07/2016)

Ningsih (16/07/2016)

Yayuk (18/07/2016)

Sutinah (16/07/2016)

Sri (17/07/2016)

**PENGARUH BIAS GENDER PADA KARAKTERISTIK
WIRAUSAHA TERHADAP KINERJA BISNIS**
(THE EFFECT OF GENDER BIASED ENTREPRENEURIAL
CHARACTERISTICS ON BUSINESS PERFORMANCE)

**Yusalina, Anita Primaswari Widhiani
Chairani Putri Pratiwi**

Staf Pengajar Departemen Agribisnis ,
Fakultas Ekonomi dan Manajemen (FEM)
Institut Pertanian Bogor (IPB)

Jl. Kamper, Wing 4 Level 5 Campus of IPB Darmaga Bogor
16680, West Java - Indonesia. Phone/Fax : +62-251-8629654

cpp.rani@gmail.com

Abstract

Unemployment is one of the main issues in many countries. In Indonesia, in the last five year, unemployment is increasing rapidly. There are many approach of Government and NGO to push the unemployment rate and to answer this unemployment issue with entrepreneurship. University provides curricula to create entrepreneurs. IPB has implemented entrepreneurship mission that translates into curricula. Previous researches show the factors driving students to become entrepreneurs and successful in running the business, among others influenced by the family environment, gender, demographic characteristics, and characteristics of entrepreneurship. This research focused on entrepreneurial characteristics influence on business achievement, where some of these characteristics are considered 'feminine' while others considered 'masculine'. This study aims find which gender biased entrepreneurial characteristics effect the success of business. The result can be the base of developing curricula for entrepreneurship teaching. The data collected by distributing questionnaires to undergraduate students who has their own business. Data is analyzed using Pearson Correlation test. The result shows that both 'feminine' and 'masculine'

entrepreneurial characteristic affected business performance. Further study includes non student small business owners as subject.

Keywords : entrepreneurship, entrepreneurial characteristic, gender bias.

Abstrak

Pengangguran merupakan salah satu isu utama di banyak negara. Di Indonesia dalam kurun waktu lima tahun terakhir, pengangguran meningkat dengan cepat. Ada banyak pendekatan dari Pemerintah dan LSM untuk mendorong tingkat pengangguran dan untuk menjawab masalah pengangguran ini dengan kewirausahaan. Universitas menyediakan kurikulum untuk menciptakan wirausaha. IPB telah menerapkan misi kewirausahaan yang diterjemahkan ke dalam kurikulum. Penelitian terdahulu menunjukkan faktor pendorong mahasiswa untuk menjadi wirausaha dan sukses dalam menjalankan bisnis, antara lain dipengaruhi oleh lingkungan keluarga, jenis kelamin, karakteristik demografi, dan karakteristik kewirausahaan. Penelitian ini difokuskan pada karakteristik kewirausahaan berpengaruh terhadap kinerja bisnis, di mana beberapa karakteristik ini dianggap 'feminim' sementara yang lain dianggap 'maskulin'. Penelitian ini bertujuan menemukan bahwa bias gender pada karakteristik kewirausahaan mempengaruhi keberhasilan bisnis. Hasilnya bisa menjadi dasar pengembangan kurikulum untuk mengajar kewirausahaan. Data yang dikumpulkan dengan menyebarkan kuesioner kepada mahasiswa yang memiliki bisnis mereka sendiri. Data dianalisis dengan uji korelasi Pearson. Hasil penelitian menunjukkan bahwa karakteristik kewirausahaan 'feminim' dan 'maskulin' berpengaruh terhadap kinerja bisnis (profit, omzet). Penelitian lebih lanjut dapat dilakukan terhadap obyek penelitian selain mahasiswa yang memiliki usaha kecil.

Kata kunci : kewirausahaan, karakteristik wirausaha, bias gender.

Pendahuluan

Pengangguran merupakan masalah yang tiada ujungnya dan menjadi salah satu masalah mendasar lambannya pertumbuhan ekonomi di Indonesia. Penyebab utama tingginya pengangguran dipengaruhi oleh kurangnya lapangan pekerjaan, rendahnya jenjang pendidikan yang ditempuh, minimnya keterampilan yang dikuasai oleh sumber daya manusia. Ketersediaan lapangan pekerjaan saat ini yang pertumbuhannya tidak seiring dengan peningkatan jumlah penduduk di Indonesia menyebabkan kecilnya angka penerimaan pekerja terhadap suatu perusahaan. Faktor pendidikan menjadi hal yang sangat penting dalam pengembangan keahlian bagi penduduk Indonesia, karena hal ini sangat terkait dengan kemampuan penduduk dalam suatu bidang yang dapat dimanfaatkan untuk mendapatkan pekerjaan ataupun membuka lapangan pekerjaan. Berdasarkan data BPS yang baru dirilis, jumlah pengangguran per Agustus 2015 sebesar 6,18 persen dari total angkatan kerja yang mencapai 122,4 juta orang , bertambah 320 ribu orang dibandingkan dengan periode yang sama tahun lalu yaitu 7,24 juta jiwa. Pada Agustus 2015, tingkat pengangguran terbuka menurut pendidikan didominasi oleh Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) 12,65 persen, disusul Sekolah Menengah Atas (SMA) 10,32 persen, Diploma 7,54 persen, Sarjana 6,40 persen, Sekolah Menengah Pertama (SMP) 6,22 persen, dan Sekolah Dasar (SD) ke bawah 2,74 persen (BPS, 2015).¹

Tabel 1 Penduduk Usia 15 Tahun ke Atas Menurut Jenis Kegiatan Utama Tahun 2013-2015

Jenis Kegiatan Utama	Satuan	2013			2014			2015		
		Agustus	Februari	Agustus	Februari	Agustus	Februari	Agustus		
1. Angkatan Kerja	Juta orang	120,17	125,32	121,32	128,3	122,38				
Bekerja	Juta orang	112,76	118,17	114,63	120,85	114,82				
Penganggur	Juta orang	7,41	7,15	7,24	7,45	7,56				
2. Tingkat Partisipasi Angkatan Kerja	%	66,77	69,17	66,6	69,5	65,76				
3. Tingkat Pengangguran Terbuka	%	6,17	5,7	5,94	5,81	6,18				
4. Pekerja tidak penuh	Juta orang	37,74	36,97	35,77	35,68	34,31				
Setengah penganggur	Juta orang	11	10,57	9,68	10,04	9,74				
Paruh waktu	Juta orang	26,74	26,4	26,09	25,64	24,57				

Sumber : BPS, 2015

Tabel 2 memperlihatkan angka pengangguran di Indonesia dalam beberapa tahun, menunjukkan terjadi penurunan secara perlahan dan berkelanjutan, khususnya angka pengangguran wanita. Pengangguran wanita berkurang secara drastis, bahkan mulai mendekati angka pengangguran pria. Meskipun demikian, masalah persamaan gender, seperti di negara-negara lain, masih menjadi isu penting di Indonesia. Meski sudah ada kemajuan dalam beberapa sektor utama (seperti pendidikan dan kesehatan), wanita masih cenderung bekerja di bidang informal (dua kali lebih banyak dari pria), mengerjakan pekerjaan tingkat rendah dan dibayar lebih rendah daripada pria yang melakukan pekerjaan yang sama.²

**Tabel 2 Jumlah Pengangguran di Indonesia
Tahun 2006-2014**

Keterangan	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Pengangguran (% dari total tenaga kerja)	10.3	9.1	8.4	7.9	7.1	6.6	6.1	6.2	5.9
Pengangguran Pria (% dari total tenaga kerja pria)	8.5	8.1	7.6	7.5	6.1	-	-	-	
Pengangguran Wanita (% dari total tenaga kerja wanita)	13.4	10.8	9.7	8.5	8.7	-	-	-	

Sumber: Bank Dunia dan Badan Pusat Statistik, 2015

Masalah perguruan tinggi di Indonesia dengan dunia kerja adalah adanya kesenjangan skill lulusan dengan kualifikasi yang diinginkan dunia usaha. Upaya untuk melakukan *link & match* antara perguruan tinggi dengan dunia usaha sukar dilakukan karena perguruan tinggi masih mengarahkan kurikulumnya pada perkembangan keilmuan dan belum banyak mengarahkan pada muatan praktis dan teknologi terapan sesuai kebutuhan dunia usaha. Akibatnya, perguruan tinggi dan dunia usaha sukar menemui jalan tengah agar lulusan perguruan tinggi dapat diserap dengan baik oleh pasar tenaga kerja. Dunia usaha sering beranggapan bahwa lulusan sarjana belum dapat untuk langsung "*on the fly*" pada praktik di lapangan dengan kata lain masih dianggap nol. Akibatnya, perlu ada pelatihan berkesinambungan bagi para *fresh graduate* seperti program *graduate trainee*, *management trainee* dan lain-lain, untuk memberikan kesiapan bagi para lulusan baru untuk bekerja di dunia usaha. Dengan demikian, korporasi merasa terbebani karena harus memberikan pelatihan untuk mendongkrak kapasitas lulusan perguruan tinggi dan menilai investasi yang dikeluarkan untuk pelatihan kepada sarjana lebih mahal, sehingga lebih memilih untuk merekrut lulusan berpendidikan menengah.

Zimmerer dan Scarborough (2005) menyatakan bahwa salah satu faktor pendorong pertumbuhan kewirausahaan disuatu negara terletak pada peranan universitas melalui penyelenggaraan pendidikan kewirausahaan. Pihak universitas bertanggung jawab dalam mendidik dan memberikan kemampuan wirausaha kepada para lulusannya dan memberikan motivasi untuk berani memilih berwirausaha sebagai karir mereka. Kondisi di atas menjadi perhatian Institut

Pertanian Bogor (IPB) agar lulusan dari perguruan tinggi mampu menciptakan lapangan pekerjaan sendiri sebagai wujud upaya memecahkan persoalan pengangguran yang semakin krusial setiap tahunnya. Departemen Agribisnis, Fakultas Ekonomi dan Manajemen (FEM), IPB memiliki satu mata kuliah yaitu Mata Kuliah Praktik Kewirausahaan dimana mahasiswa diarahkan untuk memiliki pengalaman berwirausaha.

Dalam prakteknya, mahasiswa dianggap sebagai wirausaha yang tergabung dalam kelompok yang dirancang menjadi suatu entitas bisnis. Sebagai wirausaha, mahasiswa mengembangkan bisnis dengan konsep inovasi yang diterapkan dalam konteks bisnis serta mengkaitkannya dengan kombinasi sumber daya. Dengan demikian, mahasiswa peserta mata kuliah tersebut merupakan pelaku bisnis yang dinilai sebagai inovator yang mengimplementasikan perubahan-perubahan di dalam pasar melalui kombinasi-kombinasi baru. Kombinasi baru tersebut bisa dalam bentuk: (1) memperkenalkan produk baru atau dengan kualitas baru, (2) memperkenalkan metoda produksi baru, (3) membuka pasar yang baru (*new market*), (4) memperoleh sumber pasokan baru dari bahan atau komponen baru, atau (5) menjalankan organisasi baru pada suatu industri. Inti dari kewirausahaan adalah kemandirian yang meliputi kemandirian berpikir, bertindak, dan mengendalikan apa yang mereka lakukan tersebut.³

Berdasarkan pengalaman menjalankan bisnis, diharapkan dapat menumbuhkan minat mahasiswa untuk menjadi wirausaha. Bygrave (2003), menyatakan minat wirausaha belum tumbuh ketika kita lahir tetapi tumbuh dan berkembang sesuai dengan faktor-faktor yang mempengaruhinya. Penelitian terdahulu menunjukkan faktor pendorong mahasiswa untuk

menjadi wirausaha dan sukses dalam menjalankan bisnis, antara lain dipengaruhi oleh lingkungan keluarga, karakteristik demografi, dan karakteristik kewirausahaan. Penelitian tentang pengaruh ketiganya terhadap motivasi bisnis dan kinerja bisnis telah banyak dilakukan. Berdasarkan hasil penelahaan terhadap berbagai karakteristik kewirausahaan menunjukkan terdapat karakteristik kewirausahaan yang dianggap “feminim” dan “maskulin”. Permasalahannya, bagaimana pengaruh bias gender pada karakteristik kewirausahaan tersebut akan mempengaruhi keberhasilan bisnis.

Peranan Kewirausahaan

Entrepreneurship (kewirausahaan) berasal dari kata Perancis, yaitu *entrepreneuriat*, yang berarti menjalankan atau melakukan, mengerjakan atau berusaha. Selanjutnya *entrepreneur* dapat diartikan orang yang menjalankan, mengerjakan, atau yang berusaha (Sutardi 2004). Selain itu, kewirausahaan dapat diartikan sebagai semangat, sikap dan perilaku atau kemampuan seseorang dalam menangani usaha dan atau kegiatan yang mengarah pada upaya mencari, menciptakan, menerapkan cara kerja, teknologi dan produk baru dengan meningkatkan efisiensi dalam rangka memberikan pelayanan yang lebih baik dan atau memperoleh keuntungan yang lebih besar. Zimmerer dan Scarborough (2005) mengemukakan bahwa seorang wirausahawan (*entrepreneur*) adalah seseorang yang menciptakan bisnis baru dengan mengambil risiko dan ketidakpastian demi mencapai keuntungan dan pertumbuhan dengan cara mengidentifikasi peluang yang signifikan dan menggabungkan sumber-sumber daya yang diperlukan sehingga sumber-sumber daya itu bisa dikapitalisasikan.

Peranan kewirausahaan dan budaya kewirausahaan dalam pembangunan ekonomi dan sosial tidak bisa diremehkan. Kewirausahaan berkontribusi besar terhadap pembangunan ekonomi. Transformasi ide-ide menjadi peluang ekonomi merupakan inti dari kewirausahaan. Sejarah menunjukkan bahwa kemajuan ekonomi berkembang secara signifikan oleh orang-orang yang memiliki jiwa kewirausahaan dan inovatif, mampu memanfaatkan peluang dan berani mengambil risiko. Para wirausaha sering menghasilkan solusi yang tepat dalam suatu kegiatan bisnis dan mereka selalu menentang *status quo* yang intinya adalah selalu menyukai perubahan. Para wirausaha adalah para pengambil resiko yang sering melihat suatu peluang dari masalah-masalah yang muncul yang bagi sebagian orang dianggap sebagai suatu ancaman bagi keberadaan mereka. ⁴ Dengan demikian, kewirausahaan tidak hanya berwujud pada kewirausahaan bisnis, namun juga meliputi kemandirian sosial dan kemandirian politik. Peran *softskill* dalam dua kewirausahaan terakhir sangat penting dibutuhkan di luar *hardskill* yang telah dipupuk selama di perguruan tinggi.

Bias Gender pada Karakteristik Kewirausahaan

Aspek gender merupakan kajian yang menarik dan tidak dapat dianggap remeh dalam kewirausahaan. Beberapa temuan riset menunjukkan adanya perbedaan dalam memahami kasus gender dalam kewirausahaan (Krasniqi, 2009). Penelitian Ardhanari (2007), menunjukkan bahwa hambatan wirausaha perempuan adalah karakteristik personal akibat beban kerja karena peran ganda dan karakteristik struktural yang

berkaitan dengan keterbatasan akses permodalan (syarat dan agunan) dan akses pemasaran di mana perempuan memiliki akses informasi pemasaran yang rendah. Disimpulkan bahwa hambatan perempuan wirausaha adalah akibat gender stereotype (stereotip gender) antara perempuan dan laki-laki dalam lingkungan patriarki. Wilson et al. (2007) menunjukkan bahwa kaum perempuan memiliki *self-efficacy* dan *self-confidence* yang lebih rendah dari kaum laki-laki di bidang matematika, keuangan, pembuatan keputusan, dan *problem solving*. Padahal hal ini adalah faktor utama yang berhubungan dengan keterampilan dan keahlian laki-laki dan bahkan menjadi determinan dalam mendorong kesuksesan sebagai seorang wirausaha. Hal ini menunjukkan bahwa *self-efficacy* kaum laki-laki lebih tinggi daripada perempuan. *Self-efficacy* ini menjadi faktor penting bagi wirausaha dalam mengembangkan dan menguasai skill yang dibutuhkan dan pada akhirnya akan berdampak terhadap kesuksesan karir.

Hasil riset juga menunjukkan bahwa mayoritas kaum wanita dalam berwirausaha cenderung mengacu kepada feminisme atau penguasaan di bidang yang sesuai dengan spirit kewanitaan (Beaver, 2002). Berdasarkan hasil riset menunjukkan terjadi bias gender dalam konteks kewirausahaan, bias gender terjadi karena secara historis kewirausahaan dianggap merupakan bidang kekuasaan bagi kaum pria (Casson, 2006). Hal yang sama juga diungkapkan oleh Davidson dan Burke (2004) yang menyatakan bahwa wanita wirausaha masih menjadi kaum minoritas bagi kalangan wirausaha.

Istilah Gender sendiri menurut Oakley (1972) berarti perbedaan atau jenis kelamin yang bukan biologis dan bukan kodrat Tuhan. Perbedaan biologis jenis kelamin (*sex*)

merupakan kodrat Tuhan dan oleh karenanya secara permanen dan universal berbeda. Sementara konsep "gender" adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara social maupun kultural (Fakih, 2011). Pria digambarkan memiliki sifat maskulin seperti keras, kuat, rasional dan gagah. Sementara perempuan digambarkan memiliki sifat feminin seperti halus, lemah, perasa, sopan, penakut. Perbedaan tersebut di pelajari dari keluarga, tokoh masyarakat, lembaga keagamaan, lembaga pendidikan, lingkungan kerja dan berbagai media masa baik cetak maupun elektronik.

Berdasarkan konsep gender tersebut, apabila kewirausahaan dipandang sebagai pekerjaan yang dapat dilakukan oleh laki-laki dan perempuan, maka keduanya memiliki peluang yang sama untuk berhasil dalam menjalankan bisnisnya. Namun dalam prakteknya, karakteristik kewirausahaan yang melekat pada wirausaha diduga akan menentukan pula keberhasilan bisnisnya. Karakteristik kewirausahaan merupakan kualitas atau sifat yang tetap terus menerus dan kekal yang dapat dijadikan ciri untuk mengidentifikasi seorang pribadi, suatu objek, suatu kejadian, intergrasi atau sintesis dari sifat-sifat individual dalam bentuk suatu atau kesatuan dan kepribadian seseorang, dipertimbangkan dari titik pandangan etis dan moral.

Bern dalam Mangunsong Siahaan (2004) menyatakan bahwa gender dapat diklasifikasikan menjadi 4 peran, yaitu (1) maskulin yaitu manusia yang sifat kelaki-lakiannya di atas rata-rata, sifat kewanitaannya kurang dari rata-rata; (2) feminim yaitu sifat kewanitaannya di atas rata-rata, sifat kelaki-lakiannya kurang dari rata-rata; (3) androgini yaitu manusia dengan sifat kelakian dan kewanitaan di atas rata-rata. Pemikiran maskulin dan feminim berada dalam satu kontinum. Beberapa penelitian

menunjukkan sifat ini berhubungan dengan berbagai atribut yang sifatnya positif seperti *self esteem* yang tinggi, kecemasan yang rendah, kreatifitas dan parenting yang efektif; dan (4) tidak tergolongkan yaitu manusia dengan sifat kelakian dan kewanitaannya berada di bawah rata-rata.

Pandangan mengenai gender menurut Palmer dan Kandasami (1997) dapat diklasifikasikan sebagai (1) *equity model* dan *complementary contribution model* yang mengasumsikan bahwa antara laki-laki dan wanita sebagai profesional adalah identik sehingga perlu ada satu cara yang sama dalam mengelola dan memiliki akses terhadap berbagai aktivitas kehidupan, dan (2) *sex role stereotype* dan *managerial stereotype*, berasumsi bahwa antara laki-laki dan perempuan mempunyai kemampuan yang berbeda, sehingga perlu ada perbedaan dalam mengelola dan cara menilai, mencatat dan mengkombinasikannya menjadi suatu sinergi. Klasifikasi *stereotype* merupakan proses pengelompokan individu ke dalam suatu kelompok, dan pemberian atribut berdasarkan anggota kelompok. *Sex role stereotype* dihubungkan dengan pandangan umum bahwa laki-laki lebih berorientasi pada pekerjaan, obyektif, independen, agresif dan pada umumnya mempunyai kemampuan lebih dibandingkan perempuan. Wanita dilain pihak dipandang lebih pasif, lembut, orientasi pada pertimbangan, lebih sensitive dan lebih rendah posisinya pada pertanggungjawaban dalam organisasi dibandingkan laki-laki. *Managerial stereotype* memberikan pengertian manajer yang sukses sebagai seseorang yang memiliki sikap, perilaku dan temperamen yang umumnya lebih dimiliki oleh laki-laki daripada perempuan.

Banyak ahli yang telah mengemukakan tentang karak-

teristik kewirausahaan. Karakteristik kewirausahaan (variabel X) yang digunakan dalam penelitian terdiri dari (1) *Ability to take the risk*, (2) *Leadership*, (3) *Need to achieve*, (4) *Efficiency*, (5) *Foresight*, (6) *Benefit/Profit orientation*, (7) *Creative*, (8) *Flexibility*, (9) *Efficacy*, (10) *Confidence*, (11) *Willingness to learn from failure*, (12) *Responsiveness to suggestions and criticism*, (13) *Toleration for ambiguity*, (14) *Sensitivity to others*, (15) *Ability to influence other*, (16) *Orientation to the future* (Kuratko, 2014; Zimmerer dan Scarbrough, 2005). Selanjutnya, karakteristik tersebut dikategorikan menjadi karakteristik maskulin dan feminim merujuk pada pendapat Bern dalam Mangunsong_Siahaan (2004) dan sejalan dengan pemahaman gender menurut Palmer dan Kandasami (1997). Adapun kinerja bisnis (variabel Y) dalam penelitian ini terdiri dari profit, omzet, modal, dan sumber pemodal. Selain itu, dilihat pula hubungan antara karakteristik kewirausahaan terhadap jenis kelamin, untuk melihat apakah karakter tersebut memang mengarah pada karakter maskulin atau feminim.

Gambaran Umum Responden

Penelitian ini dilakukan dengan teknik *random sampling* sehingga data yang didapatkan peneliti dilakukan secara langsung dengan membagikan kuesioner kepada responden yang telah ditetapkan yaitu mahasiswa Departemen Agribisnis, Fakultas Ekonomi dan Manajemen (FEM), Institut Pertanian Bogor (IPB) yang sudah mengambil Mata Kuliah Praktek Kewirausahaan.

Penyebaran kuesioner dilakukan pada dari tanggal 15 Juni s/d 21 Juni 2016, sampel yang digunakan peneliti berjumlah 129 responden yang representatif dari 145 populasi yang ada. Adapun deskripsi karakteristik responden dari penelitian ini

meliputi jenis kelamin, usia, program studi yang dipilih, pekerjaan orang tua, produk yang dihasilkan, omzet per bulan, modal usaha dan sumber modal. Data ini bertujuan untuk menggambarkan keadaan atau kondisi responden sehingga peneliti mudah mendapatkan informasi dan memahami hasil-hasil penelitian nanti. Berdasarkan Tabel 3 dapat diketahui bahwa persentase responden berjenis kelamin wanita sebanyak 78 orang dengan persentase sebesar 60,47 persen. Hal ini menunjukkan bahwa responden terbesar dalam penelitian ini adalah wanita, dengan usia responden relatif homogen berusia 18 tahun sampai 21 tahun sebanyak 92 orang (71,32 %) sesuai tahun masuk (angkatan) pada rentang usia tersebut. Secara umum, pekerjaan orang tua responden didominasi oleh non wirausaha yakni sebesar 92 orang atau 71,32 persen.

Produk yang diusahakan oleh responden memiliki kaitan erat dengan agribisnis sebanyak 108 orang dengan persentase 83,72 persen. Hal tersebut dipengaruhi oleh departemen/jurusan yang dipilih oleh mahasiswa yakni Departemen Agribisnis FEM IPB sesuai bidang keilmuan responden. Produk tersebut terdiri dari pangan olahan (jamu kemasan, minuman sari ubi, jus jambu kristal, nugget sayur, cookies, bakso jamur, dsb) dan produk jasa antara lain penjualan sayuran melalui internet. Modal usaha yang dikeluarkan oleh 107 orang responden (82,95%) adalah \leq Rp 500.000, dengan sumber modal paling banyak berasal dari diri sendiri (merupakan "*sharing*" diantara anggota kelompok) sejumlah 111 orang (86,05 %). Sisanya merupakan sumber modal dari bantuan keluarga, pinjaman atau lainnya. Adapun, omzet yang diperoleh lebih dari Rp 500.000/bulan diketahui sebanyak 73 orang atau sebesar 56,59 persen memperoleh omzet lebih dari Rp 500.000 per bulan.

Tabel 3 Karakteristik Responden

No	Karakteristik	Uraian	Jumlah	Persentase (%)
1	Jenis Kelamin	Wanita	78	60,47
2	Pekerjaan Orangtua	Non Wirausaha	92	71,32
3	Usia (Tahun)	18- 21	92	71,32
4	Produk yang Dihasilkan	Pangan /Produk/jasa Agribisnis	108	83,72
5	Modal Usaha (Rp)	≤ 500.000	107	82,95
6	Sumber Modal	Sendiri	111	86,05
7	Omzet (Rp/Bulan)	> 500.000	73	56,59

Pengaruh Karakteristik Kewirausahaan terhadap Kinerja bisnis

Praktek kewirausahaan merupakan mata kuliah yang berorientasi atau diarahkan untuk menghasilkan *business entrepreneur* terutama yang menjadi *owner entrepreneur* atau calon wirausaha mandiri yang mampu mendirikan, memiliki dan mengelola perusahaan serta dapat memasuki dunia bisnis dan dunia industri secara profesional. Dengan demikian, pembelajaran dilaksanakan secara sistemik yang didalamnya memuat aspek-aspek praktek dan implementasi bisnis. Disamping itu dalam pelaksanaan pembelajaran disertai oleh operasionalisasi pendidikan yang relatif utuh menyeluruh karena mahasiswa berada di bawah bimbingan dan pembinaan tim dosen dalam bentuk diskusi dan konsultasi bisnis selama menjalankan bisnis.

Perkuliah tidak dilaksanakan di dalam kelas, tetapi memberikan kesempatan kepada mahasiswa untuk merasakan langsung bagaimana sulitnya memula suatu usaha, menjalankannya, dan juga memperoleh kesempatan untuk menjalin kerjasama dengan mitra kerja. Evaluasi terhadap bisnis yang dijalankan dilakukan di akhir semester, dalam bentuk laporan bisnis dan presentasi bisnis. Selanjutnya, mahasiswa akan mendapatkan nilai sesuai dengan performance selama mengikuti mata kuliah ini.

Hasil penelitian menunjukkan karakteristik kewirausahaan secara umum berkorelasi secara signifikan terhadap profit dan omzet, kecuali *flexibility* dan *confidence*. Berkaitan dengan modal yang dikeluarkan dalam menjalankan bisnis, karakteristik yang berkorelasi dengan modal yaitu *ability to take the risk*. Hal ini menunjukkan, semakin besar modal yang dikeluarkan maka semakin besar risiko yang ditanggung oleh wirausaha. Dalam menjalankan usaha akses modal biasanya menjadi salah satu

permasalahan yang banyak dihadapi oleh wirausahawan baru. Pemodalannya biasanya berkaitan pula dengan akses terhadap sumber pemodalannya. Wirausaha yang berani mengambil risiko umumnya akses terhadap pemodalannya yang berasal dari pinjaman baik dari keluarga, perbankan atau dari investor lainnya. Walaupun, pendanaan yang digunakan responden untuk menjalankan bisnis berasal dari pribadi, namun hal ini merupakan suatu yang biasa dilakukan dalam pendanaan awal dari bisnis. Risiko yang diambil masih bersifat *moderate risk*, yaitu pemilihan risiko yang hasilnya nanti masih bisa dikendalikan oleh responden (McClelland dalam Longenecker, et al., 2001).

Selanjutnya, *efficiency, sensitivity to others, responsiveness to suggestions and criticism*, dan *efficacy* berkorelasi dengan sumber pemodalannya. Sumber modal terdiri dari modal sendiri, bantuan keluarga, dan pinjaman. Secara umum, bisnis yang dijalankan menggunakan dana sendiri sehingga lebih mudah dalam penggunaannya dan tidak berisiko. Hal ini, akan berbeda bila menggunakan dana bantuan dari keluarga ataupun mengandalkan pinjaman.

Hasil penelitian menunjukkan karakteristik kewirausahaan secara umum tidak berkorelasi karakter feminin dan maskulin, akan tetapi karakteristik kewirausahaan yang berkorelasi dengan maskulin adalah *ability to take the risk, need to achieve, flexibility*, dan *benefit/profit oriented*. Banyaknya karakteristik kewirausahaan yang tidak dapat dikategorikan maskulin atau feminin, menunjukkan ciri dan sifat tersebut dapat dipertukarkan mengingat terbantuknya perbedaan-perbedaan gender dikarenakan oleh banyak hal, diantaranya dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, bahkan dikonstruksi secara social atau kultural melalui ajaran keagamaan maupun negara.

Ability to take the risk berkaitan dengan karakteristik wirausaha yang berani mengambil risiko, baik risiko finansial, fisik, dan perasaan (*emotional*). *Need to Achieve* merupakan keinginan seseorang untuk lebih unggul dan berhasil dalam situasi yang kompetitif hal ini merupakan kunci sukses seorang wirausahawa. Kebutuhan prestasi dalam diri seseorang dilihat dari “adanya tujuan yang diinginkan, perencanaan, pencarian dan mengumpulkan informasi, kemauan untuk belajar, kemampuannya dalam menghasilkan sesuatu yang baru”. *Need to achieve* mengacu pada dorongan yang kuat pada seseorang untuk mencapai suatu keberhasilan. Individu yang memiliki *Need to Achieve* yang tinggi umumnya selalu ingin menghadapi tantangan baru. Individu dengan kebutuhan ini akan cenderung lebih mengejar prestasi pribadi dibandingkan *reward* terhadap keberhasilan, dan selalu berusaha melakukan sesuatu dengan kreatif, inovatif dan mengambil tanggung jawab pribadi atas perbuatannya.

Flexibility mengharuskan wirausaha untuk beradaptasi dengan perubahan yang begitu cepat dalam dunia usaha. Kemampuan beradaptasi dengan perubahan lingkungan merupakan modal dasar dalam berusaha, bertumbuh dan sukses. Fleksibilitas berhubungan dengan kolega seperti; kemampuan bernegosiasi dengan kolega mencerminkan kompetensi wirausaha yang unggul (Zimmerer, dan Scarborough, 2005; Kuratko dan Hoodgets, 2007). *Benefit/profit orientation* merupakan kecenderungan wirausaha untuk mengarahkan semua aktivitas bisnis untuk mendapatkan keuntungan, Dengan demikian, wirausaha akan memperhitungkan semua biaya yang dikeluarkan untuk menjalankan bisnis dan berupaya untuk mendapatkan keuntungan sebanyak-banyaknya (prinsip

opportunity to cost). Hal yang menarik, menurut Wilson, et al. (2007) *efficacy* dan *confidence* merupakan karakter maskulin, namun hasil penelitian menunjukkan karakter ini tidak berkorelasi dengan gender maskulin. Hal ini menunjukkan ada variabel antara yang diduga berpengaruh, yaitu tingkat pendidikan, pelatihan kewirausahaan yang telah diikuti dan pengalaman wirausaha. Responden adalah mahasiswa yang masih kuliah dan belajar tentang kewirausahaan, dan 50 persen diantaranya tidak memiliki pengalaman dalam menjalankan bisnis. Tabel 4 menunjukkan korelasi karakteristik kewirausahaan dengan kinerja bisnis.

Tabel 4 Korelasi antara Karakteristik Kewirausahaan dengan Profit, Omzet Modal Usaha, Sumber Modal dan Jenis Kelamin

No	Karakteristik Kewirausahaan	Profit	Omzet	Modal	Sumber	Jenis Kelamin
1	Ability to take calculated risk	.227**	.156*	-.159*	-.009	-.210**
2	Leadership	.184*	.179*	-.074	.460	.009
3	Need to achieve	.037	.039	.243	.308	.027
4	Efficiency	.190*	.232**	-.029	.209**	.090
5	Foresight	.206**	.248**	-.035	.125	-.060
		.010	.002	.347	.080	.248

6	Benefit / Profit orientation	.231**	.205*	-.114	.048	-.180*
7	Willingness to learn from failure	.004	.010	.099	.295	.021
8	Tolerance for ambiguity	.193*	.152*	-.114	-.010	.005
9	Creativity	.014	.042	.099	.457	.478
10	Flexibility	.150*	.238**	.034	.114	-.056
11	Orientation to the future	.045	.003	.350	.099	.264
12	Ability to influence others	.211**	.201*	-.090	.106	.019
		.008	.011	.156	.118	.417
		.071	.103	.006	.111	-.175*
		.211	.123	.474	.107	.024
		.169*	.255**	.025	.133	-.024
		.265**	.235**	-.130	.044	.010
		.001	.004	.071	.309	.456

13	Sensitivity to others	.243**	.226**	-.109	.156*	-.093
		.003	.005	.110	.040	.148
14	Responsiveness to Suggestions and Criticism	.045	.025	-.038	.167*	-.088
		.304	.388	.335	.030	.161
15	Efficacy	.079	.152*	.045	.241**	.113
		.185	.043	.307	.003	.102
16	Confidence	.054	.140	.067	-.092	-.053

Penutup

Pendidikan kewirausahaan di perguruan tinggi dapat memberikan dorongan terhadap mahasiswa untuk menjadi seorang wirausaha yang mampu menciptakan lapangan pekerjaan, bukan menjadi seorang pencari kerja. Proses belajar kewirausahaan ini tidak hanya memberikan teori saja, tetapi memberikan kesempatan pada mahasiswa untuk menjadi wirausaha. Hal ini yang dikembangkan dalam mata kuliah Praktek Kewirausahaan.

Kinerja bisnis yang dijalankan oleh mahasiswa berhubungan dengan karakteristik kewirausahaan. Hasil penelitian menunjukkan terdapat korelasi yang signifikan antara karakteristik kewirausahaan dengan profit dan omzet yang diperoleh selama menjalankan bisnis. Secara umum, karakteristik yang diduga merupakan karakteristik maskulin dan feminim tidak berkorelasi dengan karakteristik kewirausahaan. Akan tetapi, terdapat 4 karakteristik yang dapat digolongkan kedalam karakteristik kewirausahaan maskulin adalah *ability to take care the risk*, *need to achive*, *flexibility*, dan *benefit/profit oriented*. Karakteristik kewirausahaan lainnya tidak mengarah ke maskulin ataupun feminim, diduga mengarah kepada androgini, yaitu sifat positif yang dapat dimiliki oleh laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, gender yang mendasarkan dirinya kepada feminim dan maskulin tidak bisa serta merta menjadi dasar dalam dalam mengidentikan sebuah karakteristik kewirausahaan. Sebab pada dasarnya maskulin dan feminim mempunyai nilai yang berbeda dan masing-masing mempunyai potensi dan keunggulan kompetitif.

Daftar Pustaka

- Ardhanari, Margaretha, et al. 2007. Analisis Personal Dan Struktural Pumik (Perempuan Pengusaha Mikro) Di Surabaya Dalam Upaya Pengembangan Keberhasilan Usaha Bidang Ritel. Makalah disampaikan pada Lokakarya Regional : "Pengembangan Kewirausahaan Perempuan dalam Usaha Mikro & Kecil", Bali, 29-30 November 2007.
- Beaver. 2002. *Small Business, Entrepreneurship and Enterprise Development*. London: Pearson Education, London
- Casson M, et al. 2006. *The Oxford Handbook of Entrepreneurship*. New York : Oxford University Press Inc.
- Davidson M, Burke R. 2004. *Women in Management Worldwide : Facts, Figures, and Analysis*. Ashgate, Cornwall.
- Fakih, Mansour. 2011. Analisis Gender dan Transformasi Sosial. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Krasniqi, BA,. 2009. *Personal, Household and Business Environmental Determinants of Entrepreneurship*. Journal of Small Business and Enterprise Development 16 (1), 146-166
- Koratko, F. Donald, dan Hodgetts, M. Richard. 2007. *Entrepreneurship*. Canada: Thomson South Western.
- Longenecker, Justin G, Moore, Carlos W, dan Petty, J. William. 2001. Kewirausahaan Manajemen Usaha Kecil. Jakarta: Salemba Empat.
- Mangunsong-Siahaan, F. M. 2004. Faktor interpersonal, intrapersonal, dan kultural pendukung efektifitas kepemimpinan perempuan pengusaha. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama
- Oakley, Ann. 1972. *Sex, Gender and Sexuality*. Maurice Temple Smith Ltd.

- Palmer, Gill, dan Kandasami, T, 1997. *Gender in Management: A Sociological Perspective, The international Journal of Accounting and Busness Society*. Agust, Vol. 5, No. 1, hal. 67-99.
- Suryana. 2001. *Kewirausahaan*, Jakarta: Salemba Empat
- Sukidjo. 2005. Peran Kewirausahaan dalam Mengatasi Pengangguran di Indonesia. *Jurnal Economia. Kajian Ilmiah Ekonomi dan Bisnis*. Volume 1 No.1. ISSN 1858-2648. Program Studi Pendidikan Ekonomi Koperasi Universitas Negeri Yogyakarta. Yogyakarta.
- Wilson, Fiona, Kickul, Jill, dan Marlino, Deborah. 2007. *Gender, Entrepreneurial Intentions, Implification for Entrepreneurship Education*. ". *Entrepreneurship: Theory and Practice*, accessed on January 22, 2010.
- Zimmerer, W.Thomas, dan Scarbrough, Norman M. 2005. *Essencial of Entrepreneurship and Small Business Management*. New Jersey: Pearson Education.

Catatan Belakang

1. <https://www.bps.go.id/Brs/view/id/1196>
2. <http://www.indonesia-investments.com/id/keuangan/angka-ekonomi-makro/pengangguran/item255>
3. <http://compaso.eu/wpd/wp-content/uploads/2013/01/Compaso2012-32-Croitoru.pdf> (Croitoru, Alin. 2012. *Journal of Comparative Research in Anthropolgy and Sociology, Volume 3, Number 2, Winter 2012*. ISSN 2068-0317. Page 142.
4. Responden kuesioner merupakan mahasiswa yang telah mengambil Mata Kuliah Praktek Kewirausahaan pada semester genap tahun 2016.

FEMINISME LOKAL, GLOBAL
DAN TRANSNASIONAL



**DAMPAK DAN MAKNA RESISTENSI PEREMPUAN BALI
PADA SEKTOR INDUSTRI KREATIF DI DESA PAKSEBALI,
KABUPATEN KLUNGKUNG, BALI**

Oleh

Anak Agung Istri Putera Widiastiti

Sekolah Tinggi Pariwisata Bali Internasional

(The International Bali Tourism Institute)

rara_deta@yahoo.co.id

ABSTRACT

Gender's of distinguished male and female as a result of development social construction in society effect to subordination female. That is seems in sector development creative industry at Paksebali's village. Claim job will happen only for a male, meanwhile female job result are qualify tend on by its character helping their husband job only. That is bring on unsatisfactory among female worker, it has been impacted going on resistensi's action. Farther, this research intended to understand impact and interpreting the meaning of resistensi's Bali female on sector creative industry at Paksebali's village.

This research was conducted in the village of Paksebali, Klungkung regency, Bali. The choice of location was based reasons that the village is a central location Paksebali producing craft creative industries in Klungkung regency, such as the *tedung* and other *prada* products. The role of women is dominant in such activity. However, in the realization of men still in control. Women's hegemony, which in turn spawned a resistance movement of women in an attempt to actualize himself not only seen as a subordination of the presence of men.

This research is done by using of quantitative method. Type of data as a qualitative's data and data quantitative. Data source encompasses primary data source and secondary data source. Informant determination is done with *sampling purposive technique*. Observasi instrument is by oneself research, complete with by interview guidance, camera, and others. Technique collecting data is done through observation, interview, and

bibliography. Hereafter analyst by descriptive qualitative and interpretative.

Keyword: resistance, Balinese female, equality.

ABSTRAK

Pembedaan gender laki-laki dan perempuan sebagai hasil konstruksi sosial yang berkembang dalam masyarakat berakibat pada subordinasi perempuan. Hal tersebut juga tampak dalam pengembangan sektor industri kreatif di Desa Pakseballi. Terjadi kecenderungan klaim kerja hanya pada laki-laki, sedangkan hasil kerja perempuan cenderung dianggap sifatnya membantu pekerjaan suami saja. Hal tersebut menimbulkan ketidakpuasaan di kalangan pengrajin perempuan, sehingga berdampak pada tindakan resistensi. Lebih jauh, penelitian ini bertujuan untuk memahami dampak dan menginterpretasi makna resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di Desa Pakseballi.

Penelitian ini dilaksanakan di Desa Pakseballi, Kabupaten Klungkung, Bali. Pemilihan lokasi tersebut didasarkan alasan bahwa Desa Pakseballi merupakan sebuah lokasi sentral penghasil kerajinan industri kreatif di Kabupaten Klungkung, seperti *tedung* dan produk kain *prada* lainnya. Peran perempuan cukup dominan dalam aktivitas tersebut. Akan tetapi, dalam realisasinya laki-laki tetap memegang kendali. Perempuan terhegemoni, sehingga pada akhirnya melahirkan gerakan resistensi kaum perempuan dalam upaya untuk mengaktualisasikan dirinya agar tidak hanya dipandang sebagai subordinasi dari keberadaan laki-laki.

Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan metode kualitatif. Jenis data berupa data kualitatif dan data kuantitatif. Sumber data mencakup sumber data primer dan sumber data sekunder. Penentuan informan dilakukan dengan teknik *purposive sampling*. Instrumen penelitian yakni peneliti sendiri, dilengkapi dengan pedoman wawancara, kamera, dan lain sebagainya. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui observasi, wawancara, dan kepustakaan. Selanjutnya dianalisis dengan cara deskriptif kualitatif dan interpretatif.

Kata kunci: resistensi, perempuan Bali, kesetaraan.

PENDAHULUAN

Kegiatan ekonomi menjadi salah satu dimensi kehidupan sosial budaya masyarakat. Keterlibatan perempuan dalam berbagai sektor kegiatan ekonomi bukanlah merupakan hal yang baru. Akan tetapi, subordinasi perempuan dalam pekerjaan menjadi suatu ketimpangan yang diakibatkan oleh faktor-faktor yang dikonstruksikan secara sosial akibat belum tersosialisasikannya konsep gender dengan baik dalam masyarakat. Pada kenyataannya, sering kali seorang perempuan dibedakan kedudukannya dengan laki-laki. Dalam realitas sosial masih berkembang anggapan bahwa kedudukan perempuan berposisi imperior yakni sebagai pelengkap penderita, dianggap lemah tanpa memiliki kemampuan. Dapat dikatakan bahwa pada dasarnya pandangan itu merupakan anggapan yang keliru, namun dapat menimbulkan terjadinya ketidaksetaraan gender sebagai akibat kurangnya pemahaman masyarakat akan gender (Handayani&Sugiati, 2008: 3-5).

Dalam konteks budaya Bali berlaku budaya patriarki yang meniscayakan bahwa laki-laki lebih tinggi kedudukannya dibandingkan perempuan. Hierarki berasas gender yang terkonstruksi secara sosial-kultural seperti itu selanjutnya melanggengkan status quo atas kekuasaan ekonomi (Bhasin dan Khan, 1995:25). Ideologi patriarki yang menggambarkan dominasi laki-laki atas perempuan dan anak di dalam keluarga sering tampak meluas dalam hampir semua lingkup kemasyarakatan lainnya. Hal tersebut terimplikasi dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat Bali, termasuk dalam pembagian kerja. Subordinasi perempuan dalam pekerjaan menjadi suatu ketimpangan yang diakibatkan oleh faktor-faktor yang dikonstruksikan secara sosial. Dengan perkataan lain,

bahwa oleh karena secara fisik laki-laki umumnya lebih kuat maka ia dianggap lebih produktif. Atas tingkat produktivitasnya, laki-laki merasa memiliki klaim atas penguasaan sumber-sumber ekonomi produktif. Hal demikian dialami pula oleh perempuan Bali pengrajin pada sektor industri kreatif di Desa Paksewali.

Pekerjaan sebagai bentuk aktualisasi diri manusia menjadi kehilangan maknanya bagi perempuan Bali di Desa Paksewali ketika pekerjaan mereka tidak terlalu dipandang oleh publik, karena terjadi kecenderungan justru nama suami merekalah yang lebih dikenal oleh dunia pasar, sedangkan perempuan yang berada di belakang kesuksesan hingga dihasilkannya kerajinan industri kreatif tersebut hanya dianggap sebagai pemeran pembantu. Terjadi stereotipe terhadap pekerjaan perempuan. Perempuan cenderung dikondisikan untuk bertanggungjawab atas pekerjaan rumah. Ranah domestik yang cenderung dipandang sebagai wilayah kerja perempuan mengakibatkan perempuan mengalami keterpinggiran.

Berdasarkan hal tersebut, terkait pula dengan usaha penyetaraan gender, dilakukan gerakan resistensi perempuan Bali pada industri kreatif di Desa Paksewali. Resistensi menjadi langkah nyata perempuan dalam menyikapi subordinasi yang disebabkan oleh faktor-faktor yang dikonstruksi secara sosial. Resistensi tidak hanya pada ranah publik, tetapi juga pada ranah domestik yang cenderung dipandang sebagai wilayah tanggung jawab perempuan. Perempuan Bali menolak diskriminasi kerja bagi perempuan. Perlawanan terhadap kemapanan yang dianggap telah menghambat berkembangnya nilai-nilai yang berasaskan keadilan, kesetaraan/kesederajatan. Dalam hal tersebut perempuan Bali tidak hanya harus siap menghadapi pergolakan dari tradisi yang berkembang dalam

budaya Bali yakni perempuan merupakan bagian dari laki-laki dan lebih rendah kedudukannya dari laki-laki, tetapi juga pergolakan dengan peran ganda mereka dengan tujuan untuk mengaktualisasikan dirinya dan memperoleh pengakuan pada sektor industri kreatif yang berkembang, selain juga untuk menambah nilai *prestise* diri dan peningkatan citra diri, baik pada ranah domestik maupun publik.

Situasi demikian mengakibatkan ruang gerak perempuan atau totalitas keterlibatan perempuan Bali pada ranah publik, dalam hal ini yakni pada sektor industri kreatif menjadi terbatas. Berdasarkan hal tersebut, terkait pula dengan usaha penyeteraan gender, dilakukan gerakan resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di desa Paksewali. Resistensi menjadi langkah nyata perempuan dalam menyikapi subordinasi yang disebabkan oleh faktor-faktor yang dikonstruksi secara sosial. Perempuan Bali menolak diskriminasi kerja bagi perempuan. Berdasarkan uraian latar belakang di atas, dirumuskan masalah penelitian, yakni bagaimana dampak dan makna resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di Desa Paksewali?

Teori yang digunakan dalam penelitian ini, yakni teori feminisme, teori dekonstruksi dan teori semiotika. Teori feminisme digunakan sebagai teori payung dalam memahami resistensi yang dilakukan sebagai upaya perjuangan kepentingan perempuan di Desa Paksewali. Teori dekonstruksi digunakan secara eklektik dengan teori payung dalam membongkar budaya yang melatarbelakangi situasi objek penelitian, untuk selanjutnya disusun kembali menjadi sesuatu yang lebih baik lagi. Teori semiotika, yang relevan digunakan untuk mengetahui dampak dan makna resistensi perempuan pada sektor industri kreatif di Desa Paksewali.

Dalam penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Penelitian ini dilakukan di Desa Paksewali. Hal yang mendasari dipilihnya lokasi tersebut adalah karena Desa Paksewali merupakan sebuah lokasi sentral penghasil kerajinan industri kreatif di Kabupaten Klungkung, seperti *tedung* dan produk kain *prada* lainnya. Jenis data berupa data kuantitatif dan data kualitatif. Sumber data mencakup sumber data primer dan sumber data sekunder. Penentuan informan dilakukan dengan teknik *purposive sampling*. Sebagai bentuk penelitian dengan pendekatan kualitatif, instrumen utama dalam penelitian ini yakni peneliti sendiri, ditunjang dengan pedoman wawancara, kamera, tape *recorder*, dan catatan anekdot. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui observasi, wawancara, dan kepustakaan. Data yang diperoleh di lapangan selanjutnya dianalisis dengan cara deskriptif kualitatif dan interpretatif.

PEMBAHASAN

Dampak Resistensi

Industrialisasi dan kemajuan teknologi informasi membawa dampak perubahan sosial pada peranan perempuan dalam keluarga dan masyarakat. Domestikasi perempuan sebagai ibu rumah tangga dan asumsi bahwa laki-laki sebagai pencari nafkah mengalami revitalisasi. Perempuan tidak lagi dikotakkan pada ranah domestik dan bertanggung jawab sepenuhnya atas berbagai kewajiban penyelesaian kerja domestik yang cenderung dipandang tidak bernilai. Akan tetapi, melalui industrialisasi perempuan telah memperoleh kesempatan untuk turut serta bergelut dalam dunia publik.

Resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di desa Paksewali menjadi satu terobosan atas marginalisasi

perempuan pada dunia publik. Perempuan pengrajin di desa Paksewali berupaya turut serta memperoleh penerimaan yang sama dengan laki-laki dalam pengembangan sektor industri kreatif. Lebih lanjut, disadari bahwa resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di desa Paksewali menimbulkan beberapa dampak, sebagai berikut.

Dampak Ekonomi

Manusia sebagai makhluk sosial dan makhluk ekonomi pada dasarnya selalu menghadapi masalah ekonomi terkait dengan kehidupan sosialnya. Adapun yang mendasari hal tersebut yakni realita bahwa manusia hidup dengan berbagai kebutuhan. Kebutuhan manusia menjadi tidak terbatas dikarenakan sifat manusia yang tidak pernah puas. Untuk menyingkapi situasi tersebut manusia melakukan tindakan ekonomi dalam mensiasati pemenuhan kebutuhan hidupnya. Kebutuhan manusia pada dasarnya bersumber dari dorongan yang dimilikinya. Resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di desa Paksewali merupakan salah satu tindakan yang diambil oleh perempuan dalam upaya untuk memenuhi kebutuhan mengaktualisasikan dirinya serta pemenuhan aspek ekonomi keluarga.

Terkait dengan dampak ekonomi, pemenuhan aspek ekonomi keluarga dan kebutuhan perempuan untuk mengaktualisasikan dirinya melalui resistensi pada sektor industri kreatif di Desa Paksewali secara tidak langsung telah mampu meningkatkan pendapatan perempuan. Selanjutnya berdampak pada situasi ekonomi keluarga yang cenderung lebih stabil, dibandingkan ketika perempuan hanya melakoni perannya sebagai peran pembantu dalam pengembangan

sektor industri kreatif di desa Paksewali.

Perempuan turut serta dalam pemenuhan kebutuhan ekonomi keluarga, secara tidak langsung membawa keluarganya pada situasi ekonomi yang lebih stabil. Dipandang dari sisi semiotika Peirce, resistensi yang dilakukan perempuan pada sektor industri kreatif di desa Paksewali sebagai sebuah tanda tidak hanya representatif, melainkan juga bersifat interpretatif. Resistensi yang dilakukan oleh perempuan sebagai representasi dari ketidakpuasan atas kerja yang dilakukan menimbulkan berbagai pemaknaan dari berbagai pihak sesuai dengan cara pandangnya masing-masing.

Pada masyarakat Bali yang menganut budaya patriarki, begitu kuat mempengaruhi persepsi masyarakat tentang gender laki-laki dan perempuan. Hal tersebut menyebabkan masyarakat cenderung mengutamakan posisi dan kedudukan laki-laki dibandingkan perempuan. Perubahan persepsi perempuan terhadap pergeseran peran dari domestik ke publik, serta pergeseran sistem nilai yang berkembang dalam masyarakat memungkinkan perempuan untuk meninggalkan rumah serta adanya permintaan pasar tenaga kerja karena struktur ekonomi yang berubah (Abdullah, 2001: 104).

Sektor industri kreatif di desa Paksewali sebagai bentuk kegiatan ekonomi tradisional yang muncul dari pranata keluarga, sehingga secara tidak langsung setiap anggota keluarga merupakan bagian yang dibentuk untuk siap berpartisipasi secara aktif dalam pengembangan sektor industri tersebut. Keluarga menjadi media sosialisasi untuk meneruskan pengetahuan dan teknologi yang dibutuhkan untuk mendukung kegiatan ekonomi (Narwoko dan Bagong, 2007: 297-298). Sebagai bentuk kegiatan ekonomi keluarga, laki-laki (suami)

dalam hal ini memiliki kecenderungan sebagai pemegang kekuasaan tertinggi. Hal tersebut sebagai implementasi dari budaya patriarki yang berkembang dalam masyarakat Bali. Melalui resistensi yang dilakukan perempuan mengupayakan adanya keberimbangan peran yang dimiliki oleh laki-laki dan perempuan sebagai pelaku ekonomi dalam keluarga.

Secara lebih spesifik, dampak ekonomi yang ditimbulkan dari resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di desa Paksebalı menggambarkan telah terjadi pergeseran pembagian kerja secara seksual. Labeling yang melekat pada perempuan sebagai ibu rumah tangga, sedangkan laki-laki sebagai pencari nafkah menjadi tidak relevan lagi manakala realitas menunjukkan bahwa kuantitas perempuan saat ini turut serta mencari nafkah cenderung meningkat. Tidak menutup kemungkinan bahwa perempuan ada pula yang justru menjadi pencari nafkah utama untuk memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga, hal tersebut dapat meningkatkan kesejahteraan keluarganya.

Dampak psikologis

Secara psikologis, resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di Desa Paksebalı secara tidak langsung telah mempengaruhi kepribadian perempuan itu sendiri. Tatanan ideologis perempuan yang terimplementasi dalam tindakan riil resistensi menimbulkan berbagai respon, baik dari sesama pengrajin, dari keluarga, maupun masyarakat sekitar. Kuatnya pengaruh budaya patriarki yang memosisikan laki-laki pada posisi superior dan perempuan sebagai imperior, sedikit tidak menjadi tantangan tersendiri bagi perempuan untuk mampu mewujudkan harapannya atas resistensi yang dilakukan pada

sektor industri kreatif di desa Pakseballi, yakni pengakuan yang sama dengan laki-laki.

Disadari bahwa kuatnya pengaruh budaya patriarki pada tatanan ideologis masyarakat Bali menimbulkan polemik manakala perempuan ingin lebih maju dari laki-laki, atau setidaknya "disejajarkan" dengan laki-laki pada penerimaan di ranah publik. Hal tersebut menjadi dilema tersendiri bagi perempuan. Kuatnya pengaruh budaya patriarki secara tidak langsung menjadi polemik manakala perempuan ingin memperoleh pengakuan yang sama dengan laki-laki. Ungkapan Bu Jero di atas hanya bagian kecil dari serangkaian pandangan masyarakat yang pada umumnya meragukan perempuan untuk mandiri dan memimpin. Beban psikologi yang dialami informan cenderung mewakili serangkaian rasa yang dialami hampir semua perempuan pengrajin dalam resistensi yang dilakukan pada sektor industri kreatif di Desa Pakseballi.

Resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di desa Pakseballi tidak hanya menghadapkan perempuan pada situasi persaingan dengan laki-laki dalam pengembangan usaha, melainkan juga terhadap persepsi masyarakat dan keluarga mengenai resistensi yang dilakukannya. Persepsi merupakan penggambaran seluruh proses akal tentang alam dan sekitar dalam keadaan alam sadar (Wiranata, 2002: 86). Respon yang ditunjukkan oleh masyarakat berdasarkan persepsi terhadap resistensi perempuan pada sektor industri kreatif di desa Pakseballi ada yang bersifat membangun, akan tetapi ada pula yang bersifat menjatuhkan. Dukungan maupun respon yang bersifat menjatuhkan yang muncul dari masyarakat mempengaruhi perempuan secara psikologis.

Respon masyarakat dan keluarga menjadi aspek penting

yang mempengaruhi psikologis perempuan dalam melakukan resistensi pada sektor industri kreatif di desa Pakseballi. Berdasarkan penuturan informan, dapat ditarik benang merah bahwa secara umum respon yang diterima perempuan pada awal memulai upaya resistensi cenderung negatif yang bersifat menjatuhkan. Hal tersebut menjadi tantangan tersendiri bagi perempuan pengrajin di desa Pakseballi. Secara psikologis, respon negatif yang bersifat menjatuhkan tersebut mengurangi kepercayaan diri perempuan dalam melakukan resistensi pada sektor industri kreatif di desa Pakseballi. Akan tetapi, hal tersebut tidak begitu saja menjatuhkan mental perempuan, melainkan justru membuat perempuan lebih antusias dalam menuangkan kreatifitasnya.

Respon negatif yang diterimanya tidak begitu saja menghambat langkah Bu Alit dalam upaya resistensi yang dilakukan pada sektor industri kreatif di desa Pakseballi. Keraguan orang-orang di sekitarnya maupun pihak keluarga justru dijadikan kekuatan bagi dirinya untuk menghasilkan karya yang lebih baik lagi, dan tetap melakoni perannya sebagai ibu rumah tangga dengan baik pula. Feminis sosialis menekankan aspek gender dan ekonomis dalam penindasan atas kaum perempuan. Para feminis sosialis berpendapat bahwa perempuan dapat dilihat sebagai penghuni kelas ekonomi dalam pandangan Marx dan "kelas seks" sebagaimana disebut oleh Shulamith Firestone. Artinya, perempuan menampilkan pelayanan berharga bagi kapitalisme baik sebagai pekerja maupun istri yang tidak menerima upah atas kerja domestik mereka (Agger, 2006:224-225).

Selain respon negatif yang bersifat menjatuhkan, terdapat pula respon positif dari masyarakat sekitar dan keluarga yang

bersifat mendukung. Hal tersebut dikarenakan masyarakat di desa Paksewali rata-rata merupakan pengrajin dan bersifat terbuka serta dapat digolongkan telah maju. Keadaan tersebut mendasari persepsi positif yang muncul, sehingga ketika perempuan hadir dengan nuansa baru dan berpotensi sebagai pesaing dari pelaku pada sektor industri kreatif yang telah ada sebelumnya, hal tersebut diterima dengan tangan terbuka. Persaingan dan berbagai dampak yang muncul dari resistensi perempuan pada sektor industri kreatif di desa Paksewali dipandang sebagai media untuk meningkatkan kualitas dan kreatifitas dalam memproduksi hasil kerajinan.

Secara psikologis, respon positif yang diterima mampu membangkitkan semangat perempuan dalam melakukan resistensi. Dukungan menjadi faktor penting dalam membangkitkan rasa percaya diri perempuan mengingat bahwa tantangan terbesar dari resistensi yang dilakukan perempuan Bali pada sektor industri kreatif di desa Paksewali bukan terletak pada subjek atau pelaku industri kreatif sebelumnya sebagai pendahulu mereka, melainkan budaya patriarki yang telah kuat mempengaruhi tatanan ideologis masyarakat Bali, yang memposisikan perempuan pada posisi subordinat. Pada intinya, berbagai respon yang timbul dari masyarakat akibat resistensi yang dilakukan perempuan Bali pada sektor industri kreatif di desa Paksewali menjadi semangat tersendiri bagi perempuan. Hal tersebut selanjutnya mendorong dihasilkannya karya-karya yang lebih kreatif dari persaingan positif yang muncul antarpengrajin sektor industri kreatif di desa Paksewali.

Dampak kesetaraan gender

Perubahan nilai sosial budaya yang diawali dengan proses perkembangan industrialisasi dan kemajuan teknologi informasi membawa dampak positif menuju kesetaraan gender. Gender diproduksi bukan hanya melalui budaya, namun juga dalam hubungan sosial, baik rumah tangga maupun pasar, di mana perempuan dan laki-laki berhubungan satu sama lain melalui berbagai pembagian kerja (Agger, 2006: 278). Hubungan dan interaksi sosial yang paling dasar dirasakan oleh setiap individu pada tatanan pranata keluarga sebagai wadah sosialisasi terkecil dan pertama dalam masyarakat. Chodorow (dalam Agger, 2006: 353), memandang keluarga sebagai suatu arena pertarungan di mana pembagian kerja secara seksual melemahkan dan merugikan perempuan dan mereproduksi secara ketat pemisahan gender antara anak laki-laki dan perempuan.

Kajian tentang kerja dan keluarga menghubungkan pembagian kerja secara seksual dalam rumah tangga dan dunia kerja menunjukkan secara empirik bahwa perbedaan peran gender dalam keluarga membentuk pola bagi ketimpangan gender di dunia kerja (Agger, 2006: 353-354). Teori feminisme berpendapat bahwa pembagian kerja secara seksual merupakan tempat bagi ketimpangan yang serius antara laki-laki dan perempuan, mempermasalahkan dan mempolitisir keluarga (Agger, 2006: 354).

Secara umum, titik simpul ketimpangan gender terletak pada tiga aspek, yakni perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan, perbedaan status, dan perbedaan sifat. Perbedaan peran tercermin dari pandangan bahwa laki-laki sebagai pekerja produktif, sedangkan perempuan dianggap pekerja reproduktif. Perbedaan status ditunjukkan dari

anggapan bahwa laki-laki sebagai subjek dan perempuan sebagai objek. Perbedaan sifat terlihat dari situasi yang mana perempuan dilekati atribut feminitas, misalnya halus, sopan, kasih sayang, penakut, dan emosional; sementara laki-laki dilekati atribut berani, kuat, rasional, gagah, dan tegas.

Terkait dengan kesetaraan dan keadilan gender, tampak bahwa belum sepenuhnya dapat diwujudkan, karena masih kuatnya pengaruh nilai-nilai sosial budaya patriarki. Nilai yang menempatkan laki-laki dan perempuan pada kedudukan dan peran yang berbeda dan tidak setara tersebut memiliki kecenderungan keberpihakan terhadap laki-laki. Keadaan ini ditandai dengan adanya pembakuan peran, beban ganda, subordinasi, marginalisasi, dan kekerasan terhadap perempuan. Hal tersebut berawal dari diskriminasi terhadap perempuan yang menyebabkan perempuan tidak memiliki akses, kesempatan, dan kontrol atas pembangunan serta tidak memperoleh manfaat dari pembangunan yang adil dan setara dengan laki-laki.

Perbedaan jenis kelamin yang melahirkan perbedaan gender, selanjutnya melahirkan berbagai bentuk ketidakadilan. Perbedaan gender antara laki-laki dan perempuan terjadi melalui proses sosialisasi, penguatan dan konstruksi sosial kultural, keagamaan, bahkan melalui kekuasaan negara (Handayani dan Sugiarti, 2008: 9-10). Manifestasi ketidakadilan gender tersosialisasi kepada kaum laki-laki dan perempuan secara mantap, yang mengakibatkan ketidakadilan tersebut merupakan kebiasaan dan akhirnya dipercaya bahwa peran gender seolah-olah sebagai kodrat. Kemudian hal tersebut diterima masyarakat secara umum.

Di desa Paksewali, resistensi yang dilakukan perempuan pada sektor industri kreatif selain untuk pemenuhan kebutuhan

aktualisasi dirinya juga dalam upaya mewujudkan kesetaraan gender laki-laki dan perempuan. Usaha untuk mewujudkan kesetaraan gender tidak dilakukan secara individu, melainkan secara bersama-sama sesama pengrajin, baik perempuan maupun laki-laki yang turut serta memiliki upaya dalam perwujudan kesetaraan gender. Resistensi perempuan pada sektor industri kreatif di desa Pakseballi jika disikapi dengan positif tidak perlu menjadi kekhawatiran di kalangan kaum laki-laki. Hal tersebut sepenuhnya disadari bahwa setiap orang berhak memperoleh kesempatan yang sama dalam mewujudkan keinginannya. Demikian pula halnya dengan perempuan pengrajin di desa Pakseballi. Jangan karena *labeling* perempuan yang melekat pada dirinya, serta merta membatasi ruang geraknya dalam pertarungan pada sektor industri kreatif.

Makna Resistensi

Makna merupakan hubungan sosial yang dibangun oleh sinyal antara sang emisor dan reseptor ketika tindakan semik sedang berlangsung (Prieto dalam Martinet, 2010: 35). Resistensi pada sektor industri kreatif sebagai suatu tindakan bermakna yang dilakukan oleh perempuan Bali telah mampu sedikit demi sedikit mendobrak konstruksi sosial laki-laki dan perempuan yang memposisikan perempuan pada posisi subordinat. Pada akhirnya, resistensi yang dilakkan perempuan Bali pada sektor industri kreatif di Desa Pakseballi mehadirkan beberapa makna, sebagai berikut.

Makna kemandirian

Mandiri merupakan ciri mental untuk selalu memiliki harapan sukses dalam kehidupan dengan melakukan sesuatu

sebaik mungkin melalui kegiatan produktif dan berani mengambil risiko rasional yang telah diperhitungkan (Risdiyati, 2009: 122). Kemandirian meliputi kemampuan inisiatif dan kemampuan pengambilan keputusan dalam upaya mengatasi hambatan dalam suatu situasi. Kemandirian juga menunjukkan rasa percaya diri dalam melakukan tugas dan dapat melakukan sesuatu sendiri tanpa ketergantungan pada bantuan orang lain serta bertanggung jawab atas segala perilaku yang dilakukan. Kemandirian merupakan sikap individu yang diperoleh secara kumulatif selama hidup (Risdiyati, 2009: 123).

Kemandirian sebagai sikap yang diperoleh secara kumulatif selama hidup dapat menjadikan seseorang untuk lebih baik lagi. Untuk mewujudkan kemandirian, dibutuhkan kesempatan, dorongan, dan dukungan dari lingkungan agar dapat mencapai otonomi atas diri sendiri. Sikap otonomi ini relatif bebas pengaruh, penilaian, pendapat, dan keyakinan orang lain. Dengan kata lain bahwa kemandirian terbentuk dari diri sendiri.

Masyarakat Bali yang menganut sistem kekerabatan patrilineal menempatkan laki-laki pada posisi yang lebih tinggi dibandingkan perempuan. Sistem kekerabatan yang dianut menurut garis keturunan laki-laki mengakibatkan posisi perempuan lebih lemah dibandingkan laki-laki. Untuk menguatkan posisinya dalam keluarga, perempuan harus mampu memiliki finansial yang kuat. Perempuan Bali pada dasarnya bukan sosok yang lemah, melainkan merupakan sosok yang menganggap pekerjaan itu bukan sebagai beban. Bekerja dalam ajaran Hindu dianggap sebagai suatu kewajiban dharma yang harus dijalankan, karena hakikat orang hidup adalah bekerja untuk menghidupi dirinya (Ariawati, 2008: 161). Perempuan Bali tidak pernah membedakan pekerjaan.

Tidak suka memilih-milih. Asal mampu dikerjakan, maka akan dikerjakan.

Resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di desa Paksebalı telah melahirkan kemandirian perempuan. Kemandirian yang mampu diwujudkan pada akhirnya mengurangi ketergantungan perempuan pada laki-laki. Kemandirian yang diperoleh perempuan juga menjadi perwujudan keinginan mengatasi kebosanan dan kesepian di rumah serta keinginan untuk berteman. Perempuan pengrajin pada sektor industri kreatif di desa Paksebalı kini lebih bebas dalam menggunakan sumber daya pribadi yang dimilikinya. Kemandirian perempuan tersebut dapat diwujudkan berkaitan dengan etos kerja yang dimiliki perempuan pengrajin itu sendiri. Etos berarti watak khas yang dipancarkan oleh suatu kebudayaan atau komunitas (Koentjaraningrat, 1990: 40).

Pada dasarnya perempuan adalah makhluk yang memiliki kebutuhan. Kebutuhan dipengaruhi oleh budaya bukan hanya dalam cara kebutuhan itu dibentuk, tetapi juga bagaimana kebutuhan itu dipenuhi. Sehingga pengalaman sosial yang terkondisikan oleh budaya memperkuat kebutuhan biologis dan psikologis dasar, sementara secara simultan memberikan arahan pada sumber-sumber pemuasan kebutuhan itu. Terkait dengan resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di desa Paksebalı, perempuan telah mampu menunjukkan bahwa dapat memenuhi kebutuhan hidupnya secara ekonomis. Akan tetapi, selain itu perempuan juga dapat memenuhi kebutuhan psikologis bagi dirinya sendiri. Dengan sering berinteraksi langsung dengan orang lain, secara tidak langsung mengembangkan wawasan perempuan.

Kemandirian yang ditunjukkan oleh perempuan sebagai

makna resistensi yang dilakukan pada sektor industri kreatif di desa Pakseballi membuat perempuan memiliki kesempatan mengembangkan diri untuk membuka wawasan dan informasi, sehingga menjadi lebih terbuka terhadap perubahan. Dengan demikian mereka menjadi lebih mandiri dan dapat mengekspresikan pikiran dan statusnya menjadi lebih tinggi dibandingkan dengan rutinitas yang dilakoni dahulu. Pengaruh langsung dari resistensi perempuan ada sektor industri kreatif ialah mempengaruhi lingkungan dan sikap hidup dari keluarganya, sedangkan pengaruh tidak langsungnya ialah perempuan mendapatkan suatu tingkat kelas sosial tertentu (*prestise*) yang sering ditunjukkan oleh pola-pola sikap dan tingkah laku tertentu. Pijakannya adalah kelas sosial.

Fenomena ini sesuai dengan pendapat Munandar (dalam Risdiyati, 2009: 125), bahwa salah satu hal yang mendorong perempuan bekerja di luar rumah adalah ingin mandiri agar ekonomi tidak tergantung pada suami. Faktor kunci yang menentukan status perempuan dalam keluarga adalah tingkat kemampuan ekonomi mereka.

Sektor industri kreatif memberi peluang perempuan dalam mewujudkan harapannya untuk memperoleh pendapatan di luar rumah, akan tetapi bersifat fleksible. Dengan etos kerja yang dimiliki, perempuan telah mampu mengupayakan resistensi pada sektor industri kreatif, yang tidak hanya mewujudkan kebutuhan aktualisasi dirinya, melainkan juga mampu mengurangi ketergantungan dirinya pada suami terkait dengan aspek finansial dan pemenuhan kebutuhan logistik dalam rumah tangga.

Terkait dengan kekuasaan ekonomi dan kemandirian perempuan pengrajin di desa Pakseballi, tercermin bahwa

apabila kekuasaan ekonomi perempuan tinggi, maka secara tidak langsung hal tersebut akan membawa perempuan pada status yang relatif tinggi dalam keluarga. Dengan kata lain, bahwa posisi perempuan dalam keluarga turut serta diperhitungkan. Sebaliknya, apabila kekuasaan ekonomi seorang perempuan itu rendah, maka status mereka dianggap rendah pula. Oleh karena itu, partisipasi perempuan dalam sektor publik akan mampu menjadikan perempuan lebih produktif, sehingga konsep pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin tidak mampu membatasi ruang gerak perempuan. Dengan memiliki penghasilan sendiri, perempuan dapat turut serta untuk memperbaiki kehidupan perekonomian keluarga.

Makna kesejahteraan

Kesejahteraan mengandung pengertian adanya suatu standarisasi peningkatan hidup seseorang atau kelompok orang yang secara ideal berada di atas garis kemiskinan. Kesejahteraan akan berkaitan dengan hal-hal yang menyangkut ketentraman, kemakmuran, dan kenyamanan hidup manusia. Kesejahteraan mencakup rasa aman lahiriah dan batiniah, yang di dalamnya dipenuhi kebutuhan hidup sosial (Usman, dalam Risdiyati, 2009: 128). Kesejahteraan hidup warga masyarakat di samping dipengaruhi oleh sistem produksi yang digunakan juga dipengaruhi oleh sistem distribusi yang berlaku (Sairin, 2002: 43).

Selain adanya sistem produksi yang digunakan oleh masyarakat dalam mewujudkan kesejahteraan, ada satu hal yang tidak kalah penting adanya sikap, mental, dan sistem nilai budaya yang dianut oleh individu atau kelompok masyarakat yang bersangkutan dalam menanggapi kehidupan. Sistem

nilai budaya berfungsi sebagai pedoman yang mengarahkan dan mendorong kelakuan manusia dalam memenuhi hasrat kemanusiaannya. Sistem nilai budaya terdiri dari konsepsi-konsepsi yang hidup dalam alam pikiran sebagian besar warga masyarakat mengenai hal-hal yang dianggap penting dalam hidup (Koentjaraningrat, 1982:25).

Gejala keterlibatan perempuan di luar rumah menandakan bahwa perempuan telah berusaha merekonstruksi sejarah hidupnya, dengan membangun identitas baru bagi dirinya, tidak hanya sebagai ibu atau istri, tetapi juga sebagai pekerja dan wanita karier (Abdullah, dalam Abdullah (ed), 1997). Terlibatnya perempuan dalam pembangunan ekonomi rumah tangga mempunyai dampak yang positif terhadap kesejahteraan suatu keluarga. Dengan demikian ekonomi keluarga tidak saja menjadi tanggung jawab laki-laki saja tetapi juga merupakan tanggung jawab bersama.

Produk sebagai hasil proses produksi perempuan pada sektor industri kreatif mampu menjadi tanda bagi resistensi perempuan sendiri. Inovasi dan pencurahan berbagai kreatifitas dalam produk memberikan makna tersendiri bagi keutuhan produk itu sendiri bagi perempuan pengrajin maupun konsumen. Pada tingkatan konotasi dalam pandangan semiotika produk, pertandaan yang terjadi dari hubungan antara penanda dan petanda, yang di dalamnya beroperasi makna yang tidak eksplisit, tidak langsung, dan tidak pasti, menghasilkan makna dari keterkaitan penanda dengan berbagai aspek psikologis.

Perbedaan desain produk dengan desain lainnya ialah ada fungsi utilitas (*utility function*), di samping juga memiliki fungsi komunikasi (Piliang, 2010: 264). Hasil kerajinan industri kreatif yang diproduksi perempuan didasarkan pada aspek

fungsi, yang mana lebih kepada fungsi menentukan produksi atau produk. Dalam memenuhi orientasi pariwisata produk yang dihasilkan lebih bernuansa inovatif pada pengembangan produk yang fungsinya lebih ke profan. Akan tetapi, wujud produk yang memiliki nilai religius tetap diproduksi berkaitan dengan kehidupan ritualistic masyarakat Bali, sehingga produk yang dihasilkan mempunyai makna tersendiri. Hal tersebut senada dengan pandangan Oehlke (dalam Piliang, 2010: 265), yang menyatakan bahwa setidaknya terdapat tiga tingkat makna pada produk, meliputi: makna yang berkaitan dengan hal-hal elementer pada produk (*elementary meaning*), makna yang berkaitan dengan fungsi produk (*objective meaning*), serta makna yang berkaitan dengan konteks sosial budaya (*socio-cultural meaning*).

Makna aktualisasi diri bagi perempuan Bali

Pergeseran peran perempuan dari domestik ke publik sebagai pencari nafkah tambahan ikut memberi sumbangan ekonomi ke dalam keluarga, dan secara finansial akan memiliki akses dalam pengambilan keputusan dalam keluarga, sebab salah satu wujud yang bisa dijadikan tolok ukur dari kesetaraan gender adalah kemampuan suami-istri mengambil keputusan dalam keluarga, yang menggambarkan tingkat kekuasaan yang dimiliki oleh suami-istri. Hal ini sesuai dengan pendapat Roger bahwa pengalaman kerja, pendapatan, dan keterampilan yang dimiliki perempuan merupakan sumber daya pribadi yang dapat mempengaruhi posisinya dalam pengambilan keputusan di rumah tangga, keluarga, dan masyarakat (Sajogyo, 1983).

Sumber daya pribadi yang disumbangkan perempuan (istri) selama perkawinan berlangsung sangat dipengaruhi

oleh faktor budaya. Pada masyarakat Bali yang menganut sistem kekerabatan patrilineal, kedudukan seorang istri sebagai warga pendatang dalam sebuah keluarga suami, tidak memiliki kebebasan penuh dalam berperilaku atau memutuskan segala sesuatu. Inilah bentuk ketidakadilan gender yang membelenggu perempuan dalam segala aspek kehidupan. Oleh karena itu perempuan mulai bangkit melawan ketidakadilan tersebut dengan cara meningkatkan sumber daya pribadi baik dalam bentuk pengetahuan, keterampilan, maupun pengalaman kerja yang bisa dijadikan sebagai sarana untuk memperoleh pendapatan yang setinggi-tingginya.

Terbukanya peluang kerja yang bisa dimasuki perempuan menandakan bahwa perempuan sudah mulai merekonstruksi sejarah hidupnya yang akan menjadi kekuatan penting dalam mentransformasikan kehidupannya secara umum.

SIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas, dapat ditarik suatu simpulan dari permasalahan yang ada bahwa resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di Desa Paksewali merupakan cerminan dari ketidakpuasan perempuan terhadap adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan pada komposisi kerja yang mengakibatkan perempuan termarginalkan, hal tersebut berdampak pada upah kerja yang diperoleh. Lemahnya perempuan dalam aspek finansial menimbulkan dampak pada lemahnya status perempuan dalam keluarga. Selain itu, perempuan juga ingin mengaktualisasikan dirinya sehingga memperoleh penerimaan yang sama dengan laki-laki di masyarakat. Oleh karena itu perempuan pengrajin di Desa Paksewali melakukan resistensi sebagai pilihan rasional yang ada.

Resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di Desa Paksebalu juga menimbulkan beberapa dampak, meliputi: dampak ekonomi, dampak psikologis, serta dampak kesetaraan gender. Dampak ekonomi yang dirasakan yakni adanya peningkatan taraf hidup keluarga. selain itu kondisi ekonomi mereka menjadi lebih stabil. Dampak psikologisnya yakni meningkatkan kepercayaan diri perempuan serta menjadikan perempuan lebih berani menuangkan ide-ide kreatif yang dimiliki. Melalui resistensi yang dilakukan juga berdampak pada kesetaraan gender laki-laki dan perempuan dalam keluarga. Perempuan tidak lagi hanya berada pada posisi subordinat, melainkan telah diakui keberadaannya karena secara finansial telah memiliki sumber daya pribadi yang memadai. Selain dampak, resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif di Desa Paksebalu juga memiliki beberapa makna, meliputi: makna kemandirian, makna kesejahteraan, serta makna aktualisasi diri bagi perempuan Bali.

Resistensi yang dilakukan pengrajin perempuan agar tidak semata-mata untuk memperjuangkan hak perseorangan semata, melainkan juga dapat dijadikan gerakan dalam memperjuangkan kepentingan bersama. Akan tetapi, hal tersebut bukan berarti seorang perempuan dalam hal ini yaitu seorang istri boleh melangkahi suami, melainkan harus tetap menjaga rasa hormat kepada suami. Selain itu, pengrajin laki-laki agar turut serta membantu perempuan dalam pengembangan sektor industri kreatif di Desa Paksebalu. Perbedaan yang ada berdasarkan jenis kelamin jangan dijadikan dasar dalam melahirkan perbedaan-perbedaan lainnya yang justru berdampak untuk semakin melemahkan salah satu pihak (dalam hal ini perempuan) agar selalu bergantung pada suami. Jadikanlah langkah nyata yang

telah dilakukan perempuan dalam mengaktualisasikan dirinya dan memperjuangkan persamaan hak mereka sebagai suatu hal yang semestinya memang dilakukan. Resistensi perempuan Bali pada sektor industri kreatif hendaknya dipandang sebagai hal positif sebagai kompetitor dalam menghasilkan karya yang lebih baik lagi dan mampu bersaing di pasar luas.

Pemerintah setempat seyogyanya dapat memberikan suatu wadah semacam lembaga formal yang mampu mengayomi pengrajin-pengrajin di desa Paksewali sehingga termanajemen dengan baik. Hal itu secara tidak langsung akan semakin menguatkan penciraan Desa Paksewali sebagai penghasil kerajinan sektor industri kreatif *Tedung*, olahan kain *prada*, dan kerajinan dari uang kepeng di Kabupaten Klungkung.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. 1995. *Reproduksi Ketimpangan Gender: Partisipasi Perempuan dalam Kegiatan Ekonomi*. Jakarta: Prisma.
- _____. 2001. *Seks, Gender, dan Reproduksi Kekuasaan*. Yogyakarta: Terawang.
- Adlin, Alfathri. 2006. *Resistensi Gaya Hidup: Teori dan Realitas*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Agger, Ben. 2009. *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan, dan Implikasinya*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Ariawati, Ni Wayan. 2008. *Strategi Perempuan Mencapai Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Keluarga Melalui Kewirausahaan Galian C di Desa Gunaksa Kabupaten Klungkung*. Program Pascasarjana Universitas Udayana.

(Tesis belum terbit).

- Bhasin, K dan N. S. Khan. 1995. *Persoalan Pokok mengenai Feminisme dan Revolusinya*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Handayani, Trisakti dan Sugiarti. 2008. *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*. Malang: UPT. Universitas Muhammadiyah Malang.
- Hoed, Benny H. 2002. "Strukturalisme, Prag –matik, dan Semiotik dalam Kajian Budaya," dalam *Indonesia: Tanda yang Retak*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Martinet, Jeanne. 2010. *Semiologi : Kajian Teori Tanda Saussuran antara Semiologi Komunikasi dan Semiologi Signifikasi*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Narwoko, J. Dwi dan Bagong Suyanto (ed). 2007. *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan*. Jakarta: Kencana.
- Norris, Christopher. 2003. *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Piliang, Yasraf Amir. 2010. *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Putra, I Nyoman Darma. 2007. *Wanita Bali Tempo Doeloe*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Risdiyati, Noor. 2009. "Kebertahanan Perempuan Pedagang Sayur Keliling di Desa Banyuraden Sleman Yogyakarta: Sebuah Kajian Budaya". Program Pascasarjana Universitas Udayana. (Tesis belum terbit).
- Sihite, Romany. 2007. *Perempuan, Kesenjangan, dan Keadilan: Suatu Tinjauan Berwawasan Gender*. Jakarta: PT. Raja Grafindi Persada.

- Subagyo, P. Joko. 2004. *Metode Penelitian: Dalam Teori dan Praktek*. Jakarta: PT. Rineka Cipta.
- Sujiti, Ni Made. 2004. "Pemberdayaan Perempuan Bali dalam Proses Pembuatan dan Penjualan Canang Sari di Pasar Badung, Denpasar, Bali". Program Pascasarjana Universitas Udayana. (Tesis belum terbit).
- Susanto, Anthon Freddy. *Semiotika Hukum: Dari Dekonstruksi Teks Menuju Progresivitas Makna*. Bandung: PT. Refika Aditama.
- Tim Indonesia Desain Power. 2008. *Pengembangan Ekonomi Kreatif Indonesia 2025*. Departemen Perdagangan RI.
- Wiranata, I Gede A. B. 2002. *Antropologi Budaya*. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti.

PEREMPUAN DAN PEGUNUNGAN KENDENG : EKO-FEMINISME DALAM GERAKAN SOSIAL BARU DI INDONESIA

Okie Fauzi Rachman¹

fauzirachmanokie@gmail.com

Anggika Rahmadiani Kurnia²

anggika.kurnia@yahoo.com

ABSTRAK

Pembangunan pabrik Semen yang tengah dilakukan di wilayah pegunungan Kendeng provinsi Jawa Tengah telah menimbulkan perlawanan dari masyarakat akar rumput yang menolak keberadaan pabrik tersebut. Masyarakat yang direpresentasikan oleh organisasi Jaringan Masyarakat Peduli Pegunungan Kendeng (JMPPK) tersebut merasa keberadaan pabrik semen malah berdampak negative karena menghancurkan alam tempat mereka hidup. Gerakan yang saat ini masih berjalan tersebut dapat berhasil meraih simpati public melalui simbol-simbolnya yang merepresentasikan keterkaitan antara alam dan nilai feminine. Paper ini berusaha menjelaskan strategi pergerakan yang dilakukan oleh JMPPK dalam menampilkan simbol ke depan publik. Dengan menggunakan kerangka gerakan sosial baru, paper ini berargumen bahwa keberhasilan gerakan perlindungan Gunung Kendeng dapat ditinjau dari pembentukan simbol ketidakadilan yang merepresentasikan nilai dan gagasan yang bersifat ekofeminin.

Kata Kunci: *Ekofeminisme, Simbol Ketidakadilan, Gerakan Sosial Baru, Pegunungan Kendeng, JMPPK*

The construction of cement plant that on going in

1 Penulis adalah asisten peneliti di Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat ITB and aktif sebagai fasilitator pendamping masyarakat dalam Praksis, LSM yang fokus pada pembangunan partisipatoris.

2 Penulis adalah alumnus dari Hubungan Internasional Universitas Padjadjaran dan Penggagas Komunitas Indonesia Pintar Jatinangor yang fokus pada penelitian dan tindak lanjut anak-anak putus sekolah.

the Kendeng Mountains, Central Java has provoked resistance from grassroots group who against the plant construction. The Kendeng people which represented by Jaringan Masyarakat Peduli Pegunungan Kendeng (JMPPK) assumed that the existence of cement plant bring negative impacts to the nature because it destructed the people's livelihood. This movement has been won public sympathy through their symbols which represent the interconnectedness of nature and feminine values. This paper tried to explain the movement strategy of JMPPK in performing their symbols in public. By using the framework of New Social Movement, this paper argued that the movement's success can be analyze from the formation of injustice symbols that represents the ecofeminine values and ideas.

Keywords: *Ecofeminism, Injustice Symbol, New Social Movement, Kendeng Mountains, JMPPK*

PENDAHULUAN

Industrialisasi yang diklaim sebagai agenda pembangunan dan pemenuhan kebutuhan manusia telah mengancam kelangsungan hidup manusia dan keberlanjutan kelestarian alam. Imaji akan ancaman ini sangat terlihat jelas di kepala para masyarakat yang termarjinalkan seperti petani, nelayan, dan masyarakat adat, sehingga konflik antar pelaku industri, masyarakat dan pemerintah pun tak dapat terhindarkan. Masyarakat yang alam dan kehidupannya teropresi ini mulai mengambil posisi resisten terhadap upaya industrialisasi untuk terus mempertahankan otonominya atas kehidupan dan kelestarian alam. Perlawanan pun datang dari masyarakat Pegunungan Kendeng yang menolak pertambangan kapur dan pembangunan pabrik semen untuk pemenuhan kebutuhan industri semen nasional yang terorganisir dalam Jaringan Masyarakat Peduli Pegunungan Kendeng (JMPPK).

Tuntutan rakyat dalam gerakan sosial terhadap perusahaan-perusahaan besar mulai bermunculan di dalam skema produksi material telah lama ada di Indonesia (Rusin, 2008). sebagai negara berkembang yang kaya akan sumber daya alam dan target negara-negara maju melakukan praktik produksi material. Praktik eksploitasi alam sebagai dalih produksi material industri berakar dari kebijakan neoliberalisme (Fakih, 2003) yang menganggap alam sebagai objek pasif yang mampu dieksploitasi sampai titik nadirnya. Sebuah bentuk kolonisasi dalam sektor ekonomi dan pembangunan pun dipraktikkan disini, khususnya dalam penjajahan epistemik terhadap pengetahuan dan cara hidup masyarakat lokal yang diabaikan, serta upaya pemaksaan nilai-nilai maskulin dan cara hidup modernis oleh para pelaku industri dan pemerintah yang mampu mengubah keseluruhan tatanan sosio-kultural masyarakat lokal tersebut.

Upaya yang dilakukan oleh JMPPK dalam melawan pendirian pabrik semen telah jauh ada sebelum Tenda Perjuangan didirikan di tapak pabrik PT Semen Indonesia pada Juni 2014. Sebelumnya di Pati tahun 2009, JMPPK berhasil memukul mundur PT Semen Gresik dari Pegunungan Kendeng (Suherdjoko, 2009). Namun di tahun 2013 dan 2014, PT Semen Indonesia kembali masuk ke Pegunungan Kendeng di Rembang dan sampai tahun 2016 ini masih berada disana dan perlawanan JMPPK pun terus berlangsung.

Gerakan-gerakan sosial perlawanan dari rakyat terhadap pelaku industri dan pemerintah di isu lingkungan bukan hanya sekali dua kali terjadi di Indonesia. Sebut saja Ma Aleta Baun di Nusa Tenggara Timur dan Gerakan Tolak Reklamasi Tanjung Benoa di Bali yang memiliki kesamaan isu yaitu konservasi lingkungan dan upaya industrialisasi Namun hal yang membuat

penulis tertarik membahas JMPPK dalam kerangka gerakan sosial baru adalah bagaimana JMPPK mampu menyampaikan nilai-nilai perlawanan yang menyentuh hubungan manusia dengan alam dalam nafas ekofeminisme.

Seiring keberjalanan JMPPK dalam menolak kehadiran pabrik semen di Pegunungan Kendeng, gerakan ini memberikan corak tersendiri dalam gerakan sosial baru di Indonesia lewat representasi feminin dari Kartini Kendeng sebagai seorang petani perempuan dan ibu dan transformasi simboliknya di sepanjang pergerakan. JMPPK berhasil meraih perhatian publik lewat transformasi gerakan ini yang mampu membangun imaji kuat atas sebuah gerakan sosial baru yang feminin serta erat dengan nilai-nilai dan pengetahuan lokal dalam hubungannya dengan alam.

Paper ini akan membahas bagaimana proses perlawanan yang dilakukan oleh petani Kendeng melalui JMPPK dapat menjadi sebuah bentuk perlawanan masyarakat yang memiliki identitas yang kuat akan sebuah nilai-nilai perlindungan alam dalam perspektif feminin. Untuk membedah hal tersebut, pertama-tama penulis akan meletakkan konstelasi gerakan perlindungan pegunungan kendeng sebagai sebuah kerangka Gerakan Sosial Baru³ (New Social Movement). Dengan menggunakan konsep-konsep seperti Aksi Kolektif, Aksi Simbolik, Antagonisme dan Keberlanjutan GSB dari Melucci (1996) sebagai kerangka eksplanatif yang akan menjabarkan bagaimana gerakan JMPPK ini mampu mengkonstelasikan strateginya dalam bentuk berbagai aksi yang direkam oleh berbagai media. Setelah itu penulis akan menggunakan teori Olesen (2013) tentang simbol ketidakadilan untuk menjabarkan

3 Dalam paper ini untuk seterusnya disingkat menjadi GSB

proses penyebaran simbol-simbol yang digunakan dalam setiap aksi JMPPK. Dan terakhir, untuk memahami nilai-nilai yang dibawa dibalik simbol-simbol yang digunakan tersebut, penulis merujuk kepada pemikiran ekofeminisme dari Vandana Shiva tentang penindasan proyek patriarkal Barat terhadap belahan dunia timur yang bertumpu pada konsep pembangunan yang timpang serta ilmu pengetahuan yang reduksionis.

Untuk melihat konstelasi gerakan ini penulis membagi proses aksi kolektif dari JMPPK ke dalam empat tahapan, yaitu masa awal pergerakan di tahun 2012-2014, saat gerakan ini mulai membentuk simbol ketidakadilan pada tanggal 16 Juni 2014, kemudain perkembangan fase pertama dari gerakan ini di tahun 2014 sampai 2015, dan proses pembentukan simbol 9 Kartini Kendeng di di paruh akhir 2015 sampai dengan sekarang.

Gerakan Sosial Baru, Aksi Simbolik dan Antagonisme

Untuk menjelaskan upaya perlawanan yang dilakukan para petani di Rembang lewat JMPPK, kerangka konseptual GSB yang dibawa oleh Melucci (1996) sangat mampu untuk memaparkan bagaimana aksi kolektif dengan berdasar kepada pengalaman individual, sebagai seorang petani mampu merujuk pada hasil analisis identitas dan makna yang ada dalam suatu gerakan konservasi Pegunungan Kendeng ini.

Dalam fokus membahas GSB di masyarakat kontemporer yang kompleks, Melucci menggunakan istilah *collective action* untuk merujuk kepada ranah analisis aksi yang lebih luas dari sekedar protes akan ketendensiusan politis dalam konteks tertentu, hasil dari krisis ekonomi dan aspek-aspek determinasi struktural lainnya, seperti sebagaimana awamnya Gerakan Sosial Baru didefinisikan (Melucci, 1996:13). GSB dalam pandangan

Melucci merupakan sebuah bentuk aksi kolektif yang didalamnya terdapat tiga aspek yaitu solidaritas, keterlibatan dalam konflik dan kemampuan untuk menembus batasan kesesuaian dengan sistem (Melucci, 1996:28). GSB bisa terangkat menjadi objek tunggal yang memiliki ruangnya sendiri sebagai aksi kolektif di era masyarakat kontemporer karena tidak lagi dipandang sebagai hasil dari pertentangan basis produksi, tetapi sebuah hasil dari produksi sosial dan kultural.

Dalam produksi sosial, manusia memproduksi makna dan hubungan dan mengharapkan adanya pengakuan satu sama lain karena masing-masing telah terlibat dalam proses produksi sosial ini. Sedangkan pemicu dari aksi kolektif adalah adanya keadaan krisis dan konflik dalam produksi sosial. Ia adalah reaksi dari disfungsi sistem dan ekspresi perseteruan dua pihak yang masing-masing mempertahankan nilai-nilai sosialnya, dan ini muncul di sebuah lingkungan yang antagonistik. Antagonisme ini muncul ketika terdapat dua atau lebih kelompok yang ingin mendapatkan pengakuan satu sama lain atas kekuasaan sumber produksi sosial. Antagonisme dalam hubungan sosial diperkuat dengan adanya ketidakmungkinan berbagi pola perilaku yang sama karena perbedaan kekuasaan. Proses ini terepresentasikan dalam media simbolis dari bahasa dan pengalaman emosi kolektif sebagai hal yang tidak mungkin untuk menyatukan keterbelahan masyarakat ini (Melucci, 1996:47-48).

Orientasi antagonistik dari aksi kolektif ditunjukkan dalam:

- a) *Adanya impuls konfliktual untuk merespon aksi kolektif tersebut, misal bagaimana kekuatan penguasa dominan merespon aksi kolektif dengan keterlibatan praktik politik dan aparat represif.*

- b) *Adanya penggunaan bahasa dari sistem budaya masyarakat untuk memperjuangkan keberlanjutan produksi sumber sosial masyarakat tertentu.*
- c) *Adanya dimensi transformasi yang dimiliki aksi kolektif seperti memiliki dimensi simbolik yang meningkat, pergeseran kalkulasi rasional sebuah aksi menjadi kalkulasi aspek kultural, yang mana mempengaruhi negosiabilitas tuntutan yang semakin sulit karena tuntutan resolusi konflik yang zero sum⁴ (Melucci, 1996:38-39)*

Terkait peningkatan penggunaan simbol dalam poin (c), Melucci pun menekankan bahwa apabila terjadi sebuah pereduksian ke tingkat individual dalam bentuk gerakan ini tidak akan berubah karena mereka terorientasikan untuk pandangan luar daripada kelompok gerakan itu sendiri. Dalam pernyataan ini penulis dapat menyimpulkan bahwa sebuah orientasi gerakan mampu direpresentasikan dalam bentuk yang lebih kecil, baik itu di tingkat individu maupun dalam bentuk simbolik dalam bentuk penyebaran simbol, *event* bersama, maupun ritual lainnya yang mendetilkkan bentuk empirik dari gerakan yang memiliki beragam makna didalamnya (Melucci, 1996:22-23).

Efektifitas aksi simbolik memiliki standar yang berbeda

⁴ *Zero Sum* adalah istilah dalam *Game Theory* dimana dalam situasi dua pihak berkonflik, hasil dari kedua pihak tersebut salah satunya harus nol, atau dalam nilai paling minimum, kalah sama sekali, dengan pihak lainnya menang telak atas keseluruhan objek yang menjadi perseteruan konflik (Schellenberg, 1996:113-114). Dalam konteks penyelesaian konflik oleh GSB, konflik ini disebut sebagai konflik murni yang merunut pada karakter tuntutan kultural yang sulit untuk dikompensasi dalam pembagian politik (Melucci, 1996:39). Hal ini juga mengacu pada rendahnya negosiabilitas dikarenakan tatanan kekuasaan sosial dan hegemoni politik dianggap makin tidak mampu memediasi

dengan apa yang dimiliki oleh bentuk atau sumber aksi lain seperti gerakan politik. Aksi simbolik mampu menjadikan isunya sebuah kontestasi politik ketika ditanggapi oleh agen politik yang sesuai sehingga menjadi agenda publik yang lebih besar. Hal ini juga memerlukan perubahan struktural pada implementasi institusional agar aksi simbolik dapat menunjukkan dampak signifikannya di jangka waktu yang panjang dan tak jarang banyak institusi politik yang belum siap menghadapi perubahan ini. Kesiasaan ide atas inovasi kultural seperti dikatakan Melucci karena tidak ada yang mampu menyalurkan untuk mengimplementasikannya. Karena kekosongan jalur pengimplementasian ide kultural ini, tahap penentuan efektifitas aksi simbolik merupakan sebuah pembuktian bahwa gerakan sosial baru mampu mengubah aksi kolektif menjadi tatanan norma baru dan organisasi yang baru pula.

Simbol Ketidakadilan (Injustice Symbol) dalam Gerakan Sosial

Olesen memperkenalkan terminologi simbol ketidakadilan sebagai salah satu produk budaya keluaran dari gerakan sosial. Simbol ketidakadilan didefinisikan sebagai sebuah objek empiris seperti individu, foto, tempat, atau kejadian yang merepresentasikan sebuah gagasan tentang ketidakadilan yang lebih luas untuk suatu kelompok (Olesen, 2013a). Hal ini mengindikasikan bahwa simbol ketidakadilan memiliki dua elemen penting, yaitu suatu objek empirik yang menyertakan suatu keadaan seperti penderitaan manusia dan kekerasan, serta suatu nilai-nilai universal berupa ketidakadilan yang diinjeksikan kepada objek tersebut

Proses 'penginjeksian' nilai ke dalam suatu objek empirik tersebut mengindikasikan suatu proses yang disebut sebagai

universalisasi. Universalisasi berangkat dari fakta bahwa pada awal mulanya setiap objek tersebut hanyalah suatu penderitaan dan kekerasan yang bersifat privat atau personal. Untuk menjadi sebuah simbol ketidakadilan, pada akhirnya objek tersebut harus diinjeksikan suatu makna yang melebihi partikularitasnya (Olesen, 2013b).

Tentu saja tidak semua objek yang mengandung unsur penderitaan dan kekerasan dapat diinjeksikan suatu makna ketidakadilan yang lebih luas. Sebagai sebuah keluaran yang dihasilkan oleh gerakan sosial, maka bisa atau tidaknya suatu objek material dijadikan suatu simbol sangatlah bergantung kepada apakah kekerasan yang terjadi pada suatu objek tersebut berhubungan atau tidak dengan suatu permasalahan yang bersifat sosial, cultural, dan politis. Oleh karena itu, proses universalisasi dari suatu objek menjadi simbol sangatlah dipengaruhi oleh agen yang menginjeksikan nilai-nilai tersebut.

Bagi Olesen, agen utama dari pembentukan simbol ketidakadilan adalah media dan aktivis (Olesen 2013(a)). Untuk para aktivis politik, kekerasan dan penderitaan yang terjadi pada suatu objek memberikan kesempatan yang penting untuk mendramatisasi dan mengekspos isu mereka kepada public. Sedangkan untuk media, kekerasan menyediakan suatu bahan berita yang memenuhi kriteria seperti konflik, drama, dan sensasi (Benett 1983/2005). Dengan demikian, dapat kita sebutkan bahwa suatu simbol ketidakadilan seringkali muncul untuk suatu tujuan tertentu yang biasanya bersifat politis.

Pada akhirnya, simbol ketidakadilan dikonstruksi sedemikian rupa untuk menjadi suatu simbol yang menunjukkan suatu oposisi moral dan politik yang bersifat biner (Alexander, 2011). Tugas dari simbol tersebut adalah menunjukkan suatu

posisi, baik itu aktor maupun aksi, yang dianggap sebagai baik dan benar oleh suatu kelompok. dan dengan demikian juga mendefinisikan secara negative suatu posisi yang berdiri di seberangnya : aksi dan aktor yang dipandang sebagai buruk dan salah. Dalam konsep simbol ketidakadilan, dengan demikian simbol tersebut secara langsung ataupun tidak mendefinisikan suatu aktor dan aksi yang bersifat tidak adil.

Tentu saja terminologi *moral-political* yang digunakan disini tidak menunjuk kepada suatu nilai yang bersandarkan kepada nilai-nilai universal. Aksi moral-politik yang digunakan disini lebih merujuk kepada suatu aksi yang merefleksikan suatu nilai yang bersifat adil dan tidak adil yang dipegang secara kuat oleh suatu kelompok (Olesen, 2015). Dengan demikian nilai-nilai bersifat relative. Suatu nilai yang dianggap adil oleh suatu kelompok belum tentu dianggap adil oleh kelompok lain, dan begitupun sebaliknya.

Suatu objek material seperti kejadian atau individu dapat dibentuk menjadi suatu simbol ketidakadilan adalah karena dia memiliki dimensi moral yang kuat. Dia memiliki apa yang disebut Jasper dan Poulsen sebagai Goncangan Moral (*moral shock*). Goncangan moral didefinisikan sebagai kejadian atau situasi yang memunculkan perasaan marah dari masyarakat sehingga mereka menjadi tergabung dalam aksi politik, walaupun pada awalnya mereka tidak memiliki jaringan terhadap kejadian tersebut (Jasper dan Poulsen, 1995). Dalam konteks politik, dengan demikian suatu objek material dapat menimbulkan goncangan moral karena dia melanggar suatu konsepsi moral mengenai hal yang dinilai sebagai baik dan buruk, adil dan tidak adil, dari suatu komunitas.

Meskipun demikian, seperti sudah disebutkan sebelumnya,

konsepsi moral-politik disini bersifat relative. Terutama dalam konteks simbol ketidakadilan, kejadian-kejadian tersebut tidak lah terlepas dari agensi yang membentuknya. Tetap saja suatu kejadian dapat menghasilkan suatu guncangan moral dikarenakan mereka dibuat dan diamplifikasi lewat aksi gerakan sosial yang secara public menyorot dan memunculkan nilai-nilai ketidakadilan dari suatu kejadian atau situasi (Jasper, 1997).

Dalam konteks gerakan perlawanan yang dilakukan oleh JMPPK dalam upayanya melindungi Pegunungan Kendeng, berbagai objek material seperti kejadian, situasi, atau individu telah sedemikian rupa dibentuk untuk menjadi simbol ketidakadilan. Olesen (2015) mengategorikan objek yang relevan untuk dijadikan sebagai basis material dari simbol ke dalam tiga jenis, yaitu kejadian/situasi, manusia/individu, dan gambar/fotografi. menarik untuk melihat dalam kasus perlindungan gunung Kendeng bahwa hampir semua jenis objek tersebut digunakan terus menerus dalam starteginya untuk menimbulkan simbol-simbol ketidakadilan baru,

Ekofeminisme

Seperti sudah dijelaskan, pada dasarnya simbol ketidakadilan memiliki sifat untuk menegaskan suatu representasi moral dan politik yang bersifat biner. Dalam kasus perlawanan para petani yang dilakukan untuk memperjuangkan Pegunungan Kendeng, penggunaan simbol-simbol yang mereka gunakan untuk melakukan aksi simbolik juga. berusaha untuk merepresentasikan oposisi biner dari nilai-nilai yang mereka perjuangkan. Nilai-nilai yang mereka perjuangkan seperti penolakan semen untuk menjaga alam dikonstruksi sedemikian rupa sebagai sebuah posisi moral dan politik yang

baik. Dan tentu saja, pembangunan pabrik semen untuk tujuan-tujuan seperti pembangunan dikonstruksi sedemikian rupa melalui tiap aksi mereka sebagai suatu posisi aksi dan aktor yang melakukan tindakan tidak adil.

Menariknya adalah, yang menjadi kunci kesuksesan gerakan penolakan tambang di gunung kendeng sebagai sebuah aksi simbolik tidak saja terletak pada penyebaran nilai-nilai perlindungan terhadap alam melalui simbol-simbol perjuangannya, melainkan juga terletak pada penggunaan simbol-simbol perempuan di setiap aksinya. Dengan demikian, melalui berbagai aksinya, JMPPK selalu berhasil mengaitkan makna yang lebih luas dari sekedar oposisi biner posisi pelindung alam (para petani kendeng) dan pengeksploitasi alam (pabrik semen), namun juga terjadi sebuah penindasan terhadap nilai-nilai feminin oleh nilai-nilai maskulin.

Untuk memahami keterkaitan penindasan akan alam dan penindasan akan nilai-nilai feminin, disini akan digunakan suatu konsep yang diperkenalkan oleh Vandana Shiva yang merupakan prominen dalam perspektif Ekofeminisme. Shiva berargumen eksploitasi terhadap alam yang seringkali menghasilkan penindasan terhadap manusia lain dan alam berakar pada pertentangan antara dua ideologi, yaitu ideologi maskulin dan ideologi feminin. Ideologi maskulin berakar dari zaman pencerahan dan teori kemajuan yang direpresentasikan melalui dua konsep yang diperkenalkan di seluruh dunia : Ilmu pengetahuan modern dan pembangunan ekonomi. Kedua konsep ini diperkenalkan diseluruh dunia melalui proses penjajahan oleh Barat dan diklaim sebagai kunci kesejahteraan bagi semua negara di bumi.

Bagi Shiva (1997), klaim bahwa proyek pembangunan model

Barat yang diilhami oleh proyek ilmu pengetahuan modern akan membawa kesejahteraan bagi semua negara dan dengan demikian bersifat universal tidak lebih merupakan sebuah mitos belaka. Baginya, proyek-proyek pembangunan tersebut pada hakikatnya tidak lebih dari proyek-proyek khusus dari model patriarki Barat modern. Pada kenyataannya, pembangunan model Barat tersebut malah menimbulkan kerusakan yang parah pada alam-alam di belahan bumi selatan dan menyingkirkan konsep kesejahteraan yang selama ini dipegang oleh masyarakat di pedalaman bumi selatan. Sedangkan Ilmu pengetahuan modern yang dikalim bersifat universal ternyata bersifat reduksionis dan menyingkirkan berbagai pengetahuan lokal masyarakat selatan yang memiliki konsep bahwa semua hal di dunia ini, termasuk manusia dan alam adalah terkoneksi.

Dalam *Critique includes Change: Ecofeminism*, Vandana Shiva menjelaskan bagaimana ilmu pengetahuan modern memiliki sifat reduksionis ketika masuk kedalam wacana tentang ekosistem (1993:24-25). Ilmu pengetahuan mereduksi ekosistem sebagai komponen tunggal yang memiliki fungsi tunggal, untuk diekstraksi nilai kegunaannya secara efektif dan efisien. Dengan mengabaikan posisi ekosistem sebagai entitas yang kompleks, ilmu pengetahuan memiliki asumsi ontologis dan epistemologis reduksionisme dengan melihat objek dalam kerangka keseragaman, atomistik dan mekanikal sehingga mengedepankan produktifitas dan potensi dari alam. Karena pandangan yang reduksionis ini, ekosistem menjadi objek eksploitasi komersil dari kapitalisme yang dalam segala daya upaya ingin mendominasi alam dan membuat proses organik regeneratifnya rusak. Hal ini lantas membuat alam menjadi objek pasif yang kehilangan kemampuan untuk mereproduksi

kehidupan baru, hanya mampu memproduksi komoditas. Lawan binernya adalah metafora organis, dimana konsepsi tentang keteraturan dan kekuasaan didasarkan kepada interdependensi dan resiprositas (Mies dan Shiva, 1993:23), untuk bisa menjaga proses reproduksi dan kemampuan regeneratif alam.

Reduksionisme dalam memandang alam pun berpengaruh dengan bagaimana individu yang menganut pengetahuan tersebut memandang manusia yang berada disekitarnya. Carolyn Merchant dalam *Death of Nature* (1983) menunjukkan sebuah fenomena dimana *warfare against nature* menjadi prinsip utama kapitalisme patriarkal untuk menaklukan alam, agar bisa dipaksakan bekerja untuk *men's service*, merupakan turunan dari pengetahuan modern (Mies dan Shiva, 1993:95). Dalam ruang inilah pengetahuan reduksionis melalui diskursus pembangunannya mencoba memperbaiki kondisi manusia secara umum dengan memperkenalkan kehidupan modern lewat pembangunan, karena alam bagi mereka adalah objek adversial yang harus ditaklukan. Konsep pembangunan yang merujuk kepada pengetahuan reduksionis disebut dengan Pembangunan Timpang.

Pembangunan yang berorientasi pada akumulasi modal memandang objek berdasarkan efektifitas menghasilkan keuntungan kapital sebanyak-banyaknya. Hal ini membuat terciptanya eksklusi terhadap kegiatan produksi yang dianggap tidak menghasilkan laba dan memupuk modal (Mies dalam Shiva, 1997), salah satunya adalah petani. Dengan mengacu kepada prinsip keseragamannya pengetahuan reduksionis, Pembangunan Timpang tidak menghargai keanekaragaman alam dan memandangnya secara parsial (Shiva, 1997:6-8) sehingga sehingga lahir lah reduksi hubungan manusia dengan alam pada kerangka proses ekstraksi alam efektif, seperti yang

dilakukan PT SI terhadap Pegunungan Kendeng dan sumber kapurnya. Konsepsi pembangunan timpang ini menghasilkan *real material poverty*⁵, masyarakat petani, khususnya perempuan, tidak bisa lagi memiliki otonomi atas apa yang tanah mereka hasilkan, tetapi harus berdasarkan rasionalitas yang kapitalistik, komoditas apa yang dapat dijual, bukan komoditas mana yang bisa dipakai untuk bertahan hidup.

Subsistensi menawarkan perubahan pandangan terhadap kemiskinan dan mampu memberikan otonomi dalam memenuhi kebutuhan utama hidup sebagai fungsi *survival*. Perspektif subsisten tidak memandang adanya penyekatan akan kebutuhan hidup, manusia mengidentifikasi kebebasan adalah untuk mampu berinteraksi, bekerja produktif dan bekerja sama dengan alam, dan hal ini sangat penting untuk kehidupan (Mies dan Shiva, 1993:14). Dengan upaya mendapatkan otonomi atas alamnya dan bebas dari *real material poverty* ini, pembangunan subsisten ditawarkan oleh perspektif ekofeminis untuk menjadi kerangka baru hubungan manusia dengan alam.

Dapat disimpulkan, dari nilai-nilai ekofeminisme terdapat beberapa penanda binernya yang menunjukkan simbol ketidakadilan dari dua konsep rasionalitas pengetahuan dan pembangunan yaitu:

- a. Metafora Organisme dan Pengetahuan Reduksionis
- b. Kehidupan Subsisten dan Pembangunan Timpang (*Mal-development*)

⁵ *Real Material Poverty* adalah sebuah konsep yang dipakai untuk menjelaskan perbedaan antara kemiskinan sebagai subsistensi (*Culturally Perceived Poverty*) dan kemiskinan sebagai hasil dari deprivasi. Kemiskinan yang sesungguhnya adalah ketika mekanisme kehidupan berkelanjutan dan tujuan dari bertahan hidup seperti ketersediaan air, kesuburan tanah dan ketersediaan hasil alam tidak dianggap sebagai hasil dari pembangunan dan malah dialihkan menjadi produksi sumber komoditas intensif (Shiva, 1993:72-73).

Dua simbol ini, dan beberapa turunannya akan dipakai untuk membedah bagaimana nilai ini direpresentasikan dalam simbol ketidakadilan di tiap-tiap aksi JMPPK.

Metodologi Penulisan

Metodologi penelitian yang dipakai dalam *paper* ini adalah studi pustaka (*desk study*) yang meneliti studi kasus secara kualitatif, dimana dalam penentuan objek kaji, momen kronologis perjuangan gerakan JMPPK dari Juni 2014 sampai Juni 2016, telah diseleksi aksi-aksi yang penulis asumsikan sebagai studi kasus tertentu dari keseluruhan gerakan, yang sekiranya signifikan dalam merepresentasikan simbol ketidakadilan, ekofeminisme dan peran penanda simbol ini untuk keberlanjutan gerakan. Proses pengambilan dan pengolahan data diambil dari sumber sekunder yaitu esai dan jurnal yang sebelumnya membahas tentang JMPPK, laman *website* dan media sosial JMPPK baik dalam bentuk reportasi momen maupun *press release*, dan *coverage* pemberitaan media.

Pembagian rentang momen ini bertujuan untuk mengetahui transformasi gerakan sosial JMPPK dalam menolak pabrik semen, khususnya dalam penggunaan ekofeminisme di simbol ketidakadilannya sampai gerakan ini berhasil memunculkan impresi yang kuat akan imaji Sembilan Kartini Kendeng sebagai ikon pergerakan di tahun ini. Penulis membagi rentang waktu momen aksi tersebut menjadi empat momen yaitu (1) Sebelum Momen Tenda Perjuangan 16 Juni 2014 (2) Saat Momen Tenda Perjuangan 16 Juni 2014 (3) Pasca Momen Tenda Perjuangan sampai Grudug UGM (Juni 2014 – Maret 2015) dan (4) Transformasi 9 Kartini Kendeng dari Lesungan di Istana, Pasung Semen dan Nylameti Pak Jokowi (April 2015 – Juni 2016).

Maksud dalam memakai pendekatan analisis studi kasus ini adalah untuk mampu menganalisis fenomena kontemporer yang merupakan studi kasus dari fenomena sosial yang lebih kompleks lainnya (Yin, 2003). Dalam menganalisis GSB, sangat banyak fenomena didalam gerakan tersebut dengan tingkat kompleksitas yang tinggi, maka dengan menggunakan metode penelitian studi kasus ini diharapkan mampu menjelaskan fenomena gerakan JMPPK yang sebenarnya jauh lebih kompleks, dengan konteks proporsi teoritisnya, karena diharapkan mampu membuat sebuah generalisasi analisis tentang gerakan yang membawa nilai ekofeminisme, namun tidak berpatokan kepada orientasi frekuensi seperti generalisasi statistik. Peneliti disini bukan dalam posisi mengeneralisasi gerakan JMPPK sebagai gerakan ekofeminisme karena dalam fokus tersebut memerlukan pengumpulan data statistik tentang nilai sosio-kultural riil beserta karakteristik strategi yang harus dicocokkan dengan keadaan di lapangan. Dalam posisinya, peneliti menegaskan bahwa analisis *paper* ini terbatas pada dinamika gerakan JMPPK sebagai GSB yang membawa nilai-nilai ekofeminisme lewat representasi simboliknya.

PEMBAHASAN

Sebelum Tenda Perjuangan: Awal Perjuangan Kartini Kendeng (2012-2014)

Dalam analisis ini akan diteliti landasan dari proses melekatnya makna atau nilai nilai ekofeminis dalam tiap-tiap aksi yang merepresentasikan simbol ketidakadilan di gerakan JMPPK. Aksi pendirian Tenda Perjuangan di tapak pabrik PT SI tidak dapat dilepaskan dari aksi-aksi sebelumnya yang telah dilakukan JMPPK, baik di Rembang maupun di Pati. Merujuk

pada aksi-aksi JMPPK sebelum mendirikan Tenda Perjuangan di tapak pabrik PT SI, berikut adalah beberapa upaya perlawanan telah dilakukan di tahun 2012-2014.

Di akhir 2012, terdapat aksi yang menjadi momentum performatif JMPPK seluruh Pegunungan Kendeng di lima kabupaten -Pati, Blora, Rembang, Grobogan dan Kudus- untuk menolak Perda No. 6 Tahun 2010 tentang Rancangan Tata Ruang Wilayah Jawa Tengah 2009-2029 (Suara Merdeka, 2012). Aksi ini dapat disimpulkan sebagai sebuah performativitas solidaritas jejaring gerakan ini di berbagai tempat di Pegunungan Kendeng, dengan tujuan yang sama yaitu menjaga keterancamannya lahan Pegunungan Kendeng yang awalnya kawasan pertanian dan pariwisata diubah menjadi kawasan industri dan pertambangan (Omah Kendeng, 2012).

Dalam perkembangannya di tahun 2012-2014, JMPPK di Pati sangat kental dengan aksi-aksi simbolik seperti melakukan aksi-aksi di hari selebrasi tertentu, misal Aksi Sungkem Ibu Pertiwi di Hari Ibu (2012), Aksi Kartini Menagih Janji di Hari Kartini (2013), dan Kunjungan ke KPK oleh Para Petani (2013). Namun dalam aksi strategisnya pun, JMPPK Pati telah membentuk citra non-kekerasan dalam setiap aksinya, misal ketika Audiensi dan Dialog dengan Pemerintah Provinsi Jawa Tengah. Hal ini bisa disimpulkan bahwa dalam tahapan representasi ikon politik, JMPPK Pati sangat membantu JMPPK Rembang yang sesungguhnya masih sama-sama memiliki musuh yang sama yaitu pelaku industri semen nasional.

Dalam aksi JMPPK tahun 2013 dan 2014, mereka mulai melakukan proses yang diistilahkan oleh Olesen sebagai Universalisasi, dimana penyampaian pesan atas makna dari pengalaman ketidakadilan, baik dalam bentuk penderitaan dan

kekerasan, dari pelaku industri semen dan Pemerintah, telah mampu melebihi partikularitasnya. Misal, di aksi Kartini Menagih Janji (2013), ibu-ibu yang mengikuti aksi tersebut telah menjadi agen yang menginjeksikan nilai-nilai penderitaan dan kekerasan terhadap alam dan manusia apabila pembangunan pabrik semen akan terus dilanjutkan dengan menyampaikan pesan penolakan diri apabila identitas partikular mereka menjadi korban dari pembangunan timpang. Ibu-ibu Kendeng menolak menjadi korban karena ia merupakan pihak yang tidak bersalah atas upaya pembangunan ini dan tidak ingin masyarakat, anak dan cucunya mendapatkan efek buruk dari keberadaan pabrik semen ini. Sedangkan nilai-nilai ekofeminis ini telah menjadi landasan dari gerakan JMPPK dengan mengangkat wacana akan ketidaktepatan pembangunan, yang telah mulai diperkenalkan sebelum aksi pendirian Tenda Perjuangan. Sebuah pengalaman sebagai petani yang memiliki hubungan dengan alam ditunjukkan dalam aksi teatral Kartini yang memercikan air kehidupan dari Mata Air Pegunungan Kendeng. Simbol ini telah melampaui maknanya sebagai sekedar mata air, tetapi ia adalah sumber dari kehidupan masyarakat Pegunungan Kendeng.

Sedangkan di aksi mendatangi KPK, JMPPK membawa beragam hasil bumi sebagai simbol kesejahteraan yang ada di Pegunungan Kendeng. JMPPK menginjeksikan makna kepada hasil bumi Kendeng untuk menjelaskan bahwa wacana pembangunan yang dibawa oleh PT SI dan Pemerintah Jawa Tengah bertentangan dengan kondisi masyarakat Kendeng. Hierarkial kebutuhan hidup seperti kebutuhan dasar dan kebutuhan tersier ditepis oleh ide dan makna akan kesejahteraan dari pandangan Masyarakat Kendeng ini. Dengan menitipkan amanat untuk menelusuri alih fungsi lahan Pegunungan

Kendeng menjadi kawasan industri semen juga merupakan sebuah upaya pencarian kanal politik dan demokrasi lain agar nilai-nilai kultural mereka mampu terimplementasikan secara signifikan terhadap perubahan sosial. Hal ini yang menjadi karakteristik GSB bahwa JMPPK bukan sekedar gerakan *self-reflective*, tapi ia pun menjadi gerakan yang mengawali hadirnya tatanan norma baru dalam sebuah sistem demokrasi yang baru pula (Melucci, 1996).

Aksi-aksi simbolik yang sangat kental dengan nuansa kultural mampu menekankan nilai identitas apa yang sesungguhnya JMPPK Pati ingin representasikan di publik. Dengan mengaitkan aksi-aksi simbolik kulturalnya dengan identitas partisipan aksi sebagai perempuan dan momen-momen selebrasi penting untuk perempuan, seperti Hari Ibu dan Hari Kartini, merupakan sebuah strategi *self-reflective* gerakan dimana gerakan JMPPK mampu merepresentasikan nilai-nilai adil dan tidak adil – sebagaimana dikerangkakan di *Injustice Symbols* – oleh suatu kolektif masyarakat tertentu yang bernilai relatif. Dimensi moral dalam nilai relatif ini yang menjadi landasan aksi JMPPK dua tahun

Nilai relatif ini tidak lepas dari agensi yang membuatnya dan sangat mampu untuk diperdebatkan, hal ini yang membuat konflik terus terjadi secara berkelanjutan karena pihak adversarial dari JMPPK, PT SI, pun menghadirkan hasil dari produksi-produksi sosial yang menjustifikasi pembangunan pabrik semen di Pegunungan Kendeng.

Beralih ke Rembang, awal pergerakan JMPPK dimulai dengan mendatangi tempat-tempat otoritas pemerintah dimana secara asumsi demokratis, rakyat berhak mengadakan tuntutan dan keluhan atas kehidupannya ke wakil-wakil

rakyat. Hal ini dibuktikan pada tahun 2013-2014, JMPPK mulai mendatangi DPRD Rembang dan Bupati Rembang dengan tuntutan untuk mencabut surat izin prinsip maupun surat izin pinjam pakai kawasan hutan yang di ajukan oleh pihak PT. Semen Indonesia, mencabut persetujuan izin pembangunan pabrik semen dan meninjau ulang Perda RTRW Jawa Tengah. Disini, posisi JMPPK masih sebagai *claimant movement* atau gerakan penuntut yang mengasumsikan masih ada celah penyelesaian yang bisa dilakukan oleh para wakil rakyat untuk menghentikan aksi pembangunan pabrik semen karena asumsi representasi kepentingan rakyat yang berada di wakil rakyat, serta sistem politik dan demokrasi yang harusnya memfasilitasi tuntutan ini. Selain itu, JMPPK di Rembang pada 2013-2014 mulai melakukan upaya pengokupasian tapak pabrik semen dari PT SI di Aksi Warga ke Tapak Pabrik dan Pengajian Istigoshah Hari Kebangkitan Nasional. Para warga mendatangi PT SI dengan upaya untuk bertemu langsung dengan pihak PT SI, yang dalam momen ini pihak adversarial, PT SI, telah melancarkan kekuatan represif yaitu barisan keamanan untuk menghadang para warga yang ingin memasuki tapak pabrik. Momen ini merupakan indikasi awal bahwa gerakan ini telah masuk ke orientasi antagonistik karena telah muncul impuls konfliktual dari PT SI terhadap masyarakat. Momen lainnya yang terjadi di Rembang adalah, munculnya jejaring baru dengan para kyai dan pesantren di Rembang lewat Pengajian Istigoshah Hari Kebangkitan Nasional yang makin menguatkan legitimasi gerakan JMPPK (Omah Kendeng, 2014).

Upaya-upaya representasi simbol ketidakadilan sudah dilakukan oleh JMPPK namun dalam hal ini, strategi gerakan masih belum berkembang ke lokasi Rembang. Modal kultural

dan pembentukan simbol sudah sukses dilakukan JMPPK di Pati, namun dalam segi bentuk aksi kolektif, JMPPK di Rembang masih dalam kerangka *claimant movement* dan belum memiliki orientasi antagonis yang cukup karena modal kultural perlawanan di Rembang belum terhimpun dengan baik. Pengalaman individu kolektif dalam perlawanan bersama belum bisa membangun sebuah nilai yang mendasari gerakan sehingga produksi simbol kultural belum banyak.

Pembentukan Simbol Ketidakadilan : Tenda Perjuangan dan Lahirnya Ibu-Ibu Penjaga Pegunungan Kendeng

Pada 16 Juni 2014, JMPPK kembali melakukan aksi penolakan terhadap pelatakan batu pertama di tapak pabrik semen di Rembang. Hal ini berhasil menandai babak perjuangan baru bagi para petani penolak pembangunan pabrik semen di wilayah Pegunungan Kendeng karena semenjak itu mereka mulai dikenal banyak pihak banyak pihak dan dilekatkan simbol sebagai ibu-ibu penjaga Pegunungan Kendeng, salah satu ikon penjaga kelestarian alam.

Keberhasilan ini tentu saja tidak terlepas dari strategi gerakan yang dilakukan oleh JMPPK yang tidak saja melakukan protes seperti sebelumnya, namun langsung melakukan tindakan pendudukan tapak berdirinya pabrik semen dengan mendirikan tenda perjuangan. Hal ini tentu saja berimplikasi bahwa perjuangan yang dilakukan oleh JMPPK memiliki resonansi lebih lama daripada aksi-aksi sebelumnya di hadapan publik.

Namun seperti yang diungkapkan Olesen (2015), proses pembentukan sesuatu objek empirik menjadi suatu simbol tidaklah terlepas dari agen-agen yang melakukan proses

universalisasi nilai terhadap kejadian tersebut sehingga pada akhirnya suatu objek dapat merepresentasikan nilai yang melebihi dirinya. Dalam kasus ikon penjaga Pegunungan Kendeng, adalah salah satu media bernama Indoprogres yang sangat berjasa menginjeksikan nilai-nilai yang lebih universal terhadap aksi pendudukan tapak pabrik 16 juni 2014 tersebut.

Tentu saja banyak media lainnya yang meliput kejadian 16 juni dan memberitakan kekerasan yang terjadi pada ibu-ibu yang melakukan aksi tersebut. Namun, hanya Indoprogres yang dengan baik melakukan dokumentasi “apa yang sesungguhnya” terjadi pada aksi tersebut melalui video berjudul “Rembang VJ : Memperluas Aksi Solidaritas” (2014) yang diupload di situs media sosial YouTube. dalam video berdurasi 9 menit 21 detik itu, diceritakan kronologi dari aksi yang dilakukan oleh Ibu-Ibu Rembang beserta alasan-alasan yang mendasari mengapa ibu-ibu yang beralatar belakang petani tersebut mau melakukan aksi tersebut dan tentu saja bagaimana aksi tersebut ditanggapi dengan kekerasan oleh aparat keamanan.

Indoprogres, yang merupakan sebuah media yang dikelola oleh aktivis-aktivis berhaluan politik kiri, melakukan dengan baik apa yang dikatakan oleh Olesen sebagai penginjeksian nilai atau universalisasi. Nilai-nilai universal “diinjeksikan” di awal video tersebut melalui wawancara terkait motivasi ibu-ibu tersebut melakukan aksi. Disana dijelaskan dengan lugas alasan-alasan yang melandasi aksi mereka, mulai dari alasan-alasan particular seperti khawatir akan pekerjaan sebagai petani akan terganggu hingga alasan-alasan adiluhung seperti kekhawatiran akan hilangnya sumber mata air dan rusaknya alam.

Pada fase ini, diperlihatkan dengan baik bagaimana ibu-ibu Rembang memandang alam sebagai sesuatu yang terkait

dengan dirinya sendiri dan tidak terpisah. keterkaitan ini sangat ditekankan ketika mereka menangis sambil menjelaskan alasannya tersebut. Dengan demikian, perjuangan ibu-ibu tersebut menjadi universal karena mereka tidak saja sedang memperjuangkan tanah atau pekerjaan mereka, tetapi juga memperjuangkan apa yang Shiva sebut sebagai pengetahuan feminin yang direpresentasikan sebagai cara wanita mengetahui (*women ways of knowing*). Dalam analisis Shiva, pengetahuan feminin yang dimiliki para penduduk belahan bumi selatan tersebut adalah suatu bentuk pengetahuan yang sesungguhnya menyimpan epistemologi yang lebih terintegrasi dan menghargai alam, dan dengan demikian dapat menjadi kunci untuk menghentikan penindasan serta penghancuran terhadap bumi beserta seluruh masyarakat di bumi.

Hal ini secara langsung atau tidak telah berhasil memposisikan Pabrik Semen yang direpresentasikan kehadiran aparat penegak hukum sebagai simbol dari negasi nilai-nilai yang direpresentasikan oleh ibu-ibu : pembangunan yang timpang, yang bersifat maskulin dan patriarkis. Menarik, karena dengan demikian ibu-ibu tersebut telah melampaui jenis kelaminnya sebagai perempuan. Dalam hal ini, kehadiran mereka sebagai perempuan di tapak pabrik telah bertransformasi menjadi simbol yang merepresentasikan nilai-nilai feminitas yang anti kekerasan, terhubung dengan alam, dan penuh dengan kasih sayang. Sedangkan para aparat dari pihak pabrik semen yang rata-rata lelaki tersebut telah bertransformasi menjadi simbol dari prinsip-prinsip maskulin yang dominatif, eksploitatif, dan penuh dengan kekerasan.

Selain proses penginjeksian nilai, fase ini menjadi penting karena video tersebut menempatkan ibu-ibu yang melakukan

aksi tersebut dalam posisi yang disebut Olesen sebagai *qualified innocence*. Olesen mendefinisikan *qualified innocence* sebagai *the victim(s) have engaged in activities that normally justify the exercise of authority, but where authority treatment and reaction is nevertheless seen as illegitimate, immoral, and/or disproportionate* (Olesen, 2015).

Penempatan posisi ibu-ibu tersebut sebagai seseorang yang polos dan sama sekali tidak memiliki niat buruk akhirnya membentuk oposisi moral yang memposisikan ibu-ibu sebagai seseorang yang memiliki niatan yang baik sedangkan lawannya, pabrik semen beserta aparat pemerintah dalam posisi yang tidak baik. Dengan demikian, pada fase selanjutnya dimana video tersebut memperlihatkan tindak kekerasan yang dilakukan terhadap ibu-ibu tersebut akhirnya melegitimasi bahwa pihak-pihak yang berada di posisi oposisi telah melakukan sesuatu tindakan yang melanggar apa yang dikonstruksi oleh moral sebelumnya sebagai baik. Hal inilah yang kemudian menghasilkan goncangan moral pada masyarakat luas dan mulai perlahan membentuk ibu-ibu Rembang menjadi sebuah simbol ketidakadilan.

Setelah Tenda Perjuangan sampai Grudug UGM: Resistensi Feminin Kartini Kendeng

Pasca aksi Tenda Perjuangan, ibu-ibu yang bergabung dalam JMPPK mendapat predikat sebagai Kartini Kendeng (Omah Kendeng, 2016). Penulis melihat penyematan predikat sebagai Kartini Kendeng disini tidak dapat lepas dari kerangka Injustice Symbol dalam konsep Perpindahan Simbol dimana simbol dapat dipakai melewati konteks historis tertentu (Olesen, 2015). Dalam penyematan predikat ini, Kartini sebagai tokoh

emansipasi wanita Indonesia dinilai sangat krusial dengan simbol pembebasan perempuan terhadap opresi-opresi maskulinis tertentu. Apabila dikaitkan dengan keterhubungan manusia dan alam di kerangka Ekofeminisme dalam konteks perlawanan JMPPK, penyandingan 'Kartini' dengan 'Kendeng' dapat diartikan bahwa ibu-ibu JMPPK ini merupakan sebuah simbol yang berusaha membebaskan Pegunungan Kendeng dari opresi maskulinis pembangunan timpang dari inisiasi pelaku industri semen, khususnya PT SI. Hal inilah yang menyebabkan kuatnya imaji perlawanan ibu-ibu dalam gerakan JMPPK.

Merujuk pada simbol yang dari awal gerakan telah dikukuhkan, yaitu ibu-ibu, simbol ketidakadilan yang ada dalam fase setelah Tenda Perjuangan mulai bertambah dengan adanya Tenda dan Lesungan. Objek Material ini disimpulkan sebagai simbol karena dalam rentang waktu Juli 2014-Maret 2015, objek ini telah berkali-kali dikenakan nilai-nilai ekofeminis sebagai simbol ketidakadilan di gerakan yang antagonistik ini. Sebuah transformasi gerakan dari *claimant movement* ke *antagonistic movement* juga merupakan sebuah fase yang akan dibahas dalam sub bab ini.

Dalam analisis ini, momen aksi akan dibagi menjadi momen-momen yang merepresentasikan nilai-nilai ekofeminis sebagai oposisi biner nilai feminin dan maskulin yang dipakai oleh JMPPK. Analisis ini juga akan membagi bagaimana simbol ketidakadilan diartikulasikan melalui aktivis atau media, dan objek material apa yang direpresentasikan, apakah kejadian/situasi, manusia/individu atau gambar/fotografi.

Setelah Tenda Perjuangan, Ganjar Pranowo sebagai Gubernur Jawa Tengah mendatangi para ibu yang mendiami Tenda Perjuangan bersama para ahli karst dan pertambangan. Momen ini merupakan sebuah pencapaian aksi tuntutan

JMPPK untuk melakukan mediasi dengan Pemerintah sehingga claimant movement yang telah dilakukan di fase sebelum Tenda Perjuangan dianggap berhasil menembus batas sistem demokrasi dan politik. Namun dalam proses mediasinya, terdapat sebuah simbol ketidakadilan yang mencuat ke permukaan dalam objek kejadian/situasi ketika Ganjar bertanya tentang AMDAL (Analisis Mengenai Dampak Lingkungan) kepada para ibu penghuni Tenda Perjuangan, ibu-ibu lantas menjawab "Saya tidak mengerti AMDAL. AMDAL itu apa?" (Apriando, 2014). Sebuah kekerasan sistemik akan rasionalitas maskulin yang mengedepankan ilmu pengetahuan saintifik, namun reduksionis, dihadapkan dengan sumber pengetahuan feminin para ibu-ibu petani Rembang atau *women ways of knowing*. Dalam proses artikulasinya, yang mengartikan adalah media-media yang meliput momen ini. Resistensi dari pendindasan epistemik ini muncul ketika Desember 2014, Sukinah, salah satu Kartini Kendeng diundang dalam diskusi dan solidaritas Keadilan Ekologis di FIB UI untuk membagikan pengalamannya dalam memperjuangkan lingkungan (Loveita, 2014). Dalam ranah pengetahuan saintifik, disini dibuktikan bahwa keberpihakan terhadap nilai-nilai feminin bisa dilakukan dengan memberi ruang untuk pengetahuan feminin dalam mengaspresiasi suaranya (Shiva dan Mies, 1993:38).

Masih di tahun 2014, Pada 1 September JMPPK melayangkan gugatan ke PTUN terkait kekurangan kekuatan argumen warga yang diklaim oleh Gubernur Ganjar Pranowo. Dalam aksi ini, muatan kulturalnya mirip dengan aksi JMPPK di Pati ke KPK yang membawa hasil bumi Pegunungan Kendeng, yang menyimbolkan kehidupan subsisten masyarakat, sambil menitipkan 'amanat' untuk memperjuangkan nilai-nilai

keterhubungan manusia dengan Pegunungan Kendeng. Namun berbeda dengan di KPK, dalam momen ini JMPPK 'menitipkan' gugatan terhadap PT SI ke PTUN Semarang atas ijin lingkungan pendirian pabrik semen di Pegunungan Kendeng. Dalam proses universalisasi, disini yang berperan adalah LBH Semarang dan Walhi sebagai pendamping ketika mengajukan gugatan dan membuat eskalasi isu ke media melalui jejaring mediana.

Impuls konfliktual dalam fase ini kembali terjadi ketika ibu-ibu JMPPK memblokir akses masuk ke PT SI di Hutan Kadiwono, Kecamatan Bulu, Kabupaten Rembang pada November 2014 dan mendapatkan hadangan oleh barikade keamanan, termasuk aksi represif dari Polisi dan TNI yang dilayangkan kepada ibu-ibu JMPPK ini. Blokade ini dilakukan karena tuntutan-tuntutan mereka ke institusi resmi tidak mendapatkan respon yang baik dari pihak terkait. Tindak kekerasan yang maskulinistik ini, yang merupakan impuls konfliktual dalam kerangka GSB, merupakan respon dari aksi damai ibu-ibu JMPPK yang memblokade akses dengan lesung padi mereka, sembari menyanyikan tembang Jawa tentang alam Kendeng. Simbol afeksi dan non-kekerasan ini sangat identik dengan oposisi biner ekofeminis ketika alam dan perempuan harus berhadapan dengan hasil-hasil pengetahuan maskulin yang dominatif dan menindas.

Setelah itu di tahun 2015, momen aksi yang penting adalah ketika Kartini Kendeng ini mendatangi UGM sebagai perguruan tinggi yang paling dekat lokasinya dengan Pegunungan Kendeng, menuntut sebuah keberpihakan pengetahuan terhadap masyarakat, khususnya ketika kesaksian dosen UGM Yogyakarta Eko Haryono dan Heru Hendrayana di Pengadilan Tata Usaha Negara (PTUN) Semarang, pada 19 Maret 2015 yang dianggap membela kepentingan PT SI (Tribun Yogya, 2015). Mies (dalam Shiva dan

Mies, 1993: 39-43) pun membicarakan tentang metodologi pengetahuan feminin dimana pengetahuan dan akademisi seharusnya memposisikan dirinya dalam menghadapi konflik sosial dalam sebuah posisi keberpihakan yang tidak membuat jarak antara objek kaji dan akademisi. Nilai-nilai ini yang sebenarnya dituntut oleh para Kartini Kendeng kepada institusi perguruan tinggi dalam aksi GerudukUGMini. Aksi ini mengkombinasikan bentuk-bentuk simbol ketidakadilan dari mulai objek materiil seperti lesungan sampai hasil-hasil bumi Pegunungan kendeng sebagai penyimbolan pengetahuan feminin yang mampu merepresentasikan dirinya di hadapan pengetahuan reduksionis.

Dalam aksi-aksinya, Kartini Rembang menunjukkan bahwa simbol ketidakadilan telah menunjukkan miskonsepsi atas kemiskinan, dan lewat otentisitas simbol identitas petani, Kartini Rembang menunjukkan bahwa alu, caping, dan hasil-hasil bumi yang selalu mereka pakai sebagai simbol performativitas di berbagai aksi damai adalah simbol dari kehidupan subsisten dan nilai pengetahuan organis masyarakat Rembang yang ingin dipertahankan. Bahwa sebagai petani, mereka telah merasa cukup sejahtera tanpa harus ada intervensi pembangunan dari pihak lain, khususnya hubungan petani-petani tersebut dengan Pegunungan Kendeng yang bukan hanya sebagai pengguna komoditas yang dihasilkan Pegunungan Kendeng, tapi adanya keterkaitan menubuh dengan Pegunungan Kendeng. Pegunungan Kendeng dan Masyarakat Petani Rembang akan kehilangan hubungan spiritual dan kulturalnya yang berasal dari tanah itu sendiri, karena tanah bukan hanya memproduksi komoditas hasil bumi tetapi mereproduksi kehidupan dari hubungan spiritual dan kultural.

Transformasi Simbolik 9 Kartini Kendeng

Disini Melucci berbicara tentang transformasi fase dengan konteks sistem politik. Dalam kasus Kartini Kendeng, justru transformasi dan dukungan terjadi di ranah masyarakat yang mulai memberikan dukungan dan membuat gerakan ini mampu menyuarakan simbol-simbol dan bahasa-bahasa baru seperti penamaan Kartini Kendeng menjadi 9 Kartini Kendeng. Sebuah gerakan kontemporer mampu memiliki kapasitas akan simbolisasi dan representasi kultural karena gerakan tersebut memiliki kapasitas untuk memproduksi sumber simbol (Melucci, 1996:87). Biasanya adalah masyarakat yang tidak terlalu menggantungkan diri kepada lingkungan materiil sehingga mereka memiliki kapasitas untuk membentuk ranah otonomi kulturalnya sendiri. Misalnya, dalam gerakan Kartini Kendeng, ia memiliki sebuah bias dalam pembedaan mana penanda partisipasi perempuan dalam upaya perlindungan Pegunungan Kendeng dari pembangunan pabrik semen dan identitas ibu-ibu tersebut sebagai petani. Kondisi ini yang membuat penanda simbol, cara hidup dan pilihan personal mampu terhubungkan satu sama lain.

Dalam fase ini, menarik untuk dibahas transformasi nama Kartini Kendeng yang awalnya berkesan seperti gerombolan menjadi 9 Kartini Kendeng yang lebih memiliki kesan sebagai representasi menandakan bawa strategi simbol yang dilakukan oleh JMPPK menjadi lebih terpusat kepada apa yang disebut oleh Olesen sebagai Ikon Politik. Ikon politik merupakan salah satu bentuk simbol ketidakadilan yang tersimbolisasikan dalam bentuk empirik perseorangan. terminologi politik sendiri digunakan untuk membedakan ikon dalam ranah populer dengan ikon dalam ranah politik.

Kekuatan ikon politik yang menubuh terepresenstasi dalam jumlah 9 mempunyai kekuatan moral yang lebih tinggi ketika dia dikontraskan dengan kekuatan pihak yang lebih berkuasa. Hal ini dikarenakan ikon politik yang terepresentasi sebagai sebuah individu dapat lebih dikenali sebagai manusia biasa yang juga memiliki kelemahan personal.

Selain itu, kekuatan ikon yang menubuh yang dapat dikenali adalah terletak pada kemampuannya untuk melakukan pengorbanan diri. Pengorbanan diri merupakan sebuah elemen utama dari sebuah drama. Ketika seseorang melakukan pengorbanan diri untuk suatu nilai moral, Dia telah meletakkan nilai-nilai di atas dirinya. Hal ini memberikan suatu sarana untuk suatu kemurnian moral. dengan demikian, ketika suatu pengorbanan dilakukan, individu mulai dilihat sebagai suatu instrument untuk tujuan yang lebih tinggi; akhirnya individu menghilang dan sebuah persona atau simbol muncul.

Kekuatan dari pengorbanan tentu saja kita lihat dalam aksi perdana yang dilakukan oleh 9 Kartini Kendeng. Dalam aksi yang dilakukan pada 14 April 2016 tersebut, 9 Kartini kendeng yang terdiri dari perempuan yang berasal dari dua kabupaten itu mengecor kaki mereka dengan semen di depan Istana negara. Aksi yang bertajuk 9 Kartini dipasung semen ini mengajukan tuntutan agar Presiden Republik Indonesia mau bertemu dengan mereka dan berjanji untuk memberhentikan pendirian pabrik semen di pegunungan kendeng. Janji yang dibuat oleh para kartini adalah jika Presiden Jokowi enggan menemui mereka, maka semen yang memasung mereka tidak akan mereka lepas dan mereka akan terus menunggu di depan istana.

Pengorbanan yang dilakukan oleh 9 Kartini tersebut

tentu saja menghasilkan goncangan moral yang cukup untuk memobilisasi berbagai aktor di luar jaringan politik untuk turut bersolidaritas dalam pergerakan perlindungan pegunungan kendeng. Hal ini tentu saja selain dibuktikan oleh staf kantor kepresidenan yang akhirnya menemui para kartini di hari kedua aksi, dapat kita lihat dari turut sertanya beberapa ikon budaya pop untuk bersolidaritas bagi perjuangan mereka.

Yang pertama adalah Iwan Fals, yang merupakan salah satu legenda musik Indonesia, menyatakan rasa solidaritasnya ketika mengadakan konser di kabupaten Pati, 28 Mei 2016. Dia berujar di atas panggung agar para penontonnya bangga memiliki ibu seperti para Kartini Kendeng dan beliau menyatakan rasa terima kasihnya kepada ibu-ibu tersebut karena telah mengajarkan apa arti berjuang (Tribun Jateng, 2016). Yang kedua adalah Dian Sastrowardoyo yang merupakan artis yang menjadi ikon budaya pop lewat film *Ada Apa Dengan Cinta*. Dian bersolidaritas dengan para kartini kendeng tersebut dengan cara membeli salah satu lukisan wajah dari kartini kendeng karya pimpinan redaksi Jurnal perempuan, Dewi Candraningrum pada tanggal 28 Mei 2016 dan datang ke tenda perjuangan pada tanggal 30 Juni 2016 (Mongabay.co.id, 2016)

KESIMPULAN: WAJAH EKOFEMINISME DALAM GERAKAN SOSIAL BARU INDONESIA

Gerakan JMPPK yang telah mendapat predikat baru sebagai 9 Kartini Kendeng meraih pencapaian dengan bertransformasi menjadi ikon politik GSB dengan konten simbolik yang telah merambah ke sistem demokrasi dan politik Indonesia.

Pengerucutan representasi gerakan dalam ranah individu dan simbol seperti yang dikatakan Melucci (1996) dilakukan oleh JMPPK melalui transformasi identitasnya menjadi 9 Kartini Kendeng, karena dengan strategi ini, JMPPK sebagai GSB lebih mudah mendapatkan kekuatan untuk memobilisasi isunya ke ranah yang lebih tepat dan strategis. Hal ini dibuktikan dalam beberapa fase pergerakan.

Dimulai dari goncangan moral di Aksi Tenda Perjuangan 16 Juni 2014 sebagai representasi ketidakadilan yang mampu menjalar ke publik dengan sangat baik, JMPPK juga mengalami perkembangan perlawanan terhadap institusi-institusi penganut pengetahuan reduksionisme yang menjadi aktor adversarial seperti Pemerintah Provinsi Jawa Tengah dengan permainan birokratiknya dalam persekongkolan dengan PT SI ataupun UGM sebagai perguruan tinggi yang menggunakan mazhab pengetahuan saintifik untuk membela pembangunan pabrik semen di lingkungan Pegunungan Kendeng. Perseteruan nilai feminin dan maskulin sangat terlihat disini dalam bentuk simbol ketidakadilan situasi/kondisi yang juga turun diuniversalisasi oleh para aktivis dan media.

Sebagai aktor dalam GSB yang mampu menunjukkan kiprahnya, dengan nilai ekofeminisme sebagai spirit utamanya, JMPPK berhasil membangun imaji yang kuat akan simbolisasi pengetahuan feminin, khususnya pengetahuan lokal masyarakat Pegunungan Kendeng. Penggunaan nama *Kartini* yang sangat simbolik sebagai ikon emansipasi wanita yang identik dengan upaya liberasi wanitanya dipakai secara partikular dalam isu Pegunungan Kendeng ini dengan mengangkat nilai ekofeminisme, posisi perempuan dan alam sebagai *yang liyan* menjadi titik awal upaya pembebasan

yang dilakukan JMPPK di Pegunungan Kendeng terhadap cengkraman-cengkraman PT SI, secara inepsi pengetahuan reduksionis maupun pengimplementasian pembangunan timpang. Yang menarik disini adalah overproduksi dari nilai-nilai kultural yang dipakai oleh JMPPK. Dalam meneliti simbol ketidakadilan di objek materiil seperti Tenda, Lesungan, Caping, Alu maupun objek-objek lain yang semakin mendekatkan gerakan ini dengan identitasnya sangat mampu mengangkat nilai-nilai ekofeminisme, khususnya representasi kehidupan subsisten ke publik. Representasi nilai kultural dalam aksi simbolik JMPPK telah membuktikan bahwa PT SI sebagai pelaku pembangunan yang berakar dari pengetahuan reduksionis telah melakukan miskonsepsi terhadap kehidupan para masyarakat di Pegunungan Kendeng.

Dengan menekankan kepada karakteristik GSB sebagai gerakan yang antagonistik dengan muatan kultural yang berciri ekofeminin, nilai oposisi biner yang dijadikan landasan dalam politik negosiasi dan jejaring identitasnya, JMPPK telah membuktikan bahwa ia memiliki aktivitas produksi sosial dan kultural yang signifikan untuk membentuk imajinya sebagai wajah gerakan sosial baru di Indonesia yang bergerak dalam bidang lingkungan dan berangkat dari nilai keterhubungan pengetahuan feminin dengan gerakannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Alexander, J. C. (2011). *Performance and Power*. Oxford: Polity.
- Fakih, M (2003). *Bebas Dari Neoliberalisme*, Yogyakarta: Insist Press.
- Jasper, J. M (1997). *The Art of Moral Protest*. Chicago: Chicago University Press.
- Jasper, J. M. and J. D. Poulsen (1995). Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests. *Social Problems*, Vol. 42, No. 4 : 493-512.
- Melucci, A (1996). *Challenging codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merchant, C (1983). *Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper Collins.
- Olesen, T (2015). *Global Injustice Symbols and Social Movements*. New York: Palgrave Macmillan.
- Olesen, T (2013a). "Injustice Symbols: On The Political-Cultural Outcomes of Social Movement". CPR General Conference, Bordeaux, 4-7 September 2013
- Olesen, T (2013b). "We Are All Khaled Said": Visual Injustice Symbols In The Egyptian Revolution 2010-2011. Dalam: Doerr, N et al, ed. *Research In Social Movements, Conflicts and Change Volume 35 : Advances In The Visual Analysis Of Social Movemets*. UK: Emerald Publishing Group Ltd.
- Shiva V, Mies M. (1993). *Ecofeminism*. New York: Zed Books.
- Shiva, V. (1997) *Bebas dari Pembangunan: Perempuan, Ekologi dan Perjuangan Hidup di India*; Penerjemah: Hira Jhamtani. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Schellenberg, J (1996). *Conflict Resolution: Theory, Research and Practice*. Albany: State University of New York Press.

- Yin, Robert K.(2003). *Case Study Research:Design and Methods* 3rd edition. London : Sage Publication
- Apriando, T (2016). *Ketika Dian Sastro Bersama Para Perempuan Pejuang Karst Kendeng*. <<http://www.mongabay.co.id/2016/07/09/ketika-dian-sastro-bersama-para-perempuan-pejuang-karst-kendeng/>> diakses 2 Agustus 2016.
- _____ (2014). *Gubernur Jateng Digugat Warga Rembang Terkait PT Semen Indonesia*. 5 September 2014. <<http://www.mongabay.co.id/2014/09/05/gubernur-jateng-digugat-warga-rembang-terkait-pt-semen-indonesia/>> diakses pada 20 Juli 2016
- Loveita, Lola (2014). *Mencari Keadilan Ekologis*. 15 Desember 2014, <<http://www.jurnalperempuan.org/berita/mencari-keadilan-ekologis1>> diakses pada 14 Juli 2016
- Kompas (2014). *Hari Tolak Pabrik Semen, Ibu-ibu di Rembang Blokade Jalan Selama 160 Hari*. 26 November 2014, <http://regional.kompas.com/read/2014/11/26/19184861/Tolak.Pabrik.Semen.Ibu-ibu.di.Rembang.Blokade.Jalan.Selama.160> diakses pada 29 Juli 2016
- Omah Kendeng (2016). *Pers Rilis: 9 Kartini Kendeng Sowan Mbah Maemun*. 25 Juni 2016. <<http://omahkendeng.org/2016-06/2382/pers-rilis-9-kartini-kendeng-sowan-mbah-maemun/>> diakses pada 3 Juli 2016.
- _____ (2014). *Pernyataan Sikap: Penolakan Penambangan dan Pendirian Pabrik Semen di Rembang*. 26 Mei 2014 <<http://kendeng2.rssing.com/browser.php?indx=20373757&item=60>> diakses pada 15 Juli 2016.
- _____ (2012) *Juru Warta: Aksi 121212 26 Desember 2012*. <<http://omahkendeng.org/2012-12/888/juru-warta-aksi-121212/>> diakses pada 29 Juni 2016

- Rusin, S (2008). Refleksi atas Agenda dan Strategi Politik Gerakan Sosial di Indonesia Pasca Tumbangnya Rezim Soeharto. 22 Mei 2008. <http://interseksi.org/archive/publications/essays/articles/refleksi_gersos_indonesia.html> diakses pada 25 Juli 2016
- Suara Merdeka (2014). *1500 Aktivist Desak Revisi Perda RTRW Jateng*. 11 Desember 2012 <http://suaramerdeka.com/v1/index.php/read/news_cetak/2012/12/11/137973/1500-Aktivist-Desak-Revisi-Perda-RTRW-Jateng> diakses pada tanggal 30 Juli 2016
- Suherdjoko (2009). *Cement factory development postponed*. 18 Mei 2009 <<http://www.thejakartapost.com/news/2009/05/18/cement-factory-development-postponed.html>> diakses pada 29 Juli 2016.
- Tempo (2014). *Warga Blokade Jalan ke Pabrik Semen Rembang*. 27 November 2014, <<http://koran.tempo.co/konten/2014/11/27/358069/Warga-Blokade-Jalan-ke-Pabrik-Semen-Rembang>> Diakses pada 28 Juli 2016
- Tribun Jateng (2016). *Tampil di Pati, Iwan Fals Ucapkan Terimakasih pada Para Kartini Kendeng*. <<http://jateng.tribunnews.com/2016/05/29/tampil-di-pati-iwan-fals-ucapka-terimakasih-pada-para-kartini-kendeng>> diakses 2 Agustus 2016.
- IndoprogressTV (2014). *Rembang VJ: Memperluas Aksi Solidaritas*. <<https://www.youtube.com/watch?v=ZDgsYxdGuMY>> diakses 2 Agustus 2016.
- Watchdoc Documentary (2016). *#DipasungSemen*. <<https://www.youtube.com/watch?v=e9EIAf10y28>>diakses 2 Agustus 2016.

**KEBERTAHANAN PEREMPUAN KORBAN KEKERASAN
DALAM PACARAN DI KOTA SALATIGA
(KAJIAN PSIKOANALISA)**

**Eunike Imaniar Yani Talise
Sutarto Wijono
Arianti Ina Hunga**

Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga
Fakultas Psikologi, Magister Sains Psikologi
eiy.talise@gmail.com

Abstract

Our focused in this research is to understand the background of the cause of dating violence, and trying to comprehend the strategy used by victims to maintain the relationship with her partner. Dating violence has potentials to caused stress that can harm the wellbeing of the victims and it still difficult to bring to the domain of law. But there were individuals opted to keep maintain the relationship with her partner despite the violence they get. Psychoanalysis study especially in relation to self-defense mechanism is used in this research with the descriptive methods and a qualitative approach. The results of this research shows that the cause of the violence in dating occur because of the act of over protective partner that justified by the victim. Second, the strategy used by the victim to stay in their relationship is by using the self-defense mechanisms.

Key Words: dating violence, psychoanalysis, self-defense mechanism, middle java.

Abstrak

Fokus permasalahan dalam penelitian ini yakni memahami latar belakang dari penyebab terjadinya tindak Kekerasan Dalam Pacaran (KDP), serta berusaha memahami strategi yang digunakan korban untuk mempertahankan hubungan dengan pasangannya. KDP terbukti memiliki potensi untuk menimbulkan stress karena membahayakan kesejahteraan korban serta masih

sulit untuk dibawa ke ranah hukum. Namun terdapat individu yang memilih untuk tetap mempertahankan hubungan dengan pasangannya meskipun mengalami KDP. Kajian psikoanalisa khususnya yang terkait dengan mekanisme pertahanan diri digunakan dalam penelitian ini dengan metode deskriptif dan pendekatan kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa penyebab kekerasan dalam pacaran terjadi karena adanya tindakan over protektif dari pasangan yang dibenarkan oleh korban dan sebagai hal yang wajar dalam hubungan berpacaran. Kedua, strategi yang digunakan oleh korban untuk tetap bertahan dalam keadaan semacam itu adalah melalui mekanisme pertahanan diri. Mekanisme pertahanan diri inilah yang membuat korban tetap bertahan dalam hubungan mereka meskipun terjadi tindak kekerasan psikis terhadap dirinya.

Kata Kunci: kekerasan dalam pacaran, KDP, psikoanalisa, mekanisme pertahanan diri, Jawa Tengah.

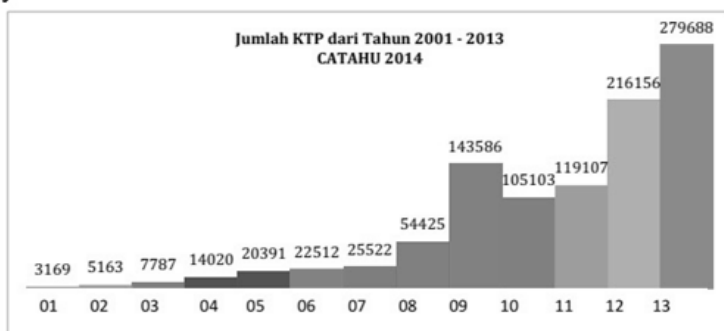
PENDAHULUAN: Fenomena Kekerasan dalam Pacaran

Berita mengenai kekerasan, terutama kekerasan terhadap perempuan (KtP) seakan sudah menjadi bagian sehari-hari yang dapat diketahui melalui media massa. Laporan penelitian terbaru yang dilakukan oleh WHO menyatakan bahwa kekerasan perempuan bersifat meluas dan merasuk, menembus wilayah yang berbeda-beda dan semua tingkat pendapatan dalam masyarakat. Penelitian tersebut menemukan bahwa satu dari tiga perempuan di dunia akan mengalami kekerasan fisik atau seksual dalam hidupnya oleh seseorang yang ia kenal, bisa suami, pacar, anggota keluarga atau teman. WHO menyebut KtP itu merupakan masalah kesehatan global dengan tingkat epidemi (WHO, 2013 dalam Schlein, 2013).

Di Indonesia sendiri, Komisi Nasional Perempuan (Komnas Perempuan) mencatat bahwa pada tahun 2011 ada 119.107 kasus KtP (Komnas Perempuan, 2012). Jumlah tersebut meningkat

pada tahun 2012 menjadi 216.156 kasus (Komnas Perempuan, 2013). Pada 2013, kasus kekerasan kembali meningkat menjadi 279.688 kasus (Komnas Perempuan, 2014). Dalam kurun waktu tiga tahun telah terjadi peningkatan tajam pada jumlah kasus KtP dimana 71% dari jumlah kasus tersebut tercatat sebagai kekerasan yang terjadi di ranah personal. Kasus kekerasan dalam ranah personal berarti pelakunya adalah orang yang memiliki hubungan darah (ayah, kakak, adik, paman, kakek), kekerabatan, perkawinan (suami), maupun relasi intim (pacaran) dengan korban (Komnas Perempuan, 2014).

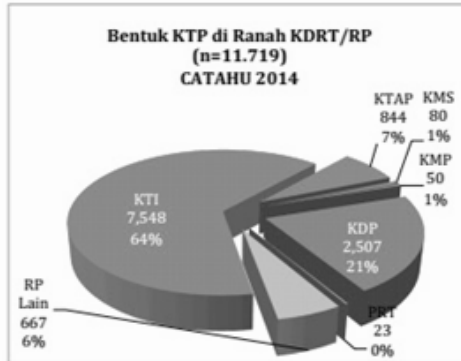
Jumlah Kasus KtP Tahun 2013



Gambar 1. Jumlah kasus KtP tahun 2001-2013
(Komnas Perempuan, 2014).

Bentuk-bentuk kekerasan dalam ranah personal yang terdata pada tahun 2013 yaitu: kekerasan terhadap isteri (KTI) 7.548 kasus, kekerasan dalam pacaran (KDP) 2.507 kasus, kekerasan terhadap anak perempuan (KTAP) 844 kasus, kekerasan dari mantan suami (KMS) 80 kasus, kekerasan mantan pacar (KMP) 50 kasus, dan kekerasan terhadap pekerja rumah tangga (PRT) 23 kasus (Komnas Perempuan, 2014). Dari data

tersebut dapat terlihat bahwa KtP di ranah personal tidak hanya terjadi pada pasangan yang telah menikah, KtP juga terjadi pada pasangan yang belum menikah atau masih berpacaran. Dapat dilihat bahwa dari 11.719 kasus, 21% kasus tersebut merupakan kasus KDP dan 1% merupakan kasus KMP.



Gambar 2. Bentuk KtP dalam ranah personal tahun 2013
(Komnas Perempuan, 2014)

Dari sekian banyak kasus KtP, kasus kekerasan dalam pacaran dapat dijadikan suatu perhatian yang menarik. Pengertian dari kekerasan dalam pacaran (KDP) atau sering juga disebut *dating violence* menurut Annisa (2012) adalah tindak kekerasan terhadap pasangan yang belum terikat pernikahan yang mencakupi kekerasan fisik, psikologi dan ekonomi yang bentuknya dapat berupa kekerasan fisik, kekerasan psikologis, kekerasan ekonomi, dan kekerasan seksual. Secara sederhana, kekerasan dalam pacaran merupakan sebuah kekerasan yang terjadi dalam relasi intim atas dasar perasaan cinta diluar hubungan pernikahan. Didalamnya terjadi sikap atau tindakan pemaksaan, penyerangan, perusakan, pengendalian dan

ancaman baik secara psikis, fisik, seksual maupun ekonomi, ataupun kombinasi keempatnya. Kekerasan ini dapat terjadi selama masa pacaran atau didalam proses berakhirnya masa pacaran.

World Report On Violence And Health (2002) mengindikasikan enam faktor yang menyebabkan kekerasan dalam pacaran diantaranya:

- Faktor Individual. Faktor demografi yang dapat menyebabkan seseorang melakukan kekerasan kepada pasangannya adalah usia yang muda dan memiliki status ekonomi yang rendah serta memiliki prestasi akademis yang rendah atau pendidikan yang rendah.
- Sejarah Kekerasan dalam Keluarga. Studi yang dilakukan di Brazil, Afrika dan Indonesia menunjukkan bahwa kekerasan dalam pacaran cenderung dilakukan oleh laki-laki yang sering mengobservasi ibunya yang mengalami kekerasan dalam rumah tangga.
- Penggunaan Alkohol. Alkohol dapat mengakibatkan menurunnya kemampuan individu dalam menginterpretasikan sesuatu.
- Gangguan Kepribadian. Penelitian di Canada menunjukkan bahwa laki-laki yang menyerang pasangannya cenderung mengalami *emotionally dependent, insecure* dan rendahnya *self-esteem* sehingga sulit mengontrol dorongan-dorongan yang ada dalam diri mereka.
- Faktor dalam Hubungan. O'Kefee (2005) mengatakan bahwa, kurangnya kepuasan dalam hubungan dan semakin banyaknya konflik yang terjadi dalam hubungan tersebut akan meningkatkan terjadinya kekerasan dalam pacaran.

- Faktor Komunitas. Tinggal dalam kemiskinan dapat menyebabkan *hopelessness*. Untuk beberapa pria, tinggal dalam kemiskinan bisa mengakibatkan stress, frustrasi, dan perasaan tidak mampu untuk memenuhi harapan sosial, atau hidup sesuai dengan harapan sosial.

Berbeda dengan tindak KDRT, tindak KDP sulit dibuktikan dan dibawa ke ranah hukum. Jikapun bisa diproses hukum, pidana yang dikenakan tergolong ringan. Pada kasus kekerasan dalam berpacaran yang menimpa remaja di bawah umur, pelaku tindak kekerasan umumnya mendapat pidana lima tahun penjara. Sementara jika korban juga berusia dewasa, maka pelaku umumnya hanya dikenakan pasal perbuatan tidak menyenangkan. Hukuman yang dikenakan tidak sampai dua tahun. Korban yang berusia dewasa dianggap melakukan suka sama suka dan sadar, sehingga kerap sangat dilecehkan oleh kepolisian (Annisa, 2012). Hal tersebut dapat terlihat dari laporan tahunan LBH APIK sepanjang 2012 yang menerima 30 laporan kasus KDP. Kasus itu mulai dari tindakan inkar janji hingga korban ditinggal menikah, namun hanya empat orang pelaku yang diproses hukum (Nurifah, 2013).

Dampak dari KDP terhadap korban perempuan sangat banyak meliputi dampak fisik, psikis dan juga sosial. Kekerasan akan selalu berdampak negatif dan akibat yang paling fatal adalah luka psikologis yang memerlukan waktu penyembuhan yang cukup lama dan tidak dapat dipastikan. Dampak fisik dari yang dapat terlihat dari korban KDP antara lain adalah tubuh menjadi luka-luka, baik ringan maupun parah. Selain itu, bila terjadi kehamilan yang tidak dikehendaki akan ada dua kemungkinan, yaitu melanjutkan kehamilan atau aborsi.

Selanjutnya, Marcelina (2008) dalam penelitiannya menemukan bahwa dampak psikologis yang terjadi pada korban kekerasan seksual adalah kecemasan, rasa bersalah, kekaburan identitas, kesedihan dan depresi, serta rasa malu. Sedangkan Ayu, Hakimi & Elli Nur Hayati (2012) menemukan bahwa korban yang mengalami KDP merasa takut dan menangis, susah tidur, membenci laki-laki, tidak percaya pada laki-laki, dan ada rasa curiga terhadap laki-laki yang ingin mendekat. Selain itu, Tisyah dan Rochana (2013), juga menjelaskan bahwa ada dampak sosial yang dialami perempuan korban KDP yaitu bahwa posisi perempuan menjadi lemah dalam hubungan dengan laki-laki. Apalagi perempuan yang merasa telah menyerahkan keperawanannya kepada pacarnya, biasanya merasa minder untuk menjalin hubungan sehingga menyebabkan turunnya produktivitas kerja atau prestasi.

Meskipun KDP terbukti memiliki potensi untuk menimbulkan *stress* dan juga masih sulit untuk dibawa ke ranah hukum, namun terdapat individu yang memilih untuk tetap mempertahankan hubungan dengan pasangannya meskipun mengalami KDP. Hal ini terlihat pada penelitian yang dilakukan oleh Nataza (2014) dimana subyek penelitiannya merupakan korban kekerasan dalam pacaran yang memilih untuk tetap mempertahankan hubungan dengan pacarnya dan menggunakan strategi *coping* agar dapat mengalihkan perhatian subyek dari masalahnya. Selain itu, Azizah & Syaiful (2014) dalam penelitiannya menemukan beberapa alasan subyek tetap bertahan dalam hubungan dengan pasangannya meskipun mengalami KDP yaitu: subyek takut kehilangan pasangannya, subyek yakin bahwa suatu saat perilaku pasangannya akan berubah, dan yang terakhir, subyek memiliki rasa percaya diri bahwa dirinya

dibutuhkan oleh pasangannya.

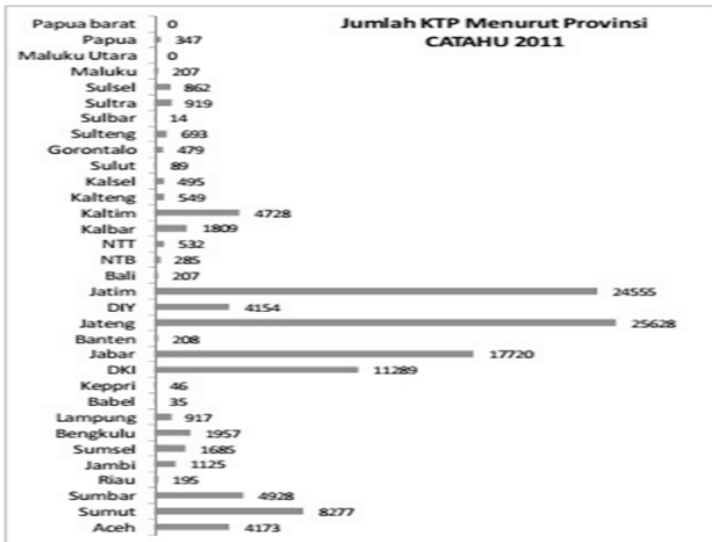
Sejauh penelusuran, beberapa penelitian terdahulu yang pernah dilakukan hanya baru membahas mengenai kebutuhan perempuan korban KDRT. Penelitian tersebut mengkaji kebutuhan perempuan korban KDRT dengan menggunakan teori fenomenologi dari Alfred Schutz dan menemukan bahwa motif istri mempertahankan keutuhan keluarganya meskipun sering mengalami tindak kekerasan dari suami dikarenakan adanya pertimbangan anak, pertimbangan keutuhan keluarga secara luas, pertimbangan keberlanjutan hidup (ekonomi), serta adanya motif balas dendam. (Atmaja & Handoyo, 2014). Hal tersebut berbeda situasinya dengan kasus KDP, dimana pasangan belum terikat dalam hubungan pernikahan. Korban masih bisa untuk memutuskan hubungan dengan pasangannya tanpa harus melalui jalur hukum (perceraian), tetapi malahan memilih untuk tetap mempertahankan hubungan tersebut. Berdasarkan hal tersebut, peneliti tertarik untuk melakukan penelitian mengenai kebutuhan perempuan korban KDP.

Penelitian ini mengkaji tentang fenomena kekerasan dalam pacaran yaitu kekerasan yang dilakukan oleh pasangan laki-laki terhadap perempuan yang belum ada ikatan pernikahan. Kajian psikoanalisa digunakan dalam penelitian ini dengan fokus permasalahan yakni mencari latar belakang dari penyebab terjadinya KDP dan memahaminya, serta berusaha mengetahui strategi apa yang digunakan korban untuk mempertahankan hubungan dengan pasangannya.

Fokus penelitian ini ada pada daerah Jawa Tengah, yaitu kota Salatiga. Menurut laporan CATAHU Komnas Perempuan tahun 2011 (Komnas Perempuan, 2012), Jawa Tengah merupakan wilayah dengan tingkat KtP paling tinggi, yaitu sebesar 25.268

kasus, diikuti dengan Jawa Timur dan Jawa Barat (Gambar 3). Dalam laporan tahunan 2013 BP3AKB Jateng terlihat bahwa angka kasus KtP di kota Salatiga pada tahun 2014 sejumlah 22 kasus, jumlah tersebut meningkat tajam dibanding tahun 2013 yang hanya 8 kasus (BP3AKB Jateng, 2013 & 2014). Berdasarkan hal tersebut peneliti memilih kota Salatiga untuk dijadikan lokasi penelitian.

Jumlah Korban KTP Tahun 2011 menurut Provinsi



Gambar 3. Jumlah KtP menurut provinsi pada tahun 2011
(Komnas Perempuan, 2012)

Pendekatan fenomenologis adalah pendekatan yang tepat digunakan dalam penelitian ini agar memberikan pemahaman tentang apa yang sedang 'dihidupi' korban, apa yang 'diperjuangkan' korban, atau apapun yang menjadi perspektif korban sendiri. Pendekatan ini mengacu pada

kesadaran dari perspektif pertama seseorang dan interpretasi-interpretasi subjek terhadap dunia. Peneliti dalam pandangan fenomenologis berusaha memahami arti peristiwa dan kaitannya terhadap orang-orang yang berada dalam situasi tertentu. Pendekatan fenomenologis memfokuskan aspek subjektif dari perilaku orang dengan masuk ke dalam dunia konseptual para subjek yang ditelitinya dan melihatnya “dari sudut pandangan mereka” (Moleong, 2014).

Melalui paradigma fenomenologis yang melandasi perspektif penelitian ini, maka pada penelitian tentang perempuan sebagai korban kekerasan dalam pacaran ini, peneliti menggunakan jenis atau metode penelitian kualitatif. Pemilihan metode kualitatif ini dilandaskan oleh pertimbangan bahwa kasus yang diangkat oleh peneliti adalah kasus yang bersifat sensitif dan melibatkan muatan-muatan emosional sehingga tidak dapat diukur oleh kuesioner atau skala psikologi yang dilakukan dalam penelitian kuantitatif. Penelitian kualitatif dilakukan karena peneliti ingin memahami realita yang dialami langsung oleh korban melalui sudut pandang subjektif korban.

Data primer dalam penelitian ini akan diperoleh melalui proses *indepth interview* terhadap korban kekerasan dalam pacaran dan observasi terhadap perilaku dan pernyataan korban baik verbal maupun tidak verbal. Tentunya data primer ini didapatkan dari pertanyaan-pertanyaan yang dibuat oleh peneliti sehingga memberikan arahan kepada korban dalam memberikan keterangan atas realitas yang dihadapinya. Wawancara mendalam bersifat luwes, terbuka, tidak terstruktur, dan tidak baku. Teknik wawancara ini dilakukan peneliti untuk menggali riwayat hidup sosiologis korban, mempelajari kejadian dan kegiatan, yang tak dapat diamati secara langsung, dan juga

untuk menghasilkan gambaran luas mengenai sejumlah situasi yang terjadi pada subjek.

PEMBAHASAN

Gambaran Umum Partisipan dan Bentuk KDP yang Dialami

Berdasarkan hasil wawancara yang dilakukan antara peneliti dan partisipan, didapatkan beberapa data umum yang menggambarkan partisipan secara singkat. Partisipan yang berusia 26 tahun ini merupakan anak ke dua dari tiga bersaudara. Seluruh keluarganya berdomisili di Lampung. Partisipan berkuliah di UKSW Salatiga dan telah menyelesaikan perkuliahannya dengan gelar Sarjana. Pacar partisipan merupakan pacar ke empat dari partisipan dan berusia tiga tahun lebih muda. Pertemuan pertamakali dengan pacar keempatnya ini bermula dari kampus dan juga kebetulan mereka berasal dari daerah yang sama.

Bentuk kekerasan dalam pacaran yang dialami partisipan merupakan bentuk kekerasan psikis. Partisipan tidak mengalami kekerasan secara fisik. Pacar partisipan merupakan sosok yang sering selingkuh, suka memarahi partisipan, dan juga selalu membatasi ruang lingkup pergaulan partisipan. Partisipan menjadi tidak bebas untuk bergaul dengan teman-temannya dan menjadi terasing dari lingkungannya. Meskipun begitu, partisipan tetap mempertahankan hubungannya karena kebaikan-kebaikan yang diberikan oleh pacarnya. Hal ini membuat partisipan menjadi merasa tergantung dengan pacarnya dan menerima semua sikap buruk pacarnya. Dalam hubungannya, partisipan pernah mencoba untuk mengakhiri hubungan dengan pacarnya ini dan menjalin hubungan baru dengan laki-laki lain. Tetapi hal tersebut tidak bertahan lama

dan partisipan kembali menjalin hubungan dengan pacar keempatnya.

Tindakan Over Protektif yang Berujung kepada KDP

Penelitian ini menemukan bahwa terjadi kekerasan secara psikis seperti membatasi ruang gerak pasangan, menyakiti hati pasangan dengan berselingkuh, dan menyalahkan pasangan atas masalah keretakan hubungan (Muray, 2007). Kekerasan ini bermula dari adanya tindakan over protektif sang pacar seperti selalu memperhatikan korban secara berlebihan, mengantar kemanapun korban pergi dan melarang korban untuk dekat kepada lawan jenis. Tindakan semacam ini dibenarkan oleh korban karena ia telah merasa nyaman dan menganggap tindakan itu sebagai wujud kasih sayang yang wajar dalam berpacaran seperti pernyataan dibawah ini:

"...Dia orangnya caring, dan dia banyak mengajarkan banyak hal sebenarnya. Banyak hal yang.. misalnya dulu kan saya suka ribut dengan ibu saya, dia yang kasi pengertian, biar gimana-gimana.. Karna saya kan keras orangnya, dia membantu saya untuk, ya jangan keras-keras lah, gitu-gitu juga itu orangtua...."

Karakter semacam ini lalu membentuk kebiasaan diantara mereka berdua. Secara tidak sadar tindakan pacarnya tersebut menyebabkan partisipan menjadi patuh terhadap pacarnya. Kepatuhan ini semakin lebih kuat sebab pacarnya sering memberi perhatian yang dianggap lebih seperti mengantarkan makan, menjaga saat sakit, mengantar jemput dan perilaku lainnya seperti lazim orang berpacaran.

Perlakuan yang dilakukan oleh pacarnya menimbulkan

rasa sungkan dalam diri partisipan karena partisipan merasa ketergantungan. Hal ini berdasarkan pernyataan:

"...kadang saya juga suka ga enak, saya tau ngerepotin, dan awalnya saya juga berfikir saya ga mau ketergantungan. Tapi kan, ya digituin ya lama-lama, siapa yang ga suka juga ya digituin ya?..."

Namun demikian rasa ketergantungan ini menjadi kebiasaan yang dibenarkan oleh partisipan. Karena baginya, hal ini merupakan hal yang wajar dan baik bagi dirinya sehingga apa yang dilakukan oleh pacarnya dianggapnya bagian dari sikap perhatian yang benar. Padahal tidak selamanya segala yang dilakukan oleh pacarnya berakibat baik bagi hubungan mereka. Alasannya perlakuan semacam ini menimbulkan ketimpangan dalam hubungan mereka sebab meskipun pacarnya sangat protektif terhadap partisipan, namun dirinya tidak melakukan hal yang sama. Hasilnya pacarnya dapat melakukan tindakan semena-mena terhadap partisipan. Hal ini dimulai dari:

"...Sampai akhirnya dia yang minta saya untuk emm.. saya jadi dijauhin dari lingkungan itu karena, buat dia, dia ngerasanya dia ngejaga perasaannya si devi gitu gue lupa. Sebenarnya kenapa sih? Agak-agak aneh kan gitu, tapi ya karena saya juga waktu itu saya, saya bukan typically orang yang, saya suka mikir gini-gitu, oh yaudah, kalo emang, kalo emang, kalo saya ga bisa main disana, ya walaupun sebenarnya saya merasa aneh yaudah...."

Secara perlahan-lahan hal ini menyebabkan penarikan diri partisipan dari lingkungannya. Akibatnya, semakin terbatasnya lingkup pergaulan partisipan. Partisipan tidak dapat bebas

bergaul dengan lingkungannya sedangkan pacarnya justru sebaliknya bebas untuk bergaul dengan siapapun termasuk mantan pacar. Artinya bahwa ada pengorbanan yang secara langsung dilakukan oleh partisipan, meskipun hal ini sebenarnya berakibat buruk bagi dirinya dan hubungan mereka berdua. Sebagai buktinya dalam hubungan berpacaran ini terjadi perselingkuhan yang dilakukan oleh pacarnya dengan mantan pacar. Hal ini berdasarkan pengakuan partisipan bahwa:

"...Dia suka selingkuh. Kalo menyakiti hati, itu, dia suka selingkuh."

Keinginan untuk Tetap Bertahan dalam Hubungan

Perselingkuhan ini lebih lanjut menurut partisipan merupakan tindakan yang menyakitkan. Namun, partisipan menegaskan bahwa bukan pacarnya yang salah sehingga terjadi perselingkuhan namun lingkunganlah yang menyebabkan pacarnya melakukan tindakan semacam itu. Pandangan tersebut ditegaskan melalui pernyataan bahwa:

"...sbenarnya nyakitinnya tuh bukan dia yang nyakitin sih, lingkungannya dia sih, yang mulai agak aneh..."

Artinya bahwa partisipan secara sadar maupun tidak sadar merasa bahwa dirinya tersakiti, namun tidak pada tindakan pacarnya melainkan lingkungan pergaulannya yang menyebabkan perselingkuhan terjadi. Pertimbangan konkritnya adalah partisipan menitik beratkan pada kesetiaan terhadap pacarnya dalam berpacaran. Hal ini dipahami melalui pernyataan:

"...Cuma yang saya pegang adalah, anak ini tuh anak yang baik ya, Cuma dia salah masuk pergaulan dan dia sangat sangat labil..."

Kesetiaan menjadi komitmen utama dari partisipan untuk bertahan dalam hubungan tersebut. Padahal hubungan ini tidaklah baik bagi dirinya. Karena meskipun mengetahui hal tersebut, partisipan tetap membangun pandangan yang positif terhadap pacarnya. Akibatnya mulai muncullah pertengkaran dalam menjalani hubungan tersebut. Masalah utamanya adalah pacarnya tidak mau mengakui bahwa dirinya berselingkuh kepada partisipan. Hal ini menjadi peluang yang berakhir pada perselingkuhan kedua yang didasarkan pada pernyataan:

"...Habis itu, trus kita ribut, ribut, ribut, ribut, trus dia selingkuh lagi sama.. emm.. ada tu perempuan dari.. ... Ungaran yah.. ... Perempuan Ungaran itu..."

Seringnya terjadi pertengkaran menjadi alasan utama yang digunakan untuk membenarkan perselingkuhan yang kedua oleh pacarnya. Partisipan dalam konteks ini kemudian menyadari bahwa alasan yang dibuat tidak masuk akal. Namun anehnya, partisipan kembali merenungkan dan berpandangan bahwa hal tersebut ada benarnya dan mulai menyalahkan dirinya. Hal ini dibuktikan dengan pernyataan bahwa:

"...Ketika dia ngomong "ya ini kan karna kesalahan-kesalahan kamu".....waktu pas awal-awal saya mikir, "tolol banget" gitu.. Tapi habis itu saya mikir lagi, "oh iya" mungkin ada kelakuan saya yang salah yang saya gak tahu. Walaupun saya gak tahu itu apa..."

Oleh karena itu hal ini menggambarkan bahwa, partisipan kembali membenarkan tindakan-tindakan dari pacarnya. Berbeda dengan yang sebelumnya, kini partisipan lebih menyalahkan dirinya dalam konteks perselingkuhan yang kedua. Partisipan kemudian menerima apa yang dikatakan dan dilakukan oleh pacarnya dan memilih untuk mengalah guna mengakhiri pertengkaran. Dengan keadaan yang semacam itu, partisipan kemudian lebih memilih bertahan untuk mempertahankan hubungan tersebut. Berdasarkan pada pemikiran awalnya bahwa lingkungan sekitar lah yang menyebabkan keadaan seperti ini dapat terjadi. Disini terlihat bahwa partisipan secara langsung memproteksi tindakan pacarnya terhadap dirinya. Hal ini pada akhirnya tidak bertahan lama karena partisipan sempat memutuskan untuk mengakhiri hubungan tersebut, dan mencoba untuk menjalani hubungan dengan orang lain.

Namun terjadi ketergantungan terhadap mantan pacar tersebut dan partisipan maupun mantan pacarnya bersepakat untuk kembali membina hubungan mereka berdua. Faktor lainnya yang menjadi pertimbangan dari partisipan dalam mempertahankan hubungan ini adalah karena tahap hubungan yang terjadi juga sudah sampai pada tahap yang lebih intim. Hal ini dibuktikan melalui pernyataan:

"...Karena, ... Sexual intercourse saya sama dia. Jadi pas begitu saya putus sama dia kan saya udah nggak, kan saya udah gak melakukan sexual intercourse lagi, dan disana saya baru tau ternyata, setelah kamu pernah mengalami itu, itu akan menjadi suatu kebutuhan. Dan saya gak mudah untuk ngelakuin itu sama orang. Jadi saya jadi merasa saya butuh dia ya karena itu..."

Faktor kebutuhan seksual menjadi hal yang secara langsung mengikat dirinya kepada pacarnya untuk tetap bertahan. Selain itu, partisipan juga mengakui bahwa dirinya bukan tipe orang yang mudah tertarik dan membuka diri dalam membangun relasi dengan orang lain. Akibatnya kekerasan dalam menjalin hubungan (berpacaran) semakin berakibat buruk bagi diri partisipan. Karena partisipan tidak mempedulikan dan merasa bahwa terjadi kekerasan terhadap dirinya dalam berpacaran baik secara psikis maupun fisik lewat pertengkaran-pertengkaran yang berlangsung antara pacarnya dengan dirinya. Hingga akhirnya hubungan inipun berakhir tanpa ada kata sepakat untuk mengahiri hubungan ini karena masing-masing memutuskan untuk berjalan sendiri-sendiri dan partisipan tetap tidak menyalahkan pacarnya tersebut.

Strategi Bertahan Menurut Kajian Psikoanalisa

Psikoanalisis feminis seperti Alfred Adler dan Karen Horney berpendapat bahwa identitas gender, perilaku gender, serta orientasi seksual pada perempuan dan laki-laki bukanlah hasil dari fakta biologis, melainkan hasil dari nilai-nilai sosial (Tong, 2008). Faktor budaya memberikan kontribusi pada salah satu kelemahan terbesar wanita, yaitu ketergantungan terhadap orang lain yang dinilai sebagai salah satu sifat alamiah perempuan. Aspek lain yang memengaruhi penilaian perempuan yang berlebihan terhadap cinta adalah sebuah pandangan yang beranggapan bahwa cinta dan pengabdian merupakan cita-cita dan visi dari kehidupan setiap perempuan. Bagi perempuan, pasangan dan anak merupakan satu-satunya sumber kebahagiaan, rasa aman dan kehormatan dalam hidupnya. Perempuan memandang cinta sebagai sebuah nilai kebenaran. Faktor-faktor kebudayaan

seperti itu yang menyebabkan perempuan memiliki penilaian berlebihan terhadap cinta dan memiliki harapan yang besar terhadapnya sehingga menyebabkan perempuan lebih takut akan kehilangan cinta dibandingkan dengan kaum laki-laki (Horney, 1939). Hal tersebut juga terlihat dalam penelitian ini. Partisipan merasa sangat tergantung dengan pacarnya dan menilai tindak kekerasan yang dilakukan oleh pacarnya merupakan suatu wujud dari rasa cinta pasangan dan memandang bahwa perselingkuhan yang dilakukan pacarnya adalah akibat dari kesalahan partisipan.

Selain itu, strategi yang digunakan partisipan untuk tetap bertahan dari kekerasan psikis menurut Sigmund Freud adalah bagian dari mekanisme pertahanan diri yang mana merupakan proses mental yang bertujuan untuk mengurangi kecemasan. Fungsinya agar dapat melindungi *ego* dari kritik-kritik yang tidak adil dari *super-ego* dan dari dorongan *id* yang tidak dapat diterima. Andri (2007) mengemukakan ada dua karakteristik penting dari mekanisme pertahanan. Pertama adalah bahwa mereka merupakan bentuk penolakan atau gangguan terhadap realitas. Kedua adalah bahwa mekanisme pertahanan berlangsung tanpa disadari. Mekanisme pertahanan ini dapat juga diartikan sebagai reaksi-reaksi yang tidak disadari dalam upaya melindungi diri dari emosi atau perasaan yang menyakitkan seperti cemas dan perasaan bersalah. Mekanisme pertahanan diri ini berkembang karena *ego* sangat lemah untuk mengatasi tuntutan lingkungan (Kanserina, 2011).

Kecemasan yang dirasakan oleh partisipan adalah rasa cemas bahwa dirinya tidak bisa melakukan hubungan intim dengan orang lain selain pasangannya, dan juga partisipan merasa bahwa dirinya belum siap untuk menjalin hubungan

yang baru dengan orang lain. Demi menghilangkan kecemasan tersebut, partisipan melakukan mekanisme pertahanan diri agar dapat tetap bertahan dalam hubungan berpacarannya. Strategi bertahan partisipan secara singkat dapat digambarkan dalam grafik berikut.



Gambar 4. Proses terjadinya mekanisme pertahanan diri korban KDP.

Adapun beberapa bentuk mekanisme pertahanan diri yang dilakukan oleh partisipan untuk mempertahankan hubungan adalah (Andri, 2007; Baihaqi, 2007; Yuindartanto, 2009; Novita, 2015) :

1) Rasionalisasi. Rasionalisasi merupakan bentuk pertahanan yang membuat suatu perilaku yang menyimpang menjadi masuk akal dan dapat diterima oleh korban. Hal ini terlihat dari tindakan korban yang lebih menyalahkan lingkungan daripada pelaku. Terlihat dalam kutipan wawancara berikut.

"....sbenarnya nyakitannya tuh bukan dia yang nyakitin sih, lingkungannya dia sih, yang mulai agak aneh..."

Interpretasi:

Korban tersakiti dengan tindakan pacarnya, tetapi korban merasa bahwa tindakan tersebut dikarenakan lingkungan pergaulan dari pacarnya yang kurang baik dan memengaruhi pasangannya sehingga pasangannya bersikap keras dan melakukan kekerasan terhadap korban.

2) Intelektualisasi. Hal ini terlihat dari pandangan korban yang cenderung menyalahkan lingkungan pergaulan dan dirinya sendiri dalam menjalin relasi dengan pelaku. Hal ini terjadi bersamaan dengan adanya rasionalisasi dari korban.

"...dia ini orang yang baik, cuma salah, cuma salah pergaulan dan salah lingkungan. Dia labil. Udah itu aja."

Interpretasi:

Dalam pikiran korban, sudah tertanam pemikiran bahwa pacarnya adalah orang yang baik dan selalu perhatian kepadanya. Korban tidak ingin menerima kenyataan bahwa sifat pacarnya memang tidak baik. Korban mencari alasan yang dapat diterima dan masuk akal yaitu akibat pergaulan yang salah dan lingkungan yang tidak baik.

3) Represi. Tindakan represi merupakan upaya korban untuk menolak sesuatu hal atau perasaan yang membuatnya tidak nyaman seperti masalah perselingkuhan, dan korban lebih cenderung memikirkan komitmen awal berpacaran yang menjurus pada sisi baik dari pelaku.

"...Dia orangnya caring, dan dia banyak mengajarkan banyak hal sebenarnya."

"Dia itu orangnya penyayang.."

"...Cuma yang saya pegang adalah, anak ini tuh anak yang baik ya, Cuma dia salah masuk pergaulan dan dia sangat sangat labil..."

Interpretasi:

Untuk menekan rasa cemas dan ketidaknyamanan akibat tindakan kekerasan yang dilakukan pacarnya, korban berusaha kembali mengingat hal-hal yang baik dari pacarnya yang dapat menghilangkan kecemasan tersebut. Seperti sifat baik pacarnya saat awal pacaran dan juga mengingat berbagai perhatian yang telah diberikan oleh pacarnya.

4) Penyangkalan. Proses ini terjadi karena korban berusaha untuk melindungi diri sendiri terhadap kenyataan yang tidak menyenangkan. Proses ini berjalannya bersamaan dengan tindakan represi yang dilakukan korban.

"Karena kalau diliat, bahkan sampe sekarang pun, anaknya sebenarnya baik.."

"Dia selalu, makan selalu ngenterin, atau kalo enggak, kalo misalnya saya sakit juga, dia selalu, dia selalu ada.."

Interpretasi:

Dari kalimat yang diutarakan korban, dapat dilihat adanya pembelaan dari korban. Korban melindungi dirinya sendiri dari persamaan yang tidak menyenangkan dengan cara menyangkal perlakuan buruk yang didapat dari pacarnya. Korban menyangkal perbuatan buruk pacarnya dengan berpikir bahwa perbuatan kasar tersebut merupakan bentuk dari perhatian sang pacar.

5) Penyekatan Emosional. Terjadinya penyekatan emosional dalam diri korban dikarenakan pada saat hubungan ini berakhir korban hanya menerimanya tanpa membicarakan siapa yang salah atau benar dan menerima perlakuan yang dialaminya.

"Tapi habis itu saya mikir lagi, "oh iya" mungkin ada kelakuan saya yang salah yang saya gak tahu. Walaupun saya gak tahu itu apa..."

Interpretasi:

Untuk menghilangkan kecemasan yang dialaminya, korban memilih untuk menerima keadaan yang dialaminya dan cenderung menyalahkan diri sendiri terhadap perbuatan pacarnya. Melalui proses berpikir yang cukup lama, korban akhirnya menerima bahwa kekerasan yang dilakukan oleh pacarnya merupakan akibat dari kesalahan yang diakukannya.

6) Isolasi. Pertahanan ini merupakan cara menghindari suatu perasaan yang tidak dapat diterima dengan cara

melepaskan perasaan tersebut seperti contohnya, korban mengakhiri hubungan tanpa menyalahkan siapapun dan tidak ingin membahas lagi masalah tersebut di waktu-waktu mendatang.

"kalo misalnya berfikir bahwa tidak ada yang bisa menggantikannya juga enggak... Cuma mungkin, lebih ke, sayanya yang gak mau. Sayanya yang belum mau untuk itu."

Interpretasi:

Melalui perkataan korban, dapat dilihat bahwa setelah cukup lama bertahan dalam hubungan dengan pacarnya, pada akhirnya korban memilih untuk tidak berpacaran lagi dan belum mau untuk menjalin hubungan yang baru karena masih ingin menenangkan diri.

KESIMPULAN

Berdasarkan seluruh rangkaian dari penelitian ini maka dapat disimpulkan bahwa: Pertama, yang menjadi latar belakang terjadinya kekerasan dalam pacaran adalah karena adanya tindakan over protektif yang dibenarkan oleh korban. Korban merasa nyaman karena tindakan over protektif tersebut dipandang secara wajar dalam berpacaran. Kedua, strategi untuk tetap bertahan dalam keadaan semacam itu oleh korban adalah melalui mekanisme pertahanan diri yakni rasionalisasi, represi, isolasi, intelektualisasi, penyangkalan dan penyekatan emosional. Mekanisme pertahanan ini kemudian menyebabkan korban memutuskan untuk tetap bertahan melanjutkan hubungan mereka meskipun terjadi tindak kekerasan psikis

terhadap dirinya.

Beberapa masukan yang dapat diberikan dari penelitian ini yaitu: Pertama, bahwa penelitian ini menemukan adanya tindakan over protektif yang tidak seimbang yang hanya dilakukan oleh pelaku terhadap korban. Oleh karena itu, dapat dilakukan penelitian selanjutnya dengan karakteristik hubungan berpacaran yang sama-sama over protektif baik pelaku maupun korban dengan pendekatan yang berbeda khususnya mengenai kekerasan dalam berpacaran. Kedua, bagi korban KDP agar dapat membangun relasi yang seimbang dalam berpacaran. Maksudnya selalu menyadari dan menghindari kekerasan secara psikis dengan tidak menyalahkan dirinya sendiri. Selain itu dapat membuka diri untuk membicarakan masalahnya dengan orang tua, atau orang yang dapat dipercayai. Ketiga, baik KOMNAS Perempuan maupun Fakultas Psikologi UKSW dan juga instansi yang terkait agar dapat lebih memberi perhatian pada kasus-kasus kekerasan dalam berpacaran seperti memberikan bimbingan, dan penyuluhan tentang kekerasan dalam berpacaran. Karena korban tindak kekerasan dalam pacaran sering tidak menyadari bahwa dirinya sedang mengalami tindak kekerasan khususnya secara psikis.

DAFTAR PUSTAKA

- Andri, Yenny Dewi P. (2007). Teori kecemasan berdasarkan psikoanalisis klasik dan berbagai mekanisme pertahanan terhadap kecemasan. *Maj Kedokt Indon*, 57(7), 233-239.
- Annisa, Rifka. (2012). *Kekerasan dalam pacaran (dating violence)*. Diambil dari <http://rifkaanisa.blogdetik.com/2012/10/23/kekerasan-dalam-pacaran-dating->

violence/comment-page-1/.

- Atmaja, T.P., & Handoyo, P. (2014). Eksistensi survivor perempuan eks korban kekerasan dalam rumah tangga (kdrts) pada komunitas sekar arum kabupaten jombang. *Paradigma*, 2(1), 1-10.
- Ayu, M. S., Hakimi, M., & Hayati, E.N. (2012). Kekerasan dalam pacaran dan kecemasan remaja putri di kabupaten purworejo. *KES MAS*, 6, 1-47.
- Azizah, Mulik., & H, Syaiful. (2014). *Analisis cluster tentang kekerasan seksual dan perilaku coping remaja perempuan*. Diambil dari https://www.academia.edu/8127912/Kekerasan_Seksual_masa_berpacaran_and_Strategi_Coping_Pada_Remaja_Perempuan.
- Baihaqi, M.I.F. (2007). *Psikiatri - Konsep dasar dan gangguan-gangguan*. Bandung: Refika Aditama.
- BP3AKB. (2012). *Laporan triwulan hasil kegiatan pelayanan bagi korban kekerasan provinsi jawa tengah (korban dewasa)*. Diambil dari http://bp3akb.jatengprov.go.id/e_kekerasan/laporan/prov_jateng/tabel/tabel_2_dewasa/2012/1-4/kumulatif/1/a/b/c.
- _____. (2013). *Laporan triwulan hasil kegiatan pelayanan bagi korban kekerasan provinsi jawa tengah (korban dewasa)*. Diambil dari http://bp3akb.jatengprov.go.id/e_kekerasan/laporan/prov_jateng/tabel/tabel_2_dewasa/2013/1-4/kumulatif/1/a/b/c.
- _____. (2014). *Laporan triwulan hasil kegiatan pelayanan bagi korban kekerasan provinsi jawa tengah (korban dewasa)*. Diambil dari http://bp3akb.jatengprov.go.id/e_kekerasan/laporan/prov_jateng/tabel/tabel_2_dewasa/2014/1-4/kumulatif/1/a/b/c.

- Horney, K. (1939). *New ways in psychoanalysis*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
- Kanserina, Putu Diah. (2011). Kekerasan seksual pada tokoh utama grace adams dalam novel malice karya danielle steel. *LENSA, 1(2), 141-152*.
- Komnas Perempuan. (2012). *Stagnansi sistem hukum: Menggantungkan asa perempuan korban, catatan KTP tahun 2011*. Jakarta: Komnas Perempuan.
- _____. (2013). *Korban berjuang, publik bertindak: Mendobrak stagnansi sistem hukum, catatan KTP tahun 2012*. Jakarta: Komnas Perempuan.
- _____. (2014). *Kegentingan kekerasan seksual: Lemahnya upaya penanganan negara, catatan KTP tahun 2013*. Jakarta: Komnas Perempuan.
- Marcelina, Lydia. (2008). *Dampak psikologis remaja yang pernah mengalami kekerasan seksual*. Skripsi yang tidak dipublikasikan, Universitas Katolik Soegijapranata, Semarang.
- Moleong, Lexy J. (2014). *Metodologi penelitian kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Murray, J. (2007). *Abusive dating relationships*. United States. Harper Collins Publishers Inc.
- Nataza, Nabila. (2014). *Studi kasus mengenai strategi coping stress pada perempuan emerging adulthood korban dating violence yang mempertahankan hubungan dengan pasangannya*. Skripsi yang tidak dipublikasikan, Universitas Padjadjaran, Jatinangor.
- Novita, Fitri. (2015). Mekanisme pertahanan diri tokoh utama dalam novel der junge im gestreiften pyamas karya john boyne kajian psikologi sastra. *Identitt, IV(1), 1-7*.

- Nurifah, Siska. (2013). *Pelaku kekerasan dalam berpacaran sulit dihukum*. Diambil dari <http://hiburan.metrotvnews.com/read/2013/05/13/153031/pelaku-kekerasan-dalam-berpacaran-sulit-dihukum>.
- O'Keefe, M. (2005). *Teen dating violence: A review of risk factors and prevention efforts*. Vawnet Applied Research Forum.
- Schlein, Lisa. (2013). *WHO: Kekerasan terhadap perempuan epidemi global*. Diambil dari <http://www.voaindonesia.com/content/who-kekerasan-terhadap-perempuan-epidemi-global/1686309.html>.
- Tisyah, Dewi, W., & Rochana, Erna. (2013). Analisis kekerasan pada masa pacaran (*dating violence*). *Jurnal Sociologie*, 1(1), 1-9.
- Tong, Rosemarie Putnam. (2008). *Feminist thought*. Yogyakarta: Jalasutra.
- WHO. (2013). *Global and regional estimates of violence against women: Prevalence and health effects of intimate partner violence and non-partner sexual violence*. Diambil dari <http://www.who.int/reproductivehealth/publications/violence/9789241564625/en/>.
- World Report on Violence And Health. (2002). *Violence by intimate partner*. (4th Chapter).
- Yuindartanto, Andre. (2009). *The mechanisms of defence (mekanisme pertahanan)*. Diambil dari <https://yumizone.wordpress.com/2009/08/06/the-mechanisms-of-defense-mekanisme-pertahanan/>.

**LINGKAR TUTUR PEREMPUAN:
WOMEN AND THE POLITICS OF MEMORY IN THE
AFTERMATH OF 1965 STATE VIOLENCE**

I Gusti Agung Ayu Ratih

University of British Columbia, Canada
gunggaratih@gmail.com

Abstract

The “Reform Era” has opened a wider space for victims of 1965 state violence to reveal their experiences. Yet the voices of the women victims tends to go unheard. A group of women activists took the initiative to facilitate spaces for storytelling by women victims in several cities in Indonesia through a forum named Circle of Women’s Storytelling. This simple experiment gave birth to several questions which are related to gender and politics of memory in the attempt to unveil the truth and clarification of hidden history. How significant is gender specific discursive space to develop women victims’ confidence in the power of memory as an instrument of resistance? How do individual memories give their own color in social memory that are important for the formation of collective identity? How do these spaces for telling stories enable inter-generational transmission of memory and restoration of social network which were segregated by New Order’s politics of stigmatization?

Keywords: women, state violence, memory, social space

Reformasi telah membuka ruang yang cukup luas bagi korban kekerasan negara pada 1965 untuk mengungkapkan pengalaman mereka. Namun, suara perempuan korban cenderung tidak terdengar. Sekelompok aktifis perempuan kemudian berinisiatif untuk memfasilitasi ruang-ruang bercerita bagi para perempuan korban di beberapa kota di Indonesia melalui forum yang dinamai Lingkar Tutar Perempuan. Eksperimen sederhana ini membuahakan pertanyaan-pertanyaan

yang berkaitan dengan jender dan politik memori dalam upaya pengungkapan kebenaran dan klarifikasi sejarah yang selama ini digelapkan. Seberapa penting ruang diskursif yang spesifik secara jender dalam membangun keyakinan perempuan korban akan kekuatan memori sebagai alat perlawanan? Bagaimana memori-memori individual memberi warna tersendiri dalam memori sosial yang penting bagi pembentukan identitas kolektif? Bagaimana ruang-ruang bertutur ini memungkinkan penerusan memori lintas generasi dan pemulihan jaringan sosial yang telah dipilah-pilah oleh politik stigmatisasi rezim Orde Baru?

Kata kunci: perempuan, kekerasan negara, memori, ruang sosial

Introduction

Between 2001-2005 I worked with a group of women activists to organize a series of gathering with women victims of 1965 anti-Communist violence in Indonesia, *Lingkar Tutur Perempuan* (Circle of Women's Storytelling).¹ At that time I was already involved in coordinating oral history research about the experience of victims of the same violence and we interviewed women as well.² But, I agreed to the idea of creating a separate

¹ *Lingkar Tutur Perempuan* roughly means 'women's storytelling'. The word 'tutur' is found in both Javanese and Balinese. It carries a connotation somewhere between 'utterance' and 'storytelling'. We used the word after the suggestion of a leader of victim organization in Bali, Pak Natar, who said that, "What we need now is storytelling movement [*gerakan tutur*]." Being sceptical of the feasibility of truth commission, he all along already thought that what Indonesians needed was "a grassroots chain of telling stories" about the violent past.

² With historian John Roosa I started oral history project to gather the experience of the victims of 1965 tragedy in late 1999. Between 1999-2002 we coordinated a collective research with 15 other people who were social workers, human rights activists and historians to interview about 400 survivors in cities in Java, Bali, East Kalimantan, Southwestern Sulawesi, and South Sumatra. We published a collection of oral history

track to learn about the experience of the women victims because I observed the limited space they had to share their personal stories despite the fact that after the fall of Suharto dictatorship in 1998 there were more open space for victims of any past violent event in the nation's history to give testimonies about their experience.

My experience with the research team at the oral history project also informed our decision. During our pre-interview sessions with the victims, for instance, whenever men and women were present, men dominated the conversation and did not give women any chance to share their opinions. Women, usually wives of male ex-political prisoners, at the most would add information to the men's stories. When we intentionally tried to get the women's side of particular stories, men would often times correct them or "clarify" their explanation, even when the men were not the witnesses of the events told by the women. Once we got a chance to talk with the women separately, as we suspected, female victims told different stories. Beyond the experience of physical violence and imprisonment, the stories of wives and widows revealed the extent and structure of New Order repression of women, as well as the formation of its ideology of the family and the home. As oral historians and feminists have already recognized, "Memories *are* gendered, and that the gendering of memory makes a strong impact on the shaping of social spaces and expressive forms."³

I personally found the group setting appealing because

essays in Indonesian in 2003, *Tahun yang Tak Pernah Berakhir* [The Year that Never Ended]. The oral archives that we collected are now stored at the Indonesian Institute of Social History (ISSI), which we established shortly before we published the book.

3 Selma Leydesdorff, Luisa Passerini, and Paul Thompson, eds., *Gender and Memory vol. IV* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 14.

the possibilities offered by oral history research for enhancing the power of women's memory is restricted to individual one-on-one encounters. Having to deal with the enormity of the catastrophe and the reluctance of the state to acknowledge it, I figured there should be a way to assert the significance of the women's stories as a collective without losing the peculiarity of individual stories. We needed a diversity of spaces for allowing the multiplicity of memories to flourish, and interact with each other, not necessarily to produce a linear and solid narrative, but to represent the complexity of the socio-cultural dimensions of the victims' memories.

The four-year experience, and the follow-up with other organizations, including the state-sanctioned body, the National Commission on Violence against Women (Komnas Perempuan), brought out several themes that merit elaboration in this essay. The first theme has to do with the significance of a separate discursive space and group setting for victims whose lives have been harmed by perpetrators, some of whom live near them as neighbors. How did the group setting enhance or hinder women's opportunity to express their personal memories and to connect with the others' memory? How does spatiality shape women's memory and conception of subjectivity and agency?

The second theme addresses the complex relationship between individual memory and collective memory and the potential of each for contesting the dominant narrative about the past and reconstructing history. Who has the right to tell the "true" story and the way it is told? With regards to gender dimension, what kind of "truth" has the merit to be revealed and in what way? How does individual story shape the composition of collective narrative that is central to the formation of group

identity?

The third theme concerns the complexity of intergenerational transmission of memory. How would we differentiate between the act of remembering for the sake of nostalgia and for the continuation of a cultural tradition? What can be done if the younger generations want to treat the inherited memory more as a burden than an asset for moving forward?

Memory and Space

When we decided to designate a special discursive space for women victims to share their stories, we thought mainly of their comfort in expressing themselves freely. We assumed that each woman had her own story and that they probably would like to listen to the others' stories to understand the broader patterns of their victimization and their survival strategies. The fact that we usually conducted life history interviews based on a set of questions arranged chronologically had shrouded the significance of space in understanding women's memory and its relationship to the construction of women's identity. Maurice Halbwachs highlights the importance of an organized space to help individual members of a group to reach a kind of "mental equilibrium" to compose a sense of belonging and get access to the past, "Hence each group cuts up space in order to compose either definitively or in accordance with a set of method, a fixed framework within which to enclose and retrieve remembrance"⁴. But, feminist geographer Doreen Massey warns us that space is

4 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, (Chicago: Chicago University Press, 1992), p. 15. The chapter that discusses "Space and the Collective Memory" is taken from a pdf. file uploaded online. Thus the paging is in accordance with the online paging. https://is.muni.cz/el/1423/podzim2015/SOC571/um/59556777/Halwbachs_Space_and_the_collective_memory.pdf

not a static concept that does not change through time. Speaking of it in terms of “space-time”, she argues that space should be conceptualized “not as some absolute independent dimension, but as constructed out of social relations.”⁵ This notion leads to another argument that is relevant with the constrictions women victims experience with regards to their mobility. She lays out the relationship between power and identity in what she calls “power geometry of time-space compression” where the issue does not only concern about “who moves and who doesn’t ... it is also about power in relation to the flows and the movement. ... some initiate flows and movement, others don’t; some more on the receiving-end of it than others; some are effectively imprisoned by it.”⁶

Women victims in general do not always have a group space, nor time, to articulate their memory because they are tied to household responsibility for their families, or, in certain society, to ceremonial duties to clans and community. It has been especially difficult for women victims of 1965 to find a space for articulating their memory, either in narrative, ritual, or other forms of expression. For decades the state had generated a whole system of surveillance against those who were accused as communists, complete with unconstitutional laws and physical coercion. There was a “literal spatialization” to designate place for women with the “stigmatising identity” of “Gerwani”, which could mean sexualized and immoral women, or political women who had the sexual power to destroy the nation.⁷ The prison and labor camp were the primary places for the women deemed

5 Doreen Massey, *Space, Place and Gender*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), p. 4.

6 Massey, *Space, Place and Gender*, p. 149.

7 Geraldine Pratt, *Working Feminism*, (Philadelphia: Temple University Press, 2004) pp. 20-21.

the most dangerous, and surveilled homes were the second place, usually for wives who had not involved in any political organization before the attack happened in 1965. This spatial construction put women victims in an undesirable identity of "traitor" or "perpetrator" which in some cases was acknowledged by the society and the family, including the children. The post-1965 state propaganda routinely mentioned that "there was no space in Indonesia" (*tidak ada tempat di Indonesia*) for the communists; they were people who could be killed with impunity since they did not deserve to occupy any physical space within the country. They tried to live as inconspicuously as possible so that people would not notice their presence.

Most of the women who joined the group discussions had not had a chance to discuss their experiences with their fellow victims beforehand. Those who had been political prisoners were released in the late 1970s and they were fearful of meeting again in the 1980s-90s, even in small groups, because they knew that even the most innocent of gatherings could be construed as a political meeting. The Suharto regime encouraged people to treat ex-political prisoners as constant threats to the society and maintained informants in just about every neighborhood and village. So the women, when they joined our discussions, brought with them private memories that they had not had the chance to speak about with other people. Fentress and Wickham state, "A memory can be social only if it is capable of being transmitted, and to be transmitted a memory must first be articulated".⁸ Our discussions were the first step towards making private memories into social memories.

Part of that process necessitated a discussion with the

8 James Fentress and Chris Wickham, *Social Memory*, (Oxford and Cambridge: Blackwell Publishers, 1992), p. 47.

women about how they were to engage with the broader society that had never heard their stories and would not believe them if they did start telling their stories. We, as activists and memory workers, by demonstrating that we wanted to hear their stories, signaled to them that many other people, especially the younger generation, would be interested in hearing their stories. We made it clear that we would be conveying their stories to a broader public. The women had to think about how they would present themselves. To be in such a position was a kind of new assertion of agency for them, yet it was always an assertion conditioned by a strategic consideration of how the state and the various civilian perpetrators of violence would react.

By joining a meeting and speaking in a certain kind of public way, the women were assuming an identity that had been denied to them – the identity of a political actor. They were refusing the names given to them by the state, such as traitor and sadist. Feminist geographer Geraldine Pratt supports Judith Butler's interpretation of Foucauldian thinking that the "capacity of agency" of a discursively produced subject "is not a static property of human beings" but "is contingent upon and bound up with historical conditions." Pratt suggests that feminists should engage with Foucault's analysis of the discursive construction of subjectivity and the spatiality of social life in order to understand the structures of domination and agency.⁹ Pratt then enhances this proposition by arguing that "discourses emerge as situated practices in particular places." "There are *socio-spatial circuits* through which cultural and personal narratives are circulated, legitimated, and given meaning. Contradictions within and across discourses come to light through the day-to-day practice

⁹ Pratt, *Working Feminism*, p. 12.

of living within and moving through them".¹⁰ She criticizes Butler's version of identity for having "the effect of ungrounding processes of subject constitution from the networks of objects and spatial relations – from the full materiality – through which power and knowledge work".¹¹ Citing literary theorist Pheng Cheah, Pratt also shows how Butler assumes that "all aspects of oppression can be reduced to or explained by the paradigm of regulatory identification/internalization of norms and, hence, that all subversion be inevitably centered on the contestations of forms of identity".¹²

The women who joined our discussions were still involved in contesting their identities and had not yet attempted a material reorganization of social space. They had had their identities turned upside down, especially when it came to their sense of place. As the anti-communist military operation destroyed homes, seized property, and displaced family after family all over the country, most victims lost their "sense of place" within the community and the nation as a whole. Indonesians commonly ask people they just know, "Where are you originally from?" as a way to situate each other socially and culturally. Victims have to reorient their spatial awareness before they answer such questions. Terms like "home" or "hometown" become problematic for them, particularly for those whose members of the family, including the children were scattered to different places for survival. For those who were imprisoned or sent to labor camp they identify themselves as the alumni of the incarcerating institutions. Home after the experience of imprisonment is not always a sanctuary or a safe site for

10 Pratt, *Working Feminism*, p. 20.

11 Pratt, *Working Feminism*, p. 22.

12 Pratt, *Working Feminism*, p. 29.

establishing identity either. Children or other family members who fear that association with ex-political prisoner could cost them their job or social status often demand the victims to hide their identity. The requirement from the military for them to regularly report about their whereabouts greatly limited their mobility and forced them to stay in the house or join religious activity in the neighborhood.¹³

Remembering became their act of resistance against annihilation of their pre-1965 identity. The organized space to articulate and share what they remember with others who were subjected to similar structures of exclusion became a temporary sanctuary to restore their sense of who they had once been. The building of social memory requires a reference to space: "Groups provide individuals with frameworks within which their memories are localised and memories are localised by a kind of mapping ... no collective memory can exist without reference to a socially specific spatial framework."¹⁴ But, this "spatial framework" is partly derived from each individual's everyday maneuvering around state-enforced exclusions and against the "ritual" that the state created to establish a new sense of history, an "organized forgetting."¹⁵ The state situated the communist women as perpetrators, not as victims. Each act of exclusion only provoked the women to be more insistent not to forget, to add more elements to their bricolage of memory.

13 This account of how victims lost their "sense of place" after the catastrophe in 1965 is inspired by Pilar Riaño-Alcalá's discussion about the significance of place and territorial references for Medellín's youth in Colombia in sustaining their memories about violence in their environment. See *Dwellers of Memory: Youth and Violence in Medellín, Colombia*, (New Brunswick and London: Transaction Publisher, 2006), pp. 65-100.

14 Paul Connerton, *How Societies Remember*, (New York: Cambridge University Press, 1989) p. 37.

15 Connerton, *How Societies Remember*, p. 14.

On different terrain, the presence of human rights activists from the new generation encouraged them to rethink about the categories “victim” and “perpetrator” imposed on them respectively by activists and the state. While the discourse surrounding the terms helped them to organize their knowledge in “conceptual categories that are immediately available for articulation,”¹⁶ they also began to see the limits of the dichotomy. Many of them were part of national independence struggle and activists as well before the calamity abruptly ended their journey, and to them the suffering they had to go through was not victimization but the cost of the struggle. They had trouble assuming the identity of the victim, even though they did have to provisionally assume such an identity in order to insist that they had been indeed victimized.

For the younger activists, engaging with women victims has been crucial to undermine the military “atrocities tales” about “Gerwani” and “PKI” that they learned from school textbooks and popular media. Throughout the listening and remembering process, they were confronted with real human beings, who had aspirations and feelings, not the faceless mythical monsters created by the dominant narratives. Indeed, as oral historian Luisa Passerini proposed, “Remembering has to be conceived as a highly inter-subjective relationship ... that connects different generations, times, and places.”¹⁷ Reviewing the experience of 20th century Europe and USSR with totalitarianism, she concluded that the only way to counter the “homologizing memory” imposed by dictatorial regimes to deny any kind of

16 James Fentress and Chris Wickham, *Social Memory*, (Oxford and Cambridge: Blackwell Publishers, 1992), p. 28.

17 Luisa Passerini, “Introduction” in *Memory and Totalitarianism*, edited by Luisa Passerini, (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 2-3

subjectivity is to “participate in different memories ... to insist on the diversity and plurality of memory”.¹⁸

As a comparison to understand the significance of space in the formation of women’s subjectivity and agency, we can look at the memoir of the eminent Moroccan feminist, Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass*, which recollects her childhood experience in a harem. From the first page Mernissi has outlined the structure of her often humorous, but edifying tales with the concept of space and how establishing “*hudud*” or “sacred frontier” in the political sphere and the women’s sphere goes hand in hand. “I was born in the midst of chaos, since neither Christians nor women accepted the frontiers. Right on our threshold, you could see women of the harem contesting and fighting with Ahmed the doorkeeper as the foreign armies from the North kept arriving all over the city”.¹⁹ Told in the tradition of Scheherazade *A Thousand and One Nights*, the memoir is an exposition of the spatially arranged social life in the city of Fez in the 1940s, entwined with an exploration of the secluded women’s world, each woman’s perception of the space, place in relation to time, and their imagination of a different world.

In Mernissi’s account the oppressive harem life did not make women who lived there to be totally submissive and indolent. While some of them supported the institution without question and functioned as the guardians of the tradition against those trying to rebel, some understood very well the injustice it caused women and the means to legitimize its existence. In a visit to an open harem on the farm owned by her grandfather, who had nine wives, Mernissi got an insight from the most rebellious

¹⁸ Passerini, “Introduction”, p. 18.

¹⁹ Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*, (Cambridge, MA: Perseus Book, 1994), p. 1.

wife, Yasmina, about what the harem means. It was “a slight variation of the word *haram* the forbidden, the proscribed.”²⁰ As a private space where a man sheltered his family, harem was all about rules, the *qa’ida*, which was often invisible, and ruthless toward women. “It did not need walls. Once you knew what was forbidden, you carried the harem within. You had it in your head.”²¹

Despite the walls and the rules, women found ways to be happy, informed about the world, including the rise of feminism in Egypt and Turkey, and to evade the constrictions. Holding regular gatherings for playing games, art, music, reciting poetry and storytelling was one. But there were two places that Mernissi thought need to be preserved: the open air terrace on the roof as the site of solace for women suffering from *hem*, a kind of mild depression²² and *hammam*, the public bath where women could take care of their body with traditional concoction. “From the harem, the possibilities to make life enjoyable seemed infinite ... Imprisoned behind walls, women walked around dreaming of frontierless horizons”²³

The narrative technique Mernissi employed was smooth in guiding the readers through the different space and place. It also allows each individual, especially the women, to be quite eloquent in their utterance. The daily exposure to classic Arabic literature, folktales, and Islamic teaching might have influenced the women’s oral ingenuity. But there is also a possibility that Mernissi’s writing skill and social imagination had aided the translation of her personal memory into such an engaging

20 Mernissi, *Dreams of Trespass*, p. 61.

21 Mernissi, *Dreams of Trespass*, p. 61.

22 Mernissi, *Dreams of Trespass*, p. 67.

23 Mernissi, *Dreams of Trespass*, p. 179

narrative. Only recently did I learn that Mernissi's book is not a memoir at all. In the French language edition of the book, she admitted (in a footnote) that it was a work of fiction based upon her real-life childhood experiences.²⁴ The gendered spatialization of her society, and the women's "dreams of trespass" were quite real, but some of the dialogue and characters were invented. Thinking about how she would be perceived by others, she resorted to fiction in an effort to make the story more engaging for the reader.

This has a resonance to what Toni Morrison decided to do in her attempt to reveal the hidden stories of the extreme abuses black slaves suffered. Since the published stories, including autobiographies, of the former slaves usually did not talk about the "sordid details of their experience" for the fear of distressing the white readers, she has a hard time figuring out the world of the slaves. Editors and critics of the period of mid 19th century when this particular genre of slave narratives became very popular insisted that black writers should restrain from "showing too much outrage" and ensure "quiet avoidance of emotional display" so that they will not "put[s] no emotional pressure on the reader."²⁵ Morrison resorted to using images "as the remains at the archeological site as my route to a reconstruction of a world, to an exploration of an interior life."²⁶ For her what matters is not a difference between fact and fiction, but fact and truth, how images that appear in her memory can be translated into

24 Carine Bourget, "Complicity with Orientalism in Third-World Women's Writing: Fatima Mernissi's Fictive Memoirs," *Research in African Literatures* 44:3, p. 33.

25 Toni Morrison, "The Site of Memory," In G. Denard, ed. *Toni Morrison. What Moves at the Margin*, (Jackson: University Press of Mississippi), p. 67.

26 Morrison, "The Site of Memory", p. 72.

text because “the act of imagination is bound up with memory.”²⁷

The exercise of power through spatial confinement, through strategies of controlling the movement of the body, as the works of Mernissi and Morrison indicate, produce fantasies in the minds of those subject to that control. These fantasies can become the stuff of history. The women with whom I worked wanted to imagine themselves as they were before 1965, freely meeting other women and discussing matters of national politics. Our group meetings were very limited, small-scale reorganizations of “socio-spatial circuits.”

Theorists of memory have not had much to say about the spatial groundings of memory, much less the connections between space and gender. They have been more preoccupied with the obvious connections between memory and time. The best-known writer on memory and space, Pierre Nora (1989), used a paradigm of memory that few other writers have wanted to follow.²⁸ Nora, in writing about “sites of memory,” saw history as the enemy of memory. History is part of modern, bureaucratic society that has killed off spontaneous ways people used to talk about, reenact, and memorialize past events. Nora wanted to revive some kind of authentic collective French self.

Abidin Kusno’s writings about memory and space have the opposite motivation. Instead of trying to recuperate an organic unity of the nation-state, he shows how the built urban environment carries the traces of the violent conflicts within the nation-state. Kusno’s “sites of memory” are not the ones around which all members of the nation-state can come together to

27 Morrison, “The Site of Memory”, pp. 76-77.

28 See Bill Schwarz. 2010. “Memory, Temporality, Modernity: *Les lieux de mémoire*.” in *Memory: Histories, Theories, Debates* edited by S. Radstone and B. Schwarz. New York: Fordham University Press, pp. 41-58.

commemorate the nation-state; they are sites that mark both the strategies of exercising power through the control of space and the resistance to those strategies.²⁹

Collective memory and individual memory

The central narrative that Suharto military regime used to legitimize its violent operation against the left wing forces in 1965-66 is that the Indonesian Communist Party (PKI) kidnapped and killed six top Army generals in their plan to launch a coup d'état against President Sukarno. Among other forces that supported PKI's treasonous rebellion were members of Gerwani (Indonesian Women's Movement), the largest women's organization in Indonesian history, who allegedly participated in orgiastic rites before killing the six abducted army generals. The women had supposedly castrated them, gouged out their eyes, sliced their bodies with razors, all while dancing naked. It was a story invented by the army's psychological warfare specialists. This story about sadism then became part of the army's justification for orchestrating a wide-ranging attack on everyone associated with not just Gerwani, but with all other left-wing organizations. The women of Gerwani, labeled "immoral" and "savage", faced arbitrary arrest, torture, imprisonment, rape, disappearance, and murder. The organization was banned and the lives of its members devastated. Women activists, freedom fighters and social workers who were once celebrated as patriots, "Mothers of the Nation", became traitors to the nation who had instigated "national tragedy."³⁰ Never before in Indonesian

²⁹ Abidin Kusno, *The Appearances of Memory: Mnemonic Practices of Architecture and Urban Form in Indonesia*, (Durham: Duke University Press, 2010).

³⁰ Suharto government introduced the term "national tragedy" to mark historical events that involved armed violence against the Indonesian Army

history were women so degraded, humiliated and dehumanized as they were in 1965. The name “Gerwani” itself became a label used to describe and discredit any woman who was strong-willed and independent. The official line was that women who were involved in politics, especially left-wing politics, would only propel Indonesia into another catastrophe.³¹

The fall of Suharto regime in 1998 opened an almost unimaginable stage for contesting the past, questioning the truth about the state’s version of past abuses, and figuring out what impact the past catastrophe have on the present and future. There was a call for “straightening out history” based on victims’ testimonies, but it was not clear whose memory was worth more and which stories had more power to change the political course. Considering how central women and their sexuality was in the military’s narrative about 1965, women’s stories about the atrocities that they experienced should have become the priority. But that was not the case. The most popular topic of debate was who the mastermind behind the failed coup d’état was. What was the role of the US government? Was CIA involved? Limited understanding of gendered dimension of state violence made some male survivors and activists often consider women’s stories to be overly sentimental and had no political value. They perceived wives, widows, and daughters of the incarcerated, disappeared or slain male prisoners as collateral damage, or “indirect victims” [*korban tidak langsung*],

since the birth of the republic in 1945. They are considered tragedy because they threatened the unity of the nation and the integrity of the state.

31 Dutch feminist sociologist Saskia Wieringa (2002) is the first scholar to make a thorough analysis about the destruction of Gerwani and the use of sexual politics to instigate mass violence in 1965. She was banned from Indonesia after she defended her dissertation on the subject in 1995 and was only able to return to Indonesia in 1998.

because they did not see women as one of the main targets of the repression.³²

It was the time when people began to wonder what was considered to be “national tragedy”. For women victims the social character of the memory was determined by the dominant view of politics as everything that happens in the public sphere. Other problems of representation occurred in the formulation of what is considered to be *the* women’s experience of repression. Categories of violence in human rights records is highly influential in this approach. The tallying of violations for the sake of completing data base system such as Huridocs shredded women’s narrative of the past into pieces of useful and useless human rights data. Compilation of certain abuses will determine the gravity of the gender-based violation, whether it is gross human rights violation or crimes against humanity. Sexual violence, especially rape, became the special mark for what was deemed to be violence against women, while decades of socio-economic hardship and discrimination suffered by daughters, wives, or widows of political prisoners did not produce similar appeal. This in the end influenced the process of selective remembrances of the victims’ personal memory.

Kimberly Theidon, a medical anthropologist researching the working of Peru’s Truth and Reconciliation Commission (PRTC), addresses the complication surrounding the Commission attempt to formulate “gendered perspective” on armed conflict and how the complication might affect the way women

32 See Leslie Dwyer, “The Intimacy of Terror: Gender and the Violence of 1965-66 in Bali.” *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, Issue 10. Online, for an interesting discussion about the “ambivalent articulation and reception” women survivors’ stories have encountered due to the limited attention to the gender dimensions of state violence in Indonesia.

survivors perceive their experience of abuses. Following the success of TRC in South Africa and Guatemala, PTRC is exemplary in seriously including women's voices in their investigation. But, the commission expressed concern because the majority of women did not tell their own stories about rape. While they described in detail about the hardship their family and community suffered during the armed conflict, when it comes to sexual violence, especially rape, they gave testimonies as witnesses, not victims. For Theidon this is not surprising. Shame is probably one reason for the silence. But she also perceives the tendency as "a gendered division of emotional labor, as well as a gendering of memory." "Women narrate communal suffering and the quotidian impact of war: thus it is not so strange that they are the bearers of these collective memories as well."³³

Theidon also refers to the research on the gendered dimension of bearing witness in South African TRC done by Fiona Ross (2002) in which she shows that there was a process of "essentializing suffering and gender" which resulted in treating narrative of rape as emblematic of "women's experience."³⁴ As she listened to the "thick description women provided, they narrated a much broader set of truths about systemic injustice, the gross violations of their socioeconomic rights, the lacerating sting of ethnic discrimination, and the futility of seeking justice from the legal systems that operated nationally and locally."³⁵ She is concerned that the focus of the commission is so much on the "categories of victimization" and "highly gendered nature of victim imagery" that they will overlook the "gendered dimension

33 Kimberly Theidon, "Gender in Transition: Common Sense, Women and War," *Journal of Human Rights* 6:4, pp. 453-478, 2007, pp. 455-8.

34 Theidon, "Gender in Transition: Common Sense, Women and War," p. 458.

35 Theidon, "Gender in Transition: Common Sense, Women and War," p. 459.

of war” because this reflects the structural injustice that women suffer before the war and might stay after the war ended.³⁶

Just like the Peruvian women survivors Theidon met, most women survivors of the 1965 violence do not easily talk about their experience with sexual violence. The most common narratives usually center around the difficulties children of ex-political prisoners have to go through in accessing public facilities, such as public universities, acquiring decent jobs at government institutions, or even finding partners who would not be overly concerned about the background of the parents. Many children hold grudges against the parents, especially towards the mothers, because of all the troubles their pre-1965 political choices had caused them. In the eyes of the children, there is this tension between the image of female patriot, “Mothers of the Nation”, the mothers want to uphold and the image of female traitor, killer, who does not care enough about the family. The fact that many of the women activists before 1965 were very active outside the house and were not expected to tend to the family and household 24 hours a day makes the process of imagining womanhood quite complicated. It is very common among women survivors who are also mothers to take up the blame insinuated by the children and reconsider the significance of their experience in the past.

Among the former leaders of organizations there is a strong tendency not to share the sufferings they had to go through. They always say that what they experience is nothing compared to that of the rank-and-file cadres who indeed often became the target of extreme assaults. These leaders usually do not want to be constituted by the experience of suffering but of fighting

36 Theidon, “Gender in Transition: Common Sense, Women and War,” p. 474.

and surviving. This display of “maternal” leadership seems to be derived from their experience in leading such a huge organization before 1965. It is this character too that helped them to adjust to the construction of womanhood under the military regime where women were not expected to get involved in politics at all and concentrate on social work at the community level. Being active at various social and religious organizations around the neighborhood is a way for the women survivors to be accepted by the society and also to fulfill their longing for getting involved in public life after being incarcerated or ostracized for so long.

Women victims in different parts of the country interpret what happened in 1965 with different lenses. Some factors that influence their perspective are the history of their involvement in mass organizations, intensity of contact with other victims, and exposure to various political activities organized by human rights activists, progressive researchers, or memory workers after the reform period began. Most women victims in Java, especially those who live in big cities, are aware of the mass character of the atrocities and ongoing persecution they have gone through. But, women in more remote areas of Indonesia, or in places with much less political activities, tend to believe that they suffered because of some inexplicable bad forces that happened in their locality. They have little concept of “state violence”, no understanding of how the mechanisms of repression work from the national to local level, including the systematic attempt to force forgetting, induce collective grieving for a “national tragedy”, and to sustain the state’s historical narrative. In Bali, for instance, their memory of 1965 and its aftermath is very much framed within the traditional Hindu concept of karmic retribution. They thought of the calamity as a consequence of

bad conducts their family or relatives did. Yet, they somehow have a sense that they are on the right side once they observed how the opposite side led much worse lives than they do. Again, they perceive that as the perpetrators' karma for committing cruel acts toward their families. It is this kind of story that is often interpreted either as the representation of inherent apolitical nature of women, or the local character of the cause of violence which does not support the thesis of systematic military operation throughout the country.

In her analysis of the relationship between "traumatic memory" and state politics of governing, Jenny Edkins offers the term "trauma time" to mark the disruption of linear and orderly mode of "politics" that creates a disjuncture in public life. Such is the impact of the disruption that members of a community feel betrayed; they who have lost their belief in the security of the social order. "What we call trauma takes place when the very powers that we are convinced will protect us and give us security become our tormentors: when the community of which we considered ourselves members turns against us or when our family is no longer a source of refuge but a site of danger."³⁷ Since language plays an important role in maintaining social order, the destruction of the existing social order affects our ability to speak about the traumatic event. "What we *can* say no longer makes sense; what we *want* to say, we can't. There are no words for it."³⁸ For the women in Bali, since they were trapped in a condemned space, they had no option but use the language of the powerful to define the calamity imposed upon them in order for them to be reintegrated into the new social order. Only after they met

³⁷ Jenny Edkins, *Trauma and the Memory of Politics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 4

³⁸ Edkins, *Trauma and the Memory of Politics*, p. 8.

with their compatriots from Java that they became familiar with the different reality of their mutual oppression.

These women have been facing a social memory that has been constructed by the Indonesian state since 1965. They have wanted to create a different kind of social memory for the nation-state. They still see themselves as Indonesian nationalists and so they care about the collective Indonesian identity and how history is narrated in the schools and in public forums. Social memory needs to be seen as something that is contested. The early literature on social memory tended to present it as a kind of natural expression of a particular group. Halbwachs, for instance, writing in the early 1920s, emphasized the social “frameworks” of memory: people communicate their memories by following the protocols of the group. Their private memories cannot be disconnected from the collective memories of the group. He had a valid point and that point is relevant to the preceding discussion on how individuals design their public performances of themselves while thinking of the expectations and possible reactions from the public they are addressing. But he did not describe the ways that particular groups within a society struggle to shape collective memory. He tended to treat collectives in an undifferentiated way. He saw a society as consisting of different groups – he mentioned family memory, religious memory, and class memory – but each one of these groups seems to be internally undifferentiated.³⁹

Some of the more recent literature on social memory has tried to correct the homogenizing tendency of the earlier literature. The emphasis has been on the tensions and contradictions within whatever is identified as social memory.⁴⁰ Fentress and Wickham

39 Halbwachs, *On Collective Memory*.

40 Peter Burke, “History as Social Memory” In *The Collective Memory Reader*,

mention that they prefer the term “social memory” over the term “collective memory” since it implies a less homogenous idea of the collective. The historian Alon Confino points out the obvious, that a group does not think like an individual does, and urges us not to “attempt to write the history of memory by separating its construction from its contestation.”⁴¹ But he argues that it is necessary to move one step further and ask why individuals choose to belong to a group and attempt to define the memory of that group: “Conflicts over memory exist. Differences are real. People are sometimes ready to die for their vision of the past, and nations sometimes break because of memory conflicts. But all this only begs the question: how, then, in spite of all these differences and difficulties, do nations hold together?”⁴² This is an important question for me since the women victims of 1965, despite their suffering at the hands of other Indonesians, remain committed to the idea of the Indonesian nation.

Inter-generational transmission of memory

The Circle of Women’s Storytelling became close to what Marianne Hirsch (2008) terms “postmemory” – “a *structure* of inter- and trans-generational transmission of traumatic knowledge and experience.” But, in this case, the traumatic experience did not always have to be *transmitted* within the family because the younger generation born after 1965 also *experienced* state repression and social stigmatization. Children of the suspected Communists experienced ostracization,

edited by J.K. Olick, V. Vinitzky-Seroussi, and D. Levy, (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 191.

41 Alon Confino, “Collective Memory and Cultural History: Problems of Method.” *The American Historical Review* 102:5, pp. 1386-1403, 1997, p. 1397.

42 Confino, “Collective Memory and Cultural History: Problems of Method,” p. 1400.

humiliation and discrimination from the state and the society from a young age.⁴³ For those who were children in 1965-66, life outside the prison and labor camps was not much better than it was inside for the political prisoners. They not only had to find money to support themselves, they had to supply food to their imprisoned relatives. It is never easy, therefore, to create a clear separation between victims and the victims' families because all of them were persecuted, even if in different ways. Memories of "collective historical trauma" were compounded by ongoing contemporary trauma.⁴⁴ As such, the family could not become the "privileged site of memorial transmission."⁴⁵

What came out as the follow up of the gatherings in terms of transmission of memory was historical reconstruction work beyond the realm of family but with the intention of repairing broken familial ties. One particular demand that the women survivors repeatedly raised during the gatherings was the need to clarify history about their role in the falsely alleged torture action and the killing of the army generals. They specifically wanted the government to revise the history textbooks at school because that was the source of the children's knowledge about their mothers. The sexually-charged fiction the army propagated to prove the immorality and savagery of the "communist women" and justify the wholesale annihilation of alleged communists "down to their roots" had damaged their relationships with their children and put them in an awkward position within the family.

43 See Irina Sherbakova, "The Gulag in Memory" in *Memory and Totalitarianism*, edited by Luisa Passerini, (Oxford: Oxford University Press, 1992) for comparison about how the length of state suppression affects the memory of ex-prisoners in Soviet Union.

44 Marianne Hirsch, "The Generation of Postmemory," *Poetics Today* 29:3, p. 111.

45 Hirsch, "The Generation of Postmemory," p. 110.

The label “Gerwani” stamped on these women had undermined their motherly authority and deprived them of the traditional role as the bearers of wisdom. Many of them were perceived by their children as “troublemakers”; those who brought shame and calamity to the family. Some of them were forbidden by their children to read any publication that have politics in it or to join any social activities involving fellow victims because the children were worried that the mothers would return to the wrong path. They had to sneak out of their house to attend the gatherings. The children had unconsciously adopted the military method of surveillance and control over the subjects’ mind and body.

Women survivors who used to be leaders and important cadres within Gerwani expressed another expectation regarding trans- and inter-generational transmission of memory and history. They wanted to be sure that the tradition of the women’s movement they had engaged with since the period of decolonization in the 1940s could be disseminated and learned by women activists of the next generation. Having witnessed, and at times experienced, how impotent women organizations were under Suharto rule, especially in addressing the women’s needs at the grassroots level, they thought that spreading knowledge about their experience would help the new generation of activists to build a movement that is more progressive and effective. Considering how these women had inherited the tradition of anti-colonialist women’s movement from the beginning of the 20th century and went through the worst attack on, followed by brutal elimination of, the tradition in 1965, the desire is very sensible and important. I also sensed from various private conversations that these veteran activists wanted to bequeath not only a history of suffering but also

history of struggle, of striving to establish a strong and dignified community in a newly born country to the next generations.⁴⁶ This will have a wider ramification not only on the problematics of using memory as historical source in Indonesia, but also on the construction of Indonesian women's historiography as a whole.

The demand for the clarification of the damaging state grand narrative was part of the general demand of the 1965 victims for rehabilitation of their individual names. The state used organizations' membership lists to carry out a collective punishment on any individual associated or made to be associated with those organizations. It also created a discriminatory generic identity which denied each victim's individuality. Even though the project for advocating the revision of the history books has not materialized, the desire to compose a collective historical narrative based upon individual stories about what each knows has shown the victims' awareness of "the subjective, yet social, character of memory."⁴⁷ From listening and conversing with each other in a group for more than one occasion they did not only gain confidence about their innocence from the crime accused, but also acquired knowledge about the centrality of the women in the state's strategy of repression. "When a group collectively explores its past through the sharing of stories, the practices of memory often cover a continuum between description, sensorial experience and analytical reflection."⁴⁸ On the political side it

46 This spirit of transmitting memory is somewhat similar to Elsie Paul's desire to leave a legacy of the Sliammon's teachings to the younger generation in her community. See Elsie Paul, in collaboration with Paige Raibmon and Harmony Johnson, *Written as I Remember It: Teachings from the Life of a Sliammon Elder*, (Vancouver: University of British Columbia Press, 2014).

47 Fentress and Wickham, *Social Memory*, p. 7.

48 Riaño Alcalá, *Dwellers of Memory*, p. 17.

represents “the struggle of citizens against ... forced forgetting” with a clear goal “not only to save themselves but to survive as witnesses to later generations, to become relentless recorders.”⁴⁹

For us, the activists and memory workers who organized the gatherings, this suggestion for “postmemorial work” has opened an opportunity for “less-directly affected participants” like us to “become engaged in the generation of postmemory, which can thus persist even after all participants and even their familiar descendants are gone.”⁵⁰ It gave us a new and more optimistic perspective on the continuation of our memory work. In the oral history project, we felt pressure to keep collecting interviews of victims because we felt like we were racing with time as victims grew older and one-by-one passed away. The feeling of loss became more intense, for the state kept stalling the effort to come up with a just solution for the victims. There has been no apology and no truth commission. For children of the survivors who attended the gatherings, the testimonies of their mothers provided an explanation to various modes of inexplicable behaviour, silence, or cryptic verbal expressions that they had witnessed all their lives. They have the “pre-established forms of memory” which has shaped all manners of vigilance, self-consciousness, and awareness of unfriendly social space that became a habit without much explanation.⁵¹ Listening to stories for them is like what Morisson described (as mentioned above) as the journey to “the remains at the archeological site.”

As a human rights activist I could easily place these demands for historical clarification within the framework of

49 Connerton, *How Societies Remember*, p. 15.

50 Hirsch, “The Generation of Postmemory,” p. 111.

51 Marianne Hirsch, “The Generation of Postmemory,” *Poetics Today* 29:3, p.120

transitional justice and the fulfillment of victim's right to know. As a feminist historian, however, I found the second demand, on the expectation to transmit the knowledge of women's movement in the past, to be more challenging, academically and politically. For one thing, as a general rule, valid for just about every part of the world, women have great difficulty in learning from the experiences of women from earlier generations since there are so few institutions that allow for the preservation and teaching of women's history. Feminist historian Gerda Lerner has written in her book *The Creation of Feminist Consciousness*, women's intellectual development in the West did not progress in cumulative fashion: "it developed in a repetitive, circular pattern, with generation after generation of women repeating what others had done before them. Thus, women's progress into historical consciousness was doubly delayed—by educational disadvantaging and by a lack of knowledge of the work of their predecessors."⁵² Indonesian women face an even graver problem. The military dictatorship did not only "force forgetting" but also prevented any strong and creative sense of history. As a result, the Indonesian women's movement during Suharto era and after grew up without a strong historical sensibility. Despite its open solidarity and respect for the persecuted veteran activists from Gerwani, the movement never considered developing a fuller understanding of Gerwani beyond the human rights paradigm. Indonesian women do not only have to reinvent the wheel, but also have to convince ourselves that we need a wheel.

Striking examples of this ignorance of women's history emerge repeatedly whenever there is a gathering between veteran activists from different organizations and the younger

52 Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Seventy*, (New York: Oxford University Press, 1993), p. 249.

ones. Most younger activists would listen politely to the “grandma stories,” admire them for their ability to organize thousands of women, and praise them for their courage, fighting for independence, organizing workers and peasants, and surviving the military persecution. But they would view the veteran activists of Gerwani as not being true feminists. In so many occasions I would hear comments such as, “They’re very interesting and great, but they are so conservative” or “They’re not feminist.” In a way, this is similar to what Martha Ackelsberg describes as “a dramatic disjunction” in perceptions and self-perceptions among different generations of women activists that belong to the anarchist women organization in Spain, *Mujeres Libres* (Free Women). The abolition of political memory during Franco years and changing political context with different challenges and demand had prevented the *jovenes* to understand the nature of the *veteranas* activism in the 1930s which appeared to be not particularly concerned with gender equality.⁵³ Existing analysis of Gerwani’s activism has pivoted around similar parameter of feminism: that even though Gerwani managed to mobilize hundreds of thousands women to step out of their homes and work for the community in numerous locations around the country, the fact that they organize activities traditionally associated with women, the feminine, such as conducting literacy programme, healthcare, had compromised their more feminist tradition of exclusively fighting for women’s political rights.⁵⁴

Another challenge concern with the hegemony of anti-

53 Martha Ackelsberg, “Mujeres Libres: The Preservation of Memory under the Politics of Repression in Spain,” in *Memory and Totalitarianism* edited by Luisa Passerini. (Oxford: Oxford University Press, 1992) p. 126.

54 Further information about this topic can be seen in Saskia Wieringa, *Sexual Politics in Indonesia*, UK: Palgrave MacMillan, 2002).

Sukarnoist political perspective which was carefully developed by intellectuals through various political and cultural projects during Suharto years. Sukarno era has always been consistently depicted as the period of early authoritarianism which was chaotic and economically unsustainable. Such a depiction provides a justification to the celebration of post-1965 “economic development” for the apologists of Suharto rule. While part of Sukarno’s rule indeed bred militarism and the seeds of authoritarianism, there was also a considerable space for various civic organizations, including the women organizations, to flourish with their experiments in nation-building projects. Asserting the women survivors’ stories about their memorable experiences during the Sukarno years would confront the dominant narrative in Indonesian political and cultural history and run the risk of being accused as romanticizing victims’ memories.

To a certain extent, the survivors’ demand to be acknowledged as activists also reflects the limitation of the transitional justice project in Indonesia which has portrayed the victims merely as victims who went through unfair persecution even though they *knew nothing* about politics, they were *not* communists or atheists. This claim of innocence is commonly used to appeal to people who sympathize with victims for humanitarian reasons but might have some reservations about a certain “ideology” (communism). Victims themselves have adopted this strategy of appearing innocent for their survival under repression. This trope of the innocent victim has sometimes saved them from extreme and ongoing persecution. Demanding acknowledgement of the victims’ agency before 1965 might undermine public support for a humanitarian cause. If victims transform from *knowing*

nothing, to knowing something, they are not seen as true victims. To acknowledge that they actually agreed with socialist or communist ideas, regardless of the fact that their knowledge of these ideas may not have been thorough, would mean a loss of their status as victims. I helped arrange a meeting between former Gerwani members and members of different women organizations that were not persecuted in 1965. The meeting was held in the spirit of reconciliation. The former Gerwani members refrained from describing exactly what their political activities were before 1965 and often posed as know-nothing rank-and-file members just following orders from their leaders. The women activists from the opposing side, on the other hand, claimed that before 1965 the women activists from Gerwani were aggressive, stubborn and cocky. They despised the fact that Gerwani gave its full support to Sukarno for the sake of the politics of National Front although he practiced polygamy openly. It has been and will remain quite a task to incorporate women's contradictory subjective perceptions of the past while making sure that victims are not re-victimized. Any attempt to homogenize the collective identity of "women" in the name of sisterhood and gloss over the history of violence can easily be complicit in the ongoing silencing and stigmatization of one particular kind of a feminist political agenda.

Conclusion

The women's storytelling project was initiated as a local response towards the inability of the state to offer a comfortable space for the victims of 1965 not only to express their grievances but to restore their individuality, hence humanity. The experiment was conducted with a combination of a sense

of solidarity with the victims and curiosity of activists *cum* researchers who were trying to find the historical roots of their journey. We expected much less from the engagement since we did not have any reference to what can come out of such a simple gathering organized by limited resources. We only hoped that if the women could just enjoy meeting their old friends and sharing stories, we would be more than delightful.

It turned out that we, the women victims and the activists, produced much more than we planned. An enclosed space that was surveillance free had allowed the women to move between their present and past, listening and speaking, crying and laughing, singing, and dancing that helped them to redefine themselves. For more than three decades, the women victims had to live in delineated by a "power geometry" (Massey) that they did not control. The language of the state has used them as warning signs, markers along the boundary between civilized and uncivilized citizens, as implied in the warning "Beware of latent danger of communism!" The state does not need physical walls to establish the segregation between good and bad citizens; it made sure the ex-Gerwani women themselves internalized the rules for moving about in the society. Through repeated and intense interactions with other victims and younger activists, and later also with male victims, these women found an alternative language to assuage the sense of guilt they felt in having become victims and not being able to take care of their families. They expressed their relief that they finally able to "thaw the frozen block" in their head. It has something more to do than "breaking the silence". It is about clearing a vision of the past, shaking off a sense of self-reproach, and seeing one's position in a constellation of disturbing memories.

What remains a challenge for me as a historian, who intends to communicate the perspective of these remarkable women to a wider public, is the fact that I have grown very close to the subjects. Many of these women already passed away before we, the young activists, fulfill our promise to advocate for the revision of state history. What I have left are the recordings of their voices and the memory of their pain, dignity and obstinate belief in humanity. I still have to find ways to do justice to these memories.***

Bibliography

- Ackelsberg, Martha. 1992. "Mujeres Libres: The Preservation of Memory under the Politics of Repression in Spain," in *Memory and Totalitarianism* edited by Luisa Passerini. New Brunswick: Transaction Publishers (2005 reprint).
- Bourget, Carine. 2013. "Complicity with Orientalism in Third-World Women's Writing: Fatima Mernissi's Fictive Memoirs," *Research in African Literatures* 44:3, pp. 30-49.
- Burke, Peter. 2011. "History as Social Memory." In *The Collective Memory Reader*, edited by J.K. Olick, V. Vinitzky-Seroussi, and D. Levy. Oxford: Oxford University Press, pp. 188-192.
- Confino, Alon. 1997. "Collective Memory and Cultural History: Problems of Method." *The American Historical Review* 102:5, pp. 1386-1403.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dwyer, Leslie. 2004. "The Intimacy of Terror: Gender and the Violence of 1965-66 in Bali." *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, Issue 10. Online.

- Edkins, Jenny. 2003. *Trauma and the Memory of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fentress, James and Chris Wickham. 1992. *Social Memory*. Oxford, UK: Blackwell.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Chicago: Chicago University Press.
- Hirsch, Marianne. 2008. "The Generation of Postmemory." *Poetics Today* 29:3, pp. 103-128.
- Kusno, Abidin. 2010. *The Appearances of Memory: Mnemonic Practices of Architecture and Urban Form in Indonesia*. Durham: Duke University Press.
- Lerner, Gerda. 1993. *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Seventy*. New York: Oxford University Press.
- Leydesdorff, Selma, Luisa Passerini, and Paul Thompson, eds. 1996. *Gender and Memory*. Oxford: Oxford University Press.
- Massey, Doreen. 1994. *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mernissi, Fatima. 1994. *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*. Cambridge, Massachusetts: Perseus Books.
- Morrison, Toni. 2008. "The Site of Memory". In G. Denard, ed. *Toni Morrison. What Moves at the Margin*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Nora, Pierre. 1989. "Between Memory and History." *Representations*. No. 26, pp. 7-24.
- Passerini, Luisa, ed. 1992. *Memory and Totalitarianism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pratt, Geraldine. 2004. *Working Feminism*. Philadelphia: Temple University Press.
- Riaño Alcalá, Pilar. 2006. *Dwellers of Memory: Youth and Violence in Medellín, Colombia*. New Jersey: Transaction Publishers.

- Schwarz, Bill. 2010. "Memory, Temporality, Modernity: *Les lieux de mémoire*." in *Memory: Histories, Theories, Debates* edited by S. Radstone and B. Schwarz. New York: Fordham University Press, pp. 41-58.
- Sherbakova, Irina. 1992. "The Gulag in Memory," in *Memory and Totalitarianism* edited by Luisa Passerini. Oxford: Oxford University Press.
- Theidon, Kimberly. 2007. "Gender in Transition: Common Sense, Women and War." *Journal of Human Rights* 6:4, pp. 453-478.
- Wieringa, Saskia. 2002. *Sexual Politics in Indonesia*. New York: Palgrave Macmillan.

**THE ETHNICITY BODY AND IDENTITY:
A (RE)CONSTRUCTION SELF
OF CHINESE-INDONESIAN WOMAN**

Jennifer Lie

midnite.garden@gmail.com

Cina...cina....cina...

The reflection: An Introduction

The memory of a bunch of kids shouting at me “*Cina... Cina...*” would never fade from my head. For them, I am a *Cina* (Chinese) perhaps because I represent the Chinese-stereotype body: fair skin and slanted eyes. The fact that I was born and grew up in Indonesia was not strong enough as a statement that I am an Indonesian as well. My family’s ancestors came from Yongding, Fujian province, China. And honestly, I have never known whether I am a “pure” Chinese descent or I have a “mixed” blood. No one in my family has exact information about this. But one thing for sure, if an almond-shape eyes and fair skin are associated with Chinese descent, then I inherited it. Does this fact legitimately put me in a box of “Chinese descent”? I am too Indonesian to be called as a Chinese and I am too Chinese to be called as an Indonesian. So, who am I?

This research is inspired by my self-reflection journey about my being as a Chinese-Indonesian woman. It questions the essence of being a woman with Chinese ancestry and holds Indonesian national, and how her ethnicity identity intertwined with her nationalism in (re)constructing the self. It

pays attention to how she resists the discrimination against her body and ethnicity through mediation of self-identity. To answer it, I focused on the life story of three Chinese-Indonesian women who live in Jakarta. The capital city is chosen as research location for its closeness to power, the central government, where control is stronger than in other areas. The assumption is power and control might put the self-identity in question. And not only that, some Chinese descendants have experienced moments in their life where the body jeopardized the life.

The body is the “front page” of the self, and this “front page” is subjected to discrimination by society, which stereotypes the body. Simply because of our body carries all identity marker of the self. We know, sometimes, people treat others badly or nicely for their physical traits.

In this research, the body and self-identity are the intersection points of the various aspects of a woman’s life. Identity is her reflexive project about what she has experienced, how she has expressed, and how she will express various forms of self-identities.

Thus, I used postcolonial feminism as lens of the study. It explains deeply and clearly issues about multi-discrimination that most women from ethnic minority experience in her daily life (Mohanty, 1983; Parpat, Connely and Barriteau, 2000). Aside from discrimination over the body and gender, she also struggles for her position over man in the society, her religion, history, class, ethnicity, and many other aspects. This concept provides a wide boundary about how, where, and what to look at problems of non-western women. Postcolonial feminism believes every woman has a different and unique story to tell; it is contrary to the Western feminism, which tends to generalize the oppression

of all women in the world regardless of class, ethnicity or racial location (Mohanty, 1983). Because of this concept, I believe that using life story as the research method could bring into the lights the unheard-voices.

This research is limited to the life stories of Chinese-Indonesian women aged 30-37 for they were born and grew up during the Suharto era and they were still teenagers when the 1998 riot happened. As the transitional generation, this generation understands and has experienced how to live as a Chinese with Indonesian national during the repressive era and how this experience has affected her self-identity. The narration will also include today's situation when Chineseness is celebrated openly. The parameter of this research is built based on awareness that human's self-identity construction depends on their life-reflection activity. Thus, the result of this research might not be applicable to universalize the struggle of Chinese-Indonesian woman from any generation because every generation has different context of struggle.

Hermeneutics phenomenology is used as research methodology. It asks questions dealing with the meaning of the phenomenon and how people experience it (Manen, 2007). As a methodology, it emphasizes the world as lived by a person, not the reality or world separate from the person. Also, life story served as method of gathering data through in-depth interviews.

For the presentation of the narratives, I used the first-person point of view to make the stories more intimate and personal. Each subhead title indicates who is talking. I also included my voice in the narrative because my awareness and understanding about Chineseness in Indonesia have helped me in collecting data, analyzing and interpreting it. In each process of this

research, I kept looking back at my own experiences and this self-reflection activity helped me to explore deeper the respondent's experiences.

The first respondent or storyteller is Ivy Zhang. She was born in Sibolga, North Sumatra. She grew up in Semarang, Central Java and lives in Jakarta with her husband and son. Her husband is a Javanese, but he was born from a Buddhist family. Although their marriage is an interracial marriage, but in term of religion they came from the same foundation, Buddhism. Both of them work for a Buddhist non-government organization in Jakarta.

Ivy Zhang: we are the imported ethnicity from abroad

I am ethnically Chinese, which is quite a unique ethnicity in Indonesia because we are considered imported from abroad. Since I was a child, I used to be called as a non-local. Even when I needed to fill out the registration form at school, they always asked whether I was a local or non-local. Now that I think about it, is it really necessary?

Ancestors from father's side came from Fujian. My grandfather sailed all the way from Penang, Malaysia to North Sumatra of Indonesia. He did not come directly from China, and I did not have any information on how he got to Penang from China. In North Sumatra, my grandfather settled down and built his own family. My father and his siblings were born here.

My mother's family came from Guangdong province, China (formerly Canton). My grandfather was just a kid when his family sailed away from Guangdong to Langsa in Aceh, Indonesia. They decided to settle here. Around 1965 to 1966, political situation in Indonesia was unstable due to mass killing targeting communists, Chinese ethnicity and the leftist. The killing, looting,

and burning happened in many areas in the country, including in mother's hometown, Langsa. It caused my mother to quit school and together with her family, they ran away to Medan, the capital city of North Sumatra province. It was a traumatic experience for her.

I was born in Sibolga, North Sumatra. I was not even one year old when our parents decided to relocate back to Medan. The following year, our family relocated again; this time we went to Jakarta. Two years later, we packed our bags and we settled down in Semarang, Central Java for 17 years. After I graduated from university, I got a job in Jakarta so I live here up until today.

In Semarang, our family had a small photocopy business near the University of Diponegoro. The community in this area was quite diverse. We lived together side by side with other Indonesians from various ethnicities. The neighborhood was very harmonious; the people were friendly and open-minded. I did not remember any racism act done to me.

Even though I am a Buddhist, my parents enrolled me in a Catholic school from primary level up to high school level. This is the place where I learned a lot about equality. At school, I was certainly a minority because I am a Buddhist and a Chinese descent. Due to this situation, I learned to be flexible, open-minded, and adjust quickly to differentiations. With this skill, I survived my university years. I went to a public university in Semarang, the University of Diponegoro. At that time, it was difficult for a Chinese descendant to be accepted in a public university. Perhaps, I was lucky. I found out that the percentage of Chinese ethnicity student in my campus at that time was less than 10 percent.

Some colleagues in the university initially considered me

as minority because I was a Chinese, Buddhist and woman. But when I actively participated in some organizations in campus, they also considered me as weird. My non-Chinese colleagues thought that Chinese only flock with their own kind and do not like to mingle with others. But I was deviant. I participated on campus radio, student publications, student organization and more. I met people with various characters and I had to deal with them in doing projects. After they knew me personally, I found that they respected me as I am and for my effort to mingle and “diminish” the boundary between ethnicity. I was happy.

Ivy Zhang: family comes first

I believe that I could become who I am now because of my family doctrine. My parents are conservative and a firm believer that kids should obey parents. Sometimes, they are very strict and full of authority, but my parents could also be wise and open-minded. I must admit, I listened to them out of fear. But as I grew older, I realized that all the doctrines are for my own good.

My father is a strict and obedient person when it comes to prayers and following Chinese’s tradition and culture. Since he came from North Sumatra, he follows rituals of North Sumatran trait. It is more complex, richer in details than those traits from Semarang. At our home, we have five altars for the gods of sky; *Buddha Sakyamuni* or *Bodhisattva*; the gods of earth; the kitchen god and our ancestors. Each has its own specific dates for offering and ritual. My father passes the knowledge to all his children about this tradition and ritual, and I respect it. Sometimes, I help him to do this ritual at home.

Me: Cultural identity, the shared culture

Through Ivy's story, I want to discuss Stuart Hall's concept of cultural identity. This concept grounds the reason behind our cultural practice and as a statement about who we are, the Chinese-Indonesian.

According to Stuart Hall, cultural identity is a "shared culture, a sort of collective 'one true self', hiding inside the many other, more superficial or artificially imposed 'selves', which people with a shared history and ancestry hold in common" (1990). This shared culture also gives a sense of commonness as "one people" for similarity of historical experiences and implementation of ancestor's culture and tradition. With this cultural identity and her exposure to culture where she resides, one is continuously frames her perspective to get sense of the world.

The Chinese-Indonesian shares similar past with Chinese in Mainland China through practice of tradition and religion, such as Confucianism, Buddhism, Daoism, and folk religion. These four beliefs are the markers of our cultural identity. Through it, we also inherit the values and norms as a person and/or a family of Chinese descendant.

Confucianism, Buddhism, Daoism and folk religion are actually four different beliefs, which entangled into one. But most of Chinese descent could not differentiate the boundary between them. Most of us tend to think that Buddhism is worshiping gods and ancestors. While actually, it is not. Thus, I believe it is necessary to describe the core concept of each belief here for us to differentiate between them and to analyze critically.

Buddhism focuses on personal spiritual development and the attainment of a deep insight into the true nature of life (White,

1993). The goal is to achieve enlightenment, to reach *nirvana* like Siddharta Gautama did. As the guru of Buddhism, Gautama taught for his followers to be aware of life's impermanence. He believes every creature cannot escape from reincarnation; but to be born again to the world, in particular the world of animal and the ghost (hell), is a form of suffering. So believers should follow its morality to enlarge one's wisdom and practicing meditation to increase self-awareness. By having wisdom and self-awareness, one could understand how to seed good deeds for the future life and to be reincarnate to a better world, such as Buddha's world (heaven). Buddhism is a practice to enrich the inner self, thus Buddhist does not worship gods.

Confucianism is not also about worshiping gods. Confucianism philosophical foundation came from a philosopher from the 6th century BCE, Confucius (Cartwright, 2012). Confucius taught his students how to have a virtuous life and the importance of inner moral harmony. One of his famous teachings is filial piety. Confucius believed if a person is good to her parents, it means she is also a good member of society. It is because obedience requires self-discipline and it incorporates one's attitude, morality and so on. The practice of filial piety does not end when the parents die, but it continues after they are gone through arranging an altar of the dead, burn papers and incense stick and give offering like fruits and snacks. Worshipping ancestors is seen as a form of filial piety.

Daoism, on the other hand, is a teaching from Lao Tzu. Daoism literally means "the path." Daoism acknowledge that life is not always in harmony, sometimes in the journey we, humans, are trap in the madness of life without knowing the way out. Daoist believes by understanding the self, one could dance with

the chaos. Thus, one would not be worried about the way out, instead she would embrace all the whimsy of life (Kochmer, 2015). Some physical activities like meditation, *tai chi* and *qi gong* are known as Daoism practice.

The last is folk-religion. This is the only practice of Chinese tradition and belief to “communicate” with powers beyond every living creature. It is considered as religion, while the other three are considered as teaching. It is believed that through prayers and offering to gods, the worshipper could be spared from disaster, anger and bad luck. The gods here could be anything from stellar deities, nature deities, deified humans and many more (Chamberlain, 2009, p.18). This is the reason of Chinese families to have several altars at home for gods worshipping. Each house has varied gods; it depends on which gods they worship.

The Chinese has been practicing these four beliefs since hundreds of years ago. So when our ancestors sailed away from China to Indonesia, they brought along these beliefs with them and they passed it orally from generation to generation. Through these beliefs, the core values of Chinese people are kept and transferred to future generations, such as to be filial to parents and ancestors, and to live a virtuous and harmonious life. These are the cultural identity of being a Chinese descent.

Ivy Zhang: The final remarks

My husband is a Javanese and a Buddhist. We might be different in ethnicity and race but we have the same belief. And our beliefs in Buddhism is the guidance of our marital life. At first, most of our relatives did not accept our relationship, but now they do and I hope our relationship could inspire people about

the true meaning of unity in diversity (*Bhinneka Tunggal Ika*).

But there were times when I would ask myself about our son. How would I raise him? And what does it really mean to have children of “mixed” race and ethnicity? Of course, I want him to understand my family culture, but I also want him to know his father’s culture. I think I will figure it out when those things come.

Michelle: A celebration of Chineseness

I was born from an interracial marriage. My mom is a Chinese descendant and my dad was a Padang ethnicity. My mom converted to Muslim when she married my dad. My brother and I were also raised as Muslims.

However, during my young adult years, I found my peace with Christianity and I am a Christian now.

I do not have a Chinese name nor inherit a Chinese family name. It was because my mom’s marriage to my dad was considered as a way of “leaving” her family. So I would only follow my dad’s family name and culture. But in practice, it does not happen as simple as that. Since I was a child, my mom regularly attends her family’s gathering for the Chinese New Year celebration. This event left a deep impression on me. I remembered that every time we went to my grandma’s house for Chinese New Year celebration, mom had to lie to everyone. You know, it is common for neighbors to ask “where are you going?” Whoever asked that question, mom would lie to them. And she also told me not to tell anybody about the celebration in my grandma’s house.

Grandma lived in a house with a tall fence, so it was impossible for people to peek inside the house. Mom’s extended

family usually gathered here to celebrate Chinese New Year. This “hiding” thing made me curious and gave me more motivations to learn about my mom’s family culture. Slowly, mom taught me about her ancestors, family’s values, culture, tradition, and language. Through these years, I gained my “half” pride as a Chinese descendant.

Although the inner-side of me is proud to have a Chinese blood, there were times when I found it hard to be of a Chinese ancestry. I was a child when Suharto was still in power. I inherited my mom’s look, particularly skin color and eye shape. For my own safety, mom always taught me to tell my friends that I came from Palembang. Mom purposely taught me to hide my Chineseness. I once asked, why Palembang? According to my mom, that is the look of Palembang ethnicity: fair skin and slanted eyes. Perhaps, mom got that impression from her good Chinese friend who came from Palembang.

During the 1998 riot, I was in high school. Mom forced me to wear a hijab, for my own safety, whenever I was out on public transportation. At that time, people were not aware of a Chinese-Muslim. Even my mom wore a hijab as well. So when people asked about our Chinese-body, they were convinced that we came from Palembang because of the hijab. I could say hijab was our “protection” during those years.

I hid my identity until 2006 when I was in the university. In 2000, I had a boyfriend and both his parents were Muslims. At that time, society was not as open-minded as it is now. I have never introduced him to my mom’s extended family. I always brought him to dad’s side. Even when I ended our relationship in 2005, he still did not know who I really was.

In 2006, I had a relationship with a Chinese guy. I could not hide my identity to him anymore. I was proud of my identity as a Padang and Chinese ancestry. So I opened up to him and his family. They accepted me but unfortunately, this relationship did not last.

I met my husband in late 2000s. His family is from Tangerang, Banten province. We got married and have a son. I taught many things to my son. He prays as a Christian, but he also knows how to greet people with Arabic words. He also learned Chinese tradition from my mom, Padang culture from my dad's relatives, and Banten culture from his dad. I hope my son would embrace all the diversity within our family as his identity. And I do hope, people would not discriminate him for what he is.

If I think again about those years, I could actually get rid of it by telling people that I was a Padang ancestry whenever they ask. But I could not. How could you lie to people about who you are and pretend to be somebody else? I inherited both sides of culture and tradition. I even feel closer to my mom's family than my dad's simply because of the family bond between them and how they preserve their own culture and tradition during those distress times. The last thing that makes me proud is the positive stereotype of Chinese descent. People are considered Chinese as good in business, smart, and diligent. I have experienced many times in my work; when my client got the idea that I have a Chinese blood, I could gain trust and respect easier than I was not.

Me: Symbolic ethnicity

Like most of Chinese-Indonesian woman, the stereotype body of Chinese descent had put Michelle into dangerous

situations. Lucky for her, she inherited two cultures so she could somehow hide behind her Padang identity. But her decision to keep her Chineseness is what Herbert J. Gans (1979) called as symbolic ethnicity. She does not have any relation to China anymore, but she still preserves her Chinese identity as her cultural identity. "Symbolic ethnicity is characterized by a nostalgic allegiance to the culture of the immigrant generation, or that of the old country; a love for and a pride in a tradition that can be felt without having to be incorporated in everyday behavior" (Gans, 1979, pp.9). The feeling of pride could also be directed to a general tradition or specific one, like what Michelle felt about her ancestry.

For Michelle, Ivy and I, our identity as Chinese descendants is given by birth. In fact, we could renounce it and claim ourselves as Indonesian. But we did not. We decided to maintain our Chineseness in everyday lives even though we do not have any direct links with the past generations who came from China anymore. We use symbols to express our Chineseness and I believe that expressions are strong enough because people know us as Chinese. We also feel incomplete if we stated ourselves as Indonesians because the Chineseness in ourselves has embedded the self.

Symbolic ethnicity is actually a choice. We choose because we can. And the current situation of Indonesian political system allows us to choose. Thus, we are freely to announce it. Maybe if the political situation was like during the Suharto era, we would not loudly express our Chineseness.

Lyn: The ancestor

I was born in Gunung Sitoli, Nias, North Sumatra. I was the third generation from my dad's side. My great grandfather sailed from Fujian province, China to Nias with his wife and children. They decided to settle in Nias, and my grandfather was born here.

I was not too sure about the family tree of my mom's side. My great grandfather was the first *Kapitan Cina*¹ in our city. My great grandmother was a *peranakan* (mix of Chinese and Indonesian). They were the respected Chinese elders in Nias, and this status went down to my grandmother and her siblings.

Our family is still practicing Chinese tradition at home. I used to assist my mom to prepare the offerings for ancestor and gods worship. But since my mom passed away and I live in Jakarta, I do not have the chance to do it anymore.

Through mom, I learned a lot about our ancestry, such as the kinship system, the values of Chinese beliefs that are full of manner and old traditions. Her teaching got me well because it kept me well grounded.

Lyn: Being a Chinese before and after the reformation era

As a Chinese woman living in Indonesia, I found that my life is divided into two important periods: before and after the reformation.

Before the reformation, it was tough to be a Chinese because people looked at you differently and they called you "*Cina*" to humiliate you. It felt like a sin being a Chinese while we

¹ *Kapitan Cina* is a headman or leader of Chinese ethnicity during the Portuguese and Dutch colonial times. One of his tasks was to be a mediator between the colonizers' interest and the Chinese's (Suryadinata, 2012).

all knew that it was not our choice to be born like that. Another concern was our dealings with bureaucracy papers and other issues regarding entry to a public university. During those times, sometimes we needed to deny our Chineseness and it was painful.

After the reformation era, people started to be more open-minded and we can celebrate the Chinese New Year freely. People were often curious and asked whether we are Chinese or if we speak the language. I always said that I am Chinese-Indonesian. Currently, I feel like by declaring my ethnicity, it is like when you talk to Batak people and they said that they are Batak people. So Chinese-Indonesian is now just for the sake of identity. And this feels good.

If I think about it again, Mainland China would not say that we are part of them. They would say that you are Chinese overseas or Chinese-Indonesian. We could not be just Chinese like them. I do not see this as problem anymore. I think the term Chinese-Indonesian has differentiate us from the people from the Mainland, other Chinese overseas, and local people in places where we reside.

Most of my colleagues at work are Indonesian Muslims. Sometimes I felt it was tough. On one hand, I want to show them that I am the same, an Indonesian like them. On the other hand, I know who I am, a Chinese descendant.

Actually, whenever I met new people they would not think that I am a Chinese descendant because my body is far from the typical Chinese-body. I have big eyes and high cheekbones. Most of people associated me with Batak ethnicity. When I told them who I am, they got confused because they did not know that there are Chinese with a body like me. But today, most of

my colleagues call me with “Aling” (it refers to the Chinese girl character in a movie titled *Laskar Pelangi*) or “Cici” (a term to call elder sister in Chinese language). I guess this is a benchmark that they have really accepted me as I am.

I found out that my Chineseness is my uniqueness and I have to keep it in me. But there are people who started to disregard it and they call themselves as Indonesian. I know we are going global, we are citizens of the world. But that does not mean we could also lose our identity. I think what makes you interesting are not because you are the same, but because you are different. Your differences are things that make you interesting. So I maintain my identity and I would definitely maintain the tradition and culture. Although I am a Catholic, I found religion and practicing culture and tradition are different things.

Me: The complexity of Chineseness

I could say the situation and condition in Indonesia, for Chinese descent, post-Suharto era is better than before. When Abdurrahman Wahid canceled the President Regulation No. 14/1967 in 2000, we finally felt the country has recognized us. We are no longer an “alien” in our birth country since we are allowed to practice our culture, tradition, beliefs, and to express ourselves openly.

In fact, Suharto’s policy to discriminate Chinese descent had left deep wounds in Chinese-Indonesians. Some of us have decided to renounce our Chineseness; they no longer practice Chinese culture, tradition and beliefs. Instead, they regarded themselves as indigenous people of the province where they lived even though they have typical Chinese body (Suryadinata, Arief and Ananta, 2003). This is reflected in the 2000 National

Population Census where Chinese were finally included as one of the Indonesian ethnicities. But the procedure used was self-identification. It means if a Chinese renounced her Chinese identity, then she was recorded as “non-Chinese”. The result was only 2.92 million individuals identified themselves as Chinese descent. This is understandable considering what Suharto did to repress the Chineseness in us.

But there are people who are preserving their Chineseness through various forms of self-expression, such as maintaining the usage of Chinese family name, practicing the culture, belief and tradition, or simply through self-declaration like what Ivy, Michelle and Lyn did. For this group of people, Chineseness is beyond having Chinese look or inheriting Chinese blood. Chineseness is embedded into her life together with her Indonesianess, which she gets from her daily interaction with Indonesian society and as an Indonesian national. This group is too Indonesian to be called Chinese and too Chinese to be called Indonesian, perhaps Chinese-Indonesian is the closest term to identify this group.

Conclusion

As the result of Suharto’s policy to force assimilated the Chinese into Indonesian society, Chineseness in an Indonesian setting requires articulation.

We need to maintain certain aspects of being Chinese. We need to embody our cultural identity into ourselves. Chineseness is beyond being born from a Chinese family or having a Chinese body. It requires a sense of pride of being Chinese descent or a sense of connection with the ancestors’ culture and shared history.

Buddhism, Confucianism, Daoism and folk-religion are markers of Chinese cultural identity. These are the same set of philosophies practiced by Chinese in Mainland China and Chinese overseas. These are ways of life taught from generation to generation in China and among the Chinese migrant generations. These beliefs are our core being Chinese.

However, in our everyday lives, we are exposed to local culture where we reside and Indonesian culture as a whole. This friction is resulted in a continuously adjustment of both cultures. So identity for Chinese-Indonesian is very fluid. Our identity is not determined alone by either nationality or ancestry, but shaped by our interaction with Indonesian society and the world.

I belong to the fifth generation of a Chinese family living in Indonesia. Our connection with relatives in China was lost when my grandpa passed away in 2000. I am culturally attached to my ancestors and roots but at the same time, I am also proud being an Indonesian. My identity is complex and fluid as the result of continuous self-reflection with Indonesian society, my Chinese family, the world, and my role as a woman.

In the setting of Chinese-Indonesian family, a woman has crucial role in transmitting the culture, belief and tradition to the future generation. The woman has the role in the family to educate children. Mothers are the ones who told stories about China, our family trees, culture, tradition, and values of life. I consider memories and stories of my mother's generation up to our ancestors as still "pure". The pressures implemented by colonial and Suharto eras only resulted in a stronger sense of Chineseness in the self. Through living in "closed" environment, stories and memories were passed from generation to generation.

Nowadays, most of Chinese-Indonesian woman holds high degree of education. They are able to think critically and selective on which culture and tradition which deserve to be preserved. Perhaps, this way of thinking would affect the knowledge-transfer to the next generation.

Indeed, the future of Chinese-Indonesian generation is situated on the woman's hands.

References

- Confucius. (500 B.C.E). *Analects 1:6*. [online] Available at: <http://classics.mit.edu/Confucius/analects.1.1.html> [Accessed 23 Nov. 2015].
- Cartwright, M. (2012). *Confucius* [Blog] Ancient. Available at: <http://www.ancient.eu/Confucius/> [Accessed 23 Nov. 2015].
- Chamberlain, J. (2009). *The Chinese Gods: An introduction to Chinese folk religion*. 3rd ed. HongKong & London: Blacksmith Books.
- Cohen, M., David L., and Richard H. (2000). *Hermeneutic phenomenological research: A practical guide for nurse researchers*. California, London & New Delhi: SAGE Publications.
- Cohen, M. (2011). Happy to be Chinese in Indonesia. *Asia Times online*, [online] Available at: http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/MJ20Ae01.html [Accessed 10 Jul. 2013].
- Elliott, A. and Gay, P. (2009). *Identity in question*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, & Washington D.C.: SAGE Publications.
- Gans, H. (1979). Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America. *Ethnic and racial studies*, 2 (1),

pp. 1-20.

- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Anchor.
- Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. In J. Rutherford, ed., *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence & Wishart, pp. 222-237.
- Hall, S. (1996). Introduction: Who needs identity? In S. Hall and P. Gay, ed., *Questions of cultural identity*. London, Thousand Oaks, & New Delhi: SAGE Publications, pp. 1-17.
- Kochmer, C. (2015). *Taoism 101: Introduction to the Tao*. [Blog] Personal Tao. Available at: <http://personaltao.com/teachings/taoism/taoism-101/> [Accessed 12 Nov. 2015].
- Laverty, S. (2003). Hermeneutic phenomenology and phenomenology: A Comparison of historical and methodological considerations. *International Journal of Qualitative Methods*, [online] Volume 2(3). Article 3. Available at: http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/2_3final/html/laverty.html [Accessed 03 May 2013].
- Manen, M. (2007). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. 2nd ed. Alberta, Canada: The Athlouse Press.
- Mohanty, C. (1983). *Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses*. Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Ong, S. (2008). Ethnic Chinese religions: Some recent developments. In L. Suryadinata, ed., *Ethnic Chinese in contemporary Indonesia* Singapore. Institute of Southeast Asian Studies Publications, pp. 97 – 116.

- Parpart, J., Connelly M. and Barriteau, E. (2000). *Theoretical perspectives on gender and development*. Canada: International Development Research Centre.
- Suryadinata, L. (1981). *Peranakan Chinese politics in Java 1917 – 1942*. Singapore: Singapore University Press.
- Suryadinata, L. Arifin, E. and Ananta, A. (2003). *Indonesia's population: Ethnicity and religion in a changing political landscape*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Suryadinata, L. (2004a). *Chinese Indonesians: State policy, monoculture, and multiculturalism*. Singapore: Marshall Cavendish, Eastern University Press.
- Suryadinata, L. (2004b). *The culture of the Chinese minority in Indonesia*. Singapore: Marshall Cavendish, Eastern University Press.
- Suryadinata, L. (2007). *Understanding the ethnic Chinese in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Tan, M. (2004). The social and cultural dimensions of gender-based violence in Indonesia: from labeling to discrimination to violence. In L, Suryadinata, ed., *Chinese Indonesians: State policy, monoculture and multiculturalism*. Singapore: Marshall Cavendish, Eastern University Press, pp. 45-68.
- White, B. (1993). basic Buddhism guide: A five-minute introduction [Blog] Buddhnet. Available at: <http://www.buddhanet.net/e-learning/5minbud.htm> [Accessed 24 Oct. 2015].

**PEREMPUAN SAMIN-KAPUK DALAM
PUSARAN DINAMIKA FEMISIME LOKAL:
KAJIAN TRANSFORMASI IDENTITAS-HISTORIS.**

Khoirul Huda
IKIP PGRI MADIUN
aairul_ni@yahoo.com

Abstrak

Kajian feminisme memandang terdapat hak yang memiliki korelasi di dalam kehidupan. Hak diorientasikan pada keterjebakan perempuan sebagai pelengkap kehidupan. Konstelasi tersebut dipengaruhi dua dimensi yaitu dimensi fisik dan mental. Dimensi fisik dimaknai perempuan berdasarkan fisik dianggap memiliki kelemahan dan ketidakberdayaan. Orientasi ini dirasa menjadi *women sekunder* (pembatasan ruang gerak secara normal terutama menyangkut kekuatan tenaga). Dimensi mental diarahkan konteks kelemahan psikologis. Isu gender dan feminisme limitasinya pada keseimbangan peran atau minim kebebasan. Secara implisit feminisme terdapat praktek transformasi yang menempatkan perempuan dalam kasta kesetaraan atau dominasi masyarakat. Seperti perempuan Samin-Kapuk. Perempuan Samin-Kapuk merupakan representasi feminisme bersifat lokal. Perempuan Samin-Sikep terletak di Bojonegoro. Transformasi dimensi feminisme yang dihadapinya tidak langsung mendiskriminasikan persoalan identitas melainkan mencoba menyeimbangkan meskipun mereka telah menempatkan pada *role taking*. Dinamikanya menjadi kekuatan lain untuk membangun citra feminisme guna memosisikan kesetaraan. Tulisan ini pada prinsipnya untuk mengidentifikasi dan mendeskripsikan bagaimana dinamika kaum perempuan Samin-Kapuk terhadap transisi feminisme lokal.

Kata kunci: Perempuan, Samin-Kapuk, Feminisme lokal

Abstract

Study feminism regards this as the right to have a correlation in life. Rights of women oriented to being stuck as a complementary life. The constellation influenced by two dimensions of physical and mental. The physical dimensions of women interpreted by physical deemed to have weakness and helplessness. This orientation became women considered secondary (normally space restrictions mainly concerns the labor force). Mental dimension directed the context of psychological weakness. Gender issues and feminism limits is on balancing role or lack of freedom. In practice there are feminism implicit transformation that placed women in a caste society of equality or dominance. As women Samin-Kapok. Women Samin-Kapok is a representation of feminism is local. Women Samin-Sikep located in Bojonegoro. Transformation dimensional faces feminism indirectly discriminate against the issue of identity but rather try to balance even though they have been put on the role taking. Dynamics become another force to build the image of feminism in order to reposition equality. This paper principally to identify and describe how the dynamic of women Samin-Kapuk against local feminism transition

Keywords: Woman, Samin-Kapuk, local Feminism

PENDAHULUAN

Perempuan sebagai bagian dari kehidupan masyarakat sering dikaitkan dengan berbagai persoalan-persoalan terutama menyangkut gender. Persoalan mengenai gender diberbagai kajian sering mengaitkan perempuan dalam bias ketidakadilan. Dalam perspektif tersebut, ketidakadilan sering dimaknai sebagaimana kaum perempuan sengaja ditempatkan pada bayang laki-laki sehingga ada kesan mereka tidak mempunyai kontribusi signifikan dalam bermasyarakat. Pemaknaan tersebut sering dikonotasikan keterlibatan perempuan hanya sebatas pelengkap mensejajarkan diri dengan laki-laki. Artinya sering dimarginalkan terutama pembagian kerja, pendidikan, ekonomi,

dan sebagainya. Di sisi lain, posisi perempuan sering dikaitkan dengan pandangan feminisme. Pandangan feminisme dapat dilihat dari perspektif justifikasi perempuan yang sengaja ditempatkan dalam budaya patriarki. Feminisme memandang ada ketidakberjalan peran perempuan secara utuh dan memiliki kecenderungan terhadap proses tidak sinkronisasi kesetaraan maupun ketidakadilan. Kedua konsep tersebut saling berkaitan dan mengerucut pada perubahan. Perubahan yang dalam istilah feminisme memperjuangkan hak sebagai perempuan dengan memposisikan kesetaraan terhadap ketidakadilan yang diperjuangkan. Upaya tersebut tentu bukan hanya sebagai deklarasi semata melainkan usaha dalam melaksanakan perannya dalam berbagai bidang agar tidak dipandang sebelah mata. Lebih lanjut, pusaran persamaan gender memfungsikan perempuan agar aktif menunjukkan peranannya di dalam kaidah bermasyarakat. Proses penyetaraan terkait keterjebakan kaum perempuan yang diperlakukan secara marginal. Marginalisasi merupakan bentuk ketidakadilan yang diterima mereka. Ketidakadilan diwujudkan penekanan terhadap mobilisasi yang seyogyanya dapat dilakukan oleh kaum perempuan. Masuk akal apabila perempuan cenderung dilekatkan dengan stigma negatif yang hingga saat ini terlihat. Padahal dengan menggunakan penelaahan historis, kaum perempuan Indonesia telah mewujudkan mobilitas dengan pionernya adalah R.A. Kartini pada masa pergerakan nasional sekitar abad XIX. Hal ini menandakan bahwa jauh sebelum Indonesia merdeka pun para kaum perempuan-perempuan tersebut telah memperjuangkan mobilitas emasipasinya kaitanya dengan hak-hak yang harus diperoleh oleh mereka. Meskipun pada faktanya pada masa-masa sekitar abad XVIII-

XIX telah ada upaya untuk melepaskan diri dari keterjajahan mengenai strukturalisasi gender dan prioritasnya hanya pada gerak untuk memperoleh pendidikan saja. Hal ini pula yang menandakan bahwa di dalam dimensi sistem sosialnya masih terkekang pada paradigma ikatan patriarki yang mengkondisikannya dalam situasi ketidakberdayaan yang lebih berorientasi terhadap sempitnya kebebasan maupun pergerakan struktur maupun kedudukan. Secara sederhana perempuan tidak selamanya ditempatkan dibawah bayang laki-laki. Seiring perkembangan zaman tentu disertai dengan pola kehidupan yang berlangsung multidimensional. Pada kenyataannya asumsi tersebut masih menampakkan gangguan gender termasuk masalah ketidakadilan. Kartini Kartono memberi penegasan bahwa selama masyarakat modern masih disertai oleh ketidakadilan, kesewenang-wenangan, pemerasan, dan tindak kekerasan... (2003: 40). Kondisi ini didorong pengkonotasian masyarakat jawa yang sering mengungkapkan bahwa perempuan penting menikah, memasak dan melahirkan. Pandangan itu tidak selamanya benar mengingat masyarakat kekinian saat ini muncul kaum perempuan yang telah bertransformasi sebagai pembangun feminisme meskipun masih dalam lingkaran budaya patriarkinya dan salah satunya adalah perempuan Samin-Kapuk. Perempuan Samin-Kapuk merupakan representasi dari kondisi feminisme yang bersifat lokal. Pengkategorian ini masuk akal karena secara toponimi mereka memilih hidup dengan kelompok komunitasnya di suatu tempat (pedalaman) yang konsekuensinya persoalan pola adat dalam sistem kekerabatan cukup kental. Hal ini diakibatkan karena istilah patriarki dalam berbagai penerapan masih tersaji pada kelompok perempuan tersebut. Perempuan Samin-kapuk

terletak di daerah Bojonegoro. Kaum perempuan Samin-Kapuk adalah sekelompok masyarakat di Desa Tapelan Kecamatan Ngraho Kabupaten Bojonegoro yang dalam perspektif historis termasuk pengikut ajaran Samin Surosentiko. Pada dasarnya keberadaan masyarakat Samin di daerah Tapelan merupakan salah satu bagian pola persebaran dari pengikut Samin yang basisnya di daerah blora jawa tengah yang sebenarnya khusus didaerah Bojonegoro sendiri basis yang paling banyak ditemui adalah di Desa Tapelan dan Dusun Jepang Desa Margomulyo. Pada umumnya keberadaan masyarakat Samin-Kapuk dalam paradigma kajian tertentu masih menyerupai satu sama lainnya baik dari dimensi ajaran, perilaku maupun sistem adatnya. Kesamaannya terletak pada bagaimana masyarakat Samin termasuk dalam golongan sekte manunggaling kawulo gusti (Tashadi dalam Purwantini dkk, 2000: 9). Ajaran yang diidentikan dengan falsafah jawa dengan sifatnya masih kental dengan Jawa-tradisional sehingga baik perilaku maupun konsep pemikirannya masih kental dengan aroma masyarakat tradisional. Ajaran yang sangat kuat yaitu berkaitan dengan *oyo drengki, srei, dehwen* atau *kemeren* yang notabene sebagai bentuk penguatan aktualisasi mereka dalam bersikap dan berperilaku. Kesamaan tersebut juga menyangkut budaya patriarki yang secara ajaran sistem jawa-tradisional telah menempatkan kaum perempuan masih dibawah kaum laki-laki sebab mereka masih terikat oleh ajaran leluhur. Transformasi dalam dimensi feminisme yang dihadapinya tidak langsung mendiskriminasikan persoalan identitas melainkan mencoba menyeimbangkan meskipun mereka telah menempatkan pada *role taking*. Model ini diwujudkan pada peran dan statusnya yang mulai berkembang. Dinamikanya menjadi kekuatan lain untuk membangun citra

feminisme guna memposisikan kesetaraan. Dinamika ini terjadi berdasarkan fakta historis telah berhasil melekatkan mereka dalam suatu pembatasan adat dan seiring dinamika yang berkembang maka keleluasaannya makin mendapatkan tempat. Karena pada dasarnya kaum perempuan harus mengurus anak dan dapur sedangkan laki-laki yang bertanggungjawab mencari nafkah. Namun demikian, kaum perempuan Samin-Kapuk di Desa Tapelan justru mereka menempatkan diri pada posisi role taking yang dalam kajian feminismentya menyangkut berbagai bidang terutama ekonomi. Apa yang dialami mereka menjadi kontradiksi di dalam upaya pemahaman budaya patriarki yang cenderung terikat oleh ajarannya. Kontradiksi tersebut sebagai akibat dari pemekaran status mereka tidak hanya sebatas mengurus rumah tangga melainkan bagaimana menampilkan diri untuk mobilltas peran dalam dimensi penyetaraan dan menyeimbangkan kedudukan terhadap laki-laki. Bahkan pekerjaan yang selama ini sebagai pencari nafkah yang diorientasikan kepada kaum laki-laki dapat dikatakan sudah tidak berlaku lagi bagi kehidupan mereka. Berdasarkan informasi bahwa mereka dalam kajian feminisme terdapat pada sirkulasi pekerjaan sebagai penjual kapuk. Kapuk yang berasal dari pohon Randu yang kemudian diolah dan dikemas sebagai bahan untuk membuat kasur. Seiring dengan aktivitas pekerjaannya yang komiditi utamanya adalah kapuk sehingga tidak jarang mereka disebut sebagai wanita kapuk. Perempuan yang identitasnya muncul seiring dalam pembagian kerja dengan dimensi pekerjaannya mengolah bahan mentah kapuk yang kemudian dijual kembali sehingga hasil dari pengumpulan kapuk tersebut digunakan untuk mencari nafkah keluarga dalam membantu di bidang ekonomi. Tulisan ini pada prinsipnya

untuk mengidentifikasi dan mendeskripsikan bagaimana dinamika kaum perempuan Samin-Kapuk terhadap transisi dinamika feminisme lokal. Salah satu indikatornya adalah bagaimana perjalanan mereka yang dapat dilihat secara historis melalui pembatasan kontemporer yang kemudian dapat dipetakan (segmentasi). Menariknya adalah bagaimana kaum perempuan Samin-Kapuk masih menggunakan feminismenya meskipun ada ikatan adat yaitu budaya patriarki yang sebagian besar masih terpelihara dengan utuh. Meskipun patriarki membelenggunya akan tetapi gerak secara bebas guna menyeimbangkan dengan kaum laki-laki bahkan bisa lebih. Namun demikian identitas prioritas tetap berjalan sebagaimana mestinya.

Landasan Konseptual

Dimensi Gender Dan Feminisme

Persoalan gender dalam era dewasa ini dapat dimaknai dalam berbagai paradigma. Pemaknaan definisi perempuan itu justru membawa kepada suatu titik dimana kajian gender sering disertai tema-tema yang terarah memarginalkan pada perbedaan secara substantif. Hakikatnya konteks gender merupakan sebuah bentuk pembedaan berdasarkan jenis kelamin antara kelas laki-laki dan perempuan dalam sistem masyarakat. Lazimnya terdapat perbandingan diantara keduanya biasanya terletak dalam sistem pembangian kerja. Berkenaan dengan hal tersebut, Sugihastuti mengemukakan bahwa gender selalu berkaitan dengan perbedaan perilaku antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksikan secara sosial yakni perbedaan yang diciptakan manusia melalui proses sosial dan kultural yang panjang (2010: 23). Pernyataan ini menekankan internalisasi

pemilahan perilaku yang dibangun oleh kaum laki-laki dan perempuan dalam jangka yang lama dengan memperhatikan penguatan dari sistem kultural yang dibawanya. Baik kaum laki-laki dan perempuan mempunyai tugas masing-masing dalam menerapkan hasil pemikiran dan tindakan ke dalam proses interaksinya serta mobilitas di lingkungan masyarakat.

Titik tekannya adalah terdapat kolaborasi proses sosial dengan ditandai interasi sosialnya sehingga akan terungkap pembagian gendernya. Prosesnya berlangsung secara alamiah yang diciptakan sendiri oleh manusia tersebut. Pendapat yang lain juga dikemukakan oleh Mansour Fakhri bahwa pada hakikatnya gender merupakan suatu sifat yang melekat pada kaum laki maupun perempuan yang dikonstruksikan secara sosial maupun kultural (2010: 8). Sinergi dengan Elfi Muawanah (2009: 1) bahwa gender lebih mengacu pada perbedaan peranan pria dan wanita dalam suatu tingkah laku sosial yang terstruktur. Pada pernyataan tersebut konstruksi dalam pembedaan gender lebih menekankan pada karakteristik yang telah dilekatkan sendiri berdasarkan pandangan yang dialaminya. Hal ini sebagai akibat dari budaya yang telah menjadi kebiasaan dan tidak lupa telah terjadi indoktrinasi perempuan yang sering dikenal memiliki sifat lemah lembut, baik hati, cantik, emosional, eksotis maupun keibuan. Sebaliknya, kaum laki-laki lebih terstereotipkan secara kompleks yang dianggap kuat, mampu berpikir dengan pemikiran rasional, dan juga perkasa. Mengenai hal tersebut secara terperinci perbedaan laki-laki dan perempuan dapat ditunjukkan pada tabel 2.1:

Tabel 2.1. Perbedaan Laki-Laki dan perempuan

No	Perspektif perbedaan	Laki-laki	Perempuan
1	Peran Sosial	Lebih maskulin	Lebih feminim
		Public	Domestik
		Kepala keluarga	Ibu rumah tangga
		Pencari nafkah utama	Pencari nafkah tambahan
2	Perilaku/sikap	Tegas	Lemah lembut
		Rasional	Emosional
		Agresif	Sabar, kasih sayang, teliti
3	Mentalitas	Gagah	Peduli
		Jantan	Lemah
		Berkuasa dan cerdas	Mengutamakan kecantikan

Sumber: Pusat studi wanita UIN JAKARTA, 2003: 61

Lebih lanjut, adanya argumentasi tersebut dapat diasumsikan bahwa kebiasaan yang menjadi budaya dan telah melekat pada akhirnya mengakibatkan ruang gerak kaum perempuan sering ditentukan oleh kaum laki-laki dan bahkan aturan mainnya nampak diskriminatif. Hal ini berdampak bahwa pembahasan gender selalu dikaitkan dengan ketimpangan perlakuan yang diterima perempuan dan ada konotasi negatif serta pada akhirnya menjadi sebuah labeling. Suwarni juga menambahkan bahwa dewasa ini masih banyak ketimpangan tentang kesetaraan perempuan dengan laki-laki yang memiliki sebab ooleh beberapa faktor yaitu secara emosional perempuan lemah dan banyak tugas dan tanggung jawab dirumah (2013: 124). Citra perempuan sering dibiaskan terhadap penurunan derajatnya seperti proses marginilisasi perekonomian, diskriminasi kelas, subordinasi stereotip atau partisipasinya dan bahkan sampai kekerasan. Dalam perspektif ini kajian gender lebih mensubordinasikan peran perempuan yang tidak dimunculkan dan mengarah ke wacana ketidakadilan. Maka dari itu wacana perempuan akan dikaitkan dengan Feminisme. Menurut Maggie Hum menyebutkan bahwa feminisme merupakan ideologi pembebasan perempuan karena yang melekat dalam semua pendekatannya adalah keyakinan bahwa perempuan mengalami ketidakadilan disebabkan jenis kelamin yang dimilikinya (Syarif Hidayatullah, 2010: 5). Kajian feminisme mencenderungkan dalam proses pelepasan budaya patriarki yang mengarah perjuangan ketidakadilan perempuan untuk mendapatkan posisi dan hak-haknya. Sifatnya mengarah untuk mengentaskan ketimpangan khususnya bagi kaum perempuan. Dalam beberapa istilah feminisme termaknai sebagai femina dengan maksud sifat-sifat perempuan. Dari istilah tersebut maka

tidak heran jika feminisme selalu dikaitkan dengan ketidakadilan yang sering diperlakukan dalam bentuk marginalisasi peran dalam berbagai bidang dibandingkan kaum laki-laki.

PEREMPUAN JAWA DALAM BUDAYA PATRIARKI MODERN

Pada prinsipnya berbagai wacana baik masa sekarang maupun masa lalu sebenarnya perempuan memiliki banyak makna. Bukan hanya sebagai simbolisasi saja melainkan juga mempunyai peran dalam membangun keseimbangan terhadap kaum laki-laki. Namun stigma perempuan dilihat secara fisik lemah sehingga semakin menguatkan pada dimensi perlakuan yang tidak adil. Stigma itu muncul, didorong oleh berbagai faktor diantaranya *Pertama*, terbatasnya cara pandang mengenai perempuan. Perempuan sering diidentikan dengan keterbatasan fisik. Kelemahan fisik yang sering membuat mereka tidak memiliki daya tahan untuk melakukan sesuatu hal yang tidak mungkin untuk dikerjakan. *Kedua*, diskriminasi peran. Lazimnya yang sering terlihat bahwa terkadang kaum laki-laki memandang perempuan lemah sehingga terjadi indoktrinasi terhadap stereotipnya. Watak yang dibangun untuk membuatnya masuk ke dalam budaya patriarki. Penekanan sisi kebebasan yang semakin terkekang. Meskipun demikian, diperolehnya indoktrinasi stigma tersebut dalam konteks perempuan secara umum dapat dimaknai menjadi dua paradigma tidak sengaja dan sengaja. Konstelasi secara ketidaksengajaan dapat dimaknai bahwa keberlangsungannya terwujud dengan natural dan alamiah dalam menjudge kaum perempuan yang lemah disertai kondisi kebiasaan yang telah dikttakan berdasarkan struktur leluhurnya. Sebaliknya, cara pandang sengaja lebih diorientasikan bahwa sistem yang

secara sifat terdapat pemaksaan dari kaum laki-laki. kaum laki-laki hanya memandang potret hidupnya yang lemah dengan unsur eksotisme. Potret demikian itu sering dijumpai era masyarakat modern. Keadaan yang digambarkan bahwa manusia terjebak dalam pemikiran pragmatisme dengan arah idiom layaknya perempuan tradisional yaitu memasak, melahirkan, mengandung. Lebih lanjut, kaum perempuan di era modern lebih diorientasikan negatif. Sifat tersebut sebagai akibat dari peranannya hanya sebagai eksistensi dalam dimensi eksotisme. Tetapi pandangan tersebut tidak sepenuhnya utuh mengingat sebagian orang lagi yang melihat sebagai bagian dari gender yang menggunakan paradigma holistik tetap memandang kaum perempuan dalam porsi ideal. Ideal dalam peranannya di kehidupan sehari-hari, meskipun kenyataannya masih mengikuti budaya patriarki. Selain itu, kajian feminisme dewasa ini jarang menempatkan perempuan dalam posisi kurang seimbang. Sejalan dengan pendapat yang dikutip oleh Hirman Sahapudin (2012) bahwa:

Kajian feminisme modern sampai sekarang belum terjadi keseimbangan antara laki-laki dan perempuan. Ketidakseimbangan tersebut dapat dilihat dari masih adanya anggapan bahwa perempuan memiliki keterbatasan dari segi fisik dan mental yang kemudian berpengaruh pada segi pembagian peran dan perlakuan dalam masyarakat. Karena anggapan adanya keterbatasan tersebut maka perempuan dianggap tidak layak menempati posisi tertentu.

Dimensi ini cukup jelas bagaimana paradigma modernisme lebih condong dalam esensi mengkonokatasikan terhadap marginalisasi peran perempuan. Dimensi fisik dan mental merupakan hambatan pokok yang bisa mempengaruhi

keberlanjutan terutama menyangkut berbagi peran kerja dan tindakan penyingkiran dari masyarakat yang dilakukan oleh kaum laki-laki. Sehingga mengakibatkan kaum perempuan sengaja ditempatkan pada bagian minim memiliki ruang gerak bebas dan terbatas serta sering dibawah bayang-bayang kaum laki-laki. Kondisi saat ini bila dirasakan cukup jelas bahwa masih tersegmentasi dalam budaya patriarki yang menekan pada kebebasan secara hak. Hak perempuan sebagai penyambung mata rantai ide-ide maupun memosisikannya untuk penguatan sistem masyarakat. Persebaran peran yang demikian tidak hanya berlangsung terhadap pusaran modern tetapi dimensi tradisional pun masih terlihat bahkan pada masyarakat adat. Patriarki sendiri biasanya terdapat sangkut paut dengan patrilineal. Artinya perempuan berada dibawah keturuanan bapak (laki-laki). Pada umumnya budaya patriarki sering terlihat di Jawa. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Wahyuni Retnowulandari, 2010: 26) berikut ini:

Masyarakat memandang wajah jawa sebagai wajah ketertindasan. Kultur jawa adalah kultur yang tak memberi tempat bagi kesejajaran antara lelaki dan perempuan. dalam konteks budaya jawa, perempuan dituntut memiliki kompetensi tiga "ur" (sumur, dapur, kasur). Kompetensi itu menuntut perempuan cakap memasak, mencuci, berdandan, dan melayani suami. Selain itu penindasan juga tampak pada pilihan bahasa untuk menyebut perempuan dalam bahasa jawa.

Selain itu, Ika Martanti bisa menjadi bahan telaah ketika terjadi bias yang hakikatnya perempuan jawa terbelenggu dengan patriarkinya seperti berikut:

Orang-orang tua diatas generasinya, diterima dengan kepatuhan yang memiliki nilai sakral dan karenanya harus dijadikan pegangan. Maka prinsip-prinsip hidup yang dianutnya bukan saja menjadi penopang atau pegangan bagi langkah kakinya dalam menampaki kehidupan ini, namun juga sebagai lecuk untuk tidak mengeluh demi kebahagiaan dan kedamaian suami dan ketujuh anaknya (2012: 356).

Keterjebakan perempuan yang masih menggunakan prinsip patriarki terkadang sering menyudutkan posisi mereka. Keberlanjutan stigma yang dialami perempuan Jawa hingga era modern ini bukan tanpa sebab. Murniati menjelaskan terperinci dengan argumentasi yang cukup kuat diantaranya:

1. Perempuan kurang menyadari bahwa dirinya adalah seorang pribadi yang mempunyai hak-hak azasi manusia yang sama.
2. Perempuan kesulitan menghilangkan perasaan malu dan takut salah.
3. Perempuan kurang mampu berpikir jernih dan logis, sehingga sulit dalam mengambil keputusan.
4. Perempuan memiliki beban kerja domestik.
5. Perempuan selalu mempertimbangkan faktor.
6. Perempuan selalu mempertimbangkan faktor keluarga, atau tradisi turun temurun keluarga yang aktif di organisasi.
7. Perempuan selalu mempertimbangkan faktor kesamaan agama.
8. Perempuan selalu mempertimbangkan faktor ekonomi.
9. Perempuan kurang dapat menerima kekuasaan (yang dipercayakan) dan dalam merebut kekuasaan lebih suka mengalah.
10. Perempuan kurang mampu mengendalikan emosi, sehingga

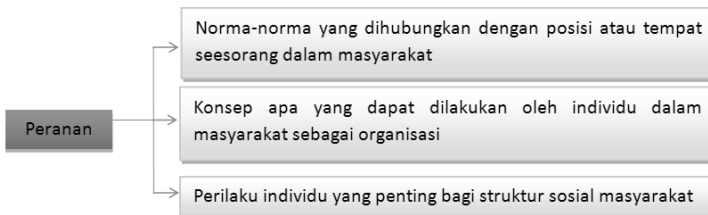
- pikirannya kurang stabil dan mudah terpengaruh, dan
11. Perempuan tidak mampu menjalin persatuan yang solid, sehingga mudah bercerai berai dan sukar menyatukan pandangan (2004:118).

Selanjutnya, Patriarki-modern penekanannya adalah potret perempuan yang masih terbelenggu dalam aspek adat leluhur di era globalisasi. Gerak mobilisasi tidak pernah bebas. Meskipun telah terpengaruh dari sempalan gaya pandangan luar tetapi belum bisa membebaskan diri dari pusaran etno-patriarki. Etno-patriarki cenderung mengidentikan diri seseorang terhadap kebanggaan budaya dari bentukan patriarkinya. Masuk akal memang karena ikatan patriarkinya masih terlihat kental dan jelas. Sehingga secara makna lebih condong mereposisi definisi perempuan Jawa dalam segmentasi tersebut. Hal tersebut dirasa masuk akal mengingat didukung fakta historis perempuan Samin masih dalam ikatan identitas dibawah kaum laki-laki. Rekonstruksi bentuk patriarki-modern yang masih terlihat merupakan dari perilakunya yang taat pada kebiasaan dan ajaran yang telah dibangun melalui kebudayaannya.

DINAMIKA PERAN PEREMPUAN

Memaknai budaya patriarki terkadang mempunyai berbagai pandangan. Lazimnya budaya patriarki merupakan sebagai keterbelakangan peran perempuan dalam ranah kedudukan yang sering berada dibayang-bayang laki-laki. Perempuan di dalam kajian gender sering terjebak pada prioritas laki-laki sehingga perkembangannya muncul istilah feminisme. Feminisme merupakan konsep memperjuangkan dengan hak-hak yang selayaknya diterima oleh perempuan. Di

dalam budaya patriarki sering dihubungkan dengan feminisme dimana posisi patriarki menjadi bagian dimana perempuan yang biasanya terlecehkan oleh kaum laki-laki. Feminisme difungsikan ke dalam lingkaran perjuangan hak-haknya untuk membebaskan dari ketertekanan perempuan dibawah kuasa laki-laki. Keterbatasan dalam manuver yang lebih tinggi inilah terkadang membuat banyak distorsi bahwa kaum perempuan tergolong masif dan tanpa memiliki peran apapun dan dengan patriarkinya memungkinkan untuk tidak dapat bergerak. Paradigma yang selalu ingin dilekatkan oleh kaum laki-laki dengan melihat pada kebutuhan fisik dan mental sehingga membuatnya tidak berdaya. Selanjutnya perlu digambarkan pula bahwa perempuan secara peranan mencakup tiga hal sebagai berikut:



Gambar 1. Modifikasi dimensi peran perempuan dalam budaya patriarki (dalam Soerjono Soekanto, 2010: 2013)

Model peranan tersebut secara universal berjalan seiring kekuatan perempuan untuk mencitrakan kontribusi perannya terhadap eksistensinya. Untuk mengungkap keterlibatan saluran yang menempel pada perempuan diperlukan formulasi dengan memperhatikan indikator yang menjadi pijakan dalam meraih perannya. Pertama kali yang dilakukan ialah perempuan mengungkap identitas perannya dengan berusaha

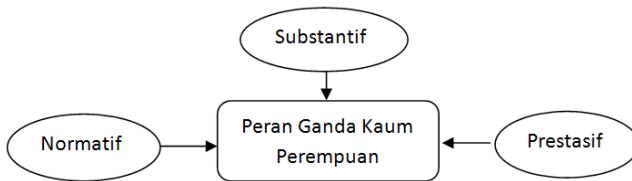
menempatkan posisinya terhadap kaidah norma yang berlaku. Penguatan norma akan membawa pada titik pembuka jalan dalam eksistensinya dan berusaha untuk lepas dalam budaya patriarki. Upaya ini bertahap dapat diraih dengan menggunakan beberapa saluran yang ada di masyarakat melalui organisasi-organisasi tertentu. Secara tidak langsung proses tersebut dijadikan cara untuk menguatkan mobilitas terhadap tekanan budaya patriarki. Dengan demikian, bila dikerucutkan mengenai skema yang lebih terinci sebagai upaya menjelaskan perannya dalam perempuan terhadap dinamika kehidupan sosial ekonomi seperti ditunjukkan gambar 2 berikut ini:



Gambar 2. Modifikasi Peran Perempuan Jawa
(Sumber: dalam Peter Carey dan Vincent Houben, 2016)

Gambar 2 yang telah diadaptasi dan modifikasi tersebut kecenderungan perempuan Jawa menunjukkan berbagai peranannya secara aktif-laten. Artinya, perspektif aktif-laten menarasikan perempuan yang terbelenggu oleh budaya patriarki pada dasarnya secara dimensi aktif selalu berproses tetapi tidak pernah menampilkan diri terhadap status dengan laki. Peter Carey dan Vincent Houben mencoba menjelaskan peran yang ada di dalam masyarakat dengan sisi historis Jawa

yang sebenarnya telah ada pada abad XVIII-XX yang notabene basis patriarkinya cukup kuat. Sehingga perempuan yang dalam hal ini adalah kaum wanita kapuk lazimnya secara umum mempunyai peran ganda yang dapat disketsa melalui gambar berikut ini



Gambar 3. Model Peran dan kedudukan Ganda Kaum Perempuan Sumber: diadaptasi dan modifikasi dari Fahmi Wahyuningsih 2013: 50

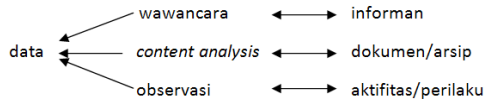
Berkenaan dengan gambar tersebut, Fahmi Wahyuningsih menjelaskan secara terperinci bahwa ketiga peran tersebut saling bersinergi terhadap pembentukan karakter perempuan. Setidaknya beberapa peranan yang terbagi secara alamiah mampu menjawab kontradiksi kelemahan perempuan yang sampai saat ini sering terungkap. Peran dalam dimensi normatif dimaknai bahwa perempuan diposisikan sebagai ibu rumah tangga, pendamping suami dan pendidik anak. Pada dimensi substantif lebih diorientasikan hidup bermasyarakat. Hal ini terutama menyangkut pada berbagai aktivitas kaum perempuan ikut serta dalam kegiatan-kegiatan yang bersifat kemasyarakatan sebagai konsekuensi mereka menjadi anggota lingkungan masyarakat setempat. Tataran peran prestatif, kaum perempuan lebih dipandang untuk mengembangkan

keahlian tetapi tanpa meninggalkan tugas sebagai ibu rumah tangga. Setidaknya beberapa dimensi peran tersebut mampu bekerja secara komprehensif untuk membangun eksistensi perempuan ditengah dilema terhadap dinamika perkembangan kehidupan yang kompleks. Pada satu sisi sering termarginalkan melalui faktor patriarki sehingga dibalik kelemahan fisik disertai mentalitasnya kaum perempuan mampu menunjukkan mobilitasnya dari berbagai aktivitas di bidang-bidang tertentu.

METODE PENELITIAN

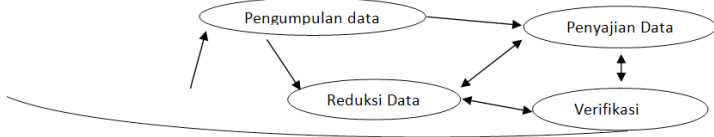
Jenis penelitian yaitu penelitian kualitatif-deskriptif. Jenis ini melihat pada kondisi alamiah terhadap obyek yang diteliti dalam melakukan aktifitas yang sesungguhnya tanpa ada rekayasa saat penelitian berlangsung. Penelitian akan dikaji dengan pendekatan studi kasus. sebuah penelitian yang melihat dan mencari suatu gejala fenomena yang terjadi di masyarakat (dengan peran perempuan kapuk sebagai satuan analisisnya). Lokasi di Desa Tapelan Kecamatan Ngraho Kabupaten Bojonegoro dan beberapa tempat yang menjadi wilayah persebaran sekitar Ngawi, Cepu, dan Bojonegoro. Sumber data yang digunakan yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber data primer diperoleh melalui informan yaitu Kepala Desa, Perempuan Kapuk, Keluarga atau Suami perempuan penjual kapuk, dan beberapa masyarakat di Desa Tapelan. Sumber Data Sekunder merupakan data yang dikumpulkan dari tangan kedua atau dari sumber lain yang telah tersedia sebelum penelitian dilakukan (Ulber Silalahi, 2010: 291). Adapun data sekunder yang digunakan adalah: 1). Dokumen dan arsip. Dokumen berupa data demografi Desa Tapelan Kecamatan Ngraho dan BPS Kabupaten Bojonegoro. 2). Catatan pribadi

mengenai sejarah Samin di Desa Tapelan Ngraho Bojonegoro. 3). Bahan kepustakaan dari buku, hasil penelitian sebelumnya dan jurnal ilmiah yang relevan dengan topik penelitian. Penelitian terintegrasi dengan *purposive sampling*. Implementasinya, sampel langsung diambil dari informan yang mewakili tema penelitian yakni Kaum Perempuan Kapuk dan keluarga (suami serta anak-anaknya), Kepala Desa, Sekretaris Desa, Kerabat Perempuan Kapuk, Para Pengepul Kapuk di Desa Tapelan, dan masyarakat setempat. Model observasi yang digunakan adalah dengan pendekatan partisipasi pasif mengacu pada model yang ditawarkan Spradley (dalam Andi Prastowo, 2012: 199) yang sering disebut *social situation* dengan berjalan dalam tiga komponen yakni *place* (tempat), *actor* (pelaku/orang), dan *activities* (aktivitas). Model wawancara menggunakan jenis terstruktur. Wawancara berpedoman pada pertanyaan yang sudah disusun sebelum ke lokasi dan bersifat luwes. Wawancara dilakukan pada orang yang mempunyai kemampuan untuk menjawab pertanyaan diantaranya Kepala Desa, Sekretaris Desa, Kaum Perempuan Kapuk, Beberapa keluarga terdiri dari suami, anak maupun kerabatnya. Informan berdasarkan stratifikasi usia-gender yaitu kaum perempuan sesepuh dan saat sekarang. Analisis Dokumen terdiri dari Arsip atau dokumen tentang 1). toponimi masyarakat Samin berasal dari kantor Desa Tapelan berupa data Demografi Desa, data tentang jumlah orang Samin Desa Tapelan secara umum serta jumlah kaum perempuan yang masih memanfaatkan Kapuk sebagai mata pencaharian sehari-hari, 2). Dokumentasi foto, 3). Catatan diperoleh dari beberapa catatan yang ditinjau dari aktivitas sosial dan budaya. Teknik Keabsahan Data menggunakan triangulasi sumber sesuai model yang ditawarkan Sutopo (2006: 94) seperti berikut:



Gambar 1: Model Triangulasi Sumber

Teknik Analisa Datamengacu pada alur interaktif Miles dan Huberman (2009: 20) yang dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar 1: Model Triangulasi Sumber

Teknik Analisa Data mengacu pada alur interaktif Miles dan Huberman (2009: 20) yang dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 2. Model Analisis Kualitatif Model Interaktif Miles dan Huberman

Pembahasan

Konstelasi Perempuan Samin-Kapuk dan feminisme lokal

Gambaran mengenai perempuan Samin-Kapuk sebagai scope kajian feminime lokal di era pembabakan kehidupan sosial terus mengalami dinamika yang berkembang. Proses dinamika ini dalam lingkup feminime tersebut tersaji pada penguatan peran perilaku ekonomi dalam masyarakat dan akan mempengaruhi berbagai latar belakang dimensi yang ada. Berdasarkan pengamatan yang dilakukan tanggal 23 April 2016 bahwa masih banyak dijumpai aktivitas sehari-harinya para perempuan Samin dalam mengolah hasil kapuk dari pohon randu. Aktivitas yang terlihat adalah bagaimana kaum perempuan kapuk mengupas

buah pohon randu untuk memisahkan antara kulit luar dan isinya berupa kapu, menjemur sampai pada tahap pengumpulan kapuk-kapuk yang sudah dijemur itu tadi ke wadahnya (orang Jawa biasa menyebutnya "*kebo/bago*") dan siap untuk didistribusikan. Mengenai hal tersebut, cukup mencengangkan pula yang sesuai dengan informasi yang diperoleh dari informan bahwa *Pertama* rata-rata pelaku perempuan yang menjual kapuk adalah dari golongan tua, *Kedua* area untuk jual-beli kapuk-kapuk tersebut tidak hanya dilaksanakan di tempat pemukiman Desa itu melainkan dengan keliling diberbagai daerah sampai kadang tidak pulang ke rumah dalam beberapa hari. Mereka sering menginap ditempat yang disinggahi seperti tidur diemperan toko, *Ketiga* yang menimbulkan kerancuan dalam munculnya sebuah ketimpangan sistem kodrati bahwa rata-rata kaum perempuan yang menjual kapuk-kapunya sedangkan kaum laki-laki dirumah. Kaum laki-laki diorientasikan untuk mengurus pekerjaan rumah tangga atau bisa dikatakan *double job* dengan lebih banyak mengurus anak dalam segi pendidikan, menyiapkan makanan, atau yang berkaitan dengan masalah rumah tangga. Hal ini cukup kontradiksi bahwa yang seharusnya kaum laki-laki sebagai penanggungjawab dalam segi ekonominya akan tetapi justru perempuan yang menjadi pioner dalam arus perekonomian keluarga. Di dalam berbagai informasi yang didapat maka cukup tidak masuk akal bahwa adanya ketimpangan gender dalam perspektif ekonomi yang mengutamakan peran kaum perempuan kapuk dalam membunagun komoditas kesetaraan kedudukannya bahkan bisa lebih meskipun dalam ranah patriarki yang sering dibentuk oleh masyarakat desa-Jawa mereka masih patuh terhadap ajaran leluhurnya. Dengan demikian, kajian ini sebenarnya lebih

menguraikan secara garis besar bagaimana perubahan peran sebagai akibat dari keberhasilan upaya gerakan feminsime dalam bidang ekonomi yang mampu menempatkan kaum perempuan kapuk dalam kebebasan gerak mobilitasnya yang tidak terikat oleh adat secara utuh. Selain itu, alih dimensi yang ditengarai sebagai akibat dari pengaruh dalam pemikiran-pemikiran yang lebih maju dan modern sehingga tidak semuanya laki-laki harus mendominasi. Pandangan ini telah dikuatkan oleh Suharno yang mengemukakan bahwa saat ini telah ada kecenderungan keterbukaan budaya yang dari sumbernya... telah memudar atau *open culture* (2013: 4). Keterbukaan budaya bahwasanya ada semacam peralihan fungsi kaum perempuan jawa yang dalam hal ini representatifnya adalah wanita kapuk yang terus menjadi pokok penting terhadap dinamika dimensi ekonominya. Setidaknya ada keleluasaan untuk berjuang seorang perempuan tidak kalah dengan laki-laki dalam bekerja. Di dalam upaya untuk menkonstruksi pemikiran mengenai hal itu beberapa riset sebelumnya telah menempatkan kedudukan perempuan untuk terus memberikan beberapa peran yang positif dalam membangun perkembangan perekonomian keluarga. Soerjanto Sastroamodjo (2003: 31) menerangkan bahwa kemurnian ajaran kesaminan mungkin hanya bisa bertahan hingga setengah atau paling *banter* satu abad, setelah itu akan mengikuti perkembangan tersebut, misalnya mampu membaur dengan masyarakat, sudah ada penerimaan perubahan-perubahan sehingga dapat membebaskan peranan perempuan tersebut. Analoginya adalah bilamana dikaitkan dengan perspektif gender disertai dengan feminisme dan budaya patriarki maka mereka dapat dikatakan sudah memiliki keberanian untuk membuka ruang yang lebih mengarah ke

publik. Senada dengan apa yang diungkapkan oleh Sri Lestari Wahyuningroem (2005: 99-100) bahwa perempuan di era sekarang tidak lagi diposisikan sebagai warga negara kelas dua yang ditempatkan terbatas hanya di ruang domestik sehingga perempuan harus dilibatkan dalam setiap aktivitas publik yang memnentukan kelompok masyarakatnya... dengan pemberian ruang bagi perempuan untuk direpresentasikan secara politik formal dan mendorong pemberdayaan perempuan dalam segala bidang. Selain itu, keterbukaan perempuan dalam peranannya menjadi penopang ekonomi keluarga dapat disinergikan berdasarkan hasil riset yang dilakukan oleh muhammad Nizar (2016: 4) yang mengadakan penelitian di desa sanan kecamatan turen kabupaten malang dengan sampel permpuan rumah tangga dan istri yang rata-rata kurang mamou memenuhi kebutuhan dasar mereka menunjukkan bahwa dari 50 KK di desa tersebut lebih dari 70% perempuan adalah bekerja dengan alasan utamanya adalah pemenuhan kebutuhan hidup inilah yang menyebabkan mereka keluar rumah. Dengan demikian berdasarkan beberapa hasil riset tersebut menandakan bahwa di era kekinian keleluasaan gerak yang ditunjukkan oleh peralihan peran gender yang te;ah ditunjukakn oleh kaum perempuan. Mereka telah mengubah tradisi patriarki dari sebelumnya yang menuntutnya hidup dibawah pusaran bayang-bayang laki-laki bertransformasi ke arah kebebasan dengan sifat gerak mobilitas secara vertikal.

Dinamika Perempuan Samin-Kapuk dalam Sejarah kontemporer

Feminisme merupakan konsep memperjuangkan dengan hak-hak yang selayaknya diterima oleh perempuan. Di dalam

budaya patriarki sering dihubungkan dengan feminisme dimana posisi patriarki menjadi bagian dimana perempuan yang biasanya terlecehkan oleh kaum laki-laki. Feminisme difungsikan ke dalam lingkaran perjuangan hak-haknya untuk membebaskan dari ketertekanan perempuan dibawah kuasa laki-laki. Peran yang diambil adalah kontribusi perempuan Samin dalam memperjuangkan hak-haknya sebagai perempuan maupun memperkuat kedudukannya dapat membantu terhadap dinamika perjuangan bangsa. Model kerangka analisis pembahasan ini terletak pada upaya memotret peranan kaum perempuan Samin untuk melaksanakan di kehidupan sehari-hari dan seberapa jauh eksistensinya menggunakan saluran perjuangan meskipun terdimensi dengan budaya patriarki. Budaya yang mengharuskan dan memaksanya memiliki keterbatasan untuk menyempatkan ruang gerak secara bebas. Di sisi lain, memaknai perempuan Samin dipastikan selalu terikat oleh budaya patriarki, mengingat dalam kondisi yang demikian tersebut siklus ajaran kejawen yang sering mengganggu persoalan makrifat yang majadi kekhasannya. Tidak jarang mereka biasa disebut wanita Jawa dengan pembiasaan terhadap nilai patriarki terhadap sistem sosial. Penyempurnaan kaum perempuan Samin dalam dinamika sejarah cenderung pasif dan laten. Hal ini terdorong melalui saluran gerak mobilitas terhadap bentuk patriarkinya. Mereka memanfaatkan bentuk saluran dengan membangun sinerginitas bersama suami atau keluarga dalam misi perjuangan tatkala bangsa ini dikuasai oleh penjajah. Bentuknya bisa berupa aktifitas keseharian memberi persamaan persepsi dan visi dengan kaum laki-laki bahwa sebagai bangsa jangan mudah masuk ke dalam lingkaran eksploitasi yang ditanamkannya. Peran dalam

mengkonstruksikan pemikiran secara rasional atau irasional tergolong cukup efektif. Signifikansi peranannya terletak pada kemampuan dalam kedudukannya sebagai kaum perempuan jawa untuk membangun dan mendorong terus agar mata rantai eksploitasi yang dilakukan penjajah bisa terputus. Keterbatasan dalam manuver yang lebih tinggi inilah terkadang membuat banyak distorsi bahwa kaum perempuan tergolong masif dan tanpa memiliki peran apapun dan dengan patriarkinya memungkinkan untuk tidak dapat bergerak sehingga ketergantungan informasi tersebut sering tidak diungkap dalam kajian sejarah bangsa. Memang tidak bisa menyalahkan, kaum perempuan Samin termasuk wanita jawa. Idiom-idiom wanita rumahan yang selalu teridentifikasi secara umum kemudian paradigma tersebut membawa pengaruh ke dinamika sejarah bangsa. Stigma kelaziman yang diterima mendorong perempuan Samin sering terjebak oleh pemikiran patriarkinya. Dimensi inipun semakin kuat sebab wanita jawa selalu tunduk dengan kaum laki-laki dan menjunjung adat istiadat, kepercayaan serta pemahaman makrifatnya meregulasi kehidupan harus sesuai standarisasi layaknya hidup orang jawa. Salah satu kekhasan terletak pada penurunan emansipasi dan mengakibatkan mereka tidak memiliki mobilitas secara hierarki. Artinya, perempuan dihadapkan pada kuatnya idiom masa lalu seperti mengatur uang sehingga sudah dikatakan memiliki peranan bagi perempuan itu sendiri. Perlu digarisbawahi bahwa menafsirkan idiom tersebut mampu bekerja secara periodik sehingga secara tidak langsung membentuk paradigma yang ekstrem. Paradigma yang selalu ingin dilekatkan oleh kaum laki-laki dengan melihat pada kebutuhan fisik dan mental sehingga membuatnya tidak berdaya. Selanjutnya perlu digambarkan

pula bahwa dalam dimensi arus sejarah, kaum perempuan Samin secara peranannya dalam budaya patriarki mencakup tiga hal sebagai berikut: Norma-norma yang dihubungkan dengan posisi atau tempat seseorang dalam masyarakat, Konsep apa yang dapat dilakukan oleh individu dalam masyarakat sebagai organisasi, Perilaku individu yang penting bagi struktur sosial masyarakat (Soerjono Soekanto, 2010: 2013). Dengan demikian, bila dikerucutkan mengenai skema yang lebih terinci sebagai upaya menjelaskan perannya dalam perempuan Samin terhadap dinamika sejarah perspektif lokal seperti pada modifikasi peran perempuan Jawa (dalam Peter Carey dan Vincent Houben, 2016). Berkenaan dengan dinamika perempuan sebenarnya secara implisit telah berpijak untuk mendudukkan diri ke diluar lingkaran sistem masyarakat yang disertai patriarkinya. Kecenderungan perempuan Jawa menunjukkan berbagai peranannya secara aktif-laten. Dapat dimaknai dalam perspektif aktif-laten adalah kaum perempuan yang terbelenggu oleh budaya patriarki pada dasarnya secara dimensi aktif selalu berproses tetapi tidak pernah menampakan diri terhadap status dengan laki. Peter carey dan vincent Houben mencoba menjelaskan makna peran yang ada di dalam masyarakat dengan sisi historis jawa pada abad XVIII-XX yang notabene basis patriarkinya cukup kuat. Selain itu, penyebutan perempuan Samin ke dalam peleburan wanita jawa memang sesuai dengan pola dan cara pandang orang Samin yang memang memiliki kesamaan dengan wanita jawa. Hal itu berdasarkan dari berbagai pesrpektif mana yang akan diungkapkan. Pernyataan Ika Martanti bisa menjadi bahan telaah ketika terjadi bias perempuan Samin dengan Jawa berikut ini:

Orang-orang tua diatas generasinya, diterima dengan

kepatuhan yang memiliki nilai sakral dan karenanya harus dijadikan pegangan. Maka prinsip-prinsip hidup yang dianutnya bukan saja menjadi penompang atau pegangan bagi langkah kakinyadalam menampaki kehidupan ini, namun juga sebagai lecuk untuk tidak mengeluh demi kebahagiaan dan kedamaian suami dan ketujuh anaknya (2012: 356)

Selanjutnya, peran dalam konteks pergerakan transformasi feminisme pada eksistensi kaum perempuan Samin-Kapuk misalnya: a). sebagai pengusaha dan pewaris. Pada konteks ini titikannya terletak pada bagaimana perempuan Samin mulai berangsur-angsur berupaya untuk membangun sistem keterlepasan dalam ranah patriarki dengan memperhatikan konteks entreuprener. Mereka mampu mengusahakan dalam kemandirian ekonomi tanpa harus terikat dengan suaminya. Berbeda dengan masa kolonial bahkan sampai pasca kemerdekaan dengan kondisi bahwa perempuan masih terbelenggu dengan kemandirian para suami. Bahkan model membangun mata rantai pada masa itu hanya untuk menjadikan keturunannya bagi anak perempuan sebagai wanita rumahan dan laki-laki harus mampu bekerja dan tampil didepan, b). sebagai pembimbing anak. Pada konteks ini kaum perempuan Samin cukup mencolok dalam budaya patriarkinya. Membimbing anak secara kultural pun dapat dibandingkan. Pada permulaan abad ke XIX, pergerakan hingga pasca kemerdekaan kecenderungan diorientasikan pada persoalan membangun identitas gender tetapi masih terikat oleh budaya. Kebebasan jarang dilakukan mengingat pemahaman kaum perempuan Samin waktu itu tidaklah cukup luas sehingga secara sistem mereka menenggelamkan diri pada patriarkinya sendiri. Model pendidikannya pun masih terbatas pada upaya

mendayatahkan tradisi dan ajaran leluhurnya,

c). sebagai penjaga tradisi Jawa. Perempuan Samin dalam konteks ini dirasa mempunyai peran yang cukup sakral terhadap persoalan tradisi. Peran mereka begitu penting bahkan sangat dominan terhadap bentuk ketahanan tradisi yang diikutinya. Dengan pembiasaan-pembiasaan tersebut cukup beralasan bilamana perempuan Samin mengupayakan untuk terus menyeimbangkan tradisi yang lam bahkan hingga saat ini pun masih terus diberdayakan, d). sebagai penjunjung agama. Pada prinsipnya kaum perempuan Samin biasanya menjadi ketua perkumpulan agama tertentu seperti yasinan maupun kegiatan-kegiatan ritual keagamaan yang sifatnya sesuai ajaran leluhur mereka, e). sebagai penghubung istana dan dunia pedesaan. Kajian ini pada dasarnya dapat dilihat menjadi dua paradigma yaitu sisi masa lalu atau kekinian. Jika dihubungkan dengan masa lalu perempuan Samin sangat jarang bahkan tidak pernah dijadikan penghubung dengan struktur dibawahnya mengingat kedudukan patriarkinya cukup kuat. Selain itu, mereka memang tidak diperkenankan untuk masuk ke dalam lingkungan penjajah dan selalu diajarkan untuk menentang bangsa penjajah. Sebaliknya konteks sekarang dengan sudah kemerdekaan yang jelas dan sejak tahun 1967 Indonesia benar-benar merdeka maka secara tidak langsung mereka berusaha melepaskan aspek patriarkinya. Hal ini terlihat bagaimana kaum perempuan Samin-Kapuk ada yang masuk dalam sistem pemerintahan bahkan ada pada tingkat kecamatan, f). sebagai pemelihara pertalian wangsa. Peran ini pun lebih bersifat terbuka mengingat di komunitas perempuan Samin dan sesuai ajaran Samin dari leluhurnya diharuskan untuk menjaga pertalian sesama kelompok masyarakatnya. Bahkan ajaran Samin

menekankan pada pengikatan leluhurnya membuat kaum perempuan Samin sering memberi *wejangan* atau peringatan kepada kerabat bahkan keturunannya untuk membangun jangam sampai melepaskan mata rantai sesama wangsa. Kondisi ini terjadi pada waktu dulu karena notabene sama-sama senasib sepenanggungan sehingga memerlukan power untuk berjuang. Akan tetapi saat ini perannya cenderung dapat dikatakan terabaikan seiring dengan adanya etnosentrisme. Hal ini dikarenakan proses penyebarannya cukup banyak, terkadang mereka sering membanggakan komunitas masing-masing terutama menyangkut dimensi kebenaran ajarannya.

Penutup

Di dalam kajian gender, Perempuan Samin-Kapuk dalam dinamika femisime lokal cenderung telah bertransformasi dalam keterkaitan scope identitas historis dan terkadang ditempatkan pada proporsi yang sempit. Hal ini pula yang membuat peran perempuan Samin-Kapuk sering kurang terekspose dari kajian feminisme. Selain itu kebiasaan kaum laki-laki dengan menstigma kaum perempuan seperti dimensi fisik dan mental seakan-akan lemah juga menjadi faktor pendukung yang semakin memperjelas keadaan tersebut. Namun demikian eksistensinya di dalam peranannya hingga kajian kontemporer cenderung meningkat. Hal ini tak lain karena budaya patriarki yang mengikatnya berangsur-angsur telah mengalami degradasi secara berurutan dan kompleks. Dalam cakupan ini ada tiga hal terhadap munculnya dimensi-dimensi peran yaitu norma-norma yang dihubungkan dengan posisi atau tempat seseorang dalam masyarakat, Konsep apa yang dapat dilakukan oleh individu dalam masyarakat sebagai organisasi, dan Perilaku

individu yang penting bagi struktur sosial masyarakat. Selain itu eksistensi peran perempuan Samin-Kapuk dalam usaha feminisme mereka hampir menyerupai dengan perempuan Jawa-modern pada umumnya seperti peran perempuan sebagai pewaris tradisi Jawa, membimbing anak, pemelihara pertalian wangsa, sebagai penjunjung agama dan lain sebagainya.

Daftar Pustaka

- Hirman Sahapudin. 2012. *Perempuan Di Titik Nol Dalam Kajian Feminisme Sastra*. (online). <http://hirmansahapudin2.blogspot.co.id/2012/10/kajian-feminisme.html>. Diakses 14 April 2016 pukul 13.15 WIB
- Ika Martanti Mulyawati. 2013. *Pendidikan berkarakter melalui kajian feminisme dalam novel 3 orang perempuan karya Maria A Sarjono*. (online). <https://publikasiilmiah.ums.ac.id/handle/11617/3474> diakses 14 April 2016 pukul 14.00 WIB
- Peter Carey dan Vincent Houben. 2016. *Perempuan-perempuan Perkasa di Jawa Abad XVIII-XIX*. Jakarta: Gramedia.
- Purwantini, dkk. 2000. *Tradisi Lisan Suku Samin di Daerah Pedalaman Kabupaten Bojonegoro*. dalam Laporan DIP Universitas Airlangga: Fakultas Sastra Universitas Airlangga.
- Soerjono Soekanto. 2010. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Rajawali: PT Raja Grafindo Persada.
- Andi Prastowo. 2012. *Metode Penelitian Kualitatif Dalam Perspektif Rancangan Penelitian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Fahmi Wahyuningsih. 2013. *Perjuangan Tokoh Emansipasi Perempuan Indonesia Dan Jerman*. *Lentera Jurnal Studi*

- Perempuan*. Volume 9 Nomor 1 Juni 2013: 48-55.
- H.B. Sutopo. 2006. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Surakarta. Universitas Sebelas Maret.
- Miles Dan Huberman. 1992. *Analisis Data Kualitatif*. Terjemahan Oleh Tjetjep Rohendi Rohidi. 2009. Jakarta : Universitas Indonesia.
- Novi Triana Habsari Dan Khoirul Huda. 2015. Graphic Reorder Indis Sebagai Inovasi Media Pembelajaran IPS Berwawasan Kebangsaan. *Proceeding*. Dalam Seminar Pendidikan Nasional 2015. Ponorogo: Unuversitas Muhammadiyah Ponorogo
- Peter Carey Dan Vincent Houben. 2016. *Perempuan-Perempuan Perkasa Di Jawa Abad XVIII-XIX*. Jakarta: Gramedia.
- Puji Lestari. 2008. Analisis Perubahan Sosial Pada Masyarakat Samin (Studi Kasus Di Desa Mendenrejo Kecamatan Kradenan Blora. *Dimensia*. Volume 2 Nomor 2 September.
- Soerjanto Sastroatmodjo. 2003. *Masyarakat Samin: Siapakah Mereka?*. Yogyakarta: Narasi.
- Soerjono Soekanto. 2010. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Ulber Silalahi. 2010. *Metode Penelitian Sosial*. Bandung: PT Refika Aditama
- Yasmin Nindya Chaerunisa. 2015. Konstruksi Pembelajaran Sejarah Yang Berorientasi Pada Kesetaraan Gender: Kajian *Naturalistic Inquiry* Di Kelas XI IPS B SMA NEGERI BANDUNG. *Tesis*. UPI Bandung.

MENARASIKAN MASA LALU: SEJARAH, TESTIMONI, DAN PEREMPUAN

Nungki Heriyati

Universitas Komputer Indonesia
nungki.heriyati@yahoo.com

Abstract

Past is always actual, narration of the past make us known the influenced of our attitude and our framework in the present time. Past narration is always influenced by those who have power and those who win in the history. Those who are in power can influence the written of the history. Those who lose are marginalized and cannot voicing their voice. A lot of human rights violation occured in twentieth century caused the rise of testimonial narration that gives a voice to marginal people, included women.

Focused on two memoars, Dr Sumiyarsi Siwirini C and Sulami, the paper attempts to identify how past is narrated as a testimony of the historical event and how past entwined between the personal and official history in representing women's experience on 1965 atrocity. As two leading figure in their era, both show women as active agent in Indonesian revolution and in the building of the nation and counter the victimization of women.

Key Words: History, testimony and women

Abstrak

Masa lalu selalu aktual, narasi masa lalu memungkinkan kita bisa mengetahui apa yang mempengaruhi sikap dan cara berfikir kita pada masa kini. Narasi masa lalu selalu dipengaruhi oleh kekuasaan dan siapa yang menjadi pemenang. Penguasa bisa mempengaruhi penulisan sejarah. Mereka yang kalah termajinalkan dan tidak dapat menyuarakan dirinya. Berbagai pelanggaran kemanusiaan yang terjadi pada abad 20 menyebabkan maraknya testimoni sebagai bentuk narasi yang mampu menyuarakan kaum yang dimajinalkan, termasuk diantaranya perempuan.

Dengan berfokus pada dua memoar yakni Dr Sumiyarsi Siwirini C dan Sulami, makalah ini mencoba untuk mengidentifikasi bagaimana masa lalu itu dinarasikan sebagai testimoni kedua tokoh tersebut terhadap peristiwa sejarah. Bagaimana narasi masa lalu tersebut berkelindan antara memori personal dan sejarah resmi pemerintah dalam merepresentasikan pengalaman perempuan dalam peristiwa 1965. Sebagai tokoh penting pada masanya kedua tokoh ini memperlihatkan peran serta aktif perempuan dalam revolusi kemerdekaan hingga awal pembangunan Negara Indonesia dan membantah anggapan perempuan sebagai korban pasif atau viktimisasi perempuan.

Kata kunci: Sejarah, Testimoni, dan Perempuan

Pendahuluan

Tragedi 1965 adalah sejarah kelam bangsa Indonesia yang memberikan pengalaman traumatis bagi bangsa Indonesia. Peristiwa ini menghantarkan rezim Orde Baru ke tampuk kekuasaan dan bertahan selama 32 tahun. Selama memegang kekuasaan Orde Baru membuat versi sejarahnya sendiri dan membungkam kaum-kaum yang berseberangan. Dengan kata lain, selama Orde Baru berkuasa, banyak suara yang dibungkam dan dimarginalkan. Jatuhnya Orde Baru pada tahun 1998, menyebabkan terbukanya kesempatan untuk kaum marginal bersuara. Bermunculan juga buku-buku yang memuat kesaksian dari penyintas dan juga karya sastra yang mengangkat peristiwa berdarah tersebut. Tulisan-tulisan ini bisa dikategorikan sebagai testimoni.

Senada dengan fenomena yang terjadi di Indonesia, sudah marak penelitian mengenai kemunculan genre baru yakni testimoni. Testimoni dianggap sebagai genre baru yang memberikan ruang kepada kaum marginal untuk bersuara. Bentuk tulisan ataupun verbal dari testimoni memungkinkan

orang yang tidak memiliki keahlian untuk menulis sekalipun untuk menyampaikan pengalamannya. Menuliskan pengalaman traumatis tidaklah mudah. Selain represi dari penguasa, pengalaman yang diluar batas akal kemanusiaan sulit untuk dijawabantahkan. Bahkan, mungkin tidak ada bahasa yang mampu melukiskan dan menggambarkan pengalaman penyintas 1965-1966 yang pahit dan menakutkan.

Di lain pihak, Peristiwa 1965-1966 sendiri masih merupakan peristiwa yang tidak bisa dipahami. Untuk dapat dituliskan sebuah sejarah harus memiliki sebab akibat sedangkan peristiwa 1965-1966 masih menyisakan rumpang gelap yang antara lain diakibatkan oleh tidak adanya dokumen lengkap mengenai peristiwa tersebut dan juga sejarah resmi yang dimanipulasi selama Orde Baru berkuasa. Maka bentuk testimoni menjadi salah satu cara untuk bisa menyampaikan peristiwa yang kebenarannya masih dipertanyakan dan diperdebatkan. Seperti dalam sebuah persidangan, testimoni digunakan untuk menemukan kebenaran. Walaupun demikian, testimoni tidak mengklaim dirinya sebagai kebenaran.

Sebagai alat memberikan suara kepada kaum yang dimarginalkan, testimoni juga bisa menyuarakan kaum perempuan. Dalam keadaan perang atau krisis perempuan seringkali menjadi kaum yang memiliki kecenderungan untuk mendapatkan kekerasan seksual. Posisi perempuan pada masa krisis yang berbeda dari laki-laki baru mendapat perhatian serius dengan munculnya analisis yang perspektif gender dalam menganalisis perang atau masa krisis. Gerakan feminisme gelombang ketiga menekankan pentingnya perbedaan antara posisi perempuan dan laki-laki membuka kesadaran akan pengalaman satu orang dengan yang lainnya mungkin akan

berbeda. Berdasarkan paparan di atas maka penting kiranya untuk menganalisis suara perempuan sebagai bagian dari pemahaman sejarah.

Makalah ini akan menganalisis bagaimana masa lalu direpresentasikan melalui dua memoar Dr Sumiyarsi Siwirini dan Sulami. Kedua tokoh perempuan ini dituduh terlibat dalam penculikan dan juga penyiksaan terhadap perwira tinggi angkatan darat yang diculik di Lubang Buaya. Dr Sumiyarsi bahkan dikenal dengan julukan dokter lubang Buaya, padahal Dr Sumiyasi tidak berada di Lubang Buaya pada waktu itu. Sebagai tokoh HSI (Himpunan Sarjana Indonesia), dia menjadi dekat dengan pergerakan kiri sehingga dia menjadi salah satu dicari dan diburu. Demikian halnya juga dengan Sulami, sebagai salah seorang pimpinan Gerwani (Gerakan Wanita Indonesia) dia menjadi buronan dan kemudian dipenjarakan selama 20 tahun.

Kedua tokoh ini menuliskan pengalamannya sebagai testimoni mereka atas tragedi yang menimpa diri mereka yang juga merepresentasikan pengalaman penyintas 1965 khususnya perempuan. Penelitian ini menggunakan perspektif gender karena pengalaman perempuan dalam melalui tragedi ini akan berbeda dari pandangan yang universal tetapi ternyata berfokus pada sudut pandang laki-laki (male center). Kedua tokoh ini menegosiasikan posisinya sebagai saksi mata dalam persilangan dan persinggungan antara memori personal dan kolektif. Maka menarik untuk menganalisis bagaimana masa lalu itu direpresentasikan dan dituliskan kembali yang memperlihatkan peran perempuan dalam melalui sejarah yang traumatis.

Sejarah dan testimoni

Abad ini dianggap sebagai era testimoni. Perkembangan genre baru ini didorong oleh banyak terjadinya tragedi berdarah yang memakan banyak korban di berbagai belahan dunia, baik Perang Dunia kedua, Holocaust di Jerman, bom atom di Hiroshima dan Nagasaki, Khmer Merah di Kamboja dan juga 1965 di Indonesia. Felman (1992: 5) menegaskan jika testimoni adalah moda yang mengkomunikasikan sejarah traumatis. Tragedi berdarah sulit direpresentasikan bahkan menurut Laub (1992: 74) berdasarkan analisisnya pada Holocaust, tragedi seperti itu tidak memiliki saksi mata. Hal ini bisa terjadi disebabkan karena tidak ada bahasa yang dapat mengejawantahkan pengalaman tersebut. Selain itu, represi penguasa juga menyebabkan saksi mata harus mengubur pegalamannya agar bisa selamat. Tetapi Laub (1992: 85) juga menegaskan perlunya penyintas untuk menyampaikan ceritanya untuk bisa bebas dari trauma. Pergantian kekuasaan menyebabkan mereka memiliki kesempatan untuk menyampaikan kesaksiannya. Saat penyintas memosisikan dirinya sebagai memberi kesaksian maka itu termasuk ke dalam testimoni. Namun, jarak yang lebar antara peristiwa dengan kesaksian yang diberikan menyebabkan kesaksian ini disebut dengan "*belated witness*" (Laub, 1992: 83). Pengalaman penyintas itu tidaklah utuh tetapi merupakan timbunan ingatan yang mungkin sulit diakses oleh kesadaran. Maka dalam memberikan kesaksian seseorang harus menyusun puzzle ingatannya (Felman, 1992: 5).

Testimoni awalnya banyak digunakan dalam konteks keagamaan. Kata testimoni sendiri dalam bahasa Spanyol *testimonio* mengandung arti kesaksian dalam permasalahan agama dan hukum (Beverley, 1993: 73). Dalam sebuah

persidangan seorang saksi hanya boleh mengatakan yang sebenarnya maka sebelum menyatakan testimoninya seorang saksi disumpah untuk hanya menyatakan kebenaran. Tetapi, apa yang “benar” juga pada dasarnya sangat problematis karena seorang saksi juga berbicara dari sudut pandang subjektivitasnya sendiri juga. Oleh sebab itu, kebenaran atas pernyataan seorang saksi juga bisa dipertanyakan. Tetapi, testimoni tetap berfungsi sebagai alat untuk menemukan kebenaran.

Felman (1992: 6) menganalogikan sejarah dengan persidangan. Baik sejarah atau pun persidangan sama-sama berusaha mengungkapkan kebenaran. Dalam sebuah persidangan data dan fakta menjadi elemen utama untuk mengetahui apa yang benar tersebut. Tetapi, jika fakta dan data tidak banyak mendukung, saksi mata menjadi elemen yang penting dalam pengungkapan kebenaran. Demikian halnya dengan sejarah. Sejarah yang tidak memiliki data dan fakta yang valid maka dibutuhkan berbagai testimoni untuk mengisi ruang sejarah yang tidak terdokumentasikan tersebut. Bentuk testimoni ini juga memberikan mini narasi dari berbagai sudut pandang yang memungkinkan suara yang dimarginalkan dapat terdengar termasuk diantaranya suara perempuan. Dengan demikian baik kemiskinan, represi politik, perjuangan dari tragedi dapat disampaikan melalui testimoni

Dalam menyampaikan testimoninya seseorang harus bertindak sebagai wakil atau representasi masyarakat atau kaum tertentu yang dimarginalkan tersebut. (Beverley, 1993:75). Sebagian genre yang menyampaikan pengalaman, subjektivitas dan juga pengalaman personal menjadi sangat kental dalam testimoni. Tetapi yang pribadi dan personal itu juga bersifat politis (*'personal is political'*). Terlebih pengalaman

personal ini juga merepresentasikan sejarah yang hilang atau dihilangkan dalam narasi resmi. Maka, testimoni adalah persinggungan dari apa yang personal dengan yang sosial. Fokus utamanya mengungkapkan pengalaman pribadi dan sangat subjektif tetapi juga memberikan dimensi sosial karena mengungkapkan sejarah yang terjadi pada suatu kurun waktu yang spesifik. Apa yang termasuk genre testimoni sendiri masih menjadi perdebatan karena sifatnya yang sangat cair dan melawan batasan akademik yang rigid, maka banyak sekali yang bisa dikategorikan sebagai testimoni. Beverley (1993:71) menyebutkan autobiografi, sejarah lisan, memoar, pengakuan, novel dokumenter, novel nonfiksi sebagai contoh dari testimoni.

Testimoni dan Suara Perempuan

Testimoni dari dasar katanya sendiri sangat bias gender. Kata testimoni mengacu pada laki-laki karena kata itu sendiri merupakan turunan dari *testes* dalam bahasa Latin. Dengan kata lain hanya laki-laki yang bisa memberi kesaksian. Dengan demikian pertanyaan yang muncul adalah bagaimana genre yang bias gender ini bisa menyuarakan suara perempuan.

Testimoni berkembang sebagai respon dari trauma yang terjadi dalam sejarah. Testimoni bermaksud memberikan suara bagi mereka yang dipinggirkan dan dimarginalkan untuk melawan ketidakadilan yang mereka terima. Oleh sebab itu, Smith menyebutnya sebagai "*resistant narrative*" (Smith, 2010:29). Tujuan dari Testimoni adalah untuk melawan ketidakadilan dan pemarginalan yang akhirnya bisa memobilisasi opini baik lokal ataupun global (Beverley, 1993:81). Dengan mobilisasi opini ini diharapkan akan bisa menimbulkan efek empati dan menghentikan kekerasan dan pelanggaran HAM yang terjadi

terutama di masa yang akan datang.

Sebagai genre yang berupaya memberikan suara bagi kaum marginal. Testimoni dianggap mampu untuk juga meresistensi pemarginalan perempuan. Menurut, Ubertowska (2013:31) pengalaman perempuan dalam masa perang atau krisis bisa sangat berbeda dari narasi dominan. Narasi dominan terlalu menekankan viktimisasi perempuan sehingga perempuan diposisikan sebagai objek pasif saja. Smith (2010:29) menambahkan jika perempuan telah mengaproiasi genre ini untuk menyampaikan suaranya yang marginal. Dengan menyampaikan pengalamannya perempuan bisa menyampaikan testimoni dari sejarah berdarah dan menunjukkan peran aktifnya pada masa revolusi, perang atau masa krisis lain. Maka perempuan bukan hanya menjadi objek pasif atau hanya korban belaka.

Konstruksi Perempuan pada Jaman Orde Baru

Tragedi 1965-1966 yang telah merenggut ratusan bahkan jutaan warga negara Indonesia. Perempuan juga banyak yang menjadi korbannya. Hal ini disebabkan salah satu organisasi terbesar di Indonesia Gerwani juga menjadi target penghancuran. Selain itu, banyak juga perempuan yang berkiprah di organisasi yang berhaluan kiri seperti HSI (Himpunan Sarjana Indonesia), CGMI (Concentrasi Gerakan Mahasiswa Indonesia), dan juga PKI (Partai Komunis Indonesia). Banyaknya perempuan yang terlibat aktif dalam masa revolusi Indonesia merupakan seruan dari Presiden Sukarno sebagaimana yang termaktub dalam *Sarinah* -kumpulan bahan pengajaran Sukarno dalam kursus perempuan. Sukarno (2014) menekankan pentingnya peran perempuan dalam perjuangan Republik Indonesia. Setelah 30 September

1965, Perempuan dianggap terlibat dalam pergerakan kiri di tangkap, disiksa dan dipenjarakan. Tidak jarang dari mereka yang mendapatkan kekerasan seksual pada masa penahanan. Kekerasan seksual ini dilegitimasi oleh stigma negatif Gerwani sebagai "predator seksual." Stigma dan propaganda kebencian terhadap Gerwani disebarkan lewat media masa yang dikuasai oleh militer pada masa itu. Lestariningsih (2002: 70) mencatat bahwa pada bulan oktober 1965 harian Angkatan Bersenjata, Berita Yudha dan Sinar Harapan memuat berita yang berisi propaganda kebencian dan stigma negatif terhadap Gerwani dan juga pengakuan dari anggota Gerwani yang telah melakukan penyiksaan terhadap perwira tinggi Angkatan Darat yang diculik di Lubang Buaya. Selanjutnya Orde Baru juga membuat versi sejarahnya sendiri yakni ada buku sejarah karya Nugroho NotoSusanto yang menjadi buku pengangan pelajaran sejarah dan juga buku putih yang terbit tahun 1994. Selain itu juga ada film *Pengkhiatan G 30 S PKI* (1984) yang disutradarai oleh Arifin C Noor yang kemudian dijadikan tontonan wajib setiap tahunnya.

Stigma dan propaganda kebencian ini oleh Laub (1992: 83) disebut dengan "*a collective delusion*" yakni masyarakat digiring untuk mempercayai kebohongan yang dilakukan oleh penguasa. Dengan menganalogikan pada cerita anak '*The Emperor Suit*'¹ Laub menekankan bahwa ketika penguasa menyebarkan sebuah kepercayaan tertentu, masyarakat tidak akan berani mempertanyakan karena jika mereka meragukan

1 Salah satu kumpulan cerita dari Hans Cristian Andersen yang mengisahkan tentang dua pembong yang mengaku sebagai penjahit hebat dan menjanjikan untuk membuatkan baju terbaik untuk Emperor. Tapi sebenarnya mereka tidak menjahit baju apapun hanya mereka berkalah jika orang yang jujur saja yang bisa melihat hasil karya mereka. Akibatnya semua orang berbohong melihat baju tersebut, demikian juga sang Emperor. Hanya seorang anak kecil yang berani mengungkapkan kebohongan tersebut. (disarikan dari berbagai sumber)

apa yang ditetapkan oleh penguasa mereka bisa dikategorikan sebagai liyan (*other*). Pada tahun 1965 -1966 di Indonesia, kebencian dan stigma negatif yang dipropagandakan oleh pemerintah diterima begitu saja tanpa perlu diklarifikasi. Mereka yang mempertanyakan akan dianggap bagian dari pergerakan kiri dan melakukan subversi terhadap pemerintah. Sampai saat ini tidak pernah ada kejelasan siapa yang bertanggung jawab atas propaganda negatif terhadap Gerwani tersebut. Tetapi propaganda tersebut memicu terjadinya pembunuhan masal. (Wieringa, 2015: 15)

Pemerintah Orde Baru menekankan politik seksual yang merepresi perempuan. Perempuan dibagi menjadi dua kategori besar yakni perempuan baik-baik (*mother*) dan perempuan pembangkang dan perusak moral (*whore*). (Irawaty, 2016: 72) Kedua konsep ini menurut Irawaty (2016: 72) menyebabkan kasus kekerasan seksual menjadi kesalahan dari perempuan sendiri dan Negara tidak mempunyai tanggung jawab dalam kasus kekerasan seksual. Demikian halnya dengan tahanan politik perempuan yang banyak mendapat pelecehan seksual yang dilegitimasi oleh stigma "predator seksual" yang melekat dalam diri mereka. Selain itu, politik seksual ini juga menempatkan laki-laki dalam posisi yang istimewa dalam hubungan seksual. Laki-laki sebagai agen aktif dan perempuan hanya objek yang pasif. Nilai ini berpengaruh pada peran perempuan di ranah publik, perempuan yang aktif terutama di ranah publik dianggap bukan sosok perempuan yang baik. Bahkan perempuan yang aktif dan kritis seringkali dilekatkan dengan stigma sebagai perempuan pembangkang dan perusak moral.

Testimoni pengalaman traumatis: Menuliskan Kembali Peran Perempuan dalam Sejarah Indonesia

Peristiwa 1965-1966 masih menjadi isu yang sensitif untuk dibicarakan di ruang publik. Berbagai protes, demonstrasi dan juga hujatan datang setiap kali isu tentang 1965-1966 diangkat. Hal ini membuktikan jika peristiwa ini masih menjadi pengalaman traumatis bukan hanya untuk penyintas tapi juga bagi seluruh masyarakat Indonesia. Dengan kata lain, sejarah itu sendiri yang traumatis dan terus menghantui di masa kini baik dalam dimensi politik, sosial, dan budaya.

Dr Sumiyarsi Siwirini dan Sulami berusaha menuliskan pengalamannya melalui tragedi 1965-1966. Keduanya memberikan kesaksiannya atau testimoni terhadap bagian dari sejarah Indonesia dan membuka sejarah ini dari sisi yang lain. Kedua tokoh ini adalah perempuan yang sangat aktif dalam profesinya dan juga merupakan tokoh masyarakat. Dr Sumiyarsi Siwirini adalah seorang dokter yang juga aktif dalam organisasi HSI (Himpunan Sarjana Indonesia) sedangkan Sulami adalah wakil sekjen II Gerwani. Sulami juga pernah menjadi anggota Gerilya pada tahun 1949. Dia ikut dalam perjuangan melawan Belanda di kota Mraggen yang menyerang Markas Tentara Republik Indonesia.

Menuliskan kembali pengalaman traumatis bisa menjadi terapi bagi penyintas untuk bisa lepas dari trauma. Selain itu testimoni ini bisa memberikan sisi sejarah yang tidak terdokumentasikan. Caruth (1996) memaparkan bahwa seseorang bisa menjadi orang yang membawa ingatan sejarah yang traumatis atau juga membawa jejak dari sejarah yang traumatis. Sulami dan Dr Sumiyarsi termasuk kategori yang pertama. Sebagai perempuan yang ditempa oleh jaman, mereka

tegar dalam melewati tragedi dalam hidup mereka dan ingin menyampaikan pengalaman mereka untuk alasan kemanusiaan dan juga untuk mencegah terulangnya sejarah.

“aku ingin catatan ini bukan sekedar catatan pribadi, alangkah senangnya jika bisa juga menjadi bagian bahan sejarah meski kecil sekalipun ... terus terang aku tidak mempunyai pengalaman menulis untuk diterbitkan. Dorongan keras bagiku adalah berlawanan dengan cara yang bisa kulakukan terhadap hujatan yang selama ini ditimpakan rezim Orde Baru kepada para tapol dan keluarganya sebagai pengkhianat bangsa. Dengan menulis ini aku hendak melakukan perlawanan, betapa palsu dan menyesatkan hujatan itu. (Siwirini, 2010: 26)

Testimoni Dr Sumiyarsi ini merupakan pengalaman pribadinya yang juga merepresentasikan dirinya sebagai kaum yang terbuang dan dimarginalkan demi kepentingan golongan tertentu. Hal senada diungkapkan oleh Sulami dalam akhir memoarnya

“Demikian semua ini saya tulis berdasar kenyataan hidup yang nyata-nyatanya. Ini bukan karangan, bukan pula obrolan...saya berharap tulisan ini dapat menjadi masukan bagi perjuangan menegakkan hak-hak azasi manusia, demokrasi, kebebasan dan keadilan yang penuh dan sejati di Indonesia.” (Sulami, 1999: 104)

Kedua testimoni ini menggugat ketidakadilan yang diluar peri kemanusiaan yang merupakan pelanggaran HAM berat yang dilakukan oleh rezim Orde Baru. Mereka menulis dengan harapan akan mengungkapkan kebenaran sejelas-jelasnya.

Walaupun demikian, sebagai bagian dari genre narasi,

testimoni juga dianggap karya sastra. Bagaimana kita mengingat sebuah peristiwa juga dipengaruhi kerangka berfikir yang kita yakini. Maka unsur subjektivitas tidak bisa dipisahkan dari penulisan testimoni. Namun, unsur subjektivitas ini memperkaya sudut pandang kita dalam melihat dan memaknai sejarah. Maka sebagai bagian dari representasi masa lalu, testimoni keduanya juga merevisi dan merekonstruksi sejarah. Peran perempuan yang selama ini kurang diangkat dan dianggap rendah dibandingkan dengan laki-laki didekonstruksi oleh testimoni mereka.

a. Testimoni dalam Perlarian dan Perburuan

Setelah terjadinya 30 September 1965 baik Dr Sumiyarsi dan Sulami sama-sama menjadi buronan dan hidup dalam pelarian sebelum akhirnya tertangkap. Orang-orang yang dianggap terlibat dengan golongan kiri diburu dan ditangkap. Namun, terkadang banyak petugas asal ambil saja. Ada gelandangan, pelacur atau siapa saja yang kebetulan namanya sama dengan orang yang dicari (Sulami, 1999:45).

Berdasarkan testimoni Sulami, pada tanggal 1 Oktober 1965, semua kegiatan terjadi seperti biasa. Hanya mereka mendengar berita penculikan terhadap perwira Angkatan Darat yang dianggap anggota Dewan Jendral.² Baru terjadi huru hara kantor DPP Gerwani itu sekitar tanggal 4 Oktober (Sulami, 1999: 3). Sulami mengalami masa pelarian selama satu tahun sebelum

² Dewan Jendral adalah dewan khusus yang ada dalam tubuh TNI-AD yang bekerjasama dengan blok Barat untuk merebut kekuasaan Sukarno. Kebenaran adanya Dewan Jendral ini sendiri masih belum dapat dipastikan. Berkembangnya isu mengenai adanya Dewan Jendral oleh karena tersiarnya dokumen Gilchrist pada bulan Mei 1965 yang konon merupakan telegram dari Duta Besar Inggris ke Kantor Kementerian Luar Negeri Inggris (disarikan dari berbagai sumber)

akhirnya ditangkap. Dia berpindah-pindah tempat, menginap di tempat kenalan yang masih mau menampung. Selama masa perlariannya, dia terus berjuang dengan mengedarkan siaran pembelaan komando Presiden Soekarno atau BKPS yang memaparkan bukti-bukti adanya “Dewan Jendral”. Sulami memahami resiko tinggi yang ditanggungnya jika tertangkap tetapi dia tidak gentar. Banyak orang disekitarnya yang ditangkap dan keluarganya pun menghadapi berbagai ancaman. Dalam pelariannya Sulami juga pernah menjadi pembantu rumah tangga untuk menyambung hidupnya dan juga untuk mendapatkan tempat bernaung. Hingga suatu malam dia tertangkap.

Hampir sama dengan pengalaman Sulami, Dr Sumiyarsi harus berpindah-pindah demi menghindari penangkapan. Dr Sumiyarsi mengingat dengan baik bahwa rumahnya diobrak-abrik oleh segerombol orang dan membakarnya pada tanggal 13 Oktober 1965. Dia dan keluarganya mengungsi ke rumah tetangga tak jauh dari rumahnya. Anaknya yang sulung sempat ditahan saat menitipkan mobil di asrama Cakrabirawa, tetapi bisa melarikan diri esok harinya. Kemudian, Dr Sumiyarsi tinggal di Hotel Indonesia tempat berlangsungnya Konferensi Asia Afrika. Dia ikut menjadi tim dokter dalam konferensi tersebut. Meskipun suasana mencekam terjadi di luar Hotel, tetapi konferensi berjalan dengan lancar seakan tidak terjadi apa-apa (Siwirini, 2010: 40). Dia kemudian mengungsi ke Semarang selama dua minggu dan pindah ke Salatiga bersama dengan saudara selama sebulan. Karena tidak kuat dengan cuaca panasnya, Dr Sumiyarsi dan keluarganya pindah kembali ke Semarang kemudian ke Bandung sebelum akhirnya tertangkap di Sukabumi. Selama dalam pelarian Dr Sumiyarsi masih menyempatkan diri untuk

mengajarkan sekelompok anak muda tentang kesehatan.

Pengalaman Dr Sumiyarsi dan Sulami di atas memperlihatkan bahwa meskipun dalam pelarian dan diliputi oleh situasi menakutkan mereka tetap memberdayakan dirinya dan membuat dirinya berguna untuk orang sekitarnya.

b. Testimoni dari interogasi yang tidak manusiawi

Interogasi adalah hal yang tidak bisa dihindarkan oleh keduanya. Baik Dr Sumiyarsi dan Sulami sebelumnya sudah mendengar kekejaman algojo yang menginterogasi mereka. Dalam testimoninya, keduanya menggambarkan berbagai penyiksaan terhadap tahanan politik yang terjadi seperti dipukul, ditendang, ditelanjangi, berjalan mengitari halaman tanpa pakaian dan disetrum (Sulami: 2009, Siwirini :2010). Bahkan algojo-algojo tersebut membuat orang yang akan diinterogasi melihat penyiksaan atas orang lain yang sedang di interogasi juga.

“mataku melihat beberapa teman terhempas di ubin dengan nafas satu-dua. Saya disuruh melihatnya. Oh..., betapa kejam. Mereka bukan orang yang harus bertanggung jawab atas peristiwa penculikan jenderal-jenderal. Banyak di antara mereka hanya anggota biasa, aktivis bawahan. Hukum rimba telah terjadi, meremukkan tulang rusuk dan kepala mereka. Dan saya menunggu giliran.” (Sulami, 15)

Dr Sumiyarsi juga memaparkan pengalaman yang sama. Demi untuk menerornya, seorang pemuda yang diinterogasi bersamaan dengannya dipukuli hingga pingsan. Walaupun akhirnya Dr Sumiyarsi luput dari siksaan pada hari itu, tetapi pengalamannya tersebut membuatnya tidak bisa tidur.

“Aku prihatin dengan pemuda itu, hanya sekedar untuk menerorku ia dijadikan kelinci percobaan yang harus bersimbah darah...melihat penyiksaan semacam itu sudah sesuatu yang mengerikan, membayangkan bahwa hal itu terjadi pada anakku, darah dagingku sendiri lebih mengerikan lagi dan membuatku sulit tidur. Terbayang kisah-kisah horror menyeramkan yang benar-benar terjadi di negeri ini, seorang ayah dipenggal lehernya di depan istri dan anak-anaknya, seorang isteri diprekosa di depan suaminya oleh sang penguasa. Dan orang-orang macam itu yang selama ini terus menerus menebarkan fitnah terhadap kami sebagai penjahat bejat moral” (Siwirini, 2010: 59)

Sulami (1999: 16) juga memaparkan kekerasan yang dia alami. Dia ditelanjangi, dipukuli dan di jepit oleh rotan hingga seluruh badannya membiru. Dia juga sempat merapat ke tembok dan dihujani pisau disekitar tubuhnya (Sulami, 1999: 21). Dia membandingkan kekejaman tersebut dengan tentara Jepang pada masa penjajahannya.

“Sekilas muncul dalam bayangan mata saya wajah serdadu-serdadu Jepang yang sedang menghajar pemuda-pemuda pejuang Indonesia. Kekejaman tanpa batas. Orang digebug, disetrum, ditanam sampai pingsan, ditekuk dalam tong berduri besi, lalu tong itu digelundungkan, sampai isi tong mati bersimbah darah. Seorang anggota PETA dari Wlingi, Blitar, yang dituduh memberontak terhadap Jepang, disilangkan kedua tangannya menjadi satu, lalu dilempar ke sel, dan dibiarkan di situ sampai mati kaku. Orang perempuan diprekosa beramai-ramai” (Sulami, 1999: 16-17)

Sulami merasa tidak percaya dengan kekejaman yang terjadi di depan matanya, bukan karena dia belum pernah menyaksikan kekerasan sebelumnya. Sebagai seorang pejuang kemerdekaan Indonesia, Sulami terbiasa dengan situasi berbahaya. Namun, hal yang tidak mampu dia pahami adalah kenyataan bahwa pemerintah mampu menyiksa dan membantai rakyat sendiri seperti seorang penjajah. Pengalaman traumatis itu berada diantara tahu dan tidak tahu. Walaupun dia mengalaminya sendiri, tetapi dia juga tidak bisa mengerti bagaimana hal tersebut bisa terjadi karena pengalaman tersebut benar-benar diluar nalar. Pemaparan Sulami dan Dr Sumiyarsi juga memperlihatkan adanya persinggungan antara personal misalnya ingatan tentang anaknya, dengan sejarah yakni penjajahan Jepang.

Dalam menghadapi situasi menakutkan pada saat interogasi, masing-masing tahanan politik memiliki cara-caranya sendiri untuk bertahan. Daya upaya ini mulai dari hal yang paling logis hingga takhayul. Ada juga yang menyerah dan memilih untuk menjadi budak penguasa dan mengkhianati teman seperjuangan. Pada saat ditangkap Dr Sumiyarsi Siwirini mengaku sebagai guru SMP, walaupun akhirnya ada yang mengenalinya. Menurutnya hampir semua tapol yang ditangkap menurunkan posisi sosialnya dengan harapan mendapatkan perlakuan yang lebih ringan. Tetapi apa yang terjadi dalam ruang interogasi bergantung situasi politik dan pribadi interogator. Seseorang bisa disiksa karena dianggap memiliki posisi penting tetapi di lain waktu posisi penting menyebabkan interogator merasa segan (Siwirini, 2010: 44).

Dr Sumiyarsi juga pernah mempergunakan kemampuan medisnya untuk menghindari siksaan. Dia berpura-pura punya penyakit 'elektrofil'. Penyakit yang dia reka sendiri. Tetapi karena

dia seorang dokter, kata-katanya dipercayai sehingga bisa bebas dari hukuman setrum. Suatu waktu, dia juga pernah memberikan peringatan kepada komandan yang sedang menginterogasinya. Dia mengingatkan orang yang menginterogasinya, Mayor Johan bahwa dia bisa stroke jika dia terus marah-marah. Dengan menggunakan kemampuan analisisnya sebagai seorang dokter dia bisa lepas dari siksaan dari Mayor yang terkenal sangat kejam saat melakukan interogasi. (Siwirini, 2010: 58). Selain menggunakan kemampuan profesinya, terkadang takayul pun digunakan untuk mendapatkan kekuatan menghadapi situasi menakutkan. Atas saran dari teman sebelah selnya, Dr Sumiyarsi menekan ujung jari kakinya setiap kali diinterogasi seakan menekan mulut orang yang sedang menginterogasi. Hal ini menimbulkan rasa keberanian Dr Sumiyarsi untuk menjawab pertanyaan dengan lantang (Siwirini, 2010: 56).

Dalam upaya untuk menguatkan diri menghadapi segala bentuk penyiksaan yang diterimanya, Sulami lebih memilih untuk mengingat kesengsaraan rakyat Vietnam yang memperjuangkan kemerdekaannya. Dia merasa bahwa masih banyak orang yang lebih sengsara dari dirinya. Oleh sebab itu, dia bertekad untuk tetap hidup dan berjuang untuk mendapatkan keadilan (Sulami, 1999: 24)

Pemaparan diatas memperlihatkan upaya perempuan dalam menghadapi situasi buruk yang menimpa hidupnya. Berbagai cara dilakukan untuk bisa bertahan. Baik Dr Sumiyarsi dan juga Sulami sama –sama memiliki daya juang yang besar.

c. Testimoni Kehidupan dalam Tahanan

Kedua testimoni ini berusaha memberikan gambaran yang begitu jelas dan detail mengenai kehidupan dalam penjara

baik pengalaman yang menyedihkan ataupun hal-hal yang bisa membuat mereka tertawa. Dr Sumiyarsi menuturkan pengalamannya tinggal di tempat tahanan yang begitu sempit dengan begitu banyak orang.

“Tempat tahanan itu begitu sempitnya, maka ketika kami tidur kami harus miring ke kiri atau ke kanan berbarengan, kalau tidak tempatnya tak muat. Jadi waktu kami tidur kami seperti mengikuti suatu irama komandi kiri, kanan dan seterusnya. Rupanya kami tak lagi dianggap sebagai manusia, tetapi tak lebih dari semacam ikan asin atau balok kayu yang bisa ditumpuk.” (Siwirini, 2010: 49)

Kebanyakan kebutuhan hidup mereka harus mereka penuhi sendiri, misalnya lilin untuk menerangi ruangan atau makanan. Dr Sumiyarsi beruntung karena mendapat kiriman makanan dari mertuanya dua kali seminggu. Sedangkan Sulami harus bekerja pada napi kaya misalnya dengan membuat bedcover atau merenda baju wol untuk memenuhi kebutuhannya, terutama pada masa proses persidangannya selama lima tahun. Selain bekerja, para tapol mengandalkan uluran tangan dari Gereja atau LSM yang berkunjung.

Paparan Dr Sumiyarsi (2010) memperlihatkan ketidakpastian situasi dan kondisi napi. Perpindahan tapol itu disesuaikan dengan keinginan penguasa. Kondisi dan situasi penyintas benar-benar bergantung pada siapa yang berkuasa di tempat dimana mereka ditahan. Dia berpindah-pindah dari MBAK Braga Bandung, MBAK Kebayoran Baru, rumah tahanan pesing, Rumah tahanan Bukit Duri dan Platungan.

Berbagai aturan ketat dilekatkan pada tapol. Ada yang bertugas menjadi ketua asrama, wakil ketua dan ada juga yang

bertugas di dapur. Mereka dilarang untuk menggunakan alat tulis, larangan untuk menonton TV, larangan untuk membaca koran dan bahkan larangan untuk berkomunikasi. Tetapi larangan tersebut masih bisa disiasati oleh para tapol. Dalam menghadapi rezim yang begitu merepresi dan juga dalam mengatasi situasi-situasi ketempurukan mereka. Kedua tokoh ini memaparkan berbagai strategi mereka untuk bertahan hidup dalam penjara.

Dalam rangka keluar dari tubuh yang terpenjara, Dr Sumiyarsi bernyanyi dan membayangkan masa lalu

“aku berusaha melupakan semua keadaan dan keruwetan ini beralih ke dunia lain, duniaku sendiri lalu mulai menyanyi. Dari Halo Halo Bandung, Sapu Tangan, home Sweet Home, Good Bye my Darling, Vaya Con Dios... sampai aku terlelap. Ketika bangun kudengar azan subuh, aku segera bertayamum dan menjalankan salat subuh” (Siwirini, 2010: 45)

Dia juga sering membayangkan masa-masa mengunjungi tempat-tempat di dunia seperti tembok Cina, Danau Huan Chiau, dan Lanterna Magica di Praha. Hal ini membuatnya lupa keadaannya yang terpenjara. Sulami juga melakukan hal yang sama. Setiap kali ingatan yang menyakitkan muncul, Sulami berusaha mengalihkannya ke ingatan yang menyenangkan. Dia mengenang masa perjuangan membela tanah air yang membuatnya begitu bangga. Dia juga ingin menuliskan menjadi sebuah cerita. Sambil merenda Sulami mengarang kerangka cerita yang kelak akan dia tuliskan jika ada kesempatan.

“Saya ingin, pada suatu hari nanti saya akan bisa menuliskan semua pengalaman saya ini. Itulah cita-cita saya. Dan karena cita-cita ini, hati saya pun berkembang mekar seperti bunga yang sedang mekar mewangi di taman yang terpelihara baik” (Siwirini, 2010: 41)

Meskipun tubuh mereka terpenjara, tetapi jiwa mereka tetap bebas dan bisa mengenang saat-saat terbaik dalam hidup mereka. Keinginan untuk menuliskan pengalamannya menjadi sebuah api pembakar semangat bagi Sulami. Salah satu fungsi dari testimoni adalah efek terapeutiknya dan untuk bisa keluar dari trauma, seseorang harus bisa menyampaikan pengalamannya. Maka dengan harapan suatu hari akan ada yang mendengarkan pengalamannya, Sulami bisa bertahan melewati saat-saat terberat dalam hidupnya. Di sela tugasnya membuat skrip sandiwara untuk pementasan pada hari-hari khusus. Sulami menuliskan cerpen dan novelnya. Tidak kurang dari 15 cerpen, kerangka novel dan 20 sajak yang dihasilkannya. (Sulami, 1999:78) Selain mengisi hari-harinya dengan menulis dan merajut, Sulami dan teman-temannya membuat grup lawak bernama "kacamat Group." Mereka tampil jika ada acara-acara tertentu di rutan. Tertawa menurutnya adalah resep untuk bisa lebih tegar. (Sulami, 1999: 87)

Setiap tapol punya kebutuhannya masing masing. Sulami merasa kebutuhan seperti informasi dunia luar, komunikasi dengan sesama tapol dan juga alat tulis adalah kebutuhan penting untuknya, tetapi dia juga memaparkan jika banyak tapol yang masih muda merasa membutuhkan hiburan, dan juga merindukan kasih sayang dari lawan jenis. Mereka sangat senang jika tapol laki-laki datang membawa sayuran dari Salemba (Sulami, 1999: 72-73).

Sebagai tokoh yang dianggap berbahaya, Sulami dan Dr Sumiyarsih disolasi dari tapol yang lain. Meskipun demikian mereka masih bisa berkomunikasi dengan yang lain. Dr Sumiyarsi dalam salah satu subbabnya "Isolasi yang komunikatif"

memperlihatkan bahwa kekangan tidak menyurutkan semangatnya. Dia mengambil setiap kesempatan yang datang kepadanya. Dia bisa mencuri kesempatan setiap mandi pagi atau sore. Pada waktu jam berjemur dia juga bisa bertukar tulisan dan membaca karya teman guru, seniman yang diselundupkan dari salemba. Selain itu, profesinya sebagai dokter juga membuatnya bisa mempunyai kesempatan untuk bertemu dengan tapol yang lain. Dia bahkan bisa mewawancarai beberapa tapol muda yang dipaksa untuk mengakui bahwa mereka melakukan mutilasi terhadap perwira ABRI yang diculik di Lubang Buaya dan menari genjer-genjer tanpa busana. Dr Sumiyarsi bertindak sebagai orang yang menyampaikan testimoni dari tesimoni yang didengarkannya. Melalui ceritanya, pembaca diajak untuk mengetahui cerita tentang perempuan yang masih berumur 15-18 tahun yang dipenjarakan karena ikut pelatihan militer dalam rangka Dwikora. Mereka memang berada di Lubang Buaya pada saat itu tetapi terlalu jauh dari tempat kejadian pembunuhan petinggi Angkatan Darat tersebut. Tetapi ketika mendengar kegaduhan mereka juga kabur meninggalkan tempat latihan. Mereka terpaksa mengaku karena disiksa dengan sangat kejam.

Solidaritas tinggi antar sesama tapol juga menjadi salah satu alat mereka bisa bertahan. Dr Sumiyarsi bahkan mencuri beberapa obatan untuk persediaan obat-obatan bagi tapol lain. Tugasnya mengobati pegawai penjara di poliklinik memungkinkannya melakukan hal tersebut. Tindakan ini sebenarnya beresiko besar tetapi Dr. Sumiyarsi merasa bahwa itu adalah tindakan yang baik untuk menolong sesama tapol.

Didalam keadaan sulit dan serba susah, kedua tokoh ini menunjukkan kekuatan dan keluasan pandangan mereka. Mereka tidak tempuruk dengan keadaan mereka tapi melakukan

segala cara yang mereka bisa untuk bisa bertahan dan tetap bersemangat menjalani hidup mereka.

d. Testimoni terhadap perjuangan keadilan

Sulami dan Dr Sumiyarsi tidak pernah menyerah untuk mendapatkan keadilan. Saat mereka memiliki kesempatan, mereka akan menyuarakan suaranya. Bukan untuk mendapatkan kebebasan ataupun keringanan hukuman tetapi untuk bisa menyampaikan sejarah dari versinya.

Sulami dengan tekad yang kuatnya berjuang di pengadilan. Sulami memaparkan dengan detail proses persidangan yang dilaluinya. Bagaimana persidangan menjadi mirip dagelan karena saksi dan juga data dan fakta yang disuguhkan sesungguhnya tidak mendasar. Ada yang menjadi saksi tetapi saksi tersebut tidak mengenalnya hanya seorang pengantar makanan (Sulami, 1999: 62). Meskipun di dera oleh berbagai tuduhan, Sulami tidak gentar. Dia tetap pada pendirian untuk tidak menjadi pengkhianat dan menyebutkan nama temannya yang lain.

Dia menyadari bahwa pengadilan tidak akan mungkin bisa membuatnya bebas atau membuka siapa yang benar atau salah. Tetapi setidaknya dia yakni bahwa testimoninya di pengadilan bisa membuka mata masyarakat baik di Indonesia ataupun diluar negeri bahwa telah terjadi ketidakadilan dan pelanggaran HAM berat. Meskipun dia sadar bahwa media massa lokal tidak mungkin akan menuliskan dari sisinya tetapi dia yakin beritanya tetap akan dimuat setidaknya menjadi sebuah celah agar kisahnya di dengar oleh masyarakat luas. Jika mungkin bisa mencapai dunia Internasional.

Mekipun tidak menempuh jalur pengadilan seperti Sulami,

Dr Sumiyarsi juga berusaha terus menyuarakan kebenaran. Oleh sebab itu dia sering mewawancarai tapol dan mendengarkan kisahnya. Pada saat ada kunjungan dari dokter yang ternyata adalah seniornya di Universitas. Dia juga menyampaikan kisahnya dan juga teman-temannya. Hal ini dilakukan untuk membantahkan tuduhan bahwa mereka adalah tapol yang paling berbahaya, suka memecah belah dan membuat keributan (Siwirini, 2010: 150-151)

Perjuangan mendapatkan keadilan dan menyuarakan dirinya bukanlah hal yang mudah untuk kedua tokoh ini. Selain posisi mereka yang berada dalam tahanan mereka juga mendapat Kontrol yang ketat dari pemerintah. Akan tetapi, selalu saja ada celah yang bisa dimanfaatkan oleh mereka untuk berbicara.

Kesimpulan

Tragedi 1965-1966 adalah tragedi kemanusiaan dan sejarah gelap bangsa Indonesia. Dengan keinginan kuat untuk menyampaikan pengalaman dan melawan represi kekuasaan Dr Sumiyarsi dan Sulami memberanikan diri untuk menuliskan pengalaman mereka sebagai testimoni mereka atas sejarah traumatis yang mereka alami. Testimoni ini memang sangat subjektif tetapi memperlihatkan banyak segi yang selama ini kurang mendapat perhatian.

Bagaimana perempuan melalui tragedi ini dan mampu bertahan hidup sulit untuk dipahami bagi mereka yang tidak mau mendengar kisah mereka. Mereka menghadapi siksaan baik fisik ataupun mental, hidup dalam kekangan, dan ketidakpastian akan masa depan. Tetapi kedua tidak jatuh dan tempuruk. Malahan memperlihatkan semangat kuat dan

pantang menyerah dalam menjalani hidupnya.

Testimoni Dr Sumiyarsi dan Sulami menunjukkan perempuan intelektual Indonesia yang tangguh, mandiri, berpandangan luas dan mampu beradaptasi dengan kehidupan yang tidak manusiawi. Hal ini mendobrak stigma perempuan hanyalah korban yang pasif.

Daftar Pustaka

- Beverley, John. 1993. *Against Literature*. London: the Regents of the University of Minnesota
- Caruth, Cathy. 1996. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press
- Felman, Shoshana. 1992. "Education and Crisis or The Vicissitude of Teaching." dalam Felman, Shoshana and Laub, Dori (ed) *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York and London: Routledge. hh. 5-56
- Irawaty, Diah. 2016. *Politik Seksualitas dan Pengabaian Negara terhadap Kekerasan Seksual di Indonesia* dalam *Jurnal Perempuan* 21 (89), hh. 70-84
- Laub, Dori M.D. 1992. "An Event without a Witness: Truth, Testimony and Survival." dalam Felman, Shoshana and Laub, Dori (ed) *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York and London: Routledge. hh. 74-92
- Lestariningsih, Amurwati Dwi. 2011. *Gerwani: Kisah Tapol di Kamp Platungan*. Jakarta: Kompas

- Ubertowska, Alexksandra. 2013. *"Invisible Testimony": The Feminist Perspective in Holocaust Literature Studies* in *Teksty Drugie* no 2, special issues English Edition. hh 27-38
- Smith, Kathryn M. 2010-2011. Female Voice and Feminist Text: Testimonio as a Form of Resistance in Latin America. In *Florida Atlantic Comparative Studies Journal* Volume 12, hh. 21-38
- Sukarno, Sukarno. 2014. *Sarinah: Kewajiban Wanita Dalam Perjuangan Republik Indonesia*. Jakarta: Yayasan Bung Karno dan Media Pressindo
- Wieringa, Saskia E. 2015. *Sexual Slander Revealed: The Story of Jamilah/Jemilah and The Act of Killing*. In *Indonesian Feminist Journal* vol 3 no 1, hh 14-22

**“PARADOKS CINTA: ANTARA PENGORBANAN DAN
PERPISAHAN” (KAJIAN ETOLOGIS KEBERTAHANAN
PEREMPUAN SEBAGAI KORBAN DALAM LINGKARAN
KEKERASAN)**

**Nyoman Ratih Prativi Negara Putri,
Sutarto Wijono, Ina Hunga**

Fakultas Psikologi Universitas Kristen Satya Wacana
Jl. Diponegoro 52-60 Salatiga 50711
ratihnegara@gmail.com

Abstract

This article focuses on the intention to stay in the abusive relationship by women who experiences violence over two years for the sake of love. Women as victims in cycle of violence mostly have a paradoxical situation of ‘loving’ concept which on the one hand, women have to sacrifice to remain the relationship and in other hand, women have to feel the pain of loss. Data taken based on in-depth interviews with two women as victims of dating violence in Central Java. Through intensive interviews, victims are stay in the abusive relationship because of the erroneous concept of love. Using the ethological perspective of Bowlby’s attachment theory which explains that concept of love or being loved is based on individual’s perception of security of the world, that was developed through emotional bonding that exists in the earlier attachment relationship between infant and parents as the first attachment figure in life. Research found that lack of attachment security and physical contact by man figure in early attachment causes the will to stay in dating violence.

Keywords: Dating violence, women as victims, love concept, attachment.

Abstrak

Tulisan ini berfokus pada kehendak untuk bertahan yang dimiliki oleh perempuan korban kekerasan dalam pacaran hingga

lebih dari dua tahun demi nama cinta. Kebanyakan perempuan menjadi korban dalam lingkaran kekerasan ini mengalami situasi paradoks tentang konsep mencintai yang di satu sisi, perempuan harus berkorban untuk meneruskan hubungan atau di sisi lain, perempuan harus merasakan sakit karena kehilangan. Data diperoleh melalui wawancara mendalam dengan dua perempuan korban kekerasan dalam pacaran di Jawa Tengah. Berdasarkan wawancara intensif dengan kedua korban, diperoleh pemahaman bahwa perempuan bertahan menjadi korban kekerasan dalam relasi pacaran dikarenakan persepsi atas konsep cinta yang keliru. Melalui perspektif etologi Bowlby tentang kelekatan, dipahami bahwa konsep mencintai dan dicintai terbentuk melalui pandangan subjektif korban tentang rasa aman atau tidak aman terhadap dunia di luar dirinya yang dikembangkan melalui jalinan ikatan emosional antara korban dengan orangtua sebagai figur lekat pertama di kehidupannya. Penelitian menemukan bahwa ketiadaan rasa aman dari sistem kelekatan dan kurangnya kontak fisik dengan figur laki-laki di awal pembentukan kelekatan menyebabkan kebertahanan korban dalam relasi pacaran.

Kata kunci: Kekerasan dalam pacaran, perempuan sebagai korban, konsep cinta, kelekatan.

Pendahuluan

Kekerasan terhadap perempuan kerap terjadi dalam berbagai relasi intim dengan laki-laki, salah satunya pada relasi pacaran. *The University of Michigan Sexual Assault Prevention and Awareness Center* mendefinisikan kekerasan dalam pacaran sebagai tindak kesengajaan yang dilakukan dengan menggunakan taktik melukai dan paksaan fisik untuk memperoleh dan mempertahankan kekuatan dan kontrol terhadap pasangannya (Murray, 2007). Fenomena kekerasan dalam relasi pacaran ini memiliki urgensi yang tinggi untuk

ditangani sesegera mungkin karena siklus lingkaran kekerasan yang tidak terputus ini berimplikasi pada kesehatan mental dan reproduksi dari satu generasi ke generasi berikutnya. Berdasarkan data yang diperoleh dari *National Coalition Against Domestic Violence* (2014), sebanyak 1,3 juta perempuan diperkirakan menjadi korban kekerasan fisik oleh pasangan di masa pacaran setiap tahunnya dan sebanyak 325.000 perempuan diantaranya cenderung mengalami kekerasan dalam kehidupan rumah tangga sepanjang hidupnya. Selain itu, Sri Nurherwati (2013) selaku Ketua Sub-Komisi Pemulihan dari Komnas Perempuan menyatakan bahwa 75% kekerasan pada perempuan yang terjadi setelah menikah bisa berawal dari kekerasan yang diterima pada masa pacaran. Komitmen untuk tetap bertahan dalam menjalani sebuah relasi intim yang mengandung unsur kekerasan didalamnya seringkali menempatkan perempuan dalam situasi keterikatan emosi yang paradoks, yakni antara rasa mencintai dan rasa sakit hati di waktu yang bersamaan.

Data empiris awal menunjukkan bahwa sebagian besar korban yang terjatuh dalam lingkaran kekerasan memutuskan untuk bertahan dalam relasi destruktif tersebut karena memiliki rasa cinta yang lebih besar daripada rasa sakit yang dialami akibat kekerasan yang diterimanya. Korban membentuk suatu pemahaman bahwa menerima pasangan secara utuh dan menjaga kelangsungan relasi sesulit apapun situasi yang dihadapi merupakan bentuk pengorbanan dari mencintai pasangan. Tulisan ini mengaji lebih dalam tentang keberlanjutan perempuan sebagai korban dalam relasi pacaran melalui perspektif teori kelekatan John Bowlby (1973). Konsep yang lebih lengkap mengenai kelekatan diungkapkan oleh Ainsworth (1969) yang menyatakan bahwa kelekatan adalah ikatan

emosional yang dibentuk seorang individu dengan orang lain yang bersifat spesifik, mengikat mereka dalam suatu kedekatan yang bersifat kekal sepanjang waktu. Ainsworth, Blehar, Waters dan Wall (dalam Fraley dan Spieker, 2003; Cummings, 2003, Sroufe, 2003; Cassidy, 2003; Waters dan Beauchaine, 2003) membuat sebuah eksperimen untuk melihat tingkah laku lekat dengan metode 'situasi terpisah'. Pada eksperimen ini, anak ditempatkan dalam ruangan yang dirancang dengan lingkungan fisik yang tidak familiar, adanya perpisahan dengan pengasuh, dan adanya kontak dengan orang asing. Kombinasi dari ketiga aspek tersebut dengan sengaja diciptakan untuk melihat reaksi anak. Berdasarkan eksperimen tersebut diperoleh dua kategori utama, yakni kelekatan aman (*secure*) dan tidak aman (*insecure*).

Pemahaman korban tentang konsep cinta dan pengorbanan yang menjadi dasar komitmen mempertahankan relasi ini ditelaah lebih mendalam dengan teori kelekatan yang menarik mundur relasi korban dengan kedua orangtua di masa lampau. Oleh karena rasa mencintai merupakan salah satu bentuk emosi yang dikembangkan sejak kecil, maka orang tua sebagai figur lekat pertama dalam kehidupan korban turut berkontribusi dalam membentuk persepsi tentang berbagai jenis emosi, termasuk keterikatan emosi 'cinta' dan rasa aman antara korban dengan orang tua. Dua orang korban yang bersedia diwawancarai berusia 24 tahun dan merupakan mahasiswa dari salah satu perguruan tinggi swasta di Salatiga, Jawa Tengah. Pada tulisan ini, nama kedua korban beserta pasangan disamarkan. Korban pertama disamarkan dengan nama Sari dan korban kedua disamarkan dengan nama Dinda. Kajian ini dilakukan dalam upaya menggambarkan tentang kekerasan yang dialami perempuan dalam relasi pacaran, memberikan

gambaran tentang pola kelekatan korban dengan orang tua di masa lampau, dan menggambarkan dialektika pola kelekatan korban dengan orang tua dalam menentukan kebertahanan korban dalam lingkaran kekerasan.

Narasi Kasus Pertama

Jerat Lingkaran Kekerasan dalam Relasi Pacaran Sari-Doni

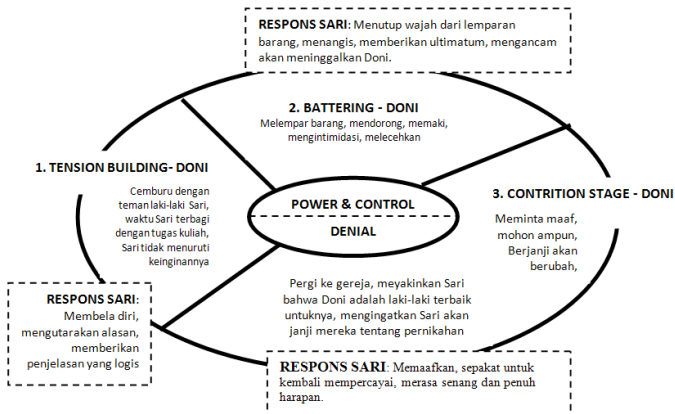
Sari (bukan nama sebenarnya) berusia 24 tahun. Sari berkenalan dengan Doni, pacarnya hingga saat ini, melalui *game online* yang sering dimainkannya. Mereka menjalin pertemanan kurang lebih satu tahun, saling melihat satu dengan yang lain melalui foto-foto yang diunggah ke jejaring sosial *Facebook*, bertukar pesan melalui *Short Messenger Service (SMS)*, dan menelepon satu dengan yang lain. Keduanya merasa memiliki kecocokan dan menjalani hubungan yang semakin dekat. Selama satu tahun Sari dan Doni saling mengenal satu dengan yang lain, keduanya memutuskan untuk bertemu dan bersepakat untuk menjadi pacar. Selisih usia keduanya ialah 4,5 tahun lebih tua Doni dibandingkan Sari. Masa pacaran Sari dan Doni kini tengah memasuki usia 4 tahun. Namun, memasuki usia 2 tahun pacaran, Doni mulai menunjukkan sifat aslinya yang kasar dengan dirinya. Sangat jauh berbeda dengan masa di awal pacaran, Doni yang dikenal sangat penyayang, mulai bersikap *over-protective* dan posesif terhadap Sari. Menurut Sari, sikap Doni yang posesif adalah salah satu alasan yang sering dijadikan konflik oleh Doni. Kecemburuan, sikap posesif, dan *over protective* Doni yang berlebihan berimplikasi pada sempitnya pergaulan Sari di lingkungan sosial. Hal ini turut membuat Sari sangat bergantung pada kehadiran Doni disisinya. Berikut ialah identifikasi kekerasan yang dialami oleh Sari dalam relasi pacarannya dengan Doni:

Tabel 1. Identifikasi Kekerasan Relasi Sari-Doni

Kekerasan Verbal	<i>Name Calling</i> ('gendut', 'jelek', 'anjing', 'bangsat', 'babi') <i>Monopolizing Time</i> (tidak ada waktu bermain dengan teman-teman) <i>Making feel insecure</i> (dengan menggunakan kata 'bekas pakai', 'nggak laku lagi') <i>Blaming</i> (melimpahkan kesalahan, menuduh) <i>Manipulation</i> (meyakinkan korban bahwa sang pacar yang terbaik) <i>Making threats</i> (diancam akan ditinggalkan) <i>Interrogating</i> (pencemburu, posesif, suka mengatur) <i>Breaking items</i> (melempar piring, memukul tembok dan lemari, memecahkan gelas)
Kekerasan Seksual	Pemaksaan untuk melakukan <i>sexual intercourse</i> dengan janji akan dinikahi di kemudian hari dan sebagai bukti cinta di antara keduanya.
Kekerasan Fisik	Ditampar, ditendang, dicekik

Kekerasan yang kerap terjadi dalam relasi intim Sari dan Doni membentuk suatu pola tarik menarik dan terhubung erat seperti lingkaran. Selama kurang lebih dua tahun Sari berada dalam lingkaran kekerasan yang terus berputar seperti siklus yang rutin. Pertimbangan untuk meneruskan atau mengakhiri hubungan tersebut juga tidak jarang terlintas dalam pikiran Sari. Sari berpikir untuk mengakhiri hubungannya dengan Doni setiap kali Doni melakukan kekerasan terhadap dirinya. Tidak hanya itu, Sari bahkan degan lugas mengutarakan hal tersebut kepada Doni sebagai ultimatum agar Doni berhenti melakukan kekerasan. Keputusan untuk berpisah juga berulang kali dilontarkan baik dari Sari maupun Doni. Namun, keputusan itu disadari oleh kedua pihak hanya bentuk pelampiasan dari emosi sesaat. Sari dan Doni akan saling mencari dan menghubungi

satu dengan yang lain ketika ada rasa rindu yang mengingatkan keduanya akan kenangan mereka. Ketika mereka memutuskan untuk kembali, tindak kekerasan akan terulang lagi. Walker (1979) merumuskan sebuah lingkaran kekerasan yang terjadi antara pelaku dan korban kekerasan yang disebut dengan “*battering cycle*”. Lingkaran ini dijelaskan melalui tiga fase yang tergantung pada intensitas dan frekuensi kemunculan kekerasan, yakni: 1) *The tension-building phase*; 2) *The explosion of acute battering phase*; 3) *The contrition phase*. Fase pertama meliputi perilaku yang memicu kekerasan, fase kedua merupakan fase kekerasan tersebut berlangsung, sedangkan fase ketiga mencakup rasa bersalah dan kompensasi yang diberikan pelaku sebagai bentuk penyesalan terhadap korban. Perilaku pelaku direspons oleh korban dengan berbagai cara yang berkontribusi dalam kelanjutan lingkaran kekerasan. Siklus seperti ini terus mengikat keduanya dalam lingkaran kekerasan yang digambarkan sebagai berikut:



Kekerasan yang dialami Sari dalam relasinya dengan Doni selama bertahun-tahun lamanya tidak melunturkan keinginan Sari untuk tetap mempertahankan relasi pacarannya dengan Doni. Ada beberapa hal yang ditelaah penulis terkait kehendak Sari untuk tetap bertahan dalam relasi yang menyakitkan baginya, yakni:

1. Adanya rasa mencintai dan dicintai

Salah satu alasan kuat yang membuat Sari terus bertahan dalam relasi pacaran dengan Doni ialah rasa cinta yang begitu besar yang dimilikinya terhadap Doni. Ada keyakinan yang dipegang oleh Sari bahwa perasaan cinta terhadap Doni jauh lebih besar daripada perasaan sakit karena menerima perlakuan yang kasar dari Doni, sehingga Sari tidak mampu untuk memutuskan hubungan dengannya. Sari beranggapan bahwa kerelaannya untuk disakiti merupakan bentuk pengorbanan yang dapat ia lakukan untuk Doni dan juga sebagai upaya mengerti keadaan Doni yang sedang mengalami konflik.

“Aduh gimana ya.. Saya tuh merasa saya sayang banget sama dia.. Jadi saya rasa tuh kalo saya putus dengan dia tuh saya yang nggak kuat sendiri gitu, saya yang kehilangan, saya yang kangen, saya yang sedih... gitu kan yang galau. Pernah sih mencoba untuk ya... coba break lah mungkin ya lebih ke menenangkan pikiran dan lain sebagainya, tapi rasa sayang saya sama dia lebih besar daripada rasa sakit yang apa ya... ya saya sakit waktu saya dikasarin, tapi saya lebih sakit waktu saya nggak ada dia..”

2. Adanya kecemasan tentang 'mitos keperawanan'

Alasan lain yang membuat Sari bertahan ialah karena Sari merasa kecemasan setiap kali ia memikirkan ancaman dari pasangan bahwa tidak akan ada pria lain yang menerimanya karena Sari telah memiliki hubungan yang 'jauh' dengan Doni. Ada keyakinan terkait stereotip gender yang dianut Sari tentang perilaku seksual. Sari menganggap bahwa seorang perempuan yang belum menikah namun sudah tidak perawan, tidak berharga lagi di mata laki-laki karena dianggap tidak dapat menjaga kekudusan tubuhnya. Sedangkan, menurut Sari, laki-laki akan lebih mudah mendapatkan pasangan lagi meskipun ia sudah tidak perawan karena tidak ada jejak yang membekas pada tubuh laki-laki tersebut. Oleh sebab itu, Sari merasa bahwa Doni ialah satu-satunya laki-laki yang harus menjadi suaminya karena ia telah memberikan keperawanannya kepada Doni.

"Soalnya gini lah mbak, saya kan sudah jauh pacarannya gitu kan, saya juga ditekan sama dia.. misalnya, kamu tuh sama saya sudah sejauh ini.. siapa yang mau sama kamu kalo misalnya saya tinggal?"

3. Adanya rasa nyaman dalam menjalani relasi

Alasan lain yang menjadi pertimbangan Sari untuk bertahan dalam relasi tersebut ialah karena Sari merasakan kenyamanan ketika bersama dengan Doni selama 4 tahun ini. Doni merupakan sosok yang dapat mengisi kekosongan dalam hati dan keseharian Sari. Hampir dalam semua kebutuhan, mulai dari kebutuhan finansial (pemberian uang untuk makan sehari-hari dan belanja), kebutuhan fisik (kebutuhan untuk disentuh), kebutuhan untuk dicintai.

“Susah mba cari yang lain mah.. Apa ya.. Udah nyaman banget saya sama dia.. Sekarang dia perhatian banget orangnya kan, care gitu lho sama hal-hal kecil aja care, saya makan apa, ada uang nggak, mau belanja apa.. Ya untungnya dia udah kerja juga..”

Gambaran Kelekatan Sari dan Orang Tua di Masa Lampau

Lingkaran kekerasan yang menjerat Sari dalam relasi pacaran dengan Doni yang menempatkan dirinya sebagai korban bertahun-tahun lamanya membuat penulis perlu mengaji lebih dalam mengenai relasi lekat antara Sari dan kedua orangtuanya di masa lampau hingga kini. Telaah ini penting untuk mendapatkan pemahaman mengenai ikatan emosi yang terjalin antara Sari dengan orang tua sebagai figur lekat pertama dalam kehidupannya, karena aktif atau tidaknya ikatan emosi yang terjalin di awal-awal masa kehidupan tersebut terekam dalam memori jangka panjang dan menghasilkan pola lekat yang serupa dengan relasi Sari dengan siapapun di rentang kehidupan berikutnya.

Tabel 2. Kelekatan Sari dengan Orang Tua di Masa Lampau

	Sari-Ayah	Sari-Ibu
Proximity Maintenance (Mencari Kedekatan)	<p>Kedekatan fisik dan emosional tidak pernah terjalin dengan ayah, melainkan kebutuhan finansial yang mendekatkan dirinya dengan ayah. Tidak ada upaya untuk mencari kedekatan dan membina relasi lekat dengan sang ayah karena Sari merasa ayah telah mengecewakan dirinya dengan perilaku kekerasan yang dilakukan terhadap ibunya, juga karena penelantaran yang dilakukan ayah karena keputusannya menikah lagi dengan perempuan lain.</p>	<p>Sari memiliki kedekatan yang lebih erat kepada ibu daripada kepada ayah karena Sari melihat ayah menyiksa ibu, membuat ibu menangis. Kedekatan Sari dengan ibunya mencakup kedekatan emosional dan kedekatan fisik. Sari merasa sangat menyayangi ibunya dan ia merasa tidak bisa berada dalam situasi yang terpisah dari ibunya. Meskipun Sari tergolong dekat dengan ibunya, Sari tidak menunjukkan keterbukaan kepada ibunya. Ia tidak menceritakan persoalan yang bersifat pribadi kepada ibunya agar tidak menjadi masalah.</p>

<p>Safe Haven (Tempat perlindungan)</p>	<p>Ayah tidak berperan dalam pemenuhan kebutuhan emosional maupun fisik bagi Sari sejak kecil. Sari tidak mendapatkan kehangatan atau rasa nyaman dari sang ayah karena Sari sangat jarang menerima sentuhan fisik dari ayah seperti dipeluk, digendong, dicium, dan lainnya. Hal ini juga menyebabkan Sari seringkali merasa canggung dengan sang ayah dan merasa jauh dengan ayah. Selain itu, ayah menunjukkan inkonsistensi dalam hal pemenuhan kebutuhan finansial Sari setelah sang ayah menikah lagi. Hal ini kerap menimbulkan keceemasan bagi Sari untuk membiayai hidupnya sendiri. Sosok ayah bukan tempat Sari mencari perlindungan ketika Sari berada dalam situasi yang sulit dan menekan dirinya.</p>	<p>Berbanding terbalik dengan sang ayah, ibu Sari lebih memenuhi kebutuhan fisik dan emosional Sari. Sang ibu cenderung hangat dan mudah mengungkapkan rasa sayangnya melalui kata-kata maupun sentuhan fisik seperti pelukan atau ciuman. Bagi Sari, sejak kecil sang ibu merupakan sosok yang dapat diandalkan karena ibu selalu hadir dalam setiap Sari membutuhkan pertolongan.</p>
--	---	--

<p>Secure Base (Menjadi Basis Aman)</p>	<p>Sari menunjukkan bahwa sosok ayah tidak dapat dijadikan basis aman oleh Sari. Selain karena relasi keduanya tidak dekat, Sari juga merasa tidak aman dengan keberadaan ayah karena Sari telah menanamkan persepsi negatif tentang figur ayah yang erat dengan kekerasan terhadap perempuan. Meskipun kekerasan tersebut tidak ditujukan kepada dirinya, namun hal tersebut tetap membuat Sari merasa tidak aman karena ia dapat menyaksikan ibunya dilukai oleh sang ayah kapanpun.</p>	<p>Meskipun Sari memiliki kedekatan dengan ibunya, namun Sari juga tidak nampak menjadikan ibu sebagai basis aman bagi dirinya. Ibu dianggap sebagai sosok yang <i>over-protective</i>. Hal ini menunjukkan bahwa sang ibu sebenarnya membatasi ruang eksplorasi Sari. Sikap ibu yang <i>over-protective</i> membuat Sari tertekan, dan merasa tidak dapat menjadi diri sendiri. Sari ingin memberontak dan bebas. Hal ini juga membuat Sari menutupi atau menyembunyikan diri yang asli dan berharap agar dapat secepatnya lepas dari pengawasan ibunya.</p>
--	---	--

Pola kelekatan yang terjalin antara Sari dan kedua orangtuanya tergolong dalam jenis ***ambivalent-insecure attachment***. Hal ini dapat dilihat dari pola perilaku lekat yang tidak konsisten ditunjukkan oleh orang tua sebagai figur lekat maupun Sari. Pemenuhan kebutuhan yang inkonsisten dari kedua orang tua terhadap Sari baik dari segi emosional, fisik, maupun finansial turut memicu munculnya kecemasan yang berkelanjutan untuk menjalankan hidupnya. Selain itu, inkonsistensi emosi juga ditunjukkan oleh Sari terhadap ibunya. Di satu waktu, Sari merasa sangat menyayangi ibunya dan rela berkorban demi kebahagiaan ibunya, namun di sisi lain Sari merasa sangat terkekang dan tidak suka dengan cara ibu memperlakukannya seperti anak kecil. Pola lekat yang *insecure* ini membuat Sari tumbuh dengan kebingungan. Sari tidak pernah yakin apakah ekspresi kecemasan atau stress yang dirasakannya perlu untuk ditunjukkan. Ada hambatan dari pola perilaku lekat dan perlindungan yang konsisten oleh orang tua sehingga muncul perasaan pada Sari bahwa mengeksplorasi dunia dan lingkungan sekitar bukanlah pilihan yang tepat. Hal ini berdampak pada rendahnya keinginan Sari untuk mengeksplorasi hal-hal baru dan sempitnya cara pandang Sari terhadap sesuatu.

Dialektika Kelekatan Sari dengan Orang Tua dan Kebertahanan Sari dalam Lingkaran Kekerasan

Setelah mendapatkan gambaran tentang pola kelekatan Sari dengan orang tua sejak kecil hingga dewasa dan juga melihat alasan di balik kebertahanan Sari dalam lingkaran kekerasan, penulis melihat fenomena ini sebagai satu rangkaian pola sebab-akibat yang berkesinambungan.

Tabel 3. Karakteristik Figur Lekat Sari

AYAH SARI-DONI	IBU SARI-DONI
<p>Ayah Sari dan Doni memiliki karakteristik yang serupa, yakni keduanya melakukan tindak kekerasan terhadap perempuan. Sang ayah melakukan kekerasan pada ibunya, sedangkan Doni melakukan kekerasan terhadap dirinya. Respons yang ditunjukkan Sari kepada Doni dalam situasi kekerasan yang dialaminya juga serupa dengan respons ibu menanggapi kekerasan oleh sang ayah, yakni diam, tidak ada perlawanan, dan berharap bahwa suatu hari pasangannya pasti berubah. Melihat sang ibu mengalami kekerasan dari ayahnya juga hanya membuat Sari diam, meskipun Sari merasa sangat sedih dan ada keinginan untuk menggantikan posisi ibunya. Kemiripan lainnya ialah sosok kedua laki-laki ini merupakan sosok yang dapat memenuhi kebutuhan finansialnya.</p>	<p>Ibu Sari sebagai figur lekat memiliki karakteristik dengan Doni, yakni sifat yang <i>over-protective</i> terhadap Sari. Ibu sejak kecil melarang Sari untuk bermain bersama teman-temannya, bahkan dilarang untuk hadir di acara ulang tahun temannya. Hal kecil seperti pemilihan baju yang hendak dikenakan pun diatur oleh sang ibu. Sari meyakini bahwa hal tersebut dilakukan ibunya demi kebaikan dirinya. Sifat tersebut juga ditunjukkan Doni terhadap Sari. Doni melarang Sari untuk bermain dengan teman-teman kuliahnya, dan tidak boleh satu kelompok dengan teman laki-laki dalam mengerjakan tugas kuliah. Sari juga diminta untuk membatasi pergaulannya. Situasi terpisah yang dimunculkan antara relasi Sari dengan ibu maupun Doni membuat Sari merasakan kesedihan yang mendalam dan terbawa dalam perasaan kehilangan.</p>

<p>Interpretasi:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Ayah memberikan model pencetakan (<i>imprint</i>) yang buruk tentang konsep laki-laki yang baik sehingga Sari tidak mendapatkan pemahaman yang benar tentang pemilihan pasangan. 2. Ada rasa bersalah terhadap figur ibu karena Sari tidak berdaya menolong ibu ketika mengalami kekerasan. Rasa bersalah ini termanifestasi dalam bentuk penerimaan diri sebagai korban kekerasan. 3. Adanya internalisasi terhadap konsep stereotip gender dalam persepsi Sari yang meletakkan perempuan sebagai pihak yang tidak berdaya untuk keluar dari lingkaran kekerasan. 	<p>Interpretasi:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Ibu membentuk konsep 'aman' dengan perlunya proteksi atau perlindungan yang berlebihan. Proteksi berlebihan yang juga diberikan Doni dapat diterima dengan mudah oleh Sari sebagai wujud dari cinta dan perhatian. 2. Sari tidak pernah mendapatkan kesempatan untuk eksplorasi. Tidak ada dukungan eksternal dari para figur lekat bagi Sari untuk dapat mengeksplor lingkungan sekitar. 3. Adanya kecemasan dan sikap depresif dalam merespons situasi terpisah dengan figur lekat sehingga Sari terus mencari cara untuk mendekatkan diri dengan figur lekat.
---	---

\Sari membentuk proses pembiasaan dengan perlakuan orang tua, khususnya ibu terhadap dirinya dan menjadikannya 'standar basis aman' yang harus dimilikinya, meskipun sebenarnya sikap *over-protective* dan kekangan yang diberikan oleh itu justru berdampak buruk bagi optimalisasi perkembangan kognisi dan afeksi Sari. Sari menjadi cemas jika berhadapan dengan situasi baru karena Sari tidak pernah mendapatkan kesempatan untuk eksplorasi dan membentuk pemahaman subjektif bahwa dunia adalah tempat yang aman untuk bereksplorasi dan mengembangkan diri. Hal ini menyebabkan Sari sulit untuk mengambil keputusan-keputusan penting untuk kebaikan dirinya sendiri karena 'rasa aman' hanya dapat dirasakan Sari ketika berada dalam proteksi dan perlindungan ketat dari ibu dan Doni sebagai figur lekat, bukan melalui proses eksplorasi. Oleh karena sejak kecil Sari tidak pernah diberi kesempatan untuk melakukan eksplorasi, proses adaptasi dan kemampuan mengelola konflik internal (terkait pikiran dan perasaan) maupun eksternal (relasi dengan orang lain dan lingkungan sekitar) juga menjadi tumpul. Ketumpulan ini berimplikasi pada kegagalan untuk mengatasi situasi sulit yang menekan dan menyakitkan. Situasi keterpisahan dengan Doni sebagai figur lekat pengganti juga menimbulkan kecemasan yang mendalam pada diri Sari meskipun Sari menyadari bahwa relasinya dengan Doni yang mengandung kekerasan tidak baik untuk diteruskan. Kecemasan terhadap perpisahan ini tidak dapat dikelola dengan baik oleh Sari sehingga lebih mudah bagi Sari untuk merasionalisasikan kecemasan tersebut menjadi bentuk pengorbanannya dalam mencintai Doni. Disimpulkan bahwa pola kelekatan Sari dengan ibu sebagai figur lekat pertama membuat Sari tumbuh menjadi individu yang *insecure* dan tidak berdaya untuk keluar dari jerat

lingkaran kekerasan yang dialaminya dengan Doni.

Narasi Kasus Kedua

Jerat Lingkaran Kekerasan dalam Relasi Pacaran Dinda-Rendi

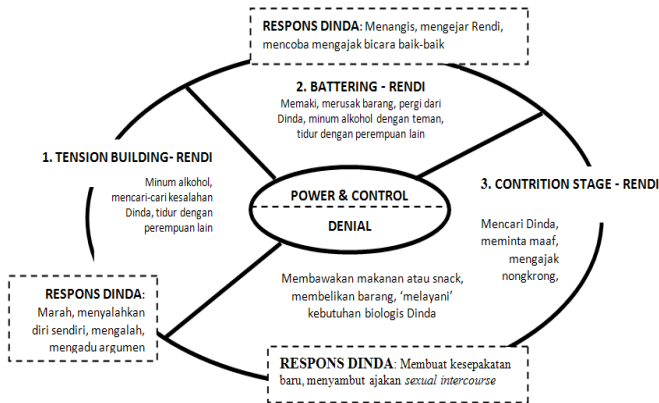
Dinda (bukan nama sebenarnya) berusia 24 tahun dan telah menjalani relasi pacaran dengan Rendi selama kurang lebih 5 tahun. Tidak ada komitmen berpacaran yang disepakati oleh Dinda dan Rendi. Keduanya terbiasa bersama-sama hingga muncul rasa memiliki dan mengikat satu dengan lain. Namun seiring berjalannya relasi pacaran diantara mereka, Dinda menemukan bahwa Rendi seringkali berselingkuh. Dinda beberapa kali memutuskan Rendi karena Rendi telah berselingkuh darinya. Namun, ketika Dinda mengetahui bahwa Rendi telah berhubungan intim (*sexual intercourse*) dengan Sinta maupun Becca, Dinda terus mengurungkan niat untuk meninggalkan Rendi. Dinda kini tengah hamil 7 bulan dan Rendi meninggalkannya. Berikut ini kekerasan yang dialami Dinda dalam relasinya dengan Rendi:

Tabel 4. Identifikasi Kekerasan dalam Relasi Dinda-Rendi

Kekerasan Verbal	<p><i>Name Calling</i> ('bego', 'anjing', 'babi')</p> <p><i>Blaming</i> (melimpahkan kesalahan, menuduh)</p> <p><i>Making threats</i> (mengancam akan 'balikan' dengan mantan)</p> <p><i>Interrogating</i> (pencemburu, posesif, suka mengatur)</p> <p><i>Breaking items</i> (melempar <i>hand phone</i>, memukul atau membanting pintu, melempar botol)</p>
-------------------------	--

Kekerasan Emosional	Diselingkuhi berulang kali, dibohongi.
Kekerasan Seksual	Meninggalkan Dinda dalam keadaan hamil, permintaan untuk menggugurkan kandungan.

Serupa dengan kasus kekerasan dalam pacaran lainnya, relasi pacaran Dinda dan Rendi juga membentuk suatu pola tarik menarik dan terhubung erat seperti lingkaran. Selama lima tahun Dinda berada dalam lingkaran kekerasan yang terus berputar seperti siklus yang rutin, namun Dinda tidak menyadarinya. Perselingkuhan berulang sebenarnya bukanlah hal yang dapat ditolerir oleh Dinda, namun rasa cinta Dinda kepada Rendi lebih besar sehingga Dinda memutuskan untuk terus memaafkan Rendi. Sekitar 4 atau 5 kali Dinda memutuskan Rendi karena tidak kuat tersakiti oleh ketidaksetiaan Rendi, namun Rendi terus kembali padanya dengan berbagai alasan. Dinda pun yang telah merasa begitu nyaman dengan Rendi terus menerima Rendi kembali. Siklus seperti ini terus mengikat keduanya dalam lingkaran kekerasan yang digambarkan sebagai berikut:



Gambar 2. Lingkaran Kekerasan Relasi Dinda-Rendi

Kekerasan yang dialami Dinda dalam relasinya dengan Rendi selama 5 tahun lamanya tidak melunturkan keinginan Dinda untuk tetap mempertahankan relasi pacarannya dengan Rendi. Ada beberapa hal yang ditelaah penulis terkait kehendak Dinda untuk tetap bertahan dalam relasi yang menyakitkan baginya, yakni:

1. Adanya rasa mencintai

Dinda merasa ia mencintai Rendi dan hal tersebut mampu membuatnya rela berkorban dan merasakan sakit hati karena diselingkuhi berulang kali. Dinda merasa dirinya telah terbiasa dengan perlakuan Rendi dan Dinda berusaha untuk menerima Rendi apa adanya beserta dengan kelebihan dan kekurangannya. Dinda meyakini bahwa setiap manusia pasti memiliki kekurangan dan sebagai pasangan, Dinda berusaha untuk menerima kekurangan Rendi. Meskipun merasa tidak terima dan menyesal, namun Dinda tetap memilih untuk bertahan dan kembali dalam hubungan.

“Ya saya sayang banget sama dia, tapi untuk ngarepin da kayanya udah nggak lah.. Nyesel juga saya... Kenapa ini harus terjadi harusnya terakhir putus itu yaudah saya *move on* aja..”

2. Adanya ketergantungan atas pemenuhan kebutuhan biologis

Dinda merasa sangat sulit untuk melepaskan Rendi karena Dinda merasa ia telah ketergantungan untuk melakukan *sexual intercourse* bersama dengan Rendi. Dinda merasa bahwa ia tidak akan pernah bisa lagi melakukan hal tersebut dengan laki-laki

lain karena Dinda pertama kali melakukannya kepada Rendi. Dinda mengakui bahwa dirinya ialah sosok yang setia sehingga tidak mudah tertarik lagi dengan laki-laki lain.

“Jadi pas begitu saya putus sama dia kan saya udah nggak, kan saya udah gak melakukan *sexual intercourse* lagi, dan disana saya baru tau ternyata, setelah kamu pernah mengalami itu, itu akan menjadi suatu kebutuhan. Dan saya gak mudah untuk ngelakuin itu sama orang. Jadi saya jadi merasa saya butuh dia ya karena itu..”

3. Adanya rasa nyaman karena terbiasa bersama

Dinda menyadari bahwa pasti sangat banyak laki-laki di luar yang lebih baik dari Rendi, namun Dinda merasa sulit untuk membuka hati bagi laki-laki karena Dinda merasa sudah nyaman dengan Rendi. Kenyamanan yang dirasakan oleh Dinda disebabkan karena Dinda merasa sudah terlalu terbiasa bersama-sama dengan Rendi. Selama 5 tahun Dinda selalu menghabiskan waktu dengan Rendi, makan, tidur, kuliah, bermain, jalan-jalan, belanja kebutuhan, dan lainnya. Rendi pun menjadi teman cerita bagi Dinda yang sangat baik dan sabar mendengarkan setiap keluh kesah Dinda. Sentuhan fisik yang menguatkan dukungan terhadap Dinda melalui pelukan, ciuman, usapan, juga terus membuat Dinda nyaman dengan Rendi. Keterikatan inilah yang membuat Dinda merasa bahwa dirinya sudah membentuk kebiasaan harus ditemani oleh Rendi sehingga jika tidak Rendi dalam hidupnya, Dinda akan merasa sangat kehilangan dan kesepian. Perasaan inilah yang juga menuntun Dinda untuk mentolerir seluruh kesalahan Rendi dan memaafkannya berulang kali.

“Bikin nyamannya itu yang emm... itu kali yah yang bikin saya juga susah lepas dari dia.. Nyaman gatau nyaman apa kebiasa sama-sama ya.. Ya pokoknya gitu...”

Gambaran Kelekatan Dinda dan Orang Tua di Masa Lampau

Lingkaran kekerasan yang menjerat Dinda dalam relasi pacaran dengan Rendi yang menempatkan dirinya sebagai korban lima tahun lamanya hingga Dinda kini tengah hamil. Berikut ini ialah gambaran kelekatan yang terjalin antara Dinda dan kedua orang tua di masa lampau:

Tabel 5. Kelekatan Dinda dengan Orang Tua di Masa Lampau

	Dinda-Ayah	Dinda-Ibu
Proximity Maintenance (Mencari Kedekatan)	<p>Sosok ayah adalah tipe penyayang dan berhati lembut, namun cenderung kaku dan sulit untuk mengekspresikan rasa sayang spresikan rasa sayang melalui sentuhan fisik seperti memeluk atau mencium. Oleh karena kesibukan ayah yang sangat padat, Dinda tidak memiliki banyak waktu untuk dihabiskan dengan sang ayah. Kedekatan yang terjalin dengan sang ayah juga hanya seputar kedekatan dalam perihal finansial. Tidak ada upaya yang ditunjukkan oleh Dinda untuk mendekatkan diri dengan sang ayah sejak ia masih kecil. Dinda tidak menceritakan pengalaman di sekolah, hubungannya dengan saudaranya, teman-temannya karena Dinda merasa ayahnya sudah terlalu sibuk dengan pekerjaannya dan tidak memiliki waktu untuknya.</p>	<p>Ibu adalah sosok yang dominan dan keras. Sama dengan halnya sang ayah, ibu juga bukan tipe orang yang dapat mengekspresikan rasa sayang dengan sentuhan fisik. Tidak pernah ada kedekatan fisik dan emosional yang terjalin antara Dinda dan ibunya. Pengajarannya terhadap Dinda tentang menjadi sosok yang kuat, tidak lemah, dan tidak boleh menangis terus mempengaruhi hidup Dinda hingga saat ini. Dinda sangat jarang menangis karena baginya menangis adalah hal yang tabu. Pengalaman pahit yang diingat oleh Dinda ketika ia masih kecil ialah pengalaman saat ia <i>di-bully</i> oleh kakak dan adiknya. Pada saat ia <i>di-bully</i>, ibu turut serta memojokkan dan menyalahinya. Selain itu, Dinda juga mengalami kekerasan verbal dari ibunya sejak kecil yang sangat melukai perasaannya. Pengalaman tersebut mengikis kepercayaan Dinda terhadap ibunya.</p>

<p>Safe Haven (Tempat perlindungan)</p>	<p>Ayah tidak berperan dalam pemenuhan kebutuhan emosional maupun fisik bagi Dinda sejak kecil. Jarang dan hampir tidak pernah Dinda mendapatkan sentuhan fisik dari sang ayah baik berupa pelukan atau ciuman. Sosok ayah dikenal pekerja keras dan lebih banyak menghabiskan waktunya di luar rumah. Kehadiran ayah dalam kehidupan Dinda berfungsi sebagai dasar pemenuhan kebutuhan finansial bagi Dinda. Tidak ada dukungan secara fisik maupun emosi untuk segala sesuatu yang Dinda lakukan, baik dari hal pendidikan, kegiatan-kegiatan lain di luar sekolah.</p>	<p>Berbanding terbalik dengan sang ayah, ibu tidak berperan dalam pemenuhan kebutuhan emosional maupun fisik, melainkan hanya kebutuhan finansial bagi Dinda sejak kecil. Ibu lebih banyak melukai perasaan Dinda dengan kekerasan verbal yang diucapkan dan penolakan terhadap kedekatan yang terjalin diantara mereka. Ibu menunjukkan ketidaknyamanan dan pengabaian sesekali Dinda mencoba untuk mendekati diri kepadanya pada waktu Dinda kecil.</p>
<p>Secure Base (Menjadi Basis Aman)</p>	<p>Dinda menunjukkan bahwa sosok ayah tidak dapat dijadikan basis aman oleh Sari. Meskipun ayah memberikan Dinda kebebasan yang seluas-luasnya untuk mengeksplorasi dunianya, namun Dinda tidak dapat menemukan sosok ayah sebagai basis aman yang dapat ia datangi ketika ia menemukan kegagalan dalam eksplorasi.</p>	<p>Relasi Dinda dengan ibunya sejak kecil juga tidak menunjukkan bahwa sang ibu merupakan basis aman untuk Dinda eksplorasi. Perlakuan ibu yang selalu menyalahkan dan menuduh Dinda sebagai 'biang masalah' membuat Dinda menjadi selalu takut untuk melangkah dan membuat keputusan tertentu.</p>

Dapat disimpulkan, pola kelekatan yang terjalin antara Dinda dan kedua orangtuanya tergolong dalam jenis ***avoidant-insecure attachment***. Hal ini dapat dilihat melalui sikap penghindaran yang dilakukan oleh Dinda terhadap kedua orangtuanya sebagai bentuk strategi 'pemberontakan' bagi kedua orang tua yang tidak mendukung terjalinnya kontak afeksi dan tidak menunjukkan simpati maupun rasa nyaman. Sebagaimana dikatakan bahwa anak yang tergolong dalam *avoidant attachment* jarang menangis ketika dikondisikan terpisah dari figur lekat dan menghindari kontak ketika figur lekat kembali, begitupun halnya Dinda terhadap kedua orangtuanya. Dinda tidak menunjukkan protes terhadap situasi terpisah dari orangtuanya.

Dialektika Pola Kelekatan Dinda dengan Orang Tua dan Kebertahanan Dinda dalam Lingkaran Kekerasan

Setelah mendapatkan gambaran tentang pola kelekatan Dinda dengan orang tua sejak kecil hingga dewasa dan juga melihat alasan di balik kebertahanan Dinda dalam lingkaran kekerasan, penulis melihat fenomena ini sebagai satu rangkaian pola sebab-akibat yang berkesinambungan. Untuk dapat melihat dialektika antara keduanya, penulis menguraikan terlebih dahulu tentang karakteristik serupa yang dimiliki oleh ayah dan ibu Dinda dengan Rendi.

Tabel 6. Karakteristik Figur Lekat Dinda

AYAH DINDA-RENDI	IBU DINDA-RENDI
<p>Ayah Dinda dan Rendi memiliki karakteristik yang serupa, yakni keduanya merupakan figur yang penyayang dan selalu sigap memenuhi kebutuhan Dinda. Meskipun sang ayah tidak dapat mengungkapkan perasaan sayangnya dengan sentuhan fisik, namun Dinda dapat melihat bahwa setiap kerja keras dan kesungguhan ayahnya dalam bekerja merupakan bentuk dari kasih sayangnya terhadap keluarga. Rendi pun menunjukkan hal yang serupa. Meskipun Rendi berselingkuh, namun Dinda merasakan bahwa Rendi ialah sosok yang penyayang dan selalu ada menemani hari-hari Dinda. Terlebih, Rendi dapat menunjukkan kasih sayangnya melalui sentuhan fisik yang selama ini tidak diperolehnya dari ayah.</p>	<p>Ibu Dinda dan Rendi memiliki karakteristik yang serupa, yakni keduanya selalu melimpahkan kesalahan pada Dinda dan menuduh bahwa Dinda yang menyebabkan munculnya konflik tertentu dalam relasi tersebut atau relasi dengan orang lain. Sejak kecil, ibu yang terlihat tidak menyayangi Dinda selalu menyalahkan Dinda atas setiap pertengkaran Dinda dengan saudaranya. Tidak ada pembelaan yang didapatkan oleh Dinda dari sang ibu. Begitupun dengan Rendi yang selalu menyalahkan Dinda untuk setiap perselingkuhan yang dilakukannya dengan perempuan-perempuan lain. Dinda selalu merasa setiap perbuatannya ialah kesalahan.</p>

<p>Interpretasi:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Dinda mencari sosok laki-laki sesuai dengan figur ayah yang penyayang dan sigap dalam menanggapi kebutuhannya. 2. Ada indikasi pemenuhan kebutuhan kontak fisik yang diberikan oleh Rendy. 3. Rasa nyaman yang dicari Dinda dari relasinya dari Rendy merupakan bentuk substitusi dari kebutuhan akan rasa nyaman yang hilang dari relasinya dengan sang ayah. 	<p>Interpretasi:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Ada indikasi rasa inferior yang dirasakan oleh Dinda karena sejak kecil Dinda selalu disalahkan oleh sang ibu, dan rasa inferior tersebut diperuncing dengan perlakuan Rendy terhadap dirinya. 2. Adanya proses pembiasaan dari rasa inferior, sehingga Dinda tidak lagi merasa itu hal yang buruk dan mengganggu baginya.
---	--

Rendi memiliki kemiripan karakteristik dengan ayah dan ibu Dinda, mulai dari perlakuan yang diberikan terhadap Dinda hingga respons Dinda menghadapi perlakuan tersebut. Hal ini mengindikasikan bahwa relasi lekat yang dijalin oleh Dinda dengan kedua orangtuanya di masa lampau hingga saat ini turut membentuk persepsi Dinda tentang proses membangun dan mempertahankan relasi dengan Rendi. Tanpa disadari, Dinda beradaptasi dengan sangat baik terhadap pengabaian yang diterimanya sejak kecil, khususnya ibu yang membentuk rasa bersalah dan membuat Dinda merasa inferior dan tidak beguna dengan apapun yang dikerjakannya. Hal tersebut berimplikasi pada kerelaan Dinda yang terus disalahkan oleh Rendi atas perselingkuhan yang berulang kali dilakukannya. Intimidasi semacam itu seharusnya membuat Dinda merasa terluka, namun oleh karena intimidasi tersebut telah diterima Dinda sejak kecil dari ibunya, Dinda merasa itu merupakan hal yang biasa dan Dinda telah beradaptasi dengan baik menghadapi intimidasi tersebut. Tidak adanya basis aman yang diberikan oleh kedua orangtua Dinda membuat Dinda eksplorasi secara mandiri tentang dirinya dan kebutuhannya. Tidak adanya pendekatan emosional yang pernah terjalin antara Dinda dan kedua orang tua juga membuat Dinda terus mencari kekosongan tersebut hingga Dinda bertemu dengan Rendi. Rendi merupakan sosok yang dapat mengisi kekosongan Dinda dalam hal sentuhan fisik dan emosi.

Relasi Antar Kasus

Melalui penjabaran kasus kekerasan yang dialami oleh Sari dan Dinda dalam relasi berpacaran, dapat dipahami bahwa kebertahanan Sari maupun Dinda dalam relasi yang

mengandung kekerasan didalamnya memiliki keterkaitan dengan pola lekat yang terjalin dengan orang tua di masa lampau, baik itu sebagai upaya pemenuhan kebutuhan yang terabaikan, maupun pengurangan kebutuhan yang telah terpenuhi. Berikut ini digambarkan tentang perbandingan kedua kasus Sari dan Dinda yang dikaji oleh penulis:

Tabel 7. Relasi Antar Kasus

	SARI	DINDA
Riwayat Kekerasan dalam Keluarga	Tidak mengalami kekerasan secara langsung, melainkan berlaku sebagai pengamat perilaku kekerasan yang dilakukan ayah terhadap ibunya	Dinda mengalami kekerasan langsung dari ibunya berupa kekerasan verbal dan kekerasan emosional.
Riwayat Kekerasan dalam Pacaran	Sari mengalami kekerasan verbal, kekerasan fisik, dan kekerasan seksual dari Doni.	Dinda mengalami kekerasan verbal, kekerasan emosional, dan kekerasan seksual dari Rendi.
<i>Proximity Maintenance</i>	Ada (mengarah kepada ibu)	Tidak ada
<i>Safe Haven</i>	Ada (diberikan oleh ibu)	Tidak ada
<i>Secure Base</i>	Tidak ada	Tidak ada
Pola Kelekatan	<i>Ambivalent-insecure</i>	<i>Avoidant-insecure</i>
Kebutuhan yang tidak terpenuhi oleh ayah	Kebutuhan fisik, kebutuhan emosional	Kebutuhan fisik, kebutuhan emosional
Kebutuhan yang tidak terpenuhi oleh ibu	Kebutuhan finansial	Kebutuhan fisik, kebutuhan emosional
Kebutuhan yang dipenuhi pacar	Kebutuhan fisik, kebutuhan emosional, kebutuhan finansial	Kebutuhan fisik, kebutuhan emosional

Kelekatan Tidak Aman sebagai Dasar Kebertahanan Korban Kekerasan

Pola lekat yang dimiliki oleh Sari dan Dinda terhadap orangtuanya masing-masing tergolong ke dalam pola lekat yang *insecure*. Meskipun Sari tergolong *insecure-ambivalent* dan Dinda tergolong *insecure-avoidance*, poin penting yang melekat dalam pola lekat *insecure* ini terletak pada ketidaktersediaan basis aman bagi keduanya untuk eksplorasi dan memahami bahwa dunia adalah tempat yang aman untuk dieksplorasi. Ketiadaan basis aman ini berimplikasi pada kurangnya minat untuk keluar dari situasi yang telah dianggap nyaman, meskipun tidak aman. Selain itu, kurangnya daya bagi Sari maupun Dinda untuk mengatasi kecemasan atas situasi perpisahan dengan pacar yang dijadikan sebagai figur lekat. Hal ini dijelaskan oleh Bowlby (1973) bahwa ketika relasi dengan orang yang dicintai terancam perpisahan, emosi yang muncul ialah kecemasan dan juga kemarahan. Sebagai respons atas risiko kehilangan, kecemasan dan kemarahan ini berlangsung bergantian. Ketika pasangan mulai terlihat menjauh, pemanggilan memori atas kejadian-kejadian positif yang membuat individu mencintai dan peduli terhadap pasangan tersebut dapat memulihkan situasi berjarak yang terjadi. Akibat dari insekuritas yang dimunculkan dari pola lekat dengan orang tua, kecemasan terhadap perpisahan ini tidak dapat diregulasi dengan baik oleh Sari maupun Dinda sehingga keduanya memilih untuk bertahan dalam relasi yang merugikan.

Ketumpulan Regulasi Emosi dalam Menentukan Kebertahanan

Relasi lekat selalu mengandung unsur ikatan emosi yang diekspresikan melalui sentuhan fisik, kata-kata cinta, dan rasa nyaman atas pemenuhan kebutuhan yang dibentuk sejak anak-anak. Pengalaman relasi lekat Sari dan Dinda dengan kedua orangtua nampaknya tidak mengakomodir segala bentuk sentuhan fisik dan emosional yang diperlukan sehingga baik Sari maupun Dinda mengalami kesulitan untuk mengidentifikasi dan meregulasi emosi yang sedang dirasakannya, sehingga keduanya tidak memahami jenis-jenis perasaan yang dirasakan, pada situasi seperti apa emosi tersebut harus diekspresikan, pada situasi seperti apa emosi tersebut harus dikelola, dan lainnya. Hal ini menyebabkan keduanya kesulitan untuk mengidentifikasi perlakuan pacar yang dapat atau tidak dapat ditolerir. Hal ini menyebabkan Sari dan Dinda selalu mengedepankan kelanggengan hubungan mereka dengan sang pacar daripada emosi-emosi menyakitkan yang dirasakan.

Kebutuhan Kontak Fisik dan Emosional dengan Figur Lekat Laki-Laki

'Kekosongan' yang dialami Sari dan Dinda akan kebutuhan fisik seperti sentuhan juga turut berkontribusi terhadap kebertahanan keduanya dalam relasi pacaran. Sari dan Dinda keduanya pertama kali disentuh oleh pacarnya hingga melakukan hubungan *sexual intercourse*. Ketiadaan sentuhan dari orang tua – khususnya ayah sebagai figur lekat yang berlainan gender – sejak kecil, membuat Sari dan Dinda merasa asing dengan rasa nyaman yang dimunculkan dari sentuhan itu sendiri sehingga sang pacar memberikannya kepada mereka,

rasa nyaman yang mereka tidak pernah rasakan sebelumnya menjadi sebuah ketergantungan yang sulit untuk dilepaskan, khususnya bagi Dinda yang sama sekali tidak pernah mengalami sentuhan kasih sayang dari ayah dan ibunya. 'Kekosongan' afeksi juga dirasakan oleh Dinda karena Dinda tidak pernah mendengar ayah atau ibunya menyatakan rasa sayang terhadap dirinya. Hal ini menyebabkan seluruh kata-kata dan tindakan penuh afeksi yang ditunjukkan oleh Rendi membuat Dinda merasa 'kekosongan' yang dirasakannya sejak kecil telah terisi dengan sosok Rendi. Maka dari itu, Dinda bertahan diselingkuhi berulang kali oleh Rendi selama Rendi masih dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhannya tersebut.

Penutup

Perempuan korban kekerasan dalam pacaran mengembangkan pola lekat tidak aman (*insecure*) dengan kedua orang tua di masa lampau. Insekuritas yang dirasakan oleh korban berimplikasi pada kebertahanan korban dalam relasi kekerasan. Korban yang bertumbuh dalam pola *ambivalent-insecure* cenderung mengembangkan kecemasan yang akut dalam menghadapi situasi terpisah sehingga korban memilih untuk bertahan dalam relasi berpacaran. Korban yang bertumbuh dalam pola *avoidant-insecure* cenderung mengembangkan kemandirian dan mencari basis aman sebagai bentuk substitusi dari ketidaktersediaan basis aman di masa lampau. Kebutuhan fisik dan kebutuhan emosional seperti sentuhan fisik, kata-kata cinta, dan perhatian merupakan kebutuhan yang dicari dan harus dipenuhi bagi perempuan yang *insecure*, meskipun ada kompensasi berupa rasa sakit yang diterimanya. Oleh sebab itu, perlu edukasi bagi para orang tua

dan anak untuk dapat memahami tentang sistem kelekatan yang krusial dalam membentuk persepsi anak terhadap rasa aman dan membangun konsep 'cinta' yang berbasis pada rasa aman sehingga anak tidak terjebak dalam lingkaran kekerasan di kemudian hari.

DAFTAR PUSTAKA

- Ainsworth, M. D. 1964, *Patterns of attachment behaviour shown by the infant in interaction with his mother*, Merrill-Palmer
- Ainsworth, M. S., Blehar, M. C., Waters, E., & Wall, S. 1978, *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation*, Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Bowlby, John 1973, *Attachment and loss: Separation*, Penguin Books, London
- Bowlby, John 1980, *Attachment and loss: Loss, sadness, and depression*, Penguin Books, London
- Nurherwati, S. (2013). Perbincangan di Komnas Perempuan tanggal 29 Januari 2013.
- Walker, L.E 1979, *The battered woman*, New York: Harper & Row.
- Walker, L. E. 1999, Psychology and domestic violence around the world. *American Psychologist*, 54, 21-29.

IN SEARCHING OF FEMINIST TECHNOLOGY: CHALLENGE IN 21ST CENTURY FEMINISM

Perdana Putri¹

perdana21@gmail.com.

As world develops toward a digital and informational society, feminism finds its place in challenging situation. Numbers of women involved in STEM (Science, Technology, Engineering and Math) are progressively increasing in 21st century. However, the question remains whether this rising number has significant impact for feminist movement in science, knowledge, and technology. The development of science and technology, foreseeably enough, is quite inimical to feminism². Using epistemological feminist approach, this paper aims to analyze the contemporary problem of feminism in technology, how its discourse needs to be more developed and critically assessed. I find that feminism needs to broaden its critics not only in term of social-political practice of women in technology, but also it needs to establish its own bodily knowledge in seeking for so-called feminist technology.

Keywords: feminism, epistemology, technology, knowledge, science.

I. Introduction

As the world is globalized and becomes more developed than before, feminism also finds its place in more prosperous time – at least in the surface. The gender equality almost speaks itself in every sectors of development. We could nowadays find a lot of gender-based programs highlighted not just by internationally-acknowledged institution such United Nation or

¹ The author is alumnus of Russian Study of Universitas Indonesia. Currently working in NGO concerning transitional justice framework for human rights issues. This paper represents her personal interest.

² Grasswick, Heidi E., *Feminist Epistemology & Philosophy of Science* (United States of America: Springer, 2011), xix.

any regional union, but also in corporates and national policy in many countries. The number of women and other genders (exception for male) engaged in various jobs and education are generally increasing. The discourse of LGBTQIA (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, Intersex, and Asexual) has spread, and pride parade slowly finds itself recognized in many countries.

Nevertheless, feminism also faces challenges in this so-called 'developed' and 'globalized' world. Although the discourse of gender equality remains priority as visible in many development projects (for example: UN Women, the establishment of CEDAW convention, gender-based SDG programs, to name), at the other pole the other realms of patriarchy also remains unsolved or being questioned enough to have it disentangled.

One particular problem for feminism in 21st century resides in the thesis of technology. Since the birth of STS (Science, Technology, and Society) study in the late 1970s, there has been calling for feminist stand in this matter. Particularly, when many feminists have turned their attention to science and knowledge epistemologically. As postmodernism school arise in the post 1960s French, status quo such the structure of mainstream research, methodology, and *ways of knowing* have been under scrutiny (Hidayat, 2004). The suspicion is that our modern science and knowledge holds masculine, patriarchal, and phallogos characteristic. This prejudice comes as seen in many development projects and the innovation of technology, women are not really benefited and rather damaged by the program. In Indonesia, we might find a clear example in green revolution that took place during New Order regime of which women's right for land possession were neglected in the oil palm plantation

during the great transmigration program in late 1980s to 2000s (Li, 2015). Even in the case when a technology or an instrument was made for women, their voices and experiences were often ignored as evidence-based evaluation or projects as clearly seen in *Keluarga Berencana*³ program. The number of women in STEM (Science, Technology, Engineering & Mathematics) is also significantly rising, but they still face the discrimination and get hold back from their male counterparts (Faulkner, 2001; Patz, 2011) and come under represented.

The debate over the problems of feminism and technology eventually widens itself not just about the application and creation of technology, or enforcing women in technology-creation sector. The problems with (abstract/concrete) technology is derived from the science that is inherently sexist and masculine (Hidayat, 2004; Smith, 2008; Wacjman, 1991). Thus, when that kind of knowledge locus is applied to one field – in this context technology – it will lead to exclusion of particular gender that is non-masculine.

Many schools of feminism offer the root cause of this impediment and how it could be unfolded. In the second part of this article, I would like to examine the main three arguments of feminism dealing with gender and technology issue.

³ *Keluarga Berencana* or Family Planning was first introduced during New Order regime as the methods to control population and women's fertility. While nowadays this program is taken care by more professionals and gender-based perspective with safer instruments for women, when established the program used military forces and women who refused to get 'fertilized' due to fear derived from poor socialization, they would be punished and stigmatized as disobedient civil. See Niehof & Lubis (2003). To see the comparison of 'women's body disciplining' in Japan, see Takeshita (2012)

II. Patriarchy, Science & Technology

Let's Fix Our Women

The first, yet it still is popular now, approach towards the talk of gender and technology is how to encourage women to engage themselves in STEM sector. It is no surprising that this approach comes from liberal feminist school who believes in reforming legal and education system to dissolve patriarchy (Wajcman, 1991: 8-9). This kind of system that makes women/ any non-masculine genders *leaning-in* to the system causes some serious debate over its credibility.

The problem, argued by its counterparts, relies not in the number. While many women already sit on significant position in technology sector and corporate, the fact remains that this number has done not so much to spread awareness in the gender and technology problems. From Marxist/Socialist perspective, women holding higher position in tech-corporation is also problematic as those positions are constantly absorbed the value of others (particularly proletariat/lumpenproletariat/ precariat). To see the situation argued, even when we have Indra Nooyi as Pepsi CEO, Pepsi is still the same company that uses oil palm plantation market chain to produce its goods, of which they also use 'illegal' (and some are) female migrant workers in the plantation⁴. The technology used in that oil palm plantation is also harmful to ecological equilibrium as its use toxic chemical fertilizer. The same arguments given for female scientists in Monsanto biotechnology corporation.

Nevertheless, encouraging women to take part in STEM isn't always as powerful as it sounds. Research from Patz

⁴ See Rainforest Action Network campaign and report in 2013 http://www.ran.org/tell_pepsico_to_take_the_conflict_palm_oil_challenge (accessed July 30, 2016)

(2011) of women's involvement in software design shows that eventhough to women are interested to join aboard to STEM sectors, they still signify technology with masculine symbol. This is nothing new; as industrial revolution first occurred in England, the sexual division of labor is continuously inherited in many fields. Typesetting machine differentiation that separated women's (constructed) skill to type better on linotype and qwerty keyboard and monotype machine for men to publish and transform paper to be jacketed form of books marks the modern age of gendered-technology (Faulkner, 2001; Patz, 2011). Thus, this signifies to nowadays paradigm and definition of technology. We tend to differentiate between 'high technology' such nuclear reactor, road asphalt, to 'low technology' of which women usually do; knitting, horticulture, cooking (Wajcman, 1991). These dichotomy is heavily influenced by sexual/gender differentiation between what's masculine and what's feminine. Historically, women then are more intrigued with this constructed-feminine character in 'their own skill without considering it as 'technology'.

Hence, other schools of feminism claim it is not just about putting more women in technology, since the concept of technology itself is problematic. This more profound approach is investigated more in Marxist, Socialist, and epistemological feminism.

Marxist and Socialist Approach: Technophobia much?

Although Marxist and Socialist Feminism (to simplify – although I jeopardized my analysis, from later on I will call both of these feminism school as *leftist feminism*, without trying to disband the anarcha-feminism from leftist spectrum) are slightly

different from each other, they both believe that class analysis (although for socialist feminism it is not enough) and dialectical-historical materialism are needed to analyze the problems with gender and technology.

This leftist feminism often finds itself struggling over the economical-politics realm of analysis to track down where the technology comes from; who made it, in under what (historical) context an instrument/technology is created, who owned the projects, how a project of innovation is funded, whether working class is benefited from this technology, and so on. This type of analysis comes to conclusion that historically speaking, women are often driven away from technology-making process (Wajcman, 1991: 23), and often treated as mere consumers while at the first place the technology has never been created for them or even getting through a gender-based process. This also has been linked to industrial revolution where women were de-skilled with gendered machinery. Thus, the suspicion over technology is really high in leftist school, and resulted in technophobia in much analysis unless it's made by women to women (Wajcman, 2007; Rowbotham & Mitter, 1997). The leftist school of feminism also tends to focus on social-practice of one discourse (Barret, 2014).

Although leftist feminism helps to counter technological determinism, this analysis is also investigated by Donna Haraway in her remarkable *Cyborg Manifesto* (2004) written first in 1984. She found out that leftist (particularly she wrote socialist one) still bears the dull dichotomy of technology creator-user. This dichotomy of creator-user, argued Haraway, is no different from old binary logic of human-machine/technology. This fear of technology (that is prejudiced to its mode of production) derives

from bourgeois logic, just like Smith analysis in nature-human dichotomy (2008). She argued that we were all eventually a cyborg⁵ – an entity that holds the machinery and human being identity itself; the creator of technology and also its user, there is no way that we both differ from each other, since we are *waved* (Haraway, 2004: 30) in the life that requires us to create something called technology.

Haraway's critic leads us to seek another more profound framework to map the gender and technology issue in feminism. In *Cyborg Manifesto*, Haraway implicitly attempt to recognize epistemological framework as the future base of our understanding towards the latent problems of technology.

Epistemologist Feminism: Investigating the Ways of Knowing

As briefly mentioned before, the masculine and patriarchal trait in technology is manifested by its locus of knowledge that is built-in patriarchal and masculine as well. Thus epistemology as the branch of philosophy, which seeks the way things, are known, accepted and defined (Hidayat, 2004) could be really helpful to give some insight and determine feminists' next step to demolish patriarchy as its highest agenda, especially in technology issue.

⁵ This is a term Haraway used to counter ecofeminism that heavily root its theory stating that women has more role in nature and same the share oppression like nature, and calling women 'goddess'. The critics of dichotomy between women as something nature-like and distanced themselves from machinery/technology realm due to its masculine character also comes from Marxist geographer Neil Smith that states clearly although women share the same oppressive treatment with nature, they still belong to (social) reproduction system that is inherently none and eliminated in our ideology of nature (Smith, 2008: 26). See Shiva and Mies's *Ecofeminism* (2014) or for Indonesian context, Chandraningrum (ed) in *Ekofeminisme I: Dalam Tafsir Agama, Pendidikan, Ekonomi, dan Budaya* (2013).

The modern science that gives birth to scientific revolution in 17th century has been investigated to bring sexism and gender blindness (Hidayat, 2004; Hidayat, 2006). The genealogy of modern philosophy is born from Baconian philosophy which didn't recognize women as full human being as men (Smith, 2008; Hidayat 2004: 17). Baconian thought also bears the concept of rationality that is embodied as masculine personality, and signified in men's body and being. Rationality then becomes side by side with the jargon of objectivity. Thus, science and its manifestation in technology are only regarded as 'true' science if only they're rational and objective. Epistemological feminism has questioned the concept of rationality and objective – what does objectivity and rationality means? And why does these two types of logic considered valid and legitimate in the science and knowledge? Is this whole concept of science and knowledge gendered? If there is another way and methods to know about something, has this 'other' way of knowing been subjugated? (Anderson, 1995: 63).

Hitherto, society still asserts the binary between masculine and feminine. As the rationality and objectivity have been identified as 'masculine', then the other ways of knowing could simply fall to the category of 'feminine'. This segregation of sexual/gender ways of knowing caused "serious cognitive disorder" (Anderson, 1995: 65). Since there's a hierarchy that put more serious consideration towards 'masculine' ways of knowing instead its feminist counterparts, it creates the hierarchy as well to the medium both identities signify to; weaving is regarded feminine, astrophysics is the other way around.

Masculinity has been identified with characters of conquering, individualistic, and prone to reductionism, while

feminine character is the opposite of all those; relational, collective and holistic (Hidayat, 2004). The masculine embodied in science, knowledge, and technology then eventually preserves the interest of its masculine body and being, and neglect the other ways of seeing and knowing when it's manifested in artifact like a technology. This is the exact reason why some instruments in the social development programs are not gender-friendly ones; take example the campaign of *Keluarga Berencana* in Indonesia, and sexist campaign to reduce corruption through 'good mother/wife' imagery.

That has been said, the problems in technology is deep-rooted in the process of its episteme; the knowledge that dictates what is technology and how it's applied. Wajcman (1991, 2007) has emphasized the important of redefining technology, as we know it now. If the etymology of technology (*techne* and *logos*) really means artistry and skill to produce something, then why does such skill of weaving of which in some tribes is done through highly complicated machinery (Lombok and Flores traditional weave or *noken* for Mothers in Papua) isn't called technology in general, as happened to, for example, mechanical engineering? Women in this matter are separated from the modern science and knowledge as modernity is built by the masculine notion and ways of knowing. Deliberately, the terms of tradition, its whole concept and symbols are embodied in women, so the 'advanced' technology such the invention of metal, steam engine or to this day seen in digital culture are not associated with them – rather with men and masculinity (Harding in Grasswick, 2011: 93). Thus, women and technology are excluded not just because they're not encouraged enough or because they're not the ones who produce it, but rather due to the fact that they've been

spaced out from the discourse of technology in the beginning of scientific revolution and the rise of modernism – with rationality and objectivity. Even the definition of technology itself has been standardized in differentiated terms such ‘high technology’ and/ or ‘non-traditional technology’ that hinted the masculine trait inherently. The advanced technology and the knowledge that it brings, turns out *are* gendered, but only to the sake of those who are masculine and male being.

Current Discourse of Gender-Technology Issue and Some Critics

Ethical issue in technology

Epistemology feminism has been referred more to address the gender problems in technology. Ever since, as the technology also rapidly evolves in the 21st century, the gender and technology issue have taken more attentions in NGO programs, funding program schemes, national strategic plan, and on academic sphere.

However, in this very 21st century, there has been reification of machine that would take over the world; this is the era of machinery, and it will take our jobs. This issue then has been altered in the problems of ethics in technology. Aside the importance, mere ethics would deradicalize the problems rooted in technology and its knowledge production, especially in feminism. What once has the vigor of systemic deconstruction of gender and knowledge concept to overthrow patriarchy, then is tamed in the problem of whether we already use technology in most ‘inclusive’ way and less harmful that its probability to harm. This would deteriorate what has been achieved before in epistemology feminism that has dared to ask what technology

really is and how it is defined.

The ectogenesis would be fine example to understand this problem. Although in some aspects we could assume the technology of ectogenesis could help women control its fertility and have the full bodily rights and authority, but in other sense, ectogenesis could be assumed as the *womb envy* since men has less significant role in child-bearing (King, 2014). However, this ectogenesis controversy is often reduced to the problem of medical ethics instead of the technological determinism nature that surrounds it.

As odd as it sounds, ectogenesis would make future-mothers be able to bear child outside their bodies. While some essentialists cry in grievances about motherhood bodily bonding with children, I take ectogenesis in the predicament of technocracy that actually bears the pinnacle of masculine trait in the technology discourse – as technocracy is wide term to explain technofetish and the belief that technology could penetrate further into one space to be conquered and ‘developed’. Haraway calls this kind of society that binds them into technological determinism (as it promises women’s body salvation) as ‘the translation of the world into coding’ (Haraway, 2004: 27).

Gender connotation and other non-masculine identities

While feminist discourse over gender and technology rigidly elaborates the feminine/masculine differentiation, it is necessary to take epistemology feminist stand to analyze this dichotomy.

The debate over ‘masculine’ technology is pivotal in gender and technology; nevertheless it imposes problems and

questions, for example that who constructs these feminine/masculine traits? Since masculine and feminine identity is socially constructed, to what extent that one being possesses masculine/feminine identity?

Having been elaborated before, the suspicion over modern technology, science, and knowledge is rooted in 'masculine' character of them. However, this implied identity could be dilemmatic as dichotomy feminine/masculine is actually essentialist and/or even based on mere stereotyping male-female. True, we could take Freud's psychoanalysis that the sexual/gender differentiation comes from early age of infantile (Hidayat, 2004). However, we are lack of historical clarification of what really happens in gender-based children nurturing through out our civilization. Did matriarchal culture, way before private property invented as suggested by Engels, possessed different kind of child nurturing that helped maintaining its collectivity and communal character?

Alas, another question surrounding this gender connotation also concerns about its embodiment. Why masculine character that is problematic in gender-technology issue only embedded in male? Of course it's possible to have masculine women and feminine women. But the masculine has its bad name mainly for male being ('technology benefits men more than women' and so on), and the question of women possessing masculine trait is rarely talked, especially in liberal feminism whose agenda is to empower women in STEM. If the problem really relies on feminine/masculine gender connotation, then I think it is necessary to break the ceiling of bodies that are assumed to have particular gender/sexual identity. Some female political leaders have encouraged war, gender-unfriendly policy, or even

their female voters are not the beneficiaries of their programs.

Gender connotation also causes exclusion to non-binary identities such LGBTQIA community. Even when Greta Gaard pointed out this problem in her famous essay *Towards Queer Ecofeminism*, she still could not find way to crack the logic of 'women are nature'/'women share the same oppression with nature' and leaned onto the erotica that women in medieval had been practicing before being accused in witchcraft purge as the bridging point of queer and ecofeminism (Gaard, 1997). Gender-technology issue faces the same problem; due to its strong argument pointed out to the masculinity and the neglect of feminine character in science, it delivers us to question the episteme of knowledge that define what masculinity and femininity are, and how they are related to each other.

Some feminist scholars like renowned Judy Wajcman (1991) had addressed this obstacle. However in *Women Confronts Technology*, it is quite clear from the title of her works that again it falls to the pit of 'women world' instead of more accessible realm for non-cisgender. In her book, the question of 'women-based value' technology had been scrutinized only then for attaching same 'feminine' character to science, such accepting irrationality, subjectivity, and so on, as the social facts. The feminine and feminist aspect that are encouraged by feminism are still benefiting and rotated around women's needs and experience, with a doubt rising whether this could impact significantly to queer, lesbian, gay, transgender, asexual, and intersex community.

Replacing masculinity in science and technology?

Regarding gender connotation, it is also interesting to look over the feminist agenda for technology. Since problems of masculinity that leads to individualistic, reductionist, and objectifying paradigm, feminists believe in the urgency of implementing 'feminine' and 'feminist' methodology (Veny, 2006; Misiyah, 2006). However, as mentioned previously, feminist and feminine methodology have been called for 'female space of knowledge and voice' and/or 'adding women' – to use Harding's term. It is still heavily influenced by binary logic of men-women in patriarchal world. So, to what extent femininity and women's experience should challenge masculinity?

The logic of dichotomy has been contested by some school of thoughts. Even in Marxist orthodox tradition, the binary opposition is not seen separately, rather it is intertwined and creating dialectical progress that moves history of society. Following this logic, one cannot say or define a thesis without its anti-thesis. One knows that masculinity is masculinity, because he/she knows that it is *not* femininity. Thus, these two opposite things consecutively define each other. This might closely be resembled in Derrida's *difference* theory.

Masculinity is undoubtedly a problem, for it serves as hegemonic and monopolistic way of knowing, but replacing them with femininity does not equal smashing patriarchy right away, especially when the term of femininity itself has not been defined very well and still lingers in the women-only quorum. Aris Ananta's whimsical research about reading statistic in *Social Science and Power in Indonesia* (2010) gave fanciful remark how to treat a positivist (regarded as masculine) data such statistic from quantitative research. He argued that we could read data

differently, with relational (considered as feminine character) approach in its variables to gain another perspective other than bestowed in that positivist research. Or, take example Stephen Jay Gould's definition of objectivity that closely resembles the relational and subjective 'nature' in femininity; he argued that objectivity is far than mental blankness, rather objectivity means scrutinizing your preference towards something, as it is highly subjected. (Gould in Palimpung, 2014). Both of these examples do not use feminist tradition to deconstruct or to redefine their subjects.

Feminist methodology and ways of knowing that are derived from the concept of femininity are clearly important in challenging patriarchy's domination in science and technology. Nevertheless, rather than mere offering *technofeminism*⁶ (introduced by Judy Wajcman in her books *Technofeminism*), the question of gender and technology is far from resolved. Rather, its discourse delivers us from question to another question. Along with Wajcman, Deborah Johnson made indicators that could consider a technology artifact is 'feminist' enough, they are:

1. Technologies that are good for women
2. Technologies that constitute gender-equitable social relations
3. Technologies that favor women
4. Technologies that constitute social relations that are more equitable than those that were constituted by a prior technology or than those

⁶ It is the joined term of 'feminist technoscience' that developed critically by Judy Wajcman to prove that technology, as socially coshaping with its social environment, is basically gendered as well. See Wajcman, J (2005). *Technofeminism*. London: Cambridge University Press.

that prevail in the wider society

(Johnson, in Layne, Vostral, and Boyer, 2010)

Although this attempt should be appreciated, we should have criticized it for centering women in the technology, as if women were the solely being who possessed the feminine nature that has been encouraged to show up in technology creation. The term of 'good' is also dilemmatic because it is highly contextual, ethical, and could easily fall to moral assumption.

III. Challenges Remain

Gender and technology have risen under the academia spotlight, yet it still feels unaddressed very well (Faulkner, 2007). As it develops, we could see that it moves towards more critical dimension. From solely talking about numbers of women in technology, to gender blindness that is found in modern science that until this day still creates the discourse of technology and science for women. Nevertheless, the feminist approach to gender and technology still needs to renew as technology and science development is still rapidly on going. Especially in term to determine which locus they want to focus; femininity trait that has been long gone in technology, or women's value in technology. Since femininity as sexual/gender identity is so fluid, that it cannot be hold by one biological being identified as 'female' only. This indecisiveness also results in further necessary to broaden feminist critics towards gendered technology.

First of all, we should not be confused that the gender problem only rotates around women. While women historically starts this struggle in the flag of feminism, but this school of thought has expanded its movement since patriarchy harms

more entities than just 'female,' but also men, and other non-masculine/male identities – further it is not just about sexual/gender, but also others such disabled people and children. Feminism has spread its use since patriarchy has so many faces to intervene women's struggle. On the context of technology, then we could fairly state that the problem is access that is not reachable for non-masculine identity and exclusive solely to its masculine body, since the knowledge and science that create the technology are inherently never been a domain for just society to use and create.'

Secondly, since the problem of gendered technology is beyond women-only experience, then we need to redefine what feminist technology is – one definition that overcome the exclusion of non-binary communities such LGBTQIA or disabled people of which are also marginalized in this masculine technology – more than Johnson (2010) offered and not just woman-centered definition.

Third, we need to engage these technology problems with other sectors or establish more systematic analysis to see where the problems are weaved and intertwined. And its mainstream point, gender and technology issue still idles itself with women-related technology; birth and fertility control, menstrual sanitation, and others – still stuck with femininity/female. Some efforts have been made significantly in digital technology like the Internet, software engineering, and artificial intelligence. But I think we also need to highlight grander projects such politics of ecology that involves 'high' technology or another 'hard' development such bridge, canal, plantation, and so on for they are the best manifestation of that 'masculine technology'. It would be intriguing to see what bridge and road asphalt would

look like and how they co-shape the surrounding; once they're gendered (masculine) being has been deconstructed.

To conclude, aside the being consistent in seeking the core problems with gender and technology – the project that hasn't been finished, since the concept of technology itself is too wide, this promising study should not be reduced to problems of mere politics of identity. It is not just about women in STEM, it is not just about women-centered technology, but more important is to bring back the very first radical agenda of feminism; the abolishment of patriarchy and its cause at all cost. Although the politics of identity also play significant role to projecting the problems of gender and technology, it must not be taken for granted and stop only as getting 'identified', rather the problems should be, in Nancy Fraser's term, recognized – of which implies more complex question of status instead of actors. In the end, we should all be asking, where will the project of deconstructing technology and challenging its patriarchal-masculinity bring us to? And what does it mean for our imagination and dream about feminist world and society?

REFERENCES

- Anderson, E (1995). Feminist Epistemology: An Interpretation and A Defense. *Hypatia*, Vol. 10, No.3: 50-84
- Barrett, M (2014). *Women's Oppression Today: Marxist/Feminist Counter*. London: Verso Books.
- Faulkner, W (2001). The Technology Question in Feminism: A View from Feminist Technology Studies. *Women's International Study Forum* Vol 24, No. 1: 79-95.
- Fraser, N (2013). *Fortunes of Feminism: From State-Managed*

- Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso Books.
- Gaart, G (1997). Towards Queer Ecofeminism. *Hypatia*, Vol. 12, Issue 1: 137-156.
- Grasswick, HE (2011). *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*. New York: Springer.
- Hidayat, R (2004). *Ilmu yang Seksis: Feminisme & Perlawanan Terhadap Teori Sosial Maskulin*. Yogyakarta: Penerbit Jendela.
- Hidayat, R (2006). Kapan Ilmu Akan Berubah? Lebih Dekat Pada Metodologi Feminis. *Jurnal Perempuan*, No. 48: 27-38.
- Haraway, D (2004). *The Haraway Reader*. New York: Routledge.
- Ananta, A. (2010). The Negative and Positive Uses of Socio-Economic Statistics. In: Hadiz V, Dhakidae D, ed. *Social Science and Power in Indonesia*. Equinox: 91-106.
- Johnson, DG (2010). *Sorting Out The Question of Feminist Technology*. < <http://www.nyu.edu/projects/nissenbaum/papers/Sorting%20out%20the%20Question%20of%20Feminist%20Technology.pdf>> accessed in July 28 2016.
- King, D (2013). Technocracy, gender and reproductive technology. *Breaking The Frame*, November 24. < <http://breakingtheframe.org.uk/technocracy-gender-and-reproductive-technology/>> access July 15, 2016.
- Misiyah (2006). Pengalaman Perempuan, Sumber Pengetahuan yang Membebaskan. *Jurnal Perempuan*, Vol. 48: 39-54.
- Pätz , HD (2011). *Gender and Technology: The 'Female Factor' in Software Design*. Kraichtal: Vienna University of Technology.
- Polimpung, HY (2014). *Asal-Usul Kedaulatan Negara*. Jakarta: Penerbit Kepik.

- Sharma, R (2014). The Gays and The Tech Industry: An Inclusive yet Complicated Relationship. *Forbes*, June 30 2014, < <http://www.forbes.com/sites/rakeshsharma/2014/06/30/the-gays-and-the-tech-industry-an-inclusive-and-complicated-relationship/#45b291857044>> accessed July 30, 2016
- Smith, N (2008). *Uneven Development: Nature, Capital, and Production of Space*. Georgia: The University of Georgia Press.
- Takeshita, C (2012). *The Global Biopolitics of the IUD: How Science Constructs Contraceptives User and Women's Body*. London: The MIT Press.
- Rowbotham S, Mitter S (1997). *Women Encounter Technology: Changing patterns of employment in Third World*. London: Routledge.
- Shiva V, Mies M. (2014). *Ecofeminism*. New York: Zed Books.
- Veny, A (2006). Pentingnya Metodologi Feminisme di Indonesia. *Jurnal Perempuan*, Vol. 48: 4-6.
- Wajcman, J. (2007). From Woman and Technology to Gendered Technoscience. *Information, Communication & Society* Vol. 10, No. 3: 287-298.
- _____ (1991). *Feminism Confronts Technology*. United States of America: Pennsylvania State University Press.
- _____ (2006). TechnoCapitalism Meets Technofeminism: Women and Technology in A Wireless World. *Labour & Industry*, Vol 16, No.3: 7-20.

**PERSEPSI ANAK-ANAK TERHADAP PERAN GENDER
DI MASYARAKAT (STUDI KASUS DI WILAYAH KOTA
TANGERANG SELATAN)**

***CHILDREN PERCEPTION TOWARDS GENDER ROLES IN
SOCIETY (CASE STUDY IN SOUTH TANGERANG CITY
REGION)***

Tri Sulistyio Saputro

Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan
Republik Indonesia
tri.sulistyio.saputro@hotmail.com

Abstract

Perception plays an important role in shaping attitudes and behavior towards things, including the gender roles in society. Children's perception of gender roles can be used as an instrument to predict their attitudes and behavior they will live as men or women in the future. This study aims to determine the perception of children in South Tangerang on gender roles in society. The study was conducted with the primary data collection on children's perception by using a questionnaire to 25 respondents then analyzed descriptively with relevant literatures. The results show there is a bias against the children's perception of gender roles in the realm of productive, reproductive and social, it is necessary to re-perceiving gender roles to support women and men become equal partners to actualize gender equality in the future.

Keywords: perception, children, gender roles

Abstrak

Persepsi memainkan peran penting dalam membentuk sikap dan perilaku seseorang terhadap sesuatu, termasuk terhadap peran gender di masyarakat. Persepsi anak-anak terhadap peran gender dapat dijadikan suatu instrumen untuk memprediksi sikap dan perilaku mereka terhadap peran yang akan mereka jalani sebagai laki-laki atau perempuan

kedepannya. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui persepsi anak-anak di Kota Tangerang Selatan terhadap peran gender di masyarakat. Penelitian dilakukan dengan pengumpulan data primer terhadap persepsi anak-anak dengan menggunakan kuesioner terhadap 25 responden untuk kemudian dianalisis secara deskriptif dengan mengacu pada literature yang relevan. Dari hasil penelitian diketahui terdapat bias persepsi anak-anak terhadap peran gender di ranah produktif, reproduktif dan sosial, sehingga diperlukan adanya re-persepsi peran gender untuk mendukung kaum perempuan dan laki-laki menjadi mitra sejajar demi mewujudkan kesetaraan gender kedepannya.

Kata kunci: persepsi, anak-anak, peran gender

Pendahuluan

Di Indonesia, konsep gender dan peran gender (*gender role*) sudah berkembang sejak tahun 80an. Sejak saat itu kata 'gender' mulai banyak dikomunikasikan melalui berbagai saluran baik oleh pemerintah dan non-pemerintah dengan misi untuk menghapuskan segala bentuk diskriminasi dan ketidakadilan terhadap perempuan di segala segi kehidupan di Indonesia. Konsep kesetaraan gender menjadi satu kajian baru dan terus berkembang di Indonesia sejak kala itu hingga saat ini. Namun perkembangan proses pengarusutamaan gender di Indonesia dirasa belum terwujud secara signifikan jika dilihat dari performanya dalam GDI (*Gender Development Index*) dan GEM (*Gender Empowerment Measure*). Perhitungan GDI melihat kesetaraan antara pria dan wanita dalam usia harapan hidup, pendidikan, dan jumlah pendapatan. Sedangkan perhitungan GEM menunjukkan kesetaraan dalam partisipasi politik dan dalam beberapa sektor yang lainnya. Berdasarkan data kecenderungan Indeks Pembangunan Gender (IPG) dan Indeks Pemberdayaan Gender (IDG) di Indonesia yang dikeluarkan

oleh Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, IPG di Indonesia meningkat hanya sebesar 5.63%, dari 63.94% pada tahun 2004 menjadi 69.57% pada tahun 2013. Hal yang senada terlihat pada perkembangan IDG di Indonesia dengan peningkatan sebesar 10.76% selama periode 2004 sampai 2013.

Salah satu isu kesenjangan gender yang terkait dengan peran gender di masyarakat yakni isu ketenagakerjaan, dari segi tingkat partisipasi masyarakat di sektor tenaga kerja, saat ini tingkat partisipasi perempuan bekerja di Indonesia menempati posisi yang tidak setara dengan laki-laki, hanya sebesar 51% perempuan Indonesia berusia 15 tahun keatas menjadi bagian tenaga kerja. Di lain pihak, partisipasi tenaga kerja laki-laki mencapai lebih dari 80%. Rasio ini tidak banyak berubah sejak tahun 1990 dan lebih rendah dari rata-rata tingkat partisipasi perempuan dalam tenaga kerja yakni sebesar 63%. Menurut laporan terkini Global Gender Gap oleh World Economic Forum, Indonesia berada pada tingkat 114 dari 145 negara dalam hal partisipasi peluang ekonomi perempuan.

Partisipasi perempuan di ranah produktif, khususnya di sektor ketenagakerjaan, di masa kini tidak terlepas dari persepsi yang berkembang di masyarakat tentang posisi dan peran perempuan. Sebagaimana Mulyana (2010) mendefinisikan persepsi sebagai proses internal yang memungkinkan kita memilih, mengorganisasikan dan menafsirkan rangsangan dari lingkungan kita, dan proses tersebut mempengaruhi perilaku kita, menjadikan persepsi berperan penting dalam membentuk sikap dan perilaku kita terhadap suatu hal, tidak terkecuali terhadap pembagian peran gender di masyarakat, baik oleh kaum dewasa sebagai pelaku pembangunan maupun anak-

anak sebagai generasi penerus bangsa yang nantinya akan menjalankan perannya di masyarakat sebagai laki-laki maupun perempuan.

Anak-anak (laki-laki dan perempuan) sebagai salah satu komponen penting dari suatu bangsa merupakan cerminan bagaimana sebuah negara akan berkembang di masa depan. Bagaimana anak-anak mempersepsikan sesuatu dapat dijadikan suatu instrumen untuk memprediksi sikap dan perilaku mereka terhadap apa yang mereka persepsikan kedepannya. Persepsi mereka terhadap peran gender di masyarakat akan sangat menentukan bagaimana mereka berperilaku sebagai wujud konkrit dari cerminan kognisi mereka akan peran yang tepat terhadap jenis kelamin tertentu di suatu masyarakat. Atas dasar tersebut dirasakan penting untuk mengetahui persepsi anak-anak terhadap peran gender di masyarakat guna menentukan langkah-langkah yang perlu diambil untuk menanamkan nilai-nilai pengarusutamaan gender sejak dini sebagai strategi perwujudan kesetaraan gender di masa depan, karena sebagai generasi penerus, anak-anak perlu untuk dibimbing dan dibina sedemikian sehingga terbentuk nilai-nilai yang diharapkan untuk berkembang oleh suatu negara tersebut kedepannya.

Berdasarkan hal tersebut, akan diukur bagaimana persepsi anak-anak terhadap peran gender di sektor produktif, reproduktif dan sosial. Peran dalam hal diartikan sebagai aspek dinamis dari status yang sudah terpola dan berada di sekitar hak dan kewajiban tertentu, peran juga berhubungan dengan status seseorang pada kelompok tertentu atau situasi sosial tertentu yang dipengaruhi oleh seperangkat harapan orang lain terhadap perilaku yang seharusnya ditampilkan oleh orang yang bersangkutan (Hubeis 2010). Pengukuran persepsi

terhadap peran gender selanjutnya diharapkan dapat menjadi bahan evaluasi dan refleksi terhadap komunikasi peran gender yang berlaku di masyarakat, khususnya anak-anak, serta sebagai bahan acuan dalam penentuan pengambilan keputusan kebijakan yang responsive gender bagi anak-anak di suatu wilayah.

Penelitian ini dilakukan menggunakan desain deskriptif sederhana untuk mendapatkan gambaran mengenai persepsi anak-anak tentang peran gender berupa peran produktif, reproduktif dan sosial di masyarakat dengan menggunakan alat ukur kuesioner untuk kemudian dilakukan analisis menggunakan tabulasi silang dan studi pustaka terhadap sumber yang relevan. Pengukuran persepsi anak-anak terhadap peran gender dilakukan dengan menggunakan 20 pertanyaan terkait peran-peran produktif, reproduktif dan sosial di masyarakat, format pertanyaan dibuat dengan sistem *checklist* dimana anak-anak mencontreng sebuah pernyataan tentang peran tertentu apakah lebih cocok untuk laki-laki, perempuan atau keduanya. Penelitian dilakukan pada bulan Juli 2016 berlokasi di Kota Tangerang Selatan. Pemilihan lokasi pada Kota Tangerang Selatan didasarkan pada kondisi Tangerang Selatan yang merupakan kota termuda dimana telah resmi memisahkan diri dari Kabupaten Tangerang sejak 2008, Kota Tangerang Selatan juga memiliki perhatian yang cukup besar terhadap kegiatan pengarusutamaan gender dan peningkatan kesejahteraan anak di wilayahnya, hal tersebut terlihat dari program yang diusung oleh Pemerintah Kota Tangerang Selatan diantaranya penunjukan Kota Tangerang Selatan menjadi salah satu pilot proyek pengembangan model kota layak anak pada tahun 2010 oleh Kementerian Pemberdayaan Perempuan

dan Perlindungan Anak (KPPPA), penguatan kelembagaan pengarusutamaan gender dan anak di Kota Tangerang Selatan pada tahun 2013 serta penyusunan naskah akademik Peraturan Daerah pengarusutamaan gender yang sedang diproses pada bulan Juli 2016. Selain itu Kota Tangerang Selatan dipimpin oleh seorang Walikota perempuan yaitu Airin Rachmi Diany dimana diharapkan hal tersebut menjadikan Kota Tangerang Selatan lebih peka terhadap isu-isu terkait perempuan dan anak serta diharapkan lebih memudahkan terhadap masuknya penetrasi inovasi baru terkait penelitian di bidang perempuan dan anak.

Pengambilan *sample* populasi (n) dilakukan terhadap total populasi (N) anak-anak, dimana dalam hal ini dibatasi pengertian anak-anak menggunakan definisi *Department of Child and Adolescent Health and Development* yakni seseorang dengan usia di bawah 20 Tahun. Penentuan besaran *sample* ditentukan dengan menggunakan metode Slovin dengan rumus :

$$n = \frac{N}{1 + Ne^2}$$

Keterangan:

n : Jumlah *sample*

N : Jumlah populasi

e : batas toleransi kesalahan (20%)

berdasarkan rumus tersebut dengan populasi anak-anak berusia di bawah 20 tahun di Kota Tangerang Selatan sebesar 503.211 jiwa (N) maka diperoleh nilai n hasil penghitungan dengan menggunakan rumus Slovin sebesar 24.99 jiwa atau 25 orang. Penarikan *sample* dilakukan dengan cara *simple random sampling* terhadap anak-anak yang termasuk dalam populasi *sample*.

Tabel 1 Penduduk Kota Tangerang Selatan
Menurut Usia dan Jenis Kelamin

No	Kelompok Umur	Penduduk		
		Laki-laki	Perempuan	Jumlah
1	0 – 4	72.781	70.051	142.832
2	5 – 9	65.471	62.290	127.761
3	10 – 14	56.034	53.657	109.691
4	15 – 19	60.052	62.875	122.927
5	20 – 24	65.314	67.525	132.839
6	25 – 29	71.163	73.139	144.302
7	30 – 34	72.926	74.394	147.320
8	35 – 39	68.947	69.591	138.538
9	40 – 44	62.624	60.389	123.013
10	45 – 49	51.817	49.994	101.811
11	50 – 54	39.773	36.964	76.737
12	55 – 59	29.921	25.263	55.184
13	60 – 64	16.475	12.855	29.330
14	65 – 69	9.431	9.140	18.571
15	70 – 74	5.181	5.579	10.760
16	75 +	4.690	6.693	11.383
	Total	752.600	740.399	1.492.999

(BPS Kota Tangerang Selatan 2016)

Persepsi Anak-Anak Terhadap Peran Produktif di Masyarakat

Peran produktif merupakan pekerjaan yang menghasilkan keuntungan secara ekonomi, hal ini termasuk produksi pasar untuk diperjualbelikan dan produksi untuk kebutuhan sendiri (subsisten). Persepsi anak-anak di Kota Tangerang Selatan terhadap peran gender di ranah produktif selengkapnya tersaji dalam tabel berikut :

Tabel 2 Persepsi anak-anak terhadap peran gender di ranah produktif

Peran Produktif	Laki-Laki (%)	Perempuan (%)	Perempuan dan laki-laki (%)	Total (%)
Bekerja sebagai pencari nafkah utama bagi keluarga	88	4	8	100
Bekerja sebagai pencari nafkah tambahan bagi keluarga	8	84	8	100
Bekerja sebagai petani/ nelayan (pertanian)	88	0	12	100
Bekerja sebagai pedagang (wirausaha)	52	36	12	100
Bekerja sebagai guru/ dosen (pendidikan)	24	56	20	100
Bekerja sebagai perawat/dokter (kesehatan)	24	60	16	100
Bekerja sebagai supir/ masinis/nahkoda (transportasi)	96	0	4	100

Bekerja sebagai polisi/satpam (keamanan)	96	0	4	100
Bekerja sebagai pelukis/penari/artis (kesenian)	36	44	20	100
Berperan menjadi presiden (pemimpin negara)	84	8	8	100

Dari hasil penelitian persepsi anak-anak terhadap pembagian peran berdasarkan gender pada ranah pekerjaan produktif, 88% responden anak-anak beranggapan bahwa pekerjaan pencari nafkah utama bagi keluarga merupakan peran laki-laki seorang, sedangkan hanya 4% responden yang beranggapan bahwa peran mencari nafkah utama bagi keluarga adalah peran perempuan, sebanyak 8% dari total responden menganggap peran mencari nafkah bagi keluarga merupakan tanggung jawab laki-laki dan perempuan secara bersama-sama. Sebaliknya, peran pencari nafkah tambahan bagi keluarga dianggap oleh sebagian besar responden sebagai peran kaum perempuan, sebanyak 84% dari responden beranggapan bahwa peran sebagai pencari nafkah tambahan merupakan peran perempuan, sebanyak 8% responden menganggap hal tersebut merupakan peran laki-laki dan hanya 8% dari responden yang beranggapan bahwa peran mencari nafkah tambahan merupakan peran yang bisa dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan, hal tersebut masih senada dengan pendapat Mosse

(1996) yang mengungkapkan pada saat itu bahwa perempuan kerap dipandang sebagai pencari nafkah sekunder dalam keluarga, sedangkan laki-laki sebagai penyedia nafkah utama, tanpa memandang faktanya apakah memang demikian.

Anak-anak mempersepsikan peran produktif di masyarakat masih didominasi oleh peran seorang laki-laki. Beberapa profesi seperti petani, pedagang, pengemudi alat transportasi, polisi dan pemimpin negara dipersepsikan sebagai peran yang lebih pantas dilakukan kaum laki-laki oleh kebanyakan anak-anak di Kota Tangerang Selatan, sedangkan profesi seperti tenaga pengajar, perawat dan pelaku seni dinilai lebih pantas diperankan oleh kaum perempuan. Hanya sebagian kecil dari anak-anak di Kota Tangerang Selatan yang beranggapan bahwa peran produktif dapat dilakukan baik oleh kaum laki-laki dan perempuan. Dari hasil tersebut dapat dilihat bahwa masih terdapat bias persepsi tentang peran gender pada anak-anak di Kota Tangerang Selatan, profesi yang dianggap lebih pantas untuk perempuan masih mengikuti stereotipi bahwa perempuan merupakan sosok yang merawat dan mengayomi sehingga profesi yang dipandang sesuai bagi kaum perempuan di mata anak-anak adalah profesi yang melibatkan ketelatenan dan ketekunan seperti menjadi seorang perawat, guru atau pelaku seni. Sedangkan profesi yang banyak dianggap sesuai untuk kaum laki-laki oleh anak-anak di Kota Tangerang Selatan yakni profesi seperti seorang pemimpin negara, petani, pedagang, polisi dan sebagainya. Persepsi anak-anak di Kota Tangerang Selatan terhadap peran gender di ranah produktif masih menganggap laki-laki sebagai golongan kaum yang dominan dibandingkan dengan perempuan.

Persepsi Anak-Anak Terhadap Peran Reproduksi di Masyarakat

Peran reproduktif menurut Hubeis (2010) merupakan peran yang dilakukan oleh seseorang untuk melakukan kegiatan yang terkait dengan pemeliharaan sumberdaya insane (SDI) dan tugas kerumahtanggaan seperti menyiapkan makanan, mengumpulkan air, mencari kayu bakar, berbelanja, memelihara kesehatan dan gizi keluarga, mengasuh dan mendidik anak. Berdasarkan analisis hasil pengukuran persepsi anak-anak di Kota Tangerang Selatan terhadap peran reproduktif di masyarakat, diketahui bahwa peran reproduktif diantaranya mengasuh dan mendidik anak, mengantar anak ke sekolah, memasak untuk keluarga, membersihkan rumah dan berbelanja kebutuhan rumah tangga, merupakan peran yang dianggap lebih cenderung dilakukan oleh kaum perempuan saja. Sebesar 96% dari responden menyatakan bahwa peran memasak untuk keluarga merupakan peran yang dilakukan oleh jenis kelamin perempuan, sementara 92% responden menganggap kegiatan membersihkan rumah dan berbelanja kebutuhan rumah tangga merupakan peran yang cocok dilakukan oleh perempuan. Dalam hal pengasuhan dan pendidikan anak dalam keluarga, 72% responden menyatakan hal tersebut merupakan peran perempuan, dan 28% saja dari responden yang menyatakan peran tersebut merupakan peran yang dapat dilakukan oleh laki-laki dan perempuan. Kegiatan mengantar anak ke sekolah dianggap 60% dari responden merupakan peran perempuan, dan 32% dari responden beranggapan peran tersebut merupakan peran laki-laki. Hasil pengukuran persepsi anak-anak terhadap peran gender di ranah reproduktif selengkapnya terlihat pada tabel berikut :

Tabel 3 Persepsi anak-anak terhadap peran gender di ranah reproduktif

Peran Re-produktif	Laki-Laki (%)	Perempuan (%)	Perempuan dan laki-laki (%)	Total (%)
Mengasuh dan mendidik anak	0	72	28	100
Mengantar anak ke sekolah	32	60	8	100
Memasak untuk keluarga	0	96	4	100
Membersihkan rumah	0	92	8	100
Berbelanja kebutuhan rumah tangga	4	92	4	100

Berbanding terbalik dengan persepsi anak-anak di Kota Tangerang Selatan terhadap peran gender di ranah produktif, pada persepsi anak-anak di Kota Tangerang Selatan terhadap peran gender di ranah reproduktif didominasi oleh perempuan sebagai pelaku peran utamanya. Peran reproduktif sesungguhnya sangat penting dalam melestarikan kehidupan keluarga, tetapi jarang dipertimbangkan sebagai bentuk pekerjaan yang konkret karena tidak diperhitungkan sebagai pekerjaan produktif (*unpaid work*). Dari tabel hasil pengukuran persepsi anak-anak terhadap peran gender di ranah reproduktif terlihat bahwa sangat kecil persentase anak-anak di Kota Tangerang Selatan yang melihat bahwa peran reproduktif

dan domestik rumah tangga merupakan tanggung jawab yang dapat diemban baik oleh laki-laki maupun perempuan. Stereotipi nilai gender di sektor domestik masih melekat pada salah satu jenis kelamin tertentu yakni perempuan, anak-anak di Kota Tangerang Selatan mempersepsikan peran reproduktif sebagai peran yang seharusnya dilakukan oleh perempuan. Menurut Hubeis (2010) stereotipi nilai gender dalam pikiran perseorangan, kelompok dan masyarakat merupakan produk sosialisasi atau pembelajaran sosial, sosialisasi tentang nilai-nilai gender mencakup sosialisasi sifat, cara bertingkah dan berperan: perempuan dicitrakan sebagai sosok manusia yang lemah dan emosional akibatnya perempuan sejak kecil sudah tersosialisasi untuk melakukan peran partikularistik (domestik) yaitu mengurus rumah tangga, mengasuh anak dan melayani suami, sedangkan laki-laki disosialisasikan untuk berperan universal (publik) yaitu melindungi dan menafkahi keluarga.

Persepsi Anak-Anak Terhadap Peran Masyarakat (Sosial)

Peran masyarakat terkait dengan kegiatan jasa dan partisipasi politik, kegiatan jasa masyarakat banyak bersifat relawan misalnya membantu pelaksanaan penyelenggaraan kegiatan pelayanan kesehatan (Posyandu, Karang Balita), pelestarian lingkungan dan sebagainya. Pengukuran persepsi anak-anak di Kota Tangerang Selatan terhadap peran gender di lingkungan sosial dilakukan terhadap peran sosial yang umum berlaku di masyarakat seperti partisipasi dalam kegiatan membersihkan lingkungan sekitar, partisipasi dalam kegiatan pelestarian alam, partisipasi dalam keikutsertaan sebagai perangkat Rukun Tetangga (RT), partisipasi dalam kegiatan organisasi kesehatan lingkungan sekitar serta partisipasi dalam

kegiatan pengamanan lingkungan perumahan. Hasil dari pengukuran persepsi anak-anak di Kota Tangerang Selatan terhadap peran sosial dapat dilihat pada tabel berikut :

Tabel 4 Persepsi anak-anak terhadap peran gender di lingkungan sosial

Peran Sosial	Laki-Laki (%)	Perempuan (%)	Perempuan dan laki-laki (%)	Total (%)
Berpartisipasi dalam kegiatan membersihkan lingkungan di perumahan (kerja bakti)	84	16	0	100
Berpartisipasi menanam pohon di lingkungan perumahan	52	36	12	100
Berpartisipasi menjadi pengurus RT	92	8	0	100
Berpartisipasi menjadi anggota Posyandu	0	96	4	100

Berpartisipasi dalam kegiatan menjaga keamanan lingkungan perumahan (Siskamling)	96	4	0	100
--	----	---	---	-----

Dari hasil tersebut terlihat bahwa kaum laki-laki dipersepsikan oleh anak-anak di Kota Tangerang Selatan sebagai pihak yang dominan dalam menjalankan peran sosial. Sebesar 96% dari responden menyatakan peran menjaga keamanan lingkungan perumahan merupakan peran seorang laki-laki, namun terdapat pula 4% responden yang beranggapan bahwa peran tersebut merupakan peran yang seharusnya dilakukan oleh kaum perempuan. Peran sebagai pengurus RT juga dianggap oleh 92% responden sebagai peran yang seharusnya dilakukan oleh laki-laki, sementara hanya 8% responden yang menganggap peran tersebut merupakan peran yang pantas dilakukan oleh perempuan. Dalam hal peran membersihkan lingkungan perumahan berupa kerja bakti juga identik dilakukan oleh kaum pria, dimana 84% responden beranggapan hal tersebut merupakan peran yang cocok dilakukan oleh laki-laki dan 16% responden menyatakan hal tersebut merupakan peran yang seharusnya dilakukan oleh perempuan. Dalam hal pelestarian alam berupa penanaman pohon di lingkungan sekitar, 52% responden menyatakan hal tersebut merupakan tanggung jawab laki-laki, sedangkan 36% responden beranggapan peran tersebut adalah bagian dari peran kaum perempuan, terdapat 12% responden yang dalam hal ini menganggap peran menjaga kelestarian alam di lingkungan sekitar merupakan peran yang

bisa dan pantas dilakukan baik oleh kaum laki-laki maupun perempuan. Laki-laki dianggap lebih pantas melakukan peran-peran sosial tersebut dikarenakan kegiatan-kegiatan tersebut merupakan kegiatan yang umumnya memerlukan kerja otot atau fisik seperti menanam pohon, kerja bakti, dan menjaga keamanan perumahan, dimana hal tersebut lebih identik dengan sifat maskulin seorang laki-laki. Sebaliknya, dalam hal partisipasi masyarakat dalam kegiatan pelayanan kesehatan (Posyandu), anak-anak di Kota Tangerang Selatan mempersepsikan peran tersebut merupakan peran yang sesuai untuk kaum perempuan, sebesar 96% responden menganggap partisipasi dalam kegiatan pelayanan kesehatan masyarakat merupakan peran yang selayaknya dilakukan oleh kaum perempuan, dan 4% dari anak-anak menganggap hal tersebut sebaiknya diperankan oleh laki-laki. Dalam hal ini, kegiatan pelayanan kesehatan sudah sejak lama disosialisasikan sebagai peran ibu-ibu di kebanyakan masyarakat di Kota Tangerang Selatan, sosialisasi tersebut tidak terlepas dari stereotipi yang menggambarkan perempuan sebagai sosok yang lebih merawat dan telaten sehingga dirasa lebih tepat untuk menjalankan peran pelayanan kesehatan masyarakat sekitar.

Penutup : Re-persepsi Peran Gender

Dari hasil penilaian persepsi anak-anak di Kota Tangerang Selatan terhadap peran gender di ranah produktif, reproduktif dan sosial di atas, terlihat adanya bias persepsi terhadap peran gender di masyarakat dari ketiga ranah peran gender tersebut. Perempuan masih digambarkan di benak anak-anak sebagai sosok yang lebih pantas bekerja pada ranah domestik sebagai *unpaid worker* dan tidak dihitung kontribusinya dalam

pembangunan nasional. Bidang profesi yang dianggap pantas dilakukan oleh perempuan pun terbatas pada bidang-bidang pekerjaan yang juga mendukung stereotipi perempuan sebagai sosok yang lemah lembut dan melayani, seperti menjadi seorang perawat maupun pekerja seni. Anak-anak di Kota Tangerang Selatan masih belum memosisikan perempuan sebagai makhluk yang setara dalam hal kemampuannya dalam berkontribusi terhadap kegiatan produktif dibandingkan dengan laki-laki, walaupun sudah terdapat beberapa contoh profesi yang bersifat maskulin yang saat ini sudah ditekuni pula oleh kaum perempuan seperti menjadi polisi, pengemudi alat transportasi umum hingga menjadi seorang Presiden. Re-persepsi atau *re-image* diperlukan guna mengefektifkan komunikasi pengarusutamaan gender kepada anak-anak demi terwujudnya kesetaraan gender di masyarakat di masa mendatang. Persepsi anak-anak tentang peran gender perlu untuk diarahkan menjadi lebih pro perempuan dari segi perannya pada ranah produktif guna mengejar ketinggalan Indonesia dalam hal tingkat partisipasi perempuan dalam bidang ketenagakerjaan di mata dunia, karena persepsi anak terhadap sesuatu akan mempengaruhi bagaimana seseorang bersikap dan berperilaku (Mulayana 2010). Sikap itu sendiri menurut Sears *et al.* (1985) merupakan gagasan atau orientasi yang bersifat menetap dengan komponen-komponen kognitif, afektif, dan perilaku. Komponen kognitif terdiri dari seluruh kognisi yang dimiliki seseorang mengenai objek sikap tertentu, fakta, pengetahuan, dan keyakinan tentang objek. Komponen afektif terdiri dari seluruh perasaan atau emosi seseorang terhadap objek, terutama penilaian. Komponen perilaku terdiri dari kesiapan seseorang untuk bereaksi atau kecenderungan

untuk bertindak terhadap objek. Sehingga pembentukan persepsi baru terhadap peran gender di masyarakat terutama anak-anakan berdampak besar terhadap perubahan sikap dan perilaku mereka, yang diharapkan akan mengarahkan kepada peningkatan kapasitas dan kapabilitas perempuan untuk turut serta dalam pembangunan nasional yang salah satunya diukur dari partisipasi kaum perempuan dalam ranah produktif. Hal yang serupa juga diperlukan guna membangun persepsi baru anak-anak terhadap peran gender pada ranah reproduktif. Perlu dibangun gambaran baru terhadap peran reproduktif dan domestik dalam keluarga untuk mendorong kontribusi laki-laki terhadap pekerjaan reproduktif sehingga perempuan tidak mendapat beban ganda dari upaya peningkatan peran perempuan di ranah produktif. Diperlukan sosialisasi yang tepat sasaran guna mengubah persepsi dan sikap anak-anak untuk dapat memandang bahwa peran reproduktif juga merupakan peran yang dapat dan pantas dilakukan oleh kaum pria. Karena pada dasarnya perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan tidak sama dengan perbedaan peran gender di masyarakat. Perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan tidak serta merta menempatkan perempuan pada posisi yang pantas untuk mengerjakan pekerjaan domestik dan laki-laki pada ranah pekerjaan produktif. Relasi gender antara laki-laki dan perempuan dapat diubah dan dipertukarkan sesuai dengan norma, nilai dan budaya setempat, hal itulah yang membedakan antara peran biologis dengan peran di masyarakat antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki dan perempuan perlu didorong untuk menjadi mitra sejajar dalam pembangunan dan dalam berperan di masyarakat baik di ranah produktif, reproduktif maupun sosial. Sosialisasi peran gender yang berkesetaraan

bagi anak-anak sangat diperlukan untuk mencegah terjadinya pengkristalan terhadap konsep tradisional dimana perempuan lebih pantas bekerja di ranah reproduktif dan laki-laki mendominasi pekerjaan di sektor produktif, sekaligus sebagai upaya akselerasi pengarusutamaan gender di masyarakat melalui anak-anak selaku bibit-bibit pelaku pembangunan di masa depan, sehingga diharapkan para aktor dan aktris pembangunan negara di masa depan sudah memiliki akar yang kuat terhadap persepsi dan pemahaman akan peran gender yang lebih adil dan setara dibanding saat ini.

Daftar Pustaka

- [BPS Kota Tangerang Selatan]. 2016. Kota Tangerang Selatan dalam Angka. Tangerang Selatan: BPS Kota Tangerang Selatan.
- Fakih M. 1996. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta (ID): Pustaka Pelajar.
- Hubeis AVS. 2012. *Pemberdayaan Perempuan dari Masa ke Masa*. Bogor (ID): IPB Press
- [KPPPA]. 2015. Data dan Indikator Gender Indonesia. Jakarta: KPPPA
- Mosse JC. 1996. *Gender dan Pembangunan*. Yogyakarta (ID): Pustaka Pelajar.
- Sears DO, Freedman JL, Peplau LA. 1985. *Psikologi Sosial Jilid I*. Jakarta (ID): Eralngga.
- Sears DO, Freedman JL, Peplau LA. 1985. *Psikologi Sosial Jilid II*. Jakarta (ID): Eralngga.

**KEADILAN UNTUK
MINORITAS**



SYMBOLIC COMMUNICATION AMONG LESBIANS
(A CASE STUDY IN LESBIAN COMMUNITY AT TEGALEGA
BANDUNG)

Betty Tresnawaty

Faculty of Dakwah And Communication Science
State Islamic University Sunan Gunung Djati
Bandung – Indonesia
E-mail: bethturman71@gmail.com

ABSTRACT

Lesbian is an abnormal social phenomenon that is seen by the general public, despite that this social phenomenon has been spreaded almost in every corner of the place. Lesbian in Indonesia, especially in Bandung, West Java together and formed groups Lesbian often meet and interact with each other. The Lesbian interact well with others of his people and to the public using certain symbols that can only be understood by fellow lesbians.

This study aims to explore and analyze what constitutes a self-concept lesbians and to know the symbols of communication used by the Lesbian in Tegalega Bandung. The method used in this study is a qualitative method interpretive paradigm, through the tradition of Case Studies.

The result of the research are that the concept of self-lesbians in Bandung Tegalega formed roles that have implications for the symbols of communication are used according to their respective roles. Lesbians in Bandung Tegalega interact with symbols, both verbally and nonverbally that look of language, behavior, and physical appearance.

Keywords: symbol, roles, and Self-Concept

Betty Tresnawaty, born in Cianjur, West Java city on August 14, 1971. Education elementary school, junior high, and senior high reached in the city of Bandung. Currently pursuing a doctoral degree course in Communication Sciences, University of Padjadjaran Bandung and also teaches at the State Islamic University Sunan Gunung Djati Bandung since 2003 until now.

ABSTRAK

Lesbian merupakan fenomena sosial yang dilihat abnormal oleh masyarakat umum, meskipun begitu fenomena sosial ini kini telah menjamur di setiap sudut tempat. Kaum Lesbian di Indonesia khususnya di kota Bandung, Jawa Barat berkumpul dan membentuk kelompok-kelompok Lesbian yang sering bertemu dan berinteraksi satu sama lain. Kaum Lesbian dalam berinteraksi baik kepada sesama kaumnya maupun kepada masyarakat menggunakan simbol-simbol tertentu yang hanya bisa dimengerti oleh sesama lesbian.

Penelitian ini bertujuan untuk menggali dan menganalisis tentang apa yang membentuk konsep diri kaum lesbian dan untuk mengetahui simbol-simbol komunikasi yang digunakan kaum Lesbian di Tegalega Bandung. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan paradigma interpretif, melalui tradisi Studi Kasus.

Berdasarkan penelitian ini dihasilkan bahwa konsep diri kaum lesbian di Tegalega Bandung membentuk sebuah peran-peran yang berimplikasi pada simbol-simbol komunikasi yang digunakan sesuai peran mereka masing-masing. Kaum lesbian di Tegalega Bandung berinteraksi dengan menggunakan simbol-simbol baik secara verbal maupun nonverbal yang terlihat dari bahasa, perilaku, maupun penampilan fisiknya.

Kata Kunci: simbol, peran, dan Konsep Diri

1. Introduction

Ketika saya sekolah di tingkat SMA sekitar tahun 1988-1990, sejak kelas satu SMA hingga kelas tiga SMA saya mempunyai sahabat wanita teman sebangku saya sebut saja namanya Citra. Kami selalu berdua kapanpun kami pergi, dari mulai belajar bersama, jajan, dan kegiatan-kegiatan lainnya. Semua teman-temanku pada saat itu selalu bilang dimana ada aku disitu pasti ada Citra. Sampai-sampai ada yang mengatakan kami adalah

pasangan lesbian, dan pada saat itu saya belum mengerti betul apa itu lesbian.

Saat saya masuk kuliah di UNPAD Fakultas Ilmu Komunikasi tahun 1990, saya langsung dekat dan bersahabat dengan teman wanita, kita sebut saja Kania. Kami pun selalu bersama kemanapun kami melakukan kegiatan-kegiatan kampus. Kania adalah mahasiswi yang cerdas dan disiplin sehingga saya yang agak manja terbantu dengan karakternya yang keras. Kami tidak punya teman dekat lelaki yang special, dan mungkin karena itu juga ada beberapa suara miring yang mengatakan kami lesbian, kami tidak ambil pusing dengan suara-suara sumbang itu, karena masih banyak yang berpikiran positif tentang hubungan kami. Pada saat kuliah itu pun saya masih belum mengerti betul makna kata lesbian, hanya tahu kalau pacaran sesama wanita itu namanya lesbian.

Berdasarkan pengalaman saya itu, saya menjadi ingin lebih tahu banyak tentang apa itu lesbian. Selama ini yang sering jadi berita di media massa baik konvensional maupun on line adalah informasi tentang gay atau penyuka sesama lelaki. Gay pun ternyata sangat kompleks permasalahan dan isu-isu nya dari berbagai macam perspektif. Sedangkan lesbian tidak terlalu banyak isu-isu yang diangkat, karena ketika masyarakat melihat sesama wanita jalan bergandengan, itu hal yang biasa, tetapi ketika melihat sesama lelaki jalan berpegangan tangan atau bergandengan mengapa jadi berbeda pandangannya.

Beberapa teman saya banyak yang mengkaji tentang penyuka sesama lelaki, contoh kasusnya seperti Mayang Prasetyo yang tewas dibunuh pacar gay nya. Ada juga beberapa penelitian tentang gigolo khusus untuk sesama lelaki yang saya baca selintas. Tidak sedikit juga penelitian tentang waria yang

disukai lelaki, atau para lelaki selebriti yang saling menyukai sesama lelaki. Mungkin tidak seikit juga peneliti atau pengkaji lesbian, namun jika dibandingkan informasi mengenai gay maka informasi lesbian lebih sedikit dari pada tentang gay.

Awalnya saya mendengar tentang adanya komunitas lesbian dari mahasiswi saya. Kemudian saya meminta mereka mencari fakta dan informasi tentang komunitas lesbian tersebut. Hal-hal itu lah yang membuat saya ingin meneliti lesbian yang ada di kota Bandung. Lesbian merupakan wanita yang mencintai atau merasakan rangsangan seksual sesama jenisnya; wanita homoseks (KBBI). Lesbian adalah istilah bagi perempuan yang mengarahkan orientasi seksualnya kepada sesama perempuan. Istilah ini juga merujuk kepada perempuan yang mencintai perempuan baik secara fisik, seksual, emosional atau secara spiritual (id.m.Wikipedia.org).

Lesbian merupakan fenomena sosial yang dilihat abnormal oleh masyarakat umum, meskipun begitu fenomena sosial ini kini telah menjamur di setiap sudut tempat. Para Lesbian di Indonesia khususnya di Bandung, Jawa Barat berkumpul dan membentuk kelompok-kelompok Lesbian yang sering berkumpul dan berinteraksi satu sama lain.

Masyarakat umum tidak bisa menerima kaum Lesbian karena dianggap meyimang. Mereka yang dianggap abnormal ini, menunjukkan diri dengan simbol – simbol tertentu yang tidak bisa dimengerti begitu saja oleh masyarakat umum. Masyarakat memandang sebelah mata saat bertemu atau menyaksikan mereka berkumpul dan berinteraksi satu sama lain.

Kaum Lesbian dalam berinteraksi baik kepada sesama kaumnya maupun kepada masyarakat menggunakan simbol – simbol tertentu yang hanya bisa dipahami oleh mereka. Simbol

– simbol ini digunakan untuk menunjukkan identitas mereka sebagai Kaum Lesbian. Untuk mengetahui bentuk – bentuk simbol interaksi Kaum Lesbian dan bagaimana simbol – simbol itu digunakan kami melakukan penelitian di Tegalega Bandung yang merupakan tempat berkumpulnya Kaum Lesbian dari berbagai komunitas.

Berdasarkan hal-hal tersebut maka penelitian saya ini bertujuan untuk mengetahui dan menganalisis dua rasa ingin tahu, yaitu:

1. Untuk mengetahui apa yang membentuk konsep diri kaum lesbian di Tegalega Bandung
2. Untuk mengetahui simbol-simbol komunikasi yang digunakan kaum Lesbian di Tegalega Bandung

2. Theories And Concepts

Dalam penelitian ini peneliti menggunakan teori interaksi simbolik dan konsep diri. Dengan teori Interaksi Simbolik peneliti ingin mengetahui simbol – simbol interaksi dan bagaimana simbol – simbol itu digunakan oleh Kaum Lesbian. Dengan Konsep Diri peneliti ingin mengetahui apa yang membentuk konsep diri Kaum Lesbian. Teori ini banyak dikemukakan oleh para tokoh, seperti Charles Horton Cooley, William James, Herbert Blumer, Gordon E. Allport, Abraham Maslow, Carl Rogers, dan William D. Brooks. Menurut Charles Horton Cooley, kita menjadi subjek dan objek persepsi sekaligus melakukannya dengan membayangkan diri kita sebagai orang lain; dalam benak kita. Cooley menyebut gejala ini *looking glass self* (diri cermin); seakan – akan kita menaruh cermin di depan kita. Cooley membaginya ke dalam dua tahap, pertama membayangkan bagaimana diri kita tampak pada orang lain, kedua bagaimana orang lain

menilai penampilan kita (Rakhmat, 2013 : 98).

James membedakan antara “The I” diri yang sadar dan aktif dengan “The Me”, diri yang menjadi objek renungan kita. William D. Brooks mendefinisikan konsep diri sebagai “*Those physical, social, and psychological perceptions of ourselves that we have derived from experiences and our interaction with others*”. Jadi, konsep diri adalah pandangan dan perasaan kita tentang diri kita. Persepsi tentang diri ini boleh bersifat psikologi, sosial, dan fisis (Rakhmat, 2013 : 98).

Interaksionisme simbolik merupakan cabang kedua dari Behaviorisme Sosial. Aliran interaksi simbolik berasal dari Amerika, terutama beradadibawah pengaruh paham pragmatism yang faktanya bisa dimasukkan ke dalam klasifikasi asli sebagai pragmatisme, bagi mereka filsafat NeoHegelian dan psikologi eksperimen idealistik merupakan hal yang sekunder. Interaksionisme simbolik bercirikan sikap (attitude) dan arti (meaning).

Sebagian pakar berpendapat, teori interaksi simbolik, khususnya dari George Herbert Mead, seperti teori etnometodologi dari Harold Garfinkel yang juga berpengaruh di Amerika, serta teori fenomenologi Alfred Schutz yang berpengaruh di Eropa, sebenarnya berada di bawah payung teori tindakan sosial yang dikemukakan filosof dan sekaligus sosiolog Jerman, Max Weber (1864 – 1920), satu dari tiga teori utama (di samping Emile Durkheim dan Karl Marx), meskipun Weber sendiri sebenarnya bukanlah seorang interpretivis murni.

Sebagaimana diakui Paul Rock, interaksionalisme simbolik mewarisi tradisi dan posisi intelektual yang berkembang di Eropa abad ke – 19, meskipun interaksi simbolik tidak punya hak waris atasnya atau dianggap sebagai tradisi ilmiah tersendiri. Dengan kata lain, George Herbert Mead tidaklah

secara harfiah mengembangkan teori Weber atau bahwa teori Mead diilhami oleh teori Weber. Hanya memang ada kemiripan dalam pemikiran kedua tokoh tersebut mengenai tindakan manusia (Deddy, 2013 : 60).

Tokoh – tokoh yang mengembangkan teori interaksi simbolik sangat banyak seperti, James Mark Baldwin, William James, Charles Horton Cooley, John Dewey, William I. Thomas, dan George Herbert Mead, serta pemikiran – pemikiran sosiologis yang dikedepankan oleh Charles Horton Cooley dan William Isaac Thomas, akan tetapi dari semua itu Mead-lah yang paling populer sebagai peletak dasar teori tersebut. Mead mengembangkan teori interaksi simbolik tahun 1920 –an dan 1930 – an ketika ia menjadi professor filsafat di Universitas Chicago (Alex, 2013 : 196).

Dikenal telah mengajar satu generasi ilmuwan yang brilian dalam bidang mereka, Mead menulis banyak artikel. Namun gagasan – gagasannya mengenai interaksi simbolik berkembang pesat setelah para mahsiswanya menerbitkan catatan – catatan dan kuliah – kuliahnya, terutama melalui buku yang menjadi rujukan utama teori interaksi simbolik, yakni *Mind, Self and Society* (1934), yang terbit tak lama setelah Mead sendiri meninggal dunia.

Penyebaran dan pengembangan teori Mead juga berlangsung melalui interpretasi dan penjabaran lebih lanjut yang dilakukan para mahasiswa dan pengikutnya, terutama salah satu mahasiswanya, Herbert Blummer. Justru Blummer – lah yang menciptakan istilah “interaksi simbolik” pada tahun 1937 dan mempopulerkannya di kalangan komunitas akademik ((Deddy, 2013 : 68).

Selama dekade – dekade awal perkembangannya, teori interaksi simbolik seolah – olah tetap tersembunyi di belakang

dominasi teori fungsionalisme dari Talcott Parsons. Namun kemunduran fungsionalisme tahun 1950 – an dan tahun 1960 – an mengakibatkan interaksionalisme simbolik muncul kembali ke permukaan dan berkembang pesat, hingga saat ini. Selama 1960 – an tokoh – tokoh interaksionis seperti Howard S. Becker dan Erving Goffman menghasilkan kajian – kajian interpretatif yang menarik dan menawarkan pandangan alternatif yang sangat memikat mengenai sosialisasi dan hubungan antara individu dan masyarakat (Deddy, 2013 : 59).

Esensi iteraksi simbolik adalah suatu aktivitas yang merupakan ciri khas manusia, yakni komunikasi ataupertukaran simbol yang diberi makna. Blummer mengintegrasikan gagasan – gagasan tentang interaksi simbolik lewat tulisan – tulisannya, terutama pada tahun 1950 – an dan 1960 – an, diperkaya dengan gagasan – gagasan John Dewey, William I. Thomas, Charles H. Cooley.

Selain Blummer terdapat ilmuwan –ilmuwan lain yang memberi andil pada pengembangan teori interaksi simbolik, seperti Manford H. Kuhn, Howard S. Becker, Norman K. Denin, Arnold Rose, Gregory Stone, Anselm Strauss, Jerome Manis, Bernard Meltzer, Alfred Lindesmith, dan Tomatsu Shibutani, seraya memanfaatkan pemikiran ilmuwan lain yang relevan, seperti Georg Simmel atau Kenneth Burke.

Hal itu mereka lakukan lewat interpretasi dan penelitian – penelitian mereka untuk menerapkan konsep – konsep dalam teori Mead tersebut. Interaksionalisme simbolik juga telah mengilhami perspektif – prespektif lain, seperti “teori penjulukan” (*labeling theory*) dalam studi tentang penyimpangan perilaku (*deviance*), perspektif dramaturgis dari Erving Goffman (Mulyana, 2013 : 68).

3. Methods

Penelitian ini menentukan subjek atau informan yang relevan. Informan dipilih berdasarkan objek penelitian. Jumlah informan yang diwawancarai berjumlah satu orang dengan kategori lesbian yang mengikuti suatu komunitas lesbian di Kota Bandung. Peneliti telah mengenal informan sejak lama hingga proses wawancara terlaksana. Komunitas yang sering berkumpul di lapang Tegalega Bandung, komunitas ini merupakan komunitas yang diketahui informan sering berkumpul.

Penelitian dilakukan di Kota Bandung dengan pertimbangan maraknya kasus LGBT yang menitik beratkan pada perilaku sosial lesbian. Lokasi penelitian dilakukan di Taman Tegalega Bandung, tempat para lesbian dan kelompok-kelompoknya berkumpul. Tempat tersebut dapat disebut sebagai tempat berkumpulnya para anggota lesbian dari semua komunitas lesbian di Kota Bandung.

Data pada penelitian ini dilakukan dengan fenomenologi, observasi langsung, wawancara, studi literatur dan studi dokumentasi. Observasi dilakukan untuk melihat simbol-simbol yang digunakan pada kelompok lesbian tersebut saat mereka berkumpul. Wawancara dilakukan mendalam secara face to face dan studi dokumentasi berupa foto-foto komunitas lesbian sebagai pelengkap data.

4. Results And Discussion

Para lesbian tersebut yang mempunyai kecenderungan terhadap sesama jenis atau *homoseksual* disebut dengan "Belok". Mereka saat bertemu dengan orang sesamanya dan untuk memastikan itu biasanya mereka bertanya "Lu *belok?*", dan temannya itu menjawab "Iya, gue *belok?*". Istilah *belok* ini

berarti menunjukkan mereka adalah kaum Lesbian.

Penyebab seseorang menjadi lesbian dan pilihan seseorang menjadi lesbian berkaitan dengan sebab akibat atau faktor yang mempengaruhi baik itu yang dilatar belakangi oleh suatu peristiwa atau pengalaman yang berbeda maupun karena konsep diri mereka yang telah meyakini siapa diri mereka sebenarnya. Berdasarkan hasil wawancara salah satu informan yang telah menyadari dirinya lesbi dari semenjak usia kelas empat SD dan mulai bergabung dengan komunitas lesbi sejak menginjak SMP. Peneliti mendapatkan beberapa latar belakang mengapa Kaum Lesbian akhirnya memilih menjadi lesbi. Faktor yang lebih banyak menyebabkan mereka *belok* adalah keluarga. Seperti, keluarga yang selalu menekan putrinya untuk segera menikah sedangkan sang putri belum mempunyai calon untuk melangsungkan pernikahan tersebut. Karena tidak tahan dengan tekanan keluarga akhirnya sang putri memilih menjadi lesbi. Ada juga yang keluarganya tidak menerima sang putri ketika sang putri ternyata memilih jalan belok.

Selain keluarga faktor lain yang menyebabkan mereka *belok* adalah lingkungan dan pergaulan. Kebanyakan kaum lesbi yang satu komunitas dengan informan pada awalnya adalah perempuan normal, kemudian ikut kumpul dengan temannya yang *belok* mereka menemukan kenyamanan di sana dan lingkungan yang mengharuskan sebagian besar waktu mereka tersita pada lingkungan tersebut membuat mereka mau tidak mau berinteraksi dengan mereka. Hal tersebut dapat menimbulkan dampak pada psikis tidak terkecuali seksualitas mereka yang akhirnya mereka ikut bergabung menjadi bagian mereka yang *belok*.

Kekecewaan akibat rasa sakit hati mendalam setelah putus

cinta dan kekecewaan terhadap laki – laki yang telah mengambil kehormatan mereka hingga mereka hamil namun tidak bertanggung jawab adalah faktor lain yang membuat mereka memilih jalan *belok*. Mereka membuat diri mereka harus lebih dari laki – laki yang pernah membuat mereka sakit hati. Mereka merasa bisa lebih bertanggung jawab, lebih peduli dan lebih dari laki – laki. Mereka ingin membuktikan bahwa perempuan itu bisa menjadi laki – laki yang jauh lebih baik dari laki – laki yang sebenarnya.

Selain faktor – faktor di atas ternyata kesadaran diri mereka akan siapa mereka sebenarnya juga menjadi faktor mereka memilih menjadi seorang lesbi. Ini yang dialami oleh informan yang peneliti wawancara. Informan itu telah menyadari kondisinya mencintai sesama jenis sejak kelas empat SD. Yang awalnya dimulai dengan meniru gaya temannya yang tomboy kemudian tumbuh rasa suka terhadap temannya itu. Konsep diri yang terbentuk dalam diri informan sudah sangat kuat, informan terbuka kepada semua orang yang berada di sekitarnya bahwa dirinya *belok*.

Faktor – faktor yang membuat mereka memilih jalan *belok* berkaitan dengan pembentukan konsep diri yang disampaikan Jalaudin Rakhmat dalam bukunya Psikologi Komunikasi. Salah satu pemicunya yaitu adanya rujukan dari orang lain yang metrupakan teman terdekat. Ini terjadi pada informan yang peneliti wawancara, informan menjadi seorang lesbi karena saat SD mengenal teman satu kelasnya yang tomboy. Kemudian meniru temannya tersebut merasa temannya menerima dirinya akhirnya informan mulai menyukai dirinya sendiri sebagai orang tomboy dan akhirnya memilih jalan *belok*.

Faktor kedua yang memicu terbentuknya konsep diri

lesbian itu adalah adanya kelompok rujukan yaitu kelompok atau komunitas dominan yang menjadi tempat mereka sering berinteraksi. Kebanyakan kaum lesbian memilih jalan belok karena mereka ikut komunitas yang mempunyai minat yang sama pada sesama jenis. Interaksi yang mereka lakukan setiap kali mereka berkumpul membuat kelompok itu mereka jadikan sebagai rujukan dalam menjalani hidup. Karena masuk ke dalam komunitas lesbian maka mau tidak mau mereka terikat dengan komunitas tersebut dan mereka harus sesuai dengan komunitas tersebut baik aturan maupun gaya mereka dalam berpenampilan.

Simbol-simbol yang mereka gunakan dalam berinteraksi meliputi simbol verbal dan non verbal, kata-kata dan perilaku serta atribut yang mereka gunakan. Informan lesbi menggunakan kata-kata yang mempunyai makna tertentu. Hal ini bertujuan untuk membedakan kelompok lesbi dengan kelompok nonlesbi yang dapat digunakan pada situasi tertentu ketika mereka berkumpul diluar atau *outsider*. Kelompok nonlesbi tidak akan mengetahui makna dari bahasa yang kelompok lesbi gunakan.

Bahasa dan kata yang digunakan diantaranya; Label atau suatu kategori seorang lesbi. GF atau Girl Friend untuk pasangan atau pacar lesbi. B atau Butchi yang berperan sebagai laki-laki dalam hubungan lesbi, Fem atau Femme berperan sebagai perempuan dalam suatu hubungan lesbi. Androw sebutan untuk seseorang yang setengah femme dan setengah butchi. AF atau Androw Femme sebutan untuk seorang lesbi yang tomboy tapi masih memiliki sifat dan sikap keperempuan-perempuanan. B to B atau Butchi to Butchi istilah bagi kedua pasangan lesbi yang memiliki label sama dalam suatu hubungan. F to F atau Femme to Femme istilah yang sama seperti B to B yang memungkinkan

keduanya bergantian peran atau posisi.

Istilah “Stay mana?” kerap digunakan bagi lesbi yang baru bergabung dalam komunitas X. Bahasa “Kemenong” diartikan kemana, dan “Jelong-jelong” diartikan jalan-jalan. Koleb atau kebalikan dari kata belok sebagai persamaan dari kata lesbi. Bahasa tersebut kerap digunakan dalam setiap kesempatan saat mereka kumpul. Dengan menggunakan simbol-simbol berupa bahasa dan kata-kata tersebut terdapat manfaat yang dapat membantu informan dan kelompoknya mengetahui seseorang yang juga termasuk lesbi, begitupun seseorang yang lesbi dapat mengetahui bahwa informan dan kelompoknya adalah lesbi.

Simbol-simbol tersebut juga dapat berguna sebagai privasi bagi kelompok lesbi demi merahasiakan identitasnya dan jika ada orang lain yang bukan lesbi berada di lingkungan yang sama. Selain itu, lesbian menggunakan sikap isarat atau *gesture* berupa tindakan dalam proses perannya sebagai lesbi. Sebagai seorang lesbi mereka memiliki dan sikap dan perilaku yang berbeda dengan perempuan pada umumnya. Perilaku tersebut memberi tatapan atau menatap lekat seseorang yang disukainya, bersikap baik, memberi perhatian lebih dan berusaha selalu ada di dekat seseorang yang disukainya. Seorang lesbi akan memperlihatkan ketertarikannya pada wanita yang dia sukai seperti layaknya wanita heteroseksual.

Dalam interaksi sosial manusia mengkomunikasikan arti terhadap orang lain yang terlibat. Sebuah arti dari simbol yang disepakati tentunya mempunyai makna dan tujuan di kalangan kelompok lesbi tersebut. Para informan menggunakan simbol-simbol tertentu yang mengisyaratkan mereka seorang atau sekelompok lesbi. Informan memakai kalung dan gelang yang diseragamkan dengan seluruh anggota komunitas. Kalung dan

gelang ini sebagai identitas bagi kelompok lesbian X. Kemaja panjang longgar, kaos lengan panjang atau pendek, celana jeans longgar pun menjadi ciri khas anggota kelompok tersebut. Ciri fisik lesbi sesuai penampilan :

- Lesbian dengan tatanan rambut pendek dan berpenampilan laki-laki disebut sebagai Butchi.
- Lesbi dengan tampilan feminim disebut sebagai Femme.
- Lesbi dengan rambut panjang, bergaya seperti laki-laki disebut Andro.
- Lesbi dengan tampilan feminim, berambut pendek, bergaya seperti laki-laki disebut AF atau Andro Femme.

Berdasarkan penampilan mereka yang termasuk ke dalam komunitas lesbi adalah mereka yang berpakaian tomboy. Sefeminim apapun mereka, mereka akan tetap menunjukkan sisi tomboy mereka. Yang sulit membedakan adalah ketika kaum lesbi ini adalah mereka yang berpenampilan menggunakan hijab. Saat foto mereka diambil dari dada ke atas maka mereka akan sama saja dengan perempuan normal lainnya. Namun, saat bertemu langsung akan terlihat perbedaannya.

Sikap kaum lesbian selalu ingin menunjukkan siapa diri mereka. Mereka berkumpul di suatu tempat dengan mengundang seluruh komunitas di suatu tempat yang terbuka, mereka tidak terganggu dengan masyarakat umum yang memandangi mereka sebelah mata. Sebelum LGBT dipublikasikan komunitas lesbian ini sering berkumpul bersama bahkan ketika mereka berkumpul ada beberapa anggota komunitas lesbi Malaysia yang ikut berkumpul. Setelah LGBT ramai dipublikasikan mereka terpecah – pecah tidak lagi berkumpul bersama. Ini juga diakibatkan karena ada operasi razia oleh Satpol PP bagi mereka yang diyakini sebagai kaum lesbi.

Meski demikian, saat peneliti melakukan observasi masih ada beberapa komunitas yang berkumpul di Lapangan Tegalega walaupun tidak secara besar – besaran. Mereka menyadari harus lebih – berhati – hati dan waspada saat mereka berkumpul.

Jika kita kaitkan dengan teori interksi simbolik jelas sekali mereka melakukan itu, mereka menggunakan simbol – simbol bahasa dan penampilan fisik untuk menunjukkan siapa diri mereka. Simbol – simbol yang hanya bisa dimengerti oleh mereka dan orang yang sering bersama mereka ini terkait dengan tiga prinsip teori interaksi simbolik yang disampaikan oleh Blummer yaitu *Meaning, Language, dan Thought*:

- *Meaning* (makna) : Kaum lesbian terbentuk karena mereka memahami makna bahwa lesbian itu membuat mereka nyaman karena mereka saling memahami dan mengerti kondisi satu sama lain.
- *Language* (Bahasa): Bahasa yang merupakan salah satu bentuk simbol mereka gunakan untuk istilah – istilah atau penyebutan peran masing – masing. Ada beberapa bahasa juga yang berbeda dengan bahasa komunikasi pada umumnya. Bahasa dan istilah inilah yang menjadi simbol interaksi mereka yang membedakan dengan masyarakat umum. Selain bahasa sikap kaum lesbian berbeda dengan yang lain.
- *Thought* (Pemikiran) : Proses pengambilan peran orang lain, Kaum lesbi memilih peran saat mereka berinteraksi dengan sesamanya, mereka memaknai peran – peran itu dengan baik. Melalui peran yang mereka pilih dan mereka maknai maka kaum lesbi bisa berjalan beriringan dengan sesamanya.

Simbol-simbol yang digunakan baik verbal maupun

non verbal digunakan sesuai dengan peran mereka masing-masing. Seorang lesbi dengan label Butchi, Femme dan Andro menjalankan perannya sesuai dengan konsep diri yang mereka ambil yang sesuai dengan teori Mead yaitu pikiran (*mean*) dan diri (*self*). Simbol bahasa dan sikap mereka gunakan tatkala mereka berinteraksi satu sama lain. Mereka menunjukkan siapa diri mereka kepada masyarakat umum melalui simbol – simbol yang mereka tunjukan terutama fisik dan pakaian.

5. Conclusion

Konsep diri para lesbian tersebut terbentuk karena pengalaman masa lalu yang terakumulasi hingga usianya kini membentuk suatu konsep yang dipicu oleh pendapat orang terdekat dan kelompok rujukan. Bentuk – bentuk simbol interaksi Kaum Lesbian di Tegalega Bandung meliputi simbol bahasa, perilaku dan sikap, serta melalui simbol penampilan fisik. Simbol – simbol yang digunakan oleh kaum Lesbian mereka gunakan sesuai peran mereka masing – masing. Setiap orang berperan sesuai dengan konsep diri yang mereka ambil.

Masyarakat tidak memandang sebelah mata Kaum Lesbian, masyarakat seharusnya merangkul mereka dan membuat mereka nyaman dengan sikap masyarakat agar proses kembali menjadi perempuan normal bisa mereka jalankan dengan lebih cepat. Pemerintah tidak melakukan tindakan (*razia*) yang membuat Kaum Lesbian ini berpencar dan melakukan perkumpulan di tempat – tempat yang baru. Pemerintah lebih baik melakukan pendekatan dengan cara memberikan pemahaman yang baik tentang bagaimana seharusnya Kaum Lesbian ini bersikap dan menjadi perempuan normal.

Peran tua yang mempunyai putri seorang Lesbian

seharusnya tidak memberikan tekanan terhadap sang putri untuk secepatnya kembali normal. Karena tekanan orang tua yang membuat mereka akan semakin berontak dan tetap memilih jalan menjadi seorang lesbi. Orang tua sebaiknya menerima dan merangkul putri mereka yang lesbi, bisa menjadi sahabat dan tempat curahan hati sang putri. Disertai dengan terus memberikan arahan dan nasihat secara perlahan agar sang putri kembali menjadi perempuan normal.

Kaum Lesbian lebih baik banyak bergaul dengan lelaki baik-baik dan bisa menerima kondisi mereka apa adanya. Dengan begitu proses penyembuhan lebih cepat dan kembalinya rasa suka terhadap lelaki akan kembali tumbuh.

References

- Bachtiar, Wardi. 2010. *Sosiologi Klasik : Dari Comte hingga Parsons*. Bandung : PT. Remaja Rosdakarya. Ct. II.
- Mulyana, Deddy. 2013. *Metodologi Penelitian Kualitatif : Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Sosial dan Lainnya*. Bandung : PT. Remaja Rosdakarya. Ct. V.
- Rakhmat, Jalaludin. 2013. *Psikologi Komunikasi*. Bandung : PT Remaja Rosdakarya. Ct. 29.
- Sobur, Alex. 2013. *Semiotika Komunikasi*. Bandung : PT. Remaja Rosdakarya. Ct. V.
- Syam, Nina W. 2012. *Sosiologi Sebagai Akar Ilmu*. Bandung : Simbiosis
- JURNAL ILMIAH dan Artikel
- Sari, Intan P. 2014. *Simbol Interaksi Kaum Lesbi*. Surabaya. Kamus Besar Bahasa Indonesia offline
[id.m.Wikipedia.org](http://id.m.wikipedia.org)

**EKSISTENSI LESBIAN
(PENERIMAAN DIRI, AKTUALISASI DIRI DAN
PERJUANGAN HAM)**

Dian Novita Kristiyani

Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga
diannovita2087@gmail.com

ABSTRAK

Homoseksual berhadapan dengan tiga kekuatan besar yang menekan keberadaan mereka, yaitu, agama, negara dan keluarga. Pilihan orientasi bukan menjadi permasalahan privat saja, tetapi bertransformasi ke arah publik. Pengontrolan tingkah laku kolektif manusia dan seksualitas menjadi sebuah barometer pengembangan ekonomi politik suatu Negara. Negara sebagai penjamin, memiliki kewajiban untuk menghadirkan ruang-ruang untuk berkembang bagi setiap warga negaranya. Namun bila ruang itu hanya terbuka untuk heteroseksual, maka kuasa hanya dimiliki oleh laki-laki dan tidak ada eksistensi bagi lesbian. Melihat fakta yang terjadi, bisa disampaikan bahwa ruang yang terbatas bagi seorang lesbian, adalah sebuah pelanggaran hak asasi manusia. Fakta dari seorang lesbian dapat dipakai untuk menganalisis penerimaan diri, spiritualitas batin, serta bagaimana seorang lesbian memaknai tubuh dan seksualitasnya. Komunitaspun memiliki peranan yang penting untuk membantu seseorang untuk dapat memahami diri dan menerima dirinya.

Key word: eksistensi, lesbian, penerimaan diri, seksualitas, tubuh

PENDAHULUAN

Penelitian ini berawal dari ketertarikan penulis mengangkat realitas sosial terkait kehidupan komunitas homoseksual yang kompleks, penuh dinamika, dan paradoks. Kehidupan homoseksual dan komunitas homoseksual didalam masyarakat

Indonesia belum sepenuhnya diterima. Boleh jadi, orang menganggap realitas ini seperti sepenggal cerita tanpa arti, bahkan sering dilecehkan sebagai suatu kehidupan yang aneh bahkan dianggap 'menyimpang' atau 'pendosa'. Penolakan yang dialami homoseksual sebagai bagian dari masyarakat sekaligus menjadi fakta keberadaan komunitas homoseksual sebagai manusia yang memiliki hak yang sama dengan manusia lainnya sedang digugat. Fakta ini bertolak belakang dari semangat HAM yang menempatkan komunitas lesbian sebagaimana manusia lainnya memiliki ruang yang sama untuk bebas mengekspresikan pikiran, keyakinan, bersosialisasi, dan berkreasi.

Realitas homoseksualitas sudah ada dalam masyarakat Indonesia sejak dulu walaupun berbagai daya upaya sekelompok manusia menghakimi mereka bahkan dengan cara-cara yang sangat keras. Ditengah perkembangan usaha menegakan Hak Asasi Manusia, tetap saja realitas homoseksual terus diperdebatkan. Fakta ini menunjukkan bahwa kehadiran komunitas homoseksual belum mencapai pada kesepakatan bersama, bahwa homoseksual mendapat ruang yang sama sebagaimana para heteroseksual mendapatkannya. Penelitian Wieringga, Saskia (1999) terkait Komunisme dan Praktik-Praktik Hubungan Seksual Sesama Perempuan di Era Pasca Soeharto juga dapat menjadi sebuah gambaran penting bahwa homoseksualitas dan hubungan sesama perempuan di masa itu sudah ada. Hal ini menunjukkan bahwa keberagaman orientasi seksual telah sekian lama menjadi isu yang perlu untuk diangkat dan dapat menunjukkan bahwa homoseksualitas itu ada disetiap eranya. Tulisan Tangan Kuasa dalam Kelamin oleh Hatib Abdul Kadir (2007) juga mengungkapkan sejarah homoseksual di Indonesia.

Cinta sejenis sebenarnya bukanlah hal baru, ia telah eksis sejak masa awal sejarah kehidupan manusia. Hampir di semua negara dapat ditemui keberadaan kaum homoseksual, tak terkecuali di Indonesia. Yang membedakan kemudian adalah, penerimaan masyarakat terhadap kelompok homoseksual yang tidak sama. Latar belakang budaya masing-masing negara sangat berpengaruh pada bagaimana masyarakatnya menerima keberadaan homoseksual. Seperti di Indonesia, masih terdapat perbedaan pandangan dan perlakuan terhadap kaum homoseksual (Kadir, 76, 2007).

Pemahaman kata "seksualitas" menjadi urutan penting untuk memahami varian gender dan orientasi atas tubuh adalah wujud eksistensi. Seksualitas banyak dipahami sebatas sexual activity dan pemahaman ini telah mereduksi makna yang utuh tentang eksistensi manusia. Eksistensi lesbian dipenuhi dengan paradoks yang terlihat ketika haknya secara pribadi di masyarakat dan negara belum terpenuhi. Individu, masyarakat maupun lembaga merasa memiliki hak dan kewenangan untuk mendefinisikan, memberi makna, membuat aturan bahkan melakukan kontrol terhadap tubuh perempuan lesbian atas nama kepatutan, nilai masyarakat bahkan atas nama kuasa.

Eksistensialisme melihat bahwa budaya patriarki masih erat menempel di masyarakat. Menganggap bahwa laki-laki adalah self dan perempuan sebagai obyek lalu dimanakah keberadaan dan makna diri seorang lesbian? Konsep feminis radikal juga akan digunakan sebagai pisau analisis, untuk melihat hak seorang untuk memilih apa yang dia inginkan atas dirinya termasuk seksualitas dan tubuhnya. Dengan kedua pemikiran tersebut akan membantu melihat eksistensi manusia dengan tingkatannya, sampai ke nilai atas dirinya. Jika seorang

lesbian tidak bisa menerima dirinya sendiri, maka akan sulit bagi seorang lesbian mendapatkan haknya.

Untuk melihat kompleksitas dari dinamika dan pergerakan lesbian, maka peneliti menggunakan beberapa teori pendukung, yaitu teori feminis eksistensialis. Dalam konsep penerimaan dan eksistensi diri, aspek budaya, sosial, agama, gender dan pembangunan sangat berpengaruh erat bagi perkembangan eksistensi diri dan pemenuhan HAM.

Subyek dalam penelitian ini adalah lesbian, dan akan menganalisis penerimaan diri, spiritualitas batin, serta bagaimana seorang lesbian memaknai tubuh dan seksualitasnya. Menganalisis dan mengkritisi berbagai bentuk opresi yang dihadirkan untuk lesbian sangat penting, hal tersebut akan memunculkan sebuah tindakan kesadaran yang memposisikan lesbian dari "Aku" konstruksi masyarakat menjadi Aku yang benar-benar ada. Proses bersama dengan komunitas untuk terus belajar tanpa dehumanisasi dan memahami pada tiap individu yang belum memahami benar dirinya adalah sebuah proses awal yang dilakukan oleh komunitas untuk mendorong setiap individu mencapai eksistensi dirinya. Kesadaran kritis dan analisis sosial yang terus dikembangkan akan membantu individu lesbian memahami bahwa eksistensi dan apa yang ada di dirinya adalah haknya.

Penelitian ini mencoba melihat dan memahami lebih dalam mengenai dialog diri. Dimana subyek mendefinisikan dirinya sendiri sebagai aku tentang seksualitas yang utuh. Tidak ada eksklusifitas lesbian dalam komunitas yang menjadi medan penelitian untuk penulisan ini. Selain itu penelitian ini mencoba melihat bagaimana proses membangun sebuah nilai setiap individu. Satu komunitas dengan dua kelompok yang berbeda

orientasi seksual yaitu kelompok I (heteroseksual) dan kelompok II (lesbian) disatukan dalam forum diskusi dan kegiatan yang sama.

Subjektivitas menempatkan subjek/objek menjadi setara dan tidak ada kesenjangan antara peneliti dan yang diteliti. Dengan metode feminis ini, penulis mencoba masuk dan memahami benar kenyataan yang dialami lesbian. Metodologi feminis menggunakan pendekatan *empathy*, *participatory* dan *in-depth interview*. Setiap apa yang disampaikan oleh narasumber lesbian yang dianggap sebagai minoritas seksual dan sampai saat ini masih mengalami diskriminasi adalah sangat penting dan bernilai. Dari sisi-sisi itulah akan menunjukkan bagaimana cara mereka membangun eksistensi.

Penggambaran realitas sosial yang terjadi menggunakan studi kasus untuk mengungkapkan metode penelitian yang sesuai dengan fenomena yang akan diteliti. Studi kasus merupakan penelitian yang memberikan sebuah tahapan yang pada akhirnya akan memberikan gambaran secara lebih dalam mengenai latar belakang, sifat dan karakter dan kompleksitas kasus yang dialami internal individu, individu dalam komunitas, komunitas itu sendiri dan juga individu di dalam masyarakat. Kasus yang dialami oleh individu merupakan gambaran awal yang menyangkut proses-proses penerimaan. Subyek penelitian ini adalah seorang lesbian yang berproses bersama dengan komunitas yang di dalamnya sangat beragam. Hal ini bukan didasarkan atas perbandingan, karena hal-hal yang berkaitan dengan orientasi seksual ini tidak bisa dibandingkan, melainkan untuk melihat dinamika yang terjadi pada individu dengan orang lain, lingkungan sekitarnya dan komunitasnya. Bahwa eksistensi diri itu masing-masing dan pencapaian eksistensi

diri itu merupakan nilai dan makna yang dimiliki oleh masing-masing individu. Proses tersebut akan dapat ditunjukkan dengan studi kasus yang digambarkan dalam penelitian ini.

Proses perjalanan yang panjang bersama seluruh komunitas menghadirkan sebuah fakta yang sangat menarik untuk dipahami dan digambarkan lebih jauh dan utuh. Dengan dialog, berbagi banyak hal serta pengalaman tentang kehidupan yang dijalani oleh masing-masing individu di komunitas dan kegiatan bersama menjadi sebuah hal yang dapat menguatkan dan saling membangun. Setiap individu di dalam komunitas memiliki proses masing-masing dalam menjalani kehidupan serta pilihannya, dari hal tersebut penulis menemukan bahwa proses-proses tersebut dapat menjadi sumber belajar. Penulis mencoba mengenal, memahami dan membangun kedekatan hal tersebut sebagai bagian dari proses bersama. Proses bersama komunitas menghadirkan banyak stimulus, namun penulis menyadari bahwa proses yang dilalui oleh masing-masing sangat beragam. Hal lainnya yang menjadi dasar mengapa penelitian dilakukan di Ungaran, kabupaten Semarang adalah menimbang begitu banyak dinamika yang dialami oleh lesbian di kota industri tersebut.

Selain itu, peneliti menemukan sebuah hal yang berbeda dari awal mengikuti diskusi dan kegiatan bersama di Effort dengan kelompok atau komunitas lainnya, yaitu bahwa diskusi, kegiatan dan FGD dilakukan oleh kelompok lesbian bersama dengan kelompok heteroseksual. Hal ini cukup berbeda dengan beberapa komunitas lain yang sebelumnya telah peneliti temui. Tidak ada eksklusifitas lesbian, ketika berbaur dengan heteroseksual dalam proses bersama. Hal ini juga dapat dijadikan sebuah perolehan yang penting untuk mengetahui

pendapat kelompok heteroseksual dalam kegiatannya bersama kelompok lesbian. Wawancara harus lebih mendalam untuk menemukan realitas atau fakta yang dihadapi oleh lesbian untuk menjawab kompleksnya semua fenomena yang dialami oleh lesbian. Pengamatan dan observasi partisipatoris juga dilakukan untuk memperoleh informasi dan data yang terkait dengan penelitian. Ungaran sebagai wilayah penelitian didasarkan pada perjumpaan dan obrolan serta penulisan dan kegiatan penulis seiring dengan proses bersama yang dilakukan oleh individu yang peduli dengan lesbian dan komunitas pendamping.

Berdasarkan situasi dan fakta yang ada pada lesbian inilah yang akan dirumuskan menjadi satu tujuan yang hendak digambarkan dan dijelaskan pada tulisan ini. Penelitian ini ingin menjelaskan dinamika dan proses dari seorang lesbian membangun eksistensi diri secara pribadi, bagaimana konsep dan penerimaan diri terbangun.

PEMBAHASAN

Jika dipandang dari yang esensi, pembahasan mengenai lesbian harus dibahas secara lebih dalam untuk melihat hakikat manusia yang seutuhnya, yang memiliki hak asasi atas dirinya. Dari berbagai tulisan yang mengupas tentang lesbian, pemahaman seksualitas menjadi bagian penting yang harus dipahami dalam menguraikan fenomena sosial lesbian. Dalam pergerakan perjuangan kaum homoseksual yang tampak sampai saat ini, masyarakat masih berpusar pada isu *sexual activity* saja dan belum melihat sisi lain yang lebih luas serta utuh dari diri seorang lesbian. Dalam ruang kehidupan yang begitu luas, dinamis, kaya tafsir, seorang lesbian menembus tembok tebal untuk memaknai dirinya sebagai seorang manusia.

Dimana kita akan mulai memahami makna kebebasan pilihan seorang manusia, ketika ruang-ruang yang ada tidak terbuka untuk seseorang memunculkan eksistensinya. Ketika yang selalu ada adalah diskriminasi, *stereotype* dan peminggiran lesbian yang menjadi sebuah kemutlakan terus terjadi ditengah-tengah kehidupan masyarakat. Sementara gelombang penegakan Hak Asasi Manusia (HAM) terus digulirkan dan diperjuangkan. Itu artinya, tidak ada alasan untuk membedakan orientasi seksual mana yang boleh mendapatkan haknya. Siapapun mereka, apapun mereka, dengan dirinya serta pilihannya bukanlah menjadi pembatas manusia untuk memperoleh dan memperjuangkan haknya.

Episode panjang bagi perjuangan kaum perempuan yang sampai saat ini masih harus terus diperjuangkan. Pemahaman sempit atas peran perempuan masih sangat mengakar dalam kehidupan masyarakat. Mengapa? Berbagai diskriminasi, subordinat bahkan kekerasan terhadap perempuan diperkuat budaya dan tafsir yang salah terhadap ayat-ayat dalam kitab suci. Akibatnya ekspresi dan eksistensi perempuan berada di titik nol.

Kehidupan perempuan berada dalam bingkai kekosongan karena eksistensi yang nyaris tak berarti merupakan potret sebagian besar perempuan di Indonesia. Paparan di atas adalah fakta dan cerita perempuan heteroseksual. Bagaimana dengan kaum lesbian yang nota bena adalah juga perempuan? Lesbianpun mengalami hal yang sama bahkan lebih kompleks. Ketika seorang perempuan tertarik dengan perempuan lainnya, penolakanpun hadir. Dimulai dari orientasi yang berbeda dari pandangan masyarakat bahwa kebenaran mutlak adalah relasi heteroseksual. Kemudian berlanjut dengan stigma negatif

yang berkembang bahwa, yang berbeda itu adalah tidak baik bahkan berkategori 'salah'. Kemudian muncullah diskriminasi, penolakan bahkan kekerasan pada lesbian. Tak jarang lesbian ditolak dari pertemanan, pekerjaan, dan menerima kekerasan baik fisik maupun mental karena orientasi mereka yang berbeda dari pandangan keyakinan mayoritas di masyarakat.

Ketika hak asasi tidak dapat dicapai oleh seseorang karena sebuah perbedaan orientasi seksual, bagaimana seseorang bisa menghadirkan eksistensi diri dan komunitasnya dalam lingkungan yang yang jauh lebih luas? Maka, Eksistensi tersebut terbungkam, karena secara internal dari personal itu sendiri maupun eksternal orang lain atau masyarakat tidak dihadirkan layaknya manusia yang lain hanya karena permasalahan orientasi seksual yang berbeda.

Menurut Audre Lorde, komunitas lesbian bukan komunitas yang dibentuk karena merasa diancam atau ingin memenangkan nilai-nilai lesbianisme, akan tetapi lebih pada komunitas yang ingin memahami diri sendiri, sebagai sumber pengetahuan agar dapat "*survive*" (bertahan) menjadi seorang lesbian. Jadi komunitas lesbian adalah tempat referensi di mana terus diproduksi makna-makna baru, makna lesbian yang dibentuk dan disepakati bersama oleh komunitas lesbian tersebut (Arivia, 2008 : 15).

Point inilah yang akhirnya menggerakkan sebgaiian individu lesbian dan komunitasnya untuk mencoba memeperjuangkan dirinya dengan proses menerima dirinya sendiri. Bukan hanya diwilayah ketertarikan, tetapi membebaskan dirinya dari penolakan masyarakat atas ketertarikannya terhadap sesama perempuan. Penolakan, diskriminasi dan kekerasan yang terjadi pada lesbian melahirkan gerakan pembelaan dari berbagai

kalangan khususnya kalangan pembela Hak Asasi Manusia. Gerakan ini menjadi bagian dari perjuangan untuk menegakkan Hak Asasi Manusia baik di mata pemerintah maupun masyarakat. Ketika ada penolakan, diskriminasi, bahkan kekerasan, artinya pelanggaran HAM sudah terjadi.

Nilai dan pemahaman yang dimiliki masyarakat saat ini terhadap lesbian adalah yang “sudah ditetapkan” oleh budaya dan juga agama, bukan diterima sebagai fenomena atau realitas sosial yang ada. Gadis Arivia (2008,11) menyampaikan bahwa kaum lesbian mengalami kekerasan diberbagai Negara terutama di negara konservatif yang menolak lesbianism sebagai orientasi yang tidak diakui oleh ajaran agama. Di Indonesia relasi lesbian semakin terbuka, akan tetapi keterbukaan ini berada ditingkat komunitasnya saja, bukan pada tingkat masyarakat secara umum apalagi di tingkat nasional. Seperti gong kematian bagi komunitas lesbian ketika aliran fundamentalis begitu menguat, karena aliran ini akan sangat menolak homoseksual. Kasus ILGA pada tahun 2010 adalah salah satu contoh bagaimana kekerasan dipertontonkan oleh aliran fundamentalis untuk menghabisi komunitas homoseksual. Fakta ini menjadi salah satu latar belakang kenapa komunitas lesbian eksis hanya pada komunitasnya saja, tertutup pada komunitas lainnya bahkan masyarakat secara umum.

“Membongkar stigma banyak hal yang sudah diyakini kebenarannya oleh mayoritas masyarakat sungguh bukan sesuatu yang bisa dilakukan dalam waktu singkat. Pemahaman yang mendalam terkait dengan homoseksual, sangat dibutuhkan dalam rangkaian pengorganisasian bukan sekedar kampanye Hak Asasi Manusia tetapi harus bermuara pada perubahan pola pikir dan perilaku (Widiawati, 2013:18).” Pembangunan manusia

yang didasarkan pada Hak Asasi setiap orang adalah mutlak. Dibutuhkan waktu dan kesabaran untuk saling belajar dan bertransformasi untuk sebuah perubahan pola pikir. Demikian juga pencapaian untuk saling memahami dan menghargai atas segala perbedaan. Inilah ruang yang terus didaur ulang menjadi sebuah proses pembelajaran bersama.

Memanusiakan manusia dalam segala hal adalah sebuah kemutlakan. Karena demikianlah nilai-nilai dalam agama dan budaya, yang menempatkan berbagai varian gender dalam berbagai ranah mulai ranah privat sampai ranah publik tak terkecuali ranah politik. Maka berbagai hal tentang HAM adalah skema kewajiban yang menjadi tanggung jawab Negara. Dan kewajiban setiap warga negara adalah menghormati hak orang lain. Dalam dialektika untuk saling menghormati inilah seharusnya dapat terbebas dari ancaman, tidak menimbulkan kebencian, diskriminasi dan toleransi menjadi kunci utamanya.

Maka, menjadi penting dan mendesak untuk dipahami sekaligus diperjuangkan karena fenomena dan realitas sosial yang berkembang sampai saat ini memandang tentang orientasi seksual, khususnya lesbian (homoseksual) tidak semestinya ada dan hidup di tengah-tengah masyarakat. Cara pandang ini terasa sangat kental baik oleh masyarakat maupun negara. Homoseksual masih menjadi bagian dari "*the otherness*", maka harus dipinggirkan bahkan dilenyapkan dari proses kehidupan ini.

COMING IN (PENERIMAAN DIRI) DAN EKSISTENSI DIRI SEORANG LESBIAN

Pengantar

Setiap perjalanan kehidupan manusia selalu dinamis, bahwa manusia selalu berpikir dan berdialog dengan diri tentang proses menuju kehidupan ke depan. Bisa saja terjadi penurunan dan peningkatan pada pola pemikiran, batin, kesadaran dan penerimaan atas kehidupannya. Salah satu hal yang terpenting dalam kehidupan setiap manusia adalah proses pencapaian nilai atau makna atas diri. Nilai dan makna atas diri merupakan satu perdebatan batin yang terjadi dalam diri manusia, dan ini adalah nilai refleksi puncak yang cukup memerlukan proses yang sangat dialogis. Dalam proses pencapaian eksistensi seorang manusia, penting sekali menurut penulis melukiskan bagaimana eksistensi diri seorang lesbian, ketika begitu banyak lapisan ketidakadilan dan diskriminasi yang masih didapatkan oleh homoseksual (lesbian).

Memperjuangkan diri hingga mencapai proses penerimaan diri dengan apa yang ada di dalam dirinya dan juga memperjuangkan hak serta eksistensi dirinya sebagai bagian dari kehidupan terus dilakukan. Lebih dari itu seorang lesbianpun memiliki proses menuju pada aktualisasi diri yang diharapkan, baik kesadaran akan diri, kekritisian, mengembangkan batin dan proses menuju pada kehidupan sesuai dengan konsep nilai yang terbangun pada dirinya.

Seorang manusia pasti memiliki modal dalam pencapaian eksistensi diri. Modal tersebut akan sangat berpengaruh dalam diri untuk proses menyadari, mengkritisi dan menganalisis proses yang telah dilalui di dirinya yang kemudian akan memunculkan sebuah refleksi untuk proses menerima dirinya

dan berlanjut pada eksistensi diri. Ketika proses menganalisis atau mengetahui benar apa yang ada dalam diri “berada” dengan segala usahanya, maka akan muncul sebuah kesadaran kritis untuk terus memahami diri. Dalam setiap dinamika yang dilalui oleh seorang lesbian, pasti menghadirkan banyak hal yang dapat menjadi sebuah proses untuk mencapai kesadaran. Dimana dengan kesadaran diri tersebut seorang lesbian akan mampu menentukan pilihan dan keputusan atas dirinya. Prosesnya terus berkembang dan berjalan, dengan refleksi panjang dari setiap pengalaman kehidupannya, maka dia akan terus berkembang, menjadi diri yang dia inginkan.

Diri lesbian membutuhkan proses mengetahui dan memahami setiap konsep yang terkait dengan dirinya untuk benar-benar mengenali dan memahami dirinya. Pengetahuan akan seksualitas, tubuh, penerimaan diri, eksistensi diri dan mengembangkan diri dalam kehidupan adalah sebuah perjalanan panjang yang tetap terus dilakukan. Bagaimana pengetahuan yang dimiliki seorang lesbian dapat menjadi modal awal dalam proses eksistensi dirinya. Penulis menggunakan beberapa konsep yang akan membantu dalam memahami bagaimana proses eksistensi diri seorang lesbian dicapai. Beberapa konsep yang dipakai akan sangat membantu penulis dalam memaparkan dan menganalisis hasil temuan dilapangan.

Eksistensi Diri “Aku adalah Aku”

Eksistensi diri seorang lesbian, bukan merupakan proses perjalanan pencapaian material dan pengakuan saja, melainkan lebih pada nilai atas dirinya. Proses pencapaian atas nilai manusia bisa digambarkan dengan bagaimana diri seorang lesbian haruslah didefinisikan oleh dirinya sendiri, bukan oleh

konsep yang dipahami orang lain. Sartre membuat perbedaan antara pengamat dan yang diamati dengan membagi Diri kedalam dua bagian, yaitu Ada untuk dirinya sendiri (pour-soi) dan Ada dalam dirinya sendiri (en-soi). Ada dalam dirinya sendiri mengacu kepada kehadiran material repetitif yang dimiliki oleh manusia dengan binatang, sayuran dan mineral. Ada untuk dirinya sendiri mengacu kepada kehadiran yang bergerak dan berkesadaran, yang hanya dimiliki oleh manusia. Perbedaan antara Ada dalam dirinya sendiri dan Ada untuk dirinya sendiri berguna dalam melakukan analisis tentang manusia, terutama untuk mengasosiasikan Ada dalam dirinya sendiri dengan tubuh (Tong, 1998:255).

Pandangan kritis yang diperlukan untuk memahami bahwa lesbian ada untuk dirinya sendiri, adalah ketika seseorang lesbian menyadari bahwa tubuh dan pilihan atas hidupnya adalah bagian dari ke-Aku-annya, diidentifikasi oleh dirinya, bahwa tubuh dan pilihannya adalah bagian dari dirinya bukan bagian tubuh atau pilihan orang lain. Kita dapat melihat bagaimana orang lain, atau masyarakat sosial sejauh ini selalu memahami bahwa pilihan atas diri bahkan tubuh seorang lesbian dapat mereka identifikasikan menurut apa yang mereka yakini dan pahami. Sehingga "Aku" lesbian tidak mampu menunjukkan ke-Aku-annya dalam proses kehidupan yang dijalaninya.

Namun dengan Ada yang ketiga, yaitu Ada untuk yang lain, Sartre kadang-kadang menggambarkan modus ke-Ada-an ini dalam dua bentuk. Secara positif sebagai Mit-Sein, sebagai ada yang komunal. Meskipun demikian Sartre lebih sering menggambarkannya secara negatif, yaitu Ada yang melibatkan "konflik personal karena setiap Ada untuk dirinya sendiri berusaha untuk menemukan Ada-nya sendiri dengan secara

langsung atau tidak langsung menjadikan lain sebagai obyek. Karena setiap Ada untuk dirinya sendiri membangun dirinya sendiri sebagai subyek, sebagai Diri, tepat dengan mendefinisikan Ada Liyan sebagai obyek, sebagai Liyan, tindak kesadaran membentuk sistem yang secara fundamental merupakan relasi sosial yang konfliktual. Dengan demikian, proses definisi diri adalah proses untuk menguasai Liyan (Tong, 1998: 256).

Dengan demikian "Aku" masih menjadi sebuah kuasa atas Aku. Dimana Aku (sosial) mendefinisikan "Aku" (lesbian) sebagai yang lain. Bukan merupakan diri yang secara sadar dapat mendefinisikan dirinya dengan kebebasannya. Dalam pencapaian eksistensi lesbian yang penuh dengan nilai dan makna akan mengalami hambatan ketika lesbian masih dianggap sebagai Liyan, yang masih menjadi obyek definisi dan nilai oleh konstruksi sosial masyarakat saat ini. Pemahaman yang berkembang di masyarakat atas tubuh, seks, gender dan seksualitas yang utuh belum menjadi sebuah budaya yang dapat dideskonstruksikan untuk memahami dan menghargai apa yang ada pada diri orang lain. Bahwasanya mendefinisikan diri atas tubuh, seks, gender dan seksualitas adalah sebuah kesadaran yang ada dalam Aku dan dimiliki oleh masing-masing dari diri.

Dengan pendidikan kritis akan membantu seorang lesbian dalam menyadari dan memahami orientasi atas tubuh dan dirinya sendiri dalam proses penerimaan diri. Proses untuk benar-benar memahami diri sendiri sebagai Ada untuk dirinya sendiri akan terus berkembang untuk mencapai pemaknaan atas eksistensi dirinya.

Tubuh, seksualitas serta pilihan dalam hidup adalah milik manusia, karena hanya manusia yang bereksistensi. Eksistensi

bagi Kiergeraad diperuntukkan bagi manusia, karena hanya manusia yang sadar atas eksistensinya dan mau berjuang secara sadar untuk mencapai kesempurnaan eksistensinya. Kata "berjuang" yang ditekankan oleh Kierkegaard mengartikan eksistensi sebagai sebuah proses yang belum selesai. Keblumselesaian inilah yang menjadi ciri khas eksistensialisme Kierkegaard. Setiap orang bebas memutuskan sendiri mengenai cara bereksistensinya. Eksistensi bukanlah sesuatu yang sudah final, melakukan suatu gerak hidup yang sedang dilaksanakan, sedang menjadi (Margaretha, 2006: 41).

Mengungkap ke-Aku-an

Ada yang mengatakan bahwa eksistensialisme merupakan usaha untuk menjadikan masalah menjadi konkret karena adanya manusia dan dunia. Sedemikian rupa usaha itu sehingga tidak ada masalah bagi manusia yang tidak dapat dipecahkan, jika tidak dalam rangka pengertian manusia akan dirinya, maka eksistensialisme berbicara tentang keberadaannya (Marzuki:2002:28). Fakta yang terjadi sekarang ini adalah realitas yang konkret, di mana setiap orang memiliki prosesnya untuk mencoba mengerti dan memahami keberadaannya di dunia ini, ditempat mereka berada, ditengah kehidupan sesama dengan problematikanya masing-masing.

Bisa dikatakan bahwa penggambaran atau penjelasan yang mungkin bisa dilekatkan dalam filsafat eksistensialisme yang mendasari pemikiran penulis dalam menggambarkan tentang proses pencapaian seseorang di sini adalah berawal dari problematika yang ada pada dirinya sendiri, yaitu tentang kebebasan dirinya dan menyadari ke-Ada-annya. Bahwa diri sendiri yang akan menentukan pilihan dan hidupnya,

walaupun terkadang membutuhkan orang lain untuk proses membangkitkan kesadaran dirinya.

Untuk mengungkap bagaimana proses penerimaan dan eksistensi diri seorang lesbian, penulis menggunakan studi kasus dari Kris untuk menemukan dinamika yang berkembang pada dirinya. Studi kasus dari Kris akan menggambarkan bagaimana proses penerimaan diri dan proses pencapaian eksistensi diri seseorang lesbian. Kemudian akan analisis adalah modal yang dimiliki di dalam diri serta dialog yang terjadi dalam diri lesbian, memahami dan berproses dalam penerimaan diri. Apa yang penulis temukan dalam dialog bersama dengan Kris akan menjadi temuan yang dapat dianalisis untuk melihat eksistensi dirinya. Proses penerimaan diri dan eksistensi diri seorang Kris yang penuh dengan dinamika dan problematikanya merupakan sebuah fakta yang unik untuk diungkapkan. Pola-pola yang dipakai dalam pemahaman atas konsep tubuh dan seksualitas, sampai pada titik kesadaran yang menghasilkan kekritisian dalam diri dan lingkungan sekitarnya menjadi penting untuk diketahui. Berbagai dialog serta refleksi atas dirinya akan membantu penulis dalam menggambarkan bagaimana Kris melampaui proses penerimaan dan eksistensi dirinya.

Tidak dapat dipungkiri ketika Kris menyadari bahwa dirinya dengan orientasi seksualnya masih belum dapat diterima oleh masyarakat akan menjadi salah satu faktor yang menjadi hambatan bagi Kris untuk membangun eksistensi dirinya. Dari hal tersebut akan memperlihatkan bagaimana kesadaran diri yang dibangun Kris untuk dapat berdialog dan berstrategi dalam proses pencapaian Aku, menyadari bahwa Ada-nya Kris untuk dirinya sendiri sebagai subyek atas diri dan bukan obyek atas orang lain. Banyak lesbian yang mampu membangun eksistensi

diri dengan cara masing-masing, namun masih banyak juga lesbian yang belum dapat mencapai proses penerimaan diri dan membangun eksistensi dirinya. Sehingga dalam bab ini penulis ingin menunjukkan bagaimana pentingnya seorang lesbian membangun eksistensi dirinya dengan tantangan yang tergambar diatas.

Proses panjang dengan dinamika kehidupan yang naik turun, mungkin inilah yang tergambar dari sebuah proses coming in atau penerimaan diri seorang lesbian. Penerimaan diri menjadi sebuah pondasi penting dalam pencapaian eksistensi diri. Proses memahami nilai dan makna diri secara sadar sehingga menjadikan diri lebih mampu mengaktualisasikan diri, dan kembali kehakikatnya sebagai manusia.

Pembebasan diri atas dogma dan nilai yang dilebelkan pada lesbian adalah sebuah proses berat bagi seorang lesbian. Namun seberapa beratnya proses tersebut, akan terus dijalani sampai pada titik dimana seorang lesbian menyadari dirinya sebagai manusia yang memiliki hak atas kehidupannya. Nilai tertinggi dari segala aspek kehidupan dalam diri seorang manusia bukan hanya nilai material saja, melainkan nilai spiritual dan ideology dalam hidupnya.

Dibawah ini akan menceritakan sebuah proses perjalanan panjang seorang lesbian, dengan proses perjalanan panjang kehidupannya sampai pada titik dimana terdapat sebuah kesadarn akan nilai dirinya, bukan hanya untuk diri sendiri, tetapi juga untuk menghargai dan menjadi seseorang yang memiliki nilai dan berguna untuk orang lain.

Penerimaan diri adalah bagian terawal dalam sebuah proses aktualisasi diri. Dengan penerimaan diri, maka seseorang akan terus melakukan apa yang menjadi tujuan baik baginya. Jadi,

aktualisasi diri adalah bagian dimana kehidupan seorang dapat berguna dan bermanfaat bagi makhluk lainnya. Satu hal yang Kris sampaikan, "Ketika aku merasa dihargai sebagai seseorang dengan apa adanya diriku, aku merasa bermanfaat dan berguna bagi lingkungan sekitarku, itulah titik kenyamanan dan kebahagiaanku." Kenyamanan dan kebahagiaan inilah yang disebut sebagai eksistensi diri seorang lesbian.

Dalam sebuah buku yang diterbitkan oleh Effort "Membangun Ruang Kemanusiaan Tanpa Batas (Sebuah Proses Pengorganisasian)" Kris menuliskan kisah kehidupannya. Di bawah ini, sepenggal cerita yang disampaikan oleh Kris.

" Pada pertengahan tahun 2012, ada perubahan yang luar biasa yang kurasakan di diriku. Aku putus dengan pacarku, dan hari kedua idul fitri tahun 2012 aku pergi ke Yogyakarta bersama teman dari Effort, dan pada saat itulah aku merasa menjadi manusia merdeka karena nggak ada lagi pacar yang melarang aku pergi. Dan akhirnya aku memutuskan untuk memperbaiki diri dan belajar serius. Terimakasih kepada teman-teman karena aku dikenalkan pada banyak hal yang selama ini aku tidak tahu.

Dari hari ke hari aku semakin punya semangat dan aku tambah tahu apa yang harus aku lakukan dalam hisup ini. Tehnik dan strategi dalam menjalankan peranku sebagai seorang CO (Community Organizer) semakin bertambah. Beberapa kali melakukan pendekatan dengan komunitas buruh lesbian bersama dengan teman-teman Effort membuat aku semakin mengerti dan memahami bagaimana melakukan pendekatan pada komunitas. Dari semua ini, aku jadi tahu kesabaran dari teman-teman Effort dalam mengorganizer lesbian. kesulitan ini juga aku alami. Tetapi ini juga yang aku alami dulu, susah diajak berkembang karena belum beres dengan diri sendiri. Aku sadar

masih banyak yang harus aku pelajari untuk meningkatkan kemampuanku sebagai seorang CO.

Ada yang membuatku paling senang adalah aku tetap menjadi diriku sendiri, apapun keadaannya. Dan ini selalu aku sampaikan pada teman-teman siapapun mereka dan apapun orientasi seksualnya. Jadilah diri sendiri dan berdamailah dengan diri sendiri. Aku sering menyesali kebodohan masa lalu, tetapi aku tahu penyesalan ini harus aku tebus dengan semangat belajar agar hidupku bisa lebih berarti. Dan terus mengisi pikiran karena sekarang aku tahu pikiran adalah pelopor dunia". (Widiawati, 2013:66)

Inilah cerita singkat tentang Kris, dan tulisan Kris juga adalah gambaran tentang nilai dirinya dan pencapaian eksistensinya. Pergeseran makna dan pandangan tentang tujuan dan hakikat atas dirinya. Proses pembebasan diri yang terus diupayakan dari saat ke saat untuk sampai pada proses penerimaan diri, proses aktualisasi diri dengan tujuan hidup yang penuh dengan nilai.

Deskripsi Diri Seorang Lesbian

Setiap proses yang berkembang pada diri seorang manusia merupakan sebuah afeksi yang terus dinamis. Kedinamisan tersebut bukan hanya jalan untuk menuju pemenuhan atas kebutuhan biologis saja, melainkan mencoba untuk memenuhi kebutuhan spiritualitas seorang diri. Dimana dialog terhadap proses yang telah dijalani menjadi sebuah refleksi untuk melanjutkan kehidupan yang lebih baik. Dari setiap tahapan yang dijalani oleh seseorang, ada sebuah tahapan terpenting yang terkadang kurang menjadi perhatian, yaitu proses perjalanan penerimaan dan eksistensi diri. Penerimaan diri dan eksistensi diri merupakan sebuah proses yang penting

untuk dideskripsikan agar memahami benar konflik serta dinamika perjuangan diri seorang manusia. Bahwa dirinya harus menyadari benar keber-Ada-annya sebagai makhluk yang memiliki kebebasan atau hak atas dirinya, menentukan dirinya sendiri, menerima setiap resiko yang ada dan penuh tanggung jawab terhadap pilihan akan hidupnya.

Problematika bahkan diskriminasi yang berlapis bagi lesbian menjadi sebuah tantangan tersendiri bagi lesbian untuk berstrategi dalam pencapaian eksistensi dirinya sebagai seorang manusia. Ada dua hal yang menjadi problematika bagi lesbian yang harus terselesaikan untuk mencapai eksistensi dirinya, yang pertama adalah penerimaan diri, yang bersifat internal dalam diri seorang lesbian. Dan yang kedua adalah kemampuan untuk mendeskripsikan dirinya yang menitikberatkan pada kesadaran diri yang kritis untuk mencapai haknya sebagai manusia yang bertanggung jawab atas dirinya.

Untuk lebih memahami bagaimana eksistensi diri seorang lesbian, pada bagian ini penulis akan lebih menggambarkan mulai dari proses mengenal diri seorang lesbian. Dalam proses mengenal siapakah lesbian, akan difokuskan pada deskripsi awal yang penting untuk diketahui bersama, yaitu deskripsi diri dari seorang Kris (lesbian). Deskripsi lesbian disini untuk membantu menggambarkan bagaimana seorang diri membangun eksistensinya. Bahwa eksistensi setiap orang adalah relatif, proses dan capaiannya tidak bisa disamakan antara satu dengan yang lain. Namun pemaparan eksistensi diri seorang lesbian disini adalah untuk melihat bagaimana proses penerimaan diri dari seseorang atas diri dan pilihan kehidupannya. Dengan studi kasus ini diharapkan akan menemukan pola eksistensi diri seorang manusia yang beragam, dan apapun orientasi

seksualnya. Studi kasus yang pertama adalah mengenal siapa Kris, dan apa yang melatar belakangi kehidupan Kris dan keluarganya. Kris tumbuh dalam keluarga yang terbangun kedekatan dan kasih sayang. Dengan usia yang sudah dewasa, dan pendidikan sampai pada jenjang sekolah menengah atas yang ia selesaikan. Pengalaman kerja yang dia miliki hingga saat ini adalah dilingkungan pabrik, tempat dimana Kris memulai proses dalam dirinya di usia dewasa.

Deskripsi Modal Pengetahuan dan Praksis Seorang Lesbian

Memahami diri adalah sebuah proses yang terus dinamis dan berkembang. Namun dalam perkembangannya membutuhkan sebuah pemahaman atas pengetahuan akan konsep yang terkait dengan pilihan atas hidup masing-masing. Seorang lesbian maupun seorang heteroseksual memiliki sebuah cara untuk memahami apa yang ada di dalam dirinya. Pilihan atas kehidupannya, bersama dengan seorang perempuan atau laki-laki, atau bahkan pilihan untuk menjalani hidup tanpa pasangan adalah proses dialog yang tentunya membutuhkan pemahaman atas beberapa hal yang terkait dengan seksualitas.

Ada beberapa istilah yang akan coba dideskripsikan oleh Kris untuk melihat pengetahuan yang telah mereka miliki sebagai sebuah modal untuk berproses dalam kesadaran kritis akan makna pilihan hidup masing-masing untuk sampai pada penerimaan diri dan pencapaian eksistensi diri. Kris cukup memahami benar istilah-istilah yang lekat dengan pilihan atas kehidupan mereka. Konsep seksualitas yang digambarkan diatas menjadi sebuah modal dalam diri untuk terus membangun keyakinan akan hidup masing-masing. Dengan memahaminya pun akan membantu dalam proses berdialog dengan diri. Hal

tersebut pun akan mempengaruhi bagaimana kesadaran diri, dan kekritisannya dalam menghadapi pemahaman yang telah menjadi konstruksi sebagian masyarakat tentang lesbian. Sehingga Kris akan berproses untuk mencari makna atas seksualitasnya, bukan karena pemahaman orang lain melainkan atas pemahaman yang dimiliki oleh diri.

Dari deskripsi yang ada tentang pengetahuan formal pada Kris diatas, akan terkait dengan deskripsi praktis. Konsep yang ada saling berkaitan, istilah yang berkembang dan penamaan yang dipakai dalam mendeskripsikan diri mereka juga menjadi penting untuk dipahami. Pemahaman atau pemaknaan atas penamaan yang melabeli sebagai lesbian juga menjadi sebuah modal bagaimana Kris memahami apakah ada perbedaan yang signifikan atas orientasi seksual. Ataupun penamaan yang selama ini mereka ketahui dan yang berkembang di lingkungan dan komunitas memiliki deskripsi yang berbeda atau hanya sebagai sebuah alat untuk benar membedakan manusia sesuai dengan kotaknya masing-masing.

Istilah yang dipakai oleh Kris, komunitas maupun lingkungan sekitarnya untuk menyebut perempuan yang tertarik dengan perempuan adalah lesbian. Bahwa yang terpenting adalah memaknai dirinya sebagai seorang perempuan yang tertarik pada perempuan lainnya bukan hanya karena masalah seksual, melainkan bagaimana seorang diri mengaktualisasikan dirinya dengan baik tanpa merugikan dan menyakiti orang lain. Dan komunitas cukup membantu Kris untuk lebih memahami tentang orientasi seksualnya dan memahami bahwa keberagaman orientasi seksual apapun itu harus dihargai.

Uraian Kris diatas menggambarkan bahwa istilah atau penamaan lesbian maupun heteroseksual dipakai disemua

kalangan, bukan hanya diri pribadi, tetapi komunitas dan lingkungan sekitar mereka. Bagi Kris istilah tersebut tidak memiliki makna tertentu, hanya untuk menjelaskan ketertarikan mereka kepada seorang laki-laki atau perempuan. Komunitas cukup membantu Kris memahami tentang keberagaman orientasi seksual. Tetapi bukan kesepakatan istilah yang coba untuk dicapai melainkan memahami benar makna keberagaman.

Namun dalam obrolan bersama dengan Kris terdapat sebuah hal yang cukup penting dan berbeda. Bahwa rasa ketertarikan dengan siapapun dan apapun jenis kelaminnya, itu adalah relasi yang harus dijalani dengan baik, tidak ada yang berbeda karena relasi itu dibangun oleh sesama manusia. Di komunitas setiap individu sama-sama belajar banyak hal bukan untuk mencari sebuah kesepakatan, melainkan untuk menghargai berbagai keragaman yang ada disekitar dan mencoba memahami kehidupan yang luas.

Sejarah Penerimaan Diri Seorang Lesbian

Dari beberapa uraian pada bagian diatas, adalah modal yang dimiliki oleh seorang lesbian untuk mencapai penerimaan dan eksistensi diri. Akan ada banyak dialog dalam mendeskripsikan bagaimana seorang lesbian menjalani prosesnya atas apa yang menjadi pilihan hidupnya. Proses berpikir, menyadari, dan bertanggung jawab penuh atas pilihan adalah bagian dari perjalanan yang penting. Penerimaan dan eksistensi diri ini erat kaitannya dengan pola dialog dengan diri sendiri untuk lebih mengenali dan memahami diri.

Yang menjadi penting dalam menggambarkan bagaimana dinamika penerimaan dan eksistensi diri adalah dengan mendeskripsikan hal yang terkait langsung dengan diri lesbian.

Termasuk di dalamnya adalah keputusan untuk berelasi atau tidak, menikah atau tidak, dan tentunya pola dialog yang dibangun dengan relasi maupun lingkungan disekitarnya. Penerimaan diri juga erat kaitannya dengan latar belakang diri dan pasangan. Selain itu konflik atau problematika yang muncul dalam setiap keputusan akan pilihan yang diambil juga merupakan sebuah proses untuk membangun dan mencapai penerimaan dan eksistensi diri. Hal yang terpenting lainnya dalam proses ini adalah dialog tentang seksualitas yang utuh, tidak terpecah hanya pada urusan berpasangan atau tidak berpasangan saja. Melainkan proses memahami dan menerima diri sebagai bagian dari pemenuhan ruang privat seorang diri. Proses dialog dengan diri, keluarga dan komunitas juga menjadi sebuah gambaran dinamika penerimaan diri. Yang menjadi point penting dalam sub bab ini adalah deskripsi tentang proses dialog dengan diri tentang orientasi seksual lesbian.

Karena didalam komunitas ada dua kelompok yang berdiskusi didalam forum yang sama, dialog menjadi sangat beragam. Proses-proses tersebut juga erat dengan membangun penerimaan dan eksistensi diri. Proses dialog diri seorang lesbian dengan heteroseksual dalam forum diskusi yang sama akan cukup menarik untuk dideskripsikan. Tanggapan dan juga persoalan yang ada pada proses interaksi lesbian dan heteroseksual juga dapat menjadi sebuah proses untuk lebih mematangkan diri dalam penerimaan dan eksistensi dirinya.

Setiap orang pasti memiliki proses berdialog dengan diri atas apa yang dipikirkan, dirasakan dan diinginkan. Termasuk proses dialog diri yang dilakukan oleh Kris, atas kehidupannya, ketertarikannya dan proses lain didalam hidunya. Proses dialog dengan diri yang dilakukan oleh Kris juga merupakan sebuah

tahapan untuk proses penerimaan diri dan eksistensi dirinya. Penggalan cerita dari Kris ini akan menggambarkan bagaimana proses dialog yang telah dilakukan untuk memahami dan menerima dirinya. Bagi Kris berdialog dengan diri sendiri membuatnya belajar tentang bagaimana dirinya menjalani hidup. Kris menjalani hidup dengan ketertarikannya tidak mudah. Ada banyak hal yang belum bisa diterima oleh banyak orang yang belum mengenalnya secara baik. Jika masyarakat masih menilai karena agama yang mereka pahami masih menolak lesbian, itu tidak menjadi pengaruh untuk Kris. Kris cukup merasa bersyukur karena teman-teman komunitas, khususnya yang kelompok 1 heteroseksual menerima Kris apa adanya, termasuk orientasi seksual yang dimilikinya. Komunitas Kris membangun budaya untuk tidak saling menilai, namun hanya menghargai bahwa setiap orang yang datang dikomunitas adalah untuk belajar bersama tentang banyak hal, jadi ya biasa saja. Kris selalu menyatakan untuk menjadi diri sendiri apa adanya, menghargai diri sendiri dan terus belajar, karena dengan hal tersebut seseorang akan memahami banyak hal termasuk diri sendiri dan tentunya proses kehidupan akan berjalan dengan baik.

Dalam proses kehidupan yang dijalani oleh Kris, relasi yang terbangun dengan pasangan juga menjadi sumber dialog bukan hanya dengan pasangan maupun komunitas saja. Namun relasi yang terbangun dengan pasangannya menjadi sumber dialog bagi diri, untuk lebih memahami makna atas relasi yang dibangunnya.

Proses demi proses dilalui oleh Kris, pengalaman menjadikan sumber belajar untuk menjadi seorang yang lebih baik. Dalam relasi yang Kris bangun dengan pasangannya juga akan menumbuhkan refleksi atas seluruh proses yang telah

dilaluinya. Dari pemaparan Kris dibawah ini, akan menunjukkan bagaimana seorang Kris memahami makna relasi yang dia bangun ketika dia menyadari makna yang sebenarnya atas relasi berpasangan.

Persoalan dalam relasi berpasangan pastilah dialami oleh setiap orang. Seperti halnya dengan Kris ketika membangun relasi berpasangan. Banyak problematika yang uncul ditengah-tengah kehidupan yang dia jalani. Dinamikanya sangat kompleks, tidak hanya maslah ekonomi, komunikasi, aktivitas seksual, namun terkadang juga terdapat kekerasan yang terjadi didalam relasi yang dibangunnya.

Proses yang terus berkembang, dialog yang dilakukan dengan diri, pasangan, komunitas serta lingkungan sekitar adalah bagian dari apa yang ingin dicapainya. Pengalaman hidup Kris menunjukkan begitu banyak dinamika dalam prosesnya membangun relasi dengan perempuan. Dalam pemilihan pasanganpun Kris menyatakan tidak ada latar belakang tertentu untuk memilih pasangannya. Kris menyampaikan bahwa dalam proses berpasangan yang terpenting adalah pada kenyamanan diri dan pasangan. Bukan pada penampilan dan fisik sebagai sebuah syarat dalam berpasangan. Ada satu hal yang menjadi proses berpikir dan memutuskan dalam berpasangan untuk saat ini oleh Kris, yaitu sikap lebih berhati-hati dalam memilih pasangan. Hal ini dikarenakan pengalaman kekerasan yang dialami oleh Kris dalam berpasangan selama ini. Pengalaman yang Kris alami begitu banyak, Kris membangun relasi pertama kali di tahun 2000. Saat itu Kris masih duduk dikelas 3 SMA. Dia membangun relasi dengan pasangan pertama kali adalah dengan teman satu sekolah dan berada di kelas yang sama.

Hal yang paling penting dalam proses yang dilalui oleh

Kris adalah pola dialog dengan diri, pasangan dan lingkungan sekitar. Dialog yang selama ini Kris lakukan dengan pasangannya mencapai pada sebuah nilai bahwa proses yang dilalui dalam berpasangan adalah untuk saling membebaskan, tidak saling mengikat, dan yang penting adalah saling menghargai. Pola dialog juga dibangun oleh Kris dilingkungan sekitarnya, fleksibilitas adalah hal penting dalam membangun relasi dengan lingkungan sekitarnya. Ada negosiasi diri, yang kemudian akan membantu Kris membangun sebuah pola dialog dengan lingkungannya. Melihat bagaimana lingkungan memahami lesbian juga hal penting, masih pada titik penolakan atau sudah menerima. Dengan pengetahuan dan pemahaman itu maka Kris mencoba menempatkan diri lebih baik dilingkungan sekitarnya.

Dalam berpasangan ada sebuah harapan yang menjadi tujuan Kris, yaitu proses membangun secara pribadi dalam hubungan dengan pasangan. Namun disisi lain proses yang dialami Kris berlawanan dengan harapan, proses saling membangun adalah antara dua belah pihak bukan hanya satu pihak saja. Keberlawanan tersebut dapat ditunjukkan dalam kekerasan yang dia alami, serta kekerasan seksual ketika pasangan ingin melakukan aktivitas seksual dengannya. Tidak adanya rasa saling memahami masing-masing atas kondisi diri, rutinitas pekerjaan, kegiatan diluar pekerjaan dan kondisi fisik menjadi sumber yang kurang didialogkan.

Dari uraian diatas dapat menjadi sebuah modal melihat bagaimana proses dialog dengan diri, tentang banyak hal, seperti dialog tentang pasangan, dan ketertarikan yang ada pada diri. Proses yang cukup panjang untuk belajar hingga sampai pada proses penerimaan diri seorang Kris. Proses yang dilaluinya adalah sebuah upaya yang penuh tahapan hingga

pada tahapan belajar tentang banyak hal untuk menjadi seorang yang lebih baik.

Setiap proses yang dilalui Kris bukanlah proses yang mudah. Dalam setiap prosesnya Kris memiliki keinginan dan capaian sebagai seorang yang memiliki orientasi lesbian. Kondisi dimasyarakat yang masih belum sepenuhnya menerima, menjadi dasar yang tetap harus dipikirkan. Kris memiliki harapan untuk dihargai sebagai apa adanya dirinya, tidak hanya harapan diakui sebagai seorang yang memiliki orientasi seksual lesbian. Selain itu Kris juga merasa bahwa keinginannya untuk terus belajar dan ingin melakukan begitu banyak hal yang bermanfaat adalah capaian yang ingin selalu ada didalam proses kehidupannya.

Ketika melihat bagaimana masyarakat masih belum sepenuhnya terbuka terhadap keberadaan lesbian tidak dapat begitu juga dilepaskan dari pengaruh agama dan budaya. Namun dengan independensi diri yang bertahap terbangun pada diri Kris, persoalan agama dan budaya yang menghadirkan penolakan dan diskriminasi terhadap lesbian tidak menjadi pengaruh dalam diri Kris untuk menjalani pilihan atas dirinya. Independensi diri itupun nampak pada kelompok heteroseksual, begitu banyak pemahaman dan terwujudnya rasa saling menghargai antara satu dengan yang lain membuahkan penerimaan, sehingga bukan menjadi persoalan bagi Kris untuk berinteraksi dan berdialog secara pribadi maupun dalam komunitas. Ketika Kris bertemu dengan kelompok heteroseksual diawal perjumpaan mereka di Effort, Kris merasa tidak ada penilaian atas diri Kris, yang ada hanyalah saling menghargai karena setiap individu memiliki tujuan yang sama yaitu saling belajar bersama di komunitas. Saling membangun dan membebaskan satu sama lain adalah proses yang dibangun

bersama kelompok sehingga proses yang dilalui Kris menjadi satu pengalaman untuk belajar bersama. Kris selalu menyatakan jadinya sendiri, hal itu selalu dia nyatakan untuk proses penerimaan dirinya dan untuk teman lesbian lainnya. Selain itu menghargai diri, saling memahami termasuk memahami diri adalah proses yang selalu dia uraikan untuk menjadi support bagi teman-temannya.

Eksistensi itu haruslah bercorak dinamis. Yang bereksistensi selalu dalam proses memenuhi eksistensinya atau eksistensi menunjukkan suatu proses menjadi secara dinamis (Margaretha, 2006 17). Kedinamisan eksistensi diri seorang lesbian di dalam komunitas, merupakan bagian yang tidak dapat terpisahkan dari proses penerimaan dan eksistensi diri. Ada dua hal yang mungkin terjadi dalam diri seorang lesbian, proses penerimaan dan eksistensi diri terbangun ketika menemukan sebuah komunitas yang mendukung untuk pencapaian proses tersebut. Dan yang kedua adalah seorang lesbian mampu menerima dan mencapai eksistensi dirinya, dengan proses dialog diri sebelum bertemu atau bergabung dengan komunitas.

Eksistensi adalah bebas, ini adalah persoalan aktualisasi diri. Bagaimana seseorang memaknai hakikat dirinya sebagai manusia. Kebebasan bukanlah satu hal yang hanya sekedar mutlak bebas tanpa mengandung nilai apapun. Setiap sikap dan tindakan serta pilihan mengandung nilai dan makna bagi individu itu. Bagaimana makna yang dihasilkan atas diri seorang manusia, bagi dirinya dan orang disekitarnya.

ANALISIS DAN KESIMPULAN

Secara keseluruhan penelitian ini menyimpulkan bahwa, hanya diri sendiri yang sadar dan mampu mengatasi setiap

persoalan dalam diri, dan dengan itu kita mampu menunjukkan eksistensi diri kita sendiri. Ketika banyak pendapat yang menyatakan bahwa lesbian belum diterima ditengah heteroseksual, maka penelitian ini akan menunjukkan fakta yang berbedabeda. Proses dan dinamika yang berbeda melahirkan fakta yang berbeda juga. Disini terlihat bagaimana hubungan dan komunikasi serta kedekatan yang terbangun diantara mereka sebagai sebuah komunitas tidak hanya berhenti di tataran permukaan. Kedekatan kedua kelompok ini lebih mencerminkan hubungan antar sesama manusia. Selain itu, kita juga akan melihat bagaimana sekelompok heteroseksual juga membantu seorang lesbian dalam proses penerimaan diri apa adanya tanpa harus mengingkari apapun, khususnya tentang perbedaan orientasi seksualnya.

Lesbian juga memiliki nilai atas dirinya, dengan modal dan potensi yang dimiliki bersama atau tanpa komunitas, lesbian memiliki kesadaran kritis dan menerapkannya dalam kehidupan. Kesadaran dan keputusan kritis yang dimilikinya menghadirkan bahwa dirinya adalah subyek. Keberagaman gender dan orientasi seksual yang ada dalam kehidupan yang harus dihargai. Fakta yang ada bagi siapapun, lesbian atau heteroseksual adalah sebuah persoalan yang penting untuk menunjukkan wujud dirinya sebagai manusia. Tidak ada satupun manusia yang bisa lepas dari persoalan realitas, keterwujudan. Proses memahami dan menjalani segala faktisitasnya manusia, merupakan sebuah upaya pencapaian kebebasan atau kedaulatan diri. Bahwa kebebasan adalah sebuah persoalan aktual yang akan muncul sesuai dengan peradabannya. Ketika kebebasan atau kedaulatan diri untuk sebuah eksistensi terancam karena persoalan-persoalan pemahaman yang mendasari orang lain

untuk bertindak, maka yang muncul adalah mempertanyakan kembali makna dari kebebasan diri atau eksistensi diri. Tradisi agama yang menjunjung tinggi nilai kesamaan yang sampai saat ini masih diperjuangkan bersama oleh agama-agama adalah tentang keadilan sosial, demokrasi, kebebasan perorangan dan kebebasan berpikir. Adakah itu yang dirasakan oleh lesbian atau kaum manapun yang tertindas dan termarginalisasikan.

Namun kita tidak dapat menyalahkan sepenuhnya pola pikir yang belum terbuka pada lesbian karena itu adalah bagian dari sebuah upaya yang harus terus diperjuangkan untuk memahami masyarakat bahwa lesbian ada, dan dirinya "ada" bukan untuk ditiadakan. Orang dengan berbagai latar belakangnya seperti budaya, konstruksi sosial masyarakat, sejarah, ajaran agama adalah faktor yang membentuk pola pikirnya dalam menjalani bahkan memahami sesuatu. Pengaruh-pengaruh itu tetap masih ada dalam diri mereka, hanya saja perlunya mereka memahami bahwa peradaban kini telah berkembang, mereka harus bersikap legowo atau menerima sebuah fakta yang ada pada setiap peradabannya. Latar belakang tersebut sangat berperan dalam membentuk cara pandang dan bagaimana orang tersebut merespon serta menanggapi apapun perbedaan yang sebenarnya adalah sebuah keniscayaan termasuk, bagaimana memandang lesbian.

Ketika tubuh tetap dibiarkan menjadi obyek dan bukan sebagai kedaulatan diri, maka eksistensi diri sepenuhnya diserahkan kepada orang lain. Ini bukan berarti ditujukan pada semua hubungan seksual. Namun hubungan yang melahirkan dominasi subyek kepada obyek. Akan menjadi lain jika hubungan itu dilakukan atas pemahaman sesama manusia yang menempatkan kedua-dunya sebagai subyek.

Manusia selalu berusaha untuk menemukan dirinya dan hanya lesbian sendiri yang bisa mendefinisikan makna dalam eksistensi dirinya bukan orang lain. Ketika kita mau mencoba memahami bahwa eksistensi lesbian hanya bisa didefinisikan oleh dirinya sendiri, maka pada titik itulah setiap orang bisa melihat makna atas diri sendiri. Persoalan yang muncul sekarang ini sangat beragam bahwa tidak hanya laki-laki yang mendominasi perempuan atau heteroseksual mendominasi homoseksual. Namun terkadang bisa juga perempuan mendominasi perempuan dan homoseksual mendominasi kaum homoseks lainnya. Seperti misalnya seorang lesbian melakukan kekerasan dan pengekangan pada pasangannya. Atau perempuan yang meng subordinatnkan perempuan lainnya. Yang ada hanyalah ketersediaan untuk saling menghargai tanpa menjadikan orang lain sebagai obyek kekuasaan dan subordinasi.

Begitu banyak hal yang menjadi persoalan, saatnya untuk tidak lagi melihat siapa, berjenis kelaminnya atau berorientasi seksual apa. Yang paling penting adalah sikap saling menghargai dan toleransi, agar setiap manusia bisa menerima dirinya, mendapat haknya sebagai seorang manusia, dan tentunya dapat mewujudkan eksistensi dirinya sebagai seorang manusia yang bermartabat.

Lesbian sebagai manusia yang konkrit, adalah makhluk yang eksistensinya mendahului esensinya. Kebebasan, keberadaan diri, atau kedirian adalah mencakup seluruh eksistensi manusia. Tidak ada batasan untuk kebebasan, karena kebebasan itu sendirilah yang menentukan kebebasan, demikian disampaikan oleh *Jean Paul Sartre*. Yang ingin dilihat dalam penelitian ini adalah bagaimana setiap orang dan juga seorang lesbian memiliki kebebasan dalam memilih kehidupannya baik

diruang privat maupun publik. Pilihan ini tidak hanya masalah orientasi seksual ataupun sebatas ketertarikan terhadap sesama perempuan. Kebebasan disini adalah pilihan akan aktualisasi dirinya sebagai seorang manusia yang memiliki nilai dan makna atas proses hidupnya. Mengembangkan nilai yang ada dalam dirinya, untuk menjadi seorang manusia yang berkembang dan dapat melakukan sesuatu bagi diri dan lingkungan sekitarnya. Serta bertanggung jawab atas segala pilihan hidupnya dalam berbagai aspek kehidupan.

Manusia pada dasarnya adalah makhluk yang berpikir, memiliki jiwa dan raga. Manusia yang berbuat dan melakukan sesuatu sesuai dengan apa yang diyakini dalam hidupnya. Mengambil keputusan dari setiap kemungkinan-kemungkinan yang dia hadapi, dan jauh lebih penting tentu saja menjadi manusia yang bertanggung jawab. Lesbian juga adalah manusia biasa yang terus mengalami perkembangan dalam kehidupannya. Lesbian mengerti akan kemungkinan-kemungkinan yang harus dia pilih berdasarkan kebebasan dan kesadarannya sebagai seorang manusia. Hal ini juga adalah salah satu bagian dari penerimaan diri, ketika lesbian menyadari kemungkinan-kemungkinan yang ada pada diri dan lingkungannya secara sadar, maka akan muncul perkembangan dan tindakan yang sesuai dengan apa yang mereka inginkan. Bisa dikatakan sebagai fleksibilitas diri dalam lingkungan kehidupannya. Ketidakadilan yang dialami oleh lesbian atau homoseksual lainnya adalah masalah penting. Lesbian dan kaum homoseksual haruslah sadar bahwa ketidakadilan tersebut haruslah menjadi sebuah refleksi agar mereka terus berjuang untuk diri mereka sendiri, menyadari dirinya, dan berkembang lebih baik dari waktu ke waktu.

Membangun kesadaran atas keberadaan homoseksual secara kritis adalah bagian penting untuk melenyapkan dehumanisasi sebagai sebuah pengingkaran atas kemanusiaan. Pendidikan kritis bernilai transformatif merubah atau menciptakan sesuatu kearah yang lebih baik harus terus diupayakan. "untuk membangun pendidikan yang berperan transformatif bagi masyarakat, sangat perlu harapan yang diakarkan pada tindakan nyata. Harapan mengubah dunia saja adalah tidak cukup dan tindakan yang didasarkan pada harapan itu saja akan segera menghantarkan orang pada kegagalan, pesimisme, fatalism, dan kemandulan serta kehancuran harapan itu sendiri." Begitu Paulo Freire dalam sebuah tulisannya (Widiwati, 2013:19).

Memang tidak mudah memahami pada masyarakat dan Negara mengenai keberadaan lesbian sebagai bagian dari kehidupan ini. Wacana yang berkembang tentang tidak diterimanya lesbian, masih bertahan pada sebagian masyarakat sampai saat ini. Wacana ini kian berkembang, dimana orientasi seksual kini bukanlah bersifat privat melainkan menjadi wacana public yang seakan diusung untuk pembentukan moral manusia yang baik.

Dengan wacana yang berkembang tersebut, maka akan semakin terbentuk penolakan bagi lesbian dan kaum homoseksual. Namun dengan penolakan tersebut maka lesbian dan kaum homoseksual lainnya akan semakin berupaya untuk menjadi seseorang yang lebih baik, dapat diterima dimasyarakat. Tentunya dengan begitu banyak proses yang panjang. Diri lesbian akan membentuk sebuah nilai tersendiri dalam upaya untuk memaknai keberadaan mereka bagi diri, lingkungan dan masyarakat.

Daftar pustaka

- Jurnal Perempuan 58, *Seksualitas Lesbian, Untuk Perencanaan dan Kesetaraan*, Jakarta, 2008.
- Kadir, A, Hatib, Tangan Kuasa Dalam Kelamin, Telaah Homoseks, Pekerja Seks dan Seks Bebas di Indonesia, INSIST Press, Yogyakarta, 2007.
- Margaretha, Paulus., *Perjumpaan Dalam Dimensi Ketuhanan Kierkegaard & Buber*, Wedatama Widya Sastra, Jakarta, 2006.
- Muzairi, *Eksistensialisme Jean Sartre Paul, Sumur Tanpa Dasar Kebebasan Manusia*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2002.
- Putnam, T, Rosemarie, *Feminist Thought: Pengantar Paling Komprehensif kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis*, Jalasutra, Yogyakarta, 1998.
- Widiawati, Helmy, dkk, *Membangun Ruang Kemanusiaan Tanpa Batas Sebuah Proses Pengorganisasian*, Pustaka Sempu, Yogyakarta, 2013.
- Wiernga, E, Saskia, Blackwoof, Evelyn. *Hasrat Perempuan, Relasi Seksual Sesama Perempuan dan Praktek Perempuan Transgender di Indonesia*, Ardhanary Institute dan HIVOS, Jakarta, 2009.

BIPHOBIA: DUA WAJAH DISKRIMINASI TERHADAP BISEKSUAL

Ferena Debineva

Universitas Indonesia

freijadea@gmail.com

Abstrak

Pada dasarnya manusia merupakan makhluk sosial sehingga mereka berinteraksi satu sama lain dan membandingkan dirinya dengan individu lain. Perbandingan diri ini melibatkan sikap dan penilaian terhadap individu lain dan terhadap atribut yang dimiliki individu tersebut. Individu yang tidak dapat diterima oleh kelompok, rentan mendapatkan evaluasi yang negatif dari kelompok lainnya. Kelompok orientasi seksual yang paling rentan mendapatkan penilaian negatif adalah kelompok biseksual. Sikap atau prasangka negatif terhadap kelompok biseksual dikenal dengan istilah *biphobia*. Penelitian ini dilakukan untuk melihat perbedaan sikap biphobic antara heteroseksual (laki-laki dan perempuan) dan homoseksual (laki-laki dan perempuan) terhadap biseksual (laki-laki dan perempuan). Terdapat 155 partisipan yang berusia dewasa muda (81 heteroseksual dan 74 homoseksual) yang mengisi kuesioner *Biphobia Scale Male*, *Biphobia Scale Female* (Mulick & Wright Jr., 2011), dan *Klein Sexual Orientation Grid* (Klein, 1993). Hasil penelitian menunjukkan terdapat perbedaan sikap biphobic yang signifikan antara heteroseksual dan homoseksual terhadap biseksual, dimana sikap yang paling negatif ditunjukkan oleh laki-laki heteroseksual terhadap laki-laki biseksual.

Biphobia: Two Face of Discrimination toward Bisexuals

Abstract

Humans are basically social creatures which urge them to interact with one another and compare themselves with other individuals. This self-comparing behavior involves attitude and evaluation towards other individuals and towards

attributes the individual possesses. An individual that cannot be accepted in a group will most likely receive negative evaluations from other groups. The sexual orientation group which receives most negative attitude from other groups is of the bisexual group. This negative attitude or prejudice towards bisexuals is commonly known as *biphobia*. The main objective of this research was to see the difference of biphobic attitude between heterosexuals (male and female) and homosexuals (male and female) towards bisexuals (male and female). In total, 155 young adults acted as participants (81 heterosexuals and 74 homosexuals) who voluntarily filled in questionnaires of *Biphobia Scale Male*, *Biphobia Scale Female* (Mulick & Wright Jr., 2011), and *Klein Sexual Orientation Grid* (Klein, 1993). Results of the research showed there was a significant difference of biphobic attitude between heterosexual and homosexual toward bisexual, where the most negative biphobic attitude was found in male heterosexuals towards male bisexuals.

Keywords: Biphobia, Attitude, Biphobic, Homosexual, Heterosexual, Young Adulthood

Pendahuluan

Manusia berinteraksi dan membandingkan dirinya dengan orang lain, untuk itulah individu mengkategorisasikan dirinya ke dalam kelompok tertentu. Kategorisasi yang dibuat manusia adalah hasil konstruksi budaya, dibagi menjadi dua bagian yang saling bertolak belakang (Ochs, 2005). Begitu pula yang terjadi pada identitas dan orientasi seksual individu yang terbagi menjadi heteroseksual atau homoseksual.

Pembentukan identitas diri individu dimulai pada tahap remaja yang ditandai dengan adanya konflik identitas versus krisis identitas. Pada tahap ini, individu dihadapkan dengan tiga isu utama yaitu pemilihan pekerjaan, nilai-nilai hidup yang

diadopsi, dan identitas seksual (Erikson, 1968 dalam Papalia & Feldman, 2012). Pada tahapan perkembangan selanjutnya, yaitu dewasa muda, individu diasumsikan sudah melewati proses identifikasi dan beralih ke konflik intimitas versus isolasi (Erikson, 1968 dalam Papalia & Feldman, 2012).

Ketika individu tidak mampu membuat keputusan mengenai identitas orientasi seksualnya di antara heteroseksual atau homoseksual, individu akan dianggap gagal (Ochs, 1996), atau dianggap tidak memiliki identitas seksual yang valid (Eliason, 1997). Individu biseksual, yang tidak dapat mengkategorisasikan orientasi seksualnya dalam polar kategorisasi heteroseksual atau homoseksual, mendapatkan pandangan dan sikap negatif dari kedua kelompok tersebut. Sikap negatif ini disebut juga sebagai sikap biphobic, yaitu prasangka terhadap biseksualitas dan penolakan biseksual sebagai pilihan hidup yang valid (Bennett, 1992). Adanya sikap negatif dari kedua kelompok ini memicu terjadinya diskriminasi dan kekerasan terhadap individu dengan orientasi seksual biseksual.

Diskriminasi terhadap biseksual tidak seharusnya terjadi. Oleh karena itu, diperlukan usaha untuk menghilangkan atau setidaknya mengurangi pandangan negatif dan diskriminasi terhadap kaum biseksual, dengan pertama-tama mengetahui sikap terhadap kelompok biseksual, baik dari kelompok heteroseksual homoseksual.

Pembahasan

Tinjauan Teoritis

Orientasi seksual seringkali didefinisikan sebagai preferensi ketertarikan seksual individu terhadap jenis kelamin tertentu

(Ciccareli & Meyer, 2006). American Psychological Association (2008) mendefinisikan orientasi seksual sebagai *“an enduring pattern of emotional, romantic, and/or sexual attractions to men, women, or both sexes. (American Psychological Association, 2008, p.1)”*

Orientasi seksual juga merujuk kepada identitas individu berdasarkan ketertarikan tersebut, tingkah laku, dan keanggotaan dalam komunitas tertentu yang memiliki dan berbagi ketertarikan yang sama.

American Psychological Association (2008) juga mengatakan bahwa orientasi seksual berbeda dengan perilaku seksual, meskipun perilaku seksual berkaitan dengan orientasi seksual. Orientasi seksual juga berbeda dari jenis kelamin dan gender, termasuk jenis kelamin biologis (anatomi, fisiologi, dan genetik karakteristik yang terkait dengan menjadi laki-laki atau perempuan), identitas gender (kesadaran psikologis sebagai lelaki atau perempuan), dan peran gender sosial (norma-norma budaya yang menentukan perilaku feminin dan maskulin).

Orientasi seksual merujuk kepada bentuk hubungan dengan orang lain, namun bukan hanya dalam bentuk hubungan yang sudah ataupun tengah dijalani. Individu mengekspresikan orientasi seksual melalui perilaku dengan orang lain, termasuk tindakan sederhana seperti berpegangan tangan atau berciuman. Dengan demikian, orientasi seksual erat kaitannya dengan hubungan pribadi yang intim yang dapat memenuhi kebutuhan akan cinta, keterikatan, dan kedekatan. Selain perilaku seksual, ekspresi orientasi seksual mencakup pula afeksi non-seksual antara pasangan, adanya nilai-nilai dan tujuan bersama, keinginan untuk saling mendukung, dan komitmen berkelanjutan (American Psychological Association,

2008). Orientasi seksual dibagi menjadi heteroseksual (dengan lawan jenis), homoseksual (dengan sesama jenis), dan biseksual (dengan kedua jenis kelamin).

Sikap didefinisikan Gordon Allport (1954) sebagai “*A learned predisposition to think, feel and behave towards a person (or object) in a particular way*” (Allport, 1954, p.10), yaitu sebuah predisposisi yang dipelajari untuk berpikir, merasakan dan bersikap terhadap seseorang (atau objek) dengan cara tertentu.

Sikap negatif disebut juga sebagai prasangka. Prasangka muncul dalam interaksi sosial di mana terdapat minimal dua kelompok yang berbeda (Forsyth, 2010). Kelompok itu bisa setara ataupun berbeda baik dalam hal jumlah pendukung atau anggota maupun kekuasaan. Perbedaan itu melahirkan adanya kelompok yang mayoritas dan minoritas. Salah satunya adalah prasangka terhadap etnis. Prasangka didefinisikan sebagai “*any attitude, emotion or behaviour towards members of a group, which directly or indirectly implies some negativity or antipathy towards that group*” (Brown, 2010, p. 23).

Prasangka adalah respon emosi negatif berdasarkan keanggotaan suatu kelompok (Brown, 2010). Prasangka sifatnya tidak personal, namun merupakan sikap terhadap kelompok kategori secara keseluruhan (Allport, 1954, p.10). Individu menilai anggota dari kelompok tersebut karena mereka berada dalam suatu kategorisasi tertentu. Individu mungkin tidak sadar jika individu tersebut memiliki prasangka terhadap kelompok tertentu, namun penilaian dan keputusan mengenai orang lain dan bagaimana mereka berinteraksi akan terpengaruh.

Biphobia adalah kata gabungan dari kata *bisexual* dan *phobia*. Berasal dari neo-classical prefix bi-(dua) dari *bisexual*

dan the root- *phobia* (Greek: *phobos* "fear"). *Phobia* didefinisikan sebagai "*an exaggerated, usually inexplicable and illogical fear of a particular object, class of objects, or situation.*" (Merriam-Webster Online Dictionary, 2002)

Weiss (2004) mengemukakan bahwa *biphobia* tidak dapat dimengerti dalam satuan karakteristik saja. *Biphobia* memiliki karakter yang sama dengan bentuk prasangka yang serupa, khususnya *homophobia*. *Homophobia* dan *biphobia* bersinggungan lewat pengalaman yang sama terkait diskriminasi. Selain itu, keduanya mengalami isu yang sama terkait *coming-out*. *Merriam-Webster's Online Dictionary* tidak mendefinisikan kata *biphobia*, meskipun memasukkan kata *homophobia* dan mendefinisikannya sebagai "*irrational fear of, aversion to, or discrimination against homosexuality or homosexuals* (Merriam-Webster Online Dictionary, 2002)

Namun, baik *homophobia* maupun *biphobia*, keduanya tidak berkaitan dengan definisi psikiatris dan psikologis mengenai *phobia* (Weiss, 2003). *Homophobia* dan *biphobia* lebih mengarah kepada prasangka dibandingkan *phobia*. Bennett (1992) mendefinisikan *biphobia* sebagai "*prejudice against bisexuality, and the denigration of bisexuality as a valid life choice*" (Bennett, 1992, p.205; p.207).

Biphobia memang seringkali diasumsikan hanya merupakan bentuk lain dari *homophobia*. Bagaimanapun, kenyataan bahwa banyak lesbian dan gay yang memiliki sikap yang negatif terhadap biseksual merupakan bukti perbedaan utama antara *homophobia* dan *biphobia* (Rust, 1995; Oswalt, 2009).

Di tahapan dewasa muda, individu sudah mengidentifikasi dan menentukan identitas seksualnya dan menjalin hubungan

romantis dengan individu lain. Di tahapan ini pula, individu memiliki nilai-nilai hidup yang diadopsi, yang di antaranya adalah sikap terhadap individu/kelompok lain.

Penelitian yang dilakukan Steffens dan Wagner (2004) menemukan bahwa semakin dominan heteroseksualitas individu, sikapnya terhadap biseksual semakin tidak menyenangkan. Sikap heteroseksual digambarkan dalam penelitian yang dilakukan oleh Eliason (1996a, 1996b, 1997, 2000, 2004). Penelitian menunjukkan bahwa sikap heteroseksual terhadap biseksual (baik wanita biseksual maupun laki-laki) lebih negatif dibandingkan terhadap lesbian dan gay, dan mempunyai tingkat keramahan yang lebih rendah.

Selain itu, terdapat preferensi yang berbeda antara laki-laki dan perempuan, dimana perempuan memberi nilai lebih positif dibandingkan laki-laki (Steffens & Wagner, 2004). Hal ini juga didukung oleh temuan dari Mulick & Wright Jr. (2011) yang mengatakan bahwa sikap biphobic lebih tinggi muncul terhadap laki-laki biseksual dibandingkan terhadap wanita biseksual yang ditunjukkan oleh laki-laki heteroseksual. Namun, tidak ada perbedaan yang signifikan dari wanita heteroseksual terhadap wanita biseksual dan laki-laki biseksual.

Penelitian Mohr dan Rochlen (1999) juga mengemukakan adanya sikap yang berbeda antara sikap laki-laki dan wanita heteroseksual dengan sikap laki-laki dan wanita homoseksual terhadap wanita atau laki-laki biseksual. Sikap terhadap wanita digambarkan lebih positif dibandingkan laki-laki (Mohr & Rochlen, 1999). Ekehamar, Akrami dan Araya (2003) menunjukkan bahwa laki-laki akan menunjukkan sikap negatif secara eksplisit lebih tinggi dibandingkan wanita, sedangkan wanita menunjukkan sikap negatif dengan secara implisit yang

lebih tinggi dibandingkan wanita.

Sikap-sikap inilah yang akan dibuktikan oleh peneliti dalam penelitian ini.

Dari hasil penelitian diatas, peneliti kemudian menyimpulkan 7 (tujuh) hipotesis yaitu:

- (1) Terdapat perbedaan sikap biphobic yang signifikan antara heteroseksual dan homoseksual dewasa muda di Indonesia, dimana heteroseksual mempunyai sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan dengan homoseksual terhadap (a) laki-laki biseksual dan (b) wanita biseksual,
- (2) Terdapat perbedaan sikap biphobic yang signifikan antara laki-laki dan perempuan dewasa muda di Indonesia, dimana laki-laki memiliki sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan perempuan terhadap (a) laki-laki biseksual dan (b) wanita biseksual,
- (3) Laki-laki heteroseksual memiliki sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan dengan laki-laki homoseksual terhadap (a) laki-laki biseksual dan (b) wanita biseksual,
- (4) Laki-laki heteroseksual memiliki sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan dengan wanita heteroseksual terhadap (a) laki-laki biseksual dan (b) wanita biseksual,
- (5) Wanita heteroseksual memiliki sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan wanita homoseksual terhadap (a) laki-laki biseksual dan (b) wanita biseksual,
- (6) Laki-laki homoseksual memiliki sikap biphobic yang lebih negatif dibandingkan wanita homoseksual terhadap (a) laki-laki biseksual dan (b) wanita biseksual, dan
- (7) Sikap biphobic terhadap laki-laki biseksual lebih tinggi dibandingkan terhadap wanita biseksual.

Metode Penelitian

Untuk mengukur orientasi seksual partisipan, penelitian ini menggunakan *The Klein Sexual Orientation Grid* (KSOG). Alat ukur KSOG tersebut mengukur orientasi seksual partisipan berdasarkan tujuh dimensi, yaitu ketertarikan seksual, perilaku seksual, fantasi seksual, preferensi emosi, preferensi sosial, gaya hidup heteroseksual/ homoseksual, dan identifikasi diri individu. Untuk mengukur sikap biphobic, digunakan alat ukur *Biphobia Scale Male* (BSM) dan *Biphobia Scale Female* (BSF). Alat ukur berupa kuesioner dengan metode kualitatif yang diberikan dengan bentuk fisik dan lampiran pada surel dengan metode *snowball sampling* kepada heteroseksual dan homoseksual dewasa muda (20-40 tahun).

Analisis yang dilakukan adalah independent t-test untuk membandingkan kelompok orientasi seksual dan kelompok jenis kelamin. One-way ANOVA untuk membandingkan antara 4 kelompok, paired sample t-test digunakan untuk melihat interaksi antara BSM dan BSF, serta One way MANOVA digunakan untuk melihat interaksi antara jenis kelamin dan orientasi seksual.

Hasil Penelitian

Partisipan yang mengumpulkan kembali kuesioner penelitian dan dapat digunakan datanya adalah sebanyak 155 orang dengan komposisi: 32 orang wanita heteroseksual, 49 orang laki-laki heteroseksual, 41 orang wanita homoseksual, dan 33 orang laki-laki homoseksual. Data diolah dengan program SPSS 17.0.

Tabel 4.1.1

Frekuensi Partisipan Penelitian Berdasarkan Orientasi Seksual

Karakteristik		Frekuensi	Persentasi (%)
Heteroseksual	Laki-laki	49	31.61
	Perempuan	32	20.65
Homoseksual	Laki-laki	33	21.29
	Perempuan	41	26.45

Tabel 4.1.2

Frekuensi Partisipan Penelitian Berdasarkan Data Demografi

Karakteristik		Frekuensi	Persentasi (%)
Usia Partisipan	20-25	95	61.29
	26-30	39	25.16
	31-35	15	9.68
	36-40	4	2.58
Tingkat Pendidikan Akhir	SMA	45	29
	D3	14	9
	S1	88	56.8
	S2	8	5.2
Pekerjaan	Mahasiswa	52	33.55
	Freelance	14	9.03
	Wiraswasta	10	6.45
	Karyawan Swasta	37	23.87
	Karyawan BUMN	6	3.87
	Profesi	26	16.77
	Pekerja Sosial	4	0.65
Kontak dengan Biseksual	Tidak	36	23.2
	Ya	119	76.8

Partisipan laki-laki heteroseksual adalah yang terbanyak dalam mengisi kuesioner, dengan usia partisipan yang dominan adalah 20-25 tahun. Tingkat pendidikan yang terbanyak adalah S1, dan pekerjaan yang dominan adalah mahasiswa. Tabel 4.2.1

Perbedaan Mean Sikap Biphobic Heteroseksual dan Homoseksual

Skor	Orientasi Seksual	Mean	SD	P	t
BSM	Heteroseksual	161.63	36.42	.000	8.16
	Homoseksual	118.16	29.1		
BSF	Heteroseksual	135.56	26.83	.000	4.57
	Homoseksual	113.49	33.18		

Berdasarkan tabel di atas, maka dapat terlihat perbedaan yang signifikan antara homoseksual dan heteroseksual pada skor sikap biphobic terhadap laki-laki biseksual ($t = 8.16, p < .05$) dan wanita biseksual ($t = 4.57, p < .05$), dimana kelompok heteroseksual memiliki mean yang lebih tinggi dibandingkan dengan kelompok homoseksual. Hal ini menunjukkan bahwa heteroseksual memiliki sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan homoseksual terhadap laki-laki dan wanita biseksual. Sikap yang paling negatif ditunjukkan oleh heteroseksual terhadap laki-laki biseksual. Mengacu pada hipotesis I yang disusun oleh peneliti dan mengacu pada tabel di atas, maka H_0 (a dan b) ditolak, dan H_a (a dan b) diterima.

Melalui tabel perbandingan antar jenis kelamin, terdapat perbedaan sikap biphobic yang signifikan antara laki-laki dan perempuan terhadap laki-laki biseksual ($t = 2.98, p < .05$) namun tidak terdapat perbedaan yang signifikan antara laki-laki dan perempuan pada sikapnya terhadap wanita biseksual. Sikap yang paling negatif ditunjukkan oleh laki-laki terhadap laki-laki biseksual. Mengacu pada hipotesis II yang disusun peneliti dan berdasarkan data diatas, maka H_0 (a) ditolak dan H_a (a) diterima, sedangkan H_0 (b) diterima dan H_a (b) ditolak.

Tabel 4.2.2

Perbedaan Mean Sikap Biphobic antara Laki-laki dan Perempuan

	Jenis Kelamin	Mean	SD	P	t
BSM	Laki-laki	149.6	43.5	.01	2.98
	Perempuan	131.08	32.16		
BSF	Laki-laki	127.7	33.64	.929	1.11
	Perempuan	122.01	29.8		

Tabel 4.2.3

Perbedaan Mean Sikap Biphobic Laki-laki Heteroseksual, Wanita Heteroseksual, Laki-laki Homoseksual dan Wanita Homoseksual terhadap Laki-laki Biseksual dan Wanita Biseksual

		n	Mean	SD	F	P
BSM	Laki-laki Hetero	50	167.84	38.95	22.87	.000
	Wanita Hetero	32	149.53	31.63		
	Gay	32	121.03	34.21		
	Lesbian	41	116,68	24.52		
BSF	Laki-laki Hetero	50	132.6	26.44	10.21	.000
	Wanita Hetero	32	141.72	27.91		
	Gay	32	120.03	41.86		
	Lesbian	41	106.3	21.01		

Tabel diatas menunjukkan bahwa terdapat perbedaan yang signifikan di antara keempat kelompok orientasi seksual tersebut pada sikap terhadap laki-laki biseksual ($F= 22.87$, $p < .05$), dan terhadap wanita biseksual ($F= 10.21$, $p < .05$). Peneliti menggunakan analisis post hoc dengan metode Tukey untuk mengetahui perbedaan dari keempat kelompok tersebut untuk membuktikan hipotesis III, IV, V, dan VI. Sikap yang paling negatif adalah sikap laki-laki heteroseksual terhadap laki-laki biseksual. Sikap terhadap wanita biseksual yang paling negatif

ditunjukkan oleh wanita heteroseksual.

Dari data post hoc Tukey, dapat dilihat bahwa laki-laki heteroseksual memiliki sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan dengan laki-laki homoseksual terhadap laki-laki biseksual ($t = 5.55, p < .05, \text{mean difference} = 46.746, p < .05$), namun tidak signifikan terhadap wanita biseksual. Dengan demikian, mengacu pada hipotesis III penelitian ini, maka H_0 (a) ditolak, dan H_a (a) diterima, sedangkan H_0 (b) diterima dan H_a (a) ditolak.

Perbandingan sikap biphobic antara laki-laki heteroseksual dan wanita heteroseksual menunjukkan bahwa tidak ada perbedaan sikap biphobic yang signifikan antara laki-laki heteroseksual dan wanita heteroseksual. Berdasarkan hipotesis IV yang disusun peneliti, maka H_0 (a dan b) diterima dan H_a (a dan b) ditolak.

Perbandingan sikap biphobic antara wanita heteroseksual dan wanita homoseksual menunjukkan bahwa wanita heteroseksual memiliki sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan wanita homoseksual terhadap laki-laki biseksual ($t = 5.00, p < .05, \text{mean difference} = 32.848, p < .05$) dan wanita biseksual ($t = 6.13, p < .05, \text{mean difference} = 35.085, p < .05$). Karena hasil tersebut sesuai dengan hipotesis V yang diajukan peneliti, dengan demikian H_a (a dan b) diterima dan H_0 (a dan b) ditolak.

Perbandingan sikap biphobic antara laki-laki homoseksual dan wanita homoseksual menunjukkan bahwa tidak ada perbedaan sikap biphobic yang signifikan antara laki-laki homoseksual dan wanita homoseksual. Berdasarkan hipotesis VI yang disusun peneliti, maka H_0 (a dan b) diterima dan H_a (a dan b) ditolak.

Dari hasil paired sample t-test yang dilakukan terhadap skor BSM dan BSF, dapat disimpulkan bahwa terdapat perbedaan yang signifikan antara skor sikap biphobic terhadap laki-laki biseksual dengan skor sikap biphobic terhadap wanita biseksual ($t = 6.409, p < .05$). One-way MANOVA digunakan untuk melihat orientasi seksual dan jenis kelamin dalam perbedaan rata-rata skor biphobia laki-laki dan perempuan. Wilkes lamda menunjukkan interaksi yang signifikan ($F = 1661.01, p < .05$) dan memiliki main effect yang signifikan untuk orientasi seksual ($F = 29.98, p < .05$) dan jenis kelamin ($F = 3.00, p < .05$). Dari perhitungan ANOVA dapat dilihat bahwa terdapat perbedaan antara sikap terhadap laki-laki biseksual dan wanita biseksual dimana sikap terhadap laki-laki biseksual lebih negatif dibandingkan terhadap wanita biseksual. Maka, hipotesis VII ini H_0 ditolak, dan H_a diterima.

Analisa Hasil

Sikap negatif yang muncul dari kelompok heteroseksual dan homoseksual terjadi dikarenakan kelompok biseksual dianggap sebagai ancaman terhadap hubungan heteroseksual maupun homoseksual dan dianggap berbeda dengan kelompok mereka (heteroseksual dan homoseksual). Hal ini sesuai dengan penjelasan Baron, Byrne dan Branscombe (2009) mengenai trait, dimana persepsi kelompok yang berbeda dan dianggap sebagai ancaman berpengaruh terhadap sikap terhadap suatu kelompok. Kelompok heteroseksual dan homoseksual menganggap biseksual sebagai ancaman hubungan baik heteroseksual dan homoseksual dengan menganggap biseksual sebagai individu yang tidak setia dalam hubungan monogami. Kelompok heteroseksual dan

homoseksual menganggap biseksual sebagai *common enemy* yang mengancam kedua kelompok. Selain itu, adanya bias dimana individu mengevaluasi kelompok mereka sendiri dengan lebih positif dibandingkan kelompok lain, dijelaskan oleh Tajfel dan Turner (1986, dalam Baron, Byrne & Branscombe, 2009). Adanya rasa terancam ini membuat individu bukan hanya mengevaluasi kelompok mereka sendiri lebih positif, juga membuat individu cenderung menghina kelompok lain. Hal tersebut dilakukan untuk mengembalikan kepercayaan diri dan posisi kelompok kembali positif (Branscombe & Wann, 1994; Rudman & Fairchild, 2004, dalam Baron, Byrne & Branscombe, 2009).

Kesimpulan yang didapat dari hasil penelitian ini adalah terdapat perbedaan sikap biphobic yang signifikan antara heteoseksual dan homoseksual dewasa muda di Indonesia. Heteroseksual mempunyai sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan homoseksual terhadap laki-laki dan wanita biseksual. Laki-laki memiliki sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan wanita terhadap laki-laki biseksual, namun tidak pada wanita biseksual. Hal ini dapat dijelaskan oleh penelitian Ekehamar, Akrami dan Araya (2003), bahwa laki-laki akan menunjukkan sikap negatif secara eksplisit yang lebih tinggi dibandingkan wanita, sedangkan wanita menunjukkan sikap negatif secara implisit lebih tinggi dibandingkan laki-laki. Sejalan juga dengan penelitian Steffens dan Wagner (2004) yang menyatakan bahwa sikap wanita lebih positif memiliki sikap biphobic yang lebih rendah dibandingkan dengan laki-laki.

Laki-laki heteroseksual memiliki sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan dengan laki-laki homoseksual terhadap

laki-laki biseksual namun tidak terhadap wanita biseksual. Hal ini sesuai dengan penelitian Mohr dan Rochlen (1999) yang mengemukakan bahwa sikap terhadap wanita biseksual lebih positif, sehingga sikap biphobic terhadap wanita biseksual memiliki skor yang rendah.

Perbedaan yang signifikan juga dapat dilihat antara wanita heteroseksual dan wanita homoseksual terhadap laki-laki dan wanita biseksual. Hal ini sesuai dengan penelitian Eliason dan rekan (1996a, 1996b, 1997, 2000, 2004).

Tidak ada perbedaan sikap biphobic yang antara jenis kelamin (laki-laki dan perempuan) yang memiliki orientasi seksual yang sama (heteroseksual atau homoseksual) terhadap laki-laki biseksual dan wanita biseksual. Orientasi seksual yang sama, memiliki pandangan dan nilai-nilai yang sama terhadap suatu kelompok yang mana pada penelitian ini, kelompok tersebut adalah kelompok biseksual, sehingga perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang dibandingkan dalam kelompok yang sama adalah kecil. Hal ini sesuai dengan teori identitas sosial yang dikemukakan Spears, Doosje dan Ellemers (1999, dalam Baron, Byrne, & Branscombe, 2009) dimana baik laki-laki maupun perempuan yang mengidentifikasi diri dalam kelompok yang sama, cenderung memiliki identifikasi nilai nilai yang sama.

Secara keseluruhan, sikap biphobic terhadap laki-laki biseksual lebih tinggi dibandingkan terhadap wanita biseksual. Sikap biphobic yang paling tinggi ditunjukkan oleh laki-laki heteroseksual terhadap laki-laki biseksual. Hal ini sejalan dengan penelitian Mulick dan Wright Jr. (2011).

Kesimpulan

Kesimpulan yang didapat dari hasil penelitian ini adalah terdapat perbedaan sikap biphobic yang signifikan antara heteoseksual dan homoseksual dewasa muda di Indonesia. Heteroseksual mempunyai sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan homoseksual terhadap laki-laki dan wanita biseksual. Laki-laki memiliki sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan wanita terhadap laki-laki biseksual, namun tidak pada wanita biseksual.

Laki-laki heteroseksual memiliki sikap biphobic yang lebih tinggi dibandingkan dengan laki-laki homoseksual terhadap laki-laki biseksual namun tidak terhadap wanita biseksual. Perbedaan yang signifikan juga dapat dilihat antara wanita heteroseksual dan wanita homoseksual terhadap laki-laki dan wanita biseksual. Tidak ada perbedaan sikap biphobic yang antara jenis kelamin (laki-laki dan perempuan) yang memiliki orientasi seksual yang sama (heteroseksual atau homoseksual) terhadap laki-laki biseksual dan wanita biseksual. Secara keseluruhan, sikap biphobic terhadap laki-laki biseksual lebih tinggi dibandingkan terhadap wanita biseksual. Sikap biphobic yang paling tinggi ditunjukkan oleh laki-laki heteroseksual terhadap laki-laki biseksual.

Menurut teori kontak (Allport, 1954 dalam Baron, Byrne, & Branscombe, 2009) kontak dapat meminimalisir sikap negatif terhadap kelompok lain. Penelitian Vonofakou, Hewstone, dan Voci (2007, dalam Baron, Byrne, & Branscombe, 2009) menunjukkan bahwa kelompok heteroseksual yang memiliki teman homoseksual memiliki pandangan yang lebih tidak negatif terhadap kelompok gay secara keseluruhan. Namun, pada penelitian ini, individu yang memiliki kontak dengan

biseksual memiliki sikap negatif yang tidak berbeda secara signifikan dengan yang tidak memiliki kontak dengan biseksual. Hal ini bisa dijelaskan dengan hasil penelitian Sherif (1966) yang menyatakan bahwa kontak dengan suatu kelompok justru dapat diartikan sebagai kesempatan untuk menyerang dan mencaci maki kelompok tersebut, sehingga kontak saja tidak cukup.

Saran

Saran penelitian ini antara lain:

1. Penelitian dapat dilakukan juga pada individu biseksual untuk melihat sikap terhadap kelompok biseksual dan melihat ada atau tidaknya internalized biphobia.
2. Penelitian dapat dilakukan dengan melihat sikap yang implisit terhadap kelompok biseksual serta melihat bentuk emosi yang muncul.
3. Melihat sikap terhadap biseksual dengan kaitannya dengan religiusitas.
4. Hasil penelitian dapat digunakan sebagai pertimbangan dalam penyusunan materi dalam kegiatan psikoedukasi lembaga yang memperjuangkan hak-hak LGBT dengan melibatkan agenda terkait dengan biseksual sebagai bahan edukasi.

Daftar Pustaka

- Allport, G. (1954). *The nature of prejudice*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Pub.
- American Psychological Association. (2008). *Answers to your questions: for your better understanding of sexual orientation and homosexuality*. Washington, DC.

- Baron, R. A., & Branscombe, N. R. (13th ed.). Boston, Massachusetts: Pearson.
- Bennett, K. (1992). Feminist bisexuality: A both/and option for an either/or world. Dalam E. R. Weise (Penyunt.), *Close to home: Bisexuality and feminism* (hal. 205-231). Seattle, WA: The Seal Press.
- Brown, R. (2010). *Prejudice: Its social psychology* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.
- Ciccarelli, S. K., & Meyer, G. E. (2006). *Psychology*. New Jersey: Upper Sadle River.
- Ekehamar, B., Akrami, N., & Araya T. (2003). Gender differences in implicit prejudice. *Personality and Individual Differences*, *34*, 1509-1523.
- Eliason, M. J., & Raheim, S. (1996a). Categorical measurement of attitudes about lesbian, gay, and bisexual people. *Journal of Gay and Lesbian Social Services*, *4*(3), 51-65.
- Eliason, M. J. (1996b). Identity formation for lesbian, bisexual, and gay persons: Beyond a "minoritizing" view. *Journal of Homosexuality*, *30*(3), 31-58.
- Eliason, M. J. (1997, June). The prevalence and nature of biphobia in heterosexual undergraduate students. *Archives of Sexual Behavior*, *26*(3), 317-326.
- Eliason, M. J. & Schope, R. D. (2000). Thinking versus acting: Assessing the relationship between heterosexual attitudes and behaviors toward homosexuals. *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, *11*(4), 69-92.
- Eliason, M. J. & Hughes, T. (2004). Treatment counselor's attitudes about lesbian, gay, and transgendered clients: Urban vs. rural settings. *Substance Use & Misuse*, *39*(4), 625-644

- Eliason, M. J., & Elia, J. P. (2011). Reflections about Bisexuality and the Journal of Bisexuality. *Journal of Bisexuality*, 11, 412-419.
- Forsyth, D. R. (2010). *Group Dynamics* (5th ed.). Belmont, California: Wadsworth, Cengage Learning.
- Kinsey, A. C., Pomeroy, W. B., & Martin, C. E. (1948). *Sexual behavior in the human male*. Philadelphia: W. B. Saunders.
- Kinsey, A. C., Pomeroy, W. B., Martin, C. E., & Gebhard, P. H. (1953). *Sexual behavior in the human female*. Philadelphia: W. B. Saunders.
- Klein, F. (1993). *The bisexual option* (2nd ed.). New York: Hawthorn Press.
- Merriam-Webster Online : Dictionary and Thesaurus. (2002). *Phobia*. Dipetik January 24, 2012, dari Merriam-Webster: The Brittanica Encyclopedia: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/phobia>
- Mohr, J. J & Rochlen A. B. (1999). Measuring attitudes regarding bisexuality in lesbian, gay male, and heterosexual populations. *Journal of Counseling Psychology*, 46, 353-369.
- Mulick, P. S., & Wright Jr., L. W. (2002). Examining the existence of biphobia in the heterosexual and homosexual populations. *Journal of Bisexuality*, 2(4), 45-64.
- Mulick, P. S., & Wright Jr., L. W. (2011). The biphobia scale a decade later: reflections and additions. *Journal of Bisexuality*, 11(4), 453-457.
- Ochs, R. (1996). Biphobia: It goes more than two ways. Dalam B. A. Firestein (Penyunt.), *Bisexuality: The psychology and politics of an invisible minority* (hal. 217-239). Thousand Oaks, California: Sage.

- Ochs, R. (2005). Biphobia. Dalam R. Ochs, & S. E. Rowley (Penyunt.), *getting bi: voices of bisexuals around the world* (hal. 201-205). Bisexual Resource Center.
- Oswalt, S. B. (2009). Don't forget the "B" : considering bisexual students and their specific health needs. *Journal of American College Health, 57*(5), 557-560.
- Papalia, D. E., & Feldman, R. D. (2012). *Experience human development* (12th ed.). New York: McGraw Hill.
- Rust, P. C. (1995). *Bisexuality and the challenge to lesbian politics: Sex, loyalty, and revolution*. New York: NYU Press.
- Rust, P. C. (2000). Bisexuality: A contemporary paradox for women. *Journal of Social Issues, 56*(2), 205-221.
- Steffens, M. C., & Wagner, C. 4. (2004, May 1). Attitudes toward lesbians, gay men, bisexual women, and bisexual men in Germany. *Journal of Sex Research, 41*(2), 137-149.
- Weiss, J. T. (2004) GL vs. Bt: The Archaeology of Biphobia and Transphobia in the U.S. lesbian and gay community. *Journal of Bisexuality 3*, pp 25-55;
- Weiss, J. T. (2011). Reflective Paper: GL versus BT: The Archaeology of Biphobia and Transphobia within the U.S. Gay and Lesbian Community. *Journal of Bisexuality*, pp. 498-502.

**QUEER AND ALAM:
MEMPERTANYAKAN NATURALISASI IDENTITAS QUEER
SEBAGAI 'PENENTANG KODRAT ALAM'**

Firdhan Aria Wijaya

International Institute Social Studies of Erasmus
University Rotterdam
Koternaerkade 12 2518 AX, Den Haag, The Netherlands

Program Studi Magister Ilmu Lingkungan, Program
Pascasarjana Universitas Padjadjaran
Jalan Sekeloa Selatan I, Bandung 40132
firdhanariawijaya@gmail.com

Abstract

In environmental crisis era, environmental and social justices are increasing inevitably worldwide. Mute voices in green movements which incorporated the people who oppressed by the dominance of heteronormative societies seemed disregarded. However, nowadays some talk aloud about it. Just as their natural sexuality is constructed socially, so too do they use their authentic positioning, voice, and the way they view the meaning 'nature' can reconstruct, redefine, reimagine, and debate about themselves and nature per se. This paper spell out the imperative of queer as 'closer to nature' identity which defy hegemonic powerful heteronormative assumption and unravel relationship between ecological environment and sexualities. Exploration of their meaning to nature invite us to see other alternative the way of sustainable living social-ecologically that embrace such a humility and respect to the 'other'.

Keywords: Nature, queer, sexuality, injustice, 'closer to nature' identity, heteronormative assumption.

Abstrak

Pada masa krisis ekologi, soal ketidakadilan lingkungan hidup dan sosial semakin meruak hampir melipti seluruh dunia.

Gerakan hijau seakan tak pernah tersentuh oleh individu-individu yang terpinggirkan oleh dominasi kuasa masyarakat yang heteronormatif. Namun, kini, beberapa suara itu tidak lagi bungkam. Hanya karena seksualitas alamiah mereka terkonstruksi secara sosial, maka pengabaian akan posisi, opini, dan perspektif mereka terhadap alam seakan tak pernah terdengar. Padahal, hal tersebut yang justru dapat merekonstruksi, mendefinisikan, mengimajinasikan, dan memperdebatkan kembali tentang apa itu seksualitas dan alam. Tulisan ini menguraikan betapa pentingnya pemahaman *queer* sebagai identitas 'yang dekat dengan alam' yang saling berlawanan dengan asumsi yang heteronormatif yang dominan dan memecahkan keraguan akan koneksi seksualitas dan ilmu lingkungan. Penelusuran bentang makna 'alam' tersebut mengajak kita untuk melihat adanya alternatif bentuk keberlanjutan secara sosial dan ekologis yang merangkul nilai-nilai yang menitikberatkan pada kepentingan bersama dan rasa tenggang rasa pada 'liyan'.

Kata kunci: Alam, *queer*, ketidakadilan, manusia yang dekat dengan alam, asumsi heteronormativitas.

Pendahuluan

Pada awal tahun 2013, Lucky Kuswandi¹ menggugah dokumentasi video yang inspiratif yang berisikan beberapa narasi yang melibatkan identitas *queer* di Indonesia melalui sebuah *video-sharing media*. Salah satu video tersebut menceritakan sebuah pengalaman seorang *gay* yang menginisiasi gerakan ekologi yang terpusat di kawasan perkotaan Yogyakarta, Indonesia. Ide di balik gerakan tersebut adalah menjawab terhadap tantangan krisis lingkungan hidup dan pangan serta sistem industrialisasi pertanian yang bersifat kapitalis. Tanpa membedakan latar belakang identitas, gerakan ini pula membawa semangat inklusif bagi para anggotanya. Adegan pun berganti dengan memperlihatkan refleksi politik seksualitas

dan ekologi melalui pengalaman dan perspektif seorang *gay* terhadap alam. Video tersebut membuktikan pada khalayak bahwa identitas di luar heteronormativitas adalah ‘insan alamiah’ yang tak menentang kodrat alam.

Namun realitas berkata lain. Gaung pemahaman masyarakat dalam konteks di Indonesia masihlah minim untuk mengerti. Dokumentasi yang memuat narasi-narasi *queer* harus terpaksa ditarik kembali dengan alasan keamanan. Nyatanya, seksualitas lain yang dapat dikategorikan sebagai lesbian/gay/biseksual/transgender (LGBT) atau pun lebih jauh diistilahkan sebagai *queer*² masih selalu dilabeli sebagai insan ‘yang menentang kehendak alam’ di dalam konteks masyarakat yang masih kuat dominansi heteronormatifnya.

Dalam tulisan ini, penulis menggali hubungan *queer* dan alam. Pengetahuan terkait keduanya memberikan catatan kritis dan membangun rekonstruksi baru pemahaman identitas *queer* yang selama ini terstigma dan juga memberikan wawasan yang lebih jauh mengenai apa itu untuk membangun keadilan berbasis lingkungan hidup dan sosial di Indonesia sebagai kesadaran bahwa suatu komunitas tidaklah homogen dan identik untuk menciptakan pemahaman-pemahaman yang luas sehingga keterbatasan kesadaran dan atensi tidak melulu diberikan pada kepentingan identitas tertentu.

Memahami ‘Seksualitas yang sesuai kehendak alam’ di Indonesia

Lama sebelum nama Indonesia ditemukan dan dibentuk, sebagaimana linguistik Oetomo telah kemukakan, entitas dan identitas tunggal femininitas dan maskulinitas sangat sulit untuk dibedakan dan berkembang dengan baik dalam spektrum

kehidupan sosio-kultur masyarakat Nusantara. Itu terwujud begitu saja tanpa ada perlawanan dari masyarakat terhadap ekspresi dan identitas gender yang lain³. Akan tetapi, konstruksi sosial terhadap identitas dan ekspresi gender di Indonesia berubah seiring dengan perubahan politik, sosial, dan ekonomi dalam sejarahnya.

Hal itu pula yang menyebabkan di masa sekarang wacana gender dan seksualitas oleh para peneliti, praktisi, aktivis sosial seakan-akan diingkari keberagamannya karena alasan agama, moral, norma-norma sosial yang begitu dominan (Oetomo 2006). Setelah istilah *homoseksual* yang seolah-olah merupakan produk Barat masuk ke dalam masyarakat Indonesia, terutama marak dalam istilah medis dan psikologi pada tahun 1970-an, asumsi heteronormatif semakin lama semakin lebih kuat (Boellstorff, 2005 : 35 ; Suvianita, 2013: 132). Asumsi ini menyebabkan munculnya kesenjangan seksual yang semakin menguat. Tak hanya itu, tantangan bagi identitas dan ekspresi gender dan seksualitas atau yang lebih dikenal dengan sebutan *queer* semakin jelas.

Ruang untuk melela dan mengekspresikan ke-*queer*-an identitas di ruang terbuka semakin sulit karena adanya diskriminasi dan kecaman dalam berbagai lapisan dalam berbagai konteks di Indonesia. Alasan inilah yang membuat gerakan-gerakan sosial dalam wacana *queer* muncul dan diiniasi pertama kali oleh para transgender, terutama *wanita pria* (waria), pada tahun 1960-an di Jakarta. Lebih lanjut lagi, gerakan ini pula menginspirasi aktivis *gay* dan *lesbian* untuk membentuk organisasi masing-masing.

Organisasi tersebut terkonsentrasi dalam isu tertentu seperti program pencegahan dan layanan bagi penderita

konseling HIV/AIDS dan juga ranah advokasi untuk menuntut hak-hak kesetaraan. Namun seiring perkembangannya hingga tahun 2008, koalisi lesbian, gay, bisexual, dan transgender telah dibentuk dalam satu kesatuan dan diperkuat sebagai Forum LGBT. Gerakan ini pula dipicu setelah adanya gerakan radikal Muslim yang menolak kongres ILGA melalui aksi protes dan tindakan kekerasan di Surabaya (Suvianita, 2013; Oetomo, 2006). Di samping itu, derajat penerimaan ke-*queer*-an ataupun homoseksualitas semakin menurun drastis setiap tahunnya. Berdasarkan publikasi yang dikeluarkan oleh LSI (Lembaga Survei Indonesia) pada tahun 2012, intoleransi terhadap identitas gay dan lesbian semakin meningkat secara bertahap diperkirakan hingga sekitar 20 persen dari 62.7 persen pada tahun 2005. Studi ini pun telah menunjukkan bahwa setiap responden menolak untuk tidak tinggal berdekatan dengan individu atau kelompok yang beridentitaskan sebagai gay ataupun lesbian ('Homophobia on', 2012). Suvianita (2013: 135) juga menemukan identitas dan ekspresi *queer* di Indonesia sering dilabeli stigma oleh media sebagai seseorang yang berkelainan secara mental dan sering dikaitkan seseorang yang menderita HIV/AIDS. Oleh karena itu, jalur yang ditempuh oleh individu yang memiliki seksualitas dan gender yang berbeda di Indonesia untuk mendapatkan hak-haknya sangatlah berat.

Keadaan tersebut memberikan asumsi yang kuat bahwa politik LGBT tidak memiliki intimasi dengan gerakan hijau atau alam itu sendiri. Sebagai bagian dari masyarakat atau ekosistem dalam jangkauan yang lebih luas, sebagian besar manusia yang dikategorikan ke dalam rentetan *queer* (tidak hanya di Indonesia) selalu diberikan label stigma sebagai *identitas yang tidak alamiah* atau *melawan kehendak alam* yang bertentangan

dengan nilai-nilai kemanusiaan. Hal itu pula yang menyebabkan sebuah sistem opresi terkonstruksi dalam segala konteks historis dan sosial (Mortimer Sandilands, 2005: 7; Gaard, 1997: 119, Sedgwick, 1990). Oleh karena itu, bagaimana mereka yang dianggap 'tidak biasa' dalam ekosistem ini dapat bertahan dari anggapan bahwa yang reproduksi heteroseksual-lah dianggap yang paling alami?

Sementara itu, di Indonesia sendiri sedang menghadapi pembangunan yang menitikberatkan ekonomi yang justru tidak pernah menguntungkan terhadap alamnya sendiri. Berdasarkan data dari Dit RKS IPB (2009), Indonesia ikut menyumbang permasalahan global yang ada dengan peningkatan karbon dioksida yang disebabkan oleh penebangan hutan secara liar, banyaknya habitat yang hilang, kontaminasi sumber-sumber air dan lahan sebagaimana sebagai konsekuensi adanya pertanian modern, penurunan produksi pertanian, dan menurunnya nilai-nilai budaya dan sosial terhadap alam. Lalu, bagaimana istilah *queer* yang dianggap tidak alamiah ini menciptakan alternatif baru untuk kemudian mengaitkannya dengan kerusakan lingkungan hidup yang sedang terjadi di Indonesia?

Nyatanya, tidak banyak atau memang belum dibahas sama sekali dalam konteks di Indonesia. Akan tetapi, bukan berarti bahwa pengertian alam selalu berartikulasi dengan representasi pemikiran orang Barat, lelaki, seorang yang heteroseksual atau identitas yang memiliki *privilege* (O'Donnell, 1994: 2) atau pun identitas lain yang mendominasi seperti identitas Muslim dan yang terpusat di Pulau Jawa. Sen (2014: 7) menyatakan dominasi yang terfokus pada kuasa individu tertentu menjadi alasan utama yang sangat berbahaya bahkan merusak tatanan keadilan sosial. Jika hal tersebut dikaitkan

dengan definisi tunggal dari alam maka implikasinya juga akan sangat merugikan identitas-identitas yang tergolong ke dalam minoritas. Maka dari itu sangat penting untuk membangun keadilan berbasis lingkungan hidup di Indonesia sebagai kesadaran bahwa suatu komunitas tidaklah homogen dan identik untuk menciptakan pemahaman-pemahaman yang luas sehingga keterbatasan kesadaran dan atensi tidak melulu diberikan pada kepentingan identitas tertentu. Dengan adanya segala bentuk operasi yang berlapis yang tak menguntungkan bagi kelompok minoritas (termasuk minoritas seksual lain) menutup kemungkinan akan kerentanan bahwa bencana alam atau (salah satu contohnya) implikasi dari perubahan iklim yang marak terjadi juga berdampak termasuk kelompok tersebut. Oleh karena itu, ancaman tidak hanya ditekankan pada alam itu sendiri melainkan juga pada kelompok-kelompok minoritas tertentu yang bersama-sama lebih dikenal dengan *the others* atau 'liyan' (Hogan, 2010; Seymour, 2013: 1).

Gagasan makna terhadap alam

Hal yang paling mendasar adalah mempertanyakan apa yang dimaksud dengan alam itu sendiri. Hal tersebut dimaksudkan untuk memberikan pemikiran kritis untuk mendefinisikan alam yang bukan muncul begitu saja atau hal yang bukan ada di pikiran sebagian besar masyarakat awam pada umumnya, lebih jelasnya, definisi alam sangat tidak terbatas dan kabur. Fantasi manusia mengekspresikan definisi alam berulang-ulang hingga bersinggungan oleh kebudayaan manusia, pemikiran filosofis, politik, ilmu alam pasti, ekonomi, dan cabang ilmu lain. Oleh karenanya, banyak cendikia dari berbagai disiplin ilmu berusaha mencari makna sejati dari alam

dan terlibat untuk mendiskusikanya.

Para pemuka teori ekokritik dan pemikir post-modernist sepakat bahwa lingkungan hidup terkonstruksi secara sosial. Sehingga, pada kenyataannya tidak yang disebut dengan 'alam'. Wapner (2002: 169) menunjukkan bahwa 'alam, merupakan suatu entitas tunggal yang dapat digeneralisasikan maknanya, tetapi merupakan suatu ide yang mana memproyeksikan suatu sensibilitas, atribut budaya, kondisi ekonomi dan kebutuhan sosial' sehingga alam sendiri merefleksikan interpretasi dari individu-individu dengan terikat oleh berbagai macam atau suatu latar belakang budaya untuk menkerangkai maknanya (Greider and Garkovich, 1994).

Pencarian makna konsep alam ini membawa manusia untuk memikirkan, menilai, dan menkonstruksi kembali pemahaman apa yang dimaksud dengan alam itu sendiri. Itu akan sangat berguna untuk mempertanyakan asumsi-asumsi yang ada dari fenomena lain seperti halnya sebuah proses penerununan kualitas pada sebuah ekosistem. Sebagai contoh, kerusakan iklim global dan kepunahan massal spesies dalam tatanan biodiversitas mungkin saja sebuah konstruksi sosial. Oleh karenanya, ini merupakan sebuah pengingat bagi manusia bahwa sebenarnya manusia tidak hidup dengan entitas tunggal dirinya, tetapi hidup bersama dengan 'liyan'. Akan tetapi, lebih dari sekadar persoalan menyadari keberadaan mereka, hak bersuara yang dibungkam dari alam ini harus diikutsertakan dalam pengambilan keputusan yang tidak mementingkan kepentingan manusia dan tambahan pula seperti yang Wapner sarankan, hal tersebut akan menimbulkan rasa tanggung jawab manusia yang layak akan lingkungannya. Di samping itu, hal itu akan memberikan perspektif yang baru atau pandangan yang

radikal untuk pemahaman ekologi politik secara global dalam ranah konservasi lingkungan (Manes, 1996: 15–16; Wapner, 2002: 179).

Untuk memahaminya lebih lanjut, dalam bukunya *Ecological Thought*, Timothy Morton menawarkan refleksi yang mendalam mengenai ideologi yang berkaitan dengan alam. Menurutnya, gagasan mengenai asumsi apa itu alam telah gagal memberikan ruang pada apa yang disebut dengan kategori ‘yang tidak alami’ (*unnatural*). Pikiran manusia selalu menunjukkan bahwa alam adalah selalu yang dikenal dengan sesuatu yang memiliki karakteristik tak pernah dijamah, sesuatu murni, ideal, alamiah, dan dapat dibayangkan atau pun dikendalikan oleh manusia. Sangatlah sulit untuk mengimajinasikan bahwa polusi dan limbah merupakan bagian dari proses alam jika melihat karakteristik tersebut. Morton menegaskan bahwa ilustrasi tersebut memberikan kesan paradoks pada alam itu sendiri. Sebagai contoh, di Amerika Serikat, sebagian besar air minum berasal dari pengolahan kembali air limbah yang ironisnya dianggap sebagai kurang alamiah (Morton, 2010a: 3–9). Deskripsi lain dari kebiasaan pendefinisian dan pengkonstruksian alam dijelaskan oleh Cronon (1996: 5) yang menemukan bahwa konflik yang terjadi antara pemerintah Amerika Serikat dan suku asli Indian yang menempati Taman Nasional Glasier. Hal ini memicu adanya ilusi yang salah akan alam yang selalu dianggap ‘liar dan murni’ dan membawa konsep ini ke dalam masyarakat modern Amerika yang telah menilai, meromantisasi atau pun menganggapnya sesuatu yang ‘sakral’. Hal ini berujung pengusiran secara paksa masyarakat asli taman nasional tersebut. Kedua ilustrasi ini memanifestasikan dan memberikan anomali pada ideologi yang Morton (2010b) tekankan pada alam

yang selalu tampak alami karena selalu melihat, merangangkai, dan menurunkannya dan kemudian menjaganya untuk tetap ada di pengertian dan konsep yang normatif tentang alam itu sendiri.

Untuk menentang hal yang normatif, sangatlah penting untuk merenungkan bahwa konstruksi interpretasi wacana 'alam' seharusnya dipahami dan dikaji kembali. Kekuatan yang kuat dari logika berpikir yang normatif akan selalu mengelak pada kemungkinan lain dari pemikiran yang *tidak alami* yang terdapat dalam alam, seperti 'sesuatu yang salah dan dianggap merugikan' atau limbah dalam proses ekologis dan menolak secara mentah untuk berpikir ke depan alternatif lain untuk menanggulangi kerusakan ekologi lain. Meminjam pemikiran Judith Butler, bahwa sekarang, isu ekologi sangatlah jelas bahwa ekologi berhubungan dengan semua hal dan menentang hubungan tersebut sama halnya dengan mengurangi semangat dari ideologi ekologi tersebut. Lebih lanjut, Butler menyarankan bahwa pengertian alam harus dipertimbangkan dan direvisi kembali (Butler, 1993: 1993). Di samping itu, dibandingkan dengan merevisinya, Morton (2007, 2010a, 2010b) secara progresif mengajukan sebuah refleksi berpikir untuk meninggalkan kata 'alam' untuk memacu kesadaran dan menyegarkan kembali sensasi dari berpikir secara ekologis.

Tambahan pula, banyak dari pemikir ekofemis dan *queer* telah menyelidiki konstruksi sosial dari alam dan menekankan bahwa paradoks inti dari alam adalah pemikiran yang dualistik sebagai cara pandang yang rasional dari pemikiran normatif lain. Produksi dari cara pandang dua arah ini memperkenalkan mekanisasi keyakinan bahwa humanitas adalah salah kutub yang berkontradiksi dengan alam (Cronon,

1996: 17). Berdasarkan pandangan tersebut, pengertian alam dan manusia tak akan pernah memiliki hubungan yang harmonis dan sangat kabur untuk menjelaskan posisi dan makna manusia dan alam itu sendiri. Apakah manusia termasuk dalam bagian dari alam? Apakah manusia sekedar yang makhluk terasing dalam alam? Untuk lebih jauh lagi, implikasi lain ditunjukkan oleh Plumwood yang mempertanyakan ontologi dan relasi alam yang datang dari pemikiran Barat yang sangat terkait dengan hierarki dan aspek kekuasaan. Dominasi biner dalam kehidupan politik dan sosial memberikan nilai yang superior di salah sisi dualistisnya. Dalam kritiknya, ide dualisme manusia dan alam selalu bersingungan dengan ide dualisme lain kebudayaan/alam dan yang alami/tidak alami dan sebagai akibatnya hal tersebut menciptakan bentuk baru dari operasi dan negasi tentang kesadaran 'liyan' (Plumwood, 1993). Terkoneksi dengan pemahan tersebut, Milton (2013) juga mencoba memahami pemisahan antara 'diri dan liyan' akan mengurangi rasa empati karena sistem berpikir manusia menkonstruksikan 'liyan' sebagai objek dibandingkan subjek di ruang dan waktu yang berbeda. Asumsi ini akan mudah mengeksploitasi dan mendiskriminasi sebagai struktur operasi hingga mengarah ke berbagai permasalahan sosial dan lingkungan.

Telaah mengenai apa yang seharusnya alam didefinisikan tidaklah mudah. Tidaklah selekas dipahami bahwa dengan meletakkan fantasi ruang dan tempat dengan tanaman, beberapa bunga, kijang, dan langit tanpa awan di dalamnya akan serta merta dikenal dengan 'alam'. Pemikiran seperti itu akan menimbulkan kebingungan dan masalah untuk mendefinisikan konsep alam. Alam, sebagaimana Wapner jelaskan 'adalah bukan sesuatu yang dapat dijelajahi dengan pikiran tapi sesuatu

yang dikonstruksikan (2002 : 169). Pengkonstruksian kembali 'alam' akan menuliri semua area berpikir dan membuka jalan bagi keadilan lingkungan hidup yang tidak belaka membawa cara pandang untuk mengunkan lingkungan sebaik-baiknya dan juga memperhatikan liyan yang bukan manusia, yang tersiksimaniasi yang tak diuntungkan karena ras etnik, agama, orientasi seksual dan ekspresi gender yang berlainan, atau juga orang orang yang secara politik teropresi oleh hegomi kekuasaan yang begitu kuat.

Ekologi dan *queer*: Sebuah harmoni

Terdapat diskusi yang menarik untuk menemukan hubungan antara diskusus ekologi dan seksualitas manusia. Keduanya terdengar tak memiliki hubungan apapaun. Beberapa cendekia dan praktisi ragu. Mereka berada di posisi yang jelas untuk menyatakan bahwa keduanya tidak memiliki intimasi sama sekali. Sama halnya dengan para akademisi dan orang-orang dalam komunitas LGBT di Yogyakarta yang penulis temui, mereka heran dan menyuarakan pendapat mereka bahwa kedua wacana ini sulit untuk dilihat titik temunya. Reaksi mereka selalu berujung, '*hampir tidak mungkin dilihat hubungannya, wong kami di sini masih berjuang dengan hak-hak kami*', atau 'memang ada hubungannya (ekologi dan seksualitas)?'

Di lain pihak, sebagian bersikukuh dengan mengeksplorasi hubungan ekologi dan seksualitas secara teoritis. Sebagaimana Morton (2010b) menulis jika hubungan keduanya benar-benar terjadi, 'itu akan menjadi sebuah ledakan yang fantastis' dalam lingkungan akademis dan praktis. Kedua wacana dapat tersebut menentang hubungan struktur politik, sosial, ekonomi, dan juga mempertanyakan batas-batas yang dikonstruksi oleh hetero-

homonormativitas dalam ekosistem itu sendiri.

Dalam lingkungan akademis yang kaku, impian untuk menyatukan seksualitas, hasrat dan kenikmatan dengan alam sangat sulit terwujud. Dominasi hegemoni pengetahuan mengarahkan performa gender dan identitas seksual, bahkan wacana tubuh dan kenikmatan untuk selalu mengacu pada narasi biologi dan wacana kesehatan (Foucault, 1968). Sebagaimana Mortimer-Sandilands (2005: 7) telah tunjukkan, ilmu-ilmu tersebut mengacu pada teori evolusi Darwin untuk melihat seksualitas manusia dan mengamini bahwa 'hanya hubungan dan perkawinan heteroseksual adalah hal yang alamiah dan karena kealamiahannya untuk meneruskan keturunan'. Berdasarkan pada konsep evolusi dan proses seleksi alam, hierarki dari kebergamaan seksualitas dibentuk dan terus berulang ditekankan bahwa heteroseksual dianggap sebagai '*tingkah laku dan tindakan yang sah*', '*sesuai dengan kodrat*', dan '*alamiah*' dalam konteks reproduksi dan seksualitas manusia dan telah menempatkan kebudayaan heteronormatif dominan dalam kehidupan bermasyarakat. Di samping itu, kesalahpahaman yang membuat seksualitas lain tersebut ranah psikologi dan kedokteran dinyatakan ke dalam kategori 'penyakit'. Hingga sekarang, formulasi logis ini masih melekat dalam masyarakat dan menjadi jalan semakin kompleks untuk memahami seksualitas yang berinteraksi dengan ekologi.

Di lain pihak, anggapan bahwa seksualitas dan lingkungan tidak berjalan berlawanan arah diperbincangkan dengan hangat. Berangkat dari pemikiran yang ideal bahwa ekologi adalah ilmu yang berkaitan dengan berbagai macam titik cabang keilmuan dan segala hal dan dianggap bahwa segala sesuatunya saling berinteraksi (Butler, 1993; 4, Morton, 2010a:

99). Seksualitas adalah salah satu dari titik tersebut yang ekologi harus pertimbangan dan begitu pula sebaliknya. Akan tetapi, ekologi sering disalahkonstruksikan atau diarusutamakan sebagai apa yang sering digaungkan hanya sebatas tentang ‘pemanasan global, pendaurulangan, ataupun yang berhubungan dengan energi surya – dan bukan berhubungan harian dengan manusia dan non-manusia’ (Morton, 2010a: 2). Oleh karena itu, proses di dalam ekosistem serta merta berhubungan dengan ‘relasi gender’. Hal tersebut merupakan komponen yang esensial untuk memulai bahwa hubungan kedua wacana itu adalah mungkin untuk mendefinisikan ulang nilai dasar hubungan politik, sosial dan ekonomi, serta nilai-nilai yang sudah mengakar dalam bermasyarakat.

Rocheleau et al (2013) telah menekankan bahwa koneksi keduanya adalah *nyata*, manusia yang mengalami pengalaman dalam berbagai identitas gender dan seksualitas, ekspresi, dan orientasi tidak akan pernah terputus dengan alam. Interpretasi tersebut tidaklah semata ditemukan dalam ranah biologi, kedokteran, atau bahkan psikologi. Namun, hal itu memungkinkan bahwa gender dan seksualitas adalah konstruksi sosial yang telah dibuat oleh ‘berbagai macam budaya, kelas, ras, tempat, dan merupakan subjek dari perubahan individu dan sosial’ serta diinterpretasikan sebagai pemahaman dualisme yang digunakan secara berulang-ulang: perempuan/laki-laki, diri/liyan, hetero/homo, manusia/nonmanusia, akal/tubuh, untuk menjelma menjadi klasifikasi dari yang ‘normatif’ (Faustro-Sterling, 200; Rocheleau et al, 2013: 1). Sama halnya ketika berbicara tentang alam atau menjadi yang alamiah yang sering dikonstruksikan oleh konsep normatif yang mengakar dalam budaya dan moralitas.

Dasar pencarian untuk menemukan hubungan seksualitas dan ekologi sudah ditunjukkan oleh pakar ekologi dan evolusi kebangsaan Amerika, Joan Roughgarden. Penemuannya mencari keragaman itu sendiri dan pendapatnya mengenai keberagaman genetik sangatlah kritis. Menurutnyanya bahwa keragaman genetik atau yang disebut dengan *biological rainbow* dalam kehidupan yang dianggap hierarkis baik pada manusia dan non-manusia bukanlah sesuai yang bernilai 'baik' atau 'paling unggul' (Roughgarden, 2004: 13). Narasi dari evolusi biologi menunjukkan bentuk yang kehidupan yang beragam yang saling berhubungan satu sama lain. Ini menunjukkan bahwa pengertian mengenai hierarki dan keberagaman itu sendiri perlu dikaji dan dipikirkan kembali. Hal ini sama halnya dengan merefleksikan perkembangan gender dan seksualitas, yang Morton (2010b : 276) kemukakan bahwa *biological rainbow* dan keberagaman seksualitas dan gender memiliki hubungan yang sangat erat. Perkembangan narasi evolusi menempatkan pengkategorian makhluk berdasarkan reproduksi seksual: mulai dari yang bereproduksi aseksual, melakukan hubungan sesama jenis, tergolong hermaphrodit, sampai dengan reproduksi heteroseksual; berdasarkan relasi dan peran gender: mulai dari non-kategori seksual, pertukaran gender, *genderqueer*, sampai dengan *cisgender*. Akan tetapi, ini menjadi sebuah masalah manakala pemikiran lain dari sebagian pakar yang meyakini bahwa seleksi alam memegang peranan penting untuk menghilangkan kemungkinan 'gen yang dianggap tidak baik' seperti yang dinyatakan sebagai berikut.

"during the 1950s, studies claimed that every person has three to five lethal recessive genes that would surface if they chose the wrong marriage partner, causing their children to

die. This view is pessimistic about the future, suggesting that evolution has already reached its pinnacle and all variation is useless or harmful. This school of evolutionists believed in a genetic elite, advocating artificial insemination from sperm banks stocked with genes from great men. This view represses diversity (Roughgarden, 2004: 15)."

Konstruksi kalaborasi seksualitas dan alam semakin menunjukkan hal yang bertentangan seiring dengan perkembangannya. Akan tetapi, semua usaha untuk membangun koalisi tersebut tampak semakin memungkinkan. Sebagaimana riset-riset terkini dalam era postmodern, telaah mengenai kajian kedua hubungan ini menarik perhatian para pemikir ekofeminis, pemikir queer, dan teoris gender yang memiliki pemikiran kritis dalam naturalisasi tubuh manusia, seksualitas, kenikmatan, dan gender dan dekonstruksi akan desain mental dan budaya serta konteks kekuasaan dan ilmu pengetahuan. Seperti yang telah dijelaskan, seksualitas dan identitas yang tidak termasuk hubungan heteroseksual dianggap sebagai yang '*bukan diberikan oleh alam*' (Mortimer-Sandilands, 2005: 7), atau '*yang melawan alam*' (Gaard, 1997: 119), atau '*yang tidak alami*' atau '*gender trouble*' (Butler, 2004). Kontrasnya, seorang lelaki yang memiliki hubungan dan menaksir hubungan lain dengan lelaki lain akan dianggap sebagai dirinya sebagai *alami* (Johnson, 2001). Sebagaimana yang dipertanyakan oleh Weeks (1995) versi yang mana yang menyatakan kebenaran? Tentu, narasi dari evolusi tentang reproduksi seksual telah mempengaruhi banyak aspek yang membuat hubungan antara seksualitas dan alam menjadi kabur. Heteroseksual, sebagai 'divisi seksual yang paling akhir', telah tergolong secara logis sebagai suatu '*keadaan alami*' untuk manusia dalam paradigma seksualitas atau '*yang*

terpilih' dalam proses seleksi alam berdasarkan seksualitas atau dianggap sebagai '*pilihan yang baik*' untuk memberikan keturunan bagi generasi yang akan datang (Morton, 2010b: 276, Mortimer-Sandilands dan Erickson, 2010). Bersama dengan hal itu, heteroseksis yang ditumpangi dengan moralitas semu telah muncul dan mendominasi pemikiran untuk membantah adanya preferensi seksual lain dan menanamkan istilah *alamiah* dan *normal* hingga membentuk '*sesuatu yang baik*' ke dalam semua berbagai definisi dari aspek sejarah dan sosial (Gaard, 1997: 115; Hird, 2004; Mortimer-Sandilands, 2005: 11; Rubin, 2014: 161).

Dengan cara yang sama, paradigma mengenai konsep alam memberikan kontribusi juga dalam membentuk pemahaman tersebut. Sebagaimana penulis berpendapat, persepsi akan alam perlu sedikit berubah. Pandangan yang perlu digarisbawahi adalah bergeseran cara memandang kata *nature* ke *natureculture* (Haraway, 2003) karena dengan pemahaman tersebut membuat kesadaran cara pandang, seperti yang Bell (2010) tekankan

that the very idea of nature itself is not natural; natural is cultural. But the term does not simply want to erase nature and call everything culture. This would be to miss the point of entwined naturecultures: This is not an incorporation, but a grafting (143).

Hal tersebut membuat semakin jelas bahwa seksualitas dan alam telah teralamikan dan membuat relasi keduanya menjadi hilang.

Untuk memperjelas hubungan dimensi keduanya, para pemikir keadilan lingkungan hidup dan pemikir post-Foucauldian berperan serta nalar yang menekankan argumen bahwa segala sistem operasi memiliki hubungan yang resiprokal. Gaard (1997:

114) menjelaskan segala bentuk opresi yang dialami manusia secara sosial dan struktur opresi yang dialami suatu spesies dan alam sangatlah berkaitan. Pencapaian sebuah keadilan terhadap tubuh manusia tak akan tercipta tanpa adanya keadilan terhadap alam itu sendiri. Dalam artikelnya, *Toward a Queer Ecofeminism*, diperlihatkan sebuah contoh *erotophobia* yang memberikan kesan heroseksis dan kerusakan alam saling terkait (1997: 128). Contoh lain diberikan oleh Shiva (1994: 2-3) yang menghubungkan bahwa opresi terhadap alam membawa dampak yang besar penurunan ketahanan tubuh manusia. Kritiknya tertuju pada masalah produksi limbah toksik yang diabaikan oleh pemerintah, akibatnya industri agro-kimia telah mencemari sumber daya air, udara, dan lahan pertanian yang berarti juga telah mengancam sistem produksi pertanian dan reproduksi makhluk hidup, termasuk manusia. Oleh karena itu, pemahaman kesadaran akan segala bentuk opresi merupakan pemikiran yang bernilai untuk menyuarakan *sexual politics* di dalam bagian *environmentalism* untuk menolak bentuk hetero-patriarki kapitalis, sebagaimana Stein (2004) kemukakan

“by analyzing how discourses of nature have been used to enforce heteronormativity, to police sexuality, and to punish and exclude those persons who have been deemed sexually transgressive, we can begin to understand the deep, underlying commonalities between struggles against sexual oppression and other struggles for environmental justice. By reframing sexuality issues as environmental justice concerns, we can argue that people of differing sexualities have the right to live safely as sexed bodies within our social and physical environments (Stein, 2004: 7).

Implikasi naturalisasi identitas queer sebagai ‘penentang kodrat alam’

Devaluasi identitas queer sebagai yang dekat dengan alam kian kuat. Tentu saja ini berdampak besar pada pemahaman masyarakat mengenai queer dan politik *queer* dalam ranah Indonesia. Menciptakan pluralitas yang berkenaan dengan gender dan seksualitas akan sulit karena masyarakat dan identitas queer itu sendiri saling berjalan berlawanan arah. Bagi identitas yang *queer* di Indonesia perjuangan akan dititikberatkan pada penerimaan bahwasanya mereka pun sama di mata masyarakat dan perjuangan hak-hak pun menjadi sangat penting. Lain halnya dengan masyarakat di sekelilingnya, prasangka dan asumsi identitas tersebut sebagai penentang kodrat masih ada dan mengakar dalam konteks sosial. Belum lagi, dukungan negara yang minim dan dominasi ekspektasi Islam akan bagaimana seharusnya lelaki dan perempuan bergender semakin terasa menyudutkan. Hasilnya, hubungan kuasa dalam masyarakat memaknai secara rata untuk mengtidakikutsertakan identitas *queer* dari wacana alam dan lingkungan hidup dan narasi identitas queer sendiri seolah-olah tak terlihat atau terabaikan dalam konteks di Indonesia karena titik beratnya ada hanya sebatas perjuangan hak-hak dan penerimaan. Oleh karena itu, posisi kuasa menjadi sangatlah penting dalam menaturalisasikan queer dan alam ataupun memisahkan keduanya dalam segala aspek.

Mengangkat isu seksualitas dan lingkungan akan sangat akan banyak diperdebatkan. Namun, perlu diingat bahwa keduanya memiliki opresi yang sangat berkaitan (Gaard, 1997: 155). Pemahaman akan semua struktur opresi akan mengkontruksi ulang persepsi bahwa insan beridentitaskan queer selalu menjaga

jarak dengan alam. Di sisi lain, hal tersebut justru memberikan ruang untuk mengimajinasikan bahwa ada pemikiran tak terbatas tentang apa itu alam, yang alami atau yang bukan alami itu sendiri. Sayangnya, operasi terhadap alam dan identitas queer begitu kuat di Indonesia sehingga narasi keduanya jarang sekali muncul atau tetap tersembunyi (*stay in closet*). Dengan pengertian ini bukanlah tidak mungkin narasi tersebut tidak ada.

Penutup: Tantangan yang belum usai

Jalur yang ditempuh oleh para queer di Indonesia akan sangat sulit dan rawan akan bahaya atau bahkan kompleks. Akan tetapi, penulis yakin ini adalah masalah waktu. Penggalan akan karya Lucky Kuswandi memberikan kemungkinan bahwa perjuangan akan identitas *queer* dan perjuangan untuk menghentikan eksploitasi terhadap alam adalah mungkin dilakukan secara bersamaan. Menurut penulis pemahaman terhadap alam terbentang secara luas. Begitu pula identitas yang *queer* menanggapi identitas mereka yang alami karena alam tak pernah menghakimi mereka begitu pula identitas *queer* sebagai manusia layaknya, sadar pentingnya alam bagi kehidupannya.

Melalui tulisan ini pula, penulis merefleksikan untuk belajar tidak menghakimi dan melabeli begitu saja pada sesuatu yang tak pernah diketahui asal-usulnya atau bahkan berasal dari ketidaktahuan. Hubungan ekologi dan seksualitas membuat penulis sadar bahwa segala sesuatu yang 'alamiah' (*natural*) dan 'tidak alamiah' (*unnatural*) dalam konteks sosial pun ternyata merupakan konstruksi sosial. Istilah ini hanya membawa tekanan-tekanan yang merugikan bagi insan *queer* dan alam dan juga hanya memisahkan rasa empati yang diperkuat dengan pemikiran dualistik '*the self/other*'.

Daftar Pustaka

- Boellstorff, Tom 2005, *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, Judith 1993, *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Butler, Judith 2004, *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Cronon, William 1996, 'The trouble with wilderness: Or, getting back to the wrong nature', *Environmental History* 1(1): 7–28.
- Direktorat Riset dan Kajian Strategis – Institut Pertanian Bogor 2009, *Agenda Riset Strategis Bidang Ekologi 2010–2015*. Bogor: Institut Pertanian Bogor. Diakses http://repository.ipb.ac.id/bitstream/handle/123456789/7186/Buku_ARS_EKOLOGI_Versi_9_Januari_2010.pdf?sequence=1&isAllowed=y [29 Desember 2015]
- Fausto-Sterling, Anne 2000, 'Dueling dualisms', in *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books: pp/ 1–29.
- Foucault, Michel 1978, *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. New York: Vintage Books.
- Gaard, Greta 1997, 'Towards a queer ecofeminism', *Hypatia* 12(1): 114–137.
- Greider, Thomas and Lorraine Garkovich 1994, 'Landscapes: The social construction of nature and the environment', *Rural Sociology*, 59(1): 1–24.
- Haraway, Donna 2003, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

- Hird, Myra 2004, *Sex, Gender, and Science*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hogan, Katie 2010, 'Undoing nature: Coalition building as queer environmentalism', in Catriona Mortimer-Sandilands and Bruce Erickson (eds) *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, and Desire*. Indiana, USA: Indiana University Press: 231–253.
- 'Homophobia on the rise, survey says', 2012, *Jakarta Post*, 22 Oktober. Diakses <http://www.thejakartapost.com/news/2012/10/22/homophobia-rise-survey-says.html> [18 November 2015]
- Johnson, Alex 2011, 'How to queer ecology: One goose at a time', *Orion Magazine* 30(2). 46–49. Diakses <https://orionmagazine.org/article/how-to-queer-ecology-once-goose-at-a-time/> [18 Desember 2015]
- Manes, Christopher 1996, 'Nature and silence', in Cheryl Glotfelty and Harold Fromm (eds) *The Ecocriticism Reader*, pp. 15–29. Athens, Georgia, USA: University of Georgia Press.
- Milton, Martin 2013, 'Eco and queer psychologies: Natural allies to resist "othering"'. *Ecopsychology* 5(4): 223 –224.
- Mortimer-Sandilands, Catriona 2005, 'Unnatural passions?: Notes towards a queer ecology?', *Invisible Culture* 9: 1–31.
- Mortimer-Sandilands, Catriona and Bruce Erickson 2010 'Introduction: A genealogy of queer ecologies', in Catriona Mortimer-Sandilands and Bruce Erickson (eds) *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, and Desire*. Indiana, USA: Indiana University Press: 1– 49.
- Morton, Timothy 2007, *Ecology without Nature*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.

- Morton, Timothy 2010a, 'Introduction: Critical thinking', in *The Ecological Thought*, pp. 1–19. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.
- Morton, Timothy 2010b, 'Guest column: Queer ecology', *Pacific Modern Life Association* 125(2): 273–282.
- O'Donnell, Shauna M. 1994, 'Carrying on and going beyond: Some conditions of queer/nature', *UnderCurrents* 6: 2–3.
- Oetomo, Dede 2006, 'Memperjuangkan Hak Asasi Manusia Berdasarkan Identitas Gender dan Seksualitas di Indonesia'. Pmakalah dipresentasikan pada Semiloka Hak atas Kebebasan Pribadi bagi Kelompok Lesbian, Gay, Bisexual, Interseksual, Transgender dan Transeksual, Komisi Nasional Hak Asasi Manusia in Kuta, Bali, Indonesia (15–16 Agustus).
- Plumwood, Val 1993, *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge.
- Rocheleau, Dianne, Barbara Thomas Slayter, and Esther Wangari 2013, 'Gender and environment: A feminist political ecology perspective', in Dianne Rocheleau, B Thomas-Slayter, and E Wangari (eds) *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experience*. New York: Routledge: pp. 3–26.
- Roughgarden, Joan 2004, *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*. Berkeley and Los Angeles, USA; London, England: University of California Press.
- Rubin, Gayle S. 2014, 'Thinking sex: Notes for radical theory of the politics of sexuality', in Peter Aggleton and Richard Parker (eds) *Culture, Society, and Sexuality: A Reader*. New York: Routledge: 150–187.

- Sedgwick, Eve Kosofsky 1990, *Epistemology of The Closet*. Berkeley: University of California Press.
- Shiva, Vandana 1994, 'Introduction: Women, ecology, and health: Rebuilding connections', in Vandana Shiva (ed) *Close to Home: Women Reconnect Ecology, Heath, and Development*. New York: Earthscan: pp. 1–9.
- Seymour, Nicole 2013, *Strange Nature: Futurity, Emphaty, and Queer Ecological Imagination*. Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press.
- Suvianita, Khanis 2013, 'Human rights and the LGBTI movement in Indonesia', *Asian Journal Women Studies* 19(1): 127–138.
- Stein, Rachel 2004, 'Introduction', in Rachel Stein (ed) *New Perspectives on Environmental Justice: Gender, Sexuality, and Activism*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press: 1–20.
- Wapner, Paul 2002, 'The sovereignty of nature? Environmental protection in a postmodern age', *International Studies Quartely* 46 (2): 167–187.
- Weeks, Jeffrey 1995, 'Against nature', in *Against Nature: Essays on History, Sexuality and Identity*. London: Rivers Oram Press.

Catatan Belakang

1. Lucky Kuswandi merupakan salah satu sutradara muda Indonesia. Dia terlibat dalam sebuah proyek seri video yang berjudul CONQ (sebutan informal untuk pria yang gay) dan beberapa video dokumentasi yang melibatkan pria yang menginspirasi namun gay di Indonesia. Sayangnya, semua video pada kanal internet telah ditutup oleh pemerintah Indonesia dan

dihapus untuk alasan keamanan. Untuk lebih jelasnya mengenai informasi tersebut dapat di tautan berikut <<http://jakarta.coconuts.co/2015/09/11/indonesian-government-has-censored-lgbt-video-series-and-blog-conq>>.

2. Sejarah keberagaman identitas dan ekspresi gender tertuang dalam beberapa etnis di Indonesia. Sebagai contoh, dalam kehidupan masyarakat Bugis yang mengenal adanya lima identitas gender. Salah satunya yang dikenal *bissu* yang dikenal tidak bisa diidentifikasi sebagai perempuan atau pun lelaki dan mempresentasikan ketuhanan (Suvianita, 2013; Oetomo, 2006).
3. Pengertian *queer* yang akan dijelaskan dalam tulisan ini mengacu kepada Susan Jolly, yaitu *"constitute a rejection of hetero-homo binary and the conception of sexualities as non-essential shifting and transitional, post-structuralist understanding of sexual identities. Queer aimed to provide an approach open to all those oppressed by hegemony of heterosexual norms – whether they themselves were gay, lesbian, bisexual heterosexual, transgender, transexual, celibate, undecided, sado-masochism, hermaphrodite, androynous etc.* (Jolly, 2000: 2)." Penulis juga sadar bahwa pemilihan kata *queer* juga kurang tepat jika digantikan dengan istilah LGBT. Pemilihan kata tersebut hanya mengangkat kompleksitas identitas gender dan seksualitas itu sendiri dan mengakui fluiditas yang dimiliki oleh gender dan seksualitas.

MEREBUT RUANG DAN WAKTU HETERO: AFIRMASI PERFORMATIVITAS SUBJEK PATTAYA DI TENGAH ISU BEGAL DAN DISKRIMINASI LGBT

Ghanesya Hari Murti

Email:ghanesyaharimurti@yahoo.co.id / 083849699999

FIB, Universitas Airlangga Dharmawangsa

Dalam Selatan Surabaya

Jawa Timur 60286, Indonesia

Abstrak

Peristiwa polisi yang menyamar sebagai kaum LGBT demi meringkus kawanan begal di daerah Pattaya, Kangean, Surabaya maret lalu tentunya mengundang sebuah perhatian tersendiri. Seolah acuh pada isu diskriminasi kaum LGBT dan menanggukuhkan kesadaran heteronormativitas, polisi justru mampu menggunakan wacana dan performativitas LGBT sebagai sebuah strategi yang produktif menanggulangi masalah begal. Pattaya yang sudah tidak asing bagi masyarakat Surabaya sebagai *hot spot* kaum gay dan waria ternyata mampu melarutkan kesadaran heteronormativitas dalam bentuk ruang (geopolitik) dan waktu (cronopolitik) yang dipraktikan oleh pihak kepolisian Gubeng. Sejarah panjang Pattaya sebagai blok historis dari tahun 1992 nyatanya mampu mengintrodusir dan menanamkan kode sosial tertentu khas LGBT di Pattaya.

Teknik purposive sampling melalui variabel korban begal dan saksi mata serta teks memberikan pemahaman bahwa Pattaya secara sosio historis ternyata memang terkenal sebagai sebagai situs yang erat dengan perayaan seksualitas khususnya bagi kaum gay dan waria. Kesadaran yang tertanam pada area Pattaya menjadi doxa atau wacana dominan dimana setiap individu yang melintas harus menanggukuhkan kesadaran heteronormativitasnya. Polisi yang menyamar sebagai gay dalam hal ini mengafirmasi konfigurasi gay dan waria dengan ikut memperhitungkan kesadaran subjek khusus. Subjek yang padanya konfigurasi sosial harus diorganisasi ulang performativitasnya, subjek ini kemudian disebut subjek Pattaya.

Kata Kunci : Polisi, Heteronormativitas, Performativitas, Doxa, Blok Historis, Cronopolitik, Geopolitik, Subjek Pattaya

**SUBDUCTING SPACE AND TIME OF THE HETERO:
Pattaya Subject as Performativity Affirmations In The
Midst Robbery And Discrimination LGBT Issues**

Abstract

The event of cop posing as LGBT for the sake of robber being arrested in Pattaya area, Kangean, Surabaya last March was bound to incite a particular concern. Being indifferent to LGBT issues and delaying heteronormativity as consciousness, police practices LGBT discourse and performativity as a productive strategy to catch the robbers. Pattaya, hot spot for gays and transsexuals, affirms to dissolve heteronormativity awareness in the shape of space (geopolitical) and time (cronopolitik) evidence by Gubeng police. Pattaya as a historical block since 1992 in has been able to introduce and embeded certain social codes for LGBT in Pattaya.

Purposive sampling technique by interviewing the robbery victim, witness and text provides as insight that Pattaya is socio-historically known as site close for celebration of sexuality, especially for gays and transvestites. Consciousness embedded in Pattaya area becomes doxa or dominant discourse in favor of forming a power in which every individual when passing this area must suspend such consciousness. The police in this case affirms gay and transgender configuration by seeing the productive side of gay discourse to fight crime. It is then open meaning that Pattaya successfully signaled itself as a space of resistance by demanding the presence of alternative consciousness, this doxa is reckoned as manifestation of a typical subject. Subject where social configuration requires reorganization of performativity, this subject is called Pattaya subject.

Keywords: Police, Heteronormativity, Performativity, Doxa, Historical Bloc, Cronopolitic, Geopolitic, Pattayan Subject

Pattaya, Dari Isu LGBT - Begal hingga Polisi yang Menyamar

Indonesia tengah dihentikan pada isu LGBT yang mentotalisir seluruh pemahaman tentang perayaan seksualitas agar kembali pada konsep yang produktif dan menampilkan seginya yang rekreatif. Wacana ini menjadi gempuran yang hebat, membungkam dan bahkan menyebar hingga ke seluruh Indonesia demi impian yang reduksionis terhadap pandangan keberagaman seksual. Upaya ini bahkan sampai pada legitimasi intelektual seperti yang diberitakan Jakarta Post 24/2/2016 yang menyatakan bahwa LGBT adalah masalah kejiwaan¹. Peristiwa ini tentunya memiliki respon global yang seolah menandai Indonesia harus bisa 'disembuhkan' dari LGBT. Kalimat bernada diskriminatif lainnya juga muncul dari Kemenristek, yang tentunya akan makin memperburuk angka diskriminasi pada kaum LGBT makin meningkat, apalagi ditinjau pada tahun 2013, sudah mencapai angka 89.3% sebagai korban².

Namun tentunya pemberitaan ini tidak serta merta mendapat dukungan total, dan meraih banyak dukungan upaya politik media ini yang menanamkan kebencian seperti menemui ruang tandingannya. Di kota Surabaya, tepatnya daerah Kangean atau yang lebih dikenal sebagai Pattaya fenomena diskriminasi berlangsung dengan makin maraknya begal di lokasi yang terkenal sebagai tempat berkumpulnya

1 Berita ini dilansir pada Jakarta Post yang secara tegas memberikan statement "The leading Indonesian psychiatric body has classified homosexuality, bisexuality and transgenderism as mental disorders, which it says can be cured through proper treatment". <http://www.thejakartapost.com/news/2016/02/24/indonesian-psychiatrists-label-lgbt-mental-disorders.html> (diakses pada 5/3/2016)

2 Pemberitaan tentang ujaran yang sangat inskontitutional ini dapat dilacak pada koran tempo edisi 27/1/2016 dengan Judul **89,3 Persen LGBT di Indonesia Pernah Alami Kekerasan** <https://m.tempo.co/read/news/2016/01/27/063739961/89-3-persen-lgbt-di-indonesia-pernah-alami-kekerasan> (diakses pada 5/3/2016)

Gay dan Waria. Praktik begal makin marak semenjak isu LGBT dijadikan wacana diskursif dimana kaum gay dan waria pastinya enggan melapor kepada yang berwajib. Alih-alih semakin lancar dalam tindak kriminal nyatanya polisi justru menyamar menjadi gay sambil berpura-pura berhubungan intim seperti gay demi meringkus kawanan begal³. Tentunya pemberitaan ini bukanlah pemberitaan populer dan sulit menjadi sorotan media nasional. Peristiwa ini memberikan suatu bentuk ketegangan yang berada pada situasi politik media yang juga menandakan betapa cairnya performativitas gender bergerak pada dimensi – dimensi sosial yang nyatanya bisa sangat berbeda.

Politik media yang berusaha menandai ruang lingkup Indonesia secara geopolitik nyatanya menemukan ‘kebocoran’ di Pattaya. Artinya politik media yang menuntut kecepatan dalam pemberitaan media adalah upaya temporalitas, yaitu politik penyebaran wacana yang meruang (geopolitik) dan mewaktu (kronopolitik) yang geraknya selalu berusaha mentotalisir. Geopolitik diasumsikan sebagai politik pergantian ruang sedangkan kronopolitik adalah perebutan waktu. Sehingga yang pertama selalu diandaikan bagaimana individu bergerak secara politis dalam suatu ruang, wilayah, atau territory tertentu (Virilio, 1991:24).

Pertanyaan selanjutnya membutuhkan penjelasan lebih karena apa yang terjadi ternyata tidak bisa diurai secara heteronormativitas. Pertama, peristiwa polisi yang menyamar di Pattaya seolah menanggukkan batas dimensi sosial berikut kode sosial yang tidak lagi bisa membuat cara kerja biner (baca: pria-wanita) dalam memandang seksualitas bisa berhasil

3 <http://surabaya.tribunnews.com/2016/03/27/lima-begal-motor-ini-diringkus-setelah-polisi-menyaru-sebagai-pelaku-lgbt-simak-kasusnya> (diakses pada 5/4/2016)

menangkap begal. Kedua, ada sebuah peristiwa dimana konsep heteronormativitas yang sangat melekat pada polisi menjadi tidak bisa bekerja mutlak di Pattaya sehingga polisi seolah kehabisan pilihan demi memberangus begal dan memilih performativitas gay yang diartikan Butler sebagai

“the inherited discourse of the metaphysics of substance, gender proves to be performative— that is, constituting the identity it is purported to be. In this sense, gender is always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed” (Butler, 1999:33).

Walaupun Butler tidak menjelaskan secara jelas antara performance dan performativity namun dapat ditarik kesimpulan bahwa segala praktik maupun tindakan yang dilakukan berdasarkan asas heteronorm sebenarnya dibangun dari substansi metafisik yang bukanlah biologis. Menyardingkan pemikiran ini berarti ada usaha lebih lanjut untuk melihat bangun metafisik sebagai konfigurasi sosial yang memaksa seseorang untuk mempraktikan tindakan gender tertentu.

Rumusan Masalah

Mengapa heteronormativitas tidak berlaku secara mutlak di Pattaya, walaupun isu LGBT semakin marak dan memungkinkan tindakan begal menjadi ‘halal’ dilakukan karena sesuai dengan arus wacana domianna yang mengabsenkan kaum gay dan waria. Hemat yang lain adalah konfigurasi sosial atau doxa apa yang berlaku sehingga mampu merombak seluruh struktur heteronormativitas

Metode Penelitian

The methodological programme of critical, contextualist studies is, thus, driven by an interest in seriously studying the practices of the subjugated groups Studying them seriously means studying them from the point of view of how they resist real structures of oppression, such as alienation of school or patriarchal interpersonal relations. (Saukko, 2003:45)

Penelitian ini mengambil tema metodologi *lived resistance* yang memungkinkan untuk membuka *polivocality*, atau keberagaman suara – suara yang terbungkam menjadi plural dan muncul dalam ranah public sebagai bukti bahwa ‘disiplin’ tidak berjalan secara mutlak. Saukko menjelaskan bahwa upaya resistensi pada wilayah yang lebih besar atau makro selalu mengalami proses yang berkelanjutan dan dilanggengkan melalui berbagai macam cara sebagai yang membentuk dominasi kultural sehingga dia memerlukan legitimasi yang datang dari berbagai insititusi atau dalam bahasa Saukko menyebutkannya sebagai *cultural leadership, which legitimates existing social order, is produced by cultural institutions, such as media, school, the church and so on .(Saukko, 2003:43)*. Artinya dalam metode penelitian Saukko melihat bahwa institusi tidaklah netral tapi dia menciptakan budaya atau dalam hemat penelitian ini media punya peranan besar secara luas menyebarkan isu tentang LGBT secara diskriminatif, sehingga polisi dalam hal ini bukanlah subjek yang berkesadaran penuh tapi dibentuk, disubjeksi, dan dikreasikan melalui hemat institusi.

Namun secara berkesadaran bukan berarti individu atau sasaran pendisiplinan atau subjek yang hendak ditaklukkan

disini bersikap pasif tapi juga sangat aktif memproduksi, menegosiasikan makna sehingga Saukko menambahkan ada kemungkinan bahwa dominasi tidak bergerak secara mutlak tapi juga merespon atau meresistensi dengan cara yang beragam.

“methodological programme of critical, contextualist studies is, thus, driven by an interest in seriously studying the practices of the subjugated groups, such as misbehavior which may appear trivial or foolish. Studying them seriously means studying them from the point of view of how they resist real structures of oppression....However, the value of this resistance is also evaluated against an assessment of, whether this resistance changes those structures of oppression or not... it presumes the scholar to be able to know what ‘real’ structures people are resisting.Thus, even if the scholars studying resistance posit that people’s actions are meaningful, they also presume that the people themselves do not really know the meaning of their actions but that this needs to be discovered by the scholar” (Saukko,2003:44)

Saukko menekankan pada ‘misbehaviour’ yaitu tindakan yang tidak sesuai pada kelompok kultural yang diharapkan untuk patuh pada kode sosial. Nyatanya misbehavior bisa artikan sebagai upaya resistensi walau dibilang remeh. Kegiatan ini kemudian harus mampu diartikan sebagai keadaan dimana konfigurasi kultural tidak berlaku mutlak karena ada upaya penolakan. Posisi peneliti menjadi penting karena peneliti harus mampu menyingkap potensi resistensi dan juga ‘misbehaviour’ tadi sebagai sebuah upaya penolakan atau bahkan kebaruan sebagai respon bahwa ada struktur yang merepresi.

Melacak Resistensi, Pattaya dan Sebuah Ikhtiar Sebuah Penamaan

"Guna mengungkap kasus ini (baca:begal), polisi menyamar sebagai anggota komunitas Lesbian, Gay, Biseksual, Transgender (LGBT)":

"Dua polisi lantas mendatangi lokasi sekitar pukul 01.00 dengan berboncengan. Kemudian keduanya berhenti di pinggir jalan cukup sepi sambil berpura-pura beradegan oral di atas motor". (<http://surabaya.tribunnews.com/2016/03/27/lima-begal-motor-ini-diringkus-setelah-polisi-menyaru-sebagai-pelaku-lgbt-simak-kasusnya>) (diakses pada 5/4/2016)

Polisi disini dilihat sebagai sebuah apparatus yang harusnya melanggengkan wacana dominan yang hegemonic. Namun sesuai dengan pernyataan yang dilansir pada kutipan diatas nyatanya sikap Polisi ternyata tidak sepenuhnya mampu memenuhi wacana yang berkembang. Seolah kehabisan ide polisi menjadi tidak memiliki banyak pilihan demi meringkus begal. Bentuk sikap ini menjadi sulit ditentukan heteronormativitasnya karena terbukti mampu ditangguhkan. Heteronormatif adalah pandangan yang diterapkan dengan melekatkan pandangan secara biner yaitu laki-laki dan perempuan, maskulin dan feminine yang sebenarnya pilihan tersebut didasarkan pada matriks kekuasaan yang melayani paradigma heteroseksual sebagai pilihan absolut dan mutlak sehingga meniadakan adanya perayaan atau pilihan lain dalam gender dan seksualitas (Butler, 1999:30). Pemikiran ini dianggap esensialis dan mendominasi seolah bahwa ada bangun asli yang tetap sehingga memiskinkan sisi rekreatif pada gender dan seksualitas yang buktinya bisa mengalami kebocoran dan mungkin juga memiliki sisi produktif yang lain. Produktif dalam

hal ini diartikan sebagai wacana selain hetero ternyata mampu meringkus kawanan begal.

Mengurai sandi mutlak hetero tentunya bukan hal yang mudah harus ada kondisi yang memungkinkan sehingga semangat untuk memparodikannya menjadi hal yang tak harus menuntut konflik tapi jelas terjadi tegangan kesadaran. Disini penamaan Pattaya adalah bentuk ikhtiar dari penanaman pemahaman tentang dimensi sosial yang berbeda. Mas Sam seorang aktifis Gaya Nusantara⁴ mengutarakan

“Nama hotspot gay di Indonesia itu nggak ada yang seheboh di Surabaya. Contohnya aja Pataya. Pataya adanya di Thailand sana. Disana juga Pataya terkenal dengan tempat gaynya juga kan disitu.”

Pattaya disejajarkan dengan lokasi yang memuja selebrasi keragaman seksualitas yaitu Pattaya di Thailand. Usaha untuk menanamkan kode sosial ini bukan terjadi secara instan tapi menuntut konsistensi pada dimensi sosio kulturalnya. Seorang gay di pattaya menuturkan bahwa dia berada di Pattaya semenjadk SMP, yang sekarang umurnya sudah diatas 30 tahun, artinya ada sebuah konsistensi untuk menuturkan dan mendaraskan Pattaya sebagai situs yang memiliki konfigurasi sosial yang khas. Pernyataan Mak Vera, Ketua Gaya Nusantara, menjadi menarik karena penamaan ini sudah ada sejak

4 Gaya Nusantara adalah organisasi yang berusaha mewujudkan terciptanya Indonesia yang menghargai, menjamin dan memenuhi hak asasi manusia dimana orang dapat hidup dalam kesetaraan, kemerdekaan dan keanekaragaman hal-hal yang berkaitan dengan tubuh, identitas dan ekspresi gender dan orientasi seksual. <https://gayanusantara.or.id/about/vision-mission/> (diakses pada 5/4/2016)

tahun 1992 yang artinya menandakan sebuah blok historis⁵. Hal ini yang memungkinkan terjadinya *common sense* atau logika umum yang diterima dan menandai terjadinya sebuah penamaan atas ruang yang disepakati public bahwa Pattaya sebagai sebuah runtutan historis berikut kumpulan wacananya mampu membentuk realitas bahwa gay dan waria mampu diakui disana sehingga tidak heran pengakuan ini bisa dilihat dari banyak masyarakat Surabaya yang juga secara tidak sadar ikut mengukuhkannya dengan cara 'ngapain ke pattaya kan itu tempat gay ngumpul'. Nada ini terdengar melecehkan tapi disisi lain ini sebuah pengakuan bahwa Pattaya adalah situs bagi kaum gay dan waria untuk ikut sehingga pergi ke wilayah tersebut juga mengharuskan kesadaran untuk dikonstruksi ulang dan menerima perbedaan. Bagaimana tidak, usaha untuk memantapkan superstruktur, atau konfigurasi sosial ini tentunya perlu konsistensi luar biasa dengan begitu baru tercipta doxa. Doxa menurut Bourdieu hadir pada wilayah mikro politik

"In a determinate social formation, the stabler the objective structures and the more fully they reproduce themselves in the agents' dispositions, the greater the extent of the field of doxa, of that which is taken for granted. When, owing to the quasi-perfect fit between the objective structures and the internalized structures which results from the logic of simple reproduction" (Bourdieu, 1977:165:166)

5 Konsep blok historis adalah konsep kunci gramsci untuk menjelaskan serangkaian peristiwa historis yang memungkinkan subjek menjadi mengenali posisinya dalam dimensi sosial secara suprastruktur dan struktur (Forgacs dan Hobswam, 2000: 197)

Bourdieu menekankan adanya usaha determinasi sosial dalam suatu formasi yang diskursif untuk mencipta realita sebagai sebuah arena yang mengamini suatu aturan tertentu didalamnya yang kemudian disebut dengan doxa. Artinya Pattaya sudah diusahakan aturan permainannya secara historis yang membentuk opini populer tertentu dimana aturan tersebut menjadi 'wajib' dipraktikan ketika berada pada arena kultural pattya. Dengan begitu konfigurasi gay dan waria menjadi sebuah formasi sosial yang mengharuskan pengorganisasian ulang tentang yang bertentangan di dalam arena Pattaya. Polisi dengan begini dapat mengartikulasikan bentuk pengakuan dengan cara yang beragam termasuk menyamar menjadi gay. Mas Sam menuturkan upaya pengakuan tersebut juga ada ketika polisi hendak menjebak kawanan begal dengan masih 'permisi' atau meminta izin pada teman – teman gay.

“Sempat polisinya dirayu sama temen-temen, terus pas mau kenalan gitu, polisinya ada di tengah, yang dua disini (ujung jalan kanan: red), yang dua disana (ujung jalan kiri: red) yang dua ditengah, polisinya juga ngumpul, nggak ngumpul sih, sendiri-sendiri gitu, disini ada temen-temen gay, polisinya, terus sama temen-temen gay. mungkin ada yang lewat atau apa, merasa itu nggak pernah lihat di dalam, akhirnya digodain. “wes mas, samean nyingkrih o, aku kerjo.” kata polisinya gitu. yaudah akhirnya anak-anak nggak godain. setelah itu baru ada preman masuk. Nah preman masuk itu ada lebih dari 8 kalau nggak salah. malakin yang polisinya itu, tapi polisinya pura-pura rangkulan atau apa, pura pura jadi gay gitu. akhirnya malakin, terus dipegang sama polisinya. “kamu lari, tak tembak” gitu,”

Hal ini menandakan adanya situasi dimana polisi juga menaruh rasa hormat karena masuk pada wilayah formasi sosial yang berbeda. Artinya polisi masih meminta izin, bahkan ada polisi yang meminta agar teman – teman gay untuk tidak takut saat mereka datang. Hal ini wajar karena tentunya setiap warga Pattaya tahu betul siapa yang bukan orang-orang yang biasa berkumpul disana, sehingga ada rasa kecurigaan bila ada wajah – wajah baru. Menjadi hal yang lumrah untuk menggoda orang baru karena sesuai dengan pernyataan tadi, kawasan Pattaya sudah terkenal dengan situasi kulturalnya yang mengamini kehadiran gay dan waria sehingga setiap ‘konsekuensi’ wajah baru yang melintas dianggap sudah sadar bahwa ada keberagaman seksual lain yang tengah dicari oleh wajah baru tersebut. Namun dengan nada khas Surabaya, Polisi justru meminta teman gay dan waria untuk bersikap sewajarnya dan terus beraktifitas seperti biasa.

Sebagai ruang resistensi tentunya Pattaya sudah memperlihatkan bagaimana setiap ‘pegiatnya’ mampu memperkuat doxa pattaya. Menggoda dan merayu adalah bentuk penguatan doxa.

“Kalau disini, beda sama kumpulannya orang-orang yang ada di warungnya pak ran, tempat pertama kali kita ketemu dulu, kalau kebanyakan disana itu PS-pekerja seks. kalau disini Cuma kumpul-kumpul.

Sibuk dengan gadget dan klien masing-masing, kalau disini nggak online masing-masing, ngobrol . karena apa, temen-temen yang sudah kembali kermahnya masing-masing itu jadi merasa terbelenggu, merasa berbeda diantara keluarganya. kalau disini kan rasa satu hati, satu

ekspresi, mkanya rasa kangen terus. enjoy disini. kadang kita ke keputran beli."

Formasi sosial ini merupakan suatu yang diidealkan bagi sebuah ruang perayaan seksualitas, dan disisi yang lain yang hetero pun tidak serta merta bertindak represif namun koordinatif sebagai bukti penanggulangan cara berpikir esensialisnya.

Pattaya adalah sebuah situs menjaring informasi, tak heran bila adanya banyak aplikasi online untuk menemukan pasangan sesama gay atau waria tidak serta merta dapat menghapus doxa di pattaya. Rasa kangen pattaya membuktikan bahwa bukan hanya teman yang dirindukan tapi atmosphere pattaya yang memiliki konfigurasi khas gay dan waria yang memungkinkan mereka untuk berkumpul. Ada doxa yang tidak hadir pada ruang virtual tapi pattaya hadir sebagai ruang actual untuk mengakomodir tersebut. Pattaya membebaskan setiap gay dan waria menjadi subjek non heteronorm bagi diri mereka walau tidak ada teman karena situsnya memungkinkan hal tersebut. Tak heran bila resistensi tersebut menjadi lebih hebat lagi walau terjadi pembegalan secara berulang – ulang, seluruh kawan gay tetap berada disana. Polisi pun juga tak hentinya menggunakan teknik yang sama untuk menangkap begal. Gay dan waria menjadi sasaran empuk karena mereka lemah di luar Pattaya karena kode sosial yang dipakai bukan lagi Pattaya sehingga mereka merasa malu jika melapor kepada pihak berwajib tapi sangat resisten di 'rumah' sendiri. Salah seorang gay sempat menuturkan sudah 3 tahun mengenal begal terjadi di pattaya dan bahkan pernah menjadi korban

“Saya kena begal itu lho sudah 3 tahun yang lalu. 2013. Awal mulanya jam 1 malem pas malem bulan puasa. sahur. awal mulanya saya ketemu temen lama, emang cakep temn saya, udah lama ndak ketemu, akhirnya kangen-kangenanlah. sebenarnya saya sudah tahu kalau di dalem itu rawan, tapi mau saya ajakin kesini –taman- tapi temen saya itu ndak mau. karena malu sama temen-temen yang lain. terus setelah itu, saya ajak kesini (taman:red), temen anak itu yang nggak mau. yaudah akhirnya kejadian dibegal di dalem”

Tentunya hal ini dapat dilihat pada usaha bagaimana Pattaya sebagai ruang resistensi begitu diperjuangkan. Perebutan ruang hetero ini sampai pada situasi ketika seorang gay harus melempar kunci sepeda motor ke sungai sebagai upaya perlawanan akhir ketika motor mereka dirampas oleh begal. Pattaya bukan lagi dianggap sebagai peluang mudah untuk melakukan tindak kriminal karena perlawanan selalu hadir. Polisi pun sudah dirasa mampu meletakkan fungsinya tanpa bertindak diskriminatif hal ini juga diakui oleh seorang gay yang ‘gemes’ dengan kejadian yang makin santer terjadinya begal setelah ada isu LGBT

“Ada, mungkin karena polisinya nggak disogok sama uang atau apa gitu. Cuma kemarin ini, ada yang kena begal terus lapor ke polisi dan sama polisinya langsung dieksekusi itu yang nyamar jadi gay itu.”

Pemaknaan ini menjadi penting karena sebagai sebuah peristiwa, tentunya hal ini dapat dilihat bagaimana performativitas polisi bisa berubah, penanggungan atas

heteronormativitas dan diikus kekuatan doxa yang disusun melalui blok historis. Sebagai geopolitik yang bersifat makro nyatanya gagal melihat fakta anomali di Pattaya. Politik sewaktu atau cronopolitik adalah usaha perebutan tentang bagaimana upaya menandai arus sejarah nyatanya gagal ketika diletakkan pada situasi politis-kultural Pattaya.

Epilog, Subjek Pattaya Dan Keberlangsungan Perayaan

Pattaya sebagai sebuah nama bukan sesuatu hal yang tidak bermuatan politik perjuangan, karena merujuk pada situs 'serupa' yang merupakan wilayah keragaman seksual. Artinya, Pattaya hadir untuk mengafirmasi suatu wacana politis tertentu, dalam hal ini gay dan waria agar 'natural' dipraktikan didalamnya. Pada derajat ini Pattaya sebagai dimensi sosial telah merebut ruang (geopolitik) dan waktu (cronopolitik) dari wacana heteronormativitas yang ada di luar. Polisi yang menggunakan wacana ini secara produktif mengafirmasi kode sosio kultural di Pattaya yang dominan digunakan bagi teman gay dan waria. Pilihan-pilihan untuk menangkap begal 'disulap' menjadi kesadaran yang hanya memungkinkan untuk berhasil bila menggunakan wacana gay dan waria.

Doxa ini menjadi lemah ketika dimensi yang dijejaki adalah dimensi sosial di luar Pattaya, dimana para teman gay dan waria menjadi enggan melapor tindakan kriminal yang menimpa dirinya karena mereka bukan lagi pada situasi yang memungkinkan mereka untuk berbicara namun begitu gigih di dalam ruang Pattaya.

Pattaya dengan doxanya, secara dimensi sosial mampu merebut ruang dan waktu, menandai performativitas gay dan waria untuk mengurai sandi mutlak heteronorm yang melintas

di dalamnya. Polisi yang menyamar sebagai gay tidak hanya berfungsi sebagai pemberantas kriminalitas tapi juga bentuk pengakuan dan afirmasi bahwa konfigurasi heteronorm tidak mungkin bekerja penuh di Pattaya dan menuntut untuk melebur dalam subjek dominan. Subjek yang padanya menuntut sebuah pengakuan seksual yang beragam yaitu subjek Pattaya.

DAFTAR PUSTAKA

- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble*. New York and London: Routledge
- Hobsbawm, E.J and Forgacs, D. 2000. *The Gramscian Reader, Selected Writings 1916-1935*. New York: New York University Press
- Saukko, Paula. 2003. *Doing Research in Cultural Studies*. Sage Publications: London
- Virilio, Paul. 1991. *Lost Dimension*. New York: Semiotext(e)

Sumber Internet

1. <http://www.thejakartapost.com/news/2016/02/24/indonesian-psychiatrists-label-lgbt-mental-disorders.html> (diakses pada 5/3/2016)
2. <https://m.tempo.co/read/news/2016/01/27/063739961/89-3-persen-lgbt-di-indonesia-pernah-alami-kekerasan> (diakses pada 5/3/2016)
3. <http://surabaya.tribunnews.com/2016/03/27/lima-begal-motor-ini-diringkus-setelah-polisi-menyaru-sebagai-pelaku-lgbt-simak-kasusnya> (diakses pada 5/4/2016)
4. <https://gayanusantara.or.id/about/vision-mission/> (diakses pada 5/4/2016)

**MEWARTAKAN LIYAN: MEDIA, HOMOSEKSUAL DAN
REPRODUKSI HOMOPHOBIA DALAM PERSPEKTIF
HISTORIS**

***NARRATING THE OTHER: MEDIA, HOMOSEXUAL AND
REPRODUCTION OF HOMOPHOBIA
IN HISTORICAL PERSPECTIVE***

Makrus Ali, Alumni Pascasarjana Ilmu Sejarah UGM
ektanabe@yahoo.com

Abstrak

Keragaman orientasi seksual adalah suatu keniscayaan dalam realitas sosial. Heteroseksual bukan satu-satunya orientasi seksual, namun homoseksualitas –lesbian dan gay– juga bagian dari spektrum seksualitas. Sayangnya rezim heteronormatif membajak keragaman seksual melalui pelembagaan heteroseksual sebagai satu-satunya orientasi seksual yang dianggap sesuai dengan tatanan sosial. Selain karena prokreasi, rezim heteroseksual seringkali mendapat dukungan dari lembaga agama. Maka tidak mengherankan hal ini menyebabkan homoseksualitas dipinggirkan karena dinilai menyimpang. Kondisi ini menyebabkan munculnya homophobia, yakni ketakutan dan kebencian terhadap homoseksualitas. Homophobia mengakar ketika ide homophobia juga disebarkan melalui media. Praksisnya media menjadi salah satu agen homophobia dalam mensosialisasikan kebencian terhadap homoseksualitas.

Jejak-jejak pertalian antara media dan homophobia rupanya ditemuakn pada masa Indonesia kolonial. Pada tahun 1938-1939 masyarakat kolonial dihebohkan dengan rentetan peristiwa yang disebut sebagai *zedenschandaal* atau perkara mesum. *Zedenschandaal* bermula ketika terjadi penangkapan seorang pejabat kolonial yang dituduh melakukan praktik seksual dengan sesama lelaki. Skandal ini mendapat ekspose dari media-media kolonial saat itu. Hingga kemudian pemberitaan-pemberitaan tersebut menjadi pemicu penangkapan terhadap

orang-orang yang diduga melakukan praktik seksual sesama lelaki. Jika melihat pada kondisi Indonesia kontemporer, pola yang serupa tidak mengalami perubahan. Pemberitaan dan persepsi yang dibentuk media memiliki peranan yang signifikan dalam mereproduksi homophobia. Dengan menggunakan perspektif historis, paper ini mencoba merekonstruksi peranan media dalam mereproduksi homophobia di Indonesia.

Kata Kunci: Homoseksual, Homophobia, Media.

Abstract

Diversity of sexual orientation is a certainty on social reality. Sexual preferences not only heterosexual but homosexuality – lesbian and gay – also part of sexuality spectrum. Unfortunately, heteronormative regime hijack on sexual diversity through institutionalization of heterosexual as sexual orientation that suitable with social construction. Besides it's procreation, heterosexual supported by religion institution. So, not surprise its caused homosexuality has been marginalised and considered as deviant. This condition caused rising of homophobia, that is fearness and hatred of homosexuality. The intensity of homosexuality to become root, when idea of homophobia also spread out through media. Frankly media becomes one of homophobia agent in socializing hate on homosexuality.

The evident of linking between media and homophobia has been found in Indonesia colonial period. In 1938-1939 colonial society has been shocked with serial of accident that call it *zedenschandaal* or *perkara mesum* (*immoral affair*). *Zedenschandaal* started when a man arrested by colonial officer after accused sexual intercourse with man. This scandal exposed by those media at that time. Then these information becomes trigger on arresting to other man who accused involved on sexual intercourse with man. On contemporary Indonesia, this pattern is not changes. Reports and perception constructed by media has role significantly in reproducing homophobia. Through historical perspective, this paper tries to construct role of media on reproduction of homophobia in Indonesia.

Keyword: Homosexuality, Homophobia, Media.

Pendahuluan

Awal tahun 2016 mendadak publik Indonesia serius membahas isu LGBT. Mulai dari media cetak hingga elektronik beramai-ramai memperbincangkan LGBT sebagai fenomena sosial yang mencuri perhatian publik. Selama beberapa bulan LGBT menjadi *public discourse* di tengah masyarakat, mulai dari obrolan forum elit Jakarta hingga *jagongan* angkringan Yogyakarta. Hampir semua lapisan masyarakat menaruh perhatian terhadap isu LGBT. Indonesia Lawyers Club (ILC) salah satu forum diskusi yang digagas wartawan senior Karni Ilyas dan disiarkan langsung oleh salah satu stasiun TV Nasional, membuat episode khusus mengupas LGBT. Dengan tajuk "LGBT Marak, Apa Sikap Kita?" -silahkan lihat tayangan ini di Youtube tanggal 16 Februari- ILC mengundang beberapa narasumber dengan latar belakang yang beragam. Diantaranya turut hadir pegiat HAM, praktisi kesehatan, pakar *parenting*, hingga politisi dan agamawan membincang LGBT dari lintas perspektif. Sayangnya forum ini berakhir dengan kontraproduktif, penggagas acara hanya menginginkan pertunjukan *megaloman* dimana kubu pro dan kontra hanya diadu tanpa *platform* yang konstruktif .

Sebelum acara ILC mengekspose isu LGBT, *Republika* merupakan media cetak yang selama beberapa bulan memberitakan LGBT secara massif dan terstruktur. Pemberitssn LGBT di *Republika* merupakan respon dari polemik SGRC UI (*Support Group and Resource Ceneter on Sexual Studies*) yang dianggap mengkampanyekan LGBT di lingkungan kampus. Selama trimester pertama tahun 2016 (Januari-Maret), *Republika* menurunkan sejumlah ulasan LGBT dari beragam liputan. Bukan hanya sekedar artikel kecil atau opini, *Republika* bahkan beberapa kali menjadikan LGBT sebagai *headline* halaman

pertama. "LGBT Ancaman Serius", headline Republika yang disajikan pada tanggal 24 Januari 2016 memicu kontroversi. Beberapa kalangan, terutama pegiat keberagaman seksual menilai pemberitaan Republika berpotensi menimbulkan keresahan di masyarakat. Pemberitaan yang tendensius dan penuh prasangka dinilai merugikan kelompok LGBT. Dengan menyebut LGBT sebagai "ancaman", agaknya Republika secara sengaja menciptakan *moral panic*.

Konsep *moral panic* mengacu pada buku Stanley Cohen, *Folks Devil and Moral Panics*. Menurut Cohen, moral panik adalah sesuatu yang dianggap sebagai ancaman nilai-nilai sosial yang bisa saja berupa suatu kondisi, orang atau kelompok masyarakat tertentu yang kemudian disajikan oleh media massa secara stereotipis (Cohen: 1987, hlm.1). *Moral panic* merupakan istilah yang dipakai untuk isu kontroversial yang dieksploitasi secara massif oleh media atau otoritas moral dalam masyarakat. Moral panik muncul dalam suatu kondisi, atau serangkaian kejadian, atau seseorang juga kelompok tertentu yang didefinisikan sebagai ancaman nilai-nilai tatanan sosial, lalu media menyajikannya dengan label tertentu dengan standart moralitas yang diatur oleh editor, agamawan, politisi dan orang-orang konservatif. Dalam konteks LGBT, *moral panic* diciptakan oleh media untuk menyebarkan ide-ide homophobia. Dalam bangunan sosial masyarakat modern media memiliki posisi strategis. Menurut Tony Bennet media dipandang sebagai agen konstruksi sosial yang mendefinisikan realitas. Media massa bukan merupakan saluran bebas, melainkan subyek yang mengkontruksi realitas lengkap dengan pandangan, bias, dan pemihakkannya (eriyanto, hlm. 23).

Dalam lintasan sejarah Indonesia, bangsa ini pernah

mengalami periode yang mengeringakan bagi kelompok seksual *liyan*, homoseksual. Antara tahun 1938-1939 terjadi perburuan dan penangkapan orang-orang yang diduga terlibat praktik homoseksual –kebanyakan menasar pada orang-orang Eropa-. Margareth Mead menyebutnya sebagai “perburuan penyihir” yang mengerikan. Insiden yang kemudian dikenal dengan *zedenschandaal* atau perkara mesum berawal dari sebuah penangkapan pejabat kolonial yang didakwa berhubungan seksual dengan sesama lelaki. Peristiwa ini disikapi oleh pemerintah kolonial dengan melakukan sebuah operasi rahasia. Sementara itu koran-koran pada saat itu memberitakan penangkapan kaum homoseksual secara berkala antara periode 1938-1939. Kebanyakan koran-koran tersebut menilai homoseksual sebagai perilaku seksual menyimpang yang melawan hukum.

LGBT rupanya tidak hanya sekali ini mengalami objektifikasi sebagai ancaman yang merusak tatanan sosial masyarakat tertentu. *Zedenschandaal* membuktikan bahwa perlakuan media terhadap seksualitas minoritas LGBT –termasuk homoseksualitas didalamnya- secara stereotipikal menganggap mereka sebagai ancaman dan bahaya, bahkan ada upaya kriminalisasi. Artikel ini berusaha menarasikan perselingkuhan media dalam menciptakan *moral panic* dengan menyebar ide homophobia secara massif dan terstruktur. Selain menggunakan pendekatan historis dan metode penelitian arsip, artikel ini juga melakukan penelitian media dengan mengambil pemberitaan koran Republika trimester pertama (Januari-Maret 2016). Pada periode ini berlangsung pemberitaan secara simultan yang dilakukan oleh Republika dalam mewacanakan LGBT dalam produk medianya.

Terbentuknya Masyarakat Victorian Hindia Belanda

Kedatangan bangsa Belanda ke Nusantara bermula dari sebuah ekspedisi perdagangan. Mereka merupakan utusan dari tuan-tuan di Belanda yang tergabung dalam *Hereenseventeen* atau 17 tuan. *Verenigde Ostindische Compangie* (VOC) adalah manifestasi kumpulan para pedagang Belanda di Nusantara. Mereka menjelajah ke berbagai wilayah Nusantara mencari rempah-rempah yang merupakan komoditas dagang bernilai jual tinggi. Pencarian rempah-rempah menjadi salah satu motivasi pelayaran bangsa Belanda ke Nusantara. Pelayaran-pelayaran yang dilakukan oleh bangsa Belanda hanya diperuntukkan bagi lelaki saja, tanpa perempuan yang ikut serta di dalam kapal. Salah satu penyebab larangan perempuan terlibat dalam ekspedisi perdagangan karena hal itu dinilai terlalu beresiko. Pelayaran dari Belanda ke Nusantara bisa menempuh berbulan-bulan dengan kondisi alam ganas yang tidak menentu. Maka tidak mengherankan jika ditemukan praktik homoseksual dalam sebuah ekspedisi kapal. Fenomena ini merupakan rahasia umum, meskipun kemudian praktik ini mendapat sorotan dari otoritas kolonial.

Adalah Gubernur Jendral VOC Jan Pieterzoon Coen, pendiri kota Batavia yang tidak kompromistis dengan menghukum perilaku homoseksual. Pandangan pemerintah kolonial terhadap seksualitas bersifat keras terhadap perilaku homoseksualitas. Menurutnya praktik ini berlawanan dengan hukum sosial pada waktu itu (Onghokham: 1991, hlm 18). Pandangan kolonial yang represif terhadap seksualitas –termasuk homoseksualitas- tidak bisa dipisahkan dengan era Victorian yang berkembang di Eropa pada waktu itu. Pada awal abad 17 berlangsung keterbukaan mengenai seks, seks tidak ditutup-tutupi, seks tidak ditabukan.

Namun kemudian terjadi represi seksual yang dikaitkan dengan perkembangan kapitalisme-revolusi industri Inggris, munculnya kaum borjuis- (Foucault, hlm. 4). Menurut Foucault era Victorian adalah periode dimulainya tubuh mulai diatur dan didisiplinkan. Represi seksual berlangsung melalui hubungan kekuasaan, pengetahuan, dan seksualitas. Sebagaimana Ratu Viktoria di Inggris, Ratu Wilhelmina di Belanda kurang lebih sama menerapkan semangat etika puritanisme. Seksualitas direpresi sedemikian rupa dengan aturan-aturan yang membelenggu dengan dalil moralitas. Menurut Onghokham Victorianisme yang diadopsi Belanda muncul karena adanya beberapa faktor. Pertama keluarga kerajaan Belanda sebelum Wilhelmina sama-sama memiliki pengalaman skandal seksual dan kehancuran institusi perkawinan. Hal ini dipandang berpotensi menjadi ancaman serius bagi tatanan moral. Tampaknya moralitas sedemikian penting bagi rezim Wilhelmina sebagai sesuatu yang membayangi kekuasaan. Persinggungan ini memaksa rezim baru harus merepresi seksualitas sedemikian rupa. Kedua menurut Onghokham, kemenangan Partai-partai Kristen waktu itu memaksakan moral seksual yang ketat (Onghokham, 1999). Dua hal ini cukup menghadirkan rezim Victorian ke tanah jajahan, Hindia Belanda. Gambaran masyarakat kolonial merupakan masyarakat yang santun, seksualitas menjadi hal yang perlu untuk ditekan sehingga mampu menegakan etika victorian. Salah satu skandal seksual yang pernah menghebatkan Batavia adalah hubungan gelap yang terjadi antara serdadu bawahan dan putri dari Jaques Specx, seorang petinggi VOC. Atas desakan para agawaman Protestan, si serdadu dijatuhi hukuman mati, sementara Sara Specx dikenakan hukuman cambuk.

Akan tetapi alih-alih menekan segala bentuk seksualitas, yang timbul justru kemunafikan. Meskipun elit kolonial melarang tindakan seksual di luar institusi pernikahan, namun praktik-praktik seksual yang dilarang tetap saja muncul. Kemunafikan yang paling nyata masyarakat kolonial dalam memperlakukan seksualitas adalah lahirnya institusi pergundikan atau perNyai. Pergundikan muncul seiring dengan kedatangan bangsa Belanda itu sendiri. Sebagaimana telah dijelaskan diatas, bahwa awal kedatangan orang-orang Belanda ke Nusantara tanpa disertai perempuan. Hasrat seksual laki-laki Belanda menjadi problem yang harus dipecahkan setibanya di Nusantara –terlepas ditemukannya praktik homoseksual dalam kapal-. Otoritas VOC saat itu berusaha mencari solusi dengan mendatangkan perempuan-perempuan dari tanah daratan. JP Coen, sedari awal mengupayakan alternatif ini. Namun dalam penantian kedatangan calon pengantin dari Eropa, maka orang-orang Belanda tersebut menjalin relasi seksual dengan perempuan pribumi. Pegawai-pegawai VOC tersebut menjadikan perempuan pribumi sebagai gundik. Menurut Reggie Baay, masyarakat laki-laki kolonial, separuh dari laki-laki Eropanya adalah penganut praktik pergundikan. Kehidupan laki-laki Eropa bersama nyai adalah sebuah pemandangan umum, bahkan ada yang menganjurkan pergundikan (Baay: 2009, hlm 44-45). Setidaknya ada beberapa keuntungan dengan menjalani pergundikan. *Pertama*, pergundikan merupakan institusi yang lebih bebas dan tidak mengikat jika dibandingkan dengan pernikahan. *Kedua*, pergundikan menjamin keteraturan hidup. Kehadiran nyai mampu menekan tindakan-tindakan negatif yang tidak perlu, seperti pelacuran dan ketergantungan alkohol. *Ketiga*, keberadaan nyai dalam institusi pergundikan

secara tidak langsung menjadi pemandu bagi lelaki Eropa dalam menjalani kehidupan baru di Hindia Belanda.

Menanggapi maraknya pergundikan di tengah masyarakat kolonial, pada 11 Desember 1620 sebenarnya telah diterbitkan sebuah peraturan yang melarang terjadinya praktik ini. Agaknya pada level ini seks dan negara telah terhubung dalam selubung kekuasaan. Seksualitas adalah konstruksi sosial yang beroperasi di wilayah kekuasaan. Foucault melihat bahwa negara melakukan politik tubuh melalui wacana seksualitas. Dalam wacana kekuasaan, seks adalah matriks pendisiplinan dan berbagai asas regulasi yang dikendalikan oleh negara. Seks diawasi dan dikendalikan sedemikian rupa hingga batas tertentu menimbulkan mikro kekuasaan atas tubuh (1997: 181). Pemerintah kolonial terus melakukan kajian kebijakan terkait praktik pergundikan. Disaat pergundikan benar-benar tidak bisa dikendalikan pemerintah kolonial menerbitkan peraturan pernikahan campur yang diatur dalam *Staatsblad* 1898 No. 159 dimana pergundikan kemudian digolongkan sebagai perkawinan campur. Pada akhirnya masyarakat kolonial adalah masyarakat yang hidup dengan segala kemunafikan atas nama moralitas menekan seksualitas.

***Zedenschandaal*: Jejak Homophobia Masa Kolonial**

Kekuasaan rezim Victorian di Hindia Belanda tampak semenjak pertama kali menginjakkan kaki di Nusantara – tepatnya ketika JP Coen membangun Batavia yang selesai tahun 1650-. Semenjak itu pula berbagai aturan ataupun regulasi berkenaan dengan seksualitas ditetapkan. Mengutip Ian Burma, menurut Frances Gouda, kehidupan kolonial dimana-mana agaknya digenangi oleh masalah seks (Gouda: 2007,

hlm. 291). Seks menjadi masalah yang selalu ditanggapi dingin oleh rezim kolonial. Setiap aturan maupun paket kebijakan merupakan ikhtiar dari pemerintah kolonial untuk menciptakan masyarakat yang teratur. Sayangnya berbagai kebijakan yang merespon permasalahan seksual selalu antiklimaks. Salah satunya pelarangan pergundikan tidak serta merta menghilangkan institusi pergundikan. Hampir separuh laki-laki Eropa mengahbiskan hidupnya di Hindia Belanda dengan nyai. Ironisnya pergundikan baru lenyap disaat bersamaan berakhirnya kolonialisme itu sendiri.

Seperti telah dikutip diatas, praktik homoseksualitas pada masa kolonial tidak mendapatkan dukungan secara leluasa, meskipun tetap bisa ditemukan. Salah satu sumber sejarah yang menarasikan homoseksualitas dengan bagus adalah sebuah autobiografi seorang priyayi Jawa (Budiman, 1992). Dalam autobiografi ini penulis secara mengalir menceritakan pengalaman hidupnya sekaligus seksualnya. Termasuk bagaimana hubungan cintanya dengan beberapa lelaki Belanda. Jika dicermati dalam autobiografi ini tersimpan narasi homoseksual yang hidup pada masa kolonial. Menariknya, Soeparpto, sang empu autobiografi adalah pribumi Jawa beberapa kali menjalin relasi homoseksual dengan orang Belanda. Selain itu sang penulis autobiografi juga menduga perasaan suka sesama lelaki hanya milik orang pribumi, tetapi dia menemukan hal yang sama pada orang-orang Eropa.

Episode homoseksualitas masa kolonial mengalami mimpi buruk selama periode 1938-1939 ketika meletus insiden *zedenscandaal*. Sebagai sebuah skandal, *zedenschandaal* atau peristiwa mesum merupakan serial perburuan orang-orang yang dianggap sebagai pelaku homoseksual. Skandal ini bermula dari

penangkapan pejabat kolonial ternama Resident Batavia Mr. H. Flavez de Malines van Ginkel pada bulan Januari 1939. Harian *Sin Po* tanggal 20 Januari 1939 mewartakan penangkapan Resident Batavia ini dalam sebuah berita besar. Sebelumnya harian *Pemandangan* juga membeberitakan penangkapan ini pada tanggal 19 Januari 1939. Penangkapan ini menjadi luar biasa, dan skandal seksual yang menggemparkan Batavia. Setelah ini pun muncul serial penangkapan yang menasar pada pria-pria Eropa –ada juga Cina dan Arab- yang diduga melakukan praktik homoseksual.

Penangkapan terhadap orang-orang yang diduga melakukan homoseksual sebenarnya tidak berlangsung secara tiba-tiba, namun sebelum 1938 sudah muncul kelompok-kelompok yang mulai tidak suka dengan maraknya homoskesualitas. CSP atau *Christelijke Staats Partij* yang merupakan Partai Kristen yang memiliki keterwakilan di *Volksraad* (Dewan Rakyat) merupakan kelompok yang keras terhadap praktik homoseksual, terutama yang menjangkiti pejabat-pejabat publik. Pada tahun 1936 CSP pernah mengirim surat terbuka kepada Gubernur Jendral Tjarda van Starckenbourgh untuk melakukan penyelidikan serius terhadap homoseksualitas di kalangan pejabat. CSP menganggap homoseksualitas sebagai “kejahatan” yang mendesak untuk diberantas (Bloembergen, 2011, hal. 419-420).

Sementara itu temuan Gery Atkins menyatakan bahwa kebencian terhadap homoseksual dilatar belakangi oleh beberapa kondisi. Jika Marieke Bloembergen menyebut CSP, maka Atkins menuturkan peran penting *Vederlandsche Club* di Batavia (Atkins, 2012, hal. 104). Mereka adalah kumpulan orang-orang konservatif sayap kanan Belanda yang mempromosikan visi new Hollandia “tanah kelahiran untuk semua orang Belanda

di HB dan menyerap surplus populasi yang bertambah. Salah satu pendirinya adalah politisi sayap kanan simpatisan NAZI, Henri Zentgraff yang juga editor dari *Java Bode*. Menurut Atkins, Zentgraff adalah sosok dibalik kampanye *zedenschandaal*. Zentgraff menganggap homoseksual sebagai “moral impaired” dan “psychologically abnormal”. Keseriusan Zentgraff membasmi homoseksual diantaranya melalui propaganda media massa.

Koran milik Zentgraff, *Java Bode* dan *De Ochtendpost* merupakan koran pertama yang melaporkan pertama di Surabaya. Dalam laporannya, Zentgraff menyertakan sebuah editorial yang menyerang *Dutch Scientific Humanitarian Commite* (kelompok homoseksual yang mendukung hak sipil Magnus Hirschfeld di Jerman). Zentgraff kemudian menekan kepolisian untuk melakukan penguntitan terhadap laki-laki single di Jawa (Atkins, hal. 106). Kampanye Zentgraff berhasil meningkatkan jumlah orang yang di tahan, antara Desember 1938- Januari 1939 setidaknya 223 orang Eropa ditangkap dan 100 pribumi ditahan. Razia polisi kurun waktu 1938-1939 secara formal memakai *Wetboek van Strafrecht* pasal 292 tentang tindak pidana pedofilia. Meskipun sejak 1918 ada aturan pidana pedofilia, homoseksualitas dianggap biasa saja di Hindia Belanda (Bloembergen, 2012). Polisi susila *zedenpolitie* yang menjadi instrumen pemeliharaan kepatuhan, tata krama dan kesopanan dalam pergaulan dan kesusilaan sebelum tahun 1938 fokus terhadap kasus pelacuran dan perdagangan perempuan anak. Namun operasi *zedenschandaal* menjadi momentum presekusi terhadap orang-orang yang homoseksual yang kemudian berhenti seiring dimulainya Perang Dunia ke II.

Memetakan Homoseksualitas Dalam Politik Seksual Indonesia

Homoseksualitas sebenarnya bukan fenomena baru yang tiba-tiba muncul di Indonesia. Dalam tradisi nusantara praktik homoseksualitas jamak ditemukan dalam beberapa masyarakat adat. Budaya Nusantara mempertontonkan praktik homoseksual sebagai bagian dari kehidupan yang tumbuh dalam masyarakat. Beberapa budaya menempatkan homoseksualitas dalam posisi sakral yang mendukung ritual tertentu. Hatib Abdul Kadir menginventarisir beberapa praktik homoseksual dalam budaya Nusantara (Hatib 2007, hal. 83-865). Bangsawan Aceh memiliki kebiasaan membeli budak lakik-laki dari Nias untuk kesenangan di ranjang. Di Bali terdapat hubungan antar laki-laki yang dikenal dengan *menyilit*. Relasi homo-erotis juga ditemukan antara *warok* dan *gemblak* dalam kesenian Reog Ponorogo.

Temuan-temuan antropologis tersebut membuktikan bahwa homoseksualitas merupakan realitas sosial yang hadir sejak lama dalam masyarakat Nusantara. Homoseksualitas hidup berdampingan dengan masyarakat tanpa mendapatkan stigma ataupun label sebagai pelaku penyimpangan seksual. *Bissu* dalam tradisi masyarakat Sulawesi Selatan merupakan orang suci yang dipercaya mampu berhubungan dengan Dewa secara langsung. Para *bissu* adalah orang-orang yang berganti peran gender, yakni laki-laki yang bertindak perempuan – disebua calabai- menempati posisi yang tinggi dalam struktur masyarakat Bugis. Mereka juga mempraktikkan homoseksualitas dengan seorang lelaki yang disebut *tobatto* (Latief 2004, hal. 38-42). Sebagaimana relasi *gemblak-warok*, relasi *bissu-tobatto* selain memiliki fungsi ritual juga bagian dari pemenuhan hasrat seksual.

Tom Boellstorff meyakini bahwa praktik homoseksualitas bukan hasil pembaratan, namun telah lama hidup dalam budaya masyarakat Nusantara. Sebagai etnografer Tom memandang meskipun masyarakat Nusantara mengenal praktik homoseksual, namun tidak menyebutnya demikian. Kemunculan subyek-subyek homoseksual –dalam hal ini gay atau lesbi- dalam budaya seksualitas kontemporer telah melalui proses “sulih suara” dalam konsep etnolokalitas (Boellstorff, 2005, hal. 76-77). Etnolokalitas merupakan konsep yang menghubungkan orang dengan tempat, sekaligus waktu. Meskipun sejumlah temuan historiografis, antropologis maupun etnografis membuktikan kehadiran homoseksual sebagai khasanah seksualitas dalam budaya masyarakat Nusantara, tampaknya Negara mengabaikan fakta ini.

Orde Baru mengkonstruksikan seksualitas dalam wacana program pembangunan nasional. Konstruksi seksualitas yang dilakukan oleh negara tidak hanya dalam bentuk regulasi namun juga menyangkut pewacanaan yang diinternalisasikan negara dalam kehidupan berbangsa. Dalam hal regulasi misalnya, Negara mendisiplinkan dan mengatur tubuh melalui paket regulasi dan kebijakan-kebijakan politik tubuh. UU No. 1/1974 merupakan produk kekuasaan Orde Baru dalam mengatur pernikahan yang syah dalam hukum negara. Dalam UU ini heteroseksual menjadi wacana seksual yang dipromosikan dan diakui negara. Sementara seksualitas non heteroseksual dianggap menyimpang dan abnormal karena tidak sejalan dengan ideologi Negara. Negara diam-diam menolak seksualitas non heteroseksual dan secara tidak langsung mengeklusikannya dalam wacana negara bangsa (Muria, 2014: 50). Homoseksual menjadi *liyan* dalam diskursus seksualitas

negara. Seksualitas non hetero menjadi bagian kelompok marjinal yang tidak diakui. Mereka adalah sub altern yang ter subordinasi oleh rezim heteronormatif. Homoseksualitas dianggap sebagai aib dan sesuatu yang mengancam, orientasi seksual yang dianggap menyimpang, abnormal dan immoral (Suryakusuma: 1991, hal. 6). Sebenarnya Negara memiliki kepentingan dalam mengidealkan heteroseksual sebagai wacana tunggal seksualitas nasional. Titik tolaknya berawal dari ideologi maskulin-heteroseksual yang dipakai negara untuk membayangkan bangsanya. Dalam tataran praksis, Orde Baru menggunakan ideologi maskulin-heteroseksual untuk menopang pertumbuhan ekonomi dan pembangunan. Heteroseksualitas direproduksi terus menerus melalui berbagai saluran, pendidikan, wacana keagamaan, dan publikasi media. Meminjam istilah Alimi, ideologi maskulin heteroseksual menekankan pada warganya bahwa heteroseksualitas merupakan satu-satunya orientasi seksual yang sesuai dengan semangat pembangunan Orde Baru. Dengan kata lain Orde Baru melakukan proses *the making of sexuality* melalui transformasi seksualitas dalam sebuah *discourse* (Alimi, 2004, hal. 75-77).

Konstruksi Negara atas seksualitas tidak selalu dalam bentuk regulasi-regulasi formal yang hirarkis, namun menyebar melalui wacana, dan justru inilah yang bekerja dengan lebih efektif (Jyoti, 2006, hal. 342). Pewacanaan ini justru lebih efektif karena dalam beberapa hal diterima dengan tanpa sadar. Dalam catatan Tom Boelstroeff, KB (Keluarga Bencana) merupakan program pemerintah yang sengaja mempromosikan wacana seksualitas heteroseksual. Dalam konteks ini KB mengesampingkan pluralitas seksual yang lain. Pada awal 1970an Orde Baru membentuk Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional

(BKKBN) sebagai langkah serius mensosialisasikan keluarga normal. Keluarga Berencana terdiri dari ayah laki-laki, ibu perempuan, dan dua anak. Sehingga yang dimaksud KB adalah dengan menyebarkan gagasan seksualitas heteroseksual. Keluarga adalah unit terkecil bangsa, sebagaimana ditegaskan Soeharto keluarga-keluarga menjadi tempat penting dalam pembangunan bangsa (2005, hal. 215-215). Negara kembali menghubungkan seksualitas dengan bangsa. Wacana-wacana seksualitas yang disosialisasikan Orde Baru menjadi instrumen penting dalam konsep pembangunan Orde Baru.

Praktik politik seksual yang dijalankan Negara mengafirmasi tesis Foucault bahwa seksualitas adalah konstruksi sosial yang beroperasi di wilayah kekuasaan. Foucault melihat bahwa negara melakukan politik tubuh melalui wacana seksualitas. Dalam wacana kekuasaan Foucault, seks adalah matriks pendisiplinan dan berbagai asas regulasi yang dikendalikan oleh negara. Seks diawasi dan dikendalikan sedemikian rupa hingga batas tertentu menimbulkan mikro kekuasaan atas tubuh (1997, hal. 181). Orde Baru merupakan rezim yang menyadari sepenuhnya relasi seksualitas dan kekuasaan. Oleh sebab itu Orde Baru berusaha mengonstruksikan ideologi gender dan seksual yang secara ketat mendefinisikan laki-laki dan perempuan dalam peran yang sempit, terbatas, dan stereotipis. Negara menggunakan seks untuk mendefinisikan seseorang secara sosial dan moral. Dalam hal ini negara ingin mengendalikan perilaku seksual bangsanya (Juliya Suryakusuma, hal. 377). Negara membayangkan sekaligus mendikte seksualitas bangsanya melalui pemaknaan yang heteronormatif. Tidak berhenti pada diskursus bangsa, seksualitas juga dimasukan dalam diskursus nasionalisme. Pengaruh terbesar nasionalisme terhadap seksualitas adalah

dengan mendefinisikan apa yang normal dan tidak normal, mana yang terhormat dan mana yang menyimpang. Negara atas nama nasionalisme dan pembangunan identitas bangsa melakukan konstruksi seksualitas atas warganya. Karena kebangsaan bukan merupakan sebuah penemuan, melainkan konstruk yang dibangun terus menerus melalui sistem makna dan tanda bahasa.

Media dan homophobia

Politik seksualitas yang dilakukan oleh Negara -dalam hal ini Orde Baru- secara jelas menunjukkan sikap heteronormatif. Bagi negara segala bentuk seksualitas di luar heteroseksual tidak diakui, mereka adalah *liyan*. Kelompok LGBT –termasuk homoseksual didalamnya- mendapat repersi dan termarginalkan dalam diskursus seksual. Seringkali mereka –kelompok homoseksual- dianggap sebagai ancaman dan bahaya bagi masyarakat. Diskursus negara menempatkan wacana homoseksual sama dengan wacana komunisme. Keduanya adalah bahaya laten yang harus diwaspadai, bahkan bila perlu diberantas.

Ketidakberpihakan Orde Baru terhadap pluralitas seksualitas tampak disetiap kemunculan diskursus seksualitas *liyan* dalam diskursus publik, baik level nasional maupun internasional. Pada September 1994 mengemuka isu pernikahan sesama jenis dalam Konferensi Internasional Kependudukan dan Pembangunan yang berlangsung di Mesir. Pemerintah melalui Menteri Negara Kependudukan/Kepala BKKBN, Haryono Suyono secara tegas tidak akan mendukung pernikahan sesama jenis. Soeharto mengisyaratkan delegasi Indonesia tidak boleh terlibat dalam arus negara Skandivia yang mengkampanyekan

same-sex marriage dalam konferensi ini (Oetomo, 2001, hal. 121). Sementara di level Nasional, acara talk show yang pernah populer pada tahun 1997 pernah mendapat teguran keras dan tindakan sensor oleh rezim Orde Baru. Acara *Potret* di SCTV dan *Buah Bibir* di RCTI yang beberapa kali mengangkat isu sensitif, termasuk homoseksualitas dikecam oleh pejabat Negara. Seorang anggota DPR bernama Lukman Hakim menilai acara semacam ini tidak sepatutnya diperbincangkan secara publik karena bertentangan dengan budaya bangsa dan agama. Pernyataan ini semakin diperkuat oleh Menteri Penerangan saat itu R. Hartono yang tidak sepakat isu-isu seksualitas menjadi konsumsi publik (Oetomo, 2001, hal. 143). Kedua insiden ini semakin menyiratkan sikap Orde Baru yang represif terhadap seksualitas *liyan*, bahkan dilevel pewartawan pun sudah mengalami penyensoran.

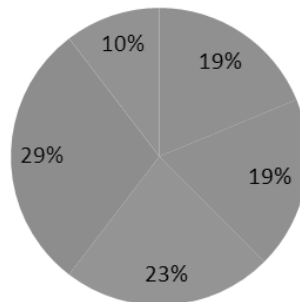
Pergantian rezim kekuasaan tidak serta merta merubah paradigma negara dalam melihat seksualitas. LGBT atau khususnya homoseksual masih dianggap sebagai ancaman yang membahayakan kehidupan berbangsa dan bernegara. Homoseksualitas selalu dikaitkan dengan urusan moralitas dan dibenturkan dengan agama.

Yasir Alimi pernah melakukan penelitian media untuk mencari representasi seksual pada umumnya, dan khususnya homoseksual. Selama periode 1995-2001 media Kompas, Alimi menemukan 160 liputan yang secara spesifik 40 % nya menyebutkan homoseksualitas. Analisis wacana yang dilakukan Alimi tidak terlalu mengejutkan, homoseksual selalu dikaitkan dengan tindakan immoral, tidak sesuai agama, abnormal, dan pelaku menyimpang. Bahkan mengarah pada kriminalisasi homoseksual yang saat itu, tepatnya tahun 1998 publik

dihebohkan dengan kasus Robot Gedek yang melakukan sodomi pada anak-anak (Alimi, hal. 99-102). Hasil penelitian Yasir Alimi mengingatkan penulis pada kasus *zedenschandaal* yang berlangsung jauh sebelumnya. Publik dibuat kabur oleh media, sehingga tidak mampu membedakan antara homoseksualitas dan pedophilia.

Tulisan ini juga hampir serupa dengan yang dilakukan oleh Alimi. Namun lebih jauh penulis mengelaborasi keterkaitan antara media dan terbentuknya homophobia. Pertanyaannya sejauh mana peran media dalam menciptakan homophobia? Jika Yasir Alimi memakai Kompas sebagai media analisisnya, maka penulis menggunakan Republika sebagai obyek kajian. Pemilihan ini didasarkan fakta bahwa semenjak merebaknya isu LGBT, Republika merupakan koran nasional yang secara simultan mengadakan liputan ataupun menurunkan artikel terkait LGBT. Pada trimester pertama tahun 2016, antara bulan Januari-Maret, Republika menurunkan 48 tulisan dengan variasi sebagai berikut:

Berita LGBT Koran Republika Periode Januari-Maret 2016



LGBT menjadi headline dalam periode trimester pertama 2016 sebanyak 9 tulisan (19%), 5 tulisan (10%) menjadi isu khusus, lalu 11 tulisan (23%) merupakan opini, dan 9 tulisan (19%) berupa laporan khusus. Kemudian sisanya 29 % yakni 14 tulisan yang tersebar dalam berbagai rubrik. Sementara itu tulisan-tulisan yang mengupas isu LGBT dalam bulan tertentu mengalami eskalasi yang cukup tinggi. Jika dalam Januari isu LGBT muncul dalam 8 hari, maka Februari merupakan puncak eksploitasi pemberitaan LGBT. Selama 13 hari Republika menurunkannya dalam berbagai bentuk tulisan dan rubrik. Bulan Maret berangsur-angsur isu LGBT mulai meredup, hingga Republika hanya menurunkannya dalam 4 hari, itupun dalam rubrik kecil. Bulan Februari memang menjadi bulan penting bagi Republika karena 6 dari 9 headline diturunkan untuk mensosialisasikan bahaya LGBT. Sementara sisanya 3 headline diturunkan pada bulan Januari.

Republik(a) Homopobik

Bagaimanapun juga media sebesar Republika telah melakukan strategi dalam mewartakan LGBT dalam setiap narasi pemberitaannya, salah satunya adalah *framing*. Dalam melakukan strategi pembingkai (*framing strategy*) media melakukan pengemasan realitas ke dalam sebuah struktur tertentu, sehingga ada fakta yang ditonjolkan, disembunyikan, bahkan dihilangkan dari narasi berita. Sehingga setiap berita selalu memiliki struktur internalnya sendiri, yakni gagasan inti (*a central organizing ide*) yang dibingkai dalam sebuah struktur tertentu (Gamson dan Modgilinmi, 1989, hal. 3). Sementara dalam teori *agenda setting* yang diciptakan oleh McCombs dan Shaw menyatakan bahwa media memberi tekanan khusus pada suatu

peristiwa untuk meyakinkan publik bahwa peristiwa tersebut penting. Teori ini menjelaskan bagaimana media memilih fakta-fakta dalam peristiwa sehingga membuat peristiwa yang ditonjolkan penting untuk publik sesuai dengan perspektif dan ekspektasi media. (Maxwell E. Mc. Combs dan Donald L. Shaw, *Public opinion quarterly* vol 36, 1972, hal. 176-187)

Dua konsep diatas bisa dipakai untuk menjelaskan data statistik pemberitaan LGBT oleh Republika. *Strategi framing* tertentu dipakai oleh Republika untuk merepresentasikan LGBT sesuai kehendak perspektif media. Pada tanggal 24 Januari 2016, Republika menuliskan headline "*LGBT Ancaman Serious*". Secara semiotik, diksi yang dipakai oleh Republika tendensius dengan prasangka yang jahat. Tanpa mendefinisikan apa itu ancaman, headline ini melakukan stigmatisasi seks menyimpang. Headline ini menimbulkan reaksi kemarahan dari sejumlah pegiat HAM dan keberagaman seksual. Judul yang digunakan Republika bisa menimbulkan keresahan dalam masyarakat. Tanggal 29 Januari sejumlah aktivis melakukan somasi terhadap pemberitaan Republika yang dinilai tidak sesuai dengan kaidah jurnalistik. Headline lain misalnya "*Bentengi Anak dan Pemuda*" yang kembali melakukan serangan terhadap LGBT. Wacana agama dan budaya dipakai sebagai instrumen untuk menghantam kelompok LGBT.

Sementara dalam rubrik opini hampir seluruhnya bernada negatif terhadap LGBT. Diksi yang dipakai diantaranya *virus*, *abai*, *melawan fitrah*, *ironi*, *membungkam LGBT*, *membentengi keluarga*. Narasi yang dipakai sebagian besar penulis tidak simpatik terhadap LGBT. Bagi mereka LGBT direpresentasikan sebagai *virus yang menular*, *prilaku menyimpang dari fitrah*, *bahaya dan ancaman yang harus dibentengi*. Senada dengan

opini-opini yang diseleksi oleh redaksi untuk kemudian disebarakan kepada publik, maka pada tanggal 31 Januari 2016 redaksi menurunkan laporan khusus. Dalam rubrik khusus *digis Islam*, kembali Republika menempatkan diri sebagai media yang serius melawan kelompok LGBT. Terdapat 4 tulisan dalam edisi tersebut. Masing-masing adalah *"Agama Tegas terhadap Perilaku Seks Menyimpang"*, *"Islam Menentang Homoseksualitas"*, *"Gangguan Moral Akibat Lingkungan"*, dan *"Peradaban Kuno Memandang Homoseksual"*. Tidak ada narasi yang baru disajikan oleh Republika. Dengan menggunakan dalil agama dan budaya, Republika menggunakan pola yang berulang untuk merepresi kelompok LGBT.

Jika merujuk pada terminologi Homophobia, yakni bentuk rasa takut terhadap gay atau lesbian sehingga menimbulkan sikap intoleran atau prasangka yang mengarah pada bentuk antipati terhadap LGBT. Maka narasi yang digunakan oleh Republika dalam merepresentasikan LGBT pada periode Januari-Maret semakin menunjukkan sikapnya sebagai media yang homopobik. Mulai dari pilihan diksi, pembuatan headline, ataupun secara keseluruhan strategi framing yang digunakan Republika bertumpu pada satu tujuan, yakni menjadikan LGBT sebagai ancaman dan bahaya bagi masyarakat. Sajian Republika diperkuat dengan wacana moralitas, agama, dan bangsa untuk menciptakan kepanikan moral. Tidak ketinggalan, Republika selalu membawa rombongan "polisi moral" yang terdiri dari akademisi, praktisi medis, agamawan dan politisi konservatif yang mendukung wacana LGBT mereka.

Selama hampir 3 bulan (Januari-Maret) Republika menciptakan hantu "LGBT" dalam kesadaran publik. Republika sedang meinternalisasi LGBT kedalam kondisi yang disebut

Cohen sebagai kepanikan moral (Cohen, 1978). Melalui berbagai tulisan, artikel, dan pemberitaan publik dilibatkan dalam diskursus kecemasan dan ketakutan. LGBT adalah ketakutan dan kecemasan yang diciptakan. Pada saat yang sama publik diajak melawan perilaku yang dinilai menyalahi norma. Selanjutnya aroma kebencian ditaburkan untuk mendukung narasi perlawanan antara penjaga moral dan pelaku penyimpangan. LGBT harus *head to head* dengan otoritas besar yang disebut moralitas. Secara tidak langsung wacana-wacana homopobik yang diusung Republika merupakan upaya untuk menggagal konsensus bahwa LGBT tidak bisa diterima. Konsensus sebagai hal yang esensial dalam menciptakan *moral panic* diperoleh dari polisi –artikel “*Polisi minta Pro LGBT Tak Berkampanye*, headline 18 Februari-, agamawan –*Majelis Agama Tolak LGBT*, headline 19 Februari-, maupun politisi –*PAN dukung RUU LGBT*, 29 Februari.

Senada dengan Cohen, menurut Kenneth Thompson media massa berperan besar menciptakan kepanikan moral. Republika mencontohkan dengan baik bagaimana *media panic* mengkomunikasikan kepanikan yang diciptakannya sendiri, lalu mentransfernya secara massif kepada publik. *Moral panic* yang diciptakan media biasanya berlangsung dengan cepat, massif, dan simultan, lalu kemudian perlahan menghilang, yang mungkin akan muncul kembali. Diskursus homoseksualitas dalam lintasan sejarah mengafirmasi teori *moral panic*. *Zedenschandaal* yang muncul pada masa kolonial pun berawal dari sebuah peristiwa penangkapan pejabat yang diduga melakukan praktik homoseksual yang kemudian menjadi diskursus publik sepanjang akhir 1938 sampai pertengahan 1939. Lalu setelah itu menghilang seiring menyongsong kemerdekaan. Pola yang sama juga terjadi, ketika berita

Robot Gedek pada medio 1998 mencuri perhatian publik lalu dikaitkan dengan homoseksualitas. Sementara dalam diskursus homoseksualitas –LGBT- Indonesia kontemporer, polemik SGRCH UI memaksa Republika tampil sebagai benteng *moral panic*. Selama hampir 3 bulan, media selalu dikaitkan dengan kelompok politik islam ini mengeskploitasi isu LGBT sekaligus menghantamnya.

Kesimpulan

Media massa merupakan sumber kekuatan atau kekuasaan dalam politik. Media massa menjadi wilayah pertempuran memperebutkan wacana, siapapun yang memenangkan pertempuran ia bisa mendominasi dan melakukan hegemoni. Berdasarkan temuan penelitian ini bahwa Republika merupakan media yang homopobik. Pilihan ini diambil oleh Republika tidak lain untuk memenangkan pertarungan wacana LGBT. Dengan menciptakan *moral panic* Republika berhasil melakukan *strategy framing* dengan mereproduksi homophobia dalam setiap produk mediana. Keberhasilan Republika terlihat dari munculnya wacana RUU LGBT yang semakin merepresi dan memarjinalkan kelompok seksualitas liyan ini.

Selain itu pendekatan historis dalam penelitian ini membuktikan bahwa pola reproduksi homophobia selalu sama disetiap zaman. Berawal dari sebuah insiden atau polemik, kemudian tercipta kepanikan, dan terjadi persekusi maupun intimidasi. Baik *zedenschandal*, Robot Gedek, ataupun diskursus seksualitas Indonesia kontemporer, media mengambil peranan penting. Media selalu mengintroduksi wacana moralitas, agama, budaya, dan kebangsaan untuk melawan wacana seksualitas liyan. Pada hakikatnya pola ini akan terus berulang

selama negara tidak merubah persepsinya terhadap seksualitas *liyan*, termasuk homoseksualitas. Maka jangan kaget jika suatu saat, serial *moral panic* kembali muncul dengan semangat homopobik. Bahkan lebih menyeramkan dari *zedenschandal*, tidak sekedar penangkapan dan kriminalisasi. Bisa jadi seperti dalam bayangan Margareth Mead, perburuan penyihir yang menyeramkan.

Daftar Pustaka

- Alimi, Mohammad Yasir. 2004. *Dekonstruksi Seksualitas Poskolonial: Dari Wacana Bangsa Hingga Wacana Agama*. Yogyakarta: LKIs.
- Amen Budiman. (ed). 1992. *Jalan Hidupku: Autobiografi Seorang Gay Priyayi Jawa Awal Abad XX*. Jakarta: Apresiasi Gay Jakarta
- Atkins, Gery. 2012. *Imagining Gay Paradise: Bali, Bangkok, and Cyber-Singapore*. Hongkong: HongKong University,
- Baay, Reggie. 2009. *Nyai dan Pergunidkan di Hindoa Belanda*. Jakarta: Komunitas Bambu
- Berger, Charles R dan Stevent H Chaffe. 1989. *Handbook of Communication Science*. London: Sage Publication
- Blombergen, Marieke. 2011. *Polisi Zaman Hindia Belanda, Dari Kepedulian dan Ketakutan*. Jakarta: KITLV.
- Cohen, Stanley. 2002. *Folk Devils and Moral Panics, the creation of Moods and Rock*. New and London York: Routledge.
- Oetomo, Dede. 1991. *Homoseksualitas di Indonesia*. Dalam Prisma no. 7 Tahun XX.
- _____. 2001. *Memberi Suara yang Bisu*. Yogyakarta: Galang Press.
- Eriyanto, 2005. *Analisis Framing: Kontruksi, Ideologi, dan Politik*

Media. Yogyakarta: LkiS.

Foucault, Michel. 1997. *Seks dan Kekuasaan: Sejarah Seksualitas*, alih bahasa oleh Rahayu S Hidayat. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Gouda, Francis. 1995. *Dutch Culture Overseas, Praktik Kolonial di Hindia Belanda 1900-1942*. Jakarta: Serambi.

Hatib Abdul Kadir. 2007. *Tangan Kuasa Dalam Kelamin, Telaah Homoseksualitas, Pekerja Seks, dan Seks Bebas di Indonesia*. Yogyakarta: Insist.

Latif Halilintar. 2004. *Bissu: Pergulatan dan Peranannya di Masyarakat Bugis*. Jakarta: Desantara

Julia Surya Kusuma. 1991. *Konstruksi Sosial Seksualitas : Sebuah Pengantar Teoritis*. Dalam Prisma no. 7 tahun XX

_____. 2004. *Seksualitas dalam Pengaturan Negara, dalam Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru*. Jakarta: LP3ES.

Jyoti, Puri. 2006. *Sexuality, State, and Nation*, dalam Steven Seidman, Nancy Fisher, dan Chet Meeks, *Handbook of the New Sexuality Studies*. USA dan Kanada: Routledge.

Maxwell E Mc. Combs dan Donald L. Shaw, *Public opinion quarterly* vol 36, 1972

Ongkhokham. (1999). *Kekuasaan dan Seksualitas: Lintasan Sejarah Pra dan Masa Kolonial*. Dalam Prisma No.7 tahun XX

Tom Boellstorff. 2005. *The Gay Archipelago: Seksualitas Dan Bangsa di Indonesia*. Jakarta: Q-Munity.

GAMBARAN IDENTITAS SEKSUAL DAN PROSES COMING OUT PADA REMAJA AKHIR KELOMPOK MINORITAS SEKSUAL DI JAKARTA

Maria Britta Widyadhari, Tri Iswardani

Ilmu Psikologi, Fakultas Psikologi, Universitas Indonesia,
Kampus Baru UI Depok Jawa Barat, 16411, Indonesia
Bidang Studi Psikologi Industri dan Organisasi, Fakultas
Psikologi, Universitas Indonesia, Kampus Baru UI Depok Jawa
Barat, 16411, Indonesia
E-mail: brittawidya@gmail.com
Danisadatun301@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini dilakukan untuk melihat gambaran dari identitas seksual dan proses *coming out* pada remaja akhir dalam kelompok minoritas seksual di Jakarta. Penelitian ini didasari oleh minimnya penerimaan dan toleransi terhadap kelompok minoritas seksual, yang salah satunya adalah kelompok homoseksual, yang dapat berpengaruh terhadap proses *coming out* dan perkembangan identitas seksual pada remaja dengan orientasi homoseksual. Pengukuran identitas seksual menggunakan *Measure of Sexual Identity Exploration and Commitment* (Worthington, Savoy, Navarro, & Hampton, 2008) dan pengukuran proses *coming out* menggunakan metode wawancara yang didasari oleh teori-teori terkait proses *coming out* dari berbagai literatur. Pengolahan statistik deskriptif menunjukkan bahwa terdapat tiga subskala dengan nilai mean yang tergolong tinggi, yakni integrasi, komitmen, dan eksplorasi, namun mean dengan skor tertinggi berada subskala integrasi (mean= 3,45). Dari hasil kuantitatif deskriptif yang didapatkan, dilakukan wawancara terhadap empat responden yang memiliki skor rata-rata tertinggi pada subskala integrasi untuk melihat proses *coming out* responden hingga dapat berkomitmen terhadap orientasi homoseksualnya dan mengintegrasikan aspek seksual dengan aspek-aspek lain dalam

identitas diri seseorang. Dari hasil analisis antara data kuantitatif dan kualitatif yang didapatkan dalam penelitian ini, didapatkan bahwa penerimaan dan dukungan sangat dibutuhkan oleh remaja akhir dengan orientasi homoseksual di Jakarta agar individu dapat berkomitmen kepada orientasi seksualnya dan mengintegrasikan aspek seksualnya dengan aspek keseluruhan dalam identitas dirinya. Diharapkan implikasi dari hasil penelitian ini dapat digunakan untuk menyusun program intervensi yang dapat menolong kelompok homoseksual agar kesejahteraan psikologis mereka tetap terpelihara.

Kata kunci : Identitas Seksual, Coming Out, Orientasi Minoritas Seksual, Homoseksual

The Description of Sexual Identity and Coming Out Process among Late Adolescence of Sexual Minority Group in Jakarta

Abstract

This research has objectives to get the description of sexual identity and the coming out process among late adolescence of sexual minority group in Jakarta. This research was based on the fact that the absence of acceptance and tolerance in society to homosexuality might influence the coming out process and the development of sexual identity among homosexual late adolescence. Sexual identity variable is measured by an instrument that was developed by Worthington, Savoy, Navarro, & Hampton (2008) called Measure of Sexual Identity Exploration and Commitment and the coming out process was measured using an interview method which questions were constructed by the researcher based on the literatures of coming out process. Respondents are consisted of 31 homosexual late adolescence with the purposive type. Descriptive statistics showed that there are three subscales which are categorized as high; integration, commitment, and exploration, and one subscale which is categorized as low; sexual orientation identity uncertainty. However, subscale with the highest mean score is integration (mean= 3,45). Researcher then chose four respondents whose

score is the highest in integration subscale to see the coming out process of each respondent until they finally could be committed to their homosexual identity and integrate the sexual aspect of identity with other aspects of identity. Results from quantitative and qualitative shown that acceptance and tolerance of homosexuality is needed by homosexual late adolescence to be committed to their sexual identity and integrate their sexual aspect of identity to other aspects of identity. Hopefully, this research could be used to construct an intervention program that could help homosexual group so their well-being could be maintained.

Keywords: *Sexual Identity, Coming Out, Sexual Minority Orientation, Homosexual*

Pendahuluan

Hidup sebagai individu dengan orientasi minoritas merupakan hal yang berat untuk dijalani di Indonesia. Individu yang tergolong ke dalam orientasi minoritas seksual adalah mereka yang memiliki orientasi seksual non-heteroseksual, yang salah satunya adalah homoseksual. Menurut *American Psychology Association* (2011), homoseksual merupakan ketertarikan secara romantis, afektif, dan seksual terhadap individu lain dengan jenis kelamin yang sama. Nilai-nilai homoseksual bersebrangan dengan nilai normatif di Indonesia, terlebih pada nilai agama dan nilai-nilai moral sehingga kelompok homoseksual dianggap menyimpang, sakit, tidak bermoral, tidak normal, dll (Oetomo, 2001).

Meskipun belum terdapat data yang valid akibat banyaknya individu homoseksual yang masih menyembunyikan orientasi seksualnya, tetapi Dede Oetomo menyatakan bahwa berdasarkan data yang dirilis oleh Kementerian Kesehatan pada tahun 2006, terdapat 760.000 gay di Indonesia (Ariefana,

Pebriansyah. (2015, Juli 06). Dede Oetomo: Ada Peluang Indonesia Akui LGBT, Meski Kecil – Bagian 1. Retrieved from <http://www.suara.com/wawancara/2015/07/06/070000/dede-oetomo-ada-peluang-indonesia-akui-lgbt-meski-kecil>). Hal ini menunjukkan banyaknya individu dengan orientasi homoseksual di Indonesia. Hanya saja nampaknya masyarakat belum dapat menoleransi orientasi homoseksual dan masih menganggap bahwa orientasi homoseksual merupakan sebuah penyakit yang menular dan harus disembuhkan. Menurut Oetomo dan Suvianita (2013), dari data pada laporan *Global Attitudes Project* yang dilaksanakan oleh Pew Research pada tahun 2013 mengenai sikap terhadap homoseksualitas, terdapat data yang menunjukkan bahwa reaksi penolakan terhadap homoseksual masih sangat sering terjadi. Sebanyak 93% dari responden survei di dalam negeri menyatakan bahwa mereka menolak homoseksualitas dan sebanyak 3% bersikap menerima homoseksualitas (Pew Research Center. (2013, Juni 4). *The Global Divide on Homosexuality: Greater acceptance in more secular and affluent countries*. Retrieved from <http://www.pewglobal.org/2013/06/04/the-global-divide-on-homosexuality/>).

Homoseksualitas merupakan suatu karakteristik/atribut yang di stigma oleh masyarakat di Indonesia. Definisi stigma menurut Kusow (2004) adalah sebuah karakteristik atau atribut seseorang yang dianggap tidak sesuai dengan nilai dan norma dan dianggap buruk dalam suatu konteks sosial. Norma agama merupakan salah satu norma yang memiliki pengaruh terbesar dalam reaksi masyarakat terkait isu homoseksual. Di Indonesia, norma agama berfungsi sebagai salah satu faktor pengendali tingkah laku (Sarwono, 2002). Agama memiliki tempat yang tinggi dalam tata nilai masyarakat di Indonesia,

dan jika terdapat suatu hal yang tidak dikehendaki seringkali masyarakat menuding kurangnya iman keagamaan sebagai sumber dari masalah tersebut (Sarwono, 2002). Selain itu, norma yang berlaku pada masyarakat adalah norma heteroseksual. Oleh karena itu, individu dengan orientasi homoseksual dibesarkan dan dididik sesuai dengan ekspektasi bahwa ia akan menjadi seorang heteroseksual. Apabila individu tidak konform dengan ekspektasi ini, mereka harus membangun identitas homoseksualnya yang tidak sesuai dengan ekspektasi sosial tanpa adanya dukungan dari keluarga (Savin-Williams, 1994, dalam Herek, 1996).

Tahap perkembangan remaja akhir merupakan sebuah tahap dalam perkembangan psikologis dimana tahap ini dikarakteristikkan dengan masa penuh perubahan dan eksplorasi karena dalam tahap ini, individu dapat melihat kemungkinan-kemungkinan yang ada didalam hidupnya, baik dalam bidang percintaan, pekerjaan, atau dunia secara keseluruhan dan secara perlahan mulai berkomitmen terhadap hal yang telah dipilihnya (Arnett, 2000), yang dalam hal ini termasuk dalam aspek seksualitas. Pada remaja dengan orientasi heteroseksual, fokus dari individu terkait dimensi seksual dari identitas diri lebih berfokus kepada berbagai hal di dalam suatu hubungan, seperti intimasi, mengeksplor dorongan seksual, pencarian pasangan, menentukan hal-hal apa saja yang secara seksual dapat dianggap memuaskan, dan keputusan individu untuk berkomitmen dalam suatu hubungan (Rotheram-Borus dan Fernandez, 1995). Tahap perkembangan identitas seksual yang dialami oleh remaja dengan orientasi homoseksual pada dasarnya serupa dengan remaja dengan orientasi heteroseksual, hanya saja remaja dengan orientasi homoseksual

harus menghadapi berbagai tekanan sosial. Ketika individu mulai semakin menyadari orientasi seksualnya, kebanyakan dari mereka harus menyangkal perasaan dan pemikiran mereka akan ketertarikan sesama jenis karena adanya stigma terkait orientasi seksualnya di masyarakat, dan tidak jarang hal ini berakhir pada kebingungan individu mengenai seksualitasnya (Rotheram-Borus dan Fernandez, 1995).

Stigma yang diberikan kepada orientasi homoseksual membentuk dilema pada individu karena ia harus memilih bagaimana ia akan mengidentifikasi diri kepada orang lain. Ketika individu mengidentifikasi dirinya sebagai heteroseksual, maka ia akan hidup dalam dua dunia yang mengakibatkan beban psikologis tersendiri bagi dirinya. Namun, apabila individu memperlihatkan dirinya sebagai seorang homoseksual maka mereka akan dianggap menyalahi nilai dan norma yang berlaku di masyarakat. Selain itu, terdapat berbagai kemungkinan risiko dihadapi oleh individu adalah diskriminasi, kekerasan verbal dan fisik, dll (Herek, 1996).

Identitas seksual merupakan pemahaman yang luas mengenai segala aspek seksualitas seseorang. Terdapat enam komponen dalam identitas seksual, yakni kebutuhan seksual, nilai-nilai seksual, aktivitas seksual, preferensi karakteristik pasangan, ekspresi seksual, dan orientasi seksual. Pencapaian identitas seksual menurut Worthington, Savoy, Navarro, dan Hampton (2008) berada pada dimensi integrasi, yang berarti semakin tinggi skor yang didapatkan maka individu telah berhasil mengintegrasikan aspek seksual dalam dirinya ke dalam keseluruhan identitas diri. Dengan tujuan untuk mencapai identitas seksualnya, *coming out* merupakan salah satu hal yang penting untuk dilakukan oleh individu dengan orientasi

homoseksual (American Psychology Association, 2008). *Coming out* merupakan proses ketika individu mulai mengetahui dan menerima orientasi seksualnya. Selain itu, proses *coming out* juga melihat proses ketika individu memberitahukan orang lain mengenai orientasi seksualnya (American Psychological Association, 2011). Dalam *coming out* kepada diri sendiri, individu dengan orientasi homoseksual biasanya mulai menyadari ketertarikan terhadap sesama jenis sejak ia berada di tahap perkembangan *middle childhood* hingga remaja awal dan ketertarikan ini dapat saja terjadi meskipun individu belum pernah mengalami pengalaman seksual terlebih dahulu (American Psychology Association, 2008). Sedangkan untuk *coming out* kepada orang lain, kapabilitas seseorang untuk menyembunyikan *discreditable* stigma yang ada pada dirinya membuat individu dapat memutuskan kapan dan kepada siapa ia akan memberitahukan orang lain terkait *trait* yang di stigma (Corrigan dkk, 2009), yang dalam hal ini adalah homoseksualitas individu.

Terdapat begitu banyak konsekuensi negatif dari *coming out*, padahal penerimaan dari orang lain sangat berarti bagi individu dengan orientasi minoritas seksual, yaitu pengakuan bahwa menjadi individu dengan orientasi minoritas seksual adalah satu aspek yang secara signifikan mendefinisikan identitasnya (Corrigan dkk, 2009). Akibat dari berbagai reaksi penolakan yang terjadi, banyak individu dengan orientasi homoseksual yang memilih untuk berada pada fase *in the closet*, yakni ia tidak akan membiarkan orang lain mengetahui orientasi seksualnya untuk menghindari konsekuensi negatif dari lingkungan karena pengaruh dari perasaan malu dan tekanan sosial dari keluarga dari lingkungan untuk konform,

meskipun hal ini mengakibatkan individu harus hidup di dalam dua dunia (Corrigan dkk, 2009). Apabila individu memutuskan untuk melakukan *revealing* akan orientasi seksualnya, terdapat beragam cara yang dapat dilakukan individu untuk *coming out* kepada orang lain yang didasarkan dari bagaimana cara individu dalam menyampaikan informasi mengenai orientasi seksualnya kepada orang lain (Manning, 2015).

Identitas seksual merupakan salah satu aspek dari identitas diri yang harus dicapai oleh setiap orang. Integrasi dalam identitas pada homoseksual dapat dilakukan ketika seseorang telah dapat berkomitmen terhadap identitas seksualnya, yang dalam hal ini adalah orientasi homoseksual dan mengintegrasikan identitas seksualnya dengan keseluruhan identitas diri (Worthington dkk, 2008). Kelompok homoseksual akan memiliki kesehatan mental yang lebih baik ketika mereka merasa positif tentang orientasi seksualnya dan telah mengintegrasikannya ke dalam hidup mereka melalui *coming out* dan berpartisipasi dalam komunitas homoseksual (Herek, 1996). Dukungan dari masyarakat sosial merupakan hal yang sangat dibutuhkan oleh individu dengan orientasi homoseksual untuk mendapatkan gambaran diri yang positif, oleh karena itu ketika seseorang memutuskan untuk *coming out*, maka terdapat kemungkinan bahwa ia akan mendapatkan reaksi penolakan dari lingkungan sekitar, meskipun begitu terdapat pula kemungkinan bahwa ia dapat mendapatkan dukungan dari beberapa pihak di luar dirinya (American Psychology Association, 2008) dibandingkan individu yang memutuskan untuk tetap berada pada fase *in the closet*.

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan sebelumnya, rumusan masalah dalam penelitian ini adalah Bagaimana gambaran identitas seksual pada remaja homoseksual yang

telah *coming out* di Jakarta dan Bagaimana gambaran proses *coming out* pada remaja homoseksual di Jakarta. Selain itu, sesuai dengan rumusan masalah yang telah dijabarkan, maka tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui gambaran identitas seksual remaja akhir dengan orientasi homoseksual di Jakarta yang telah *coming out* dan mengetahui gambaran proses *coming out* pada remaja homoseksual di Jakarta yang memiliki skor rata-rata tertinggi pada dimensi integrasi.

Tinjauan Teoritis

Coming Out

American Psychological Association (2011) mendefinisikan *coming out* sebagai proses dimana individu mulai mengetahui dan menerima orientasi seksualnya. Hal ini juga meliputi proses ketika individu membuka diri terhadap orientasi seksual kepada orang lain. Sedangkan, Riley (2010) menyatakan bahwa *comint out* merupakan proses ketika individu mulai menyadari identitas seksualnya dan mulai menyadari orientasi seksualnya (sebagai gay, lesbian, atau biseksual) dan/atau membagikan informasi terkait orientasi seksualnya kepada orang lain. Selanjutnya, Cass (1979, 1984, 1990 dalam Ritter dan Terndrup, 2002) mendefinisikan *coming out* sebagai proses yang panjang dalam mengeksplorasi orientasi seksual seseorang dan membagikannya dengan keluarga, teman, rekan kerja, dan orang-orang disekitarnya. Dengan demikian definisi *coming out* adalah sebuah proses yang panjang dimana seseorang mulai memahami dan menerima orientasi seksualnya dan proses individu dalam memberitahukan orientasi seksualnya kepada orang lain.

Terdapat beberapa jenis *coming out* menurut Manning (2015), yakni:

1. *Pre-planned conversation*: Pada tipe *coming out* ini, individu telah membuat keputusan bahwa ia akan memberitahukan orientasi seksualnya kepada seseorang/ kelompok sejak awal.
2. *Emergent conversation*: Jenis *coming out* ini tidak secara sengaja direncanakan, tetapi *coming out* ini muncul secara natural yang bermula dari suatu topik pembicaraan yang serupa dengan topik dari *coming out* individu.
3. *Coaxed conversation*: *Coming out* ini dilakukan secara langsung dimana orang lain mencurigai, menerka-nerka, atau bahkan menanyakan secara langsung kepada individu dengan orientasi minoritas seksual terkait orientasi seksualnya.
4. *Confrontational conversation*: Pada jenis *coming out* ini, individu dikonfrontasi terkait orientasi seksualnya akibat hasil dari kecurigaan orang lain
5. *Romantic/sexual conversation*: Tujuan dalam jenis *coming out* ini adalah menyatakan atau memberitahukan ketertarikan romantis atau seksual yang ia miliki kepada seseorang.
6. *Educational/activist conversation*: Pada jenis *coming out* ini, *coming out* dilakukan untuk meningkatkan kesadaran dan edukasi akan isu-isu orientasi seksual.
7. *Mediated conversation*: Dalam jenis *coming out* ini, individu tidak *coming out* secara langsung dan berhadapan dengan target *coming out*, tetapi individu *coming out* melalui media telepon atau internet.

Selain itu, terdapat tiga jenis *coming out* berdasarkan tingkat keterbukaan individu akan informasi mengenai orientasi

seksualnya menurut (MacLEAn, Beatty, dan Clair, 2005), yakni *in the closet*, yakni keadaan dimana individu memilih untuk sama sekali tidak terbuka kepada siapapun mengenai orientasi seksualnya, *partially out*, yakni keadaan dimana individu memilih untuk membuka diri mengenai orientasi seksualnya kepada orang-orang tertentu saja, dan *out of the closet*, yakni keadaan dimana individu memilih untuk membuka diri mengenai orientasi seksualnya kepada semua orang.

Dinamika Cara Menghadapi Stigma

Terdapat dua strategi dalam menghadapi stigma menurut MacLEAn, Beatty, dan Clair (2003), yakni dengan strategi *passing* dan *revealing*. *Passing* merupakan strategi dimana seseorang tidak menjadi dirinya dengan tujuan untuk mendapatkan keuntungan dari kelompok yang dominan (Leary, 1999, p. 85, dalam MacLEAn, Beatty, dan Clair, 2005). Terdapat tiga jenis *passing*, yakni *fabricaton*, *concealment*, dan *discretion* (Herek, 1996). *Fabrication* terjadi ketika seseorang secara sengaja memberikan informasi yang tidak sebenarnya mengenai dirinya kepada orang lain. Dengan kata lain, pada cara *passing* ini seseorang membuat identitas baru dalam dirinya. Cara *passing* lainnya adalah *concealment*. *Concealment* terjadi ketika seseorang secara aktif mencegah orang lain untuk mengetahui informasi terkait karakteristik yang terstigma dengan sama sekali tidak pernah membuka diri mengenai orientasi seksualnya terkait dirinya sendiri kepada orang lain. Cara *passing* terakhir adalah *discretion*. *Discretion* terjadi ketika seseorang secara sengaja menghindari segala hal terkait karakteristik yang terstigma, namun tidak menutup diri terhadap aspek-aspek kehidupan lainnya. Strategi *passing* apapun yang dipilih oleh seseorang

tetap membuat individu untuk menjalani dua kehidupan (MacLEAn, Beatty, dan Clair, 2005). Sedangkan, strategi *revealing* seringkali disebut sebagai *coming out*. *Revealing* merupakan strategi dimana seseorang memilih untuk memberitahukan identitas dirinya yang terstigma oleh masyarakat (MacLEAn, Beatty, dan Clair, 2005).

Identitas Seksual

Menurut Reiter (1989), identitas seksual adalah cara bagaimana seseorang memahami dirinya dan kepada siapa ia tertarik secara romantis dan seksual. Sedangkan menurut Hill (2008), identitas seksual merupakan pemahaman yang luas mengenai segala aspek seksualitas seseorang, yang meliputi identitas orientasi seksual seseorang. Dari dua definisi yang telah disebutkan, peneliti memilih untuk menggunakan definisi identitas seksual dari Hill (2008), yakni identitas seksual merupakan pemahaman yang luas mengenai segala aspek seksualitas dari individu.

Metode Penelitian

Penelitian ini terdiri atas dua variabel, yaitu variabel *coming out* dan variabel identitas seksual. Pendekatan yang dipilih dalam penelitian ini adalah pendekatan *mixed method research* karena baik pendekatan kuantitatif maupun kualitatif digunakan didalam penelitian ini (Creswell, 2009). Berdasarkan tujuan, penelitian ini dapat digolongkan sebagai penelitian deskriptif (Gravetter & Forzano, 2012). Berdasarkan jumlah kontak dengan populasi penelitian, tipe penelitian yang digunakan oleh peneliti adalah *cross-sectional studies* (Kumar, 2005) karena temuan dari penelitian ini akan memperlihatkan situasi dan masalah sebenarnya pada

suatu kasus tertentu di populasi tertentu. Berdasarkan *reference period*, tipe penelitian yang digunakan oleh peneliti adalah penelitian retrospektif sebab penelitian ini bertujuan untuk memahami suatu fenomena, situasi, atau masalah yang telah terjadi (Kumar, 2005). Berdasarkan pengaplikasiannya, penelitian ini merupakan *applied research* (Kumar, 2005), karena hasil dari penelitian dapat digunakan sebagai bahan penelitian selanjutnya dengan topik yang sama dikedepannya.

Partisipan

Penelitian ini akan dilakukan pada individu yang berada dalam rentang remaja akhir, yakni 18-24 tahun, dengan karakteristik belum menikah, belum bekerja, dan berdomisili di Jakarta. Sedangkan, Karakteristik responden untuk pendekatan kualitatif dipilih oleh peneliti berdasarkan karakteristik yang sama dengan karakteristik pada pendekatan kuantitatif, hanya saja peneliti memilih responden yang bersedia untuk diwawancara dan skor tertinggi yang dicapai oleh responden dalam alat ukur *Measure of Sexual Identity Exploration and Commitment* (MoSIEC) merupakan subskala integrasi agar peneliti dapat melihat peneliti dapat melihat bagaimana proses *coming out* yang terjadi pada individu tersebut hingga ia dapat berkomitmen terhadap orientasi seksualnya dan mengintegrasikan aspek-aspek seksual dalam dirinya kedalam keseluruhan identitas dirinya. Metode pengambilan sampel penelitian ini menggunakan teknik *snowball sampling*, yaitu peneliti memilih beberapa orang untuk menjadi sampel dari sebuah populasi dan kemudian peneliti meminta orang tersebut untuk mengidentifikasi kerabat yang sesuai dengan karakteristik penelitian untuk diambil datanya oleh peneliti (Kumar, 2005).

Instrumen

Alat ukur yang disertakan dalam kuesioner ini adalah cek indikasi *coming out* yang dirancang oleh peneliti untuk menandakan bahwa seseorang telah mengakui diri homoseksualnya. Cek indikasi *coming out* terdiri dari dua *item* yang bersifat *self-claimed* seputar pengalaman individu dalam *coming out*. Dalam mengukur identitas seksual, peneliti menggunakan alat ukur *Measure of Sexual Identity Exploration and Commitment* (MoSIEC) (Worthington, Savoy, Navarro, dan Hampton, 2008). Alat ukur MoSIEC memiliki 22 *item* dengan empat subskala; integrasi, komitmen, eksplorasi, dan *sexual identity orientation uncertainty*. Skoring dilakukan dengan memberikan nilai 0 pada kategori sangat tidak menggambarkan diri individu dan 3 pada kategori sangat menggambarkan diri individu dalam skala likert dengan rentang 1-4.

Dalam pengambilan data menggunakan metode wawancara, peneliti merancang serangkaian pertanyaan terkait proses *coming out* pada homoseksual terkait proses *coming out*, pengalaman negatif yang pernah dialami responden karena orientasi seksualnya, faktor-faktor yang berpengaruh dalam terjadinya proses *coming out*, kontak dengan LGBT, dan manfaat dari *coming out* yang dirasakan oleh responden. Kemudian, peneliti menganalisis jawaban hasil wawancara sesuai tema yang telah ditentukan.

Prosedur

Peneliti melakukan studi literatur terlebih dahulu mengenai variabel-variabel yang terkait dengan penelitian ini. Studi literatur dilakukan melalui berbagai sumber, baik dari buku, jurnal ilmiah, disertasi, skripsi, dll. Lalu peneliti menentukan

teori dan alat ukur yang dianggap sesuai untuk digunakan dalam penelitian ini. Setelah mendapatkan alat ukur yang sesuai untuk variabel identitas seksual, peneliti melakukan adaptasi alat ukur ke dalam bahasa Indonesia dengan dibantu oleh dosen pembimbing skripsi. Kemudian peneliti melakukan uji keterbacaan yang dilakukan kepada 3 orang responden, kemudian uji coba dilakukan kepada 61 orang yang memiliki karakteristik yang serupa dengan karakteristik responden penelitian.

Kuesioner untuk uji coba mulai disebarakan pada bulan April 2016. Sebelum peneliti akhirnya melakukan pengambilan data, peneliti mempersiapkan *reward* yang nantinya akan diberikan kepada responden yang diwawancara. Setelah mendapatkan *reward* untuk tahap pengambilan data, peneliti melakukan penyebaran kuesioner baik secara *online* dan *hardcopy* pada bulan Mei 2016. Penyebaran *link* kuesioner *online* dilakukan oleh peneliti melalui akun pengirim pesan instan LINE™. Kemudian untuk penyebaran kuesioner *hardcopy*, peneliti menyebarkan kuesioner melalui kenalan peneliti yang memiliki orientasi homoseksual. Penelitian dapat diakhiri pada tanggal 23 Mei 2016.

Setelah peneliti berhasil mengumpulkan data yang memenuhi target, peneliti melakukan pengecekan data untuk memilih data yang valid dan sesuai dengan karakteristik responden penelitian. Kemudian data yang telah dipilah akan diolah dengan menggunakan *software* IBM SPSS (*Statistical Package for Social Science*). Teknik statistik yang digunakan untuk pengolahan data dalam penelitian ini adalah statistik deskriptif yang digunakan untuk mengolah data gambaran umum responden seperti usia, jenis kelamin, orientasi seksual,

kepada siapa saja responden membuka diri mengenai orientasi seksualnya, dan gambaran identitas seksual responden. Selain itu, peneliti juga mencari nilai median dari alat ukur MoSIEC untuk mengkategorisasi nilai yang tinggi dan nilai yang rendah. Analisis data kualitatif dalam penelitian ini dilakukan dengan cara membuat transkrip wawancara dan observasi, membuat rangkuman kasus dari setiap responden, membuat analisis antar responden, dan menuliskan hasil penelitian.

Hasil Penelitian

Dengan kategorisasi tinggi atau rendah berdasarkan nilai median, kategori tinggi pada suatu subskala merupakan skor 1 hingga 2,5 dan kategori rendah pada suatu subskala merupakan skor 2,5 hingga 4. Dari tabel diatas dapat dijelaskan bahwa terdapat 31 responden dengan rata-rata skor pada subskala komitmen sebesar 3,35 yang berarti skor rata-rata pada subskala komitmen tergolong ke dalam tinggi, rata-rata skor eksplorasi sebesar 2,97 yang berarti skor rata-rata pada subskala eksplorasi tergolong kedalam kategori tinggi, rata-rata skor *sexual orientation identity uncertainty* sebesar 1,56 yang berarti skor rata-rata pada subskala *sexual orientation identity uncertainty* adalah rendah, dan rata-rata skor pada subskala integrasi sebesar 3,45 yang berarti skor rata-rata pada subskala integrasi tergolong tinggi. Dari ketiga subskala, terlihat bahwa terdapat tiga subskala yang diklasifikasikan sebagai tinggi dan subskala dengan rata-rata skor responden tertinggi merupakan subskala integrasi, yakni 3,45.

Dari hasil yang didapatkan melalui metode wawancara, keempat responden yang memiliki skor tertinggi pada subskala integrasi dalam pencapaian status identitas seksual telah *coming*

out kepada dirinya sendiri. Hal ini berarti keempat responden tersebut telah menyadari orientasi homoseksualnya dan telah menerima bahwa ia memiliki orientasi homoseksual. Dalam proses *coming out*-nya kepada diri sendiri, semua responden telah melalui suatu proses eksplorasi terhadap orientasi seksualnya. Eksplorasi sendiri merupakan tahapan dimana seseorang mengeksplor segala kemungkinan-kemungkinan yang tersedia hingga responden menetapkan identitasnya seksualnya. Dalam masa eksplorasi terhadap orientasi seksualnya, tiga dari empat responden menyatakan kebingungannya akan orientasi seksual yang berbeda dari masyarakat pada umumnya, yang merupakan masyarakat heteroseksual, dan memutuskan untuk memiliki hubungan romantis dengan lawan jenisnya meskipun mereka telah menyadari bahwa mereka memiliki ketertarikan kepada sesama jenisnya. Hubungan romantis yang dimiliki oleh ketiga responden tersebut tidak bertahan lama karena pada akhirnya responden justru semakin menyadari bahwa mereka tidak dapat memiliki ketertarikan dalam hal apapun, baik romantis, afektif, maupun seksual, kepada lawan jenisnya. Ditambah lagi, keyakinan dari semua responden bahwa orientasi seksualnya merupakan sesuatu yang telah menjadi bagian dari diri responden sejak responden lahir dan orientasi tersebut tidak dapat dirubah begitu saja membuat semua responden menjadi semakin yakin akan orientasi homoseksualnya. Hal ini juga menyebabkan keempat responden tetap berpaku pada orientasi homoseksualnya meskipun para responden sangat memahami bahwa orientasi seksualnya merupakan suatu hal yang di stigma oleh masyarakat dan terdapat begitu banyak penolakan di masyarakat akan orientasi homoseksual.

Proses *coming out* kepada diri sendiri yang dialami oleh

para responden sejalan dengan pernyataan Rotheram-Borus dan Fernandez (1995), yakni dalam proses penerimaannya sebagai diri homoseksual, responden juga mengalami berbagai fase penyangkalan akan perasaan, tingkah laku, dan pemikiran yang sesuai dengan orientasi homoseksualnya karena adanya tekanan sosial. Hanya saja, semua responden pada akhirnya mengalami masa ketika ia memutuskan untuk berdamai dengan dirinya sendiri dan mulai menerima orientasi seksualnya. Berdasarkan data hasil wawancara, semua responden juga telah melakukan *coming out* kepada orang lain, yang dalam penelitian ini dikhususkan kepada lingkup keluarga dan lingkup luar keluarga, khususnya teman. Teman dipilih sebagai fokus utama dalam lingkup luar keluarga mengingat remaja merupakan masa ketika individu menghabiskan kebanyakan waktunya dengan temannya (Papalia dan Feldman, 2012). Selain itu, penelitian dari Rosario, Schrimshaw, Hunter, dan Braun (2006, dalam Schwarts, Zamboanga, Luyckx, Meca, dan Ritchie, 2013) juga menyatakan bahwa individu dengan orientasi homoseksual lebih cenderung memberikan informasi terkait orientasi seksualnya kepada teman dan keluarga.

Hasil dari wawancara kepada keseluruhan responden terkait proses *coming out* kepada orang lain memperlihatkan bahwa belum semua responden telah melakukan *coming out* kepada orang tuanya. Terdapat tiga dari empat responden telah *coming out* kepada orang tuanya. Hal ini menunjukkan bahwa ketiga responden telah memahami risiko dan konsekuensi yang ada dan tetap memutuskan untuk menggunakan strategi *revealing*, atau keadaan dimana seseorang memilih untuk memberitahukan kepada orang lain mengenai karakteristik yang terstigma oleh masyarakat yang ada pada dirinya (MacLEAn, Beatty, dan Clair,

2005), dalam dinamika cara mengatasi stigma dengan kepada orang tuanya. Sedangkan, satu responden lainnya melakukan *passing* terkait orientasi seksualnya, yang dalam hal ini adalah untuk menghindari diri dari risiko dan konsekuensi yang dapat diterima oleh responden karena karakteristik yang terstigma, yakni homoseksualitas. Selain itu, berdasarkan bagaimana responden memutuskan untuk *coming out* kepada orang tuanya (Manning, 2015), terdapat dua dari tiga responden yang telah *coming out* kepada orang tuanya yang tergolong ke dalam jenis *confrontational conversations*, yakni dalam jenis *coming out* ini, individu dikonfrontasi terkait orientasi seksualnya akibat hasil dari kecurigaan orang lain, yang dalam konteks ini adalah orang tuanya. Kecurigaan orang tua berasal dari hal-hal mencurigakan terkait orientasi seksual anak seperti catatan atau surat-surat, atau tidak sengaja mendengar percakapan anak di telepon. (Manning, 2015). Sedangkan, satu responden lainnya yang telah *coming out* kepada orang tuanya tergolong kedalam *pre-planned conversations* karena ia telah membuat keputusan bahwa ia memilih untuk *coming out* kepada orang tuanya dan melakukan *coming out* dengan cara menyatakan secara langsung kepada orang tuanya mengenai orientasi homoseksualnya (Manning, 2015).

Dalam proses *coming out* kepada teman-temannya, semua responden memilih untuk menggunakan strategi *revealing* dalam mengatasi stigma yang ada pada lingkungannya mengenai homoseksualitas (MacLEAn, Beatty, dan Clair, 2005), yang berarti para responden memilih untuk *coming out* kepada temannya. Menurut teori jenis *coming out* yang dicetuskan oleh Manning (2015), para responden *coming out* saat pertama kali dengan jenis *pre-planned coversations* kepada

temannya, dimana pada tipe *coming out* ini, individu telah membuat keputusan bahwa ia akan memberitahukan orientasi seksualnya kepada seseorang/kelompok sejak awal. Selain *coming out* yang berasal dari diri sendiri, semua responden yang diwawancarai juga menyatakan bahwa responden pernah mengalami *confrontational conversations* dengan tipe *outed face to face confrontation*, dimana hal ini terjadi ketika orang lain memberitahukan kepada orang lainnya mengenai orientasi homoseksualnya sebelum individu tersebut menyatakannya sendiri kepada orang yang dituju (Manning, 2015).

Dalam proses *coming out* kepada orang lain yang dialami oleh para responden, dapat dilihat bahwa terdapat dinamika di dalam keputusan responden untuk *coming out* kepada orang lain yang didasari pada reaksi orang lain, yang dalam hal ini adalah orang tua dan temannya. Terdapat kemungkinan bagi responden untuk merubah keputusannya untuk tetap *coming out* kepada orang lain ketika reaksi dari orang lain tidak sesuai dengan yang diharapkan oleh responden. Hal ini dapat menyebabkan responden memiliki kehidupan ganda, yang berarti ia tidak dapat benar-benar menjadi dirinya sendiri di segala situasi karena pada suatu situasi responden harus menyembunyikan orientasi seksualnya.

Berapa responden pada akhirnya memilih untuk merubah keputusannya dalam membuka diri akan orientasi seksualnya kepada orang-orang tertentu. Dalam penelitian ini, dua dari tiga responden yang pada awalnya memutuskan untuk *coming out* kepada orang tuanya pada akhirnya memutuskan untuk memilih strategi *passing* (MacLEAn, Beatty, dan Clair, 2005) kepada orang tuanya. Pada akhirnya, sebanyak tiga dari empat responden menutupi orientasi seksualnya kepada orang tuanya

dan satu responden lainnya tetap menggunakan strategi *revealing* (MacLEAn, Beatty, dan Clair, 2005) kepada orang tuanya meskipun terdapat reaksi penolakan. Dari data kualitatif yang didapatkan, dapat dilihat pula bahwa meskipun reaksi dari semua orang tua responden adalah tidak mendukung setelah mengetahui orientasi seksual responden yang sebenarnya dan beberapa responden pada akhirnya memilih untuk menyembunyikan orientasi seksualnya kepada beberapa pihak yang menyebabkan responden memiliki kehidupan ganda, tetapi responden tetap memiliki skor yang tinggi pada subskala integrasi. Hal yang paling menonjol yang dapat dilihat dari hasil wawancara yang ada adalah karena terdapat pihak lain selain orang tua yang dapat menerima orientasi seksual responden dan memberikan dukungan kepada responden, mengingat dukungan merupakan hal yang sangat penting yang harus didapatkan oleh individu dengan orientasi homoseksual (*American Psychology Association*, 2008). Dalam penelitian ini, dukungan terhadap orientasi seksual responden kebanyakan didapatkan oleh para responden dari teman-teman responden yang merupakan heteroseksual dan homoseksual.

Pembahasan

Dalam proses *coming out* responden kepada orang tua, sebagian besar orang tua dari responden telah memiliki kecurigaan terhadap orientasi seksual anaknya. Kecurigaan tersebut berasal dari tingkah laku, cara berpakaian, dan sikap anak mereka yang telah disadari bahkan sejak anak mereka masih berada di usia yang terbilang cukup muda. Dalam penelitian ini, didapatkan bahwa tiga responden memiliki orangtua dengan pandangan yang cukup konservatif terkait

agama. Berdasarkan hasil penelitian dari Baiocco et al. (2015), dinyatakan bahwa keluarga dengan afiliasi agama yang kuat dan konservatif memiliki kecenderungan homophobia yang dapat menghambat proses penerimaan akan *coming out* dari anaknya. Selain itu, menurut Heatherington dan Lavner (2008), keluarga yang masih memegang teguh nilai-nilai tradisional religiusitas cenderung memilih untuk tidak membuka diri mengenai orientasi seksualnya kepada orang tuanya dibandingkan dengan individu yang berasal dari keluarga yang tidak terlalu religius. Ditambah lagi, nilai-nilai homoseksual bersebrangan dengan nilai normatif di Indonesia, terlebih pada nilai agama dan nilai-nilai moral sehingga kelompok homoseksual dianggap menyimpang, sakit, tidak bermoral, tidak normal, dll (Oetomo, 2001). Di Indonesia, norma agama merupakan salah satu norma yang memiliki pengaruh terbesar dalam reaksi masyarakat terkait isu homoseksual dan norma agama dapat berfungsi sebagai salah satu faktor pengendali tingkah laku (Sarwono, 2002). Oleh karena itu, hal ini dapat saja menjadi faktor yang menghambat individu untuk *coming out*.

Dalam menceritakan proses *coming out*-nya, semua responden lebih membahas peran ibu dalam *coming out* dan tidak terlalu membahas peran ayah. Ibu merupakan orang pertama yang mengetahui orientasi seksualnya didalam keluarga dan ayah mengikuti setelahnya kecuali pada satu responden yang ibunya telah meninggal dunia. Hal ini sejalan dengan hasil dari penelitian Baiocco et al. (2015) yang menyatakan bahwa ibu merupakan orang yang dipilih sebagai orang yang pertama kali dipilih oleh individu dengan orientasi homoseksual untuk *coming out* karena ibu memiliki sikap yang lebih hangat. Selain itu menurut Heatherington dan Lavner

(2008), sosok ibu juga diharapkan dapat beraksi lebih positif mengenai *coming out* yang dilakukan oleh responden. Dalam konteks *coming out* kepada teman responden, *coming out* kepada lawan jenis dirasa lebih nyaman oleh para responden dibandingkan *coming out* kepada sesama jenisnya. Beberapa responden memiliki perasaan enggan dan pernah mengalami reaksi negatif terkait *coming out* ketika responden *coming out* kepada teman dengan jenis kelamin yang sama. Selain itu, individu dengan jenis kelamin yang berbeda dengan responden juga dianggap lebih memberikan reaksi yang positif kepada responden ketika responden memutuskan untuk *coming out*.

Selain itu, didapatkan pula penemuan lainnya berupa faktor-faktor yang mendorong individu untuk *coming out*, pengaruh kedekatan individu dengan kelompok minoritas seksual lainnya, dan manfaat *coming out*. Beberapa faktor yang mendorong responden dalam memutuskan untuk *coming out* kepada orang lain adalah; adanya kebutuhan dari diri seseorang untuk bercerita, mengurangi beban psikologis karena tidak menjadi diri sendiri, kedekatan individu dengan orang lain, keinginan untuk jujur kepada semua orang, kecurigaan teman terhadap orientasi seksual individu, mengurangi peredaran rumor, pribadi *disclosee*, membantu orang lain yang masih berada pada tahap *in the closet*, jenis kelamin *disclosee*, memenuhi syarat praktek keagamaan yang mengharuskan individu untuk mengakui kesalahan-kesalahannya dan bertobat.

Kontak dengan sesama homoseksual atau orientasi seksual minoritas lainnya membantu responden dalam mengatasi stigma yang ada. Responden merasakan berbagai manfaat dari memiliki teman dengan orientasi seksual minoritas, antara lain mereka dapat saling menguatkan, memiliki teman

untuk saling bercerita, menjadi semakin yakin dan percaya diri dengan orientasi seksualnya, memperbanyak teman yang satu pemikiran, meringankan beban responden, membantu individu lain yang belum *coming out*, dapat lebih belajar mengenai diri sendiri, dan membuat responden menyadari bahwa ia bukanlah satu-satunya orang dengan orientasi seksual minoritas. Terlepas dari respon apapun yang diterima oleh responden setelah *coming out*, responden menyatakan bahwa *coming out* memiliki berbagai manfaat untuk mereka. Hasil yang didapatkan adalah responden merasa nyaman, senang, dan lega karena responden dapat menjadi dirinya sendiri, selain itu dia juga tidak perlu berbohong kepada lebih banyak orang terkait orientasi seksualnya. Meskipun terdapat beberapa pihak yang menolak orientasi seksual responden, tetapi responden merasa senang karena pada akhirnya responden dapat mengungkapkan perasaan, cerita dan pengalaman-pengalaman, dan hal-hal lainnya kepada orang lain dan hal ini membuat responden menyadari bahwa ia tidak sendiri dan masih ada orang lain yang berdiri bersamanya. Selain itu, responden juga merasa bahwa ia dapat menyaring komentar dan kritikan dari masyarakat dan hanya mendengarkan atau memikirkan komentar yang baik atau kritik yang membangun. Hal ini juga diyakini oleh responden dapat meningkatkan kesejahteraan psikologisnya. Selain itu, *coming out* juga membuat responden merasa lebih yakin dengan orientasi seksualnya. Semua responden terlihat telah dapat melihat sisi positif dari *coming out* kepada orang lain, hal ini dapat saja merupakan salah satu faktor yang menjaga identitas seksualnya tetap memiliki nilai tertinggi pada subskala integrasi.

Kesimpulan

Berdasarkan analisis data yang telah dilakukan, dapat disimpulkan bahwa skor tertinggi rata-rata dari responden yang telah *coming out* pada alat ukur MoSIEC berada pada subskala integrasi (mean=3,45). Dari total empat subskala, terdapat tiga subskala yang tergolong kedalam kategori tinggi, yakni subskala integrasi, komitmen, dan eksplorasi, dan terdapat satu subskala yang tergolong kedalam kategori rendah, yakni *sexual orientation identity uncertainty*. Selain data kuantitatif, peneliti juga melakukan pengolahan data kualitatif untuk menjawab pertanyaan terkait proses *coming out* pada remaja homoseksual di Jakarta. Berikut merupakan kesimpulan dari gambaran terkait proses *coming out* yang dialami oleh responden dan identitas seksualnya:

- Berdasarkan hasil dari analisis kualitatif, didapatkan bahwa semua responden telah *coming out* kepada diri sendiri, artinya responden telah berada pada tahap dimana ia menyadari orientasi seksualnya dan semua responden telah berada pada proses penerimaan diri akan identitas homoseksualnya
- Semua responden juga telah *coming out* kepada orang lain, artinya responden telah memberitahukan orang lain mengenai hal-hal terkait orientasi seksualnya kepada orang lain, yang dalam penelitian ini difokuskan kepada keluarga dan teman. Dalam proses *coming out* setiap responden kepada orang lain, terdapat suatu dinamika dalam proses *coming out* tersebut yang sangat dipengaruhi oleh reaksi dari orang lain setelah responden memilih untuk *coming out*. Responden dapat saja merubah keputusannya untuk tetap

terbuka kepada orang-orang spesifik yang tidak dapat menerima atau menoleransi orientasi seksualnya.

- Meskipun *coming out* kepada orang lain tidak selalu memberikan reaksi yang positif dan mengakibatkan responden memilih untuk menjalani kehidupan ganda, tetapi semua responden tetap merasa senang dan lega karena telah *coming out* kepada orang lain.

Saran

1. Dalam penelitian selanjutnya, sebaiknya diperlukan *sample size* yang lebih besar agar data deskriptif dari penelitian dapat lebih merepresentasikan sampel yang dipilih.
2. Pada penelitian selanjutnya, pertanyaan pada instrumen kualitatif tidak terlalu berfokus pada lingkup keluarga dan teman saja, melainkan lebih kepada semua *disclosee*.
3. Data kuantitatif terkait *disclosee* dalam *coming out* lebih di kontrol, karena mungkin saja data yang didapatkan tidak akurat karena adanya perbedaan data demografis.
4. Kurangnya waktu dalam wawancara secara kualitatif sebab peneliti hanya mewawancarai responden sebanyak satu kali.
5. Analisis dalam metode kualitatif kurang ditekankan pada hubungan responden dengan keluarganya.

Daftar Referensi

- American Psychological Association. (2008). Answers to your questions: For a better understanding of sexual orientation and homosexuality. Washington, DC: Author [Retrieved from www.apa.org/topics/orientation.pdf]
- American Psychological Association. (2011). Guidelines for psychological practice with lesbian, gay, and bisexual clients. *American Psychologist*, *67*(1), 10-42. Doi: 10.1037/a0024659
- Ariefana, Pebriansyah. (2015, Juli 06). Dede Oetomo: Ada Peluang Indonesia Akui LGBT, Meski Kecil – Bagian 1. Retrieved from <http://www.suara.com/wawancara/2015/07/06/070000/dede-oetomo-ada-peluang-indonesia-akui-lgbt-meski-kecil>
- Arnett, Jeffrey Jensen. (2000). Emerging Adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. *American Psychological Association*, *55*(5), 469-480. Doi: 10.1037/0003-066X.55.5.469.
- Baiocco, R., Fontanesi, L., Santamaria, F., Ioverno, S., Marasco, B., Baumgartner, E., . . . Laghi, F. (2015). Negative parental responses to coming out and family functioning in a sample of lesbian and gay young adults. *Journal of Child and Family Studies*, *24*(5), 1490-1500. doi:<http://dx.doi.org/10.1007/s10826-014-9954-z>
- Clair, J. A., Beatty, J., & MacLean, T. (2005). Out of Sight but Not Out of Mind: Managing Invisible Social Identities in the Workplace. *Academy of Management Review*, *30*(1), 79-95
- Corrigan, P.W., Larson, J.E., Hautamaki, J., Matthews, A., Kuwabara, S., Rafacz, J., . . . O'shaughnessy, J. (2009). What lessons

- do coming out as gay men or lesbians have for people stigmatized by mental illness? *Community Mental Health Journal*, 45(5), 366-74. doi:<http://dx.doi.org/10.1007/s10597-009-9187-6>
- Creswell, J. W. (2009). *Research Design* (Vol. 3rd). London: SAGE Publication, Inc.
- Heatheringington, L., & Lavner, J. A. (2008). Coming to terms with coming out: Review and for family systems-focused research. *Journal of Family Psychology*, 22(3), 329-343. Doi 10.1037/0893-3200.22.3.329
- Herek, G. M., Jobe, J.B., & Carney, R. M. (1996). *Out in force: Sexual orientation and the military*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hill, C. A. (2007). *Human Sexuality: Personality and Social Psychological Perspectives*. SAGE Publication.
- Kumar, R. (2011). *Research Methodology* (Vol. 3rd). London: SAGE Publications Ltd.
- Kusow, A.M. (2015). Stigma. *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, 1-3. Doi: 10.1002/97811188663202.wberen316
- Manning, J. (2015). Communicating sexual identities: A typology of coming out. *Sexuality & Culture*, 19(1), 122-138. doi:<http://dx.doi.org/10.1007/s12119-014-9251-4>
- Mehra, B., & Braquet, D. (2011). Progressive LGBTQ reference: Coming out in the 21st century. *Reference Services Review*, 39(3), 401-422. doi:<http://dx.doi.org/10.1108/00907321111161403>
- Oetomo, D. (2001). *Memberi Suara pada yang Bisu*. Yogyakarta: Galang Press Yogyakarta.
- Papalia, D.E., Olds, S.W., Feldman, R.D., & Gross, D.L. (2012).

- Experience human developmen. New York: McGraw-Hill.
- Pew Research Center. (2013, Juni 4). The Global Divide on Homosexuality: Greater acceptance in more secular and affluent countries. Retrieved from <http://www.pewglobal.org/2013/06/04/the-global-divide-on-homosexuality/>
- Reiter, L (1989). "Sexual orientation, sexual identity, and the question of choice". *Clinical Social Work Journal* 17: 138-50.
- Riley, Bettina H,B.S.N., R.N. (2010). GLB adolescent's "coming out". *Journal of Child and Adolescent Psychiatric Nursing*, 23(1), 3-10. Retrieved from <http://search.proquest.com/docview/232971571?accountid=17242>
- Ritter, K., & Terndrup, A. I. (2002). *Handbook of affirmative psychotherapy with lesbians and gay men*. New York: Guilford Press.
- Rotheram-Borus, M., & Fernandez, M. I. (1995). Sexual orientation and developmental challenges experienced by gay and lesbian youths. *Suicide & Life - Threatening Behavior*, 25, 26-34; discussion 35-9. Retrieved from <http://search.proquest.com/docview/224890504?accountid=17242>
- Sarwono, Sarlito. (2001). *Psikologi Remaja*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Sarwono, Sarlito. (2002). *Psikologi Sosial Individu dan Teori-Teori Psikologi Sosial*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Worthington, R. L., Savoy, H. B., Navarro, R., & Hampton, D. (2008). Development, Reliability, and Validity of the Measure of Sexual Identity Exploration and Commitment (MoSIEC). *Developmental Psychology*, 44, 22-33.

MEREKA ADALAH MANUSIA: REFLEKSI TEOLOGIS TENTANG PRINSIP KEMANUSIAAN TERHADAP QUEER

Masthuriyah Sa'dan

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
masthuriyah.sadan@gmail.com

Abstrak

Dewasa ini, orang dengan mudah dapat menyimpulkan bahwa lesbian, biseksual, gay, transgender dan waria adalah penyakit menular, kesalahan besar, berdosa, terlaknat dan pelakunya masuk ke dalam neraka. Padahal sejatinya, isu LGBT bukanlah selalu berurusan dengan aktivitas dan perilaku seksual. LGBT adalah ekspresi gender dan identitas seksual. LGBT bukan kata kerja, ia adalah lema untuk menjelaskan satu kelompok seksual. Karenanya tulisan ini ingin mengkaji persamaan manusia baik itu hetero maupun homo dalam perspektif al-Qur'an. Hal itu karena, secara normatif al-Qur'an mengakui bahwa manusia diciptakan dengan beragam, dengan tujuan agar mereka saling mengenal (*li ta'arafuu*) dan menghargai orang lain (QS. Al-Hujurat:13) dengan penghargaan yang setinggi-tingginya (al-karamah al-insaniyah).

Kata kunci: manusia, queer, al-Qur'an

Abstract

Today, one can easily conclude that lesbian, bisexual, gay, transgender and transsexual is a contagious disease, a big mistake, sin, cursed and the perpetrators go to hell. Though true, LGBT issues are not always dealt with the activity and sexual behavior. LGBT is an expression of gender and sexual identity. LGBT is not a verb, it is the entry to describe a sexual group. Therefore this paper wants to examine human equality both hetero and homo in Qur'anic perspectives. That's because, normatively Qur'an recognizes that humans were created with diverse, with the aim that they know each other and respect for others with the highest award.

Keyword: a human, queer, Quran

A. Pendahuluan

Isu LGBT menjadi fenomena yang mengguncang bumi nusantara ini. Bagaimana tidak, poster anti LGBT terpampang di pinggir-pinggir jalan, meme penuh kebencian menjamur di media sosial, diskusi dan kajian tentang LGBT baik yang pro maupun yang kontra di lakukan di berbagai forum ilmiah, pelecehan secara verbal, kekerasan secara fisik, perlakuan kasar terhadap kelompok LGBT hingga fatwa haram MUI tentang lesbian & gay. Isu yang demikian mengalahkan isu politik dan korupsi yang merugikan negara dan rakyat Indonesia. Padahal eksistensi LGBT, waria, Bissu, wadam dan penyebutan lainnya telah ada selama perjalanan panjang sejarah umat manusia. Ironisnya, informasi dan pemberitaan tentang LGBT, menyayat hati dan perasaan terutama rasa keberagaman dan kemanusiaan. Sehingga, seolah-olah kelompok LGBT tidak lagi dianggap sebagai bagian dari manusia. Semua itu, menjadikan masyarakat Indonesia tidak lagi mampu bernafas untuk melihat persoalan demikian menjadi lebih jernih dan terukur, serta melihat bahwa agama yakni pemahaman manusia terhadap interpretasi dan ajaran agama memiliki andil yang sangat besar dalam memahami dan melihat persoalan agama dan kelompok manusia yang selama ini dianggap sebagai liyan.

Satu contoh kasus misalnya perlakuan masyarakat terhadap seorang waria. Respon masyarakat terhadap mereka adalah menjadikan mereka sebagai objek, tetapi dengan cara pandang yang melecehkan dan menertawakan. Waria sebagai ruang antara yang menggoyahkan dikotomi laki-laki dan perempuan, dilihat sebagai pengontras untuk menunjukkan kesejatian laki-laki ataupun perempuan. Disamping itu, ada masyarakat yang memberikan respon normatif kepada waria. Bahwa kelompok

waria perlu untuk diobati, ditobatkan atau dihukum. Tujuannya adalah untuk mengubah sesuatu yang dianggap sebagai kelainan, kesesatan atau kejahatan (Budianti,2014:6). Pandangan yang diskriminatif dan streatipe ini menimbulkan dampak yang mengancam eksistensi mereka, waria terancam haknya sebagai warga negara yang memiliki hak yang sama sebagai warga negara yang lainnya, hak untuk mengespresikan diri, hak untuk menganut kepercayaan atau agama, hak untuk dilindungi dan mendapatkan akses kesehatan, pendidikan dan ekonomi juga hak politik untuk mewakili dan diwakili. Secara sederhana, waria mendapatkan perlakuan tidak sebagai manusia yang bermartabat.

Apa yang telah dipaparkan diatas, merupakan suatu bentuk dari budaya kekerasan. Orang dengan mudah dapat menyimpulkan bahwa lesbiyan, biseksual, gay, transgender dan waria adalah penyakit menular, kesalahan besar, berdosa, terlaknat dan pelakunya masuk ke dalam neraka. Padahal sejatinya, isu LGBT bukanlah selalu berurusan dengan aktivitas dan prilaku seksual. LGBT adalah ekspresi gender dan identitas seksual. LGBT bukan kata kerja, ia adalah lema untuk menjelaskan satu kelompok seksual. Kebencian mendalam terhadap kelompok LGBT merupakan suatu akibat dari membekunya pandangan bahwa hetero yang normal sedangkan homo adalah abnormal. Pembekuan pandangan heteronormatiftas selama berabad-abad mungkin karena adanya intervensi ideologi yang melepaskan ketergantungan pada nilai-nilai spiritual yang transenden dan tidak terpikirkan, sesuatu yang merupakan dimensi lain dari manusia. Atau dalam bahasa Husein Muhammad (1999:204), ideologi yang telah membunuh Tuhan dari kehidupan manusia. Hal itu karena, LGBT adalah

manusia, ia adalah ciptaan (makhluk) Tuhan terlepas apapun orientasi seksualnya.

Dengan demikian, tulisan ini akan mengkaji prinsip-prinsip kemanusiaan dalam ajaran agama yang tertulis dalam al-Qur'an dan hadist. Tujuan dari tulisan ini adalah untuk mengungkapkan esensi dan substansi manusia sebagai ciptaan Tuhan yang mendapatkan tempat yang mulia (*al-karamah al-insaniyah*). Secara normatif al-Qur'an mengakui bahwa manusia tersebut diciptakan dengan beragam, dengan tujuan agar mereka saling mengenal (*li ta'arafuu*) dan menghargai orang lain (QS. Al-Hujurat:13).¹ Jika al-Qur'an tidak menghendaki keberagaman, tentunya Tuhan hanya menjadikan satu ummat (QS. As-Shura:8).² Adapun analisis yang digunakan adalah analisa tafsir dengan menggunakan pendekatan fenomenologi. Prinsip fenomenologi menekankan pada sebuah asumsi "*membiarkan al-Qur'an berbicara sendiri tentang persoalan eksistensi keberagaman manusia*". Kajian ini penting untuk mengetahui esensi ajaran Islam yang tertulis dalam Al-Qur'an, dengan tujuan untuk mendorong kesetaraan (*al-musawa*), keadilan (*al-'adalah*), persamaan (*equality*), persatuan (*al-ittihad*) harkat dan martabat manusia (*al-karamah al-insaniyah*).

1 *Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*
 2 *Dan kalau Allah menghendaki niscaya Allah menjadikan mereka satu umat (saja), tetapi Dia memasukkan orang-orang yang dikehendaki-Nya ke dalam rahmat-Nya. Dan orang-orang yang zalim tidak ada bagi mereka seorang pelindungpun dan tidak pula seorang penolong.*

B. Legitimasi Teologis Kekerasan Terhadap Queer³

Seperti yang dikatakan oleh Sa'abah (2001:128), terdapat tiga sebab seseorang menjadi homoseks. *Pertama*, faktor herediter atau bawaan dimana tubuh laki-laki terjadi ketidakseimbangan hormon-hormon seksnya. *Kedua*, pengaruh lingkungan seks yang tidak baik bagi perkembangan seksual yang normal. *Ketiga*, pernah memiliki pengalaman homoseksual yang memuaskan pada waktu remaja. *Keempat*, pengalaman traumatis dengan ibunya sehingga menimbulkan antipati dan kebencian terhadap ibu atau perempuan lainnya. Faktor yang pertama diatas merupakan faktor pemberian dari Tuhan (*given*), disini seseorang tidak dapat memperdebatkan posisi benar dan salah mengenai seseorang yang memiliki orientasi homo. Karena itu adalah pemberian, sikap bijak yang bisa dilakukan adalah memasrahkan hukumnya kepada Allah, *Allahu a'lam*.

Akan tetapi, pandangan ulama' fiqih yang menonjol, memberikan kesepakatan bahwa perbuatan homoseksual adalah hukunya haram dan pelakunya mendapat dosa dan terlaknat. Dasar hukum yang dijadikan dalil argumentasi teologis adalah cerita Nabi Luth tentang kaum Sodom dan kaum Amoro di negeri Syam yang diabadikan dalam al-Qur'an.

وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ ٥٤

أَيُّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ٥٥

Dan (ingatlah kisah) Luth, ketika dia Berkata kepada kaumnya: "Mengapa kamu mengerjakan perbuatan "fahisyah" itu sedang kamu memperhatikan(nya)?"

³ Pembahasan ini penulis telah mempublikasikannya di JP:87, hanya sedikit tambahan pembahasan.

"Mengapa kamu mendatangi laki-laki untuk (memenuhi) nafsu (mu), bukan (mendatangi) wanita? Sebenarnya kamu adalah kaum yang tidak mengetahui (akibat perbuatanmu)". (QS. An-Naml:54-55).

Kemudian ayat,

۸۰ وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ
۸۱ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ الْبِسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ

(80). Dan (Kami juga telah mengutus) Luth (kepada kaumnya). (Ingatlah) tatkala dia Berkata kepada mereka: "Mengapa kamu mengerjakan perbuatan "faahisyah" itu, yang belum pernah dikerjakan oleh seorangpun (di dunia ini) sebelumnya?" (81) Sesungguhnya kamu mendatangi lelaki untuk melepaskan nafsumu (kepada mereka), bukan kepada wanita, malah kamu ini adalah kaum yang melampaui batas. (QS. Al-A'raf:80-81).

Melalui ayat tersebut, diceritakan bahwa kaum Nabi Luth melakukan praktek homoseksual dengan menyetubuhi lelaki sejenis melalui dubur (lubang belakang), di era sekarang perilaku seksual yang demikian populer dengan sebutan sodomi. Bahkan, menurut beberapa versi, kata "sodom" diambil dari nama kaum Nabi Luth, yakni kaum sodom. Di ayat lain, Nabi Luth bertanya kepada kaumnya. Pertanyaan Nabi Luth tersebut direkam oleh al-Qur'an.

أَتَأْتُونَ الذَّكَرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ۝ ١٦٥

وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ۝ ١٦٦

Mengapa kamu mendatangi jenis lelaki di antara manusia, Dan kamu tinggalkan isteri-isteri yang dijadikan oleh Tuhanmu untukmu, bahkan kamu adalah orang-orang yang melampaui batas". (QS. Al-Shu'ara:165-166).

Secara tekstual, al-Qur'an tidak menyebut kata homoseksual (*liwath*) atau orientasi seksual sekalipun. Akan tetapi al-Qur'an merespon kata tersebut dengan kata *al-fakhsha'* (perbuatan yang keji) dalam QS. Al-A'raf:80, kata *al-sayyi'at* dalam QS. Hud:78, kata *al-khaba'its* dalam QS. Al-anbiya':74 dan kata *al-munkar* dalam QS. Al-Ankabut:21. Di dalam al-Qur'an sendiri tidak ada kata yang khusus mengenai homo, lesbi, gay, bisek maupun asek. Al-Qur'an menyebut perbuatan tersebut dengan kata-kata (perbuatan) di atas. Akan tetapi, perlu diketahui contoh perbuatan di atas, bisa dilakukan oleh siapapun tidak memandang itu homo maupun hetero.

Mengenai kata *al-fakhsha'*, di dalam al-Qur'an terulang sebanyak tujuh kali. Karena kejinya perbuatan tersebut, sehingga Allah menurunkan adzab kepada kaum Nabi Luth, yang mana menurut sejarah, adzab tersebut dikatakan sebagai kiamat pertama dari dahsyatnya adzab Allah. penggambaran mengenai siksa kaum Nabi Luth yang diabadikan dalam al-Qur'an adalah:

وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ لَهُمْ أَنْاسٌ يَبْتَطِهُونَ ۗ ۸۲
فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ ۗ ۸۳

Kemudian kami selamatkan dia dan pengikut-pengikutnya kecuali isterinya; dia termasuk orang-orang yang tertinggal (dibinasakan). Dan kami turunkan kepada mereka hujan (batu); Maka perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang berdosa itu. (QS. al-A'raf: 83-84).

فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَيَّهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّنْ سِجِّيلٍ مَّنصُودٍ ۗ ۸۲
مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بَعِيدٍ ۗ ۸۳

Maka tatkala datang azab kami, kami jadikan negeri kaum Luth itu yang di atas ke bawah (Kami balikkan), dan kami hujani mereka dengan batu dari tanah yang terbakar dengan bertubi-tubi. Yang diberi tanda oleh Tuhanmu, dan siksaan itu tiadalah jauh dari orang-orang yang zalim. (QS. al-Hud:82-83).

Disamping al-Qur'an, hadist Nabi juga dijadikan rujukan mengenai homoseksualitas, hadist-hadist tersebut antara lain (Wahid,2003:23-25);

Dari Abu Sa'id al-Khudri dari Rasulullah SAW. Beliau bersabda: "Seorang laki-laki tidak boleh melihat aurat laki-laki lainnya dan janganlah seorang perempuan melihat aurat perempuan lainnya dan janganlah seorang pria bersentuhan dengan pria lainnya dalam satu selimut, demikianlah juga janganlah bersentuhan perempuan dengan perempuan lainnya dalam satu selimut".

Dari sahabat Ibnu Abbas ra. Sesungguhnya Rasulullah SAW. Bersabda: "Barang siapa yang menjumpai orang yang mengerjakan seperti kaum Nabi Luth maka bunuhlah si pelaku bersama pasangannya". (hadist riwayat Imam Rawi hadist kecuali an-nasa'ie).

Dari Ibnu Abbas ra. Dari Nabi SAW. Beliau bersabda: "Allah melaknat orang yang melakukan kebiasaan kaum Luth sampai tiga kali". (Hadist riwayat an-Nasa'ie)

Ayat al-Qur'an dan hadist Nabi di atas, digunakan dasar kesepakatan (*ijma' ulama'*) untuk menyepakati bahwa *liwath* dan aktivitas seksual sesama jenis adalah haram. Pengharaman tersebut dengan berdasar pada kaidah ushul fiqh "*daarul mafaasid muqaddamu 'ala jalbi al-mashalih*" (menghindarkan keburukan didahulukan atas mendatangkan maslahat).

Padahal beberapa literatur sejarah Islam klasik menceritakan bahwa Abu Nuwas (750-810) seorang penyair terbesar sastra Arab klasik yang namanya muncul beberapa kali dalam kisah "Seribu Satu Malam", yang menggemari anak lelaki dan anggur, naskah syair ini menjadi bahan cemoohan orang-orang kepada Abu Nuwas tetapi tidak sampai kepada taraf fitnah (Spencer,2004:111). Dalam karya syairnya yang terkenal, Abu Nuwas dengan bangga mengakui kecenderungan seksualnya yang diungkapkan lewat bait-bait syair yang indah (2011:88);

غلاما واضحاً مثل المهامة	وعاذلة تلوم على إصطفائ
لطيب هوى وصال الغائيات	وقالت : قد حرمت ولم توفق
على ما تكرهين إلى الممات	دعيني لا تلوميني فإني
بتفضيل البنين على البنات	بدا أوصى كتاب الله فينا

Begitu banyak perempuan mencibirku
 Karena pilihanku pada pemuda tampan, seperti Muha
 Dia bilang: jangan, tapi kau tak mau
 Kau tak suka sinden-sinden
 Biarkan aku, jangan mencaciku
 Meski kau cacikan sepanjang hari
 Aku akan mencintainya sampai mati
 Kitab Allah mengunggulkan anak laki-laki atas anak perempuan

Syair diatas menunjukkan bahwa orientasi seksual terhadap sesama jenis telah ada jauh sebelum isu LGBT membumi di Indonesia. Ini artinya, orientasi seksual merupakan suatu keniscayaan, ia tak bisa dipaksa, ia tak bisa disosialisasikan, ia bukan penyakit yang bisa menular. Tapi memang sesuatu yang telah ada dalam hati dan perasaan seseorang sebagai sebuah kecenderungan atau orientasi seksual yang bersifat kodrat, dan manusia tak memiliki hak memilih untuk dilahirkan sebagai hetero atau homo. Karena orientasi seksual homo adalah pemberian (kodrat), maka usulan untuk mengobati penyakit homo, menyuruh individu homo bertaubat, mengeleminasikan individu homo dalam lingkup keluarga dan mendiskriminasikan individu dari pergaulan sosial, dirampas hak sebagai warga

negara dan merendahkan kemuliannya sebagai umat Tuhan adalah suatu perbuatan diluar batas kemanusiaan.

C. Agama & Prinsip Kemanusiaan

Agama hadir bukan untuk Tuhan, agama hadir adalah untuk manusia. Karenanya agama-agama dihadirkan oleh Tuhan di tengah-tengah manusia dalam rangka menegakkan kemaslahatan, kasih sayang dan keadilan yang universal untuk seluruh umat manusia. Sebagaimana pernyataan Al-Qur'an *وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين* (Aku tidak diutus kecuali untuk memberikan rahmat bagi semesta alam). Juga di dalam hadist nabi disebutkan bahwa *إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق* (Sesungguhnya aku diutus adalah untuk menyempurnakan akhlak). Kedua teks tersebut menjadi landasan teologis bagi tatanan kehidupan manusia baik sekarang maupun yang akan datang, bahwa Nabi Muhammad tidak hanya membawa misi agama Islam, tapi juga membawa misi kemanusiaan dan nabi Muhammad di utus sebagai seorang revolusioner moral dari penjajahan menjadi kasih, dari masyarakat yang terpuruk (jahiliah) menjadi masyarakat yang memiliki etika dan moral.

Di dalam kajian Islam, sebagaimana yang telah dikutip oleh Husein Muhammad (1999:204-205) dari Al-Ghazali (w.1111 M), 'Izzuddin bin Abdus Salam (w.1261 M) dan Abu Ishaq Al-Syathibi (1388 M) yang telah merumuskan lima asas perlindungan, yang dalam wacana Islam dikenal dengan istilah *al-kulliyatu al-khamsah* atau *ad-dharuriyyatu al-khamsah* yaitu; *hifzh al-dhin* (perlindungan atas agama), *hifzh al-nafs* (perlindungan atas jiwa), *hifzh al-'aql* (perlindungan atas akal), *hifzh al-nasl* (perlindungan atas keturunan) dan *hifzh al-mal*

(perlindungan atas harta). Lima hak dasar diatas, bersifat universal dan diakui oleh semua agama dan merupakan norma-norma yang melekat dalam fitrah manusia dan kemanusiaan. Dalam bahasa lain, perwujudan perlindungan lima hak dasar diatas mengakomodasi kepentingan semua pihak, tanpa memandang keyakinan, golongan, warna kulit, etnis dan jenis kelamin. Ini menunjukkan bahwa penegakan hak-hak dasar manusia harus memperlihatkan keadilan, kemerdekaan, dan kesetaraan manusia di depan hukum. Secara konseptual adalah *المفاسد دفع والمصالح جلب* "menegakkan kebaikan dan menolak kekerusakan".

Dengan adanya konsep-konsep dan hak dasar diatas, maka seluruh pemikiran dan sistem apapun yang melegitimasi praktek diskriminasi, marginalisasi, misoginis dan penindasan oleh dan terhadap siapapun, haruslah di tolak demi agama dan kemanusiaan. Kembali mengutip penegasan Husein Muhammad, keharusan menegakkan kemaslahatan dan menolak kerusakan didasarkan hanya berdasarkan hukum-hukum Tuhan. Hal itu karena dengan tegas Allah berfirman;

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَنْصُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ٥٧

Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah. Dia menerangkan yang sebenarnya dan Dia Pemberi keputusan yang paling baik. (QS. Al-An'am:57).

Dengan demikian, hukum "haram" bagi kelompok LGBT karena memiliki orientasi seksual homo sehingga individu yang bersangkutan terdiskriminasi dari keluarga, masyarakat dan negara, mendapat prasangka buruk (*prejudise*) dari

berbagai kalangan dan tereliminasi dari lingkungannya sendiri merupakan suatu bentuk kekerasan yang diakibatkan oleh kekeliruan menetapkan hukum. Hal itu karena, hukum-hukum yang telah diproduksi oleh akal pikiran manusia hanya dapat dibenarkan sepanjang hukum tersebut sesuai dengan hukum-hukum Tuhan. Dalam berbagai tulisan-tulisan dan kajian-kajian, belum ditemukan secara harfiah sebuah teks al-Qur'an yang menegaskan dengan keras larangan seorang manusia memiliki orientasi homo atau memiliki kecenderungan menyukai sesama jenis. Penegasan al-Qur'an dan hadist Nabi terkait kaum nabi Luth adalah mengenai aktifitas atau perilaku seksual homo dan bukan orientasi atau kecenderungan seksual sesama jenis.

Memperdebatkan status homo atau status LGBT dalam perspektif hukum Islam tidak akan kunjung selesai. Karena jika kisah Nabi Luth dijadikan argumentasi pertama maka akan meruntuhkan nilai-nilai kemanusiaan dalam diri individu sebagai manusia. Padahal, keseluruhan ayat dalam al-Qur'an lebih banyak berbicara tentang *mu'amalah* (hubungan atau relasi sosial) dan selebihnya adalah tentang *'ubudiyah* (aqidah dan iman). Oleh karena itu, pada pembahasan ini akan lebih di tonjolkan tentang eksistensi seorang individu yang memiliki orientasi seksual sesama jenis sebagai manusia dan sebagai ciptaan Tuhan. Bahwa al-Qur'an menghargai manusia sebagai manusia, bukan manusia sebagai yang hetero. Tapi manusia secara substansi dan hakiki adalah manusia.

D. Prinsip Kemanusiaan Dalam Al-Qur'an

Islam adalah agama kemanusiaan, dalam artian bahwa ajaran-ajarannya sejalan dengan kecenderungan alami manusia menurut fitrahnya yang abadi. Karena Islam adalah agama

kemanusiaan, maka umat Islam dituntut untuk bersikap baik dan menghargai harkat dan martabat manusia. Lebih khusus, hukum-hukum yang diproduksi dari Islam selayaknya toleran terhadap keberagaman manusia. Disamping itu, Islam sebagai sebuah agama, memiliki kitab suci yang selalu dijadikan rujukan dan referensi utama. Al-Qur'an membahas secara rinci dasar kemanusiaan manusia. Pembahasan al-Qur'an akan nilai-nilai dan prinsip-prinsip kemanusiaan tersebut penulis kutip dari pembahasan Nurcholish Madjid (2004:18-20) tentang prinsip-prinsip kemanusiaan dengan perubahan fokus pembahasan di sana-sini.

Al-Qur'an menjelaskan bahwa manusia diikat dalam suatu perjanjian primordial dengan Tuhan, yaitu bahwa manusia sejak dari awal kehidupannya di alam ruhani atau alam rahim, berjanji untuk mengakui Tuhan Yang Maha Esa sebagai pusat orientasi hidupnya (QS. Al-a'raf:172).⁴ Disini menunjukkan bahwa orientasi hidup manusia adalah mengakui KeEsaan Tuhan, bahwa Tuhan itu Satu dan tidak ada yang lain. Kemudian setelah manusia dilahirkan, manusia lahir dalam kondisi fitrah (suci) atau manusia lahir dalam kesucian awal. Disini manusia di asumsikan bahwa manusia akan tumbuh dalam keadaan suci apabila tidak ada pengaruh dari luar untuk mengotori kesucian tersebut (QS. Ar-Rum:30).⁵ Kesucian manusia tersebut juga Nabi Muhammad

4 Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".

5 Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahu.

menegaskan dengan sabdanya *"Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah....."*. Kesucian asal tersebut bersemayam dalam hati nurani yang mendorongnya untuk senantiasa mencari, berpihak dan berbuat yang baik dan benar. Disini dapat dipahami, bahwa setiap individu memiliki kecenderungan atau memiliki potensi untuk benar (QS. Al-Ahzab:4),⁶ karena manusia hanya menyuarakan satu suara saja, yaitu kebenaran dan kesucian, sesuai dengan fitrah Allah sebagaimana manusia diciptakan oleh-Nya. Tetapi karena manusia diciptakan sebagai makhluk yang lemah (berpandangan pendek dan cenderung tertarik kepada hal-hal yang bersifat segera), maka setiap pribadinya memiliki potensi untuk salah, karena manusia tergoda oleh hal-hal menarik dalam jangka waktu yang pendek (QS. An-Nisa':28 & al-Qiyamah:20)⁷. Oleh karenanya, manusia dibekali oleh Tuhan dalam hidupnya sebuah akal pikiran dan agama sehingga manusia terbebani kewajiban terus menerus mencari dan memilih jalan hidup yang lurus, benar dan baik. Kewajiban manusia tersebut terangkum dalam rukun Islam yakni menyaksikan bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah, menegakkan sholat yang wajib maupun yang sunnah, berpuasa di bulan ramadhan, membayar zakat, dan menunaikan haji jika mampu selama dalam perjalanan. Disamping itu, kewajiban tersebut juga termanifestasi dalam konsep ihsan yakni beribadah seolah-olah

6 Allah sekali-kali tidak menjadikan bagi seseorang dua buah hati dalam rongganya; dan Dia tidak menjadikan istri-istrimu yang kamu zihar itu sebagai ibumu, dan Dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu (sendiri). Yang demikian itu hanyalah perkataanmu di mulutmu saja.

7 28. Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah

20. Sekali-kali janganlah demikian. Sebenarnya kamu (hai manusia) mencintai kehidupan dunia.

Allah melihatnya dan jika Allah tidak melihat sesungguhnya Allah telah melihatnya. Implikasi dari konsep ihsan ini adalah dalam laku hidup manusia di manapun ia berada dan apapun yang ia lakukan maka pantuan Mata Tuhan ada dimana-mana.

Dengan demikian, manusia adalah makhluk etis dan moral. Dalam artian, bahwa perbuatan baik buruknya harus dapat dipertanggung jawabkan baik di dunia kepada sesama manusia, maupun di akhirat di hadapan Tuhan Yang Maha Esa (QS. Al-Zalzalah:7-8).⁸ Berbeda dengan pertanggung jawaban di dunia yang nisbi sehingga terdapat kemungkinan manusia menghindari pertanggung jawaban. Akan tetapi pertanggung jawaban di akhirat itu mutlak adanya, dan sama sekali tidak mungkin dapat dihindari (QS. Ghafir:16).⁹ Pertanggung jawaban kepada Tuhan di akhirat nanti itu bersifat mutlak dan sangat pribadi, sehingga tidak ada pembelaan, hubungan solidaritas dan perkawanan, sekalipun antar sesama teman, karib kerabat, sanak famili, anak, ibu dan bapak (QS. Al-Baqarah:48), (QS.al-An'am:94), (QS. Maryam:95) dan (QS. Lukman:33).¹⁰

Semua penjelasan al-Qur'an tersebut mengasumsikan pada sebuah pribadi manusia yang dalam hidupnya di dunia ini memiliki hak dasar untuk memilih dan menentukan sendiri

8 (7) Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. (8) Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan sebesar dzarahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula. 9 (16) (Yaitu) hari (ketika) mereka keluar (dari kubur); tiada suatuupun dari keadaan mereka yang tersembunyi bagi Allah. (Lalu Allah berfirman): "Kepunyaan siapakah kerajaan pada hari ini?" Kepunyaan Allah Yang Maha Esa lagi Maha Mengalahkan.

10 (33) Hai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu dan takutilah suatu hari yang (pada hari itu) seorang bapak tidak dapat menolong anaknya dan seorang anak tidak dapat (pula) menolong bapaknya sedikitpun. Sesungguhnya janji Allah adalah benar, maka janganlah sekali-kali kehidupan dunia memperdayakan kamu, dan jangan (pula) penipu (syaitan) memperdayakan kamu dalam (mentaati) Allah.

perilaku moral dan etis (tanpa adanya hak memilih itu tidak mungkin di tuntutan pertanggung jawaban moral dan etis, dan manusia akan sama derajatnya dengan makhluk lain, jadi tidak akan mengalami kebahagiaan sejati (QS. Al-Kahf:29).¹¹ Karena hakikat dasar yang mulia itu, manusia dinyatakan sebagai puncak makhluk Allah, yang diciptakan oleh-Nya dalam sebaik-baiknya ciptaan, yang menurut asalnya manusia adalah berharkat dan memiliki martabat yang sangat tinggi (QS. Al-Tin:4).¹² Karena itu, Allah memuliakan anak cucu Adam, melindungi serta menanggungnya di daratan maupun di lautan (QS. Al-Isra':70).¹³

Setiap pribadi manusia adalah berharga, seharga kemanusiaan sejadad. Maka barang siapa yang merugikan diri pribadi, seperti membunuh tanpa alasan yang sah maka ia bagaikan merugikan seluruh umat manusia, dan barang siapa yang berbuat baik kepada seseorang, seperti menolong hidupnya, maka ia bagaikan berbuat baik kepada seluruh umat manusia (QS. Al-Ma'idah:32). Oleh karena itu, setiap manusia harus bersikap baik kepada manusia yang lainnya dan menghargai diri pribadi manusia yang lain. Menghargai diri pribadi orang lain tersebut meliputi penghormatan terhadap hak-hak asasi orang lain dalam suatu jalinan hubungan kemasyarakatan yang

11 (29). *Dan katakanlah: "Kebenaran itu datang dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.*

12 (4) *sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya*

13 (70) *Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.*

damai dan terbuka. Disinilah makna ajaran Islam tentang salam (menengok ke kanan dan kekiri) di akhir salat, bahwa salam dalam sholat, dimaknai bahwa menghadap kepada Allah sekalipun jangan lupakan kondisi kanan kiri, atau makna luasnya, jangan lupakan hak-hak orang lain sekitar diri kita. Secara sederhana, makna salam dalam sholat adalah urgensi penghormatan manusia dalam ajaran Islam yang merupakan sesuatu yang krusial dan prinsipil. Disamping itu, makna salam dalam sholat adalah peringatan dari Allah bahwa menghadap Allah ketika sholat adalah untuk memperhatikan sesama manusia, bahkan sesama makhluk dengan cara melakukan perilaku yang baik atau berbudi pekerti luhur. Sebagaimana sabda Nabi *"Yang paling banyak memasukkan orang ke dalam surga ialah taqwa kepada Allah dan keluhuran budi"* juga sabda Nabi *"Tidak ada sesuatu yang lebih berat timbangannya daripada keluhuran budi"*.

Salah satu fitrah Allah yang perennial adalah bahwa manusia akan selalu berbeda sepanjang masa. Semata-mata tidak mungkin dapat dibayangkan bahwa umat manusia adalah satu dan sama dalam segala hal sepanjang masa. Konsep kesatuan umat manusia adalah suatu hal yang berkenaan dengan kesatuan harkat dan martabat manusia itu sendiri. Hal itu karena manusia secara asal muasal, manusia adalah satu karena diciptakan dari jiwa yang satu (QS. An-Nisa':1).¹⁴ Karenanya manusia tidak diperkenankan untuk membeda-bedakan satu dari yang lain dalam hal harkat dan martabat. Hanya dalam pandangan Allah manusia berbeda-beda dari suatu pribadi ke pribadi lainnya dalam hal kemuliaan dengan berdasarkan tingkat ketakwaan kepada Allah (QS. Al-Hujurat:13).¹⁵ Sedangkan kepada sesama

14 (1) Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri.

15 (13) Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang

manusia sendiri, pandangan yang benar ialah manusia sama dalam harkat dan martabatnya dengan imbasnya dalam kesamaan hak dan kewajiban asasi.

E. Sikap Etis Religius Terhadap Queer

Nabi Muhammad memperkuat dan menyebarkan nilai-nilai universal al-Qur'an. Maka tak heran jika akhlak nabi Muhammad mencerminkan akhlak al-Qur'an. Nilai-nilai universal al-Qur'an ini kemudian menjadi fondasi terbangunnya sikap etis religius yang terkandung dalam al-Qur'an. Nilai-nilai multikulturalisme tersebut adalah keadilan (*al-'adalah*), kesetaraan (*al-musawa*) dan hak asasi manusia (*human rights*), nilai-nilai demokratis (*democratic values*). Nilai-nilai tersebut yang kemudian memunculkan berbagai sikap seperti anti diskriminasi, anti prasangka (*prejudice*) dan toleransi terhadap kelompok-kelompok yang berbeda baik etnis, ras, suku, agama, budaya dan lain sebagainya.

Keadilan dalam bahasa Arab adalah *'adl*. Kata ini ditemukan dalam al-Qur'an sebanyak 14 kali. Kata *'adl* juga merupakan sifat Allah yang mengilustrasikan tindakan Allah sebagai penguasa dan hakim yang adil (Leaman,2006:13). Kata kerja *'adalah* yang mengandung arti "bertindak secara adil" (Wehr,1976:596). Makna kata yang demikian pada umumnya berhubungan dengan konsep-konsep kesetaraan dan keseimbangan.

Kata *'adl* dalam al-Qur'an dikaitkan dengan Tuhan dan manusia. Artinya, kata tersebut berkaitan dengan keadilan Tuhan (QS. Ali Imran:18) dan keadilan manusia. Keadilan manusia

laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu.

tersebut adalah anjuran agar manusia berlaku adil dalam setiap aspek kepada Tuhan, manusia dan lingkungan. Oleh karena itu, agar manusia dapat dikatakan adil kepada Tuhan, manusia harus menyembah kepada Tuhan dengan penyembahan yang tulus, murni dan ikhlas (QS. Az-Zariyat (51):56). Menurut Nasr (2002:249) agar manusia dikatakan adil kepada manusia, maka manusia selayaknya dan seharusnya memberikan setiap haknya dan bertindak terhadap makhluk-makhluk tersebut sesuai dengan hak-hak mereka (QS. al-Ma'idah (5):8, QS. Al-A'raf (7):29, QS. Al-Mumtahanah (60):8). Disamping itu, Tuhan memerintahkan manusia tidak hanya untuk berlaku adil, tetapi Tuhan juga menyuruh kepada umat manusia untuk berkata yang adil (QS. Al-An'am (6):152, serta memutuskan perkara yang adil (QS. An-Nisa' (4):58).

Ketika Allah menyuruh kepada umat manusia untuk berlaku adil, berkata adil dan memutuskan perkara dengan adil. Itu artinya, Allah membenci suatu ketidakadilan (dzalim), penindasan dan kejahatan yang berbasis ras, suku, agama, gender, sosial budaya, politik, ekonomi dan lebih khusus penindasan yang mengatasnamakan perbedaan orientasi seksual. Hal itu karena perbuatan ketidakadilan, penindasan, penganiayaan dan kejahatan yang dilakukan oleh manusia kepada manusia, berarti manusia secara sengaja telah memutuskan perjanjian dan ikatan dengan Tuhan (QS. Al-Baqarah (2):124), dan bahkan Tuhan tidak menyukai orang-orang yang memiliki sikap dan perilaku tersebut (QS. Ali Imran (3):57). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an memiliki prinsip untuk memerangi ketidakadilan, penindasan dan kejahatan kepada manusia apapun itu alasannya.

Jika kelompok atau manusia tersebut telah memposisikan

dirinya sebagai yang harus dipatuhi, ini artinya kelompok atau manusia tersebut telah melakukan perbudakan secara simbolik. Padahal, budaya perbudakan di zaman Nabi dahulu, al-Qur'an menyuruh untuk diperlakukan secara adil dan manusiawi (QS. An-Nisa' (4):36). Bahkan tidak hanya berhenti pada usaha keadilan tersebut, al-Qur'an juga mendorong umat manusia untuk melakukan pembebasan kepada budak-budak (QS. Al-Baqarah (2):177, QS. An-Nisa' (4):92, QS. Al-Ma'idah (5):89. Penekanan Allah kepada kebebasan pribadi manusia termasuk perbudakan, eksploitasi manusia dan trafficking adalah cara Allah mengajarkan kepada umat manusia bahwa hanya Allah yang dapat membatasi kebebasan manusia (QS. As-Shura (42):21). Manusia tidak kuasa untuk mengekang kebebasan individu sesama manusianya, karena perbuatan apapun yang dilakukan oleh manusia hanya Allah yang dapat menilai apakah perbuatan tersebut baik atau buruk (QS. Yusuf (12):40), manusia tidak memiliki kuasa untuk menilai perbuatan manusia sesamanya. Oleh karena itu, jika dikaitkan dengan kondisi masyarakat Indonesia yang mengatakan bahwa "LGBT adalah penyakit menular", "LGBT merupakan bentuk kutukan Tuhan" dan ucapan sinis lainnya adalah pernyataan yang penuh dengan *prejudice*, penuh kebencian dan melanggar kemanusiaan (*Human dignity*). Hal itu karena siapapun itu tidak berhak mengklaim bahwa orientasi seksual orang lain salah, haram, sesat, dosa dan masuk neraka. Karena pahala atau dosa itu hak preogatif Allah, dan manusia tidak memiliki hak itu. Tugas manusia adalah bersikap baik kepada sesama manusia, dan bukan menghakimi dan mengadili antar sesama manusia.

Sikap etis religius yang harus dimiliki oleh kita semua adalah bersikap toleransi. Toleransi disini erat kaitannya

dengan keadilan (*al-'adalah*) dan persamaan (*al-musawa*). Nabi Muhammad diperintahkan oleh Al-Qur'an untuk berlaku adil terhadap manusia, dan sebagai umat pengikut Nabi Muhammad, manusia selanjutnya mengikuti sikap dan tingkah laku Nabi Muhammad sebagai teladan dan panutan (QS. An-Nisa' (4):135, QS. Al-Ma'idah (5):8 dan QS. Al-Mumtahanah (60):8). Ketika seorang manusia telah melaksanakan kebiasaan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, itu bukan berarti manusia tersebut memiliki posisi dan berhak untuk menilai orang lain yang berbeda. Dan sifat tersebut sangat jauh berbeda dengan sifat mulia yang dimiliki oleh Nabi Muhammad sebagai panutan umat muslim. Hal itu karena penilaian adalah milik Allah dan masing-masing individu akan mendapatkan pahala dari Allah berdasarkan dari hasil kerja mereka.

Memperlakukan manusia lain sebagai manusia sebagaimana citra manusia di hadapan Allah dan penggambaran al-Qur'an terhadap manusia merupakan suatu keniscayaan. Bagaimana mungkin sesama makhluk ciptaan Allah yang bernama manusia mencela dan menghina manusia lain atas dasar perbedaan yang subjektif. Padahal perbedaan tersebut merupakan sesuatu yang fitrah, ia telah ada jauh sebelum ia dilahirkan ke dunia. Karena ia telah ada, maka selanjutnya manusia memperlakukan manusia lain yang "berbeda" tersebut dengan penuh cinta dan kasih sayang, kemudian menghargai harkat dan martabatnya sebagai manusia dan memberikan hak-haknya yang melekat sebagai manusia. Sebagai penutup dari tulisan ini, nasihat KH. Musthafa Bisri di acara Mata Najwa Metro TV layak untuk dipertimbangkan, beliau berpesan "hormatilah manusia karena ia adalah manusia".

DAFTAR PUSTAKA

- Melani Budianti, Identitas-Trans, dalam *Ekspresi Untuk Identitas*, diterbitkan oleh Suara Kita, PKBI dan renebook:2014.
- Husein Muhammad, *Refleksi Teologis Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan*, Dalam Syafiq Hasyim, "Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut Atas Hak-Hak Reproduksi Perempuan Dalam Islam", Bandung: Mizan, 1999.
- Husein Muhammad, Siti Musdah Mulia, Marzuki Wahid, *Fiqh Seksualitas: Risalah Islam Untuk Pemenuhan Hak-Hak Seksualitas*, diterbitkan oleh PKBI tahun 2011.
- Wawan Gunawan A. Wahid, *Perilaku Homoseks Dalam Pandangan Hukum Islam*, dalam Jurnal Musawa UIN SUKA Vol.2. No.1 Maret 2003.
- Colin Spencer, *Sejarah Homoseksualitas: Dari Zaman Kuno Hingga Sekarang*, terj. Ninik Rochani Sjams, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004.
- Marzuki Umar Sa'abah, *Perilaku Seks Menyimpang & Seksualitas Kontemporer Umat Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius: Membumikan Nilai-Nilai Islam Dalam Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Oliver Leaman (ed), *The Qur'an: An Encyclopedia*, London and New York: Routledge, 2006.
- Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan, Edisi III, New York: Spoke Language Services, 1976.
- Seyyed Hosein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, New York: Haroer Collins, 2002.

HETERONORMATIVITAS SEBAGAI HEGEMONI GAGASAN KEINDONESIAAN: SEBUAH KAJIAN TERHADAP PERNYATAAN DISKRIMINATIF PEJABAT NEGARA DALAM PERDEBATAN LGBT (JANUARI-MARET 2016)

Timo Markus Duile¹ dan Nadya Karima Melati²
tduile@uni-bonn.de dan nadyazurakarima@gmail.com

Abstrak

Dalam sejarah Indonesia, konsep keindonesiaan sebagai negara bangsa diformulasikan melalui politik kekuasaan. Penelitian ini berusaha melihat gagasan keindonesiaan yang sedang dibentuk oleh negara Indonesia melalui pernyataan pejabat publik baik legislatif maupun eksekutif pada akhir Januari hingga Maret 2016. Sejarah gagasan tentang keindonesiaan sebagai sebuah bangsa dan negara terbentuk melalui politik kekuasaan negara. Sebagai penanda dalam struktur bahasa, gagasan keindonesiaan yang tidak pernah pasti dan selalu didefinisikan kembali oleh kelompok elit negara, walaupun dalam wacananya dan percakapan kelompok pejabat negara identitas ini selalu muncul sebagai sesuatu yang pasti. Dalam perdebatan terhadap fenomena LGBT, LGBT tidak dianggap sebagai bagian dari keindonesiaan dengan alasan bertentangan dengan moral atau tidak sesuai dengan nilai keagamaan. Hegemoni heteronormativitas menjadi sikap yang diekspresikan para petinggi negara melalui media dengan alasan membangun keindonesiaan dan menolak LGBT sebagai "*constitutive outside*" bangsa Indonesia. Metode yang digunakan adalah dengan memeriksa dan menganalisis pernyataan pejabat publik terkait isu LGBT di media online. Makalah ini menemukan bahwa terdapat upaya pembentukan identitas keindonesiaan final dengan menolak identitas seksual minoritas.

kata kunci: diskriminasi, heteronormativitas, hegemoni, keindonesiaan, LGBT

1 Dosen dan Peneliti Studi Asia Tenggara di Universitas Bonn, Jerman

2 Peneliti Support Group and Resource Center on Sexuality Studies Indonesia (SGRC)

Abstrak

In the history of Indonesia, the concept of Indonesianess as a people and a nation state was formulated through politics of power. This contribution aims analyzes the concept of Indonesianess with regard to the public debate on LGBT as it is was orchestrated by state officials from the executive and legislative in January until March 2016. The concept of Indonesianess is, like every identity, never definitely and steadily redefined by the political elite of the state. In the debate about LGBT, LGBT was explicitly excluded from Indonesianess, stressing the non-conformity with moral or religious norms. The hegemony of heteronormativity became an attitude expressed by the state officials through media, with the purpose of constructing Indonesianess by referring to LGBT as one of its "constitutive outsides". Our method is a qualitative analysis of statements made by state officials as they appeared in online media. The research shows that through the public debate, an attempt was made to portray Indonesianess as a definitely and rigid identity by rejecting minorities of sexual identities.

keywords: discrimination, heteronormativity, hegemony, Indonesianess, LGBT

Latar Belakang

Pada akhir Januari 2016 publik dikejutkan dengan sebuah poster yang dikeluarkan oleh salah satu kelompok belajar di Universitas Indonesia, SGRC UI (Support Group and Resource Center on Sexuality Studies Universitas Indonesia). Hari berikutnya, pihak Universitas Indonesia mengeluarkan surat edaran yang meminta SGRC melepas logo UI pada lambangnya. Poster tersebut membuat panas karena berisi konseling terhadap LGBT (Lesbian Gay Biseksual Transgender). Pejabat publik baik legislatif maupun eksekutif merespon isu ini dan media berlomba-lomba untuk memberitakannya. Banyak respon negatif dan diskriminatif yang keluar dari mulut para pejabat publik ini salah satunya pernyataan menteri riset dan perguruan

tinggi, Muhammad Nasir “LGBT ini tidak sesuai dengan tataran nilai dan kesusilaan bangsa Indonesia. Saya melarang. Indonesia ini tata nilainya menjaga kesusilaan,”³ pernyataan tersebut memicu kemarahan netizen yang sempat memaksa menteri untuk mencabut ucapannya melalui petisi.⁴ Penolakan yang dilontarkan pejabat publik dihembuskan oleh media nasional konservatif, *Republika*⁵ yang banyak memberitakan pejabat-pejabat dengan pernyataan tidak mendukung LGBT atupun tidak menganggap LGBT sebagai bagian dari negara Indonesia dengan argumen moral atau keagamaan.

Kemudian, selain Muhammad Nasir, menteri dan pejabat negara lain berbondong-bondong menyatakan penolakan terhadap LGBT juga. Argumentasinya, LGBT adalah penyimpangan hingga mengancam keutuhan bangsa. Dalam survei yang dilakukan Lingkaran Survei Indonesia tahun 2013 dan diterbitkan majalah *Tempo* 93% penduduk Indonesia menolak LGBT dan hal ini kemudian membuat kelompok LGBT menjadi kelompok yang terstigma dan terdiskriminasi. Menurut data yang dirilis Arus Pelangi⁶ bahwa 89.3% LGBT di Indonesia pernah mengalami kekerasan, dimana 79.1% dalam

3 <http://news.detik.com/berita/3125654/menristek-saya-larang-lgbt-di-semua-kampus-itu-tak-sesuai-nilai-kesusilaan> (9.6.2016)

4 <http://www.cnnindonesia.com/nasional/20160125125052-20-106457/menteri-nasir-dipetisi-karena-ucapan-soal-lgbt/> (9.6.2016)

5 <http://www.rappler.com/indonesia/121324-komunitas-lgbtq-somasi-republika> (9.6.2016)

6 Arus Pelangi adalah komunitas LGBT di Indonesia. Organisasi Arus Pelangi berfungsi sebagai asosiasi atau federasi yang menyatukan Pembela HAM LGBTI dengan misinya: Membangun kesadaran, pemberdayaan dan penguatan orang-orang LGBTI yang rentan dan tertindas, Berperan aktif mendorong reformasi kebijakan yang melindungi hak-hak orang-orang LGBTI dan Berperan aktif dalam membangun kesadaran publik melalui proses pemberdayaan untuk mendorong penerimaan masyarakat terhadap orang-orang LGBTI lihat <http://aruspelangi.org/tentang-kami/> (9.6.2016)

bentuk kekerasan psikis, 46.3% dalam bentuk kekerasan fisik, 26.3% dalam bentuk kekerasan ekonomi, 45.1% dalam bentuk kekerasan seksual, dan 63.3% dalam bentuk kekerasan budaya. Dan dari sekian banyak kasus kekerasan yang terjadi 65,2% diantaranya mencari bantuan ke teman, dan bahkan 17,3% diantara korban kekerasan itu pernah melakukan percobaan bunuh diri.

LGBT sebagai sebuah terminologi menggunakan kosa kata berbahasa Inggris sehingga ini mengindikasikan bahwa LGBT dianggap sebagai sesuatu yang asing dan bukan bagian keIndonesiaan. Penolakan terhadap LGBT berasal dari tradisi heteronormativitas ala Barat yang dibawa melalui imperialisme kolonial Belanda ke Nusantara. Upaya penanaman heteronormativitas ini membakukan institusi pernikahan dan merumuskan ideologi gender yang sempit⁷ dan kaku⁸ (Streans, 2000). Kemudian, warisan kolonial ini didukung oleh tafsir keagamaan khususnya Islam yang konservatif dan membuat keragaman gender di Indonesia perlahan pudar.

LGBT sebagai terminologi masuk seiring dengan *Civil Right Movement* yang berlangsung di Amerika Serikat pada tahun 80an yang membawa serta kata seperti gay dan lesbian ke Indonesia. Perkenalan terminologi tersebut juga membakukan praktik seks sama jenis kelamin menjadi sebuah identitas. Sebelumnya, di kepulauan Indonesia telah mengenal tradisi gender yang amat beragam misalnya Bissu dan Calalai di Sulawesi dan tradisi

7 Sempit di sini bermakna bahwa gender hanya terbatas dua yakni perempuan dan laki-laki dan gender berupa garis lurus dengan jenis kelamin

8 Kaku di sini bermakna pernikahan menjadi sebuah *Ideological State Apparatus* selain hanya memperbolehkan gender yang hanya dua juga tidak mengizinkan pernikahan berbeda agama maupun sesama jenis kelamin.

Warok di Ponorogo. Bahkan pada masa pergerakan awal abad 20an, komunitas laki-laki melakukan hubungan seks dengan sesama lelaki dianggap biasa di Hindia Belanda sampai ada razia besar-besaran yang dilakukan pemerintah kolonial di tahun 1930 terhadap praktik homoseksual (Soetjipto, 1989) Pada masa itu, terminologi lesbian, gay, biseksual dan transgender sebagai identitas dan gerakan belum muncul. Dan melalui pola ini terlihat bahwa kekuasaan berusaha menancapkan pengaruhnya dengan melakukan represi terhadap seksualitas.

Karena terminologi LGBT yang berbahasa inggris dan keterputusan sejarah terhadap seksualitas bangsa Indonesia. Muncul gagasan bahwa keIndonesiaan tidak menyertakan LGBT di dalamnya dan LGBT bukan bagian dari Indonesia yang disampaikan oleh pejabat negara di tengah panasnya isu ini. Penolakan ini berasal dan dari ideologi Islam konservatif yang menganggap LGBT bukan "asli" Indonesia. Identitas-identitas gender yang sudah lama ada di Indonesia, juga dikeluarkan dari gagasan keIndonesiaan.

Konsep KeIndonesiaan

KeIndonesiaan adalah sebuah konsep yang tidak pernah pasti dan jika bisa dikatakan lentur. KeIndonesiaan dirujuk sebagai sekumpulan nilai dan norma yang berhubungan dengan Indonesia. Gagasan tentang Indonesia sebagai bangsa muncul pada akhir abad ke-20 bersamaan dengan penjajahan Belanda. Rumusan keIndonesiaan sebagai solidaritas kesetiakawanan⁹ pribumi berupa pemikiran dari tiga sekawan Doves Dekker, 9 Benedict Anderson dalam *Imagine Communities* mendefinisikan bangsa sebagai sebuah komunitas terbayang, kesetiakawanan yang masuk melebar-mendatar. rasa persaudaraan yang memungkinkan jutaan orang bersedia merenggut nyawa orang atau dirinya sendiri lihat (Anderson, 2008)

Tjipto Mangun Kusumo dan Soewardi (Ki Hajar Dewantara) yang memberikan suatu wacana modernitas berupa bangsa yang tidak diikat oleh sentimen primordial, kesinambungan geografis, ataupun keterkaitan dengan agama tertentu melainkan rasa kesetiakawanan yang membebaskan dan diserukan secara horizontal. Tetapi belum ada makna pusat dan padu tentang gagasan kelIndonesiaan semenjak gagasan tersebut muncul di awal abad ke-20 bahkan hingga sekarang.

Gagasan Indonesia diterima sebagai sesuatu yang mendarah daging dan diterima begitu saja tetapi tidak ada isi pasti kecuali perasaan samar bahwa bangsa Indonesia sudah ditakdirkan bersatu. R.E Elson dalam buku *The Idea of Indonesia: Sejarah Pemikiran dan Gagasan* mencatat lima babak perumusan makna Indonesia dan kelIndonesiaan. Pertama gelora pembebasan dan penciptaan sebuah bangsa yang revolusioner diperlemah, dimatikan, lalu dihauskan oleh ambisi politis tuntutan perang anti-kolonial. Pada babak kedua, ketika kemerdekaan yang tercapai resmi dan terbentuk negara kesatuan Soekarno sebagai pemimpin harus menghadapi kenyataan ancaman disintegrasi dan ketidakmampuan berkompromi. Ketiga, penerapan nativis organis seperti penyatuan NASAKOM (Nasionalis, Agama, Komunis) memang terlihat baik tetapi hampa dan bangkrut secara intelektual. Selanjutnya adalah mulai dibentuk identitas Indonesia yang sempit dan terintegrasi secara seragam melalui kekerasan tanpa ampun dan indoktrinasi di bawah pemerintahan Soeharto. Terakhir, rasa identitas makin tak pasti, sederhana, dan pragmatis namun sayangnya mengalami keterputusan dengan masa lalu. (Elson, 2008)

Hal yang harus diperhatikan dalam wacana kelIndonesiaan dan kebangsaan adalah peran elit yang merumuskan wacana

tersebut. Sejarah telah menunjukkan dalam babak-babak politik Indonesia, gagasan tentang kelIndonesiaan amat dipengaruhi elit dan menerima begitu saja. Seluruh gagasan kelIndonesiaan yang diterima rakyat di definisikan oleh pemimpin dan pemimpin selalu menampilkan dirinya sebagai pembela dan perwujudan kehendak rakyat tanpa mau mengambil resiko membiarkan kehendak itu terwujud sepenuhnya. KelIndonesiaan pada babak kelima kini didefinisikan pula oleh para elit yang menerima bahwa kelIndonesiaan adalah sesuatu yang telah ada begitu saja dan muncul secara alamiah dari diri bangsa. Ancaman disintegrasi dan tafsiran yang ahistoris menjadi masa depan Indonesia pada babak sekarang, karena kelIndonesiaan nyatanya bisa dikatakan sebagai suatu yang lentur dan tidak pernah final.

Pernyataan Diskriminatif Pejabat Publik

KontraS telah melakukan pencatatan setidaknya terdapat 17 pejabat publik yang melakukan pernyataan diskriminasi terhadap LGBT. Dan penelitian ini telah mencari dan membuat tabulasinya untuk melihat argumen yang melandasi penolakan terhadap LGBT yang dilontarkan oleh pejabat negara tersebut:

No	Nama	Jabatan	Pernyataan Terkait Isu LGBT
1	Muhamad Nasir	Menteri Riset dan Perguruan Tinggi	"Masa kampus untuk itu? Ada standar nilai dan standar susila yang harus dijaga. Kampus adalah penjaga moral."

2	Rudiantara	Menteri Komunikasi dan Informatika	"Kita bisa sampaikan kepada mereka bahwa ini tidak sesuai dengan budaya kita, kalau memang diputuskan oleh panel demikian ya."
3	Zulfikli Hasan	Ketua DPR	"LGBT saya menolak. Itu penyimpangan. Jangan (LGBT) diperalat menjadi gerakan. Ini menyangkut keselamatan generasi muda kita. Saya katakan itu menyimpang. Pemerintah harus tegas."
4	Anies Baswedan	Menteri Pendidikan	"Untuk menjaga (Pendidikan) itu, maka orang tua dan guru harus sadar bahwa nilai itu harus diajarkan, ditumbuhkan, dan dikembangkan sejak usia dini. Bahkan, sebagian pakar menyebutkan sejak dalam kandungan."
5	Reni Marlinawati	Anggota Komisi X DPR RI dari Fraksi PPP	"Praktik ini selain melanggar norma agama juga bertentangan dengan hukum positif. Dengan tegas kami menolak dan menentang keras praktik ini."
6	Harris Iskandar	Direktur Jenderal Pendidikan Anak Usia Dini dan Pendidikan Masyarakat (Dirjen PAUD-Dikmas) Kemendikbud	"Yang pasti tantangan bagi kita semua adalah untuk tak henti-hentinya saling menasihati dan memberi pencerahan kepada masyarakat atau teman yang sudah mendeklarasikan LGBT."

7	Mohammad Ramdan Pomato	Walikota Makassar	“Tidak ada satu ajaran agama manapun yang membenarkan LGBT ini. Oleh karena itu kita harus meningkatkan pengetahuan agama kita dengan mengaji, mendengarkan ceramah, dan shalat berjamaah di Masjid. Begitu pula dengan agama lain, harus beribadah sesuai agama mereka masing-masing.”
8	Yohana Yembise	Menteri Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak	“Oleh karena itu saya berharap semua pihak mau bekerja sama untuk menghentikan berbagai bentuk kampanye atau promosi terkait LGBT baik itu melalui media sosial atau buku-buku bacaan demi melindungi masa depan anak-anak Indonesia.”
9	Halim Iskandar	Ketua DPRD Jawa Timur	“Secara hak sebagai warga negara jangan sampai dihilangkan. Namun soal LGBT, tidak boleh ada di Jawa Timur.”
10	M. Nasir Djamil	Komisi III DPR	“penyakit LGBT bisa disembuhkan, sebagaimana halnya penyakit DBD dan penyakit lainnya, sehingga jangan sampai mereka yang telah terjerumus kedalam LGBT dikucilkan atau diasingkan dari masyarakat, hal itu justru akan membuat mereka terus berkembang”

11	Yusuf Kalla	Wakil Presiden	"Itu kita anggap biasa karena itu bersifat pribadi. Itu menjadi salah jika menjadi suatu gerakan untuk mempengaruhi orang lain, apalagi ingin meresmikan semacam nikah sesama jenis itu."
12	Luhut Binsar Panjaitan	Menteri Koordinator Politik, Hukum, dan HAM	"Kita harus belajar juga dari apa yang terjadi, misalnya Brasil. Negara katolik yang keras mengenai itu, tapi sekarang yang terjadi 90 persen warga mereka malah mendukung (LGBT), apa kita mau di Indonesia seperti itu?"
13	Ryamizal Ryacudu	Menteri Pertahanan	"Tidak berbahaya perang alutsista, tetapi yang berbahaya cuci otak yang membelokkan pemahaman terhadap ideologi negara."
14	Arief R Wismansyah	Wakil Walikota Tangerang	"Penganut LGBT harus kembali pada kodratnya sesuai jenis kelaminnya saat dia dilahirkan. Kalau ada yang menyimpang, ya kami siap memfasilitasi untuk melakukan pembinaan."
15	Fahira Idris	Wakil Ketua DPD Komisi III	"Saya mau ingatkan, siapa saja, penulis, penerbit, pembuat film, perusahaan teknologi informasi, atau komunitas-komunitas yang memprogandakan LGBT kepada anak dan remaja, Anda telah melanggar Undang-Undang Perlindungan Anak dan itu ada sanksi pidananya."

16	Hazrul Hasan	Anggota Komisi III DPR	"Komnas HAM harus hati-hati menyikapi isu-isu yang berkaitan dengan keyakinan dan ajaran agama. LGBT merupakan salah satu hal yang bertentangan dengan ajaran agama."
17	Ahmad Zainuddin	Anggota Komisi I DPR	"Sebagaimana upaya blokir situs-situs konten pornografi dan radikalisme terus dilakukan," kata dia. Cara pandang pemerintah terhadap LGBT, menurut Zainuddin, juga seharusnya sebagaimana pemerintah memandang krisis sosial lainnya, pornografi atau bahkan terorisme sebagai ancaman."

Bahasa, Pusat Struktur dan Identitas

Bagaimana gagasan keIndonesiaan bisa muncul sebagai *"part of the natural order of things"*? dalam perdebatan menyangkut LGBT ini? Dalam pikiran poststrukturalis, dalam gagasan terdapat suatu pusat struktur bahasa (pusat makna) yang diyakini tidak pernah ada. Tetapi, kemudian sebuah wacana mampu menghadirkan pusat yang pasti dan tidak bisa diubah lagi. Hegemoni kemudian memberi makna untuk pusat struktur ini. Dalam wacana, kita bisa melihat apa yang dipersepsikan sebagai pusat struktur yang pasti itu yakni dekonstruksi. Dekonstruksi adalah tindakan akademik yang menjelaskan bahwa pusat yang dianggap pasti sesungguhnya tidak ada melainkan efek dari wacana sendiri. Derrida menulis tentang pusat struktur ("center") ini:

“Nevertheless, the center also closes off the play which it opens up and makes possible. As center, it is the point at which the substitution of contents, elements, or terms is no longer possible. At the center, the permutation or the transformation of the elements (which may of course be structures enclosed within a structure) is forbidden.”
(Derrida, 1997)

Pusat ini kemudian mengisi makna untuk tanda-tanda lain yang ada dalam struktur (bahasa) ini. Bahkan, sebuah wacana tidak mungkin ada tanpa pusat karena makna dari tanda-tanda yang muncul dalam wacana selalu dikaitkan dengan pusat struktur.

Gagasan terhadap hegemoni dan pusat struktur tersebut diambil dari pemikiran Lacan tentang *constitutive outside*: Menurut Lacan dari sudut pandang poststrukturalis, sebuah identitas selalu mempunyai sesuatu yang ada di luar bingkai identitasnya sebagai *sine qua non*. Identitas adalah sesuatu yang bisa dinegosiasikan melalui bahasa dan simbol, dan identitas muncul organik dalam proses negosiasi ini. Tentu saja, pusat struktur atau wacana yang dianggap tetap dan yakin selalu memiliki negasi atau pellawanan. *Constitutive outside* meyakini bahwa karena tidak adanya suatu kesamaan yang jelas dalam pusat struktur. Sehingga negasi atau perlawanan yang terjadi dianggap mendefinisikan apa yang berada di dalam dan muncul sebagai entitas yang pasti. *Constitutive outside* sebagai negasi dianggap sebagai bentuk perlawanan, musuh, dan ancaman.¹⁰

10 Thomassen, Lasse (2005): *In/Exclusion: Towards a Radical Democratic Approach to Exclusion*, hal. 110. In: Tønder, Lars; Thomassen, Lasse (Eds.): *Radical Democracy. Politics Between Abundance and Lack*. Manchester

Heteronormativitas Sebagai Hegemoni

Dengan menganalisis pernyataan yang dilontarkan oleh para pejabat publik yang dipaparkan sebelumnya, terlihat ada upaya penolakan terhadap LGBT dengan dalih “LGBT tidak sesuai dengan standar nilai susila” (pernyataan Menteri Nasir) atau “LGBT sebagai proxy war (ancaman)” (Pernyataan Menteri Pertahanan Ryamizal Ryacudu). Wacana yang disampaikan oleh para elit menegaskan bahwa keindonesiaan yang dianut adalah nilai yang berlandaskan moral agama.

Pemahaman norma menyangkut seksualitas dan relasi antara manusia yang dianut di Indonesia adalah heteronormativitas. Heteronormativitas adalah sebuah pandangan dan cara berpikir yang menjadi kerangka untuk melakukan tindakan yang berbasis heteroseksis (hubungan romantis-seksual terbatas pada jenis kelamin laki-laki dengan perempuan). Heteronormativitas melibatkan bias pendapat, diskriminatif (tidak adil dan menghakimi) dan stigmatif. Seks sebagai perilaku hanya disandarkan pada fungsi prokreasi pembentukan keluarga dan generasi bangsa sehingga seks diluar hetero adalah tidak normal, seks yang “diizinkan” hanyalah heteroseks (diluar itu adalah immoral), pasangan sejenis tidak dibenarkan.

Heteronormativitas dapat dipahami sebagai konstruksi ideologi yang mengharuskan individu tunduk pada aturan hubungan heteroseksual yang menekankan bahwa hubungan seksual berdasarkan fungsi prokreasi. Masyarakat membuat sebuah batas normativitas seksualitas dan gender yang dianggap ‘normal’ dan yang tidak. ini kemudian menegaskan hubungan dan relasi seksual yang dianggap normal adalah yang bersifat heteroseksual. Atribusi nilai selaras dengan kepercayaan

dimana nilai kebaikan akan dilekatkan pada yang dipandang 'normal' dan berbagai pelabelan negatif dilekatkan pada yang dianggap berbeda.

Gagasan keindonesiaan sebagai pusat struktur ini final menyangkut perdebatan LGBT. Perdebatan ini meletakkan heteronormativitas sebagai hegemoni, sebuah ideologi berdasarkan seksualitas. Heteronomatif dijadikan sebuah tanda yakin dan konstitutif dan tanda ini harus berada dalam pusat struktur di mana substitusi elemen (yaitu tanda dalam struktur) tidak mungkin lagi, karena dilarang, yaitu dianggap sebagai yang pasti dan tidak mungkin ada perdebatan lagi. Hegemoni diciptakan dan dilestarikan dalam pusat struktur dan pusat ini ditutupi. Setiap peserta wacana mengasosiasikan pendapatnya dengan pusat sehingga wacana sukses untuk melestarikan hegemoninya.

Heteronormativitas sebagai bagian dari ideologi hegemonial. Karena itu, penting menjelaskan gagasan terhadap hegemoni. Menurut Antonio Gramsci, hegemoni adalah produksi gagasan yang disetujui masyarakat. Kondisi kekuatan tak hanya dilaksanakan melalui paksaan dan kekerasan, tapi juga melalui kesadaran dalam masyarakat, yaitu ideologi. Meminjam konsep yang dicetuskan tentang State Apparatus dan Ideological Apparatus,¹¹ ideologi hegemonial direproduksi dengan tujuan memperkuat dan melestarikan kondisi peolitik-ekonomi. Tidak hanya institusi negara yang penting

11 Istilah State Apparatus dipinjam dari Louis Althusser dalam esainya Ideologi dan Apparatus (Althusser, 2004) State Apparatus adalah terminologi negara menurut Marxist dalam teori negara. State Apparatus atau negara represif yang menyiratkan bahwa aparat negara tersebut 'berfungsi lewat kekerasan' yang memuat pemerintah, administrasi, angkatan bersenjata, polisi, penjara, pengadilan dan sebagainya sedangkan Ideological State Apparatus mencakup masyarakat sipil yakni organisasi massa, sekolah, keluarga, agama, pendidikan, politik dan budaya.

sebagai State Apparatuses (SA), tapi juga organisasi-organisasi dari masyarakat sipil seperti lembaga dan organisasi agama yang bekerjasama dengan negara melalui mengulangi dan mereproduksi hegemoni.

“Hegemony in this sense might be defined as an ‘organizing principle,’ or world view (or combinations of such world-views), that is diffused by agencies of ideological control and socialization of everyday life. To the extent that this prevailing consciousness is internalized by the broad masses, it becomes a part of ‘common sense’; as all ruling elites seek to perpetuate their power, wealth, and status, they necessarily attempt to popularize their own philosophy, culture, morality etc. and render them unchallengeable, part of the natural order of things”¹²

Pada pusat, kita bisa menemukan elemen-elemen seperti elemen “keindonesiaan” terdiri dari “agama”, “moral”, “norma” dan “adat” yang digambarkan sebagai sesuatu yang tidak cocok dengan fenomena LGBT. Pemahaman sempit akan “Keindonesiaan” dan seksualitas memberikan definisi sempit pula sebagai bingkai identitas “bangsa”. “Bangsa” diancam LGBT yang dianggap menjadi bagian dari *proxy war*. LGBT bisa jadi musuh bangsa secara langsung (karena tidak sesuai norma dan agama) atau secara tidak langsung (karena bagian strategi musuh yang tidak jelas). Sebagai *constitutive outside*, LGBT dikaitkan dengan elemen-elemen seperti “pedofilia” atau “narkoba”. Melalui hubungan itu, LGBT bisa muncul sebagai ancaman terhadap anak dan generasi muda yang merupakan masa depan bangsa. Kemudian, LGBT sebagai ancaman khusus untuk generasi muda muncul sebagai fenomena baru, dan

12 Boggs, Carl (1976): Gramsci’s Marxism. Pluto Press, London, hal. 39.

melaui argumentasi ini, kebhinekaan gender yang ada dalam banyak budaya Indonesia dilynapkan dalam wacana: LGBT adalah hal yang asing (karena itu menggunakan akronim dari bahasa inggris).

Pernyataan yang diungkapkan para pejabat publik yang menolak LGBT bisa kita sandaran pada pola pikir heteronormatif yang melandaskan pemahaman sempit akan seksualitas yang berdasarkan prokreasi. Proses reproduksi wacana heteronormatif yang dilakukan oleh SA yang memiliki kuasa untuk merepresi. Penolakan yang dilakukan oleh SA diikuti oleh ISA yakni FPI, NU atau ikatan Psikogi Klinis-Himpunan Psikologi Indonesia. Ikatan Psikologi Klinis-Himpunan Psikologi Indonesia mengeluarkan pernyataan sikap menolak LGBT.

Heteronormativitas dianut kedua State Apparatus (SA) dan Ideological State Apparatus (ISA) melakukan kerja sama dalam wacana menolak ini dan memperkuat hegemoni heteronormativitas melalui wacana. ISA berupa institusi negara sendiri maupun organisasi massa dan agama memiliki fundamen idologi yang berbeda-beda. Pernyataan sikap ini mulai dengan pernyataan bahwa identitas Indonesia yang menurut mereka, berdasarkan Pancasila dan agama. Sila "Ketuhanan yang Maha Esa" dijadikan landasan keagamaan bahwa tidak ada agama yang memperbolehkan praktik homoseksual maupun berganti gender. Pancasila dimaknai sempit berdasarkan tafsir moral agama dianggap sebagai dasar budaya dan kehidupan Indonesia. Pancasila sebagai implementasi dari gagasan keagamaan dianggap sebagai bentuk final dan tidak bisa digugat lagi.

Kesimpulan

Melalui wacana ini, posisi heteronormativitas sebagai bagian identitas bangsa diperkuat dengan tafsiran agama yang konservatif dan pemahaman sejarah bangsa yang terputus khususnya untuk gagasan keindonesiaan. Dalam pusat struktur, permutasi elemen seperti yang dijelaskan oleh Derrida, pelarangan dalam pusat struktur pada wacana perdebatan LGBT itu berisi elemen “keindonesiaan”, “Tuhan/agama”, “suku/adat Indonesia”, “generasi muda” dan “bangsa”. Larangan permutasi elemen adalah ketidakpahaman bahwa elemen pada pusat struktur juga bergantung pada elemen lain dan ini justru yang membuat struktur pusat menjadi tidak pasti dan tidak final. Identitas keindonesiaan dengan elemen “Tuhan/agama”, “adat Indonesia” adalah ciptaan proses wacana. Ketika identitas muncul sebagai sesuatu yang dianggap yakin dengan menegosiasikan proses wacana. Kritik Derrida terhadap pemikiran yang menerima beberapa elemen sebagai pusat yang pasti adalah kritik yang dia sebut kritik terhadap metafisika; pusat dianggap sebagai identitas yang pasti dan tidak ada dasar objektif disertai pikiran berbahaya. Hal diluar pusat tidak perlu diterima dan dihormati.

LGBT itu pada satu sisi merupakan *constitutive outside* pusat struktur tetapi di sisi lain juga muncul kontribusi perdebatan yang menerima kaum LGBT, hanya jika mereka disembuhkan. Terdapat kegamangan dalam gagasan keindonesiaan yang bhineka dan bersatu. Menerima keragaman apabila seragam dan menolak identitas manusia sebagai anggota bangsa tanpa identitas mereka sebagai penyuka sama jenis atau identitas gender yang bukan lelaki atau perempuan ditolak. Penolakan

terhadap LGBT bisa berbentuk penolakan manusia yang bersifat gay, lesbian, bi atau transgender ataupun penolakan pemahaman LGBT sebagai gagasan secara *scientific*. Rombongan agama fundamentalis-reaksioner siap untuk menolak manusia yang ber-LGBT, tapi seperti yang bisa diperhatikan dalam argumentasi pejabat negara, yang ditolak adalah LGBT sebagai gagasan atau identitas yang harus disingkirkan dari bangsa.

Hegemoni heteronormativitas memanfaatkan elit politik maupun organisasi agama yang menggunakan wacana terhadap LGBT untuk menciptakan pengakuan untuk mereka dalam masyarakat. Dalam proses itu, mereka sendiri menciptakan atau memperbarui ideologi dan hegemoni mereka. Penolakan terhadap LGBT terkait dengan gagasan ideal terhadap gender (lelaki dan perempuan) dan manusia direproduksi sebagai alat produksi (sebuah negara yang kuat harus punya banyak tenaga kerja). Hubungan seks dipahami tunggal pada fungsi prokreasi dan reproduksi manusia tidak ada fungsi lain dari seks seperti rekreasi sehingga heteronormativitas dijadikan norma utama. Prilaku homoseksual yang dianggap tidak memiliki fungsi prokreasi dianggap menyimpang dan tidak normal. Melalui wacana agama dan identitas bangsa, identitas manusia LGBT itu dikeluarkan dari bingkai keindonesiaan. Kita bisa melihat struktur biner yang mendefinisikan pusat struktur keindonesiaan sebagai heteronormativitas: "sakit" (LGBT) vs. "sembuh" (sesuai aturan agama) atau "tradisi"/"norma asli" vs. "fenomena baru LGBT".

State Apparatus dan Ideological State Apparatus yang diwakili oleh pejabat publik dan organisasi massa dan lembaga lainnya menggunakan pusat struktur yang sama dalam wacana ini. Mereka saling bekerjasama dalam menciptakan wacana

penolakan pada LGBT. Tujuan mereka menjadi sama yakni melestarikan identitas sempit akan Indonesia yang tunggal dan final, membela bangsa dan agama, menciptakan gagasan bangsa sebagai bangsa yang beragama dan membuat sebuah perlawanan ancaman terhadap bangsa ini. Perdebatan umum terhadap LGBT mungkin sudah selesai, tapi akibatnya, pelestarian wacana terhadap identitas bangsa dan heteronormativitas, tidak bisa hilang begitu juga: Heteronormativitas dan perlawanan LGBT itu sudah menjadi *common sense* untuk bagian besar masyarakat Indonesia, sebuah *common sense* yang memanfaatkan kompleks negara–masyarakat sipil reaksioner dan ideologi mereka. Identitas yang tidak mampu menerima dan membuang dan menjadikan identitas yang sempit, dan wacana cepat ditutupi. Ini justru menjadi berbahaya untuk kebhinekaan. Jika identitas yang sempit menjadi *common sense*, tidak ada proses negosiasi dan hal yang sudah dianggap sebagai bagian luar identitasnya, layak untuk menjadi objek kekerasan dan ancaman.

Daftar Acuan

- Althusser, L., 2004. *Tentang Ideologi: Maxisme Strukturalis, Psikoanalisis, dan Cultural Studies*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Anderson, B., 2008. *Imagine Communities: Reflections on the Origin and Spread Nationalism*. Yogyakarta: INSIST.
- Boggs, Carl, 1976. *Gramsci's Marxism*. Pluto Press, London
- Derrida, J., 1997. *Writing and Difference*. London: Routledge.
- Elson, R., 2008. *The Idea of Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soetjipto, 1989. *Gay Pilihan Jalan Hidupku: Memoar Priyai Jawa Soetjipto*. Semarang: Mimbar.
- Stearns, P. N., 2000. *Gender in The World History*. s.l.:Routledge.
- Tønder, Lars., Thomassen, Lasse (Eds.). 2005. *Radical Democracy*.

Politics Between Abundance and Lack. Manchester University Press, Manchester and New York

<http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/04/18/o5u3o2330-dpr-menentang-lgbt-juga-termasuk-hak-asasi> (9.6.2016)

<http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/02/12/o2fuwt361-dpr-pemerintah-harus-respon-cepat-blokir-aplikasi-berkonten-lgbt> (9.6.2016)

<http://aruspelangi.org/tentang-kami/> (9.6.2016)

<http://news.detik.com/berita/3125654/menristek-saya-larang-lgbt-di-semua-kampus-itu-tak-sesuai-nilai-kesusilaan> (9.6.2016)

<http://www.cnnindonesia.com/nasional/20160125125052-20-106457/menteri-nasir-dipetisi-karena-ucapan-soal-lgbt/> (9.6.2016)

<http://www.rappler.com/indonesia/121324-komunitas-lgbtiq-somasi-republika> (9.6.2016)

<http://www.antarane.ws.com/berita/541624/kampus-mestinya-tidak-dimasuki-lgbt-kata-menristek> (9.6.2016)

<http://www.viva.co.id/ramadan2016/read/734370-pasang-stiker-lgbt-line-terancam-diblokir> (23.6.2016)

<http://www.antarane.ws.com/berita/545702/zulkifli-hasan-tegaskan-tolak-gerakan-lgbt> (23.6.2016)

<http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/01/28/o1gxly361-maraknya-lgbt-ini-kata-menteri-anies-baswedan> (23.6.2016)

<http://www.cnnindonesia.com/nasional/20160127195751-20-107190/pernyataan-pejabat-soal-lgbtiq-dinilai-bisa-picu-kekerasan/> (23.6.2016)

<http://www.konfrontasi.com/content/nasional/reni-marlinawati-praktik-lgbt-bertentangan-dengan-hukum-positif> (23.6.2016)

<http://www.republika.co.id/berita/nasional/daerah/16/03/24/>

- o4jd76365-tangkal-isu-lgbt-kota-makassar-gelar-pengajian-di-143-kelurahan (23.6.2016)
<http://www.beritasatu.com/nasional/349637-yohana-yembise-makin-mengkhawatirkan-situs-lgbt-harus-dihentikan.html> (23.6.2016)
http://beritajatim.com/politik_pemerintahan/260275/pak_halim_minta_kampus_di_jatim_waspada_gerakan-lgbt.html (23.6.2016)
<https://tirto.id/20160302-34/perlu-deteksi-dini-hadapi-bahaya-lgbt-21193> (23.6.2016)
<http://www.antaraneews.com/berita/545240/wapres-lgbt-salah-jika-persuasif> (23.6.2016)
<http://news.liputan6.com/read/2442852/menteri-luhut-apa-mau-indonesia-seperti-brasil-yang-akui-lgbt> (23.6.2016)
<http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/02/23/o2zjn2334-menhan-lgbt-itu-program-cuci-otak-bagian-proxy-war> (23.6.2016)
<http://news.okezone.com/read/2016/02/24/338/1319892/ini-komentar-wali-kota-tangerang-tanggapi-lgbt> (23.6.2016)
<http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/02/15/o2kxa6377-fahira-idris-propaganda-lgbt-dilakukan-secara-masif> (23.6.2016)
<http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/04/18/o5u3o2330-dpr-menentang-lgbt-juga-termasuk-hak-asasi> (23.6.2016)
<http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/02/12/o2fuwt361-dpr-pemerintah-harus-respon-cepat-blokir-aplikasi-berkonten-lgbt> (23.6.2016)

YOU ARE A LESBIAN, WHY DO YOU PRAY? ISLAM, INDONESIA AND HONG KONG AT A CROSSROAD

Novi Dayanti

Department of Asian and International Studies
City University of Hong Kong
novidayanti@gmail.com

Abstract

Debates on homosexuality and transgenderism are lively in the sphere of Islamic discourse, with the dialectic between secular feminists and (traditional) Islamic scholars shaping new ideas and theories. Even though most lesbians, especially those engaging with low-skilled jobs, would not understand these theories or their implications, being a lesbian emerges as a dilemma for Muslim women. Coming out with a new gender identity and sexual orientation inevitably calls for strong challenges, including bridging the gap of what Boellstorff has named the “incommensurability between religion and desire” (2005:575). How does Islam influence a Muslim lesbian’s daily life, and her religious daily practices? To what extent does she understand Islam and its discourses on homosexuality and transgenderism? How does she tackle the challenges raised by her lesbian friends and Islamic teaching groups, both alike questioning her “dual” identity as a Muslim and lesbian? Part of a broader project on the relationship between Islamic and adat discourses and homosexuality and transgenderism in Indonesia, the proposed paper tackles the questions raised above on the grounds of field observation, life histories and in-depth interviews with lesbian Indonesian migrant workers in Hong Kong who are members of *Dunia Kita* (Our World), an Indonesian LBT organisation. The research was conducted in Victoria Park and Kowloon Park, Hong Kong from October 2013 to January 2014 and from March to April 2014.

Key words: Islam, Indonesia, incommensurability, homosexuality, Hong Kong

Abstrak

Perdebatan isu homoseksualitas dan transgenderisme dalam ruang lingkup wacana Islam antara para sarjana feminis sekuler dengan sarjana Islam (tradisional) menciptakan gagasan dan teori baru. Walaupun kebanyakan lesbian, khususnya di bidang kerja dengan keterampilan rendah, mungkin tidak memahami teori tersebut serta implikasinya bagi hidup mereka. Ternyata menjadi seorang lesbian memunculkan dilema bagi perempuan Muslim. Menjadi individu dengan identitas gender dan orientasi seksual baru tentu saja menghadapi tantangan yang sulit, termasuk bagaimana menjembatani celah yang disebut oleh Tom Boellstorff sebagai "ketidakterbandingan antara agama dan hasrat (2005:575). Bagaimana Islam berpengaruh terhadap kehidupan dan praktek-praktek ibadah sehari-hari seorang Muslim lesbian? Seberapa dalam pemahaman seorang Muslim lesbian terhadap Islam dan wacananya tentang homoseksualitas dan transgenderisme? Bagaimana seorang Muslim lesbian menghadapi tantangan yang dipertanyakan oleh teman-teman lesbiannya dan kelompok-kelompok pengajian tenaga kerja Indonesia di Hong Kong; tentang dua identitas baik sebagai seorang Muslim dan sebagai seorang lesbian yang diketahui saling berketidakterbandingan? Sebagai bagian dari proyek penelitian tentang hubungan antara wacana Islam dan adat dengan homoseksualitas dan transgenderisme di Indonesia, tulisan ini mencoba menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas yang didasarkan pada hasil penelitian lapangan. Metode penelitian yang dilakukan berupa observasi, penceritaan sejarah hidup, dan wawancara mendalam dengan para lesbian pekerja migran Indonesia di Hong Kong yang merupakan anggota Dunia Kita (*Our World*), sebuah organisasi LBT Indonesia. Penelitian dilakukan dari bulan Oktober 2013 sampai Januari 2014 dan dari bulan Januari sampai April 2014 bertempat di Taman Victoria dan Kowloon, Hong Kong.

Kata Kunci: Islam, Indonesia, ketidakterbandingan, homoseksualitas, Hong Kong

Introduction

Victoria Park in Causeway Bay, Hong Kong is like ‘home’ for hundreds of Indonesian domestic workers on a Sunday. They have the opportunity once a week to meet friends and engage with various activities: study groups, sports, religious teachings, the performing arts, business and so forth. Victoria Park is not the only public place for the workers to spend their time on a Sunday. There are several other places where the workers spend their rest time, including Kowloon Park in Tsim Sha Tsui and Diamond Hills. There are 148,153 Indonesian domestic workers in Hong Kong¹, comprising the largest group of domestic helpers working in the city, and most of them are Muslims.

During my observation of Indonesian lesbians² in the city, I found that most of the lesbians identify themselves as Muslims and participate in such Islamic practices as daily prayer (*Salat*³), fasting (*puasa*⁴) during Ramadhan and give alms to the poor (*sadaqah*⁵). Even in the context of *sadaqah*, they actively send money collected among their lesbian friends to the poor of villages in Java, Indonesia. The lesbians believe that the money will be of great benefit to the needy in Indonesia, especially orphans and widowers, in addition to the spiritual advantage bestowed by such religious practices. However, practising these good deeds does not mean the lesbians are comfortable with their status both as lesbians and Muslims. Having these ‘dual’ commensurate identities leads to a dilemma for most

1 Hong Kong Annual Digest of Statistics 2012 retrieved on 5th May 2014 from <http://www.statistics.gov.hk/pub/B10100032013AN13B0100.pdf>.

2 From the Indonesian lesbian’s perspective, the term “lesbian” refers to a woman who has feelings towards another woman.

3 Arabic.

4 Bahasa.

5 Arabic.

of them. For most Indonesians, a same sex relationship is “incommensurable with Islam” (Boellstorff, 2005:576). Indeed, in most cases, the lesbians themselves are questioning how to deal with this incommensurability.

This paper looks at the personal dilemma of lesbians in Hong Kong in relation to the commensurability between Islam and lesbianism through three research questions: how does Islam influence a Muslim lesbian’s daily life, and her religious daily practices? To what extent does she understand Islam and its discourses on homosexuality and transgenderism? How does she tackle the challenges raised by her lesbian friends and Islamic teaching groups, both alike questioning her “dual” identity as a Muslim and lesbian?

Most of the research for this paper was conducted from October 2013 to January 2014 and from March to April 2014 in Hong Kong, with members of Dunia Kita⁶ using in-depth interviews (in person, telephone and online via Dunia Kita’s Facebook group), field observation, and focus group discussion (FGD). The conversations took place in Victoria Park, Tai Mei Tuk and Kowloon Park at gatherings and events of Dunia Kita. All of the conversations were conducted in Bahasa and then the testimonies were translated into English.

This paper is organised into five sections: following this introduction is section two which presents the incommensurate

⁶ *Dunia Kita* (Our World) is the one and only lesbian organisation of Indonesian domestic workers in Hong Kong where all of its members are lesbian (tomboi). The organisation was established in September 2013, and was legalised and registered on 24 April 2014. Nowadays, the number of Dunia Kita’s active members is about 25. Even though this is just a small proportion of the total number of Indonesian lesbians in Hong Kong, Dunia Kita actively runs several capacity building programmes specifically for those who have just come out or for those with worries about their acceptance when they return to their home villages in Indonesia.

identity of Indonesian domestic workers, as lesbians and Muslims. Section three describes Islamic discourses on non-heterosexuality and transgenderism and how Indonesian lesbians in Hong Kong understand the discourses in their daily lives. Section four elaborates upon a critical assessment of the gender and sexual identity of lesbians and their religious practices. Finally, section five presents the conclusion which is a summary of the discussions on the research.

Being Muslim and lesbian in Hong Kong

On a Sunday in a shelter in Kowloon Park, there was an interesting view of two different activities being run by an Islamic teaching group and a lesbian group. These groups are Hong Kong based Indonesian organisations, whose members are all Indonesian domestic workers. As a routine activity, on one side, the teaching Islamic group invites a preacher (*ustadz*) to talk and teach Islam to the workers. The preacher is usually invited from a particular Islamic boarding school or Islamic organisations in Indonesia. In front of an audience of in excess of 30 in the Islamic group, the male preacher talked about “the Mercy of God” and how Muslims achieve such mercy in their lives. The audience devoted three hours to the preaching. At one point, the Ustadz read particular verses of the holy Qur’an to support his statements and the atmosphere was solemn. On the other side, under the same roof and only five metres from the Islamic teaching group, Dunia Kita celebrated the birthdays of three members of the organisation. The birthday girls cut a slice of birthday cake and the tip of a Tumpeng⁷ before sharing it with

7 A cone of steamed rice with turmeric eaten at ceremonies (Stevens and Schmidgall-Tellings, 2004). The Tumpeng is shaped like a small mountain and surrounded by Indonesian traditional dishes. It is also called *Nasi*

other members for lunch. After lunch, the members of Dunia Kita practiced a Betawi⁸ traditional dance (which was performed in Dunia Kita's talk show event at the end of May 2014), to high volume music from a loud-speaker.

For people living in a free and multi-ethnic city like Hong Kong, the two activities described above, where everyone has rights and can express his or her thoughts and ideas in a public space, are commonly seen. In the context of non-heteronormative sexuality, however, in present day Hong Kong a homosexual person "still may not be willing to go very public about his sexual identity because of society's many negative views of homosexuals and the discrimination against them"(Ho and Tsang, 2012:101). Indeed, such activities conducted by Islamic and lesbian groups are unusual for some people and in particular these activities would not be seen in Indonesia. As home for millions of Muslims, Indonesia has more public spaces for Islamic related activities rather than for LGBT (Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender) groups. Since Islam promotes and accommodates heterosexual relationships, the discourse of non-heterosexual people are given no space in public. In his ethnographic article of Indonesian gay man entitled "*Between Religion and Desire: Being Muslim and Gay in Indonesia*", Tom Boellstorff explores 'the incommensurability between Islam and male homosexuality in Indonesia' (2005:576). He notes that "there has been virtually no context in which Islam and male homosexuality have come together in the public realm" (Boellstorff, 2005:576). I assert that Indonesian lesbians in Hong Kong also experience such incommensurate discourses of Islam and lesbianism.

Gunung (Bahasa).

8 Local ethnic/culture of Jakarta.

In her ethnographic piece of work "*Lesbianism among Indonesian Women Migrants in Hong Kong*", Amy Sim explores the lesbian phenomenon among Indonesian domestic workers and how their gender identity and sexual orientation as well as their perception of sexual life are changed when they inhabit and work in Hong Kong. She contends that "... the transformation in women migrants' lives, their behaviour, values, aspirations and worldviews showing how distance from home and a reduction of familial supervision can destabilise cultural constructions of women's bodies for migrant women and their communities" (Sim, 2011:42). Indonesian lesbians in the city are highly visible, where they can be recognised through their physical appearance, including hair style and dress code for *Tomboi*⁹; Amy Sim describes them as wearing "baggy pants, large shirts and baseball hats" (Sim, 2011:44) and so forth. Although Hong Kong gives its people freedom, whether they are local or migrants, it is not automatically easy for Indonesian workers as they have the dual identities of Muslim and lesbian. Leaving their home villages to live in the city does not mean they are disconnected from the Indonesian cultural bond. For example, even though they freely express their tombois identity through the dress code of tomboi on Sundays, they still face challenges from other Indonesian workers when they critique that the dress is not of Indonesian culture, but rather is western style. Also being lesbian in Hong Kong is viewed by other Indonesians as "contributing to a bad reputation for Indonesian women in general" (Sim, 2011:37). Furthermore, lesbianism among Indonesian Muslim domestic workers brings shame to other Muslims and they have to return to Islam (*taubat*). In Dunia Kita's group online discussion, one

9 "Female acting in the manner of men (*gaya laki-laki*)."⁹ (Blackwood, 1998).

non-homosexual Indonesian worker broached the issue of the taubat of lesbians as “surely, the sinfulness of lesbianism is bigger than illicit sexual intercourse” (online discussion, January 2014).

Indeed, when the discourse of homosexuality and transgenderism is brought to the religious realm, especially Islam, lesbians make strenuous efforts to understand how their gender identity and sexual desire can be addressed in such a religious context. In Dunia Kita, fewer lesbians learn Islam and struggle with the incommensurability between Islam and their sexual desire, while other lesbians prefer to avoid the discussion about Islamic discourses on homosexuality.

Islamic discourses on non-heterosexuality and transgenderism

Excel¹⁰ shared her experience of being Muslim and lesbian in Hong Kong as well as the incommensurability between lesbian and Islam, which, in a particular way, introduced a dilemma into her life.

I feel bad when I think about what I have done in my life. There are two opposite acts of mine; on one hand, I am working for LBT friends in Hong Kong, especially Dunia Kita’s members where I encourage them to be proud of their lesbian identity as well as support them to improve their understanding of non-heterosexual relations through disseminated LGBT information. On the other hand, as a Muslim, sometimes I feel guilty and do a big sinfulness because of such activity.

(Interview, 7th April 2014)

¹⁰ Excel is the Facebook’s name of my lesbian interlocutor. She is the founder and leader of Dunia Kita.

Harry, another lesbian, has similar issues:

In my opinion, it is true that Islam condemns LBT, but being a lesbian is a personal choice; it is a human right. Indeed, this is a dilemma for me, a difficult choice (being a lesbian and Muslim), but I believe that love is from the heart and my heart (feelings) has never been wrong.

(Interview, 7th April 2014)

Indeed, Excel and Harry are not the only Muslim lesbians who think of their non-normative sexuality as being sinful in Islam. Most Indonesians have similar understandings as Excel and Harry on the sinfulness of homosexuality. In Indonesia, the discourse of non-heterosexuality and transgenderism in Islam rarely echoes in the public domain, despite there being many circumstances where non-normative sexuality and transgenderism discourse appears in public, such as reality shows or soap operas/dramas on national television channels. In one of his journal papers, *"Gay, Lesbi and Waria Audience in Indonesia: Watching Homosexuality on Screen"*, Ben Murtagh argues that the non-normative sexual subject positions "appearing in the mass media is informative even if they are shown or discussed in a negative or stereotypical light" (2011:393). Since the 1980s, and especially after the reformation in 2000, non-heterosexual and transgender images and "awareness" in the mass media have been increased (Murtagh, 2011:393) along with Islamisation in Indonesia. However, non-normative sexuality and transgenderism discourses in Islam are still behind the door. Yet, if the discourses are discussed, the "conversations do not typically take place in official sites like mosques" (Boellstorff, 2005:577).

Most lesbians spend their days off, especially Sundays, with other lesbians in parks in Hong Kong, rather than learning Islam in mosques or Islamic teaching groups. Their understanding of the Islamic perspectives on non-heterosexuality and transgenderism was received when they were in their home villages in Indonesia or by reading Islamic books and magazines. Indeed, for particular reasons, they seldom introduce Islamic discourses when they discuss lesbians and human rights. They avoid such themes of discussion, as conversations about Islamic discourses on homosexuality and transgenderism always return to the discourse of the condemnation of homosexuals, both in the context of predilection and practices. With their limited Islamic knowledge and the understanding of interpretation of the Qur'an and Hadith related verses, they face the challenge of justifying their own gender identity and sexual orientation to Islam.

Yusuf al-Qaradawi's important *"The Lawful and the Prohibited in Islam"* interprets five verses of *Surah Hud* (QS. 11:77-81) in supporting his arguments on homosexuality and transgenderism.¹¹

And when Our messengers came to Lut, he was grieved on their account and did not know how to protect them. He said, "This is a day of distress." And his people, who had long since been practicing abominations, came rushing toward him. He said, "O my people, here are my daughters. They are purer for you, so fear Allah and do not disgrace me in front of my guests. Is there not a single upright man among you?" They said, "Thou knowest well that we have no right to thy daughters, and certainly thou knowest what we want." He said, "If only I had the strength

¹¹ Yusuf al-Qaradawi is an Egyptian Islamic theologian.

to resist you or had some powerful support!" Said (the angles) "O Lut, truly, we are messengers of the Lord; they shall not reach thee..." (QS. 11:77-81).

Regarding such verses of the Qur'an, al-Qaradawi expresses his perspective on non-normative sexuality:

"... Islam has prohibited not only illicit sexual relations and all ways which lead to them, but also the sexual deviation known as homosexuality. This perverted act is a reversal of the natural order, a corruption of man's sexuality, and a crime against the rights of females. The spread of this depraved practice in a society disrupts its natural life pattern and makes those who practice it slaves to their lusts, depriving them of descent taste, decent morals, and a decent manner of living. The story of Lut (Lot) as narrated in the Qur'an should be sufficient for us. Lut's people were addicted to his shameless depravity, abandoning natural, pure, lawful relations with women in the pursuit of this unnatural, foul and illicit practice" (2007:169).

Furthermore, if we look at other Islamic scholars' arguments in homosexual relationships within Muslim communities, we ought to discuss a crucial argument of Egyptian sexologist, Heba Gamal Kotb.

Allah teaches that homosexual acts are sinful and punished by God. This teaching comes not from human beings, but from the Creator of all humans. God tells us in His own words how He punished the people of Lot for their homosexual behaviour. (Kotb, 2004).

In different words, but having a similar meaning, Tunisian

sociologist, Abdelwahab Bouhdiba, asserts that the sinfulness of non-normative sexual acts (*liwat*) is strongly condemned and “the most horrible punishment should be applied to those who indulge in it” (1998:31). Moreover, Bouhdiba notes his final analysis of the non-heterosexual acts as follows:

“... , *liwat* even designates all forms of sexual and para-sexual perversion. Nevertheless, in Islam, male homosexuality stands for all the perversions and constitutes in a sense the depravity of depravities. Female homosexuality (*musahaqa*), while equally condemned, is treated with relative indulgence and those who indulge in it incur only the same reprimand as those condemned for auto-eroticism, bestiality or necrophilia” (Bouhdiba, 1998:31).

In the understanding of Indonesian lesbians in Hong Kong on the Lut story in the Qur’an, the punishment of the people of Lut is not merely because of homosexual practices among his people but rather is an accumulation of other devil acts in such society. Indeed, most of my lesbian interlocutors in this research believe that Islam condemns homosexual relations and transgenderism. They assert that same sex relations constitute a serious sin in Islam. However, as long as such people do good deeds in their lives, especially with regard to religious practices such as daily prayers, fasting in the month of Ramadhan, giving alms to the poor and so forth, they believe that God will not punish them too badly in the hereafter.

Nevertheless, for the lesbian informants, sexual orientation is a personal choice and, according to one “being a lesbian is my destiny that I could not change it” (Alvie, a member of Dunia Kita, conversation with author, 6th January 2014). Yet,

Kotb argues that non-heterosexuality is considered a “result of a choice” and “God holds them responsible for their choice” (Kotb, 2004). The Indonesian lesbians in Hong Kong bring little information relating to non-normative sexuality from Indonesia. Although some of the lesbians know about the condemnation of homosexuality in Islam from their lesbian friends, there is still a lack of in-depth understanding of the Islamic discourses on non-heterosexuality and transgenderism among the lesbians. This is no wonder when the lesbians prefer not to speak about or discuss the Islamic discourses on homosexuality, either within their group or with non-lesbians.

How are the Qur’an interpretations of non-normative sexuality understood across the globe? In the context of such interpretations, how then can the Islamic discourses on homosexuality be understood by homosexuals, such as lesbians, when they cannot discuss their sexual desire without fear of God’s punishment for their heterosexual acts? In *“Sexual Islamic Jurisprudence: An Islamic Monograph on Sexual Rights”*, the authors; Husein Muhammad, Siti Musdah Mulia and Marzuki Wahid, respond to contemporary issues of sexuality in Indonesian Islam. The discussion throughout the book is based on the authors’ experiences, as academics and Islamic scholars, working with the victims of gender based violence in Indonesia. Husein Muhammad, et.al. argue that “Islamic doctrine relies on the Qur’an verses and the Hadith that have to be read, understood and formulated in the form of law and ethics in order to govern the human’s life” (2011:26). Furthermore, they also argue that:

Culture, social construction and [local] ideology strongly affect the understanding and interpretations of Islamic doctrine. (2011:26).

Indeed, even though Indonesia does not implement *shari'ah*¹² (except in the province of Aceh Darussalam), the notion of shari'ah is a crucial "element in the discussion of gender" (Anwar, 2006:8) in the context of Indonesian Islam. In her important book "*Gender and Self in Islam*", Etin Anwar, an Indonesian scholar of Religious Studies at Hobart and William Smith Colleges, Geneva, New York "examines the theological, cultural and social roots of a hierarchical gender system in the Muslim communities and its impact on the constitution of the self". In the context of pluralism in Muslim communities throughout the world, Anwar argues:

The diversity of Muslim women's experiences and discourses reflects the variation in Muslim cultures and understanding of Islam from place to place... Islam in Indonesia has absorbed the multifaceted cultures, practices, and perspectives that Islam has accounted in various parts in Indonesia. It is only to be expected that Indonesian Islam should vary, and that it should do so even within itself. (2006: 6)

Indeed, in some ways, the understanding and interpretation of the religious texts are often perpetuated and institutionalised gender inequality and discrimination toward LGBT in Muslim societies, including in Indonesia. In this context, however, it should be kept in mind that the plural society within Indonesia gives more space for non-heterosexual people to look at different

12 "The legal dimension of Islam" (Anwar, 2006:8).

understandings of Islamic doctrine on non-normative sexuality.

The seamless fusion of local and global faces combines with Muslims' quest to interpret and implement the Qur'an and the hadith within different Muslim localities and cultures, creating a cohesive production of knowledge that not only nourishes the intellectual pursuit, but also generates religious authoritative legitimacies. (Anwar, 2006: 1)

Pluralism in Muslim societies throughout the globe leads to different interpretations and understandings of religious texts: the holy Qur'an and the Hadith. One of the most important and crucial contributions of scholars on Islamic studies is from Levi Geir Eidhamar's *"Is the Gayness a Test from Allah? Typologies in Muslim Stances on Homosexuality"*. This piece of work of Eidhamar discusses and analyses the internal debate among Muslim scholars on non-normative sexuality as well as the stances that exist among homosexual Muslims. Through analysing Islamic scholars' works, such as Yusuf al-Qaradawi, Heba Gamal Kotb, Abdelwahab Bouhdiba, Amreen Jamal and Scott Siraj al-Haqq Kugle, he offers the idea of a four-way typology of an Islamic scholars group – "strongly traditional; moderately traditional, moderately progressive and strongly progressive" – and stances of non-heterosexual Muslims towards homosexual predilection and practices (Eidhamar, 2014:1). One of the interesting points of Eidhamar's analysis of the Islamic scholars' stance toward homosexuality is that he offers a spectrum stance in the understanding of Islamic interpretations on the Qur'anic text both from a traditional stance, condemnation of predilection and practices of homosexuality, and a progressive stance, "the

Qur'an accepts diversity within sexual orientation" (Eidhamar, 2014:7).

You are a lesbian; why do you pray? Crossroad between Islam, Indonesia and Hong Kong

On my way back from a gathering with the members of Dunia Kita on 5th January 2014, I had a serious discussion with Rully (a member of Dunia Kita). She is a 26 year old Indonesian domestic worker in her fourth year working in Hong Kong. She had a one year old child when she left Indonesia for Hong Kong. A few months ago, she had a female partner, but then the partner left her for somebody else. She realised that she had feelings and desire towards women when she was in senior high school. The feelings and desire were stronger when she arrived and met lesbian friends in Hong Kong. When she decided to wear a headscarf (*jilbab*) last year (2013), her lesbian friends questioned her decision and issues emerged: Why does she wear the jilbab? Why does she practice daily prayer while she is a lesbian (*lesbian kok sholat*)? Rully has her own perspective towards her religious belief and practices.

Why is a lesbian not allowed to pray? Lesbian prayers are not a fault as prayer is an obligation for Muslims. (Interview, 5th January 2014)

Rully's argument could not be seen as a representation of the Muslim perspective in general where religious identity should not be separated from gender identity and sexual orientation. Indeed, being Muslim and lesbian introduces challenges both from other Muslims and among lesbian friends. The incommensurability between Islam and non-heterosexual

desire is visible and clear in Rully's case. Indeed, this perspective on incommensurability comes as a result of there being too few people who have information and knowledge of non-heteronormativity in Islam, especially Islam in Indonesia. Most Indonesians are identified and approved by the government, through their identity card (*Kartu Tanda Penduduk/KTP*), as Muslims where, through this card, "the state links publicly recognised religion to national belonging" (Boellstorff, 2005:577). However, being "approved Muslims" does not mean they have an in-depth understanding of Islam or practice Islamic rules. It also cannot be said that Muslims in Indonesia (approved by the government) are devout Muslims who follow Islamic law and traditions. Rully was challenged on her 'incommensurate' identity as a Muslim and lesbian, so why can we not ask a similar question of "the approved Muslims"; in other words, as Muslims, why do they not pray, when prayer five times a day is an Islamic obligation on individuals (Muslims)?

Establish prayer at the decline of the sun [from its meridian] until the darkness of the night and [also] the Qur'an of dawn. Indeed, the recitation of dawn is ever witnessed. (Surah al-'Isra', 78)

Indeed, there is an interconnected link between religious identity and practice in Islam, especially in the context of Indonesia. In general meaning, a Muslim is defined as in submission to Allah (God) and it also refers to people who "practice Islam" (Ali, 2006:1). Hence, as a Muslim, lesbians have to practice their religion as an obligation to God, such as the practice of prayer five times a day. As a primary obligation in Islam, the daily prayer must be practiced by Muslims as 'believing

in God requires total submission" (Anwar, 2006:7). Through this understanding, as a Muslim, Rully asserts that she must pray and make an effort to be a proper Muslim.

In the context of Islamic dress code, for most Indonesian Muslims, wearing jilbab is a part of religious practice. Female Muslims who wear such a dress are classified as devout Muslims (*Sholeha*¹³). One foundation of the obligation to wear jilbab is Surah *al-Ahzab* (the Confederates) verse 59 of the holy Qur'an:

O Prophet, tell your wives and your daughters and the women of the believers to bring down over themselves [part] of their outer garments. That is more suitable that they will be known and not be abused. And ever is Allah Forgiving and Merciful.

Such obligation to wear the jilbab for female Muslims is also derived from the Sunnah of the Prophet Muhammad (peace be upon him):

Narrated Um 'Atiya:

We were ordered to bring out our menstruating women and veiled women in the religious gatherings and invocation of Muslims on the two 'Id festivals. These menstruating women were to keep away from their Musalla (small-scale mosque). A woman asked, "O Allah's Apostle ' What about one who does not have a veil?" He said, "Let her share the veil of her companion" (Vol. 1, Book 8, Number 347)¹⁴.

Indeed, wearing the jilbab is considered a religious practice for Muslim women and is also understood as a crucial obligation

¹³ Bahasa.

¹⁴ Retrieved on 6 May 2014 from <http://www.truthnet.org/islam/Hadith/Bukhari/8/>.

for women to cover their *Awrah*¹⁵. Yet, in most cases in the context of Indonesia, a woman wearing the jilbab is seen as a devout female Muslim and has a good social standing among other women in society. She also is seen as a good person and might be considered as a role model for other Muslim women. However, an interesting issue came to the surface during online discussions with my lesbian and 'straight' informants in a chat group when the jilbab was linked with lesbians. Aulia¹⁶ argues that:

Headscarf (jilbab) refers to the devout Muslim women (have a good character)... but why it is ruined (by a lesbian)? How does lesbian could wear jilbab? It damages the image of jilbabers¹⁷. (online discussion of the Dunia Kita Facebook group, 5th April 2014).

This statement shows that Islamic traditions and practices, such as wearing the jilbab, are considered incommensurate with lesbianism (non-normative sexuality). It can be seen that, from Aulia's perspective and understanding, lesbianism or non-heterosexuality is against Islamic rules and such people should not wear Islamic identifiers such as the jilbab nor practice daily prayer. However, it must be kept in mind that being a lesbian does not mean that a person cannot practice her religious obligations as she is not necessarily excluded from her religion. Since individuals are responsible for their lives and every human action leads to consequences – good and bad – religious practices by lesbians cannot be separated from their daily activities, albeit

15 Parts of the body which should not be exposed in public.

16 Aulia is a Muslim Indonesian domestic worker in Hong Kong. She herself identifies her gender identity as a straight woman.

17 Women wearing jilbab.

religion is not only a “personal faith rather constitutes a public sphere” (Boellstorff, 2005:575).

Conclusion

Most Muslim lesbians make considerable efforts to build their understanding of their faith and its relationship with their gender identity and sexual orientation. Even though they practice Islam, especially daily prayer and fasting in Ramadhan, judgmental interpretation of some Qur’an texts on homosexuality, in some ways, emerges a critical issue on how to bridge their religious faith and their chosen gender identity and sexual desire.

Nevertheless, it is necessary to understand that Indonesian workers in Hong Kong, both Muslim lesbians and ordinary Muslims, have their own perspectives and understandings of non-normative sexuality that is brought from Indonesia. Yet, for some reason, there has been a lack of information and opportunity to learn and discuss homosexual issues among the workers on their Sunday time. Furthermore, it must be kept in mind that not only ordinary female Muslims, but also Indonesian Muslim lesbian workers in Hong Kong need to build their in-depth understanding of the Islamic discourses on homosexuality and transgenderism specifically for Muslim lesbians who challenge the incommensurability between their religious faith (Islam) and their gender identity and sexual orientation.

Bibliography

- Anwar, E. (2006). *Gender and Self in Indonesia*. Routledge: New York.
- Al Qaradawi, Y. (2007). *The Lawful and the Prohibited in Islam (Al-Halāl wal Harām fil Islam)*. Kitab Bhavan: New Delhi.
- Ali, K. (2006). *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflection on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oneworld Publications: Oxford.
- Blackwood, E. (1998) *Tombois in West Sumatra: Constructing Masculinity and Erotic Desire*. *Cultural Anthropology*. 13 (4): 491-521).
- Boellstorff, T. (2005). Between Religion and Desire: Being Muslim and Gay in Indonesia. *American Anthropologist*, Vol. 107, Issue 4, pp. 575-585.
- Eidhamar, L. G. (2014). Is Gayness a Test from Allah? Typologies in Muslim Stances on Homosexuality. *Islam and Christian-Muslim Relations*. Routledge: London.
- Ho, P. S. Y., Tsang, A. K. T. (2012). *Sex and Desire in Hong Kong*. Hong Kong University Press: Hong Kong.
- Hong Kong Annual Digest of Statistics 2012. Retrieved on 10th April 2013 from <http://www.statistics.gov.hk/pub/B10100032012AN12B0100.pdf>.
- Kotb, H. G. (2004). Sexuality in Islam. *PhD Dissertation of Clinical Sexology*. Maimonides University. Retrieved on 13th January 2014 from <http://www.hebakotb.net/node/167>.
- Muhammad, H., Mulia, S. M., Wahid, M. (2011). *Sexual Islamic Jurisprudence: An Islamic Monograph on Sexual Rights (Fiqh Seksualitas: Risalah Islam untuk Pemenuhan Hak-hak Seksualitas)*. The Indonesian Planned Parenthood

Association (IPPA): Jakarta.

- Murtagh, B. (2011). Gay, *Lesbi* and Waria Audiences in Indonesia: Watching Homosexuality on Screen. *Indonesia and the Malay World*, Vol. 39, No. 115, pp. 391-415.
- Sim, A. (2011) Lesbianism among Indonesian Women Migrants in Hong Kong. In *As Normal As Possible*. Yau, C. (Eds). University Press Hong Kong: Hong Kong.
- Stevens, A., Schmidgall-Tellings. (2004) *A Comprehensive Indonesian-English Dictionary*. Mizan Pustaka: Bandung.

PERFORMA SANTRI WARIA DALAM PRAKTIK RELIGIUSITAS DI PESANTREN WARIA AL-FATTAH YOGYAKARTA

Sekar Putri Handayani

Alumni Kajian Budaya Program Pascasarjana
Universitas Sebelas Maret
sekar.murdiyanto@gmail.com

Abstract

This paper critically describes about the phenomena of performance for religiosity practice among santri waria in Pesantren Waria Al-Fattah Yogyakarta. The aims of this study are to answer the problems of 1) the construction of santri waria's performance; and 2) the implication of the performance construction on their religiosity practice in Pesantren Waria Al-Fattah Yogyakarta. This issue is identical with the discussion about dialectic process for santri waria, especially in negotiating sexuality discourse in which contributed to form their identity for social life and religiosity practice. This study implements qualitative analytic research model, and also theories such as Sexuality Discourse by Michel Foucault and Performativity by Judith Butler, to be able to answer the problems descriptively and comprehensively.

Keywords: Waria, performance, discourse, sexuality, religiosity practice

Abstrak

Makalah ini mendiskripsikan secara kritis tentang fenomena performa santri waria dalam praktik religiusitas di Pesantren Waria Al-Fattah. Tujuan dari kajian ini adalah untuk menjawab permasalahan tentang 1) konstruksi performa santri waria; dan 2) implikasinya saat beribadah di Pesantren Waria Al-Fattah. Persoalan yang diangkat ini identik dengan ruang dialektis bagi para santri waria dalam bernegosiasi dengan diskursus seksualitas yang turut membentuk identitas mereka dalam bersosialisasi dan beribadah. Kajian ini menerapkan model penelitian analisis kualitatif, serta menerapkan teori-teori

postmodern seperti Diskursus Seksualitas dari Michel Foucault dan *Performativity* dari Judith Butler, agar didapatkan hasil yang mampu menjawab permasalahan secara diskriptif dan komprehensif.

Kata Kunci: Waria, performa, diskursus, seksualitas, praktik religiusitas

Pendahuluan

Masyarakat masih menganggap bahwa gender seseorang merupakan satu kesatuan yang terlahir alamiah dengan tubuhnya. Bahwasanya anatomi tubuh laki-laki dianggap hanya pantas memerankan maskulinitas. Sedangkan tubuh perempuan harus identik dengan feminitas. Hal tersebut seakan tidak terbantahkan. Terbukti dari satu pengalaman di tahun 2007 saat sedang berada di sebuah Taman Kanak-kanak di kota Solo, seorang guru perempuan paruh baya yang berteriak kepada seorang murid perempuan yang sedang bermain berlarian dengan teman-temannya, "*hey Linda, you are a girl, be lady please!*". Khas anak-anak adalah bermain, aktif berkegiatan fisik, meskipun anak perempuan, namun seakan kurang pantas apabila terlalu aktif bermain. Ujaran lain misalnya dalam kultur Jawa, bagi anak perempuan yang cukup aktif akan diolok-olok "*bocah wedok kok pecicilan*" (anak perempuan kok banyak gerak). Begitu pula dengan anak laki-laki, menjadi bahan cibiran jika mereka memainkan peralatan rumah tangga, atau boneka. Bagi laki-laki yang bertingkah lembut pun akan dipergunjingkan "*mase kemayu*".

Gambaran ekspresi dari sifat maskulin atau kelaki-lakian identik dengan kegagahan, *macho*, dan pekerjaan berat; sedangkan feminine atau keperempuanan dipresentasikan dengan kelembutan, sifat merawat, dan pekerjaan rumah

tangga. Pengetahuan ini menjadi dominan ketika dihadapkan pada fenomena waria. Seperti yang dikatakan Nadia (2005:3), bahwa waria menjadi kelompok yang terasing karena masyarakat selama ini hanya mengenal dua kategori gender, yaitu laki-laki dan perempuan. Dalam lingkup sosial, muncul friksi ketika antara seks dan gender dipraktikkan secara tidak serasi oleh waria. Waria dinilai sebagai sosok yang menyalahi konsensus antara tubuh dan gendernya. Berekspresi selayaknya perempuan, namun tubuhnya laki-laki; walaupun berpakaian sesuai tubuh laki-lakinya, namun perilakunya gemulai. Ketidaksinkronan ini membuat waria merasa seringkali dipandang aneh saat berada di ruang publik, terutama dalam kegiatan yang berkaitan dengan ritual keagamaan. Sehingga perasaan tidak nyaman pada diri sendiri pun tidak terelakkan. Banyak kebutuhan pribadi mereka seakan menjadi sulit dipenuhi, yang paling mendasar adalah persoalan ibadah, utamanya adalah sholat.

Hasrat kehadiran Tuhan tidak mampu ditolak oleh waria yang sebagian beragama Islam. Hal itu membuat mereka tetap berusaha menjalankan ibadah. Kegiatan ibadah utama, yaitu sholat tetap mereka kerjakan, meskipun dengan perasaan gamang. Kegamangan tersebut tentu terkait dengan kewariaan mereka, sehingga sulit menentukan identitas seperti apakah yang seharusnya mereka bawakan. Identitas yang dimaksud menjadi kebutuhan baik dalam kehidupan sosial maupun individu, terlebih lagi saat beribadah yang sarat dengan akidah yang telah ditetapkan dan diyakini. Oleh karenanya, dipandang perlu untuk mengangkat persoalan performa waria dan implikasinya dalam praktik religiusitas yang terjadi di Pesantren Waria Al-Fattah Yogyakarta. Kajian ini menggunakan model penelitian analisis data kualitatif dengan pendekatan etnografi,

yaitu, data yang dimaksud dapat berupa tulisan, lisan, dan tindakan dari hasil wawancara dan observasi, yang kemudian analisis data kualitatif dilakukan guna mengungkapkan segala sesuatu yang terkandung dalam objek pengamatan.

Kajian ini bersandar pada kesatuan konsep atas fenomena performa santri waria dalam praktik religiusitas di Pesantren Waria Al-Fattah, Yogyakarta. Alimi (2004:53) berpendapat bahwa performa di sini erat terkait dengan konsep *performativity* yang dikenalkan oleh Judith Butler yang menjelaskan persoalan performa melalui diskusi tentang gender yang mengatakan bahwa gender merupakan identitas yang ditampilkan melalui tindakan yang berulang-ulang, sesuatu yang dilakukan, bisa ekspresi, tampilan diri, tindakan merespon sesuatu, semuanya bersifat performatif. Ini berarti bahwa secara tegas Butler menyatakan tidak ada identitas gender di balik berbagai ekspresi gender; identitas secara performatif terbentuk melalui ekspresi yang dianggap sebagai hasil. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa performa waria merupakan bentuk ekspresi, tindakan, tampilan yang dipresentasikan oleh waria.

Safitri (2013: 93) berpendapat bahwa waria adalah subordinasi dalam maskulinitas karena fakta tubuh mereka yang terlahir sebagai laki-laki, walaupun terdapat kasus operasi penyesuaian kelamin atau waria yang berdandan. Hal ini diperjelas Nadia (2005:3), bahwa secara psikologis, dikenal tiga gejala kewariaan, yaitu: 1) transeksualis, yaitu seorang perempuan dengan jenis kelamin secara jasmani sempurna, namun secara psikis cenderung menampilkan diri sebagai lawan jenis; 2) transvestis, yaitu nafsu yang patologis untuk memakai pakaian dari lawan jenis kelaminnya dan mendapatkan kepuasan seks dengan memakai pakaian dari jenis kelamin

lainnya; dan 3) hermafrodit, yaitu orang yang mempunyai dua jenis kelamin atau tidak kedua-duanya. Sementara itu, Handayani (2014) mengatakan bahwa dari fakta yang ada, waria yang ditemui di lapangan mayoritas khas bertubuh laki-laki, namun tingkah lakunya gemulai, bahkan seringkali terlihat berpakaian perempuan dan mengenakan riasan wajah yang cenderung berlebihan.

Pesantren Waria Al-Fattah Yogyakarta

Pesantren Waria Al-Fattah Yogyakarta yang pada awalnya bernama Pesantren Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta, didirikan pada 28 Juli 2008 dan dipimpin oleh seorang waria yang bernama Maryani (almarhumah). Sepeninggal Maryani pada April 2014, kepemimpinan pesantren diambil alih oleh Shinta Ratri yang seorang waria juga dan mengganti nama pesantren menjadi Pesantren Waria Al-Fattah. Pesantren ini menempati kediaman pribadi Shinta Ratri di wilayah Banguntapan, Bantul dengan beranggotakan sekitar 40 orang santri waria. Kegiatan di pesantren utamanya adalah membaca Al-Qur'an dan ceramah yang diselenggarakan secara rutin pada hari Minggu dan Rabu. Khusus di bulan Ramadhan, kegiatan rutin tersebut dilaksanakan hingga menginap, sehingga kegiatan sahur, buka puasa serta shalat tarawih bisa dilakukan secara berjamaah. Kegiatan-kegiatan di pesantren tersebut diampu dan dibimbing oleh beberapa ustadz dan sukarelawan yang mampu dan mau mengajarkan untuk membaca Al-Qur'an. Selain kegiatan keagamaan tersebut, secara rutin juga diadakan forum diskusi untuk mendiskusikan permasalahan sehari-hari.

Satu fakta unik dari Pesantren Waria Al-Fattah adalah mengenai penampilan para santrinya. Mereka dibebaskan

dalam hal berpakaian, namun satu prinsip yang wajib dipenuhi adalah pakaian bersih dan bersuci sebelum menjalankan kegiatan ibadah. Ketika diamati memang para santri tidak mengaplikasikan satu bentuk penampilan saja, bahkan ekspresi mereka pun berubah-ubah, antara maskulin dan feminin. Pada satu waktu, santri waria berpakaian laki-laki seperti kemeja/kaos dan celana, tanpa rias wajah, namun pada waktu yang lain, para santri waria sering juga tampak berpakaian lazimnya perempuan, bahkan tidak jarang mereka mengenakan riasan wajah. Namun demikian, dalam hal menjalankan ibadah wajib, mayoritas dari mereka mengenakan sarung dan peci seperti lazimnya muslim laki-laki, hanya beberapa (3-5 orang) waria saja yang mengenakan mukena saat shalat. *Shaf* dalam shalat pun dibagi dua, sesuai pakaian yang dikenakan, laki-laki berada di depan dan yang berpakaian perempuan mengikuti di belakangnya. Sementara itu, Adzan dikumandangkan oleh waria dengan suara khas laki-laki, walaupun pakaian yang sedang dikenakan bukan sarung atau kelaziman yang dikenakan oleh jemaah laki-laki. Terbukti bahwa pernah ada waria yang mengenakan kerudung dan abaya (busana muslim perempuan) bergantian tugas mengumandangkan adzan.

Seksualitas di Indonesia

Di Indonesia, persoalan waria lazimnya dikategorikan pada persoalan seksualitas. Sebagaimana yang diketahui oleh masyarakat luas bahwa waria merupakan bagian dari kelompok lesbian, gay, biseksual dan transgender (waria) yang selanjutnya dikenal dengan sebutan LGBT, yaitu kelompok dimana kecenderungan seksualnya di luar norma heteronormatif. Kelompok tersebut pernah dinilai abnormal karena sebagai non-

heteroseks, bahkan dikategorikan sebagai penyakit. Namun demikian, sejak tahun 1974, *American Psychiatric Association* (APA) mencabut penilaian tersebut setelah melewati serangkaian penelitian. LGBT tidak lagi dianggap sebagai penyakit, dan PBB mengadopsi ketetapan tersebut diikuti Departemen Kesehatan RI pada tahun 1983 (Muhammad, 2011:19). Meskipun demikian, keterbatasan akses informasi atas ketetapan tersebut dan ketidakpahaman masyarakat atas penjelasan ilmiah mengenai fenomena LGBT itulah yang membuat adanya kesenjangan hidup yang dialami kelompok LGBT.

Penjelasan biner tentang kecenderungan gender yang bertolak dari seksualitas mainstream, maskulinitas laki-laki, dan feminitas perempuan di atas ditujukan untuk memulai diskusi dari hal sederhana dalam memahami gender atas seksualitas. Pemaparan di atas memperlihatkan keterlibatan masyarakat dalam membangun konstruksi identitas gender yang melekat pada tubuh laki-laki dan perempuan. Dari situlah substansi baik yang terlahir maupun dilekatkan pada tubuh bisa lebih jelas dilihat. Namun dalam kasus ini, membahas tentang waria tentu tidak bisa semata-mata hanya didasarkan pada perbedaan seks antara laki-laki dan perempuan saja. Hal tersebut hanya akan menghegemoni bahkan merepresi keberadaan waria. Justru ketidaksesuaian antara seks dan gender waria lah yang menjadi permasalahan utama yang harus ditelaah. Dengan demikian penting melihat aspek lain dalam kehidupan waria itu sendiri secara lebih luas dan mendalam, seperti yang disampaikan De Lauretis (1987: 2), *"A subject constituted in gender, to be sure, though not by sexual difference alone, but rather across languages and cultural representation; a subject, en-gendered in the experiencing of race and class, as well as sexual relations; a subject,*

therefore, not unified but rather multiple, and not so much divided as contradicted." Dari kutipan tersebut dapat terlihat bahwa pentingnya melihat aspek budaya lainnya, seperti bahasa dan kehidupan sosial para waria untuk bisa lebih memahami realitas mereka.

Merujuk ke fenomena variasi gender pada kelompok LGBT di Barat, di Indonesia pun terdapat fenomena serupa yang tersebar dalam masyarakat, baik dalam konteks tradisi maupun modern. Jika LGBT merupakan formulasi fenomena yang berasal dari Barat, maka perlu melihat fenomena serupa yang ada di negeri sendiri. Oleh karena setiap konstruksi pada subjek tertentu dari LGBT versi Barat memiliki karakter masing-masing dan tidak sama persis dengan fenomena yang terjadi di Indonesia (Wijaya, 2015: 136-137). Seperti yang disampaikan Blackwood dan Boellstorff (dalam Wijaya, 2015: 139) bahwa istilah tertentu ketika dibawa masuk ke dalam negeri mengalami interaksi dengan konteks lokal, sehingga maknanya bisa bergeser dari asalnya. Oleh karena itulah perlu mawas diri untuk tidak menyeragamkan seolah subjektivitas LGBT semua sama, sehingga untuk menjembatani pembahasan tentang waria ini, perlu merujuk kepada penelitian sebelumnya yang telah dilakukan Blackwood (2002), Wieringa (2005), dan Boellstorff (2005). Melalui ketiga hasil penelitian tersebut akan diketahui fenomena non-heteroseksual yang eksis dalam masyarakat Indonesia, baik di daerah maupun di kota besar.

Blackwood (2002) mengkaji fenomena Tomboi di Minangkabau, Sumatra Barat. Tomboi merupakan seseorang yang terlahir bertubuh perempuan dengan gender maskulin dan secara seksual tertarik kepada perempuan feminin. Tomboi mengadaptasi perilaku laki-laki Minangkabau dalam

mengkonstruksi maskulinitasnya. Maskulinitas yang dimaksud antara lain mengendarai motor lazimnya laki-laki, merokok dengan gaya laki-laki, berpakaian, bermain *game*, dan bermain kartu. Tomboi juga mengadopsi karakter relasi heteroseksual pasangan di sana. Oleh karena tradisi Minangkabau menerapkan sistem matrilineal dalam kekerabatannya, sehingga perempuan memiliki kedudukan yang lebih dominan, sedangkan laki-laki berperan melengkapi perempuan sesuai adat tradisi mereka. Tidak hanya budaya lokal, adanya urbanisasi memberikan pengetahuan kepada Tomboi atas konsep gay dan lesbian. Dengan demikian percampuran antara budaya lokal, nasional, dan antar bangsa turut membangun identitas Tomboi, utamanya dalam membangun identitasnya yang memposisikan dirinya dengan maskulinitas, walaupun tidak bisa lepas begitu saja dengan konsep lesbian (Blackwood, 2002: 235).

Fenomena yang menyerupai tombois dikemukakan oleh Wieringa (2005) yaitu relasi antara *butch* dan *femme* (b/f) atau disebut *same sex relation*. Fenomena tersebut ditemukannya di Jakarta pada tahun 1990an pasca tergulingnya pemerintahan Soeharto. Khas dari relasi b/f tidak mutlak sama dengan konsep lesbian, meski dilakukan oleh sesama perempuan, namun b/f terutama si *butch* merupakan perempuan secara biologis yang kesadaran psikologisnya sebagai laki-laki. Konteks kehidupan modern melingkupi relasi b/f, dimana posisi *butch* berperan sebagai figur laki-laki kepada *femme*, dengan bersikap maskulin, mengayomi, memberi nafkah hingga bertanggungjawab terhadap keberlangsungan kehidupan hubungan mereka selainnya rumah tangga kaum heterogen. Konsep *same sex relation* antara Wieringa dan tomboi oleh Blackwood memiliki kesamaan, mereka memiliki gender yang tidak serasi seperti

umumnya laki-laki atau perempuan.

Selain relasi-relasi tersebut yang dibangun oleh kesamaan seks perempuan, ada hubungan sesama laki-laki yang dijelaskan oleh Boellstorff (2005) yaitu antara Gemblak dan Warok. Fenomena tersebut ditemukan dalam kesenian tradisi Reog di Jawa Timur. Gemblak dan Warok adalah sesama laki-laki, hanya bedanya pada usia Gemblak yang jauh lebih muda, yaitu masih sekitar usia remaja membuat Warok memperlakukan Gemblak seperti seorang perempuan. Gemblak tidak hanya melayani Warok saat pementasan dilakukan, namun dalam kehidupan di luar panggung, bahkan Gemblak hidup bersama Warok yang sebagian sudah berkeluarga. Ini berarti terdapat praktik heteroseksual. Pembacaan konstruksi seksualitas dari ketiga fenomena tersebut tidak lepas dari relasi percintaan yang mereka jalin dengan pasangannya. Setidaknya dari kesamaan relasi percintaan tersebut seksualitas ketiganya bisa didefinisikan. Dari pemaparan singkat fenomena seksualitas tersebut di atas, diketahui bahwa konstruksi seksualitas ketiganya menunjukkan bahwa tidak ada keserasian antara gender dan seks. Meskipun dilakukan oleh sesama jenis seks, namun ketiga konsep tersebut berbeda dengan homoseksualitas (gay dan lesbian). Perbedaan lebih terletak pada subjeknya, bahkan peranan subjek dari tiga fenomena tersebut di atas memiliki gender yang tidak 'sesuai' dengan jenis seks mereka. Sedangkan pelaku homoseks, baik gay maupun lesbian, keduanya sama-sama memiliki keserasian antara gender dan jenis seks (Handayani, 2016: 93).

Satu fenomena lagi di tanah air yang berasal dari Sulawesi (Makassar), yaitu Bisu. Secara singkat, Bisu adalah laki-laki yang penampilannya menyerupai perempuan, tidak boleh kontak dengan perempuan dan didaulat sebagai spiritualis dan

disucikan untuk menjaga pusaka (Nadia, 2005: 55). Fenomena yang kental akan tradisi spiritulitas masyarakat Bugis inipun memperkaya fenomena seksualitas di negeri ini. Dengan demikian seksualitas di Indonesia bisa dikatakan memiliki sejarah dan fakta yang beragam. Realitas tersebut berasal dari latar belakang kehidupan tradisi maupun modern perkotaan dan berbagai kondisi ekonomi pelakunya, bahkan diwarnai spiritualitas etnis tertentu. Konsep yang dimilikipun tidak mutlak sama dengan fenomena seksualitas gay dan lesbian (LGBT) yang diklaim berasal dari Barat (Yulius, 2016: 136). Hal tersebut bisa menjadi satu pijakan bahwa seksualitas dibangun secara kompleks, sesuai dengan kondisi dimana seseorang tersebut menjalani hidupnya. Termasuk untuk para santri waria yang juga berasal dari banyak daerah di Indonesia. Mereka membawa tradisi masing-masing, khususnya dalam memahami kewariaannya untuk kemudian mengekspresikannya saat beribadah.

Paper ini secara spesifik membahas tentang performa waria dalam praktik religiusitas di pesantren waria Al-Fattah, Yogyakarta. Religiusitas yang dimaksud dalam kajian ini adalah kesalehan atau kegiatan beragama (Martinus, 2008: 513). Istilah religiusitas berasal dari kata religi yang berarti kegiatan keagamaan, seperti yang disampaikan Sukarma (2012: 142), religiusitas merupakan rasa dan kesadaran atas hubungan dan ikatan dengan Tuhan, yaitu inti dan sumber agama lebih jauh diekspresikan dalam keberagamaan, yaitu kehidupan beragama dalam konteks sosial budaya. Ini berarti bahwa religiusitas merupakan fenomena yang memiliki realitas penampakan diri dalam tindakan keagamaan, baik secara individu maupun komunal. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa praktik

religiusitas dapat dipahami sebagai suatu kegiatan yang merupakan pengejawantahan atas hasrat kerinduan kepada Tuhan. Pengejawantahan ini tentu merujuk pada agama dimana seperangkat aturan menjadi panduan dalam melampiaskan rasa dan kesadaran atas hubungan dan ikatan dengan Tuhan. Oleh karenanya paper ini difokuskan pada dua hal, yaitu: 1) terbentuknya performa waria; dan 2) implikasi performa waria dalam praktik religiusitas di Pesantren Waria Al-Fattah Yogyakarta.

Konstruksi Performa Santri Waria dalam Kehidupannya

Pembahasan konstruksi performa santri waria sangat terkait dengan pembahasan dialektika antara praktik ketubuhan waria dan diskursus seksualitas. Hal ini tentu tidak bisa dilepaskan dari pemikiran Foucault tentang diskursus seksualitas yang mengatakan bahwa dalam diskursus seksualitas ditemukan relasi kuat antara pengetahuan dan kekuasaan. Kekuasaan menurut Foucault, yang diterjemahkan oleh Kali (2013: 87-91), berupa strategi dan praktik-praktik sosial yang terjadi dalam suatu ruang lingkup tertentu, dimana ada banyak posisi yang secara strategis berkaitan satu dengan yang lain dan senantiasa mengalami pergeseran. Dalam kondisi seperti inilah, pengetahuan tidak bersumber pada subjek, tetapi dalam hubungan-hubungan kekuasaan. Ini berarti bahwa relasi pengetahuan dan kekuasaan terletak pada ruang lingkup sosial antara waria dan masyarakat. Kenyataannya bahwa pemahaman masyarakat atas seksualitas menjadi protokol bagi anggotanya, termasuk waria. Hal tersebut tercermin pada kondisi mayoritas masyarakat sampai saat ini, yaitu masih memahami bahwa seks dan gender adalah keserasian yang alamiah, jika berpenis maka

maskulin, dan jika bervagina pasti feminin. Hal itu bertentangan dengan kehidupan waria. Sejak kecil mereka mengaku dibentuk menjadi laki-laki sesuai dengan identitas seks pada tubuh mereka. Bahwa kemudian batin keperempuanan hidup dalam tubuh laki-laki waria, ini menjadi satu kondisi yang tidak sejalan dengan pengetahuan masyarakat.

Dari situasi pemahaman seksualitas yang mapan, masyarakat sulit menerjemahkan kondisi yang dimiliki waria. Idealisme atas pemahaman seksualitas yang selama ini hidup di masyarakat terusik. Bagaimana bisa tubuh laki-laki memerankan sifat feminin, bahkan pakaian dan riasan wajah perempuan menghiasi tubuh laki-laki para waria. Kondisi waria tersebut menemui pertentangan dari masyarakat. Foucault (1997: 113-114), kekuasaan atas pengetahuan masyarakat menjamin kepatuhan anggotanya. Tidak hanya itu, bahkan kekuasaan menjadi semacam permainan dengan jalan perjuangan dan pertarungan tanpa henti, mengubah, memperkokoh, bahkan memutarbalikkan. Apabila hubungan kekuatan saling mendukung maka akan terbentuk sistem, namun apabila sebaliknya maka berupa kesenjangan dan kontradiksi yang saling mengucilkan. Terkait pemikiran tersebut, apa yang dialami waria memang lebih banyak mengalami kesenjangan dalam relasi sosial. Pada awalnya waria berusaha patuh kepada seksualitas tradisional dengan menyangkal kewariaannya dan melawan dirinya sendiri. Dalam kesempatan tertentu mereka menampilkan diri selainya laki-laki, terutama ketika berhadapan dengan keluarga yang tidak menerima kewariaannya. Akan tetapi dalam usaha kepatuhannya, mereka menyembunyikan kondisi batin keperempuanannya, beberapa mencoba menjalin hubungan heteroseksual, tampil selayaknya identitas

seksualnya, berperilaku maskulin, namun tidak bertahan lama. Dari usaha kepatuhannya tersebut mereka mayoritas mengaku merasa tersiksa. Mereka seakan hidup dalam kepura-puraan, padahal kewariaannya bukan pilihan dalam hidupnya.

Pola normatif yang dikehendaki seksualitas tradisional atas tubuh laki-laki yang dimiliki waria adalah mempraktikkan gender maskulin. Tidak hanya itu, dalam prinsip normatif seksualitas adalah menolak tindakan non-produktif, dimana laki-laki diharapkan berpasangan dengan perempuan untuk tujuan prokreasi (Foucault, 1997: 43). Oleh karena waria memiliki tubuh laki-laki, sehingga mereka diharapkan berpasangan dengan perempuan. Tujuan berpasangan pun hanya dipahami untuk satu hal, yaitu memiliki keturunan (anak). Hal ini seringkali diusahakan untuk dipatuhi oleh waria, mereka mencoba menjalin hubungan dengan perempuan. Namun kenyataan yang tidak mampu mereka tolak adalah secara seksual mereka cenderung tertarik kepada laki-laki maskulin. Bahkan kenyataan tersebut sudah mereka kenali sejak usia remaja. Di usia dewasa, kebanyakan dari mereka mengaku menjalin hubungan dengan laki-laki maskulin dan memposisikan peranan dirinya sebagai perempuan (selainnya istri dalam konsep relasi perkawinan). Dari pegakuan waria diketahui konsep berpasangan secara heteronormatif diadopsi dalam relasi percintaan yang mereka jalani (Handayani, 2016: 99-100). Dengan demikian konsep relasi heteronormatif pun memberikan kontribusi dalam membentuk identitas waria. Dalam hal ini, mekanisme relasi kekuasaan-pengetahuan diskursus seksualitas dinegosiasikan oleh waria, usaha mematuhi, menolak, bahkan mengadopsi pola-pola konsep heteronormatif yang ada mereka lakukan dalam mengekspresikan diri.

Proses konstruksi identitas waria melibatkan banyak strategi dalam bernegosiasi, baik ke dalam maupun ke luar diri waria. Usaha untuk patuh, menolak, mengadopsi konsep relasi heteroseksual adalah usaha mereka untuk membuat diri lebih nyaman dengan kewariaannya. Bahkan kadang-kadang harus bertentangan dengan keinginannya, namun itu semua merupakan bagian dari mempertahankan diri. Seperti yang disampaikan Foucault (1982: 794, *“Every power relationship implies a strategy of struggle, in which the two forces are not superimposed, do not lose their specific nature, or do not finally become confused.”*) Ini berarti bahwa selain konteks hubungan sosial, waria pun bernegosiasi kepada dirinya sendiri agar ketidaksinkronan antara gender dan seks tidak semakin senjang. Mereka sering terlihat memakai pakaian perempuan dan mengenakan riasan wajah, bahkan tidak jarang yang melakukan modifikasi atau rekayasa pada tubuhnya. Beberapa narasumber mengaplikasikan silikon pada wajahnya, hidung, dagu, bibir, meski dilakukan dengan prosedur yang tidak aman. Proses yang dijalani waria semakin rumit dengan merubah bentuk atau memodifikasi tubuh mereka. Pengakuan mereka atas hal tersebut adalah untuk terlihat semakin cantik “seperti perempuan”.

Lazimnya, perempuan yang tampil dengan busana feminin memiliki kulit lebih halus daripada laki-laki dan mengaplikasikan riasan wajah. Namun jika waria yang melakukannya, hal tersebut kemudian dipandang aneh dan menjadi khas untuk waria. Tubuh kekar namun berdandan perempuan, terlebih lagi dengan bentuk wajah rekayasa agar menyerupai perempuan, untuk menyesuaikan kondisi batinnya. Masyarakat menjadi mudah mengenali tampilan tersebut merupakan waria. Rekayasa

tubuh yang dilakukan waria tidak serta-merta menghilangkan “keanehan” atas kewariaannya. Terlihat “seperti perempuan” hanyalah menyerupai, tidak berarti benar-benar menjadi perempuan. Dalam kondisi ini posisi waria masih saja menjadi objek subordinasi diskursus seksualitas yang tidak berpihak kepadanya. Untuk menerjemahkan kerumitan tersebut, dari pemikiran Foucault dimana pengetahuan berkuasa untuk mendisiplinkan, maka Butler meradikalkannya bahwa apa yang menjadi tindakan waria hanya bersifat *performative*.

Kehidupan sehari-hari waria diwarnai dengan berbagai strategi untuk mengukuhkan dirinya sebagai manusia ‘normal’. Penampilan yang menjadi refleksi inti identitas diri waria tidak stabil. Pada satu waktu mereka mengenakan pakaian laki-laki, pada satu waktu yang lain mereka tampil seperti perempuan. Sebagai contoh, pada Desember 2014, saat Nur (45) merayakan pesta ulang tahunnya, ia mengundang sahabat-sahabatnya para santri waria, mereka datang dengan pakaian ala kadarnya yang cenderung berkarakter maskulin. Sesaat setelah saling menyapa, penampilan para waria berubah bergaun merah, seksi serta riasan wajah tebal, siap untuk berpesta. Sekilas sulit memahami serangkaian perubahan penampilan waria, namun Butler (1993:175) memberikan formulasi pemikirannya, “*Performance of drag plays upon the distinction between anatomy of the performer and the gender that is being performed. But they are actually in the presence of three contingent dimensions of significant corporeality: anatomical sex, gender identity, and gender performance.*” Analogi *drag* atau kontes kecantikan waria yang digunakan Butler untuk menelusuri identitas waria melibatkan tiga aspek, yaitu: identitas seks, identitas gender, dan performa gender. Dalam satu waktu waria bisa menampilkan dirinya dalam banyak performa dan

ekspresi gender yang berubah-ubah. Jika dalam seksualitas normatif ketiganya memiliki relasi yang diharuskan serasi, namun yang terjadi pada waria adalah sebaliknya. Ketiganya tidak saling menentukan satu dengan yang lain.

Implikasi Konstruksi Performa Waria dalam Praktik Religiusitas di Pesantren Waria Al-Fattah Yogyakarta

Konstruksi performa waria menunjukkan bahwa seks tidak menentukan identitas gender seseorang terlebih lagi performa yang mengikutinya. Hal tersebut sesuai dengan pemikiran Butler (1999:143) yang sebelumnya terinisiasi dari pemikiran Beauvoir, *“If gender is something that one becomes – but can never be – then gender is itself a kind becoming or activity, and that gender ought not to be conceived as a noun or substantial thing or static cultural maker, but rather as an incessant and repeated action of some sort.”* Pendapat Beauvoir tersebut tercermin dalam praktik tubuh waria sehari-hari. Oleh karena waria membangun dirinya dari dua identitas gender *mainstream* sekaligus, sehingga praktik tubuh waria menjadi cukup fleksible dan beragam. Bahwasanya sebagai waria, mereka menampilkan identitas gendernya melalui banyak performa gender, baik cara berpakaian hingga ekspresi-ekspresi yang diproduksi.

Kegiatan religiusitas terutama dalam Islam, identik dengan aturan beribadah berdasarkan seks laki-laki dan perempuan. Hal-hal umum yang bisa dilihat dalam ibadah sehari-hari antara lain yaitu pembagian barisan dalam sholat, aturan menutup *aurat* (bagian tubuh) antara jemaah laki-laki dan perempuan, dan pelaksana adzan. Dalam kerangka ibadah, waria kesulitan dan ragu atas posisinya. Namun berkat bimbingan para guru yang memberikan semangat pentingnya tetap beribadah

dengan apapun pakaian atau penampilannya, menjadikan mereka lebih tenang menjalankan hasratnya untuk dekat dengan Tuhan. Sesuai dengan satu prinsip dari pesan Tuhan, "Tiadalah Aku ciptakan jin dan manusia kecuali hanya untuk beribadah kepada-Ku"(Q.S Al-Zariat: 56). Begitu juga dengan waria, seharusnya tidak terkendala apa pun karena esensi beribadah adalah berserah diri kepada Tuhan. Sementara itu, hasrat atas Tuhan yang muncul dalam diri waria sama halnya dengan ketentuan kelahirannya sebagai waria. Seperti yang dijelaskan Safri (2014: 253-254), "Karena waria adalah bagian dari manusia itu sendiri, maka fitrah ketuhanan mereka pun tidak bisa dinafikan, karena kesadaran akan Tuhan adalah sesuatu yang *integral* pada diri manusia itu sendiri."

Khusus dalam menjalankan aktifitas di dalam Pesantren Waria Al-Fattah, para santri waria berusaha menyesuaikan diri dalam menampilkan dirinya. Berbeda dengan pada umumnya di pesantren tradisional yang para santrinya begitu santun mengenakan pakaian muslim, sarung-peci bagi laki-laki dan kerudung serta mukena bagi santri perempuan (Handayani, 2014). Waria di Pesantren Waria Al-Fattah berprinsip bahwa apabila ketika menghadap Tuhan lebih nyaman sesuai identitas seksnya, maka akan memakai sarung-peci dan kemeja. Ada pula santri waria yang memilih berkerudung dan mukena, berpendapat bahwa kejujuran di depan manusia sebagai seorang perempuan maka harus sejalan dengan kejujuran ketika beribadah kepada Tuhan (Shinta, 2014). Namun demikian, ada pula pemandangan di luar kebiasaan, seorang waria yang mengenakan kerudung dan abaya mengumandangkan adzan. Lazimnya adzan dikumandangkan oleh seorang laki-laki yang berpenampilan maskulin. Lebih unik lagi, pada saat sholat

didirikan, waria yang berkerudung tersebut berada pada *shaf* atau barisan perempuan. Ada pola yang sulit dilihat sebagai suatu bentuk yang terstruktur, namun karakter yang berulang berbasis maskulin dan feminin terefleksi pada tubuh waria.

Seperti yang sudah dijelaskan Beauvoir mengenai gender dan produk turunannya, senada dengan De Lauretis (1987:3) yang mengatakan, "*Gender is not the properties of bodies or something originally existent in human beings, but the set of effects produced in bodies, behaviors, and social relations.*" Sehingga jelas bahwa apa yang dipresentasikan tubuh waria, artinya performa waria, baik tampilan diri hingga ekspresinya merupakan tindakan yang diproduksi tubuhnya, yang merupakan hasil dari proses keterlibatannya dalam bermasyarakat. Performa waria bukanlah serangkaian yang lahir satu paket dengan ketentuan seks tubuhnya. Dan performa waria merupakan otoritas yang muncul akibat dari hubungan sosial dengan kelompok heteronormatif, Gade (dalam Safitri, 2013: 103) mendukung bahwa *embodiment highlights the 'politics of individual freedom'*. Menurut Gade mengenai pengejawantahan atas performa waria adalah kemerdekaan individu yang dimiliki waria itu sendiri.

Safri (2014: 255), apabila esensi agama Islam adalah menjunjung tinggi nilai kemanusiaan, maka tidak ada pertentangan dengan kemerdekaan seseorang untuk beribadah. Sejalan dengan ini, Madjid (2011:145) menegaskan bahwa pemenuhan hasrat kerinduan pada Tuhan yang lahir dari nurani seseorang, tentunya menjadi prinsip kebebasan nurani, yaitu manusia memiliki kebebasan dari semua hal yang membelenggu dan menindasnya. Ini berarti bahwa performa waria yang merupakan kemerdekaan individu dan merupakan bagian dari proses bermasyarakat, selayaknya tidak menjadi

permasalahan saat mereka menjalankan ibadah. Oleh karenanya, ketika esensi praktik religiusitas merupakan representasi tunggal atas hadirnya Tuhan dalam kesadaran waria sebagai manusia, maka tidak ada penghalang bagi waria untuk tetap beribadah, dengan apapun performa mereka.

Simpulan

Berdasarkan urian pembahasan di atas dapat ditarik dua simpulan atas performa santri waria dalam praktik religiusitas di Pesantren Waria AL-Fattah Yogyakarta, sebagai berikut.

- 1) Waria yang terlahir dengan tubuh laki-laki bergulat dengan kecenderungan heteroseksual dan mengalami proses negosiasi dalam lingkungan maupun ke dalam dirinya. Performa yang ditampilkan terbentuk dengan mengadopsi bentuk-bentuk maskulinitas dan feminitas. Pada satu waktu mereka bisa menampilkan diri secara maskulin atau feminin, namun juga keduanya pada tubuh laki-lakinya.
- 2) Ruang dialektis bagi para santri waria dalam bernegosiasi dengan diskursus seksualitas turut membentuk identitas mereka dalam bersosialisasi dan beribadah. Terkait dengan persoalan ibadah ini, performa waria yang tidak dibawanya bersamaan dengan kelahirannya tidak seharusnya menjadi kendala untuk beribadah. Performa waria saat ibadah bisa diterjemahkan sebagai satu kebebasan individu yang otonom. Berpegang pada prinsip bahwa apabila esensi ibadah tidak bertentangan dengan kebebasan individu untuk dekat dengan Tuhannya, maka dalam keyakinan atas syarat menghadap Tuhan adalah terlebih dahulu bersuci dan mengenakan pakaian bersih dan menutup aurat, apapun pilihan karakter pakaiannya.

Daftar Pustaka:

- Alimi, Moh Yasir. 2004. *Dekonstruksi Seksualitas Poskolonial, dari Wacana Bangsa hingga Wacana Agama*. Yogyakarta: LKIS.
- Arif Nuh Safri. September 2014. Pesantren Waria Senin-Kamis Al-Fatah Yogyakarta: Sebuah Media Eksistensi Ekspresi Keberagaman Waria. *ESENSIA*, Vol. 15, No. 2. Pusat dan Pengembangan Bahasa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Boellstorff, Tom. 2005. *The Gay Archipelago, Sexuality and Nation in Indonesia*. United Kingdom: Princeton University Press.
- Butler, Judith. 1988. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory". *Theatre Journal*, Vol 40, No. 4. The John Hopkins University Press.
- _____. 1993. *Bodies that Matter, On the Discursive Limits of Sex*. London: Routledge.
- _____. 1999. *Gender Trouble*. London: Routledge.
- De Lauretis, Teresa. 1987. *Technologies of Gender, Essay on Theory, Film and Fiction*. Bloomington, USA. Indiana University Press.
- Dian Maya Safitri. 2013. The Politics of Piety in the Pondok Pesantren Khusus Waria Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta. Negotiating the Islamic Religious Embodiment. *Journal of ICAS*. Vol 16. Amsterdam University Press.
- Evelyn Blackwood. 2002. Culture and Women's Sexualities. *Journal of Social Issues*. Vol. 56, No. 2, Purdue University.
- Foucault, Michel. 1982. The Subject and Power. *Critical Inquiry*. Vol. 8, No. 4. 777-795. The University of Chicago Press.

- _____. 1997. *Seks dan Kekuasaan Sejarah Seksualitas*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Hendri Yulius Wijaya. November 2015. Memetakan Tubuh, Gender, dan Seksualitas dalam Kajian Queer. *Jurnal Perempuan*, Vol. 20, No. 4. Jakarta.
- Kali, Ampy. 2013. *Diskursus Seksualitas Michel Foucault*. Flores NTT: Ladalero.
- Martinus, Surawan. 2008. *Kamus Kata Serapan*. Jakarta. Gramedia Pustaka Utama.
- Monib, Mohammad *et.al.* 2011. *Islam dan hak Asasi manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Muhammad, Kyai Husein *et all.* 2011. *Fiqh Seksualitas*. Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia (PKBI). Jakarta.
- Nadia, Zunly. 2005. *Waria, Laknat atau Kodrat*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.
- Saskia E.Wieringa. Globalisation, Love, Intimacy and Silence in a Working Class Butch/Femme Community in Jakarta. ASSR Working Paper Series 05/08. December 2005.
- Handayani, Sekar Putri. 2016. *Negosiasi Diskursus Seksualitas dalam Praktik Religiusitas Waria di Pesantren Waria Al-Fattah Yogyakarta* (Tesis). Program Pascasarjana Universitas Sebelas Maret. Surakarta.
- Sukarma, I Wayan. 2012. *Hegemoni Modernitas dalam Religiusitas Umat Hindu di Kota Denpasar* (disertasi). Program Pascasarjana Universitas Udayana. Bali.

Wawancara:

1. Shinta Ratri, hasil wawancara, 1 Februari 2015

**KEBIJAKAN PUBLIK
BERPERSPEKTIF FEMINIS**



QUO VADIS PENGARUSUTAMAAN GENDER (PUG) DALAM KEBIJAKAN PUBLIK DI SEKTOR KEHUTANAN: KASUS PROGRAM PERHUTANAN SOSIAL DI INDONESIA

Desmiwati

(Calon Peneliti pada BP2TPH,
Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan)
Email: desmiwati.wong@gmail.com

ABSTRACT

This research aimed to identify how far the gender mainstreaming has been implemented into public policy by taking social forestry program as the case. The result shows that the gender mainstreaming in the forestry program policy has not been achieved though there are regulations and guideline to formulate the gender responsive program evaluation, segregated data, working group structure, and trainings but the output is invisible. The factors contributed to previous issues are: (1) less adequate of the understanding toward concept of the gender mainstreaming itself; (2) the impasse found by member of the working group to mobilize and managing knowledge regarding gender mainstreaming within effective network; and (3) unavailability of segregated data and gender responsive monitoring and evaluation system as a base to assess gender. Therefore stakeholders must evaluate the relevance of the approach, to decide between leave the gender mainstreaming or improve and revitalize the approach by shift the study locus from institutionalized gender to the institutional capacity conscientization.

Key Words: gender mainstreaming, social forestry, public policy, forestry sector, gender policy

ABSTRAK

Penelitian ini untuk mengetahui sejauh mana pengarusutamaan gender (PUG) diterapkan dalam kebijakan publik dan aturan yang ada mempercepat PUG di sektor kehutanan. Program perhutanan sosial Kementerian Lingkungan Hidup dan

Kehutanan kasusnya. Riset menunjukkan PUG di perhutanan sosial belum terwujud. Meskipun telah ada aturan, panduan evaluasi program responsif gender, data terpilah, struktur Pokja dan pelatihan namun ketika dalam proses kebijakan, output pengarusutamaannya tidak tampak, tidak ada analisis gendernya, maka output yang diharapkan juga tak tercapai. Faktor masalahnya: (1) tak memadainya pemahaman konsep dan dimensi PUG; (2) anggota Pokja mengalami kebutuan mengelola pengetahuan, *skill* PUG ke jaringan yang efektif; (3) tak tersedianya data terpilah dan sistem money untuk melihat ketimpangan gender. Riset ini mengindikasikan semua pemangku kepentingan perumusan kebijakan harus duduk bersama mengevaluasi PUG, memutuskan apakah meninggalkan PUG atau memperbaiki dan merevitalisasinya. Agenda ke depan, PUG dan integrasinya dalam kebijakan harus menggeser lokus kajian dari pelembagaan gender menjadi penguatan kelembagaan perumus kebijakan.

Kata Kunci: PUG, perhutanan sosial, kebijakan publik, sektor kehutanan, kebijakan gender

PENDAHULUAN

Latar Belakang

Sejak dideklarasikan pada tahun 1995 dalam *4rd United Nations World Conference on Women* di Beijing, *gender mainstreaming* atau Pengarusutamaan Gender (PUG) di Indonesia mengalami pasang surut dalam implementasinya. Review serta kajian mengenai integrasi perspektif gender ke dalam kebijakan kehutanan, aturan maupun strategi ditujukan pada pertanyaan mendasar: Bagaimana partisipasi dan keterwakilan perempuan dalam struktur pengelolaan hutan dan keterpenuhan hak-hak untuk terlibat dalam pengambilan keputusan, akses, dan kontrol atas sumber daya hutan dikenali, diakui dan dirujuk pada kebijakan dan aturan sektor kehutanan. Dari data FAO

dan RECOFTC dinyatakan bahwa 35% masyarakat hidup dalam relasinya dengan pertanian, kehutanan dan perikanan namun di waktu yang sama deforestasi yang terjadi dalam kawasan hutan yang merupakan 60% wilayah Indonesia terus terjadi sehingga isu ini terus menjadi perhatian global (FAO&RECOFTC, 2015).

Untuk isu hutan dan sumberdaya hutan, pembahasan tentang tata kelola hutan di Indonesia, termasuk di dalamnya kajian tentang tenurial hutan selama ini lebih banyak memusatkan perhatian pada proses kontestasi antara negara dan masyarakat, khususnya masyarakat adat dan masyarakat lokal lainnya. "Masyarakat" di sini sering dilihat sebagai entitas homogen dan tidak berjenis kelamin. Masih terdapat keterbatasan perhatian pada heterogenitas "masyarakat," di mana gender, kelas, etnis, agama, dan aspek sosial budaya lainnya yang terbentuk karena faktor sosial, budaya, agama, ekonomi politik memberikan kontribusi penting untuk pembentukan sub-kelompok di dalam "komunitas" serta ragam identitas para anggota masing-masing sub-kelompok tersebut yang selanjutnya berpengaruh pada sistem tenurial hutan. Maka wajar bila ketidakadilan berbasis gender dalam tata laksana (*governance*) kehutanan dan tenurial, yang banyak dialami oleh perempuan tidak mendapat cukup perhatian (Siscawati dan Mahaningtyas, 2012). Karena itu, menjadi penting untuk mengintegrasikan perspektif gender dalam kebijakan publik pengelolaan sumber daya alam kehutanan demi membebaskan perempuan dari marginalisasi serta bagian dari usaha membangun pengelolaan sumber daya alam kehutanan yang berkeadilan di sisi yang lain.

Kebijakan publik di sini dimaknai sebagai sebuah rangkaian cara baik secara obyektif dan substantif yang dipilih oleh pembuat kebijakan untuk mengatasi masalah-masalah tertentu

yang ditujukan untuk memajukan kualitas hidup manusia. Penyusunan kebijakan sendiri merupakan proses dimana pemerintah menerjemahkan visi politik mereka dalam program dan tindakan menuju tercapainya “outcome” atau perubahan yang diinginkan. Secara umum, semuanya ada dalam rangkaian tindakan-tindakan politik (Mulyanyuma, 2016).

Usaha untuk mencapai kesetaraan dan keadilan gender di Indonesia khususnya sektor kehutanan telah mengalami beberapa kemajuan. Berbagai regulasi telah disusun dan diterbitkan sebagai tindak lanjut dari pemenuhan komitmen Deklarasi Beijing maupun komitmen-komitmen lain. Tercatat mulai dari basis legal bagi PUG dalam bentuk Instruksi Presiden No.9 tahun 2000 tentang PUG dalam pembangunan nasional. Inpres ini mengamanatkan bahwa aspek gender harus disertakan dalam setiap bidang dan setiap tahapan dari kebijakan pemerintah. Ujung dari PUG ini adalah diterapkannya perencanaan dan penganggaran responsif gender yang muaranya diharapkan akan menjadi instrumen untuk mencapai kebijakan yang responsif gender. Untuk Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan sendiri telah terbit Permenhut P.65/Menhut-II/2011 tentang Pedoman Perencanaan dan Penganggaran Responsif Gender Bidang Kehutanan.

Rumusan Masalah

Penelitian ini dilakukan untuk melihat sejauh mana PUG/*gender mainstreaming* telah diimplementasikan dalam ranah kebijakan publik dan sampai sejauh mana regulasi yang telah diterbitkan mampu mendorong percepatan PUG di sektor kehutanan. Untuk itu program perhutanan sosial digunakan sebagai kasus untuk mengidentifikasi capaian PUG di sektor kehutanan.

LANDASAN KONSEPTUAL

Kebijakan Publik

Kebijakan publik merupakan kebijakan yang menyangkut masyarakat umum. Kebijakan publik merupakan bagian dari keputusan politik. Keputusan politik merupakan keputusan yang mengingat pilihan terbaik dari berbagai bentuk alternatif mengenai urusan-urusan yang menjadi kewenangan pemerintah (Ekowati Lilik, 2009).

Kebijakan publik dalam ketatanegaraan dan pemerintahan pada dasarnya terbagi dalam 3 (tiga) prinsip yaitu formulasi kebijakan, implementasi kebijakan dan evaluasi kebijakan (Nugroho, 2004). Dari ketiga prinsip tersebut, implementasi adalah hal terpentingnya, untuk itu dibutuhkan prakondisi yaitu faktor-faktor komunikasi, disposisi/sikap implementor, struktur birokrasi dan ketersediaan sumber daya (Sintaningrum). Menurut Grindle (1980) isi kebijakan dan konteks implementasi tidak dapat dipisahkan dan di dunia ketiga pengaruh politik sangat kental dan diwarnai ketidakpastian, isi kebijakan dan konteks implementasi sangat berpengaruh pada implementasi kebijakan.

Implementasi kebijakan menurut Van Horn dan Van Meter (dalam Wahab, 2012) diasumsikan sebagai tindakan-tindakan yang dilakukan baik oleh individu/pejabat atau kelompok pemerintah atau swasta yang diarahkan pada tercapainya tujuan-tujuan yang telah digariskan dalam keputusan kebijakan. Implementasi kebijakan publik dapat diartikan sebagai aktivitas penyelesaian atau pelaksanaan suatu kebijakan publik yang telah ditetapkan/disetujui oleh pemerintah baik eksekutif maupun legislatif.

Pengarusutamaan Gender (PUG)/*Gender Mainstreaming*

Gerakan perempuan untuk memperjuangkan kesetaraan gender dapat dibagi dalam 3 (tiga) tahapan perjuangan, yakni: (a) gerakan perempuan dalam pembangunan (*Women in Development/WID*); (b) gerakan gender dan pembangunan (*Gender and Development/GAD*), dan (c) PUG (*Gender Mainstreaming*) (Darwin, 2001).

Gerakan perempuan dalam pembangunan (WID) menawarkan strategi pembangunan yang meletakkan perempuan sebagai aset dan sasaran, bukan beban pembangunan, antara lain dengan: (a) meningkatkan produktivitas dan pendapatan perempuan; (b) memperbaiki kemampuan perempuan untuk mengatur rumah tangga; (c) mengintegrasikan perempuan dalam proyek, dan meningkatkan partisipasi perempuan dalam pembangunan, dan (d) meningkatkan kesehatan, pendapatan, atau sumber daya. Kelemahan strategi ini adalah belum mengadopsi konsep kesetaraan gender secara menonjol dan gerakan belum diarahkan terhadap struktur dan kultur sosial yang bias gender.

Pendekatan Gender dan Pembangunan (GAD) memfokuskan gerakannya pada hubungan gender sebagai realitas sosial, dengan anggapan bahwa persoalan mendasar dalam pembangunan adalah adanya hubungan gender yang tidak adil. Hal inilah yang menghalangi perataan pembangunan dan partisipasi perempuan. Jadi dalam hal ini, isu-isu gender harus dikedepankan dengan memerangi sumber-sumber ketidakadilan.

Fase terakhir yang sedang dipromosikan sampai saat ini adalah PUG (*gender mainstreaming*) yang merupakan pematangan dari strategi GAD, tujuan dasarnya adalah

menjadikan gender sebagai arus utama (*mainstream*) pembangunan, sehingga setiap kebijakan publik dan aksi yang dilakukan menjadi peka gender, artinya ada perluasan akses yang mengakomodir kepentingan laki-laki dan perempuan.

Berdasarkan Inpres No.9 tahun 2000, *gender mainstreaming* merupakan strategi yang dibangun untuk mengintegrasikan gender menjadi satu dimensi integral dari perencanaan, penyusunan, pelaksanaan, pemantauan, dan evaluasi atas kebijakan dan program pembangunan nasional. Hal ini dapat dilakukan dengan cara mengintegrasikan persepektif gender ke dalam proses pembangunan disetiap bidang. Implementasi *gender mainstreaming* akan menghasilkan kebijakan publik yang lebih efektif untuk mewujudkan pembangunan yang lebih adil dan merata.

Terdapat dua pendekatan *gender mainstreaming* menurut Beveridge dan Scott dalam tulisan Jacquie True, yakni teknokratis dan partisipatoris. Perbedaan keduanya terletak pada aktor. *Gender mainstreaming* teknokratis adalah pengambilan kebijakan yang berdasarkan perspektif gender oleh ahli gender dan birokrat, sedangkan partisipatoris adalah yang melibatkan perempuan secara langsung (Kuncoro, 2013). *Gender mainstreaming* bekerja dalam politik institusional dan politik diskursif suatu negara. Dalam politik institusional, *gender mainstreaming* mempengaruhi hubungan materi dan politik dalam birokrasi dan organisasi yang menerapkan dan mengimplementasikan *gender mainstreaming* sebagai sebuah strategi. Sedangkan dalam politik diskursif, *gender mainstreaming* merupakan strategi bahasa dan pemaknaan kesetaraan gender dalam norma-norma yang terinstitusionalisasi, prosedur kebijakan, identitas organisasi dan struktur material.

Pendekatan PUG melibatkan suatu strategi yang berfokus pada institusi, tujuan suatu lembaga akan dipertanyakan bersama dengan prioritas, strategi, struktur dan prosesnya sehingga sistem diubah arahnya untuk memastikan perempuan dan laki-laki mendapatkan akses dan perlakuan setara kepada lembaga tersebut. Untuk mencapai tujuan ini, diperlukan beberapa mekanisme seperti statistik gender, pemantauan program untuk bias gender, evaluasi program, dan penilaian dampak gender (Alston, 2006).

Anggaran Responsif Gender

Definisi anggaran responsif gender adalah anggaran yang merespon kebutuhan, permasalahan, aspirasi dan pengalaman perempuan dan laki-laki yang tujuannya untuk mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender. Secara spesifik anggaran responsif gender berfokus pada analisis relasi laki-laki dan perempuan menyangkut akses, manfaat, partisipasi dalam proses pengambilan keputusan dan mempunyai kontrol terhadap sumber-sumber daya dan kesetaraan bagi perempuan dan laki-laki terhadap kesempatan/peluang dalam memilih dan dalam menikmati hasil pembangunan.

Tujuan dari penganggaran yang responsif gender, yaitu:

- Meningkatkan kesadaran dan pemahaman para pengambil keputusan tentang berbagai isu-isu gender dan pengintegrasian;
- Memberikan solusi kegiatan afirmatif terhadap kebutuhan praktis gender;
- Menyeraskan kebijakan penganggaran yang lebih responsif gender untuk mengakomodasikan permasalahan gender

Agar PUG dengan melakukan perencanaan anggaran responsif gender dapat berjalan efektif, maka diperlukan beberapa syarat berikut:

- Kemauan politik
- Kerangka kerja kebijakan
- Struktur, mekanisme dan proses-proses kelembagaan; panduan; mekanisme evaluasi kerja
- Sumber daya manusia yang sadar, peka, dan responsif gender
- Dana yang cukup dan responsif gender
- Data terpilah menurut jenis kelamin, kuantitatif dan kualitatif berperspektif gender
- Indikator gender untuk mengukur keberhasilan kebijakan, program, kegiatan pelayanan publik yang responsif gender
- Kerangka konseptual gender sebagai pisau analisis
- Alat untuk melakukan analisis gender terhadap kebijakan, program, kegiatan, dan pelayanan publik. (Ammal, 2007)

Untuk mengetahui apakah suatu anggaran sudah bisa dikatakan responsif gender atau bias gender atau bahkan buta gender, maka paling tidak dapat ditelaah dengan mengikuti langkah-langkah praktis analisis berikut ini:

- Menggambarkan atau memetakan kondisi laki-laki dan perempuan menurut kelompok yang berbeda (*situation*)
- Menelaah dan melihat apa ada kebijakan yang tersedia yang mempertimbangkan gender (*policy*)
- Menempatkan anggaran untuk pembiayaan program

dan proyek yang berdampak gender (*budget*)

- Melihat hasil dan manfaat (*outcome, benefit*) dari program dan proyek yang dilaksanakan dari sisi manfaat untuk masyarakat
- Menguji dampak dari belanja atau pengeluaran-pengeluaran yang telah diimplementasikan, misalnya apa program sesuai tujuan (*impact*) yang ditetapkan, apakah terjadi peningkatan kesejahteraan masyarakat? (Rinusu, 2007)

Berdasarkan analisis diatas, maka suatu kebijakan/program atau kegiatan dapat dikategorikan kedalam kategori kebijakan berikut (berdasarkan tujuan gendernya), yakni: tujuan kebijakan umum (*general policy objective*); tujuan kebijakan yang digenderkan (*engendered policy objective*); tujuan kebijakan yang responsif gender (*gender responsif policy objective*), dan tujuan khusus untuk perempuan (*women-specific policy objective*) (Amal, 2007).

Pada tingkat kementerian/lembaga negara untuk melihat apakah kegiatan/programnya telah responsif gender atau belum dengan melihat dari Kerangka Acuan Kerja (TOR) dan dokumen tambahan yang diajukan yaitu *Gender Budget Statement (GBS)*. Sebelum membuat TOR dan GBS tersebut sebelumnya didahului dengan membuat analisis sosial-analisis gender. Pada analisis gender dilakukan pemetaan peran laki-laki dan perempuan, kondisi sebenarnya antara laki-laki dan perempuan, serta kebutuhan laki-laki dan perempuan. Dengan demikian sebuah perencanaan dan penganggaran responsif gender akan mendiagnosa dan memberikan jawaban yang lebih tepat kebutuhan program dan anggaran, tindakan apa

yang perlu dilakukan untuk mengatasi kesenjangan, dan siapa yang sebaiknya dijadikan target sasaran dari sebuah kebijakan/program/kegiatan, serta kapan dan bagaimana kebijakan/program/kegiatan akan dilakukan.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif, dengan cara menggali informasi yang melalui wawancara mendalam dan studi data sekunder yang relevan pada Direktorat Jenderal Perhutanan Sosial dan Kemitraan Lingkungan (PSKL) dan Pokja PUG Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan. Pemilihan informan dilakukan dengan teknik *purposive* dengan menuju pada beberapa aparatur di lingkungan Ditjen PSKL dan Pokja PUG.

PEMBAHASAN

PUG: Sejauhmana Pencapaian dan Kritiknya

Sejak 1985 dalam Konferensi PBB ketiga di Nairobi, kebijakan pembangunan mendapat kritik dan seruan agar perempuan diintegrasikan dalam arus utama pembangunan, perempuan harus terlibat dalam menentukan tujuan dan bentuk pembangunan. Otonomi perempuan dan pengarusutamaan perempuan dalam pembangun harus menjadi target. Poin dalam konferensi ini bisa dikatakan sebagai batu pertama bagi konsep PUG. Tahun 1995 saat Konferensi PBB keempat di Beijing konsep PUG mulai memiliki penjabaran dimana “pemerintah dan aktor-aktor lain harus mempromosikan secara aktif dan terbuka mengenai kebijakan mengarusutamakan perspektif gender dalam kebijakan dan program. Di konferensi inilah lahir Deklarasi Beijing dan Platfotm Aksi Global Beijing yang berisi

12 area kritis dimana kesetaraan perempuan harus terwujud. Tahun 2000 menjadi tonggak politis bagi implementasi *Gender Mainstreaming* setelah 5 tahun pasca *Beijing Platform* dalam sidang Majelis Umum PBB di New York karena dalam sidang ini muncul resolusi negara-negara untuk mengimplementasikan pemenuhan hak perempuan dan perlakuan setara.

Setelah 20 tahun pasca 1995 *Beijing Platform* dimana hampir seluruh negara mengklaim bahwa mereka mengimplementasikan *Gender Mainstreaming Policy* termasuk dalam penganggaran untuk memenuhi target pencapaian hak perempuan. Di kalangan feminis dan cendekia terdapat dua kutub pendapat, *pertama*, kutub yang merasa kecewa dan merasa dikhianati oleh praktik *gender mainstreaming* melalui pengarusutamaan lewat kebijakan dan anggaran (Milward et.al 2015) sementara di kutub yang lain menilai bahwa *gender mainstreaming* merupakan strategi yang benar namun membutuhkan perbaikan dalam tingkat implementasi praktis (Derbyshire et.al 2015).

Tantangan terbesar dalam *gender mainstreaming* adalah pada komitmen organisasional yakni kepemimpinan, kemauan politik, dan alokasi sumber daya yang seharusnya memungkinkan seluruh lingkungan untuk mengarusutamakan kesetaraan dan hak perempuan. Yang terjadi di negara-negara dunia ketiga dimana peran donor sangat dominan dalam mengintroduksi diskursus *gender mainstreaming* adalah organisasi di negara dunia ketiga berusaha memenuhi target donor dalam hal pembentukan kebijakan gender sementara proses teknisnya tidak melekat (*unembedded*), tak terlembaga dan tak langgeng. Organisasi di negara-negara dunia penerima donor diakui mengalami masalah dengan kepemimpinan organisasi

yang lemah dan komitmen atas kesetaraan gender dan hak perempuan yang juga lemah. Proses ini terjadi di banyak ragam organisasi baik organisasi masyarakat sipil, organisasi profesi, media dan bahkan yang paling krusial seharusnya dalam PUG adalah birokrasi. Lemahnya kepemimpinan, kemauan politik yang rendah dan alokasi sumber daya baik finansial dan manusia yang juga lemah dalam birokrasi menyebabkan beratnya mengukur capaian PUG.

Isu yang juga tak bisa dikesampingkan di sini adalah peran kultural kelembagaan yang masih menunjukkan ketidakcocokan (*incompatibility*) antara kelembagaan di Eropa dan Amerika yang sangat kental dipengaruhi oleh modernisasi dan individualistik ketika bertemu dengan kultur kelembagaan di dunia ketiga yang lebih didominasi oleh kultur kolektif, *division of labour* secara fleksibel dan visinya lebih diwarnai oleh visi masyarakat post-kolonial dan partikularistik. Maka proses transformasi kelembagaan yang terjadi dalam PUG ini hanya dalam bentuk perangkat kerasnya baik dalam bentuk kebijakan, satuan kerja, strategi pelatihan, dan struktur organisasi serta *set of rule* namun pada perangkat lunaknya seperti ideologi serta *cultural value*-nya tidak mengalami perubahan dan diskursus modernisasi ala Uni Eropa dalam kehidupan sosial politik terlebih pada level akar rumput tak bisa menyentuhnya. Oleh karena itu konklusi Meier et.al (2005) dapat diterima bahwa "...terkecuali di negara-negara Uni Eropa, tidak ada pergeseran yang signifikan dalam bingkai posisi perempuan dalam pembuatan kebijakan yang dapat diungkap sebagai contoh adopsi pendekatan *gender mainstreaming* yang efektif" (Meier et.al 2005).

Dari latar belakang sejarah dan relasi antar negara pada konteks PUG di Indonesia dapat diidentifikasi beberapa per-

soalan dari *gender mainstreaming* ini. Dan untuk melihatnya lebih detail, berikut beberapa hal yang menjadi tantangan terhadap PUG setelah 20 tahun Deklarasi Beijing sebagai tonggak global *gender mainstreaming* ditetapkan, faktor-faktor ini setidaknya dapat disintesis sebagai berikut:

1. Bergesernya elemen inti dari *gender mainstreaming* itu sendiri. Menurut Verloo (2002) hal yang paling esensial dari definisi *gender mainstreaming* adalah pada apa objek yang harus diubah dan target perubahan proses kebijakan. Maka yang menjadi fokus adalah mengubah strategi dan taktik dalam memanfaatkan keahlian dan pengetahuan gender dalam pembuatan kebijakan atau mengorganisasikan analisis dampak gender atau mengorganisasi konsultasi dan partisipasi dalam proses kebijakan. Singkatnya, *by definition, gender mainstreaming* bukanlah secara sempit menjadikan perempuan sebagai kelompok sasaran, terlebih lagi apabila menempatkan perempuan sebagai suatu unit yang homogen padahal banyak batas-batas pembeda dalam menempatkan unit perempuan dalam analisis (Nillson, 2013).

2. Hilangnya politik dalam *gender mainstreaming*. Implementasi PUG justru menghilangkan satu aspek penting yakni politisasi gender, yang diindikasikan merupakan bentuk sengaja agar program PUG ini bisa diterima dalam konteks ideologi pembangunan. The *lost politic analysis* ini diuraikan secara rinci oleh Milward et.al (2015) bahwa *gender mainstreaming* hanya mengkomodasi hal-hal teknis dalam pemenuhan kebutuhan gender namun enggan memasukkan aspek politis yang sering diajukan oleh para feminis dalam melihat bagaimana ketidakadilan gender terjadi akibat politisasi oleh institusi termasuk negara. Menurut para kritikus, permasalahan utama

dalam pemenuhan hak perempuan sebagai bagian hak asasi manusia adalah pada tiadanya kemauan dari pembuat kebijakan yang memiliki pengaruh untuk mengubah struktur ekonomi dan kuasa. Oleh karena itu satu hal yang berisiko dari intitusionalisasi *gender mainstreaming* adalah bahwa upaya ini bukan gerakan politis melainkan hanya terminologis (Nillson, 2013) dan pada akhirnya *gender mainstreaming* justru menenggelamkan para advokat feminis dan menjadi rejim baru. Pilihannya, mau masuk dalam arus *mainstreaming* ini dan membangun aliansi atau berada di luar sebagai advokat feminis peripheri.

3. Defisit pada aspek teknis yang masih terisolasi dalam pola WID. Meskipun dinyatakan bahwa aspek teknis merupakan hal yang berubah dengan cepat dalam alur *gender mainstreaming* namun terdapat kelemahan dalam hal teknis ini yakni perubahan apa yang ditawarkan *gender mainstreaming* dibandingkan pendahulunya yakni *Women in Development*, ataukah pada dasarnya keduanya sama saja. Seperti diketahui pendekatan WID yang populer di tahun 70an ditujukan untuk mengakomodir agenda perempuan. Menurut Moser (1993) dalam *Women in Development* terdapat tiga phase utama yang berjalan bersama yakni *equity approach* (kesejajaran) untuk melawan subordinasi perempuan; *Anti-poverty* (anti-kemiskinan) sebagai syarat lepasnya perempuan dari inferioritas; serta, "efisiensi" dimana perempuan dianggap belum dioptimalkan perannya dalam ekonomi (Moser, 1993) dan dalam implementasi selama ini pasca Deklarasi Beijing juga masih dalam ragam seperti ini, bedanya hanya pada aspek kelembagaannya yang lebih dominan dibandingkan WID atau GAD (*Gender and Development*) sekalipun (Faisal, 2011).

4. Hambatan keorganisasian. Aspek lain yang justru

menghalangi proses *gender mainstreaming* adalah kondisi kelembagaan yang telanjur "tergenderkan" atau *gendered organisation* dimana tindakan, praktik, prosedur, struktur ataupun secara budaya organisasi sudah lama menggunakan pola yang tidak adil secara gender. Marjinalisasi perempuan yang terjadi terus menerus khususnya di negara ketiga terjadi dalam proses pembangunan khususnya dalam hal perencanaan pembangunan di dalam lingkungan organisasi itu sendiri baik birokrasi, lembaga pembangunan, lembaga multilateral dan bahkan NGO. *Institutional barrier* ini khususnya pada birokrasi perencanaan pembangunan menjadi krusial karena dalam *gender mainstreaming*, negara lah yang merumuskan strategi pengarusutamaan. Maka tak heran apabila bagi organisasi seperti birokrasi, pengarusutamaan gender muncul dalam dua wajah yakni wajah kompromi dengan agenda internasional agar penilaian yang muncul secara internasional telah memenuhi tanggung jawab sesuai konvensi sementara dalam implementasi di lapangan, transformasi itu tak pernah terjadi (Milward et.al 2015).

5. Tak menghasilkan outcome dan perubahan yang signifikan. Pasca penetapan *gender mainstreaming*, negara (dan organisasi lain) menyusun strategi internal dan dinamika organisasional bagi pengarusutamaan tersebut. Dengan pilihan kerangka analisa gender, dihasilkan banyak rumusan dan pemikiran terhadap permasalahan gender yang ada dan yang akan dirujuk sebagai program. Pada bagian kedua inilah outcome yang hendak dicapai mulai hilang, yang muncul hanyalah deskripsi pada tataran output kegiatan dan itupun masih merupakan kegiatan khusus perempuan ala WID. Apa yang terjadi di sini merupakan rangkaian dari besarnya hambatan

keorganisasian, defisit inovasi teknis, lemahnya sumber daya manusia, biasanya pengertian *gender mainstreaming* itu sendiri, dana yang tak memadai, lemahnya kemauan politik dan juga marjinalnya lokasi para mesin pengembangan gender dalam struktur pemerintahan (Faisal, 2011). Bagi implementor PUG di birokrasi, adalah sesuatu yang sangat kabur untuk dapat menemukan *linkage* antara PUG dengan *gender equality*. Disampaikan oleh Meier dan Celis (2011) bahwa persoalannya bukan hanya pada kesetaraan gender dan tujuan pemberdayaan melainkan kaburnya tujuan dari *gender mainstreaming* itu sendiri sehingga outcome yang hendak dicapai pun tidak teridentifikasi. Maka apa yang dikonsepsikan sebagai PUG itu sendiri berubah hanya menjadi rincian prosedur yang makin njlimet dan memberatkan, sehingga yang menjadi keluaran hanyalah deskripsi program dari belakang meja dan angka-angka yang datang dari langit tanpa *outcome* yang jelas dan terukur.

Perhutanan Sosial sebagai Produk Kebijakan Publik

Pada umumnya, kebijakan dan peraturan yang dikeluarkan pemerintah sejak awal Orde Baru yang berkenaan dengan pengelolaan hutan dan tata guna lahan cenderung kurang memihak pada masyarakat (Warta Kebijakan Cifor, Februari 2003). Akan tetapi semakin kesini perbaikan terus dilakukan, kebijakan dan peraturan yang mengarah pada upaya perbaikan peran serta masyarakat dalam pengelolaan hutan milik negara terus dikembangkan, awalnya dalam bentuk hutan kemasyarakatan (HKM) awal tahun 1995 dalam bentuk Keputusan Menteri SK No.622/1995, hingga sampai saat ini Hutan Kemasyarakatan (HKm) telah diatur Permenhut No.P.88/Menhut-II/2014 tanggal

29 September 2014.

Perhutanan sosial sendiri merupakan amanat langsung dari UU No.41 tahun 1999 tentang Kehutanan, yang tercantum dalam pasal 3 huruf d bahwa Penyelenggaraan kehutanan bertujuan untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat yang berkeadilan dan berkelanjutan dengan meningkatkan kemampuan untuk mengembangkan kapasitas dan keberdayaan masyarakat secara partisipatif, berkeadilan, dan berwawasan lingkungan sehingga mampu menciptakan ketahanan sosial dan ekonomi serta ketahanan terhadap perubahan eksternal. Dalam pasal 23 disebutkan bahwa pemanfaatan hutan bertujuan untuk memperoleh manfaat yang optimal bagi kesejahteraan seluruh masyarakat secara berkeadilan dengan tetap menjaga kelestariannya. Hal ini berarti pemanfaatan hutan harus didistribusikan secara berkeadilan melalui kegiatan peran serta masyarakat, sehingga masyarakat semakin berdaya dan berkembang potensinya.

Selain dalam pasal tersebut peran serta dan hak masyarakat dalam pembangunan kehutanan juga diatur dalam pasal 67, 68, 69 dan pasal 70. Pasal 67nya mengakui hak masyarakat hukum adat untuk melakukan pemungutan hasil hutan, melakukan kegiatan pengelolaan hutan dan mendapatkan pemberdayaan untuk kesejahteraannya. Pasal 68 menjelaskan tentang peran serta masyarakat menikmati dan memanfaatkan hasil hutan, selain itu masyarakat berhak mengetahui rencana peruntukan hutan, pemanfaatan hasil hutan dan informasi kehutanan. Masyarakat juga berhak memberikan informasi, masukan, saran serta pertimbangan untuk pembangunan kehutanan serta berhak melakukan pengawasan terhadap pelaksanaan pembangunan kehutanan. Pasal 69nya menjelaskan tentang

kewajiban masyarakat untuk ikut serta memelihara dan menjaga kawasan hutan, sedangkan pasal 70nya menjelaskan peran serta masyarakat di dalam pembangunan kehutanan dukungan pemerintah dan bentuk forum kerjasama yang melibatkan peran serta masyarakat dalam pengelolaan hutan.

Perhutanan sosial dilaksanakan melalui pemberian akses legal kepada masyarakat setempat berupa Hutan Kemasyarakatan (HKm), Hutan Desa (HD), Hutan Tanaman Rakyat (HTR), Kemitraan, Pengembangan Hutan Rakyat, dan pemberian akses pembiayaan melalui pinjaman dana bergulir untuk meningkatkan modal dan akses pasar yang diatur dalam PP No.6 tahun 2007 tentang Tata Hutan dan Penyusunan Rencana Pengelolaan Hutan Serta Pemanfaatan Hutan, jo PP No.3 tahun 2008 tentang Perubahan atas PP No.6 tahun 2007. Kegiatan-kegiatan di lapangan antara lain fasilitasi usulan areal, verifikasi usulan, peningkatan kapasitas dan penguatan kelembagaan; devolusi dan desentralisasi kewenangan menteri sampai ditingkat tapak seperti perencanaan kawasan, penguatan usaha.

Untuk kemitraan lingkungan diamanatkan dalam UU No.32 tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup pasal 70, yang menyatakan bahwa masyarakat memiliki hak dan kesempatan yang sama dan seluas-luasnya untuk berperan aktif dalam perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup. Di Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan saat ini perhutanan sosial dilaksanakan oleh satu direktorat sendiri yakni Direktorat Jenderal Perhutanan Sosial dan Kemitraan Lingkungan (PSKL). Hal ini mengindikasikan bahwa perhutanan sosial adalah hal yang sangat penting dan menjadi *concern* pemerintah dalam upaya meningkatkan kesejahteraan masyarakat salah satunya dalam pemanfaatan dan pengelolaan

hutan secara optimal.

Dalam mendukung agenda pembangunan nasional (Nawa Cita), Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan telah merumuskan tujuan pembangunan tahun 2015-2019 yaitu mewujudkan kualitas lingkungan hidup yang baik dan sehat, serta pengelolaan sumber daya hutan yang lestari untuk kesejahteraan rakyat menuju pembangunan berkelanjutan. Pada Ditjen PSKL ini perhutanan sosial ditangani oleh dua direktorat yakni Direktorat Penyiapan Kawasan Perhutanan Sosial dan Direktorat Bina Usaha Perhutanan Sosial. Dengan sasaran program yakni meningkatnya akses pengelolaan hutan oleh masyarakat, meningkatnya perilaku peduli lingkungan dan kehutanan dan meningkatnya upaya penyelesaian konflik dan tenurial di kawasan hutan. Kegiatan yang dimiliki oleh PSKL yakni penyiapan kawasan perhutanan sosial, pengembangan usaha perhutanan sosial dan hukum adat, kemitraan lingkungan dan peran serta masyarakat, penanganan konflik, tenurial dan hukum adat serta dukungan manajemen dan pelaksanaan tugas teknis lainnya.

PUG dalam Perhutanan Sosial Masih Sebatas Kerangka Konseptual

Berdasarkan Peraturan Presiden No.16 tahun 2015, dua kementerian yang dilebur yakni Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan digabung menjadi Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan. Ketika belum digabung masing-masing kementerian telah melakukan sosialisasi dan implementasi PUG.

Diambil dari makalah berjudul "Keberhasilan Implementasi Kebijakan PUG di Indonesia Menyongsong MEA" oleh Yuli

Tirtariandi (2015), Kementerian Lingkungan Hidup telah melakukan sosialisasi dan advokasi strategis PUG oleh Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan. Kegiatan ini diharapkan dapat mengintegrasikan atau mengarusutamakan perspektif gender dalam kebijakan dan program masing-masing dari tahap perencanaan, penganggaran, pelaksanaan, pemantauan dan evaluasi sehingga kebutuhan, permasalahan, dan aspirasi perempuan dan laki-laki, dalam bidang lingkungan dan pembangunan berkelanjutan dapat diakomodir dan dipenuhi. Melalui sosialisasi ini juga diharapkan dapat meningkatkan kegiatan lingkungan hidup dan gender, dalam mengembangkan jaringan gerakan perempuan sebagai bagian dari pemberdayaan masyarakat dalam pengelolaan hidup.

Pada Kementerian Kehutanan, Pokja PUG dibentuk melalui SK Menhut No.82/Kpts-II/2003, yang bertugas untuk memperlancar, mendorong, mengefektifkan serta mengoptimalkan upaya PUG di sektor kehutanan. Dalam pelaksanaannya Pokja PUG Dephut dibantu oleh pokja PUG dari setiap Eselon I lingkup Dephut yang dibentuk berdasarkan SK Menteri Kehutanan No.82/Kpts-II/2003, tanggal 10 Maret 2003, dan mempunyai tugas:

1. Melakukan PUG di sektor kehutanan baik dalam perencanaan kebijakan, perencanaan program, perencanaan proyek, dan perencanaan kegiatan;
2. Melakukan PUG dalam pelaksanaan pembangunan sektor kehutanan;
3. Melakukan pemantauan dan evaluasi pelaksanaan PUG pada sektor kehutanan;
4. Melakukan koordinasi antar lintas instansi/lembaga dan antar kelompok kerja PUG pada masing-masing eselon I dalam pelaksanaan PUG.

1. Kegiatan dalam rangka PUG yang telah dilaksanakan di sektor kehutanan yang dikutip dari web www.dephut.go.id (2015) antara lain:
 1. Penyamaan persepsi kepada jajaran Kementerian Kehutanan pusat (eselon I, II, III dan IV, serta pejabat fungsional yang setara) melalui kegiatan sosialisasi gender dengan pembicara dari Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan dan Pusat Studi Wanita IPB.
 2. Penyamaan persepsi juga dilakukan di daerah melalui kegiatan sosialisasi. Daerah yang telah dikunjungi yaitu Riau, Lampung, Jawa Barat, Jawa Timur, NTT, Sulawesi Selatan dan Sulawesi Utara. Peserta yang mengikuti sosialisasi adalah wakil dari UPT Kehutanan dan beberapa dinas kehutanan di propinsi tersebut.
 3. Melakukan koordinasi dengan pihak terkait melalui rapat dan studi banding (Pusat Studi Wanita, Perguruan Tinggi, dan instansi yang telah melaksanakan pengarusutamaan gender). Instansi yang telah dikunjungi yaitu: Kementerian Pertanian, Kementerian Hukum dan HAM, BPPT, BKKBN, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan dan Kantor Meneg PP.

Pokja PUG masing-masing Eselon I telah melakukan analisa gender terhadap data dan perencanaan kegiatan sesuai dengan tupoksi masing-masing.

Akan tetapi ketika penelitian ini dilakukan dengan mendalami dokumen Rencana Strategis Ditjen PSKL (Eselon I),

Renstra Direktorat Penyiapan Kawasan Perhutanan Sosial (Eselon II) dan Renstra Direktorat Bina Usaha Perhutanan Sosial dan Hutan Adat, dan melakukan wawancara dengan narasumber yang bertanggungjawab di bidangnya maka tampaknya PUG yang diharapkan telah terintegrasi dalam program dan kegiatan perhutanan sosial masih sangat jauh dari harapan.

Sampai dengan akhir tahun 2014 luas wilayah perhutanan sosial yang telah ditetapkan oleh Menteri Kehutanan yakni seluas 1.380.873 Ha, yang terdiri dari Hutan Kemasyarakatan (HKm) seluas 328.452 Ha, Hutan Desa (HD) 318.024 Ha dan Hutan Tanaman Rakyat (HTR) seluas 734.397 Ha. Dari luasan yang telah ditetapkan tersebut telah dikeluarkan Ijin Usaha Pemanfaatan (IUP), Hak Pengelolaan Hutan Desa (HPHD) dan Ijin Usaha Pemanfaatan Hasil Hutan Kayu (IUPHHK) seluas 357.379 Ha atau sekitar 25,88%.

Keterlibatan kelompok masyarakat dalam perhutanan sosial (HKm, HD dan HTR) sampai tahun 2014 yakni 1.164 Kelompok Tani Hutan (KTH), 119 koperasi, 98 Gapoktan, 223 desa dan 51 BUMDes, dengan total keseluruhan jumlah kepala keluarga yang terlibat yakni 185.220 KK, 926.100 orang penduduk dan 31.297 orang tenaga kerja, dengan asumsi satu KK membawahi rata-rata 5 (lima) orang maka total keseluruhan penerima manfaat langsung dari program perhutanan sosial yang telah dijalankan sampai akhir 2014 yakni sebanyak 1.883.497 orang. Akan tetapi sayangnya dari data yang diperoleh tidak terdapat pemilahan data antara berapa jumlah laki-laki dan berapa jumlah perempuan. Sehingga tidak dapat diketahui berapa banyak perempuan yang terlibat dalam program perhutanan sosial ini.

Ini adalah potret miris yang tergambar langsung dari sebuah produk kebijakan publik, walaupun PUG telah lama dicanangkan

dan telah diadopsi dengan membentuk pokja pada level kementerian akan tetapi ketika diimplementasikan dalam sebuah kebijakan publik yang bersentuhan langsung dengan masyarakat melalui program dan kegiatan hal tersebut mental lagi, jangankan untuk menjadi sebuah pengarusutamaan, bahkan ketersediaan data melihat berapa besar keterlibatan perempuan saja tidak ada.

Untuk proses lebih lanjut dan meyakinkan, kemudian dilakukan analisis terhadap syarat-syarat terlaksananya PUG dilihat dari sisi perencanaan anggaran responsif gender dalam konteks perhutanan sosial:

1. Kemauan politik: sudah terpenuhi dengan adanya MoU Kemenhut dengan Kementerian PP dan PA No.NK.13/Menhut-II/2011 dan No.30/MPP-PA/D.I/08/2011 tentang Peningkatan Efektivitas PUG di Bidang Kehutanan pada tanggal 3 Agustus 2011
2. Kerangka kerja kebijakan: sudah terpenuhi, terdapat peraturan pedoman perencanaan dan penganggaran responsif gender melalui Permenhut P.65/Menhut-II/2011, SK.528/Menhut-II/Peg/2004 tentang Panduan Pelaksanaan PUG dalam Pembangunan Kehutanan, Pedoman Monev ARG dan Pedoman data terpilah.
3. Struktur, mekanisme dan proses kelembagaan: terpenuhi dengan adanya pokja PUG pada Ditjen PSKL
4. SDM yang peka gender: masih minim
5. Dana yang cukup dan responsif gender: belum terpenuhi
6. Data pilah gender: tidak tersedia
7. Indikator gender: tidak ada
8. Kerangka konseptual: tidak ada
9. Alat analisa gender: sebenarnya sudah ada, yaitu *gender*

analysis pathway (GAP), dan kemudian dinyatakan dalam bentuk *gender budget statement* (GBS), akan tetapi tidak dilakukan.

Dari 9 (sembilan) syarat ini terdapat setidaknya 4 (empat) syarat yang terpenuhi, itupun belum dilakukan secara maksimal, karena syarat-syarat ini memang belum dipentingkan karena dirasa tidak ada urgensinya untuk melaksanakan perencanaan anggaran responsif gender pada dua direktorat yang menangani perhutanan sosial tersebut.

Kemudian, untuk mengetahui lebih jelas apakah suatu program telah melaksanakan perencanaan anggaran responsif gender atau belum paling tidak dapat kita lihat pada 5 (lima) hal utama sebagaimana yang disampaikan oleh Rinusu (2007), diantaranya adalah:

1. Menggambarkan atau memetakan kondisi laki-laki dan perempuan menurut kelompok yang berbeda (*situation*): dalam konteks perhutanan sosial hal ini tidak dilakukan. Tidak ada pemetaan kondisi perempuan dan laki-laki dalam keanggotaan kelompok tani/koperasi/gapoktan/ BUMDes. Semuanya dianggap sama, yang dihitung adalah jumlah kepala keluarga (KK), karena diasumsikan dalam setiap KK minimal ada 1 (satu) orang perempuannya (istri).
2. Menelaah dan melihat apa ada kebijakan yang tersedia yang mempertimbangkan gender (*policy*): dalam perhutanan sosial tidak ada satu kegiatanpun yang mengarah langsung pada gender. Baru ada rencana akan dilakukan pelatihan bina usaha untuk kelompok perempuan karena adanya dorongan dan dukungan pendanaan dari *Non Government Organisation* (NGO) yang

mensyaratkan kelompok perempuan sebagai penerima manfaatnya. kenyataannya dalam pelaksanaan semua kegiatan perhutanan sosial di lapangan diakui bahwa perempuan pasti terlibat baik itu dalam pemanfaatan (budi daya) maupun pemungutan (hasil hutan), akan tetapi tidak pernah direkam jejaknya karena hal tersebut dianggap biasa saja, hanya lebih kepada budaya yang berlaku pada daerah dan kelompok tersebut, misalnya perempuan lebih tekun, ulet, telaten, rapi dll sehingga lebih banyak berpartisipasi pada pengembangan usaha, sedangkan laki-laki lebih dibutuhkan tenaganya ketika pembersihan lahan dll

3. Menetapkan anggaran untuk pembiayaan program dan proyek yang berdampak gender (*budget*): anggaran perhutanan sosial tidak ada yang secara khusus menuju pada kegiatan berdampak gender.
4. Melihat hasil dan manfaat (*outcome, benefit*) dari program dan proyek yang dilaksanakan dari sisi manfaat untuk masyarakat: dalam perhutanan sosial ini seluruh kegiatannya memang ditujukan untuk kesejahteraan masyarakat, dengan tiga Indikator Kinerja Kegiatan (IKK), yaitu: (1) luas hutan yang dikelola masyarakat menjadi 12,7 juta HA dalam bentuk HKm, HD, HTR, HR, Hutan Adat dan Kemitraan; (2) tersedianya regulasi hak dan akses masyarakat atas hutan sebanyak 15 regulasi; (3) luas pemanfaatan di bawah tegakan hutan dalam bentuk agroforestry pada kegiatan HD, HKm, HTR, HR seluas 250.000 Ha. Yang diutamakan dalam perhutanan sosial ini kebermanfaatannya program terhadap kelompok tani sebagai bagian dari masyarakat, bukan terhadap individu

dengan kelompok gender tertentu. Namun dengan sendirinya manfaat terhadap kelompok tani secara praktis melalui anggota-anggotanya baik laki-laki maupun perempuan juga akan mendapatkan manfaatnya, akan tetapi sayangnya memang tidak tersedia data pilah gender jumlah penerima manfaatnya.

5. Menguji dampak dari belanja atau pengeluaran-pengeluaran yang telah diimplementasikan: hal ini dapat kita lihat dari pencapaian tujuan perhutanan sosial, yakni memprioritaskan revisi kebijakan untuk mempercepat/memperlancar akses perhutanan sosial dengan melibatkan pemerintah daerah, pentingnya kebijakan satu peta khususnya di Planologi, sebagai acuan untuk maju kedepan, pembangunan Sistem Informasi Manajemen (SIM), membangun *online system* dalam perijinan dengan melibatkan Pemda agar mendukung *online system* tersebut, dan bisa diketahui prosesnya, perlu sosialisasi kebijakan baru dari Kementerian LHK kepada para pihak terkait termasuk lembaga donor agar ikut berpartisipasi dalam mencapai target, penggalangan dukungan media, identifikasi permasalahan, mengkonsultasikan dan memfasilitasi permasalahan tenurial kawasan hutan, penyelesaian konflik tenurial kawasan hutan, menyelesaikan tumpang tindih perizinan di kawasan hutan dan melakukan penegakan hukum terhadap pemberian izin yang menyimpang dari fungsi hutan dan menyelesaikan status hukum desa dalam kawasan hutan. Tentunya *impact* dari pencapaian tujuan ini adalah meningkatnya kesejahteraan masyarakat dengan mewujudkan kemandirian ekonomi.

Dari ke-5 poin di atas, dapat dilihat bahwa hanya ada 2 poin yang bisa dikatakan sesuai dengan anggaran responsif gender. Yaitu pada poin ke 4 dan ke 5. Karena meskipun manfaat yang diperhatikan adalah manfaat program terhadap kelompok tani secara institusional, tapi dengan sendirinya program perhutanan sosial ini akan memberikan manfaat terlebih dahulu kepada individu baik laki-laki maupun perempuan. Sehingga dampak yang terjadi adalah peningkatan kesejahteraan masyarakat secara umum, oleh karena itu perhutanan sosial masuk dalam kategori kebijakan dengan tujuan gender umum atau *general policy objective*.

Tantangan PUG Menuju Kebijakan Publik Peka Gender

Walaupun PUG merupakan suatu pendekatan holistik yang transformatif dan integratif sehingga dianggap sebagai suatu pendekatan yang efektif dalam menangani isu pembangunan bidang gender, akan tetapi pada tataran implementasi terdapat banyak kekurangan sehingga belum mencapai hasil yang diinginkan yaitu keadilan gender.

Kebijakan dibuat untuk mengatasi masalah. Karena itu cara mendefinisikan masalah juga merupakan salah satu landasan untuk membuat kebijakan yang baik. Hubungan sebab dan akibat antara masalah dan penyebab masalah serta apa pengaruh dan dampak atau akibat jika suatu masalah diatasi atau suatu tindakan diambil pemerintah untuk mengatasi suatu masalah perlu dipelajari dengan seksama (Jdogo, Sunaryo, dkk: 2003)

Kebijakan bisa merupakan bentuk upaya untuk mengatasi kegagalan dalam proses pembangunan. Kegagalan itu bisa kegagalan kebijakan itu sendiri, kegagalan pemerintah dll. Cara

merumuskan masalah dan menganalisis masalah yang tepat akan mempunyai pengaruh pada pembuatan kebijakan yang tepat. Perumusan masalah yang tepat juga sangat menentukan pilihan penggunaan instrumen yang tepat (Jdogo, Sunaryo, dkk: 2003).

Kebijakan hanya akan menjadi cita-cita bahkan ilusi kalau tidak dapat dilaksanakan. Untuk dapat diterapkan, kebijakan memerlukan instrumen atau perangkat dan alat kebijakan (*policy instrumens*). Instrumen diterjemahkan kembali sebagai strategi, program, proyek, petunjuk teknis pelaksanaannya di lapangan, maupun metoda, alat dan teknik analisis untuk evaluasi dan pemantauan atas kebijakan yang diterapkan. Instrumen kebijakan merupakan intervensi negara yang dirancang untuk mencapai tujuan serta untuk mengatasi kendala dalam pelaksanaan kebijakan. Instrumen yang dikembangkan untuk memperhatikan tujuan sudah jelas dirancang agar kebijakan bisa mencapai atau memenuhi tujuan yang diinginkan (Djogo, Sunaryo, dkk:2003). Apa yang ditemukan ini sesuai dengan pendapat Hubeis (2010) bahwa PUG masih pada kerangka konseptual dan belum mencapai pada pemenuhan kebutuhan strategis dan praktis gender (Hubeis 2010:133).

KESIMPULAN

PUG menjadi pendekatan pembangunan perempuan yang diambil pemerintah dan telah lebih dari dua puluh tahun berusaha diinstitusionalisasikan ke dalam berbagai kebijakan publik di Indonesia. Akan tetapi pada kenyataannya proses implementasi PUG nampaknya masih sangat jauh dari harapan, belum banyak kemajuan yang berarti di tingkat program dan kegiatannya. Faktor-faktor yang menciptakan

masalah tersebut adalah: (1) tak memadainya pemahaman terhadap konsep dan dimensi dari PUG itu sendiri; (2) anggota kelompok kerja dalam lembaga perumus kebijakan mengalami kebuntuan untuk memobilisasi dan mengelola pengetahuan serta skill atas PUG ke dalam sebuah jaringan yang efektif; (3) tak tersedianya data terpilah dan sistem monitoring dan evaluasi sebagai basis untuk melihat adanya ketimpangan dan ketidakadilan gender di sektor kehutanan. Hal tersebut terjadi juga di pengaruhi faktor-faktor seperti kurangnya *political will* para pengambil kebijakan mengenai komitmen dan pengertian terhadap PUG, kebijakan PUG yang masih konseptual dan belum implementatif, kurangnya sosialisasi dan pelembagaan PUG, adanya anggapan bahwa ada hal yang lebih penting dan besar lagi permasalahannya dibanding mempermasalahan PUG. Kesemuanya mengindikasikan perlunya semua pihak baik pemerintah, aktivis gender, peneliti dan pihak lainnya yang terkait untuk duduk kembali dan mengevaluasi relevansi pendekatan PUG dalam pembangunan. Pilihan antara meninggalkan pendekatan ini atau melakukan revitalisasi dan perbaikan dalam implementasi *gender mainstreaming* masih perlu dilakukan dan dalam perspektif kelembagaan hal ini masih merentang jalan panjang sampai ditemukan sebuah pendekatan yang pas untuk mewujudkan keadilan gender bagi perempuan pada sektor kehutanan melalui kebijakan publik. Untuk itu penulis berpendapat bahwa integrasi analisa gender harus sudah dilaksanakan sejak awal penyusunan kebijakan publik termasuk menentukan indikator-indikator dan pilihan-pilihan aksi program yang akan dilaksanakan oleh kementerian/ lembaga di tiap unit kerjanya, misal dilakukan terlebih dahulu pemetaan sosial di lapangan, dimana isu-isu ketidakadilan

gender masih berlangsung.

Dari temuan dan kajian selama penelitian ini sebagai agenda bersama ke depan, pengembangan kajian alternatif mengenai PUG dan integrasinya dalam kebijakan mungkin harus menggeser lokus kajian dari institusionalisasi gender menjadi penguatan kelembagaan perumus kebijakan sendiri untuk bisa memiliki perspektif yang tepat mengenai ketidakadilan gender. Fokus pada aspek kelembagaan sendiri dirasakan akan lebih efektif dan efisien serta tidak memberikan beban tambahan bagi perumus kebijakan dalam upaya mengintegrasikan keadilan gender dalam kebijakan.

DAFTAR PUSTAKA

- Alston, M. 2006. Gender mainstreaming in practice: A view from rural Australia. *NWSA Journal*, 18(2), 123-147.
- Ammal, S. H. 2007. *Anggaran Responsif Gender: Pendekatan Baru dalam Pemberdayaan Perempuan. Dalam Anggaran Responsif Konsep dan Aplikasi* (hal.8). Civic Education and Budget Transparency Advocacy (CIBa): Jakarta
- Food and Agricultural Organization of the UN (FAO); The Center for People and Forest (RECOFTC) 2015. *Mainstreaming gender into forest policies in Asia and the Pacific*. FAO; RECOFTC: Bangkok
- Faisal, F. 2011. Public Policy and Gender Mainstreaming Strategy: Redressing Gender Inequality. *Interdisciplinary Journal of Research in Business*. Vol 1, Issue 7, July 2011 (pp. 08-16)
- Grindle, M.S. 1980. *Politics and Policy Implementation in the Third World*. Princeton University Press: New Jersey.
- Helen Derbyshire, Kanwal Ahluwalia, Nadja Dolata. 2015. 20

years of gender mainstreaming: how can we do it better?

The Gender and Development Network.

- Hubeis, AVS. 2010. *Pemberdayaan Perempuan dari Masa ke Masa*. IPB Press: Bogor
- Jdogo T; Sunaryo; Suharjito, D, Sirait, M. 2003. Kelembagaan dan Kebijakan dalam Pengembangan Agroforestri. *Bahan Ajaran*. Bogor. ICRAF
- Kirsty M; Mukhopadhyay, M; Wong, F.F. 2015. *Gender mainstreaming Re-visited-Approaches to explaining the mainstreaming story*. Gender Resource Facility May 2015
- Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan RI. 2015. *Rencana Strategis Direktorat Penyiapan Kawasan Perhutanan Sosial Tahun 2015-2019*. Jakarta
- Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak. 2012. *Juklak Perencanaan dan Penganggaran yang Responsif Gender untuk Kementerian/Lembaga*. 2012. Jakarta
- Kementerian Keuangan. 2012. *Modul Panduan Pelatihan PUG Kementerian Keuangan*. Jakarta
- Kuncoro, G.L. 2013. Kegagalan Gender Mainstreaming Kebijakan Republik Uganda Dikaji dari Perspektif Feminis Multikulturalis, *Makalah Tugas Akhir Ilmu Hubungan Internasional*. Fisip UI.
- Mastuti, S; Rinusu. 2007. *Anggaran Responsif Gender: Konsep dan Aplikasi*. Jakarta: Civic Education and Budget Transparency Advocation (CIBa).
- Mas R.L; Ekowati, 2009. *Perencanaan, Implementasi dan Evaluasi Kebijakan atau Program*. Pustaka Citra: Surakarta.
- Meier, P; Lombardo, E; Bustelo, M; Maloutas, Maro Pantelideou (2005) Gender mainstreaming and the benchmarking

- fallacy of women in political decision-making. *The Greek Review of Social Research*, Special Issue Differences in the framing of gender inequality as a policy problem accross Europe. Issue 117 B1, 2005 pp 35-61
- Meier, P. and Celis, K. 2011. 'Sowing the Seeds of its Own Failure: Implementing the Concept of Gender Mainstreaming', *Social Politics* 18.4: pp 469–89
- Milward, Kirsty; Mukhopadhyay, Maitrayee; Wong, Franz W. (2015) *Gender Mainstreaming Critiques: Signposts or Dead Ends? Institute Development Study Bulletin* Volume 46 Number 4, July 2015.
- Mulyanyuma. 2016. *The challenges in policy formulation, policy analysis and implementation in developing countries. Paper presented in Mbale District Local Government-Uganda* February 5, 2016.
- Moser, C.O.N. 1993. *Gender planning and development: theory, practice and training*. Routledge: London and New York
- Nillson, P. 2013. Gender and Development: The Challenge of Mainstream. *Concillence: The Journal of Sustainable Development* Vol 10. Iss. 1 (2013) pp 125-135.
- Nugroho D. R. ,2004. *Kebijakan Publik (formulasi implementasi dan evaluasi)*. PT. Gramedia: Jakarta
- Nurhaeni, I.D.A. 2014. *Penelitian Berperspektif Perempuan/ Gender. Makalah*. Semarang: UNS
- Riyadi; Berlianti, D, Wichitra, 2014. *Gender Mainstreaming & Pendekatan Efisiensi Wanita dalam Pembangunan. Tugas Kuliah*. Bogor. IPB
- Saleha, E; Tirtariandi, Y. 2015. Keberhasilan Implementasi Kebijakan PUG di Indonesia Menyongsong MEA, *Prosiding Seminar Nasional* (488-496). Fisip, UT.

- Sintaningrum; Geru, H. Implementasi Kebijakan Publik dan Feminism. *Makalah*. Bandung: Unpad.
- Siscawati, M.; Mahaningtyas, A. 2012. Gender justice: forest tenure and forest governance in Indonesia. *Rights and Resources Institute Brief No. 3 of 4*. Washington, DC.
- Siscawati, M. 2015. *Panduan PUG dalam Siklus Pengelolaan Program*. Bogor, 2015.
- Verloo, M. 2002. *The Development of Gender Mainstreaming as a Political Concept for Europe*. Conference Gender Learning. Leipzig 6-8 September 2002.
- Warta Kebijakan Cifor, Bogor. Februari 2003
- Zainuddin. 2014. Responsifitas Perencanaan Anggaran yang Berperspektif Gender dalam Program Beasiswa Santri Berprestasi Kementerian Agama Republik Indonesia. *Jurnal Kebijakan dan Manajemen Publik*, volume 2, nomor 1, halaman 1-6.

MEMPERKUAT DAN MEMASTIKAN PELIBATAN PEREMPUAN MISKIN UNTUK MENDORONG KEBIJAKAN PUBLIK PRO FEMINIS MELALUI GERAKAN GENDER WATCH DI KABUPATEN GRESIK

Iva Hasanah¹

Abstrak

Gender watch adalah suatu strategi untuk mengadvokasi kebijakan berbasis bukti yang pro-perempuan. Gender Watch dikembangkan untuk meningkatkan akses dan partisipasi perempuan miskin dan marginal terhadap program perlindungan sosial pemerintah. Peningkatan akses ini dimulai dengan membangun kapasitas perempuan miskin melalui pengorganisasian akar rumput lewat Sekolah Perempuan di 6 propinsi di Indonesia yaitu Jawa Timur, Nusa Tenggara Timur, Nusa Tenggara Barat, Sulawesi Selatan, Jakarta dan Sumatera Barat. Kabupaten Gresik adalah salah satu pilot project di Jawa Timur. Di sekolah perempuan, perempuan mengumpulkan data, bekerja dengan banyak pemangku kepentingan menyampaikan data yang mereka peroleh ke pengambil kebijakan dan mengawal Musrenbang desa sampai kabupaten. Kerja dan kontribusi Sekolah Perempuan dalam pembangunan mendorong Pemerintah Kabupaten Gresik berkomitmen untuk mengalokasikan anggaran untuk sekolah perempuan dan mereplikasi sekolah perempuan di beberapa desa. Komitmen pemerintah daerah ini dituangkan dalam RPJMD, RKPD dan Peraturan Bupati. Paper ini akan mempresentasikan proses dan pengalaman pengorganisasian di akar rumput dan upaya advokasi berbasis data sehingga strategi advokasi kebijakan yang menekankan pengorganisasian perempuan akar rumput melalui sekolah-sekolah perempuan telah menarik perhatian pemerintah daerah untuk meloakasikan anggaran ditingkat

1 Iva Hasanah adalah adalah Direktur Eksekutif Kelompok Perempuan dan Sumber-Sumber Kehidupan (KPS2K) Jawa Timur. KPS2K adalah mitra MAMPU yang tergabung dalam jaringan Institut Kapal Perempuan berfokus pada meningkatkan akses perempuan terhadap program-program perlindungan social pemerintah.

desa sampai kabupaten.

Keywords : gender watch, analisa feminis, perempuan akar rumput, advokasi berbasis bukti, kepemimpinan perempuan.

Pendahuluan

“Win (27 tahun) sebagai ibu rumah tangga miskin mempunyai kartu Jamkesmas, saat hamil anak ke-2 dia kebingungan untuk menentukan dimana dia akan melahirkan nanti. Bidan desa tempat dia tinggal menyarankan untuk pergi ke rumah sakit yang paling dekat dengan rumahnya, tetapi rumah sakit ini letaknya beda kabupaten, sebenarnya dia ingin menggunakan kartu Jamkesmas dan melahirkan di rumah sakit umum daerah di kota Gresik tapi jarak tempuh sekitar 50 km , dia berpikir tidak ada biaya transportasi untuk pulang pergi dari RSUD walaupun semua pelayanan gratis dengan Jamkesmas sekalipun menggunakan ambulan puskesmas sopirnya tidak mesti ada. Dalam kondisi kalut akhirnya dia menuruti saran bidan desa dan mengeluarkan uang untuk biaya melahirkan anaknya, karena uang berasal dari hutang maka sekarang kondisi ekonominya semakin sulit karena harus mengangsur. Kondisi kemiskinan yang dia alami telah berdampak pada ketidakmampuannya untuk membuat keputusan atas dirinya sendiri sebagai perempuan, apalagi untuk keluarganya”

Fakta ini merupakan bagian dari potret pemiskinan perempuan di salah satu desa Mondoluku Wringinanom Gresik yang merupakan salah satu desa perbatasan yang jauh dari akses ketersediaan fasilitas umum di kabupatennya sendiri. Tidak hanya disebabkan oleh kurangnya pendapatan atau faktor ekonomi, tetapi juga faktor sosial turut berkontribusi di dalamnya. Misalnya, pandangan-pandangan masyarakat bahwa peran perempuan hanya sebatas urusan domestik rumah tangga. Pandangan ini mengurung perempuan dalam konteks yang terbatas sehingga tidak memiliki akses terhadap

pekerjaan layak bahkan ruang-ruang pengambilan keputusan penting di desanya. Padahal dalam kesehariannya perempuan harus bertanggungjawab dan memastikan seluruh kebutuhan rumah tangga terpenuhi. Akibatnya kalau perempuan ada dalam kategori Rumah Tangga Miskin (RTM) maka akan sulit bagi mereka untuk keluar dari kondisi kemiskinannya.

Selama ini perempuan miskin tidak pernah terhitung sebagai *stakeholder* penting dalam penyelesaian masalah kemiskinan. Karena eksistensinya tidak pernah diperhitungkan maka, program-program penanggulangan kemiskinan tidak menyentuh pada perubahan kondisi pemiskinan yang mereka alami.

Problematika Program Penanggulangan Kemiskinan

Konsepsi kemiskinan menurut pemerintah merupakan sebuah kondisi yang berada dibawah garis nilai standar kebutuhan minimum, baik untuk makanan dan non makanan, yang disebut garis kemiskinan (*poverty line*) atau batas kemiskinan (*poverty threshold*). Garis kemiskinan adalah sejumlah sejumlah rupiah yang diperlukan oleh setiap individu untuk dapat membayar kebutuhan makanan setara 2100 kilo kalori per orang per hari dan kebutuhan non-makanan yang terdiri dari perumahan, pakaian, kesehatan, pendidikan, transportasi, serta aneka barang dan jasa lainnya.

Konsep ini diwujudkan dalam 14 ciri-ciri kemiskinan. Dalam pelaksanaannya 14 kriteria inilah yang sering menjadi permasalahan pada saat diimplementasikan dalam pendataan di daerah.

Selain bagaimana perbedaan kriteria ini menjadi permasalahan yang ada di masyarakat dan dapat berdampak

pada data yang tidak tepat dapat pula memicu dampak yang lebih buruk yaitu konflik horisontal yang ada di masyarakat. Kriteria yang sangat sentralistik ini dianggap sangat kaku bagi daerah untuk dapat menentukan atau memasukkan konteks kemiskinan lokal yang ada di daerah-daerah.

Rendahnya tingkat partisipasi masyarakat miskin dalam perencanaan serta pemantauan terhadap program-program penanggulangan pemiskinan selama ini akan berdampak pada sulitnya menilai sejauhmana perubahan yang sudah dicapai oleh penerima manfaat program dan upaya-upaya perbaikan apa yang penting untuk dilakukan sebagai perbaikan dari program yang sudah diimplementasikan. Ruang-ruang partisipasi publik hanya dipenuhi oleh pemerintah saja sebagai perwakilan pembuat kebijakan dan mereka yang masih dianggap mahir dalam urusan statistik, artinya ruang-ruang partisipasi publik ini hanya berkuat pada angka-angka tanpa menyetarakan temuan-temuan kualitatif di masyarakat yang penting untuk dipertimbangkan.

Salah satu penyebab sulitnya upaya penanggulangan kemiskinan adalah tingginya ketimpangan kesejahteraan antar penduduk di Indonesia. Mengingat ketimpangan pendapatan di Indonesia bisa mencapai 100 kali padahal di negara maju hanya mencapai 10 kali. Ketimpangan terutama dirasakan juga antara desa dan kota sehingga tidak mungkin didalam mengintervensi kondisi ini tanpa memperhitungkan konteks sosial ekonomi yang ada. Selain itu, ketimpangan gender juga belum teridentifikasi secara jelas dalam program-program yang digagas oleh pemerintah terkait penanggulangan kemiskinan sehingga apakah program penanggulangan pemiskinan ini dapat mengurangi kemiskinan secara menyeluruh ataupun

hanya kelompok-kelompok tertentu yang diuntungkan oleh program-program penanggulangan kemiskinan yang selama ini.

Pemiskinan berwajah perempuan (Feminisasi Pemiskinan)

Berdasarkan Survei Demografi dan Kesehatan Indonesia (SDKI), angka kematian ibu (AKI) per 100.000 kelahiran hidup menurun secara bertahap, dari 390 (1991) menjadi 334 (1997), 307 (2003), dan 228 (2007) dan tahun 2012 melonjak 359 tidak jauh berbeda dengan 22 tahun yang lalu. Dalam laporan The Global Gender Gap 2014 posisi Indonesia ada di posisi 97 dibawah negara miskin seperti Vietnam, Laos dan berada jauh dari sesama negara middle yaitu Philipina yang gapnya hanya di level 9. Kuota 30% dalam parlemen tidak tercapai bahkan hanya 17,3 %. Perkawinan dibawah umur mencapai 43,85%. KOMNAS Perempuan mencatat selama tahun 2013 terjadi 279.760 kekerasan perempuan yang terdiri dari 263.285 kasus dan terbanyak adalah kasus kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). KOMNAS Perempuan mencatat ada 282 kebijakan diskriminatif hingga Desember 2012.

Selain konteks pemiskinan makro, Indonesia juga dilanda beban berat dengan menanggung pemiskinan berwajah perempuan (feminisasi pemiskinan). Melalui metode Audit Gender Berbasis Komunitas (AGBK) yang dilakukan di desa Kesamben Kulon ini tidak hanya masalah kemiskinan secara umum, masalah kemiskinan secara khusus di desa Kesamben Kulon adalah "Feminisasi Kemiskinan" (kemiskinan perempuan). Masalah tersebut juga diidentifikasi berdasarkan situasi dan kondisi yang berakibat besar/berdampak besar pada kondisi perempuan desa, masalah-masalah yang dialami perempuan

dan masalah-masalah yang banyak ditemukan dan menyebar diseluruh desa. Ada 22 indikator kemiskinan berwajah perempuan yang teridentifikasi oleh masyarakat desa Kesamben kulon. Indikator feminisasi kemiskinan ini dapat dipilah dari beberapa aspek yakni publik dan privat, kelas sosial ekonomi, pelayanan dasar pendidikan dan kesehatan dan hak – hak perempuan. Data –data yang dimunculkan antara lain. Terutama masalah perempuan korban KDRT, Berpendapatan rendah, Perempuan putus sekolah, Perempuan Buta aksara, Perempuan miskin tanpa jamkesmas, penyakit reproduksi perempuan, pernikahan usia anak, perempuan tidak mempunyai dokumen kependudukan sehingga harus mendapatkan perhatian khusus untuk mengatasinya.

Data-data yang ada menunjukkan bahwa potret feminisasi kemiskinan atau kemiskinan berwajah perempuan di Kesamben Kulon begitu dominan. Ketersisihan perempuan dalam konteks sosial dilihat sebagai sebuah potret feminisasi kemiskinan, yang di dalamnya tingkat kemiskinan mengkondisikan perempuan atau kepala rumah tangga perempuan tidak memiliki akses atas apapun untuk keluar dari situasi kemiskinan tersebut, seperti: akses terhadap pekerjaan, akses terhadap upah yang sama, akses terhadap pendidikan, kekerasan dalam rumah tangga, akses terhadap partisipasi publik dan politik serta beban pekerjaan yang dialaminya.

Fakta – fakta yang terpapar dari hasil Audit Gender Berbasis Komunitas ini sejenis dengan hasil – hasil penelitian yang megeneralisasikan bahwa kemiskinan lebih banyak diderita oleh perempuan (Todaro 2000:170) yang menyatakan bahwa di dunia ketiga terungkap fakta bahwa kaum perempuan beserta anak-anaknya paling menderita kekuarangan gizi, paling sedikit menerima pelayanan kesehatan, air bersih, sanitasi dan berbagai

bentuk pelayanan sosial lainnya. Todaro juga mengungkapkan bahwa banyak perempuan yang menjadi kepala rumah tangga, rendahnya kapasitas mereka mencetak pendapatan sendiri dan terbatasnya kontrol terhadap pendapatan, juga dijelaskan oleh Todaro perempuan memiliki keterbatasan akses dalam memperoleh pendidikan, pekerjaan yang layak di sektor formal, tunjangan-tunjangan sosial dan program-program penciptaan lapangan pekerjaan yang diciptakan pemerintah.

Jadi dalam hal ini semakin meningkatnya keterbelakangan perempuan bukan lantaran mereka tidak layak dan tidak mampu berpartisipasi dalam pembangunan, tetapi karena perlakuan yang tidak adil, kerja yang mereka lakukan tidak dianggap sebagai kerja yang menghasilkan keuntungan (Shiva 2005:83). Sedangkan Feminisasi Kemiskinan adalah "pertumbuhan populasi perempuan yang hidup di bawah garis kemiskinan secara bersama"(Moghadam 2005:7), berdasarkan kamus wikipedia, feminisasi kemiskinan didefinisikan sebagai suatu perubahan tingkat kemiskinan yang menyimpang menyerang perempuan atau kepala rumah tangga perempuan lebih spesifik lagi, hal itu dalah peningkatan dalam perbedaaan tingkat kemiskinan antara perempuan dan laki-laki dan pasangan kepala rumah tangga-rumah tangga. Dapat berarti juga sebagai peningkatan ketidaksetaraan peran gender.

Gender Watch sebagai Gerakan Pemantauan Bersama Berbasis Gender

Gerakan Gender Watch merupakan sebuah inisiatif untuk membangun gerakan memperjuangkan hak atas perlindungan sosial untuk kesejahteraan rakyat miskin, perempuan dan kelompok marginal. Gerakan ini ingin diwujudkan melalui 4

(empat) strategi utamanya yakni: 1) *Knowledge Development* dengan memperkuat Pengetahuan tentang Kepemimpinan perempuan dan Sistem Perlindungan sosial. Usulan Sistem perlindungan sosial berbasis gender yang inklusif dan transformatif oleh pemerintah, 2) *Advokasi Berbasis Data* untuk Program Perlindungan Sosial Pemerintah untuk mendorong keluarnya kebijakan dan penganggaran pemerintah daerah dan pusat yang pro poor dan gender. 3) *Penguatan Kepemimpinan dan Kapasitas Perempuan Miskin*. 4) *Penguatan Jaringan Nasional dan Lokal* untuk memfasilitasi gerakan advokasi berbasis data untuk Program Perlindungan sosial

Upaya-upaya diatas dilakukan untuk mengatasi permasalahan pemiskinan yang berwajah perempuan agar terwujud kebijakan-kebijakan dan anggaran yang mampu meningkatkan layanan bagi perempuan miskin (pro feminis) dan kelompok marginal (inklusi) terutama dalam pemenuhan jaminan sosial. Kedua, mendorong pemerintah mengintegrasikan perspektif gender dan inklusif dalam sistem pendataan kemiskinan dan model pemantauannya, serta ketiga adalah pemerintah daerah dan desa bersedia mengadopsi sistem pendataan kemiskinan dan model pemantauan yang berperspektif gender, inklusif dan transformatif.

Strategi pertama akan berhasil jika para pemangku kepentingan dan multistakeholder mempunyai kemampuan dan bekerjasama mendorong hasil pemantauan bersama ini menjadi dasar untuk melahirkan kebijakan-kebijakan yang pro terhadap perempuan. Sedangkan faktor dari luar dalam hal ini adalah tekanan massa juga harus terkonsolidasi melalui penguatan resource center baik di tingkat nasional maupun daerah sebagai pusat pengembangan sistem pendataan

kemiskinan dan model pemantauan alternatif untuk program perlindungan sosial.

Sedangkan bagaimana menggerakkan pemerintah desa agar mampu melahirkan kebijakan yang pro perempuan ada 3 syarat yang harus dipenuhi yaitu bagaimana memperkuat perempuan-perempuan akar rumput dalam konteks ini adalah perempuan miskin mengembangkan sekolah-sekolah perempuan yang berfungsi sebagai pusat pembelajaran serta penguatan kepemimpinan perempuan, melakukan advokasi berbasis data dan meningkatkan sumber-sumber pengidupannya. Dengan demikian maka diharapkan akan terjadi pelibatan pemimpin perempuan dalam proses pengambilan keputusan melalui musrenbang di tingkat desa sampai kabupaten. Serta mereka akan mampu melakukan advokasi berbasis data terhadap program-program pembangunan.

Sekolah Perempuan untuk Melahirkan Pemimpin Perempuan Akar Rumput

Mengentaskan kemiskinan perempuan masih menjadi sebuah pertanyaan besar dan merupakan sumber kegelisahan bagi kaum feminis hingga saat ini. Didorong oleh kegelisahannya, kaum feminis mencoba untuk menganalisis lebih jauh feminisasi kemiskinan tersebut sebagai perspektif. Walaupun hasil analisis ini beragam tetapi ada benang merah yang menyatukan mereka, yaitu mereka percaya bahwa kegagalan pembangunan untuk mensejahterakan perempuan bersumber dari ketidakmampuan para pendukung pembangunan untuk mengenali subordinasi perempuan dalam masyarakat patriarkhis sebagai faktor utama. Sehingga perempuan tidak dianggap sebagai target utama pembangunan karena mereka dilibatkan dalam posisi sebagai

istri, ibu dan agen reproduktif, ini berbeda dengan laki-laki.

Upaya untuk membawa analisis-analisis feminis ke dalam perbincangan pembangunan sudah dilakukan sejak tahun 1970an. Misalnya saja Ester Boserup dalam bukunya yang berjudul *Women's Role in Economic Development* (1970) menantang asumsi bahwa perempuan hanya kontributor kedua dalam keluarga dan sangat bergantung pada suaminya. Melalui karyanya, Boserup memberikan fakta betapa pentingnya peran perempuan Dunia Ketiga dalam produksi pertanian, khususnya di Afrika dimana dia melakukan penelitian. Asumsi bahwa perempuan hanyalah agend reproduksi terbantahkan dengan sendirinya.

Menurut *Giroux* yang menkategorikan paradigma pendidikan menjadi 3 yaitu konservatif, liberal dan kritis. Pendidikan formal tidak membangun kekritisian tidak berdampak pada perubahan cara pandang perempuan terhadap kondisinya maka tingkat kesadaran mereka masih banyak yang tergolong naif belum menyadari bahwa perempuan juga punya hak yang sama bahkan perempuan masih banyak menganggap perempuan tidak perlu pintar nanti akan tidak disukai oleh laki-laki karena akan cenderung melawan. Kesadaran perempuan yang masih naif inilah yang menyebabkan banyak sekali masalah-masalah perempuan seperti yang telah ditemukan pada ranking masalah, tingkat kekerasan dalam rumah tangga oleh suami yang tinggi, kesehatan reproduksi perempuan yang rendah dan tingkat pendidikan perempuan yang rendah karena masih banyak putus sekolah. Untuk itu pendidikan kritis yang mempertanyakan relasi kuasa terutama hubungan kuasa laki-laki dan perempuan menjadi dasar untuk membongkar kesadaran semu yang dialami oleh para perempuan. Walaupun tidak dapat dipungkiri bahwa

keberadaan sekolah perempuan dan organisasi perempuan yang menyelenggarakan pendidikan membongkar kesadaran ini selalu mendapatkan tantangan dari *status quo* yang selama ini mendapatkan manfaat dari kondisi kekuasaan yang ada.

Dari pengertian partisipasi diatas, dapat dijelaskan dari data Audit Gender Berbasis Komunitas ini bahwa ada 3 bentuk partisipasi baik politik, sosial, warga masih rendah pada perempuan terutama perempuan miskin, seperti data yang dihasilkan dari alat pemetaan partisipatif dan diagram venn hanya ada 23 perempuan yang terlibat dalam kegiatan – kegiatan desa dan mereka berasal dari anggota PKK desa, istri pejabat pemerintahan desa dan tokoh – tokoh agama yang secara kelompok sosial merupakan mereka yang masuk pada keluarga kaya. Kondisi ini memperkuat pendapat bahwa perempuan miskin akan mengalami kesulitan dalam terlibat berpartisipasi di dalam proses – proses pengambilan keputusan penting di desa seperti keputusan publik terkait perencanaan pembangunan desa (musrenbangdes). Perempuan miskin mempunyai beban ekonomi lebih berat dibandingkan dengan perempuan menengah atau kaya, sehingga menuntut mereka untuk memanfaatkan waktu –waktu luangnya untuk mengambil peran produktif untuk menutupi kebutuhan hidup.

Pada tingkat kesadaran yang masih naif baik perempuan kaya maupun miskin dapat dikatakan belum berpartisipasi seperti pengertian partisipasi sesungguhnya. Dalam kaitannya partisipasi politik perempuan menengah/kaya masih diuntungkan mereka terlibat menjadi calon-calon pemimpin daerah/desa karena mereka mempunyai modal untuk mengikuti proses yang memerlukan uang banyak, namun bagi perempuan miskin mereka hanya terlibat sebagai pemilih yang pasif yaitu

menjadi korban *money politic*.

Dari kondisi diatas, maka model Pendidikan Adil Gender (PAG) di sekolah perempuan dikembangkan bagi perempuan miskin yang marginal. Pendidikan perempuan ini dikembangkan menjadi sebuah proses pembelajaran yang memberdayakan, bertujuan mengembangkan inisiatif-inisiatif perempuan untuk mensejahterakan diri, keluarga dan komunitasnya.

Melalui sekolah-sekolah perempuan ini, kesadaran kritis perempuan dibangun secara bertahap mulai dari kelompok paling kecil sampai pada tingkat desa/kelurahan. Model pembelajaran yang mengintegrasikan proses pemikiran kritis, keahlian hidup dan pengorganisasian perempuan di komunitas ini yang diharapkan dapat melahirkan pemimpin-pemimpin perempuan akar rumput. Sehingga melalui pengintegrasian ini otonomi tubuh dan otonomi politik perempuan marginal dapat dimunculkan dan diperkuat, yang pada gilirannya akan membangun daya tawar perempuan di dalam hubungannya dengan suami, keluarga dan komunitas. Dengan kata lain, perempuan tidak hanya terlibat aktif dalam proses pengambilan keputusan di ranah domestik dan publik tetapi juga memiliki kontrol atas tubuhnya sendiri serta atas keluarga dan komunitasnya.

Gender Watch sebagai program inovatif pemerintah daerah

Pengembangan program Gender Watch yang didukung oleh program MAMPU bersama Institut Kapal Perempuan Jakarta dengan mitra-mitra daerahnya yang menyebar di beberapa propinsi telah dimulai sejak tahun 2013 dan mendapatkan respon yang baik oleh pemerintah daerah baik kota maupun kabupaten.

Mitra Daerah	Propinsi	Wilayah
KPS2K Jatim	Jawa Timur	<ul style="list-style-type: none"> Desa Mondoluku, Desa Kesamben Kulon, Desa Sumber Gede, Desa Sooko Kec. Wringin Anom, Kab. Gresik
		<ul style="list-style-type: none"> Desa Bayan, Kec. Bayan, Kabupaten Lombok Utara Desa Tenige dan Desa Sokong, Kec. Tanjung, Kabupaten Lombok Utara
LPSDM NTB	Nusa Tenggara Barat (NTB)	<ul style="list-style-type: none"> Desa Sukadane, Kec. Pujut, Kabupaten Lombok Utara Desa Pijot, Desa Ketapang Raya, Kec. Kruak, Kabupaten Lombok Timur
		<ul style="list-style-type: none"> Desa Montong Betok, Kec. Montong Gading, Kabupaten Lombok Timur
YKPM Sulsel	Sulawesi Selatan	<ul style="list-style-type: none"> Desa Mattiro Kanja, Desa Mattiro Ulung, Desa Mattiro Bombang dan Desa Mattiro Baji, Kec. Liukang Tupabiring Utara, Kab. Pangkajene Kepulauan
Institut Perempuan	Kapal DKI Jakarta	<ul style="list-style-type: none"> Kel. Rawajati, Kec. Pancoran Jakarta Selatan Kel. Bidara Cina, Kec. Jatinegara, Kel. Jatinegara Kaum, Kec. Pulogadung Jakarta Timur
		<ul style="list-style-type: none"> Kel. Batu Gadang, Kel. Baringin, Kel. Tarantang, Kec. Lubuk Kilangan, Kota Padang
P e m b a n g k i k Batang Tarandam	Sumatera Barat	

Tabel. Sebaran wilayah program Gender Watch di Indonesia.

Dukungan penuh oleh Pemerintah daerah baik dari kabupaten/kota sampai desa/kelurahan ada yang sudah disyahkan dalam bentuk Nota Kesepahaman Bersama antara para pihak yaitu Pemerintah Kabupaten, Institut Kapal Perempuan dan mitra daerah. Dengan kekuatan MOU ini maka semakin kuat pola kerjasama yang dilakukan sampai pada jajaran tingkat paling bawah yaitu desa/kelurahan.

Ketertarikan pemerintah daerah dalam hal ini dapat dipahami karena, selama ini masih rendah intervensi dari pihak ketiga dalam konteks ini adalah kontribusi masyarakat sipil di daerah untuk berstrategi langsung pada program-program penanggulangan kemiskinan terutama program perlindungan sosial. Kontribusi yang dimaksud adalah bagaimana mengintervensi model pendataan yang partisipatif sehingga dapat menghasilkan data kualitatif untuk melengkapi kesenjangan data selama ini. Selain itu adalah bagaimana mengawal dan memastikan lahirnya kebijakan yang partisipatif dan tentunya pro perempuan melalui data-data yang diproses oleh penerima manfaat program itu sendiri.

Pengorganisasian melalui sekolah perempuan yang mampu melahirkan kader-kader perempuan yang kritis dianggap sebagai upaya luar biasa oleh pemerintah daerah dalam membangun partisipasi perempuan kelas bawah yang mungkin selama ini tidak pernah terlindas. Pola pendekatan pada kelompok masyarakat miskin melalui pemberdayaan yang selama ini hanya dianggap sesuatu yang sulit, telah disajikan secara nyata dengan model sekolah perempuan yang tersebar di beberapa desa/kelurahan.

Ketidakpekaan pemerintah mengenali subordinasi yang dialami oleh perempuan, akhirnya mampu dipaparkan oleh

anggota sekolah perempuan melalui forum-forum publik yang diselenggarakan baik itu melalui musrenbang desa maupun kabupaten. Melalui model penyajian berbasis data ini dan didukung oleh pengorganisasian akar rumput kelompok-kelompok sekolah perempuan menjadi sebuah inovasi daerah untuk mengawinkan program penanggulangan kemiskinan dan pengarusutamaan gender di tingkat kabupaten sampai desa.

Salah satu keberhasilan yang signifikan adalah bagaimana para pemimpin-pemimpin akar rumput ini, mampu mengawal dan memastikan kepentingan kelompoknya untuk dapat diakomodir didalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah (RPJMD) tahun 2016-2021 di kabupaten Gresik dengan dialokasikannya anggaran untuk replikasi sekolah perempuan di seluruh desa secara bertahap. Komitmen pemerintah kabupaten tidak hanya pada tataran alokasi anggaran, namun pada kondisi pragmatis perubahan perilaku pelayanan juga turut serta menjadi perubahan baik bagi perempuan miskin misalnya pelayanan Surat Pernyataan Miskin (SPM) dipercepat pengurusannya sehingga memudahkan bagi si sakit untuk mendapatkan pelayanan kesehatan yang cepat dan tepat. Perhatian pemerintah terhadap kesehatan reproduksi perempuan juga menjadi agenda rutin bagi perempuan miskin di desa dan dapat diakses dengan mudah dan gratis.

Keberhasilan gerakan Gender Watch melalui advokasi berbasis data ini juga membantu kesulitan desa untuk mendapatkan data-data profil bagi desanya. Melalui Audit Gender Berbasis Komunitas tahap 1 maka dilakukanlah Pemetaan Partisipatif di beberapa desa yang hasilnya telah diadopsi oleh pemerintah desa baik sebagai profil resmi desa maupun dalam RPJMDes. Pemerintah desa juga akan

mendorong bahwa sekolah perempuan ini menjadi salah satu strategi untuk mengembangkan partisipasi perempuan dalam memantau program-program penanggulangan kemiskinan terutama program perlindungan sosial. Terutama keberadaan pemimpin-pemimpin akar rumput yang menjadi tim pemantau komunitas sangat berkontribusi bagi desa sebagai modal sosial desa untuk mendapatkan tenaga-tenaga relawan yang membantu proses pendataan.



Tabel. Gambar Peta Partisipatif Desa yang diadopsi dalam profil desa Kesamben Kulon

Kesimpulan

Gerakan Gender Watch merupakan sebuah inisiatif untuk membangun gerakan memperjuangkan hak atas perlindungan sosial untuk kesejahteraan rakyat miskin, perempuan dan kelompok marginal. Yang menghasilkan data alternatif tentang kemiskinan yang diintegrasikan dengan indikator indeks

kesenjangan gender, kelompok-kelompok terorganisir dan kritis sebagai bagian yang berkontribusi terhadap realisasi tanggung jawab negara untuk memenuhi hak-hak dasar warganya, membawa perubahan kebijakan dan penganggaran dari tingkat des, kabupaten dan nasional yang pro-poor dan responsif gender serta mengusulkan konsep pada pemerintah pusat tentang sistem perlindungan sosial berperspektif Gender, Inklusif dan Transformatif.

Gerakan ini juga ingin mendorong kebijakan-kebijakan yang berorientasi pada kepentingan orang miskin, kelompok marginal, minoritas dan berkeadilan gender, tata kelola pemerintahan (*good governance*) yang baik dan proses demokratisasi. Agar ini tercapai maka harus dipastikan adanya partisipasi kelompok perempuan miskin dan marginal yang selama ini terpinggirkan dapat terlibat aktif dalam pemantauan sebagai bagian dari Tim Pemantau Komunitas dan Memastikan keterjangkauan program perlindungan sosial terhadap kelompok-kelompok perempuan miskin dan marginal sehingga mereka dapat menikmati manfaat program dan pada akhirnya keluar dari kemiskinannya.

Perempuan masih menjadi kelompok mayoritas di Indonesia dan rentan mengalami pemiskinan akibat masih kuatnya budaya Patriarki yang mampu memarginalkan melalui aspek ekonomi, sosial, budaya dan politik sehingga perempuan terkungkung dalam ranah domestik yang pada akhirnya ter subordinasi oleh negara. Oleh karena itu harus ada upaya dan inisiatif yang sistematis untuk mampu mengeluarkan perempuan dari proses peminggiran dan pemiskinan. Dalam konteks ini, pengorganisasian masyarakat harus menyentuh kelompok-kelompok perempuan miskin dimana pendidikan kritis menjadi

elemen utamanya yang berfungsi mengembangkan daya pikir kritis perempuan sekaligus memperkuat kemampuannya untuk melakukan aksi0aksi transformatif.

Advokasi berbasis bukti yang dimaknai disini adalah memperkuat kelompok-kelompok perempuan akar rumput menjadi ujung tombak dan aktor utama dalam berperan sebagai pengumpul bukti dan mengawalinya sampai pada tujuan akhir advokasi yang harus dipastikan bahwa kepentingan perempuan dapat terakomodir dan mengalami perubahan pada kondisi yang lebih adil dan setara.

Daftar referensi

- Iva Hasanah, "Makalah Gender Watch dan Gerakan Sosial, Workshop Forum Multipihak Gresik, 19-22 Januari 2015" Kelompok Perempuan dan Sumber-Sumber Kehidupan (KPS2K) Jawa Timur dan Institut Kapal Perempuan Jakarta.
- Iva Hasanah, 2015 "Draft Laporan Audit Gender Berbasis Komunitas Desa Kesamben Kulon Kecamatan Wringinanom Gresik. Jawa Timur": Kelompok Perempuan dan Sumber-Sumber Kehidupan (KPS2K) Jawa Timur dan Institut Kapal Perempuan Jakarta.
- Iva Hasanah, 2016 " Kajian Implementasi Program Perlindungan Sosial di Kabupaten Gresik": Kelompok Perempuan dan Sumber-Sumber Kehidupan (KPS2K) Jawa Timur dan Institut Kapal Perempuan Jakarta.
- Yanti Muchtar, Lily Pulu, Fitriani S, Salbiyah, Juni 2006, "Modul Pendidikan Adil Gender untuk Perempuan Marginal "Jakarta.Institut Kapal Perempuan

FEMINIS DALAM KEBIJAKAN PUBLIK: KONTRADIKSI ATURAN KEBIJAKAN PEMERINTAH DAERAH BAGI PEREMPUAN

Khairul Hasni

Universitas Almuslim

Kebijakan publik menunjuk pada serangkaian peralatan pelaksanaan yang lebih luas dari peraturan perundang-undangan, mencakup juga aspek anggaran dan struktur pelaksana. Dalam menyusun dan membuat kebijakan untuk kepentingan seluruh masyarakat tapi masih tidak memahami prinsip konstitusi dan syarat perlindungan perempuan. Kebijakan yang berhubungan dengan diskriminasi terhadap perempuan bila dilihat UU Nomor 7 Tahun 1984 tentang Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan, maka yang terjadi adalah pengaturan yang membatasi, bahkan mengkriminalkan perempuan.

Persoalan itu dapat dilihat tahun 2015 terjadi penambahan sebesar 31 kebijakan baik di tingkat nasional maupun daerah, terdapat 389 kebijakan yang diskriminatif yang masih berlaku dan belum dibatalkan oleh pemerintah. Melihat konteks Aceh ada 8 kebijakan yang telah dilakukan di Aceh yang masih mengalami perlawanan dari kaum perempuan dalam pelaksanaannya.

Diberbagai negara and Indonesia bentuk perlawanan yang dilakukan oleh kelompok perempuan yang masih setia pada ideologi feminis yang meyakini bahwa perempuan bisa terlibat untuk perubahan untuk perempuan. Feminisme sebagai gerakan perempuan yang menuntut emansipasi atau kesamaan dan keadilan pada kesetaraan laki-laki dan perempuan serta pergerakan untuk memperoleh hak-hak perempuan melalui pernyataan dan aksi, audeinsi dan pendekatan lainnya baik dilakukan secara nasional dan Aceh sebagai daerah yang mempunyai 8 kebijakan yang tidak melihat nilai – nilai kemanusiaan.

Berbagai bentuk penindasan dimanapun yang terus

dialami oleh perempuan. Penindasan itu dapat terjadi sistematis peraturan-peraturan diskriminatif dan berbagai bentuk, mulai dari kekerasan dalam rumah tangga, pemerkosaan. Persoalan di Aceh ditambah dengan persoalan diskriminasi dalam pelaksanaan UUPA dan Perda, dalam persepektif tubuh perempuan, pakaian, larangan bagi perempuan beraktivitas malam, larangan bagi perempuan memakai celana, dilarang nganggang sepeda motor.

Kenyataannya perempuan perjuangan dan perlawanan di berbagai kelas bagi perempuan terus terjadi, sehingga dapat dilihat bahwa implementasi dari ratifikasi konvensi CEDAW PBB di Indonesia masih belum ada perubahan signifikan dalam kondisi masyarakat dan keputusan kebijakan dan pemahaman tentang UU No. 7 Tahun 1984, UU No. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, UU No. 11 Tahun 2006 dan Qanun Aceh No. 6 Tahun 2009 tentang Pemberdayaan dan Perlindungan Perempuan.

English

Public policy refers to series of equipment broader implementation of legislation, covering also aspects of the budget and implementation structure. In designing and making policy for the benefit of the whole society but still do not understand the principles of the constitution and terms of protection of women. Policies related to discrimination against women when viewed Act No. 7 of 1984 on the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, then there is a setting that limit, even criminalizes women's.

The issue can be seen in 2015 occurred in increments of 31 policies both at the national and local levels, there are 389 discriminatory policy is still valid and has not been canceled by the government. Seeing the context of Aceh No. 8 policy that has been done in Aceh are still experiencing stiff resistance from women in the implementation.

In many countries also in Indonesia of resistance carried out by a group of women who are still loyal to the ideology of feminists who believed that women could be involved in the

changes for women. Feminism as a movement of women who demanded emancipation or justice and equality between men and women as well as the movement to gain women's rights through statements and actions, audeinsi and other approaches well done nationally and Aceh as an area that has 8 policies not see value - indigo humanity.

Various forms of oppression that continues wherever experienced by women. Oppression can occur systematically discriminatory regulations and various forms, ranging from domestic violence, rape. The issue in Aceh coupled with the issue of discrimination in the implementation of the BAL and legislation, in the perspective of women's bodies, clothing for women working at the night, women wearing pants, ban of sitting cross legged on motorcycles.

The reality struggle of women and resistance in the various classes for women continues to occur, so that it can be seen that the implementation of the ratification of the UN CEDAW convention in Indonesia is still no significant change situation of community and in the policy decisions and understanding of the Law No. 7 In 1984, Law No. 39 of 1999 on Human Rights, Law No. 11 Year 2006 and Qanun Aceh No. 6 of 2009 on the Empowerment and Protection of Women.

Kata kunci: Perempuan, peraturan daerah dan diskriminasi.

I. PENDAHULUAN

Kebijakan desentralisasi tersebut juga telah diatur dalam UU 1945 yang memberikan keleluasaan kepada daerah untuk menyelenggarakan otonomi daerah agar memiliki kemandirian dalam memajukan masyarakatnya. Oleh karena itu sesuai kebutuhan daerah Pemerintah Indonesia telah membentuk UU No 11 Tahun 2006 tentang otonomi khusus dan DPR RI sebagai kerangka legislatif khusus yang diberikan oleh negara kepada daerah tertentu berdasarkan ketentuan Pasal 18 B ayat (1) UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Dengan proses

perdamaian yang terjadi di Aceh telah dibentuk UU Pemerintahan Aceh dibentuk sebagai tindak lanjut dari Perjanjian Perdamaian Aceh (MoU Helsinki). Kembali pada aturan yang telah disepakati maka UU Pemerintahan Aceh merupakan cerminan dari perjanjian perdamaian Aceh yang dilakukan antara Pemerintah RI.

Bila dilihat dari aturan Internasional Konvensi CEDAW telah diratifikasi 1984 oleh pemerintah dalam upaya mencapai keadilan bagi kaum perempuan. Konvensi Hak Sipil Politik (International Convention on Civil and Political Rights/ICCPR) UU. No. 12 tahun 2005 Tentang Pengesahan Konvensi Internasional Tentang Hak Sipil dan Politik dan Konvensi Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya (Internasional Convention on Economic, Social and Cultural Rights/ICESCR) UU No. 11 Tahun 2005 tentang Pengesahan Kovenan Internasional Hak-hak Ekonomi Sosial dan Budaya. Keberadaan konvensi yang telah disahkan harapan bagi Indonesia keinginan dan keseriusan pemerintah mempunyai arti penting kovenan bagi perlindungan kaum perempuan, khususnya keadilan dalam konteks organisasi masyarakat perempuan di Indonesia yang mempunyai kesadaran atas hak sebagai bangsa Indonesia sebagai bagian dari masyarakat internasional. Melihat tataran internasional maupun nasional, Instrumen hukum dan peraturan perundang-undangan Indonesia mengakui tentang adanya prinsip persamaan hak antara laki-laki dan perempuan yang telah menjadi issue global dengan kasus yang sama terjadi di seluruh dunia.

Peraturan daerah merupakan produk dari otonomi daerah yang menjadi salah satu ujung tombak dalam berdemokrasi terutama bagi bangsa Indonesia. Dengan mewujudkan bangsa yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil, dan makmur untuk

masyarakat. Namun, pelaksanaan itu membutuhkan proses yang panjang dan tantangan sehingga mimpi itu dapat tercapai dengan baik. Melihat pelaksanaannya khusus Aceh sebagai bagian wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia yang mendapat otonomi khusus untuk menerapkan hukum sesuai Syariah Islam. UU Otonomi khusus itu, pembuatan peraturan daerah atau qanun terkait syariah yang ditentukan oleh DPR Aceh. Walaupun itu, diakui atau tidak penerapan Hukum Syariah Islam di Aceh perlu pemikiran jangka panjang dan selaras dengan budaya atas nilai-nilai kemanusiaan secara universal sehingga tidak bertentangan dengan nilai-nilai demokrasi.

Berbicara tentang kekerasan, tidak bisa dilepaskan dari perlakuan perempuan atas tindak kekerasan meningkat di Aceh, yang terjadi di Asia, dan negara lainnya, dengan bentuk yang spesifik lingkungan masyarakat dan kebudayaan dan kekerasan itu tanpa memandang usia, status sosial, ras maupun agama. Di balik itu, perempuan diserang terus menerus oleh kebijakan di berbagai level, baik dari segi perempuan masuk dalam paket perda yang mengatur moralitas dan tubuh perempuan, hak atas kesejahteraan, hak kesehatan, reproduksi, perumahan, perlindungan kerja, dan sebagainya.

Atas dasar UUPA yang telah dijalankan di Aceh dalam proses implementasi syariat Islam, dilihat dari aturan yang diterapkan sering memberatkan posisi perempuan dalam aturan hukum. Perda Syariah di Aceh mengatur lima hal yang akan diproses sesuai hukum syariah Islam yakni pelanggaran mengenai ibadah, miras, judi, khalwat (mesum) serta jinayat (hukum pidana materil), seperti dijelaskan oleh Ibrahim Latif, Kepala Dinas Syariat Islam kota Langsa.¹ Peraturan baru itu telah

1 Aceh tetap cambuk korban pemerkosaan http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2014/11/141121_khalwat_aceh

memicu para aktivis memberi pandangan bahwa peraturan itu diskriminatif, yang tampaknya sesuai dengan kaidah Islam, merongrong reputasi pluralism di Indonesia.

Human Rights Watch berpendapat sejumlah peraturan lokal di Aceh melanggar kebebasan berekspresi, berorganisasi, dan agama, peraturan yang diskriminatif terhadap perempuan, ini juga meremehkan seluruh gerakan bagi memajukan HAM di Indonesia. Pelanggaran tidak hanya bertentangan dengan hukum HAM Internasional, dan dapat menjadi pelanggaran perjanjian Helsinki antara Indonesia dan Gerakan Aceh Merdeka.

II. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menguraikan dampak penetapan peraturan daerah yang diskriminatif terhadap perempuan selama pelaksanaan peraturan daerah. Penelitian ini dengan pendekatan yang bertujuan memahami realitas sosial dalam kehidupan masyarakat, menganalisa case study dan teori yaitu: peristiwa kekerasan terhadap perempuan di Aceh. Pendekatan ini dipilih untuk mengali dan memahami dalam menganalisis peraturan daerah yang telah menimbulkan diskriminasi terhadap perempuan pada saat berlangsungnya perdamaian.

III. PEMBAHASAN

A. Pelaksanaan Aturan Hukum Menjadi Penindasan Baru bagi Perempuan

Tindak kekerasan terhadap perempuan, baik itu secara domestik maupun publik, secara individual maupun berkelompok, seperti: intimidasi, pelecehan seksual, penghinaan moral, pemukulan, penganiayaan, perkosaan, penzinaan, kekejian, pembunuhan, dan eksploitasi tenaga kerja (migran)

perempuan, belum mendapatkan perhatian secara profesional. Masalah-masalah ini semua, yang merupakan pelanggaran hak asasi perempuan sebagai manusia, tidak pernah dianggap sebagai sesuatu yang serius. Aturan hukum yang melindungi kaum perempuan masih sangat lemah.² Sehingga kekerasan yang terjadi di Indonesia terhadap perempuan sampai saat ini belum cukup mendapat perhatian dari institusi terkait, seperti kepolisian, kejaksaan, dan pengadilan. Meski perempuan rentan dan rawan terhadap tindak kekerasan, upaya penyusunan peraturan perundang-undangan untuk melindungi perempuan sering terbentur pada keterbatasan data kuantitatif dan kualitatif pendukung.

Dalam pelaksanaan syariat islam timbul beberapa perda, dan intruksi yang berkenaan dengan aturan mengenai perempuan. Salah satu contoh, instruksi Wali Kota Banda Aceh Nomor 1 Tahun 2015 yang direvisi dengan Instruksi Nomor 2 tahun 2015, Instruksi Gubernur Aceh Nomor 02 Tahun 2014 Tentang Penertiban Cafe dan Layanan Internet tentang Pengawasan dan Penertiban Pelayanan tempat wisata/rekreasi, hiburan, penyedia layanan internet, cafe dan sejenisnya. Itu telah menjadi bahan pembicaraan hangat dalam masyarakat yang mempersempit gerak perempuan dan berdasarkan pada Komnas Perempuan berpendapat bahwa peraturan Kebijakan Pemerintah Daerah Banda Aceh untuk memberlakukan jam malam bagi perempuan yang dinilai diksiminatif dan mempersempit gerak perempuan diluar rumah yang bekerja mencari nafkah dengan cara yang dinilai postif.

Perda yang berhubungan dengan aturan perempuan

2 Negara dan Kekerasan terhadap Perempuan, <http://berbagiinformasi-danpengetahuan.blogspot.co.id/2015/04/negara-dan-kekerasan-terhadap-perempuan.html>

memuat aturan-aturan yang bersifat diskriminatif terhadap perempuan karena dibangun atas asumsi gender yang merugikan perempuan serta dapat mengakibatkan pengurangan atau pembatasan pada hak untuk berekspresi, bekerja, bermobilitas yang sudah diakui sebagai hak warga negara," menurut kutipan dari dari komisioner Komnas Perempuan.³

Penyelesaian kekerasan terhadap perempuan belum menjadi prioritas, dan kekerasan domestik yang penting untuk diatasi dengan berbagai upaya dan aparat penegak hukum tidak memiliki perspektif yang baik terkait perlindungan terhadap perempuan dan anak yang menjadi korban sehingga kekerasan terhadap perempuan di Aceh luput dari proses hukum sehingga tidak ada efek jera menurut Samsidar mantan Komisioner Komnas Perempuan. Kebijakan yang dibuat tidak bermamfaat bagi perempuan dan diskriminatif yang masih belum terpenuhi kebutuhan perempuan.⁴

Dibalik peristiwa terus menerus terjadi terhadap perempuan yang terus menerus tertindas, fenomena yang sangat mengerikan adalah angka kekerasan terhadap perempuan dan anak semakin meningkat di Aceh. Pelaku dari kekerasan itu adalah laki-laki baik dari keluarga, tetangga dan masyarakat di lingkungan mereka sendiri. Peningkatan kekerasan ini terjadi karena sebagai masyarakat sudah tahu melaporkan peristiwa yang terjadi terhadap dirinya kepada lembaga perempuan dan organisasi yang bekerja di bidang pendampingan terhadap

3 Atas nama otonomi daerah: Pelembagaan diskriminasi dala tatanan Negara-Negara Indonesia, Laporan Pemantauan Kondisi Pemenuhan Hak-Hak Konstitusi Perempuan di 16 Kabupaten/Kota pada 7 Provinsi, Komnas Perempuan 2010.

4 LSM: Kekerasan Terhadap Perempuan di Aceh Tinggi <http://www.voaindonesia.com/a/lsm-kekerasan-terhadap-perempuan-di-aceh-tinggi/1674700.html> 04.06.2013

perempuan. Ini salah satu keberhasilan dari pekerja perempuan dalam membangun konsolidasi kerjasasama dengan masyarakat.

Atas persoalan itu kekerasan terhadap perempuan, Menteri Dalam Negeri seharusnya membatalkan instruksi-instruksi serta peraturan lainnya yang masih diskriminatif. UU No. 23 Tahun 2014 tentang Pemerintah Daerah pasal 250 ayat (1) yang mengesakan bahwa bahwa Peraturan Daerah tidak boleh bertentangan dengan kepentingan umum, dan salah satu yang termasuk didalamnya adalah diskriminasi terhadap suku, agama dan kepercayaan, ras, antar golongan dan gender (ayat (2) poin e, dan Pasal 251 ayat (1) dan (3) yang memberi kewenangan kepada Menteri Dalam Negeri untuk membatalkan Perda Provinsi dan Peraturan Gubernur yang bertentangan dengan perundang-undangan yang lebih tinggi, kepentingan umum, dan atau kesusilaan, serta ayat (3) yang memberikan kewenangan kepada Menteri Dalam Negeri untuk membatalkan Perda kabupaten/kota dan peraturan bupati/walikota bertentangan dengan perundang-undangan yang lebih tinggi, kepentingan umum dan atau kesusilaan, yang tidak dibatalkan oleh Gubernur.

Menteri Dalam Negeri (Mendagri) Tjahjo Kumolo akan mencabut peraturan daerah (perda) yang dianggap berpotensi menimbulkan pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM) dan Undang Undang.⁵ Kemendagri telah memblokir lebih dari 2.000 undang-undang lokal di seluruh Indonesia tetapi sampai saat ini belum membatalkan peraturan sharia di Aceh.⁶ Selain itu, kementerian Dalam Negeri Indonesia akan meninjau dan

5 Mendagri : Perda Jilbab Aceh Melanggar HAM, Harus Dicabut <http://islamedia.id/perda-jilbab-aceh-melanggar-ham-harus-dicabut/>, Rabu, 24 Februari 2016

6 Aktivis: Peraturan di Aceh soal Posisi Duduk Perempuan Diskriminatif <http://www.voaindonesia.com/a/aktivis-kecam-peraturan-di-aceh-soal-posisi-duduk-perempuan/1582453.html>

kemungkinan mencabut peraturan berboncengan di sepeda motor itu, seperti perda kewajiban menggunakan Jilbab bagi wanita di Aceh. Komnas Perempuan sebagai lembaga yang peduli terhadap kasus perempuan terus mendorong Menteri Dalam Negeri (Mendagri) Tjahjo Kumolo untuk melihat kembali peraturan. Ini berhubungan dengan Undang-undang Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintah Daerah dicantumkan, perda tidak boleh diskriminasi terhadap suku, agama dan kepercayaan, ras, antar golongan dan gender.⁷ Perempuan sangat rentan menjadi korban kejahatan (victim of crime) di bidang kesusilaan.

B. Pelanggaran Kasus Kekerasan Meningkat, dan Lemahnya Pembelaan Hak Perempuan!

Fakta telah menunjukkan tindak kekerasan terhadap perempuan tidak teridentifikasi, dan dari yang teridentifikasi atau laporan, banyak diantaranya tidak tercatat dengan baik. Karenanya, pencatatan kasus-kasus tindak kekerasan terhadap perempuan masih sangat sporadis dan tidak lengkap. Catatan yang ada itu hanya tersedia yang dapat diakses dalam ruang lingkup terbatas pada organisasi yang bekerja di wilayah ini.⁸ Kepala Pusat Pelayanan terpadu Pemberdayaan Perempuan dan Anak (P2TP2A) Aceh, tercatat selama kurun waktu tiga tahun ada tahun 2016 sekitar 923 kasus kekerasan terhadap perempuan dan anak di Aceh. Setiap minggu pendamping P2TP2A mendampingi korban dalam berbagai kasus kekerasan baik yang terjadi terhadap anak dan perempuan. Badan Pemberdayaan Perempuan Aceh, tercatat 1.326 kasus kekerasan

⁷ Peraturan Jam Malam Perempuan di Aceh Diskriminatif

<http://www.satuharapan.com/read-detail/read/peraturan-jam-malam-perempuan-di-aceh-diskriminatif>

⁸ Komnas Perempuan, 2002, Peta Kekerasan: Pengalaman Perempuan Indonesia, SGIFF-CIDA-The Asia Foundation, Jakarta.

terhadap anak terjadi merata di 23 kabupaten/kota.⁹ Tahun 2016 Komnas Perempuan melalui Unit Pengaduan untuk Rujukan (UPR) menunjukkan kekerasan yang ditemukan di seluruh daerah ialah pemerkosaan sebanyak 1.657 kasus, pencabulan sebanyak 1.064 kasus, pelecehan seksual dengan 268 kasus, kekerasan seksual lain sebesar 140 kasus.¹⁰

Kekerasan berbasis gender juga terlihat pada kasus perkosaan yang lebih sering dilakukan oleh laki-laki terhadap perempuan. Kekerasan berbasis gender ini memberikan penekanan khusus pada akar permasalahan kekerasan yang dilakukan terhadap perempuan, yaitu bahwa diantara pelaku dan korbannya terdapat relasi gender dimana dalam posisi dan perannya tersebut pelaku mengendalikan dan korban adalah orang yang dikendalikan melalui tindakan kekerasan.

Mengikuti arus zaman modern dengan pengaruh global perempuan menjadi obyek pengebirian dan pelecehan hak-hak perempuan. Dan perempuan sedang dibuat tidak berdaya menghadapi penindasan individual, kultural dan struktural yang dibenarkan. Kekerasan terhadap perempuan, secara lebih spesifik sering dikategorikan sebagai kekerasan berbasis gender. Hal ini disebabkan kekerasan terhadap perempuan seringkali diakibatkan oleh ketimpangan gender, yaitu dengan adanya relasi kekuasaan yang tidak seimbang antara laki-laki dan perempuan.

Kasus yang terjadi terhadap dialami Y (istilah samaran), korban perkosaan berkelompok laki-laki pada 1 Mei 2014

9 Kekerasan Terhadap Anak di Aceh Capai 1.326 Kasus, <http://aceh.tribun-news.com/2015/10/15/kekerasan-terhadap-anak-di-aceh-capai-1326-kasus>

10 See more at: <http://www.mediaindonesia.com/news/read/32844/angka-kekerasan-terhadap-perempuan-masih-tinggi/2016-03-07#sthash.MDwsJU7u.dpuf>

di Gampong Lhok Bani di Kota Langsa, Aceh. Perkosaan itu dilakukan delapan orang, salah satunya masih berusia anak-anak. Komnas Perempuan berpendapat bahwa tindak main hakim sendiri yang menggunakan perkosaan sebagai bentuk hukuman adalah kejahatan serius. Kegagalan aparat penegak hukum dalam melakukan penyidikan tuntas pada kejahatan ini dapat mengarah pada tindak penyalahgunaan.¹¹

Lahirnya aturan larangan perempuan duduk ngangkang di sepeda motor di Kota Lhokseumawe menambah panjang daftar Peraturan Daerah yang diskriminatif terhadap perempuan di Indonesia. Aturan larangan duduk ngangkang merupakan sebuah keputusan yang dikeluarkan oleh Pemerintah Kota Lhokseumawe pada tanggal 2 Januari 2013. Aturan tersebut dimaksudkan oleh Walikota Lhokseumawe bagi kaum hawa agar tidak duduk ngangkang ketika sedang memboncengi kereta/sepeda motor. Razia sepeda motor dengan Perda dilarang duduk ngangkang itu telah sering menimbulkan masalah bagi perempuan, pemakaian rok bagi perempuan yang duduk di sepeda motor telah banyak yang menimbulkan kecelakaan di Aceh.

Di samping itu kasus yang lain timbul adalah kekerasan terhadap anak, pada tanggal 5 Oktober 2015. Ketua BP3A Aceh mendeklarasikan bahwa Aceh telah memasuki fase darurat kekerasan terhadap anak karena ada peningkatan kasus di Aceh. Qanun Nomor 11 tahun 2008 tentang perlindungan Anak menjadi kekuatan untuk memberikan hukuman seberat-beratnya kepada pelaku kejahatan seksual dan tindakan kekerasan dalam bentuk lain kepada anak-anak di Aceh. Selain itu, Indonesia telah meratifikasi konvensi internasional yaitu

11 Komnas Perempuan: Aceh Alami Krisis Keadilan, <http://www.beritasatu.com/hukum/229485-komnas-perempuan-aceh-alami-krisis-keadilan.html>

Konvensi Hak Anak dengan Keputusan Presiden Nomor 36 tahun 1990. Namun melihat perkembangan di Aceh, kasus perkasus tidak mendapatkan perhatian dari pemerintah dalam menanggulangi lebih serius lagi.

Kondisi lain terkait dengan aturan berbusana yaitu tidak boleh memakai baju yang pas, celana atau jeans, Polisi Syariah atau *Wilayatul Hisbah* (WH), yang melakukan razia akan menangkap perempuan yang berbusana seperti itu. Sampai saat ini, belum ada kasus pelanggaran busana yang dikenakan sanksi sebanyak kasus yang sudah terjadi di masyarakat. Efek lainnya, pemakaian celana yang di larang baik naik sepeda motor dan di sekolah atau kampus, menjadi budaya sehingga perempuan tidak ada jalan lain untuk melaksanakan karena takut melanggar aturan. Hampir seluruh mahasiswa memakai rok bila naik sepeda motor, dan ini yang dapat menimbulkan kecelakaan karena rok yang dipakai oleh perempuan masuk ke jari-jari sepeda motor sehingga mengakibatkan korban jatuh, dan kondisi ini hampir sering terjadi di Aceh.

Undang-Undang Dasar 1945 telah menjamin tiap warga negara sama kedudukannya dalam hukum. Pasal 28 UUD 1945 juga menjamin tidak ada diskriminasi yang dialami oleh tiap warga negara. Sementara pembatasan terhadap ruang gerak perempuan, seperti tidak boleh keluar malam dan mengatur cara berpakaian perempuan telah melanggar UU No. 7 tahun 1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan.¹²

Melihat realitas di Indonesia, hukum yang mengatur tindak kekerasan terhadap perempuan masih sangat tinggi bias gender.

12 Politik Dan Perempuan 1 June 2013 Penindasan Perda Terhadap Perempuan <http://Hetifah.Com/Artikel/Penindasan-Perda-Terhadap-Perempuan.Html>

Dan hukum tidak berpihak kepada perempuan yang menjadi korban kekerasan, ketidak-berpihakan juga berkaitan dengan substansi hukum yang kurang memperhatikan kepentingan perempuan. Bila dilihat kembali keadilan atas sensitif gender untuk menjamin terpenuhinya hak asasi perempuan. Dengan mengikuti prinsip persamaan hak dalam segala bidang, maka baik laki-laki maupun perempuan mempunyai hak atau kesempatan yang sama untuk berpartisipasi dalam setiap aspek kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Sehingga apabila terjadi diskriminasi terhadap perempuan, hal itu merupakan menjadi bentuk pelanggaran terhadap hak asasi perempuan. Seharusnya ini menjadi pemahaman bagi para pengambil kebijakan dan masyarakat, sehingga persoalan diskriminasi, kekerasan dapat diminimalisir.¹³

Perkembangan dan proses pergerakan perempuan yang diposisikan dari kelompok *second class citizens* yang sangat panjang dalam memperjuangkan hak-hak perempuan yang seimbang dengan laki-laki.¹⁴ Melihat perubahan, Indonesia salah satu negara yang ikut peduli atas hak universal dengan hadirnya berbagai regulasi, namun dalam implementasi dan penyadaran terhadap masyarakat sangat lemah. Sehingga terjadi berbagai ketimpangan dan masalah yang terus mengangkar dalam budaya masyarakat.¹⁵ Perjuangan para aktivis dan akademis banyak memberikan pendapat tentang aturan yang tidak ada keberpihakan kepada perempuan, sehingga sebagian

13 Hak Asasi Perempuan dalam Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia The Rights of Women in Indonesian Laws and Regulations Dede Kania Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati

14 Peran Hukum dalam Memberikan Perlindungan Terhadap Perempuan dari Tidak Kekerasan di Era-Globalisasi oleh A. Rani Widyastuti, Juni 2009

15 Perjalanan Panjang Perempuan dalam Budaya oleh Khairul Hasni, MA, Direktur Jari Aceh (Jaringan Perempuan untuk Keadilan) Lhokseumawe.

pendapat ada yang menolak serta memberikan kritikan tentang berlakunya aturan perda di Aceh.

Ini telah dibuktikan dengan diskriminasi gender masih saja belum dapat disingkirkan dari kehidupan masyarakat, badan pemberdayaan terhadap perempuan, baik oleh negara maupun oleh civil society. Kenyataannya kendala-kendala sosial dan budaya, khususnya struktur masyarakat yang patriarkal, yang sulit untuk dapat dimusnahkan dalam upaya meningkatkan kesetaraan gender. Dengan melihat kontek Aceh sebagai daerah konflik, tantangan akan semakin sulit karena perempuan telah mengalami kekerasan baik secara fisik maupun psikologis.

Peran kunci organisasi perempuan, khususnya organisasi perempuan melawan patriarki, dan gerakan perempuan, dan harus memastikan seluruh masyarakat membantu bebasnya perempuan dari kekerasan. Perjuangan melawan kekerasan, khususnya kekerasan terhadap perempuan, hanya bisa berhasil melalui aksi-aksi langsung secara kolektif dengan bekerjasama dengan pemerintah dan masyarakat. Bagi sebagian orang yang ditanyakan dalam masalah ini, mengapa memakai jilbab itu karena ada perasaan takut dengan razia, namun sebagian orang mengatakan itu karena kesadaran mereka terhadap ajaran islam yang di dorong oleh pemberlakuan syariat islam di Aceh.

Bila dilihat dari kebiasaan yang berkembang di dalam budaya masyarakat desa di Aceh, kebiasaan penduduk yang masih belum memahami pelaksanaan syariat islam sesuai dengan UUPA, karena budaya Islam yang tertanam dalam diri mereka adalah budaya turun menurun.

III. KESIMPULAN

Diantara asas khusus yang menjadi dasar berlakunya UU Kewarganegaraan adalah asas non diskriminatif, yaitu berupa tidak membedakan perlakuan dalam segala hal ikhwal yang berhubungan dengan warga negara atas dasar suku, ras, agama, golongan, jenis kelamin, dan gender. Asas lainnya adalah asas pengakuan dan penghormatan terhadap hak asasi manusia negara harus menjamin, melindungi, dan memuliakan hak asasi manusia pada umumnya dan hak warga negara pada khususnya. Diantara caranya adalah dengan melakukan konstruksi hukum, yang memberi hak dasar bagi perempuan dalam melawan hegemoni yang tidak adil dijamin dalam berbagai instrumen hukum, baik dalam instrumen hukum Internasional maupun Nasional.

Kebijakan diskriminatif berangkat dari praktik-praktik diskriminatif yang terdapat di *society*, termasuk diskriminasi berbasis gender. karena mengikat beroperasi hukum, kehadiran kebijakan daerah adalah yang diskriminatif itu tidak saja melanggengkan praktik diskriminasi. Perda syariat merupakan aturan yang tak menyertai kajian komprehensif. Penyusunannya tak melihat pada kajian akademis, kurang melibatkan atau bekerjasama dalam pelibatan partisipatif antar pihak yang mewakili keragaman masyarakat, khususnya perempuan

Peraturan perundang-undangan harus diikuti dengan adanya penegakan hukum yang sensitif gender serta yang tidak kalah pentingnya adalah perubahan budaya yang cenderung diskriminatif terhadap perempuan. Untuk mengubah nilai budaya itu tidak mudah, bahkan tidak dapat dilakukan dengan paksaan hukum. Maka tokoh agama, tokoh adat, akademisi, jurnalis dan seluruh masyarakat untuk mendorong penghapusan

kebijakan diskriminatif dan mempromosikan budaya adil gender sesuai dengan perannya masing-masing. Peningkatan kesadaran terhadap masyarakat tentang hak perempuan dan kewajibannya, mengatasi kekerasan terhadap perempuan bersama. Selain itu penegak hukum untuk bertindak cepat, dan memihak kepada korban dan sensitif gender.

Melanjutkan dedikasi untuk daerah dan negara untuk mendapatkan keadilan kepada masyarakat, terutama tingkat akar rumput. Dalam masalah diperlukan motivator ini untuk mendorong perempuan untuk tampil lebih baik. Sehingga mencapai visi pembangunan pemberdayaan perempuan, keadilan dan kesetaraan gender dalam keluarga, masyarakat dan negara. Ini bekerja melalui pendidikan sehingga kampus menjadi tujuan utama dalam memenuhi tantangan tempat untuk perbaikan belajar dan kemajuan generasi yang lebih baik. Selain itu, perlu ada perubahan budaya melalui pendidikan formal dan non-formal. Ruang pencerdasan ini merupakan bidang utama yang dalam jangka panjang bisa merubah budaya patriarki menjadi budaya yang menghargai kesetaraan dan kemajemukan. Diharapkan kedepannya perempuan bisa ditempatkan pada kedudukan yang setara bersama laki-laki dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Oleh karena itu, desain program mobilisasi masyarakat untuk alamat kekerasan pasangan intim memerlukan, komponen analisis gender, komponen hak asasi manusia, dan komponen partisipatif.¹⁶

16 Community-Based Approaches To Intimate Partner Violence A Review Of Evidence And Essential Steps To Adaptation, 24 May 2016.

DAFTAR PUSTAKA

1. Atas nama otonomi daerah: Pelembagaan diskriminasi dalam tatanan Negara-Negara Indonesia, Laporan Pemantauan Kondisi Pemenughan Hak-Hak Konstitusi Perempuan di 16 Kabupaten/Kota pada 7 Provinsi, Komnas Perempuan 2010.
2. Community-Based Approaches To Intimate Partner Violence A Review Of Evidence And Essential Steps To Adaptation, 24 May 2016.
3. Hak Asasi Perempuan dalam Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia The Rights of Women in Indonesian Laws and Regulations Dede Kania Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati.
4. Peran Hukum dalam Memberikan Perlindungan Terhadap Perempuan dari Tidak Kekerasan di Era-Globalisasi oleh A. Rani Widyastuti, Juni 2009.
5. Perjalanan Panjang Perempuan dalam Budaya oleh Khairul Hasni, MA, Direktur Jari Aceh (Jaringan Perempuan untuk Keadilan) Lhokseumawe.
6. Aceh tetap cambuk korban pemerkosaan http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2014/11/141121_khalwat_aceh
7. LSM: Kekerasan Terhadap Perempuan di Aceh Tinggi <http://www.voaindonesia.com/a/lsm-kekerasan-terhadap-perempuan-di-aceh-tinggi/1674700.html> 04.06.2013
8. Komnas Perempuan: Aceh Alami Krisis Keadilan, <http://www.beritasatu.com/hukum/229485-komnas-perempuan-aceh-alami-krisis-keadilan.html>
9. Mendagri : Perda Jilbab Aceh Melanggar HAM,

- Harus Dicabut <http://islamedia.id/perda-jilbab-aceh-melanggar-ham-harus-dicabut/>, Rabu, 24 Februari 2016
10. Aktivis: Peraturan di Aceh soal Posisi Duduk Perempuan Diskriminatif <http://www.voaindonesia.com/a/aktivis-kecam-peraturan-di-aceh-soal-posisi-duduk-perempuan/1582453.html>
 11. Peraturan Jam Malam Perempuan di Aceh Diskriminatif <http://www.satuharapan.com/read-detail/read/peraturan-jam-malam-perempuan-di-aceh-diskriminatif>
 12. Cambuk perempuan non-Muslim, pusat diminta tegur Aceh http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/04/160414_indonesia_aceh_qanun_hakim

WOMAN BEHIND THE BARS: REALITAS KEHIDUPAN NARAPIDANA PEREMPUAN DI INDONESIA

Lilis Lisnawati, Nadia Utami L., & Gatot Goei

Center for Detention Studies

lilis.lisnawati@gmail.com

Abstrak

Selayaknya perempuan bebas, perempuan yang menjalani hukuman di tempat penahanan juga memiliki kebutuhan-kebutuhan khusus perempuan, yakni kebutuhan yang berkaitan dengan kondisi biologis, psikologis, maupun kerentanan sebagai seorang perempuan. Di Indonesia, komitmen pemerintah dalam upaya pemenuhan kebutuhan khusus ini telah dimulai dengan ditandatanganinya sejumlah aturan-aturan nasional dan internasional. Perwujudan atas komitmen ini dimandatkan kepada Kementerian Hukum dan HAM c.q Direktorat Jenderal Pemasyarakatan yang memang memiliki tugas dan fungsi terkait pelaksanaan pidana. Untuk melihat keseriusan pemerintah dalam melaksanakan komitmen ini, Center for Detention Studies melakukan survei kualitas layanan Pemasyarakatan di 12 tempat penahanan perempuan dengan melibatkan sebanyak 385 narapidana dan 35 tahanan perempuan dalam 4 (empat) periode berbeda sepanjang 2013-2015. Hasilnya menunjukkan bahwa komitmen untuk memenuhi kebutuhan khusus perempuan belum diwujudkan dengan baik. Masih kuatnya paradigma patriarki yang menganggap bahwa perempuan tidak semestinya melakukan kejahatan mengakibatkan berbagai komponen di dalam tempat penahanan perempuan masih belum sensitif gender. Mulai dari bentuk bangunan hingga pola pembinaan menunjukkan bagaimana perempuan tidak diharapkan menjadi penghuni tempat-tempat penahanan. Akibatnya, perempuan yang hidup di tempat-tempat penahanan mengalami berbagai bentuk pengabaian hak khususnya sebagai perempuan.

Katakunci: narapidana dan tahanan perempuan, pemenuhan kebutuhan khusus, Lapas dan Rutan, Direktorat Jenderal Pemasyarakatan, survei kualitas layanan pemasyarakatan.

Abstract

Women who live under correctional institution have special needs which are relate either with biological, psychological, or their vulnerability as a woman. In Indonesia, some national and international regulations had been signed as a starting poin which show government's commitment to fulfill special needs for woman prisoners. This commitment is mandated to Directorate General of Correction under The Ministry of Law and Human Rights as government's institution that working as the law executor in Indonesia Criminal Justice System. To see how this commitment works, Center for Detention Studies conducted survey of correctional service quality in 12 woman correctional institutions, which had involved 385 of woman inmates and 35 woman custodies in 4 (four) different periodes during 2013-2015. Result shows that government's commitment to fulfill woman prisoners' special needs had not been implemented well. Strong of patriarchy paradigm which assumed that it is not natural for woman to commit crime brings negative effects in many components in woman prisons. Thus, those components work without gender sensitive perspectives. From prison architecture design to rehabilitation programs, it shows us how woman was not expected to commit crime and being placed in prison. As result, women who live under correctional institution experience many forms of neglected towards woman's right, especially the right to fulfill their special needs.

Keywords: woman inmates and woman custody, fulfilling woman's prisoners special needs, correctional institution, Directorate General of Correction, survey of correctional service quality.

Pendahuluan

Perempuan sebagai bagian dari realitas kehidupan di masyarakat tidak terlepas dari berbagai fenomena yang terjadi di dalamnya, termasuk fenomena kejahatan. Sebagaimana laki-laki, perempuan juga memiliki peluang untuk dihukum dan

dipidana penjara jika terbukti secara sah melakukan tindak pidana karena negara telah menjamin bahwa setiap warga negara memiliki kesamaan kedudukan di muka hukum.¹ Hal ini kemudian mendorong aparat pelaksana hukum untuk mengakomodasi kebutuhan tempat-tempat penahanan khusus bagi perempuan.

Setiap tahun, jumlah perempuan yang hidup di dalam institusi penahanan kian meningkat seiring dengan kian meningkatnya pula tindak kejahatan yang dilakukan oleh perempuan. Terkait hal ini, Direktorat Jenderal Pemasyarakatan setidaknya mencatat sepanjang tahun 2012-2015, rata-rata kenaikan jumlah tahanan perempuan setiap tahunnya adalah sebanyak 7,56% dan rata-rata kenaikan jumlah narapidana perempuan setiap tahunnya adalah sebanyak 8,67% (smlslap.ditjenpas.go.id, diakses pada 31 Juli 2016, hasil olahan data oleh penulis).

Posisi perempuan yang menjalani kehidupan di dalam institusi penahanan membawa konsekuensi tersendiri bagi pemerintah. Pemerintah sebagai pihak yang melakukan penahanan memiliki tanggung jawab atas keberlangsungan hidup para tahanan dan narapidana tersebut. Tanggung jawab ini diberikan dalam bentuk pemenuhan kebutuhan-kebutuhan hidup yang mendasar, seperti sandang, pangan, papan, hingga kebutuhan-kebutuhan untuk menunjang kehidupannya kelak ketika kembali ke dalam masyarakat, yakni seperti pembekalan pendidikan dan keterampilan kerja.

Di samping kebutuhan-kebutuhan tersebut, narapidana

¹ Hal ini telah dinyatakan secara tegas dalam pasal 27 ayat (1) Undang-Undang Dasar 1945, yakni "segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya".

perempuan juga memiliki kebutuhan lain sebagaimana perempuan pada umumnya. Kebutuhan ini sangat berkaitan erat dengan kondisi biologis, psikologis, maupun kerentanan yang dimiliki sebagai seorang perempuan. Mengenai hal ini, terdapat setidaknya 2 (dua) aturan internasional dan 4 (empat) aturan nasional yang mengatur tentang pemenuhan kebutuhan-kebutuhan khusus perempuan di dalam institusi penahanan perempuan di Indonesia. Aturan-aturan tersebut antara lain mengatur tentang pembinaan, pemberian layanan, perlakuan khusus kepada ibu hamil dan membawa balita berusia kurang dari 2 (dua) tahun, kesehatan reproduksi, dan kondisi psikologis narapidana perempuan.

Pemenuhan kebutuhan khusus untuk narapidana perempuan merupakan kewajiban pemerintah yang perlu diupayakan sebagai bentuk perlindungan hak asasi perempuan sebagai bagian dari hak asasi manusia. Hak asasi manusia merupakan hak yang melekat pada setiap individu, tidak terbatas pada status sosial, ekonomi, budaya, dan politik yang diembannya. Hak asasi ini juga melekat pada individu-individu yang secara hukum telah diputuskan bersalah dan dipidana hukuman penjara, tak terkecuali para narapidana perempuan.

Untuk mengetahui sejauh mana komitmen pemerintah dalam upaya memenuhi kebutuhan khusus narapidana dan tahanan perempuan di institusi penahanan di Indonesia, Center for Detention Studies bekerja sama dengan Direktorat Jenderal pasyarakatan telah melakukan survei terkait kualitas layanan kepada narapidana dan tahanan perempuan di institusi penahanan yang berada di bawah lingkup Pasyarakatan. Tulisan ini akan menggambarkan realitas kehidupan narapidana dan tahanan perempuan yang hidup di dalam institusi

penahanan berdasarkan hasil survei di 12 wilayah di Indonesia dan bagaimana realitas tersebut dilihat melalui perspektif feminis.

Metode Penelitian

Survei Kualitas Layanan Pemasarakatan merupakan suatu kegiatan yang digagas oleh Center for Detention Studies bekerja sama dengan Direktorat Jenderal pemasarakatan sebagai bagian dari praktik pengawasan eksternal. Survei ini dilakukan selama 4 (empat) periode survei dalam kurun 2013-2015 di 12 (dua belas) institusi penahanan di bawah lingkup Direktorat Jenderal Pemasarakatan yang tersebar di 12 wilayah, yakni: Jakarta, Banten, Surabaya, Palembang, Bandung, Demak, Aceh, Makassar, Bali, Lampung, Kupang, dan Pontianak. Kedua belas tempat penahanan ini terdiri dari Lapas Wanita, Rutan Wanita, Cabang Rutan Wanita, dan Lapas Pria yang didalamnya menampung narapidana perempuan.

Survei dilakukan dengan wawancara terstruktur dengan menggunakan alat ukur berupa kuesioner terhadap 35 narapidana atau tahanan perempuan sebagai responden di masing-masing tempat penahanan yang disurvei. Jumlah tersebut ditentukan untuk mendapatkan persebaran skor yang mendekati penyebaran normal sebagaimana pendapat Guilford dan Fructher (1978) yang menyatakan bahwa dibutuhkan jumlah minimal 30 partisipan untuk mendapatkan persebaran skor yang mendekati penyebaran normal.

Responden dipilih dengan menggunakan metode penarikan sampel *purposive random sampling* dimana kerangka sampel ditentukan berdasarkan kriteria tertentu untuk kemudian sampel ditarik secara acak. Untuk narapidana,

kriterianya adalah berstatus narapidana, sehat, dan telah tinggal di tempat penahanan yang bersangkutan selama 1-3 tahun. Sedangkan, untuk tahanan, kriterianya adalah berstatus sebagai tahanan, sehat, dan telah tinggal di tempat penahanan yang bersangkutan selama minimal satu bulan dan maksimal satu tahun.

Selain wawancara, observasi juga dilakukan sebagai metode pendukung dalam pengumpulan data. Data wawancara dan observasi digunakan untuk memberikan gambaran yang kuat mengenai situasi terkait kualitas layanan yang diberikan institusi penahanan tempat survei dilakukan.

Tinjauan Kebijakan Perlindungan Hak-Hak Perempuan di Tempat-Tempat Penahanan

Upaya perlindungan terhadap hak-hak para narapidana dan tahanan perempuan telah terwujud dalam beberapa rumusan legal, baik dalam bentuk kesepakatan internasional yang telah ikut diratifikasi oleh Indonesia maupun aturan nasional yang berkaitan dengan penanganan narapidana dan tahanan secara umum.

a. Mandela Rules (Standar Minimum Rules for the Treatment of Prisoners)

Mandela Rules atau Standard Minimum Rules for the Treatment of Prisoners (SMR) merupakan standar minimal dan panduan dasar bagi negara-negara anggota PBB dalam membuat aturan atau kebijakan dan perkembangan praktik hukum terkait perlakuan terhadap narapidana dan tahanan.

Standard Minimum Rules for the Treatment of Prisoners (SMR) mulai diadopsi di tahun 1995 pada Kongres PBB sebagai respon terhadap masalah pencegahan kejahatan dan perlakuan

terhadap pelaku kejahatan. Setelah dilakukan revisi di beberapa bagian, SMR kemudian diadopsi oleh Majelis PBB pada 17 Desember 2015 dengan nama Mandela Rules.

Poin-poin yang berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan khusus perempuan diatur dalam beberapa *rules*, yakni:

- *Rule 11* tentang pemisahan yang menyebutkan bahwa penempatan narapidana harus dipisahkan berdasarkan kategori, seperti jenis kelamin, usia, catatan kriminal, alasan legal atas penahanannya, dan alasan lain terkait kebutuhan perawatan khusus. Lebih spesifik lagi, poin (a) pada *rules* ini menyebutkan bahwa narapidana perempuan dan laki-laki harus dipisahkan dalam institusi penahanan yang berbeda. Namun, apabila terpaksa harus berada di bawah institusi penahanan yang sama, seluruh narapidana perempuan harus ditempatkan pada bagian yang terpisah dari laki-laki.
- *Rule 28* tentang akomodasi khusus bagi perempuan yang hamil dan melahirkan yang menyebutkan bahwa tempat penahanan khusus perempuan harus memiliki akomodasi khusus untuk perawatan ibu hamil hingga setelah melahirkan. Pihak tempat penahanan juga harus mengatur agar anak dilahirkan di rumah sakit di luar tempat penahanan. Jika anak terpaksa dilahirkan di dalam tempat penahanan, fakta ini tidak boleh disebutkan di dalam akta kelahiran.
- *Rule 29* tentang anak bawaan yang menyebutkan bahwa: pertama, keputusan untuk membolehkan atau tidak membolehkan anak untuk ikut bersama dengan ibu mereka (yang sedang dalam menjalani hukuman pidana di tempat penahanan) harus didasarkan

pada kepentingan terbaik bagi anak. Ketika anak diperbolehkan untuk tinggal bersama ibunya di dalam tempat penahanan, maka ketentuan yang harus diupayakan adalah: pengadaan fasilitas *childcare* yang berada di lingkungan internal maupun eksternal dan pelayanan kesehatan khusus anak; kedua, anak yang dibawa tersebut tidak boleh diperlakukan sebagai narapidana.

- *Rule 48* tentang hukuman disiplin yang menyebutkan bahwa fasilitas-fasilitas pengekang tidak diperkenankan diperlakukan kepada perempuan yang bekerja, perempuan yang sedang dalam masa persalinan, maupun sesudah masa persalinan.
- *Rule 52* tentang penggeledahan yang menyebutkan bahwa penggeledahan badan harus dilakukan jika memang sangat penting dan harus dilakukan oleh petugas yang terlatih dan berjenis kelamin yang sama, serta dilakukan di ruang privat.
- *Rule 58* poin 2 tentang hubungan dengan dunia luar yang menyebutkan bahwa apabila *conjugal visit* diperkenankan, maka praktik atas ketentuan ini harus dijalankan tanpa diskriminasi, dan narapidana perempuan harus memiliki akses yang sama dengan narapidana laki-laki. Prosedur yang diberlakukan harus menjamin keadilan kepada narapidana perempuan maupun laki-laki dan praktiknya harus pula menjamin keamanan dan perlindungan martabat, dan
- *Rule 81* tentang petugas yang menyebutkan bahwa narapidana perempuan harus berada di bawah supervisi dan tanggung jawab petugas perempuan.

Kecuali dengan didampingi petugas perempuan, anggota petugas laki-laki dilarang memasuki area penahanan khusus perempuan.

b. United Nation Rules for the Treatment of Woman Prisoners an Non-Custodial Measures for Woman Offenders (the Bangkok Rules)

Bangkok rules diadopsi oleh Majelis Umum PBB pada Desember 2010 sebagai panduan bagi para perumus kebijakan, pembuat undang-undang, institusi otoritas penahanan, dan petugas di tempat penahanan untuk memenuhi karakteristik dan kebutuhan khusus perempuan yang menjalani hukuman di tempat-tempat penahanan.

Secara umum, terdapat 70 poin yang bahasan keseluruhannya fokus pada kebutuhan khusus perempuan. Meskipun demikian, ada poin-poin utama yang ditekankan dalam Bangkok Rules terkait kebutuhan khusus perempuan, yakni:

- Terkait penerimaan, narapidana dan tahanan perempuan yang baru tiba di tempat penahanan diberikan kesempatan untuk menghubungi keluarga, mengakses penasihat legal, dan segala informasi terkait hak dan kewajiban yang diberikan kepadanya. Kemudian, mereka juga harus diberikan kesempatan untuk mengatur pertemuan dengan anaknya dengan mengutamakan kepentingan terbaik bagi anak.
- Terkait registrasi, perempuan yang dalam masa penahanannya membawa anak wajib dicatat secara rinci identitas dirinya beserta anak yang dibawanya. Semua informasi yang dicatat tersebut dirahasiakan

dan penggunaannya harus memenuhi persyaratan demi kepentingan terbaik bagi anak.

- Terkait penempatan, narapidana dan tahanan perempuan harus ditempatkan di tempat penahanan terdekat dari tempat tinggalnya atau tempat rehabilitasi sosial.
- Terkait kebersihan personal, penyediaan akomodasi yang terkait harus disesuaikan dengan karakter dan kebutuhan kebersihan personal bagi perempuan, seperti kebutuhan saat menstruasi, hamil, melahirkan, dan pasca melahirkan.
- Terkait fasilitas layanan kesehatan, pemeriksaan kesehatan di dalamnya termasuk pemeriksaan kesehatan umum (penyakit menular seksual, kesehatan mental, catatan kesehatan reproduksi, ketergantungan narkoba, dan kekerasan seksual yang dialami selama masa penahanan sebelumnya) dan pemeriksaan kesehatan anak yang dibawa serta. Petugas medis yang melayani pemeriksaan kesehatan pun harus dilakukan oleh petugas medis perempuan. Namun, dalam kondisi darurat, petugas medis laki-laki dapat melakukan pemeriksaan dengan tetap didampingi oleh petugas/ staff perempuan.
- Terkait dengan isu pengamanan dan keamanan, poin-poin yang diatur secara khusus adalah pengeledahan dan pendisiplinan dan penghukuman. Pemeriksaan harus dilakukan dengan prosedur khusus oleh petugas perempuan yang memiliki kompetensi, profesionalisme, dan sensitivitas pada kehormatan dan martabat perempuan. Pengeledahan dengan alat scan

harus lebih diutamakan sebagai alternatif pemeriksaan badan.

- Terkait kontak dengan dunia luar, institusi penahanan wajib memfasilitasi narapidana dan tahanan perempuan untuk tetap berhubungan dengan keluarga maupun penguasa hukumnya. Fasilitas kunjungan yang digunakan pada kunjungan anak-anak harus ramah anak dan kondusif, baik dari sisi lingkungan maupun petugasnya.
- Terkait kapasitas petugas, petugas perlu mengikuti program *capacity building* sebagai medium dalam mentransfer informasi mengenai strategi pembinaan dan perawatan bagi narapidana dan tahanan perempuan, serta menghindari segala bentuk diskriminasi dan pelecehan terhadap perempuan.
- Terkait kebutuhan khusus bagi ibu hamil, ibu menyusui, dan ibu dengan anak, institusi penahanan harus menyediakan: layanan kesehatan yang kompeten bagi ibu maupun anaknya; kebutuhan nutrisi; dan segala fasilitas penunjang seperti ruang yang terpisah. Selain itu, hubungan antara ibu dengan anak harus didukung. Tidak ada aturan yang melarang ibu menyusui anaknya dan segala keputusan harus berdasarkan pada kepentingan terbaik bagi anak.

c. UU Nomor 12 Tahun 1995 tentang Pemasarakatan

Undang-Undang Nomor 12 Tahun 1995 tentang Pemasarakatan tidak memiliki poin-poin khusus yang menjelaskan secara rinci mengenai apa-apa saja kebutuhan khusus yang dapat dipenuhi untuk narapidana perempuan.

Dalam UU ini, satu-satunya poin yang menyebutkan secara khusus mengenai peruntukan kebutuhan narapidana bagi perempuan adalah pasal 12 ayat (2), yakni pembinaan narapidana wanita di Lapas dilaksanakan di Lapas Wanita.

d. Peraturan Pemerintah RI Nomor 31 Tahun 1999 tentang Pembinaan dan Pembimbingan Warga Binaan Pemasarakatan

Sama halnya dengan UU No. 12 Tahun 1995 tentang Pemasarakatan, aturan ini juga tidak secara spesifik menyebutkan bagaimana praktik pembinaan bagi narapidana perempuan. Poin yang menyebutkan perlakuan berbeda dengan narapidana laki-laki terdapat pada pasal 52 ayat (5), yakni pengaturan mengenai petugas pengawalan, yang berbunyi pemindahan narapidana wanita atau Anak Didik Pemasarakatan Wanita dalam pengawalannya harus disertai Petugas Pemasarakatan Wanita.

e. Peraturan Pemerintah RI Nomor 32 Tahun 1999 tentang Syarat dan Tata Cara Pelaksanaan Hak Warga Binaan Pemasarakatan

Ada dua poin yang disebutkan dalam aturan ini yang berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan khusus perempuan. Pertama, poin mengenai makanan tambahan yang diberikan kepada narapidana dan tahanan yang sedang hamil atau menyusui dan makanan tambahan bagi anak usia di bawah 2 (dua) tahun yang dibawa bersama ibunya sebagaimana yang disebutkan dalam pasal 20 ayat (1) sampai (5). Kedua, poin mengenai pemberian perlengkapan pakaian yang terdapat dalam pasal 7 yang di dalamnya meliputi: 2 (dua) stel pakaian

seragam, 1 (satu) stel pakaian kerja, 2 (dua) buah bra, 2 (dua) buah celana dalam, 1 (satu) unit pembalut wanita, dan 1 (satu) pasang sandal jepit.

f. Peraturan Pemerintah RI Nomor 58 Tahun 1999 tentang Syarat-Syarat dan Tata Cara Pelaksanaan Wewenang, Tugas, dan Tanggung Jawab Perawatan Tahanan

Dalam aturan ini, terdapat satu poin yang menyebutkan tentang kebutuhan khusus tahanan perempuan, yakni pada Pasal 28 ayat (3) dan (4). Poin ini mengatur tentang hak untuk diberikan makanan tambahan bagi tahanan yang sedang sakit, hamil, dan menyusui, serta yang membawa anak dibawah usia 2 (dua) tahun sesuai dengan petunjuk dokter.

Situasi Narapidana dan Tahanan Perempuan di Indonesia

Berdasarkan ketentuan terkait perlindungan hak-hak perempuan sebagaimana telah disebutkan pada sub bahasan di atas, terdapat beberapa poin kebutuhan khusus perempuan yang dapat dijadikan landasan dalam menggambarkan situasi kehidupan narapidana dan tahanan perempuan di dalam institusi penahanan di Indonesia. Poin-poin ini juga menjadi fokus dalam survei kualitas layanan Pemasyarakatan.

Poin pertama berkaitan pendaftaran dan penempatan. Dalam poin ini, bahasan didalamnya melingkupi prosedur pemeriksaan identitas, pengeledahan badan, dan pemeriksaan fisik. Prosedur-prosedur tersebut mensyaratkan petugas perempuan dan alat scan sebagai kebutuhan wajib dalam pelaksanaannya sebagaimana yang telah disebutkan dalam Mandela Rules dan Bangkok Rules. Survei kualitas layanan Pemasyarakatan menunjukkan bahwa rata-rata pemenuhan

layanan terkait pemeriksaan identitas dan pemeriksaan fisik sudah dilakukan dilakukan sesuai prosedur, yakni dilakukan oleh petugas perempuan. Namun, prosedur pengeledahan dengan menggunakan alat scan belum dapat diupayakan secara maksimal karena terbatasnya alat scan. Hal ini dapat dilihat dari hasil survei yang menunjukkan fakta bahwa dari 12 institusi penahanan yang disurvei, hanya Lapas Wanita Klas IIA Malang yang menunjukkan persentasi tertinggi, yakni 60%. Artinya, prosedur pengeledahan dengan menggunakan alat scan sudah dilakukan di Lapas Wanita Klas IIA Malang meskipun pelaksanaannya belum dilakukan 100%.

Poin kedua berkaitan dengan akomodasi yang didalamnya melingkupi toilet yang dibuat tertutup hingga leher dan toilet khusus bagi ibu hamil. Berdasarkan hasil survei, rata-rata tempat penahanan khusus perempuan sudah menerapkan kebutuhan pembangunan toilet yang tertutup sebagai bentuk perlindungan dan penghormatan terhadap narapidana dan tahanan perempuan. Sedangkan, penyediaan toilet khusus untuk ibu hamil belum diterapkan di semua tempat penahanan. Dari 12 tempat penahanan yang disurvei, hanya Lapas Wanita Klas IIA Malang, Lapas Wanita Klas IIA Palembang, dan Rutan Klas IIA Pondok Bambu yang sudah memberikan fasilitas toilet khusus untuk ibu hamil. Kondisi keterbatasan sarana dan prasarana toilet khusus bagi ibu hamil ini mengakibatkan perempuan-perempuan yang menjalani masa kehamilan di dalam institusi penahanan harus berbagi toilet yang sama dengan perempuan lainnya di kamar/sel tempat mereka tinggal.

Poin ketiga adalah ketersediaan air bersih untuk memenuhi kebutuhan pada saat menstruasi. Data hasil survei menunjukkan bahwa ketersediaan air tidak menjadi masalah di 12 tempat

penahanan khusus perempuan yang disurvei ini. Namun demikian, hasil observasi menunjukkan bahwa beberapa Lapas masih mengalami kesulitan untuk pasokan air bersih. Misalnya saja, di Lapas Wanita Klas III Kupang, air bersih harus selalu dipasok dengan menggunakan mobil tangki air karena di Lapas tersebut belum tersedia sarana penampungan air dan mesin yang dapat mengalirkan air ke dalam sel-sel, sehingga air harus diletakkan di ember-ember untuk kemudian diangkat secara bersama-sama ke dalam toilet kamar.

Poin keempat berkaitan dengan penyediaan kebutuhan sandang. Peraturan Pemerintah RI Nomor 32 Tahun 1999 tentang Syarat dan Tata Cara Pelaksanaan Hak Warga Binaan Pemasyarakatan telah mengatur bahwa narapidana perempuan berhak mendapatkan pakaian seragam, pakaian kerja, celana dalam, bra, dan alat sholat (mukena) per 6 (enam) bulan, serta pemberian satu pack pembalut (isi 12) per bulan. Namun demikian, pada faktanya, penyediaan kebutuhan sandang tidak dapat diterapkan sepenuhnya. Kecuali seragam, pemenuhan kebutuhan sandang tidak dilakukan secara rutin per 6 bulan, begitu juga dengan pemenuhan kebutuhan pembalut. Minimnya anggaran yang diketahui sebagai penyebab tidak maksimalnya upaya pemenuhan kebutuhan ini mengakibatkan para narapidana dan tahanan perempuan harus memenuhi kebutuhan sandang dan pembalutnya sendiri meskipun mereka juga sedang dalam keadaan yang tidak memiliki penghasilan sendiri.

Poin selanjutnya berkaitan dengan layanan kesehatan. Layanan kesehatan yang berkaitan dengan kebutuhan khusus perempuan didalamnya meliputi pelayanan ginekologis, penanganan perempuan korban kekerasan, dan informasi

penanganan korban kekerasan seksual selama masa penahanan, serta pemeriksaan kanker payudara dan pemeriksaan penyakit Infeksi Menular Seksual (IMS). Berdasarkan data hasil survei, layanan kesehatan masih sulit untuk diakses oleh narapidana dan tahanan perempuan, terlebih lagi akses layanan kesehatan terhadap penyakit yang kerap terjadi pada perempuan, seperti kanker payudara. Sulitnya akses terhadap layanan kesehatan ini tidak saja dikarenakan sarana dan prasarana medis yang terbatas, namun juga ketersediaan SDM dokter yang juga sangat minim. Catatan hasil survei menunjukkan bahwa setidaknya ada 5 dari 12 institusi penahanan yang disurvei ini tidak dilengkapi dengan dokter.

Poin keenam berkaitan dengan hubungan dengan dunia luar yang didalamnya melingkupi penyediaan layanan ruang kunjungan yang kondusif bagi anak-anak. Data hasil survei menunjukkan bahwa rata-rata institusi penahanan dalam survei ini telah berupaya memenuhi kebutuhan ruang kunjungan yang kondusif bagi anak. Hanya Cabang Rutan Lhoknga di Aceh dan Lapas Klas II Bali yang belum memenuhi kebutuhan ini dengan baik karena peruntukan kedua institusi tersebut sebenarnya bukan untuk narapidana dan tahanan perempuan. Cabang Rutan Lhoknga awalnya diperuntukan untuk tahanan pria (dan memang sebagian blok masih diperuntukan bagi tahanan pria), sedangkan Lapas Klas II Bali peruntukan sepenuhnya adalah Lapas Pria. Status “menumpang” yang diemban oleh narapidana perempuan di kedua institusi tersebut mengakibatkan kebutuhan akan sarana prasarana ruang kunjungan yang kondusif bagi anak-anak belum dapat dipenuhi dengan baik.

Poin selanjutnya berkaitan dengan pemisahan kamar/blok bagi ibu hamil, ibu menyusui, dan ibu yang

membawa anak, serta jarak lokasi tempat penahanan dengan tempat tinggal narapidana dan tahanan perempuan merupakan kebutuhan yang telah diamanatkan secara khusus dalam Mandela Rules dan Bangkok Rules. Oleh karenanya, keberadaan kamar/blok khusus tersebut harus diupayakan sebagai bentuk pemenuhan atas standar minimal perlakuan terhadap narapidana dan tahanan perempuan. Namun demikian, data hasil survei menunjukkan bahwa hanya 3 dari 12 institusi penahanan khusus perempuan dalam survei ini yang sudah menerapkan ketentuan pemisahan-permisahan ini. Sedangkan, jarak lokasi tempat penahanan dengan tempat tinggal narapidana atau tahanan perempuan masih menjadi masalah yang belum dapat diselesaikan. Hal ini dikarenakan institusi penahanan perempuan masih terbatas. Pada umumnya, hanya terdapat satu institusi penahanan khusus perempuan di satu cakupan Kantor Wilayah Kementerian Hukum dan HAM.

Poin terakhir adalah yang berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan khusus bagi ibu hamil, ibu menyusui, dan ibu membawa anak. Lebih rinci, penjelasan mengenai hasil data survei adalah sebagai berikut:

- Kebutuhan ibu hamil, didalamnya melingkupi penyediaan susu, suplemen, dan makanan tambahan. Mengenai hal ini, data hasil survei menunjukkan bahwa pemenuhan kebutuhan-kebutuhan tersebut belum sepenuhnya dilakukan di semua institusi penahanan khusus perempuan dalam survei ini. Dari 12 institusi penahanan, hanya Lapas Wanita Klas IIA Malang yang sudah memenuhi keseluruhan kebutuhan tersebut. Di sisi lain, proses melahirkan dengan dirujuk ke rumah sakit sudah dilakukan oleh hampir semua institusi

penahanan yang disurvei. Hanya perempuan di Lapas Klas IIA Pontianak yang mengalami keterbatasan akses ini.

- Kebutuhan ibu menyusui. Sebagaimana kebutuhan ibu hamil, kebutuhan ibu menyusui didalamnya juga melingkupi penyediaan susu, suplemen, dan makanan tambahan. Pemenuhan kebutuhan-kebutuhan ini juga ternyata belum dilaksanakan secara baik di mayoritas tempat penahanan khusus perempuan dalam survei ini. Selain penyediaan susu, pemenuhan kebutuhan suplemen dan makanan tambahan telah dilakukan dengan cukup baik di Lapas Wanita Klas IIA Malang dan Palembang.
- Kebutuhan ibu membawa anak serta kebutuhan anak, didalamnya mencakup pemenuhan kebutuhan administratif (perizinan membawa anak dibawah usia 2 (dua) tahun dan pencatatan identitas anak), fasilitas imunisasi cuma-cuma, fasilitas bermain anak, susu, makanan tambahan untuk anak. Dari keseluruhan kebutuhan tersebut, hanya kebutuhan administratif saja yang sudah dipenuhi dengan cukup baik oleh mayoritas institusi penahanan khusus perempuan dalam survei ini. Sedangkan, akses terhadap pemenuhan kebutuhan lainnya masih cukup minim, terutama kebutuhan terkait fasilitas bermain anak. Masalah sarana dan prasarana merupakan kunci dari permasalahan tidak terpenuhinya kebutuhan ini. Oleh karenanya, upaya menjunjung tinggi kepentingan terbaik bagi anak belum terwujud sebagaimana ketentuan yang telah diatur dalam Bangkok Rules maupun Mandela Rules.

Berdasarkan pemaparan hasil survei di atas, dapat disimpulkan bahwa narapidana dan tahanan perempuan di 12 institusi penahanan dalam survei ini mengalami situasi hidup yang tidak cukup layak selama menjalani masa penahanan. Selain perampasan kemerdekaan, mereka juga harus mengalami keterbatasan hak untuk mengakses layanan-layanan dasar untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan hidup mereka, meskipun ketentuan-ketentuan mengenai pemenuhan kebutuhan ini sudah diatur dalam aturan internasional maupun aturan nasional. Di sisi lain, status sebagai narapidana dan tahanan juga membuat mereka rentan untuk menjadi korban kekerasan seksual. Sebagaimana data survei yang menunjukkan bahwa pada faktanya sebanyak 2% - 9% perempuan mengalami kekerasan seksual.²

Perempuan dan Kejahatan: Status Perempuan dalam Tatahan Sosial Masyarakat dan Dampaknya dalam Praktik Penahanan

Fenomena minimnya kualitas layanan terkait kebutuhan khusus perempuan sebagaimana yang telah digambarkan pada sub bab di atas tidak terlepas dari bagaimana pada dasarnya masyarakat umum memandang posisi perempuan di dalam tatanan sosial masyarakat. Perempuan dipandang sebagai kelompok inferior yang tidak memiliki kehendak bebas. Hal ini kemudian dikukuhkan dalam peran-peran perempuan pada pembagian kerja secara seksual. Dalam ideologi keluarga tradisional, Naffine (1997) menjelaskan bahwa pembagian kerja secara seksual menetapkan ayah sebagai pencari nafkah utama

² Berdasarkan data, situasi demikian terjadi pada Lapas Wanita Klas IIA Palembang, Cabang Rutan Lhoknga, Lapas Wanita Klas IIA Lampung, dan Lapas Klas IIA Pontianak.

dan ibu sebagai pengasuh dan perawat keluarga (Supatmi & Sari, 2007). Pandangan demikian kemudian juga berpengaruh pada cara pandang masyarakat terkait posisi perempuan sebagai subyek pelaku dalam suatu peristiwa kejahatan.

Sebagai pencari nafkah utama, kaum laki-laki lebih banyak berinteraksi di ruang terbuka. Aktivitasnya pun berkelindan dengan aksi-aksi yang melibatkan *excitement* dan *adrenaline*. Sebaliknya, sebagai pengasuh dan perawat keluarga, perempuan lebih banyak berinteraksi di ranah domestik. Aktivitasnya pun diharapkan jauh dari aksi-aksi yang dapat meningkatkan adrenalin, terlebih kesan bahaya. Oleh karenanya, perempuan dianggap jauh dari peluang untuk melakukan tindak kejahatan, berbeda dengan laki-laki yang karena aktivitasnya memang berpeluang besar dalam melakukan tindak kejahatan.

Dalam perspektif kriminologi positivistis, juga disebutkan bahwa kejahatan umumnya dilakukan oleh laki-laki. Pendapat ini didasarkan pada beberapa studi yang secara konstan menunjukkan laki-laki lebih banyak terlibat dalam kejahatan dibandingkan dengan perempuan. Hal yang sama juga digambarkan dalam perspektif kriminologi realis (Lanier & Stuart, 2004 dalam Imran, 2015). Di samping itu, kejahatan memiliki hubungan erat dengan agresivitas. Agresivitas sendiri sangat erat dengan citra laki-laki karena aktivitas primitif pada hypothalamus berpengaruh terhadap hormon seks, khususnya testosterone, yang bisa mempengaruhi perkembangan otak dan lebih mudah aktif pada pria daripada wanita (Dagun, 1992).

Jika tindak kejahatan yang dilakukan oleh laki-laki dianggap sebagai sesuatu yang wajar, maka tindak kejahatan yang dilakukan oleh seorang perempuan dianggap sebaliknya. Carlen (1985) dalam Naffine menjelaskan tentang masih dominannya

konsep kejahatan sebagai aktivitas yang utamanya dilakukan oleh laki-laki dengan maskulinitas yang berlebihan. Padangan yang berpusat pada laki-laki ini mengaburkan penderitaan yang dilakukan oleh laki-laki kepada perempuan dan menempatkan pelanggar hukum perempuan pada posisi lemah. Alasannya, jika seorang pelanggar hukum adalah seorang laki-laki tertentu yang maskulin, maka seorang perempuan yang melanggar hukum tertentu adalah seorang perempuan yang gila atau yang akan menjadi laki-laki (Supatmi & Sari, 2007). Perempuan yang melanggar hukum juga disebut sebagai penyimpang ganda, yakni pertama karena perempuan secara sosial tidak diharapkan melakukan pelanggaran dan yang kedua karena pelanggaran itu sendiri (Mustofa, 2007). Stigma negatif pada mantan narapidana perempuan juga lebih melekat kuat dibandingkan pada mantan narapidana laki-laki (United Nations and UNESCO Institute for Education, 1995).

Anggapan bahwa perempuan sebagai pelaku kejahatan sebagai fenomena yang tidak wajar menjadi paradigma yang terkonstruksi di dalam masyarakat. Kuatnya paradigma patriarki yang terkonstruksi seperti ini mengakibatkan kebijakan-kebijakan yang dibuat untuk mengatur masyarakat pun belum sensitif gender, termasuk kebijakan-kebijakan dalam institusi penahanan (Banks, 2003). Lebih jauh, kebijakan terkait tempat-tempat penahanan yang diperuntukan bagi perempuan.

Pada hakikatnya, institusi penahanan tidak dibangun untuk para perempuan, melainkan hanya untuk laki-laki. Hal ini juga dinyatakan oleh Banks (2003), yakni:

Prison is an institution designed for men and one that seems confused about issue of woman in prison. It has been adapted in order to incarcerate woman but the institution itself does not seem

comfortable in this role (Banks, 2003).

Pernyataan yang tidak jauh berbeda juga disebutkan dalam pembukaan awal materi panduan singkat UN Bangkok Rules on Woman Offenders and Prisoners: Short Guide, yakni sebagai berikut:

Prisons and their regimes – from the architecture and security procedures to healthcare, family contact and training opportunities – are usually designed for men (Penal Reform International, 2013).

Dalam kaitannya dengan desain arsitektur dan pola bangunan, pernyataan di atas dapat dilihat jelas dalam pola-pola bangunan dari 12 institusi penahanan yang ada dalam survei ini. Sebagai contoh, 3 dari 12 institusi penahanan dalam disurvei ini merupakan institusi penahanan yang memang berstatus dan beroperasi resmi sebagai Lapas Pria Dewasa; Cabang Rutan Lhoknga merupakan bangunan yang awalnya memang diperuntukan untuk laki-laki dan kemudian dialihfungsikan untuk narapidana dan tahanan perempuan³; Lapas Wanita Klas IIA Tangerang dan Lapas Wanita Klas IIA Semarang merupakan bangunan penjara peninggalan masa kolonial Belanda yang diperuntukkan bagi laki-laki; kemudian, Lapas Wanita Klas III Kupang yang meskipun bangunannya merupakan bangunan baru, desain dan pola bangunan dibuat sama persis dengan Rutan Klas IIB Kupang yang diperuntukkan bagi tahanan laki-laki.

Jika desain dan pola bangunan yang difungsikan untuk perempuan saja sebenarnya diperuntukkan bagi laki-laki, maka pemenuhan kebutuhan lainnya pun tentu akan sangat dipengaruhi oleh perspektif-perspektif yang tidak sensitif gender. Padahal, pada saat yang bersamaan, narapidana dan 3 Saat survei ini dilakukan pada Juni 2014 silam, masih terdapat narapidana dan tahanan laki-laki yang ditempatkan di Cabang Rutan Lhoknga.

tahanan perempuan memiliki kebutuhan sosial, psikologis, dan kesehatan yang berbeda dengan kebutuhan laki-laki (Banks, 2003). Hal ini lah yang secara tidak disadari berpengaruh pada praktik layanan-layanan yang diselenggarakan di institusi penahanan perempuan yang kemudian berdampak pada keterbatasan hak untuk mengakses layanan-layanan dasar untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan hidup, khususnya terkait dengan kebutuhan khusus, narapidana dan tahanan perempuan di institusi penahanan.

Dalam situasi demikian, peranan institusi penahanan bagi perempuan pelaku tindak pidana pada akhirnya hanya terbatas pada perampasan kemerdekaan saja, sedangkan tujuan perawatan dan pembinaannya sendiri menjadi kabur karena keterbatasan-keterbatasan yang terdapat pada institusi penahanan perempuan untuk memenuhi kebutuhan narapidana dan tahanan di dalamnya.

Penutup

Upaya pemenuhan kebutuhan khusus untuk narapidana dan tahanan perempuan tentu merupakan jalan yang tidak mudah, namun bukan berarti situasi ini tidak dapat berubah. Meskipun pada hakikatnya institusi penahanan bukan dibangun untuk perempuan, namun penciptaan kondisi institusi penahanan yang kondusif bagi narapidana dan tahanan perempuan tetap dapat diupayakan. Di sini, peningkatan pemahaman berperspektif gender dan pemahaman mengenai pengarusutamaan gender di antara para pembuat maupun pelaksana kebijakan Pemasarakatan memegang kunci utama. Untuk itu, selain memahami situasi narapidana dan tahanan di Indonesia sebagai langkah paling awal yang dapat

dilakukan dalam upaya mengkondisikan suatu perubahan agar terwujud kondisi yang lebih baik bagi narapidana dan tahanan perempuan di Indonesia, pendidikan berperspektif gender perlu diupayakan untuk diinternalisasikan pada para pembuat dan pelaku kebijakan.

Daftar Pustaka

- Banks, Cyndi. 2003. *Woman in Prison: A Reference Handbook*. California: ABC-CLIO, Inc.
- Dagun, S. M. 1992. *Maskulin dan Feminin*. Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Imran, M. F. 2015. *Mutilasi dalam Perspektif Kriminologi: Tinjauan Teoretis*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Mustofa, M. 2007. *Kriminologi: Kajian Sosiologi Terhadap Kriminalitas, Perilaku Menyimpang, dan Pelanggaran Hukum*. Depok: FISIP UI Press.
- Penal Reform International. 2013. *UN Bangkok Rules on Women Offenders and Prisoners: Short Guide*. Penal Reform International.
- Supatmi, M. S., & Sari, H. P. 2007. *Dasar-Dasar Teori Sosial Kejahatan*. Jakarta: PTIK Press.
- Guilford, J. P., & Fruchter, B. 1978. *Fundamental Statistics in Psychology and Education*. Singapore: McGraw Hill Book, Co.
- Tim Penulis Center for Detention Studies. 2014. *Realitas Penjara Indonesia: Survei Kualitas Layanan Pemasarakatan (Wilayah Jakarta, Banten, Palembang, Yogyakarta, dan Surabaya)*. Jakarta: Center for Detention Studies.
- Tim Penulis Center for Detention Studies. 2015. *Realitas Penjara Indonesia 2: Survei Kualitas Layanan Pemasarakatan*

(Wilayah Aceh, Bandung, Nusakambangan, dan Semarang). Jakarta: Center for Detention Studies.

Tim Penulis Center for Detention Studies. 2015. Realitas Penjara Indonesia 3: Survei Kualitas Layanan Pemasarakatan (Wilayah Makassar, Lombok, Lampung, dan Bali). Jakarta: Center for Detention Studies.

Tim Penulis Center for Detention Studies. 2016. Realitas Penjara Indonesia 4: Survei Kualitas Layanan Pemasarakatan (Wilayah Kupang, Pontianak, dan Manado). Jakarta: Center for Detention Studies.

Tong, R. P. 1998. Feminist Thought: Pengantar Paling Komprehensif kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis. (A. P. Prabasmoro, Trans.) Yogyakarta: Jalasutra.

United Nation & UNESCO Institute for Education. 1995. Basic Education in Prisons. Baltimore: United Nation & UNESCO Institute for Education.

Portal Data

Data Jumlah Penghuni Lapas dan Rutan di Indonesia, diakses pada 31 Juli 2016, dari Sistem Database Pemasarakatan: www.smslap.ditjenpas.go.id.

Peraturan

Mandela Rules (Standar Minimum Rules for the Treatment of Prisoners).

United Nation Rules for the Treatment of Woman Prisoners an Non-Custodial Measures for Woman Offenders (the Bangkok Rules).

Undang-Undang RI Nomor 12 Tahun 1995 tentang Pemasarakatan.

Peraturan Pemerintah RI Nomor 31 Tahun 1999 tentang Pembinaan dan Pembimbingan Warga Binaan Pemasyarakatan.

Peraturan Pemerintah RI Nomor 32 Tahun 1999 tentang Syarat dan Tata Cara Pelaksanaan Hak Warga Binaan Pemasyarakatan.

Peraturan Pemerintah RI Nomor 58 Tahun 1999 tentang Syarat-Syarat dan Tata Cara Pelaksanaan Wewenang, Tugas, dan Tanggung Jawab Perawatan Tahanan.

LAMPIRAN

**Tabel Hasil Survei Kualitas Layanan Pemasyarakatan
terkait Item Kebutuhan Khusus Perempuan**

**KETIKA PEREMPUAN BERGERAK,
MENGUBAH HARAPAN MENJADI REALITAS**
*ADVOKASI KEBIJAKAN PUBLIK YANG FEMINIS; BELAJAR DARI
KOTA PAREPARE & AMBON*

**Lusia Palulungan
M. Ghufan H. Kordi K.**

Pendahuluan

Pada Agustus 2015 publik Inggris digegerkan oleh ulah Jose Mourinho, pelatih sepak bola top asal Portugal yang saat ini menjadi manajer klub papan atas Liga Primer, Chelsea. Salah satu manajer sepak bola terbaik di dunia itu dituduh melecehkan dokter klub, Eva Carneiro. Mourinho dituding meneriaki Eva Carneiro dengan kata-kata "*Filha da Puta!*" yang dalam bahasa Portugis berarti "anak perempuan murahan".

Insiden Mourinho dengan Carneiro terjadi saat pertandingan Chelsea melawan Swansea City yang berakhir 2-2 pada 8 Agustus 2015. Carneiro dan fisioterapis Jon Fearn diolok-olok Mourinho karena merawat pemain andalan Eden Hazard di lapangan ketika Chelsea sedang bermain dengan sepuluh pemain. Mourinho menyebut tindakan keduanya sebagai impulsif dan naif.

Kekesalan Mourinho yang memuncak bisa dilakukan oleh siapa saja. Namun, dugaan kata-kata "*Filha da Puta!*" kepada Carneiro sangat berlebihan dan tidak pantas. Kemarahan Mourinho dengan mengeluarkan kata-kata seksime (diskriminasi atau kebencian terhadap seseorang bergantung terhadap jenis kelamin), tidak hanya meluapkan kekesalan, tetapi juga bahasa yang merendahkan dan menghina perempuan.

Kejadian di atas terjadi di Inggris, salah satu negara yang diakui sangat maju dalam memerangi diskriminasi, termasuk diskriminasi berdasarkan seks, gender, dan ras di dunia olah raga. Inggris adalah salah satu negara di Eropa Barat yang sejak abad ke-19 telah menjamin hak-hak kewarganegaraan perempuan, khususnya perempuan yang telah menikah. Upaya panjang yang dilakukan oleh negara Inggris telah meningkatkan tingkat kesadaran publik mengenai diskriminasi berdasarkan seks. Karena itu, kasus yang melanda Eva Carneiro menyebabkan kemarahan publik Inggris dan menjadi perhatian berbagai pihak.

Diskriminasi berdasarkan seks dan gender atau diskriminasi terhadap perempuan telah mengakar sekian lama dan begitu dalam. Diskriminasi terhadap perempuan merupakan faktor yang selama ini membuat perempuan terpuruk dengan berbagai masalah yang terpelihara. Kemiskinan (atau pemiskinan) perempuan adalah buah dari diskriminasi itu.

Kemiskinan perempuan bukanlah sesuatu yang turun dari langit, akan tetapi melalui proses yang terstruktur dan tersosialisasi secara terus-menerus, sehingga diterima oleh berbagai elemen masyarakat sebagai sesuatu yang dianggap benar atau memang demikian adanya. Banyak pihak, individu maupun kelompok, memperoleh keuntungan dari situasi yang memiskinkan perempuan.

Karena itu, menghapus atau mengurangi kemiskinan perempuan harus dimulai dari menghapus diskriminasi terhadap perempuan. Penghapusan diskriminasi menjadi suatu keniscayaan, karena kehidupan yang berkeadilan untuk perempuan dan laki-laki bisa dicapai tanpa diskriminasi. Menurut cendekiawan muslim ternama, Nurcholish Majid,

nondiskriminasi adalah persyaratan bagi adanya keadilan (Nafis, 2014).

Diskriminasi terhadap perempuan menjadi sangat kokoh karena dilegitimasi oleh negara dalam berbagai produk kebijakan, terutama legislasi dan penganggaran, baik di tingkat nasional (pusat) maupun daerah. Sebagian legislasi di daerah dalam bentuk Peraturan Daerah (Perda) bukan hanya tidak menempatkan perempuan sebagai aktor dalam pembangunan, tetapi semakin mendiskriminasi perempuan. Beberapa Perda yang dibuat dengan atas nama agama dan keyakinan dan alasan melindungi perempuan, pada kenyataannya semakin mendiskriminasi perempuan.

Kebijakan publik yang diskriminatif dan bias terhadap perempuan lahir dari para pembuat kebijakan yang berlaku diskriminatif terhadap perempuan, baik di eksekutif maupun legislatif, laki-laki dan perempuan. Para pembuat kebijakan yang hidup di dalam lingkungan yang diskriminatif terhadap perempuan cenderung menjadi pelestari diskriminasi terhadap perempuan, bukan karena soal jenis kelamin dari orang tersebut. Sedikit sekali korban diskriminatif yang keluar dari lingkungan diskriminatif dan menjadi pihak yang menjadi pejuang yang menentang diskriminasi.

Karena itu, upaya untuk melahirkan kebijakan yang feminis atau kebijakan yang memihak pada kebutuhan dan kepentingan perempuan, harus dimulai dari menjadikan pengambil kebijakan berpikiran feminis dan atau menjadi feminis. Sebagai sebuah ideologi, pandangan hidup, dan gerakan, feminisme menjelma menjadi suatu kekuatan dalam perjuangan kesetaraan dan keadilan.

Namun, feminisme dan berbagai varian yang mengikutinya

harus dibumikan pada kebijakan yang feminis, tidak berhenti pada teori dan konsep di tingkat pemikir dan aktivis feminis. Kebijakan feminis dapat dilahirkan pada level daerah (Perda) oleh para feminis yang berada di di daerah.

Perempuan yang menjadi anggota parlemen di daerah atau yang duduk di DPRD (Dewan Perwakilan Rakyat Daerah) adalah harapan bagi lahirnya kebijakan yang feminis. Namun, mereka bukanlah feminis atau pejuang perempuan, sehingga tidak bisa memberi harapan yang besar kepada mereka. Anggota parlemen perempuan (APP) di daerah pun tidak berbeda dengan anggota parlemen laki-laki (APL) dalam melihat berbagai permasalahan yang melingkupi perempuan.

Karena itu, Yayasan BaKTI (Bursa Pengetahuan Kawasan Timur Indonesia) bekerja pada upaya mendorong lahirnya kebijakan feminis, yang dimulai dengan memperkuat APP dan APL serta eksekutif (SKPD). Menjadikan para pembuat kebijakan sebagai feminis tentu tidak mudah. Namun, membuat mereka memahami dan berpikir dalam konteks feminis akan mempermudah mereka untuk membuat kebijakan-kebijakan yang feminis.

Jika pun mereka kesulitan memahami dan berpikir dalam konteks feminis, paling tidak mereka tidak lagi diskriminatif terhadap perempuan, dan tidak menghambat penyusunan kebijakan yang feminis. Tentu, yang paling diharapkan adalah mereka menjadi pendukung lahirnya kebijakan-kebijakan publik yang feminis.

Belajar dari pengalaman Yayasan BaKTI bersama mitranya selama tiga tahun terakhir dalam mendorong kebijakan publik yang feminis, ada pembelajaran yang cukup menarik yang perlu dibagikan. Kebijakan publik, apalagi kebijakan publik

yang feminis, dapat dilahirkan oleh kerjasama dari pihak yang mempunyai pemahaman dan perspektif yang sama dalam melihat permasalahan.

Riset Mengenai Kapasitas Anggota Parlemen Perempuan

Yayasan BaKTI melakukan riset sebanyak dua kali untuk mengetahui kapasitas anggota parlemen perempuan (APP) dan kebijakan yang memihak pada kebutuhan dan kepentingan perempuan. Riset pertama dilakukan tahun 2013 di Kabupaten Bone (Sulawesi Selatan), Kota Ambon (Maluku), Kota Mataram, dan Kabupaten Lombok Timur (Nusa Tenggara Barat)

Dasar dalam penentuan lokasi penelitian, selain akan dijadikan wilayah Program MAMPU (Maju Perempuan Indonesia untuk Penanggulangan Kemiskinan), adalah karena DPRD (Dewan Perwakilan Rakyat Daerah) Kabupaten Bone periode 2009 – 2014 mempunyai 9 anggota perempuan (20%) dari 45 orang anggota. Pada masa itu anggota DPRD perempuan di Kabupaten berhasil memelopori lahirnya beberapa Peraturan Daerah (Perda) yang berpihak pada perempuan, sehingga bisa dijadikan pembelajaran bagi DPRD di daerah lain.

Sementara itu, persentase keterwakilan perempuan di DPRD Provinsi Maluku cukup signifikan dengan 14 orang (31,1%) dari 45 orang anggota DPRD. Namun belum dapat menghasilkan suatu produk legislasi atau kebijakan yang berpihak perempuan, kemiskinan, sensitif konflik, dan perspektif gender. Jumlah anggota DPRD perempuan di Kota Mataram hanya 3 orang (8 %) dari total 35 orang anggota, juga belum menghasilkan produk yang pro perempuan.

Riset kedua dilakukan pada tahun 2014-2015 yang dilakukan oleh Puslitbang Kependudukan dan Gender (PKG) Lembaga

Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) Universitas Hasanuddin (UNHAS) Makassar. Riset dilakukan di Sembilan lokasi yang merupakan wilayah Program MAMPU Yayasan BaKTI, yaitu Kabupaten Bone, Tana Toraja, Maros, Kota Parepare (Sulawesi Selatan), Kota Kendari (Sulawesi Tenggara), Kabupaten Lombok Timur, Kota Mataram (Nusa Tenggara Barat), Kabupaten Belu (Nusa Tenggara Timur), dan Kota Ambon (Maluku).

Riset ini bertujuan: (1) mengetahui kapasitas APP dalam penguasaan tugas pokok dan fungsi; (2) penguasaan anggota parlemen terhadap isu MAMPU; (3) mengetahui hubungan APP dengan lembaga/organisasi masyarakat, pemerintah, dan konstituen.

Riset ini menggunakan pendekatan penelitian deskriptif dan eksplanatoris (*descriptive and explanatory research*). Riset pertama tahun 2013 digunakan untuk menyusun rencana penguatan kapasitas APP, sedangkan riset kedua merupakan baseline yang digunakan untuk penyusunan kegiatan penguatan kapasitas dan untuk memantau kondisi dan perkembangan APP.

Kapasitas Anggota Parlemen Perempuan

Jumlah APP di lokasi riset/lokasi Program MAMPU sangat rendah. Jumlah APP periode 2009-2014 di tiga lokasi riset berturut-turut sebagai berikut: DPRD Kabupaten Bone terdapat 9 perempuan (20 %) dari 45 anggota DPRD; DPRD Kota Mataram 3 perempuan (8 %) dari 35 anggota DPRD, sedangkan DPRD Provinsi Maluku terdapat 14 perempuan (31,1 %) dari 45 anggota DPRD. Pada periode tersebut hanya terdapat 1 perempuan di DPRD Kota Ambon.

Tabel 1. Jumlah APP di lokasi Program MAMPU-BaKTI

Kabupaten/Kota	Jumlah Anggota DPRD	Jumlah Anggota DPRD Perempuan	Persentase (%)
Bone (Sul-Sel)	45	6	13,3
Parepare (Sul-Sel)	25	3	12,0
Maros (Sul-Sel)	35	7	20,0
Tana Toraja (Sul-Sel)	30	6	20,0
Kendari (Sul-Teng)	35	13	34,2
Belu (NTT)	30	11	37,1
Mataram (NTB)	40	5	12,5
Lombok Timur (NTB)	50	2	4,0
Ambon (Maluku)	35	4	11,4
Total	325	57	17,05

Jumlah perempuan di sembilan DPRD yang merupakan Program MAMPU-BaKTI disajikan pada Tabel 1. Hanya dua DPRD, yaitu Kota Kendari dan Kabupaten Belu yang anggota perempuannya mencapai 2 digit, yang persentasennya mencapai di atas 30 %.

Dari sisi tingkat pendidikan, hanya 16,5 % APP yang bergelar sarjana dibandingkan APL yang mencapai 83,5 %. Bahkan anggota parlemen yang menamatkan pendidikan hingga pasca sarjana semuanya adalah laki-laki, meskipun ada beberapa APP dalam tahap menempuh pendidikan pasca sarjana. Ini mengindikasikan rendahnya tingkat pendidikan APP di lokasi Program MAMPU-BaKTI.

Sementara kapasitas APP dilihat dari tugas pokok dan fungsi anggota parlemen, yaitu legislasi, anggaran, dan pengawasan, baik pada riset pertama maupun riset kedua,

menunjukkan bahwa APP belum maksimal dalam memahami dan menjalankan fungsinya. Dalam pelaksanaan fungsi legislasi setidaknya terdapat 12 point penting yang harus diketahui, disikapi, dan ditindaklanjuti APP, menunjukkan bahwa, tidak semua APP mengetahui/memahami fungsi legislasi.

Untuk fungsi anggaran, beberapa APP yang merupakan muka lama (2009-2014) telah mengetahui komponen-komponen fungsi anggaran, tetapi belum menguasainya secara optimal. Sementara secara umum, APP yang baru masuk di DPRD pasca pileg (pemilu legislatif) 2014 umumnya tidak memahami dan mengetahui fungsi anggaran.

Sementara fungsi pengawasan, secara umum APP (dan APL) belum melaksanakan secara maksima. Ini karena keterbatasan oleh sebagian besar APP itu sendiri dalam menjalankan fungsi pengawasan itu sendiri. Dari 12 point penting yang harus diketahui dan dikuasai APP untuk menjalankan pengawasan, hanya APP yang telah dua kali menjadi anggota DPRD yang mengetahui dan memahami fungsi pengawasan.

Yang lainnya adalah mengukur kapasitas APP terkait penguasaan tema Program MAMPU. Faktor ini dijadikan ukuran karena lima tema MAMPU merupakan masalah yang berhubungan dengan perempuan dan kemiskinan. Kelima tema MAMPU tersebut adalah: (1) perlindungan sosial; (2) akses perempuan terhadap pekerjaan dan penghapusan diskriminasi di tempat kerja; (3) meningkatkan kondisi buruh migran; (4) kesehatan reproduksi; dan (5) mengurangi kekerasan terhadap perempuan.

Jika penguasaan APP terhadap lima tema MAMPU dikaitkan dengan fungsi legislasi, maka APP mempunyai pemikiran dan harapan untuk memberikan kontribusi terhadap pelaksanaan

fungsi legislasi, baik sebelumnya (2009-2014) maupun ke depan. APP sangat mendukung adanya legislasi, namun sebagian besar tidak percaya diri. Dalam rangka mendukung peran dan fungsi APP melahirkan legislasi, sebagian APP telah mengikuti berbagai kegiatan pengembangan kapasitas, baik yang difasilitasi partai maupun pemerintah. Namun demikian, APP mengatakan bahwa yang telah diperoleh sangat kurang untuk mendukung tugas dan fungsi mereka.

Selanjutnya, penguasaan lima tema MAMPU dikaitkan dengan pelaksanaan fungsi anggaran, maka APP pun telah berpikir untuk memberikan kontribusi terhadap pelaksanaan fungsi anggaran. Kontribusi APP pada pelaksanaan fungsi anggaran adalah berupaya untuk mengalokasikan anggaran, khususnya pada lembaga/dinas terkait agar berbagai program atau kegiatan yang terkait tema-tema MAMPU dapat dilaksanakan.

Yang terakhir, penguasaan lima tema MAMPU dikaitkan dengan pelaksanaan fungsi pengawasan, maka APP telah berpikir untuk memberikan kontribusi terhadap pelaksanaan fungsi pengawasan di daerah. Kontribusi yang diberikan oleh APP pada pelaksanaan fungsi pengawasan adalah berupaya untuk mengawasi segala bentuk program atau kegiatan yang telah direncanakan dalam perencanaan daerah dan melihat kesesuaiannya dengan anggaran yang telah dialokasikan dalam APBD (Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah).

Walaupun APP memiliki pemikiran untuk menjadikan tema MAMPU sebagai bagian yang perlu diperbaiki melalui tugas-tugas mereka di DPRD, namun mereka sulit menjelaskan visi dan strategi untuk mengimplementasikan tema-tema MAMPU dalam kerja-kerja parlemen.

Kapasitas APP juga bisa dilihat dari keterlibatannya dalam Alat Kelengkapan DPRD. Dengan jumlah APP yang sedikit tentu menyulitkan APP untuk mengisi pos-pos yang ada pada Alat Kelengkapan DPRD, yaitu: Badan Kehormatan (BK), Badan Legislasi (Baleg)/Badan Pembentuk Peraturan Daerah (Baperda), Badan anggaran (Banggar), dan Badan Musyawarah (Bamus).

Keterwakilan APP pada Alat Kelengkapan DPRD secara kuantitatif cukup besar ditunjukkan di DPRD Kota Kendari dan kabupaten Belu (Tabel 2). Di DPRD Kendari, dua kelengkapan dewan, yaitu BK dan Bamus masing-masing mencatat keterwakilan APP sebesar 40,0% dan 47,1%, bahkan BK diketuai oleh APP. Dua alat kelengkapan lainnya menempatkan APP lebih dari 20%.

Keterwakilan APP yang juga signifikan ditunjukkan oleh DPRD Kabupaten Belu, terutama pada Bamus. Dari 11 anggota Bamus, 6 orang atau 54,5% merupakan APP. Pada Alat Kelengkapan DPRD Belu terdapat dua kelengkapan dewan yang dipimpin oleh perempuan, yaitu Banggar dan Bamus.

Tabel 2. Distribusi APP pada Alat Kelengkapan DPRD di lokasi Program MAMPU-BaKTI

Kabupaten / Kota	BK		Baleg/Baperda		Banggar		Bamus	
	L	P	L	P	L	P	L	P
Maros	4	1	8	3	14	5	17	2
Bone	4	1	9	2	19	1	18	1
Tana Toraja	2	2	9	1	17	2	12	4
Parepare	2	1	6	2	14	0	10	2
Mataram	4	1	8	1	20	2	12	2
Lombok Timur	4	1	17	0	26	1	10	0
Kendari	3	2	15	4	15	6	9	8
Belu	2	1	5	3	11	3	5	6
Ambon	3	1	12	0	20	2	17	1
Jumlah	28	11	89	16	156	22	110	26
Persentase	71,8	28,2	84,8	15,2	87,6	12,4	80,9	19,1

Sumber: Laporan Baseline Survey Kapasitas Anggota Parlemen Perempuan di Kawasan Timur Indonesia (2015)

Penguatan APP

Yayasan BaKTI mengembangkan Program MAMPU sejak tahun 2013 untuk memperjuangkan kebijakan yang berpihak pada perempuan miskin melalui penguatan parlemen, kelompok perempuan, dan masyarakat. Program ini bekerja sama dengan 7 mitra (LSM) di kabupaten/kota dan satu kantor sub office BaKTI di Nusa Tenggara Barat (Mataram dan Lombok Timur). Wilayah Program MAMPU BaKTI adalah sembilan wilayah yang merupakan wilayah riset.

Untuk memperkuat APP sejumlah kegiatan dikembangkan dan dilakukan dalam bentuk pelatihan, workshop, dikusi, mentoring, dan bantuan teknis atau *technical assistance* (TA). Kegiatan-kegiatan tersebut dikembangkan berdasarkan rekomendasi dari hasil riset sebelumnya.

Pelatihan dan workshop yang telah dilakukan untuk APP dan APL champion antara lain: Hak Asasi Manusia (HAM), Gender, Tupoksi (Legislasi, Anggaran, dan Pengawasan), Perencanaan dan Penganggaran Responsif Gender (PPRG), dan *Public Speaking*. Pelatihan-pelatihan ini bertujuan meningkatkan pengetahuan, ketrampilan, dan sikap/persepektif mereka terhadap tema-tema tersebut.

Tentu menghadirkan anggota DPRD untuk duduk dan serius mengikuti pelatihan dan workshop bukanlah perkara mudah. Selain mereka adalah anggota DPRD yang mempunyai kedudukan yang tinggi, mereka juga mempunyai jadwal yang padat dan sulit dikompromikan. Karena itu, mitra-mitra Yayasan BaKTI membuat Nota Kesepahaman atau *memorandum of understanding* (MOU) dengan Ketua DPRD dan Bupati/Walikota setempat.

Nota Kesepahaman tidak menjamin anggota DPRD untuk menghadiri undangan pelatihan atau workshop, tetapi telah menjadi salah satu ikatan moral bagi pimpinan dan anggota DPRD untuk mendukung Program MAMPU yang dijalankan oleh BaKTI dan mitranya.

Strategi lain yang digunakan untuk menghadirkan anggota DPRD menghadiri kegiatan-kegiatan yang dikembangkan adalah BaKTI dan mitranya tidak mengundang langsung anggota DPRD untuk menjadi peserta, tetapi menyampaikan permohonan kepada pimpinan DPRD untuk menugaskan anggota DPRD untuk mengikuti kegiatan. Dengan begitu, setiap anggota DPRD yang ditugaskan untuk mengikuti kegiatan tidak mempunyai agenda lain. Tentu untuk mencari waktu yang tepat harus dikoordinasikan secara intens dengan Sekretaris DPRD.

Pembelajaran tersebut (Penugasan dari Ketua DPRD) berasal dari DPRD Parepare, yang kemudian dibagi kepada semua mitra BaKTI dalam Program MAMPU. Cara ini efektif karena, dalam dua terakhir (2014-2016), kegiatan-kegiatan BaKTI dan mitra yang melibatkan anggota DPRD tidak mengalami kendala lagi.

Untuk terus memperkuat dan menjaga agar APP dan APL yang telah dilatih menjadi wakil rakyat yang berpihak perempuan dan masyarakat miskin, maka dilakukan mentoring dan TA. Mentoring dan TA disesuaikan dengan kebutuhan dan permintaan dari APL/APL. Mentoring dan TA ini jugalah yang menyediakan sumber daya dan pendampingan bagi APP/APL yang menginisiasi lahirnya Kebijakan Publik yang Feminis.

Lahirnya Kebijakan Publik yang Feminis

Kebijakan publik yang feminis adalah kebijakan publik yang memihak pada kebutuhan dan kepentingan perempuan. Untuk

melahirkan kebijakan publik yang feminis, maka pihak-pihak yang mempunyai otoritas dalam membuat kebijakan harus mempunyai perspektif feminis atau perspektif gender.

BaKTI dan mitranya dalam Program MAMPU memperkuat APP atau APL mengenai perspektif gender dan feminis. Semua APP di wilayah program disasar, sedangkan APL hanya untuk individu-individu yang dianggap mempunyai pengaruh dan mendukung perspektif gender dan feminis dalam mendorong kebijakan publik. APL inilah yang disebut sebagai champion.

Semua wilayah program diharapkan melahirkan kebijakan publik yang feminis dan hingga akhir 2016 harapan tersebut akan dicapai. Kebijakan tersebut terus dikawal hingga diimplementasikan dan bermanfaat bagi masyarakat, terutama perempuan.

Di dalam makalah ini disajikan pengalaman APP/APPL di Kota Ambon dan Kota Parepare melahirkan Kebijakan Publik yang Feminis. Kedua wilayah ini dipilih karena mempunyai anggota APP yang lebih sedikit dibandingkan Kabupaten Belu dan Kota Kendari (lihat Tabel 1). Namun APP yang ada adalah anggota DPRD terdepan dalam mendorong dan terlibat aktif melahirkan Perda tersebut.

Faktor lainnya adalah, kebijakan yang didorong APP/APL adalah merupakan implementasi hak inisiatif DPRD dalam membuat Perda. DPRD Kota Ambon telah mengesahkan Raperda yang merupakan inisiasi dari APP/APL yang sekarang dikenal sebagai Perda Kota Ambon No. 12 Tahun 2015 tentang Penyelenggaraan Perlindungan Perempuan dan Anak Korban Kekerasan. Demikian juga DPRD Kota Parepare telah mengesahkan Raperda yang merupakan inisiasi dari APP/APL yang diberi nama Perda Kota Parepare No. 12 Tahun 2015

tentang Perlindungan Perempuan dan Anak.

Upaya mendorong kebijakan untuk melindungi perempuan dan anak di dua daerah tersebut bukanlah hal baru. Sebelum Program MAMPU BaKTI, telah ada upaya-upaya untuk melahirkan Perda Pemberdayaan/Perlindungan Perempuan dan anak, namun selalu terhenti karena tidak mendapat respon dari DPRD dan eksekutif, juga tidak mendapat dukungan yang kuat dari masyarakat sipil.

Belajar dari pengalaman yang telah terjadi sebelumnya, untuk tidak mengulang kegagalan yang sama, serta jika kebijakan telah dibuat tidak hanya menjadi dokumen dan arsip pemerintah daerah atau negara, maka BaKTI dan mitranya melakukan beberapa kegiatan untuk mendorong lahirnya kebijakan yang feminis, dan selanjutnya kebijakan tersebut dapat diimplementasikan.

Pertama, Pembuatan Kertas Posisi. Kertas posisi dibuat berdasarkan *assessment* yang melibatkan masyarakat. Kertas posisi berisikan sejumlah isu/permasalahan di masyarakat yang selanjutnya disampaikan kepada DPRD dan eksekutif. Kertas posisi tersebut menjadi bahan diskusi tematik yang melibatkan stakeholders, serta mendapat liputan luas dari media. Rekomendasi dari kertas posisi dan diskusi tematik, di antaranya adalah melahirkan kebijakan untuk mencegah dan mengurangi kekerasan terhadap perempuan dan anak. Permasalahan perempuan dan anak, mesti direspon dengan kebijakan yang lebih komprehensif, tidak dengan membuat program yang hanya mengatasi kasus-kasus yang bermunculan. Pemerintah Daerah mesti visioner dalam mengatasi masalah perempuan dan anak.

Diskusi-diskusi tematik telah melibatkan APP/APL dan pihak

eksekutif sebagai narasumber, tergantung dari tema diskusi. Dengan menjadi narasumber maupun peserta, APP/APL dapat memberi legitimasi dalam diskusi. Di Parepare, dua anggota DPRD yang menjadi narasumber dalam diskusi tematik adalah Andi Nurhanjayani dan Kaharuddin Kadir. Sedangkan Leonora E Farfar, Elly Toisutta, dan Yuli Pettipeilohy adalah anggota DPRD yang aktif menjadi narasumber atau pun peserta.

Kedua, Penguatan APP/APL. Telah dikemukakan di atas bahwa, penguatan APP/APL adalah untuk mendorong kebijakan yang feminis/responsif gender dan memihak pada masyarakat miskin (yang sebagian besar adalah perempuan). Sudah umum bahwa, cara berpikir dan bertindak APP/APL sangat patriarkis dan bias gender. Penguatan mereka ini cara memberi pengetahuan baru mengenai HAM, feminis, gender, dan kemiskinan. Pengetahuan tersebut diharapkan menjadi perspektif dan sikap. Minimal mereka tidak menghambat kebijakan atau program yang feminis dan kemiskinan.

APP dan APL di Ambon dan Parepare yang menjadi inisiator Perda adalah mereka yang aktif mengikuti kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh mitra BaKTI. Di Ambon oleh Yayasan Arika Mahina, dan YLP2EM (Yayasan Lembaga Pengembangan dan Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat) di Parepare.

Ketiga, Mentoring dan TA untuk APP/APL. Mentoring dilakukan sesuai dengan kebutuhan dan permintaan APP/APL. Ketika APP/APL memulai menginisiasi Perda di wilayah masing-masing, maka mentoring dan TA disediakan untuk mendukung kelancaran. Mentoring dan TA dilakukan oleh tenaga ahli, termasuk mendampingi inisiator dalam merancang dan merumuskan Perda yang hendak dibuat.

Mentoring dan TA, serta pendampingan diperlukan untuk menginternalisasi substansi dan materi dari Perda. Karena itu, tim inisiator didorong dan diminta terlibat secara penuh proses sejak awal. Tim inisiator terlibat dalam *assessment* di lapangan, mengikuti diskusi-diskusi dalam proses penulisan naskah akademik, dan penulisan draft Perda.

Ketika studi banding, peserta studi banding juga dilengkapi dan materi agar mereka benar-benar melakukan studi banding. Apa yang harus dipelajari dan bagaimana cara memasukkan hasil studi banding ke dalam Draf Perda atau Raperda.

Keempat, Reses Partisipatif. Reses partisipatif adalah salah satu inovasi yang dikembangkan oleh BaKTI dan mitranya dalam menghubungkan anggota DPRD dan konstituennya. Ini karena, studi sebelumnya menyebut, sebagian besar konstituen tidak mengetahui siapa yang mewakilinya di parlemen (DPR/DPRD dan DPD).

Pengembangan Reses Partisipatif didasarkan pada pengalaman DPRD Kota Parepare yang telah mengembangkan Tata Tertib (Tatib) Partisipatif dan "Fraksi Balkon" yang cukup terkenal itu. Reses Partisipatif adalah reses yang menempatkan kelompok konstituen sebagai partisipan aktif dalam reses, yang mendiskusikan berbagai kebutuhan-kebutuhan konstituen. Peserta reses partisipatif tidak lagi menjadi reses kaum laki-laki, seperti selama ini terjadi, tetapi reses perempuan dan laki-laki. Partisipasi perempuan dalam reses ini bukan hanya sekedar jumlah atau kehadiran fisik namun juga terbuka ruang yang memungkinkan perempuan menyuarakan kebutuhan dan kepentingannya. Hasil reses partisipatif terdokumentasi dan menjadi pegangan pihak-pihak yang terlibat dalam reses, sehingga dapat disinkronkan dengan Musrenbang, yang

kemudian diperjuangkan melalui kebijakan dalam bentuk peraturan daerah maupun anggaran di SKPD terkait.

Terkait dengan kebijakan yang didorong oleh APP/APL, reses partisipatif juga menjadi forum sosialisasi tidak resmi, sehingga dukungan dari konstituen juga menjadi legitimasi untuk memperkuat dukungan dan mempercepat pembahasan kebijakan.

Anggota DPRD yang melakukan reses secara partisipatif juga telah menyampaikan proses pembahasan kebijakan dalam bentuk Perda, dan meminta kepada siapa pun untuk dapat memberikan masukan.

*Kelima, **Mentoring dan TA untuk SKPD.*** Untuk melahirkan kebijakan publik yang feminis, maka pihak eksekutif, dalam hal ini pimpinan dan staf SKPD (Satuan Kerja Perangkat Daerah) juga mempunyai pengetahuan dan perspektif yang sama. Karena itu, mentoring dan TA juga diberikan kepada pimpinan dan staf SKPD terkait.

Sebagai implementator dan eksekutor kebijakan, maka mentoring dan TA kepada pimpinan dan staf SKPD sampai pada penyusunan program untuk kebutuhan perempuan dan responsif gender dengan menggunakan GAP (*Gender Analysis Pathway*) dan GBS (*Gender Budget Statment*).

*Keenam, **Mendorong Perempuan menjadi Inisiator dan Pimpinan.*** Dalam pembuatan Perda di Ambon dan Parepare juga memperlihatkan bagaimana jumlah perempuan di DPRD yang sedikit mempunyai peran di antara laki-laki. Bukan karena Perda yang dibuat adalah kebijakan mengenai perempuan, tetapi juga karena kapasitas mereka.

Di Ambon Leonora E. Farfar, Elly Toisutta, dan Yuli Pettipeilohy adalah tiga dari empat APP yang aktif karena mempunyai

kepercayaan diri dan kapasitas untuk itu. Sedangkan di Parepare, Andi Nurhanjani adalah satu dari tiga APP yang mempunyai peran besar karena memiliki kepercayaan diri yang tinggi dan kapasitas. Leonora E. Farfar dan Andi Nurhanjani adalah Ketua Pansus Perda tersebut.

*Keenam, **Advokasi Kelembagaan.*** Kalau pun dilahirkan kebijakan yang feminis, tidak banyak permasalahan perempuan yang dapat ditangani, jika lembaga/institusi yang mengurus perempuan (dan anak) mempunyai posisi yang sangat inferior. Semua lembaga/institusi lembaga mengurus perempuan di semua wilayah Program MAMPU-BaKTI hanya merupakan subordinat di berbagai lembaga/institusi. Urusan perempuan hanya dibawah oleh Bagian atau Bidang yang digabungkan dalam Dinas atau Badan tertentu, sebagian besar dengan Badan KB (Keluarga Berencana). Karena itu, jangan heran jika anggaran yang dialokasikan untuk mengurus perempuan hanya "Senilai Setengah Satuan Kerupuk" memijam istilah jurnalis feminis Maria Hartiningsih.

BaKTI dan mitranya mengadvokasi kelembagaan yang ada untuk menaikkan statusnya menjadi Badan atau Dinas. Dengan status kelembagaan yang lebih tinggi, maka kewenangannya menjadi lebih luas, termasuk alokasi untuk penganggarannya pun menjadi lebih besar. Advokasi ini pun dilakukan dengan melibatkan APP/APL. Hasilnya, saat ini di Kota Parepare dan Mataram telah mempunyai Dinas Pemberdayaan Perempuan dan Anak. Wilayah lain yang segera menyusul adalah Kota Ambon, Kabupaten Belu, Maros, dan Tana Toraja.

*Ketujuh, **Pelibatan Media.*** Pelibatan media menjadi faktor penting dalam mendorong kebijakan publik yang feminis. BaKTI dan mitranya sejak awal mendorong jurnalis berkolaborasi

dalam bentuk “Forum Media” sebuah organisasi yang cair, yang keanggotaannya adalah jurnalis yang peduli pada hak-hak perempuan, anak, dan masyarakat miskin.

Pelatihan dan diskusi mengenai HAM, gender, dan parlemen dilakukan untuk memberikan perspektif kepada jurnalis dengan harapan mereka membuat berita-berita yang mendukung kebijakan yang memihak pada perempuan. Mereka juga tidak membuat berita-berita yang tidak bias terhadap perempuan, anak, dan kaum miskin.

Mereka juga dapat menghubungkan anggota parlemen dan konstituennya. Kebutuhan-kebutuhan perempuan, anak, dan kaum miskin dijadikan jurnalis sebagai permasalahan HAM dan keadilan, tidak hanya sebagai berita yang bernilai dan “menjual”. Dari perspektif HAM dan keadilan itulah berita dihadirkan untuk kepentingan advokasi kepada pengambil kebijakan: DPRD dan eksekutif.

Kedelapan, Penguatan dan Pengorganisasian Kelompok Konstituen. Berdasarkan Survey yang telah dilakukan oleh BaKTI (2012 – 2013) menunjukkan bahwa harapan masyarakat terhadap Anggota Parlemen dalam menjalankan tupoksinya belum berjalan dengan baik dan masih jauh dari yang diharapkan. Di wilayah survey masih mencerminkan hal tersebut dimana anggota parlemen belum dikenal masyarakat secara lebih luas walaupun diakui sudah ada anggota parlemen yang secara intensif turun langsung ke wilayah konstituen pada dapilnya.

Olehnya itu, BaKTI melalui mitra daerah membentuk kelompok yang dinamakan Kelompok Konstituen (KK) di tingkat desa/kelurahan pada masing-masing wilayah program. Pengurus KK merupakan perwakilan berbagai

unsur seperti Tomas, Toga, PKK, Kader Posyandu, perwakilan pemuda, perwakilan perempuan, dlsb. Pengurus KK berfungsi mengorganisasir masyarakat, menerima pengaduan dan menyuarkan permasalahan-permasalahan yang terjadi di desa/kelurahan untuk disampaikan kepada pemerintah. Termasuk aktif mengikuti pertemuan-pertemuan untuk pengambilan keputusan seperti musrencang desa/kelurahan, musrenbang kecamatan, musrenbang kabupaten, forum SKPD dan pembahasan di DPRD.

Mitra daerah BaKTI, melakukan penguatan kapasitas melalui berbagai pelatihan seperti UU Desa, advokasi anggaran, pelatihan CO, kepemimpinan, pengorganisasian dan kapasitas lainnya. Penguatan kapasitas ini juga merupakan bagian dari membangun Kepemimpinan Perempuan karena mayoritas pengurus KK adalah Perempuan. Bahkan terdapat diantaranya adalah perempuan miskin.

Selain ini KK juga dikenalkan dengan beberapa proses untuk menyuarkan aspirasi seperti melalui Reses Anggota DPRD, Audiensi dengan SKPD dan hearing (dengar pendapat) dengan DPRD. Sampai sejauh ini, KK sudah melakukan proses-proses tersebut secara mandiri dan pada umumnya aspirasi dan permasalahan yang disampaikan telah ditindak-lanjuti oleh pemerintah. Termasuk menghubungkan KK dengan media, yang juga aktif mempublikasikan aspirasi dan permasalahan masyarakat.

Selain itu, ada faktor yang penting yang harus dikemukakan adalah lobi dengan anggota DPRD, baik individu maupun melalui komisi dan fraksi. Lobi dilakukan terus-menerus, baik pendekatan formal maupun informal untuk memuluskan pembahasan dan pengesahan Perda.

Saat ini BaKTI dan mitranya mengadvokasi lahirnya aturan

implementasi Perda tersebut dalam bentuk Peraturan Walikota (Perwalkot) dan penganggarannya di APBD. Advokasi ini terus dilakukan hingga memastikan implementasi kebijakan yang feminis dan penganggaran yang feminis dapat bermanfaat bagi perempuan dan anak.

Kesimpulan

- APP yang duduk di DPRD di Kawasan Timur Indonesia jumlahnya sangat terbatas. APP menjadi minoritas di parlemen yang didominasi oleh jenis kelamin laki-laki dan cara berpikir laki-laki.
- Kapasitas APP (dan APL) sebagai wakil rakyat dan anggota DPRD jauh di bawah ekspektasi. Umumnya tidak memahami dan menguasai tugas pokok dan fungsi mereka, sehingga sulit mengharapkan mereka melahirkan kebijakan-kebijakan publik yang berkualitas, terutama kebijakan yang feminis.
- Program MAMPU-BaKTI mendorong lahirnya kebijakan yang berpihak pada perempuan dan masyarakat miskin, karenanya memperkuat APP dan APL melalui kegiatan-kegiatan sesuai kebutuhan.
- Kebijakan publik yang feminis hanya bisa dilahirkan dan diimplementasikan ketika faktor-faktor pendukungnya tersedia, yaitu APP/APL (legislatif), eksekutif, media dan masyarakat yang memiliki perspektif feminis dan gender, yang bekerja saling mendukung satu sama lain.
- Kebijakan publik yang feminis dapat dimotori oleh individu-individu yang memiliki perspektif feminis dan gender yang memberikan pengaruh kepada individu dan kelompok lainnya yang menggerakkan kelembagaan.

DAFTAR PUSTAKA

- Anonim, 2015. *Laporan Baseline Survey Kapasitas Anggota Parelemen Perempuan di Kawasan Timur Indonesia*. Diterbitkan atas kerjasama MAMPU, Yayasan BaKTI, Pulitbang Kependudukan dan Gender Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) Universitas Hasanduddin dan Australian Aid.
- Dina Manafe, 2016. "Kuota 30% Keterwakilan Perempuan di Parlemen Gagal Tercapai." *Suara Pembaharuan*, 16/9, Jakarta.
- Arivia, G., 2006. *Feminisme: Sebuah Kata Hati*. Kompas, Jakarta.
- Hartiningsih, M., 2014. "Pemberdayaan Perempuan : Senilai Setengah Satuan Kerupuk." *Kompas*, 06/10, Jakarta : 12.
- Nafis, M.W., 2014. *Cak Nur Sang Guru Bangsa : Biografi Pemikiran Prof. Dr. Nurcholish Madjid*. Penerbit Buku Kompas, Jakarta.
- Stiglitz, J.E., A. Sen, dan J.P. Fitoussi, 2009. *Mengukur Kesejahteraan : Mengapa Produk Domestik Bruto bukan Tolak Ukur yang Tepat untuk Menilai Kesejahteraan*. Marjin Kiri, Jakarta.
- Walby, S., 2014. *Teorisasi Patriarki*. Hivos dan Jalasurta, Yogyakarta.

“PERLINDUNGAN HUKUM TERHADAP KORBAN PERKOSAAN ANAK DAN PENCEGAHAN KEKERASAN SEKSUAL DI INDONESIA”

Nurmalia Ika Widiyasari

Universitas Jenderal Soedirman Purwokerto
Fakultas Hukum

Tema : Kebijakan Publik Berperspektif Feminis
(Penelitian tentang Peranan Lembaga Rifka Annisa Women’s
Crisis Center Yogyakarta Terhadap Korban Perkosaan Anak di
Bawah Umur th 2003)

Abstract :

Child rape case now very concern, departing from Bengkulu Yyn cases beginning in February 2016 which was 14 years old became the victims of 14 people to death. How legal protection against child rape victims? And what about the prevention of sexual violence in Indonesia so this does not happen again? The elements of what might be causing perpetrators of sexual violence against children? By looking at the results of the study in 2003 at the Correctional Institution Yogyakarta with interview with 11 actors, hopefully this article useful for both the government and society to unpack and settle cases of sexual violence against children.

Keywords : child rape victims, legal protection, the prevention of sexual violence.

Abstrak :

Kasus perkosaan anak sekarang dititik memprihatinkan, berangkat dari kasus Yyn Bengkulu awal Februari 2016 yang masih berusia 14 tahun menjadi korban dari 14 orang sampai meninggal dunia. Bagaimana perlindungan hukum terhadap korban perkosaan anak? Dan bagaimana pencegahan kekerasan seksual di Indonesia agar hal ini tidak terulang lagi? Unsur-unsur apa saja yang menyebabkan pelaku melakukan kekerasan seksual terhadap anak-anak? Dengan melihat hasil penelitian tahun

2003 di Lembaga Pemasyarakatan Yogyakarta dengan metode wawancara dengan 11 pelaku, semoga tulisan ini bermanfaat baik untuk negara, dan masyarakat untuk membongkar dan menyelesaikan kasus kekerasan seksual terhadap anak-anak.

Kata kunci : korban perkosaan anak, perlindungan hukum, pencegahan kekerasan seksual.

Pendahuluan

Tragedi kisah Yyn Bengkulu yang memilukan kemarin sudah terjadi sejak lama, dalam

proses penulisan akhir penulis dahulu sejak tahun 2003, kasus korban kekerasan seksual untuk anak-anak perempuan sudah terjadi dan ada 11 kasus di Yogyakarta. Dalam penelitian penulis waktu itu tahun 2003 di Lembaga Pemasyarakatan Yogyakarta melakukan wawancara dengan responden pelaku kejahatan perkosaan anak dibawah umur dengan metode menjawab kuesioner dan tanya jawab langsung penulis berhadapan langsung dengan pelaku ada 11 pelaku dimana diantaranya ada 1 perempuan pelaku. Rata-rata usia pelaku 18 tahun sd 55 tahun, dan korban anak perempuan usia 5 tahun sd 17 tahun.

Kisah Yyn di Bengkulu ini menjadi ujung tonggak dimana sedari dahulu sejak tahun 2003 sd tahun 2016 ini kurang lebih 13 tahun lebih kasus ini masih marak sekali dan semakin mengancam anak-anak khususnya perempuan. Korbannya bisa anak perempuan dan anak laki-laki. Kalau dahulu pelakunya hanya dilakukan oleh 1 orang perorang tapi dengan melihat berita yang terjadi sekarang pelaku dilakukan oleh grup : 14 orang, bahkan yang baru-baru ini pelakunya 21 orang. Dan kejadian ini berulang dari Bengkulu usia Yyn 14 tahun, sd kota Semarang anak korban usia SR usianya 12 tahun, seorang siswi

kelas 6 SD di Kawasan Penggaron, Kecamatan Pedurungan, Kota Semarang, Jawa Tengah, mengalami perkosaan oleh sekelompok Anak Baru Gede (ABG) jumlahnya 21 orang.

Kasus ini memperlihatkan perbedaan yang agak mencolok dari tahun 2003 sd tahun 2016 bahwa pelaku lebih berani melakukan perbuatannya dengan teman-temannya, istilahnya adalah **pelaku grup**. Membuat miris penulis pelakunya kebanyakan adalah laki-laki yang masih anak-anak juga, dimana pelaku melakukan kekerasan terhadap temannya sendiri. Hal inilah yang membuat penulis tertarik untuk menuliskan makalah

Perlindungan Hukum terhadap Korban Perkosaan Anak dan Pencegahan Kekerasan Seksual di Indonesia.

Semoga penulisan ini nanti bisa menjadi bahan pertimbangan untuk menjaga tunas bangsa kita sebagai pemimpin bangsa kelak. Agar tidak terjadi hal serupa dan bisa mengadakan pencegahan kekerasan seksual bersama untuk anak-anak agar aman dari bencana ini.

Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, penyusun merumuskan rumusan masalah sebagai berikut :

1. Bagaimana perlindungan hukum terhadap Korban Perkosaan Anak ?
2. Bagaimana pencegahan kekerasan seksual di Indonesia?

Landasan Konseptual

Menurut Soetandyo Wignjosoebroto, perkosaan adalah suatu usaha melampiaskan nafsu seksual oleh seseorang lelaki terhadap perempuan dengan cara yang menurut moral dan /

hukum yang berlaku adalah melanggar. Dalam pengertian seperti ini, apa yang disebut perkosaan ini disatu pihak dapat dilihat sebagai suatu perbuatan yaitu perbuatan seseorang yang secara paksa hendak melampiaskan nafsu seksualnya, dan dilain pihak dapatlah dilihat sebagai suatu peristiwa (ialah pelanggaran norma-norma dan tertib sosial). (*Eko Prasetyo dan Marzuki Suparman, 1997 : 25*)

Sedangkan menurut hukum yang berlaku di Indonesia pasal 285 KUHP, perkosaan adalah kekerasan atau ancaman kekerasan, memaksa seseorang perempuan bersetubuh dengan dia (laki-laki) diluar pernikahan. (*Abdullah Nashih Ulwan, 1992 : 241*)

15 jenis kekerasan seksual yang ditemukan Komnas Perempuan dari hasil pemantauan selama 15 tahun (1998 – 2013) adalah

1. Perkosaan adalah serangan dalam bentuk pemaksaan hubungan seksual dengan memakai penis ke arah vagina, anus atau mulut korban. Bisa juga menggunakan jari tangan atau benda-benda lainnya. Serangan dilakukan dengan kekerasan, ancaman kekerasan, penahanan, tekanan psikologis, penyalahgunaan kekuasaan, atau dengan mengambil kesempatan dari lingkungan yang penuh paksaan. Pencabulan adalah istilah lain dari perkosaan yang dikenal dalam sistem hukum Indonesia. Istilah ini digunakan ketika perkosaan dilakukan diluar pemaksaan penetrasi penis ke vagina dan ketika terjadi hubungan seksual pada orang yang belum mampu memberikan persetujuan secara utuh, misalnya terhadap anak atau seseorang di bawah 18 tahun.

2. Intimidasi Seksual termasuk Ancaman atau Percobaan Perkosaan adalah tindakan yang menyerang seksualitas

untuk menimbulkan rasa takut atau penderitaan psikis pada perempuan korban. Intimidasi seksual bisa disampaikan secara langsung maupun tidak langsung melalui surat, sms, email, dan lain-lain.

3. **Pelecehan Seksual** adalah tindakan seksual lewat sentuhan fisik maupun non-fisik dengan sasaran organ seksual atau seksualitas korban. Ia termasuk menggunakan siulan, main mata, ucapan bernuansa seksual, mempertunjukan materi pornografi dan keinginan seksual, colekan atau sentuhan di bagian tubuh, gerakan atau isyarat yang bersifat seksual sehingga mengakibatkan rasa tidak nyaman, tersinggung, merasa direndahkan martabatnya, dan mungkin sampai menyebabkan masalah kesehatan dan keselamatan.

4. **Eksplorasi Seksual** adalah tindakan penyalahgunaan kekuasaan yang timpang, atau penyalahgunaan kepercayaan, untuk tujuan kepuasan seksual, maupun untuk memperoleh keuntungan dalam bentuk uang, sosial, politik dan lainnya. Praktik eksploitasi seksual yang kerap ditemui adalah menggunakan kemiskinan perempuan sehingga ia masuk dalam prostitusi atau pornografi.

5. **Perdagangan Perempuan untuk Tujuan Seksual** adalah tindakan merekrut, mengangkut, menampung, mengirim, memindahkan, atau menerima seseorang dengan ancaman kekerasan, penggunaan kekerasan, penculikan, penyekapan, pemalsuan, penipuan, penyalahgunaan kekuasaan atas posisi rentan, penjeratan utang atau pemberian bayaran atau manfaat terhadap korban secara langsung maupun orang lain yang menguasainya, untuk tujuan prostitusi ataupun eksploitasi seksual lainnya.

6. **Prostitusi Paksa** adalah situasi dimana perempuan

mengalami tipu daya, ancaman maupun kekerasan untuk menjadi pekerja seks. Keadaan ini dapat terjadi pada masa rekrutmen maupun untuk membuat perempuan tersebut tidak berdaya untuk melepaskan dirinya dari prostitusi, misalnya dengan pengekangan, penjeratan utang, atau ancaman kekerasan.

7. **Perbudakan Seksual** adalah situasi dimana pelaku merasa menjadi “pemilik” atas tubuh korban sehingga berhak untuk melakukan apapun termasuk memperoleh kepuasan seksual melalui pemerkosaan atau bentuk lain kekerasan seksual. Perbudakan ini mencakup situasi dimana perempuan dewasa atau anak-anak dipaksa menikah, melayani rumah tangga atau bentuk kerja paksa lainnya, serta berhubungan seksual dengan pengekapnya.

8. **Pemaksaan perkawinan, termasuk cerai gantung** adalah pemaksaan perkawinan dimasukkan sebagai jenis kekerasan seksual karena pemaksaan hubungan seksual menjadi bagian tidak terpisahkan dari perkawinan yang tidak diinginkan oleh perempuan tersebut.

9. **Pemaksaan Kehamilan** adalah situasi ketika perempuan dipaksa, dengan kekerasan maupun ancaman kekerasan, untuk melanjutkan kehamilan yang tidak dia kehendaki. Kondisi ini misalnya dialami oleh perempuan korban perkosaan yang tidak diberikan pilihan lain kecuali melanjutkan kehamilannya.

10. **Pemaksaan Aborsi** adalah pengguguran kandungan yang dilakukan karena adanya tekanan, ancaman, maupun paksaan dari pihak lain.

11. **Pemaksaan kontrasepsi dan sterilisasi** adalah pemaksaan ketika pemasangan alat kontrasepsi dan/atau

pelaksanaan sterilisasi tanpa persetujuan utuh dari perempuan karena ia tidak mendapat informasi yang lengkap ataupun dianggap tidak cakap hukum untuk dapat memberikan persetujuan.

12. **Penyiksaan Seksual** adalah tindakan khusus menyerang organ dan seksualitas perempuan, yang dilakukan dengan sengaja, sehingga menimbulkan rasa sakit atau penderitaan hebat, baik jasmani, rohani maupun seksual.

13. **Penghukuman tidak manusiawi dan bernuansa seksual** adalah cara menghukum yang menyebabkan penderitaan, kesakitan, ketakutan, atau rasa malu yang luar biasa yang tidak bisa tidak termasuk dalam penyiksaan.

14. **Praktik tradisi bernuansa seksual yang membahayakan ataumendiskriminasi perempuan** adalah kebiasaan masyarakat , kadang ditopang dengan alasan agama dan/atau budaya, yang bernuansa seksual dan dapat menimbulkan cedera secara fisik, psikologis maupun seksual pada perempuan. Sunat perempuan adalah salah satu contohnya.

15. **Kontrol seksual, termasuk lewat aturan diskriminatif beralasan moralitas dan agama** adalah cara pikir di dalam masyarakat yang menempatkan perempuan sebagai simbol moralitas komunitas, membedakan antara “perempuan baik-baik” dan perempuan “nakal”, dan menghakimi perempuan sebagai pemicu kekerasan seksual menjadi landasan upaya mengontrol seksual (dan seksualitas) perempuan. <http://www.ippi.or.id/news/newsdetails/4>

Metode Penelitian

Metode penelitian menurut Sutopo, penelitian kualitatif

memusatkan pada deskripsi. Oleh karena itu ada tuntutan untuk melibatkan ontologis (berdasarkan hakekat kenyataan) sebagai data yang dikumpulkan terwujud kata-kata kalimat atau gambar. Menggunakan metode pendekatan yuridis sosiologis. Menurut Rony, yaitu apabila sasaran studinya adalah hukum sebagai variabel akibat (dependent variabel) merupakan studi hukum dan masyarakat. (*Ronny Hanitijo Soemitro, 1994 : 1*).

Dengan tujuan mempelajari hukum secara holistik diperlukan suatu pendekatan yang empiris, dalam hal ini ada 3 komponen menurut Friedman yaitu :

1. Legal substance adalah aturan-aturan dan norma-norma.
2. Legal Structure adalah institusi atau penegak hukum seperti pengacara, polisi, jaksa dan hakim.
3. Legal culture adalah budaya hukum meliputi ide-ide, sikap-sikap, kepercayaan, harapan dan pandangan tentang hukum. (*Sulityowati Irianto, 1999 : 9*)

Metode Pengumpulan data sebagai berikut :

1. Metode Angket/Kuesioner, dengan instrumen penelitian berupa kuesioner yang disampaikan kepada korban perkosaan anak dibawah umur (pendamping korban/ibu korban), pelaku perkosaan anak dibawah umur.
2. Metode Wawancara/Interview, berupa outline pedoman wawancara yang disampaikan kepada relawan (pendamping korban) Lembaga Rifka Annisa Yogyakarta, Jaksa pada Kejaksaan Negeri Yogyakarta, Hakim pada Pengadilan Negeri Yogyakarta. Biasanya wawancara terarah mempergunakan daftar pertanyaan yang sudah dipersiapkan lebih dahulu. (*Ronny Hanitijo Soemitro, 1994 : 60*)

Dalam memilih dan menetapkan informan dan responden, peneliti menggunakan teknik *purpose sampling* yang menurut Nawawi, adalah suatu teknik pengambilan

sampel disesuaikan dengan tujuan penelitian. Dengan kata lain *sample* yang disesuaikan dengan kriteria-kriteria tertentu yang berdasarkan tujuan penelitian. (**Nawawi**, 1984 : 157)

Pertama, informan yang mewakili masyarakat dalam hal ini diwakili oleh beberapa pendamping/konselor Lembaga Rifka Annisa Yogyakarta :

No.	Nama	Usia	Jabatan
1.	Cholimah Sunarto	55 th	Staf Divisi Pendamping
2.	Rose Merry Indria Sari	27 th	Staf Divisi Pendamping

Kedua, Informan Aparat Penegak Hukum :

No.	Nama	Usia	Jabatan
1.	Ganis Setyaningrum	30 th	Kanit III Serse Poltabes
2.	Partuti Wijayanti	28 th	Penyidik Pembantu RPK
3.	Danan Ari K.	23 th	Anggota Satuan Samapta
4.	Mudjito	44 th	Agt. Staf Reskrim Bagian Data
5.	Nuriman	49 th	Panitera Muda Hukum PN
6.	Sudaryadi	47 th	Hakim Pengadilan Negeri
7.	Syahlan S.	56 th	Hakim Pengadilan Negeri
8.	Nani Indrawati	41 th	Hakim Pengadilan Negeri
9.	Yuniar SP.	23 th	Staf Tindak Pidana Umum bag. Penuntutan
10.	Herlina Nur'aini	38 th	Kasubsi Pra Penuntutan/Jaksa

Ke-3, Responden Korban dan Hubungan Korban dengan Pelaku

Dalam mewawancari korban hal ini tidak mudah (lebih baik diwakili oleh pendamping) tetapi penulis berhasil mewawancari satu (1) ibu korban, dan korban hanya mengisikan lembar kuesioner, karena korban sudah didampingi oleh pendamping dari Lembaga Rifka Annisa Yogyakarta. Kode Etiknya menyebutkan nama korban dengan nama samaran. Data tentang korban sudah terwakili oleh data responden ibu Mawar dan Mawar dan dari pendamping. Hal ini untuk menjaga sisi psikologis korban. Data ini dari Lembaga Rifka Annisa Yogyakarta tahun 1994 sd 2002.

No.	Nama Samaran	Usia	Status	Hubungan korban dengan pelaku
1.	Mawar	17 th	SMU	Tetangga
2.	Dessy	20 th	Mahasiswa	Tetangga
3.	Annisa	10 th	SD	Pekerja Rumah Tangga
4.	Tyas	16 th	SLTP	Teman
5.	Netta	20 th	SLTA	Mantan Pacar
6.	Shanti	16 th	SLTP	Teman
7.	Wiwit	14 th	SLTP	Orang Asing
8.	Ajeng	15 th	Lulus SD	Teman
9.	Dianita	21 th	Lulus SMU	Orang Asing
10.	Karina	11 th	SD	Tetangga
11.	Ibu Mawar	35 th	Wiraswasta	Tetangga

Note : khusus Ibu Mawar bukan sebagai korban tetapi mewakili korban.

Ke-4, Responden dari tersangka pelaku kejahatan kesusilaan/perkosaan anak dibawah umur. Mereka dipilih karena pengalaman pribadinya yang terlibat langsung dengan kejahatannya. Data diambil dari LAPAS (Lembaga Kemasyarakatan) Kelas II di Yogyakarta tahun 2003.

No.	Nama	Usia (th)	Status	Pekerjaan	Hubungan dg korban	Terjerat Pasal	Usia Korban (th)
1.	Muryanti (P)	22	Tamat SD	PRT	Anak Asuh	292 KUHP	5
2.	Kdugert Jack S. (L)	21	Lulus SMU	Pengamen	Pacar	285 KUHP	20
3.	James Rio (L)	24	Lulus SD	Wiraswasta	Pacar	293 KUHP	9
4.	Dwi Imam Dahori (L)	19	Lulus SD	Tidak Bekerja	Tetangga	285 KUHP	9
5.	Munjalin A. (L)	28	s/d kls 5 SD	Pedagang	Teman	287 KUHP	15
6.	Purnomo (L)	43	Lulus SD	Buruh	Teman	285, 289 KUHP	21
7.	Diso (L)	55	s/d kls 3 SD	Buruh	Anak Tiri	287 KUHP	17
8.	Sigit Hadi P (L)	18	s/d kls 2 SMU	Pelajar	Tetangga	285 KUHP	5
9.	Candra Tri (L)	26	Lulus SMU	Tukang Kayu	Tetangga	287 KUHP	17
10.	Suhardi (L)	41	Lulus SMP	Tidak Bekerja	Tetangga	287 KUHP	13
11.	Samino (L)	31	Lulus SD	Buruh	Tetangga	285 KUHP	9

Dari data diatas bisa disimpulkan kebanyakan pelaku perkosaan adalah orang terdekat korban, yang orang asing hanya 1 orang, dan kebanyakan pelaku pendidikannya rata-rata tidak lulus SD, SMP dan lulus SMU, tetapi pelaku mempunyai pekerjaan yang beragam, siapapun bisa menjadi pelaku, masyarakat harus lebih waspada. Pelakunya salah 1 perempuan, tapi hampir semua pelakunya adalah laki-laki. Dalam data kebetulan korbannya semua perempuan. Korban bisa laki-laki bisa perempuan.

Perlindungan Hukum terhadap Korban Perkosaan Anak

Perlindungan hukum terhadap korban perkosaan anak di Indonesia, dilindungi dengan Undang-Undang No 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak sebagaimana telah diubah dengan **Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014**. Sebelumnya akan saya jelaskan pengertian tindak pidana perkosaan yang diatur dalam **Pasal 285 KUHP (Kitab Undang-Undang Hukum Pidana)** yang berbunyi:

Barangsiapa dengan kekerasan atau ancaman kekerasan memaksa perempuan yang bukan isterinya bersetubuh dengan dia, dihukum, karena memperkosa, dengan hukuman penjara selama-lamanya dua belas tahun.

Dari rumusan Pasal 285 KUHP di atas dapat diketahui bahwa perkosaan adalah delik biasa, dan bukan delik aduan. Karena itu, polisi dapat memproses kasus perkosaan tanpa adanya persetujuan dari pelapor atau korban.

Undang-Undang No 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak sebagaimana telah diubah dengan **Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014**, yang berkaitan dengan tindak pidana

kesusilaan yaitu antara lain

Pasal 19

Ayat 1 : Identitas anak, anak korban, dan/atau anak saksi wajib dirahasiakan dalam pemberitaan di media cetak ataupun elektronik.

Ayat 2 : Identitas sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi nama anak, nama anak korban, nama anak saksi, nama orangtua, alamat, wajah, dan hal lain yang dapat mengungkapkan jati diri anak, anak korban dan/atau anak saksi.

Pasal 76D (persetubuhan dengan anak) dan Pasal 76E (pencabulan anak), sebagai berikut:

Pasal 76D UU Perlindungan Anak:

Setiap Orang dilarang melakukan Kekerasan atau ancaman Kekerasan memaksa Anak melakukan persetubuhan dengannya atau dengan orang lain.

Pasal 76E UU Perlindungan Anak:

Setiap Orang dilarang melakukan Kekerasan atau ancaman Kekerasan, memaksa, melakukan tipu muslihat, melakukan serangkaian kebohongan, atau membujuk Anak untuk melakukan atau membiarkan dilakukan perbuatan cabul.

Hukuman dari perbuatan tersebut diatur dalam Pasal 81 dan Pasal 82 UU Perlindungan Anak sebagai berikut:

Pasal 81 UU Perlindungan Anak:

(1) *Setiap orang yang melanggar ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 76D dipidana dengan pidana penjara paling singkat 5 (lima) tahun dan **paling lama 15 (lima belas) tahun** dan denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).*

(2) *Ketentuan pidana sebagaimana dimaksud pada ayat (1) berlaku pula bagi Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan*

tipu muslihat, serangkaian kebohongan, atau membuju k Anak melakukan persetujuan dengannya atau dengan orang lain.

(3) Dalam hal tindak pidana sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilakukan oleh Orang Tua, Wali, pengasuh Anak, pendidik, atau tenaga kependidikan, maka pidananya ditambah 1/3 (sepertiga) dari ancaman pidana sebagaimana dimaksud pada ayat (1).

Pasal 82 UU Perlindungan Anak:

*(1) Setiap orang yang melanggar ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 76E dipidana dengan pidana penjara paling singkat 5 (lima) tahun dan paling **lama 15 (lima belas) tahun dan denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).***

(2) Dalam hal tindak pidana sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilakukan oleh Orang Tua, Wali, pengasuh Anak, pendidik, atau tenaga kependidikan, maka pidananya ditambah 1/3 (sepertiga) dari ancaman pidana sebagaimana dimaksud pada ayat (1).

Dari rumusan Pasal 76D dan Pasal 76E jo. Pasal 81 dan Pasal 82 UU Perlindungan Anak di atas, terlihat bahwa tidak ada keharusan bagi delik ini untuk dilaporkan oleh korbannya. Dengan demikian, delik persetujuan dengan anak dan pencabulan terhadap anak merupakan delik biasa, bukan delik aduan. Delik biasa dapat diproses tanpa adanya persetujuan dari yang dirugikan (korban). Menurut UU Perlindungan Anak no. 35 tahun 2014 yaitu dalam pasal 1, Anak adalah seseorang yang belum berusia 18 tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan.

Tahun 2016 ini dengan maraknya kasus darurat kekerasan seksual pada anak ini maka pemerintah akan menerapkan yaitu **Hukuman tambahan**, setelah rapat terbatas yang digelar di kompleks Istana Merdeka, pada Rabu (11/05), Menteri Hukum dan HAM Yasonna Laoly mengatakan ada dua jenis hukuman di dalam **Perppu, yakni hukuman pokok dan hukuman tambahan. Hukuman pokok**, menurutnya, berwujud penambahan masa maksimal hukuman penjara selama **20 tahun**. Saat ini, dalam Undang-Undang 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak, hukuman maksimal bagi pelaku kekerasan seksual terhadap anak ialah hukuman penjara selama 15 tahun. Setelah hukuman pokok, terdapat **hukuman tambahan berupa kebiri, pemasangan chip, dan publikasi identitas pelaku**. Kebiri kimia, yang bertujuan memusnahkan hasrat seksual terhadap seseorang, kata Yasonna, bisa diberikan kepada pelaku pada waktu dia di dalam penjara atau sebelum keluar penjara. Pelaku juga bisa dipasangi chip elektronik di pergelangan kaki sebelum keluar penjara untuk memantau pergerakannya. "Ada hukuman pokok dan hukuman tambahan. Hakimlah yang melihat perlukah hukuman tambahan ini, tidak wajib. Kalau hakim melihat orang ini pedofil, potensial pedofil, ya kasih hukuman tambahan," kata Yasonna. Yasonna tidak menjelaskan secara rinci mengenai anggaran pengadaan chip, siapa yang bakal memproduksi chip, dan mekanisme pemberian chip. Pun demikian dengan kebiri kimia. (http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/05/160511_indonesia_perppu_reaktif)

Pemerintah bersepakat memberi pemberatan hukuman maksimal bagi pelaku pemerkosaan atau pencabulan. Kesepakatan tersebut dicapai dalam rapat koordinasi antar

menteri di kantor Kementerian Koordinator Pembangunan Manusia dan Kebudayaan, Selasa, 10 Mei 2016. Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia Yasonna H. Laoly yang hadir dalam rapat koordinasi itu mengatakan hukuman terhadap pelaku pemerkosaan akan ditingkatkan dari 15 tahun menjadi 20 tahun penjara, bahkan sampai hukuman seumur hidup. **“Bahkan hukuman mati bila korban sampai meninggal dunia,”** kata Yasonna di Gedung Kementerian Koordinator Pembangunan Manusia dan Kebudayaan, Jakarta, Selasa, 10 Mei 2016. Namun perpu tersebut hanya ditujukan untuk pelaku kejahatan orang dewasa. Sedangkan, untuk pelaku dari kalangan anak-anak, tetap digunakan undang-undang peradilan anak sebagai hukum khusus (*lex specialis*). (<https://m.tempo.co/read/news/2016/05/10/078769701/pemerintah-sepakat-hukum-mati-bagi-pelaku-pemerkosaan>)

Perlindungan hukum untuk korban dibagi 3 oleh penulis disusun menurut wewenang dan tugas dari masing-masing penegak hukum, diantaranya :

1. Polisi bekerja dalam kasus perkosaan anak.
 2. Jaksa bekerja dalam kasus perkosaan anak.
 3. Hakim bekerja dalam kasus perkosaan anak.
- Ad. 1. Polisi bekerja dalam kasus perkosaan anak

Polisi sebagai penyidik adalah instansi yang berwenang dan bertugas untuk melakukan penyelidikan dan penyidikan kaitannya dengan sebuah peristiwa kejahatan/diduga adanya tindak kejahatan. Polisi yang bertindak ini di wilayah hukum pengadilan negeri Yogyakarta adalah wewenang dan tugas dari satuan serse Poltabes Yogyakarta. Penyidikan kasus ini dilakukan oleh penyidik khusus yang disebut petugas RPK (Ruang Pelayanan Khusus) yang terdiri dari polisi-polisi wanita

yang dibekali dengan ketrampilan tentang penyelidikan, penyidikan, gender dan pengetahuan lainnya. Karena selama ini bila ada kasus perkosaan yang menangani laki-laki dan cara-caranya menginvestigasi menyebabkan korban merasa “diperkosa” untuk ke-2 kalinya.

Ad. 2. Jaksa bekerja sebagai penuntut umum dalam kasus perkosaan anak di bawah umur

Jaksa mewakili Negara untuk mengajukan tuntutan terhadap tersangka atas kejahatan yang telah dilakukannya. Dari hasil penelitian penulis menemukan bahwa dalam tindak kejahatan yang korbannya perempuan Jaksa yang menangani adalah perempuan hal ini sesuai dengan SEMA (Surat Edaran Mahkamah Agung). Menurut Herlina Nur’aini, Jaksa/Kasubi Prapenuntutan Kejaksaan Negeri Yogyakarta, ketentuan baru ini bertujuan untuk mengoptimalkan tuntutan terhadap pelaku Kejahatan perkosaan. Tetapi juga kadang bisa dilakukan jaksa laki-laki. Dakwaan jaksa tidak pernah mendakwa dengan dakwaan tunggal hal ini demi menjaga kemungkinan dakwaan tunggal tidak terbukti. Dakwaannya harus ganda agar pelaku bisa dijerat dengan hukum. Menurut Herlina Nur’aini tuntutan pidana maksimal tidak pernah dijatuhkan, adapun tuntutan tertinggi adalah pidana 5 tahun 6 bulan. Menurut beliau perlindungan hukum terhadap korban dibawah umur salah satunya adalah sidang tertutup (tidak semua orang boleh tahu), pemeriksaannya tertutup, pasal-pasal ancaman pidananya berat untuk pelaku dibandingkan dengan korban yang dewasa.

Ad. 3. Hakim bekerja dalam kasus perkosaan anak

Hakim adalah ujung tombak keadilan karena hakimlah yang memutuskan dan menentukan pidana terhadap kejahatan yang dilakukan oleh terdakwa. Hakim disini ada yang hakim

perempuan dan laki-laki, melihat hasil putusan terhadap kasus diatas putusan terhadap pelaku tidak pernah maksimal. Menurut hakim Sudaryadi, belum ada perlindungan hukum untuk korban, korban belum diperhatikan, yang diatur adalah hak asasi terdakwa. Sedangkan menurut hakim Nani Indrawati, perlindungan hukum terhadap anak dengan menjatuhkan pidana sesuai pertimbangan hakim dengan melihat dampak psikologis korban yang seumur hidup. (*wawancara : 9 Maret 2003, di Pengadilan Negeri Yogyakarta*)

Dengan keluarnya Undang-Undang No 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak sebagaimana telah diubah dengan **Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014** setidaknya telah memberi perlindungan hukum dengan hukuman maksimal 15 tahun dan ada denda. Walaupun kadang pemberian hukuman tidak pernah maksimal.

Selain Negara pihak swasta yang ikut berperan dalam melindungi korban adalah

Lembaga Rifka Annisa Yogyakarta, dalam penelitian dahulu tahun 2003 belum ada UU No. 35 Tahun 2014 dulu masih memakai UU No. 23 Th 2002, dalam pasal 72 ayat 2 dijelaskan Peran Masyarakat sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilakukan oleh orang perseorangan, Lembaga Perlindungan Anak, Lembaga Kesejahteraan Sosial, **Organisasi Kemasyarakatan**, Lembaga Pendidikan, Media Massa dan dunia usaha. Peranan Lembaga Rifka Annisa Yogyakarta ada 4 yaitu pendampingan psikologis/konseling, pendampingan medis, pendampingan hukum/litigasi, dan ada shelter (rumah aman) kepada korban perkosaan anak dibawah umur.

Unsur-unsur Pelaku/Grup Melakukan Perbuatan

Kejahatan Perkosaan

Ada unsur eksternal ataupun unsur internal pelaku melakukan perbuatan kejahatan perkosaan terhadap anak di bawah umur adalah (*saduran Penelitian di Lembaga Rifka Annisa Yogyakarta, ibu Cholimah Sunarto selaku konselor atau pendamping*)

A. Unsur Eksternal (luar) yang mempengaruhi pelaku melakukan tindak pidana perkosaan anak dibawah umur adalah

1. Melihat film-film/ VCD Porno.
2. Tidak ada batas-batas ruangan antara kamar orangtua dan anak-anak.
3. Media informasi yang semakin terbuka, contoh : TV, majalah porno, internet dan HP dll.
4. Lingkungan, teman-temannya suka minum-minuman keras dilanjutkan dengan berhubungan seksual (dengan memperkosa). Sekarang dengan istilah membentuk Gank, dimana grupnya arahnya negatif karena melakukan kekerasan secara bersama-sama sehingga merasa kuat untuk melakukan tindak pidana perkosaan terhadap anak-anak. Istilah negatifnya **Gank Rape**.

B. Unsur Internal (dalam) yang mempengaruhi pelaku melakukan tindak pidana perkosaan anak dibawah umur adalah

1. Kelemahan Iman.
2. Lama ditinggal istri (bekerja di luar rumah/luar kota/luar negeri).
3. Sikap pelaku, ada kesempatan ada niat, misal ada hubungan darah dengan dalih pelaku merasa aman karena korban tidak mencurigai, sebatas ungkapan kasih sayang (ayah, paman, sepupu dll).
4. Power syndrome : Pelaku finansial kuat, sehingga korban

merasa tidak berdaya karena dibiayai sekolah atau keperluan sehari oleh pelaku.

Melengkapi hal itu, cara pandang patriarki seolah mengemukakan anggapan bahwa laki-laki wajar memiliki libido yang tinggi dan wajar pula jika mereka tidak bisa mengendalikannya. Sehingga sebagai konsekuensinya, seolah bisa diterima bahwa perempuan yang patut disalahkan karena memancing libido laki-laki. (*Baby Jim Aditya dalam artikel Tindakan dan Upaya Pencegahan dan Pemulihan Kekerasan Seksual, Jurnal Perempuan halaman 51, Mei 2016*)

Selain dari Lembaga Rifka Annisa Yogyakarta, dibawah ini berdasarkan keterangan respondent dan informan yang terdiri dari **Polisi, Jaksa, Hakim, Korban/Ibu Korban dan Pelaku**; unsur-unsur yang melatarbelakangi pelaku melakukan perkosaan dengan *metode tanya jawab dan kuesioner di Kejaksaan Negeri, Pengadilan Negeri, Lembaga Kemasyarakatan, dan di rumah korban kekerasan Yogyakarta* adalah

- a. **Polisi** menjawab : VCD Porno, birahi tinggi, konsumsi narkoba, orangtuanya bekerja, anak-anak diasuh PRT, biasanya ada niat ada kesempatan, sebenarnya tergantung individunya melihat orang yang telanjang, melihat Inul kalau tidak berfikir apa-apa, tidak akan terjadi apa-apa semua tergantung individunya.
- b. **Jaksa** menjawab : Pengaruh VCD Porno, minuman keras, obat-obatan narkoba. Biasanya dipengaruhi faktor mental kurang sehat, dan beberapa lainnya misalnya ditinggal istri bekerja, dirumah mengganggu.
- c. **Hakim** menjawab : VCD Porno, gambar porno, pikiran negatif, tabiat pelaku memang sadis, pelaku tidak bisa menahan nafsunya, karena anak-anak tidak tahu sehingga

bisa terjadi kejahatan seksual itu. Biasanya terdiri dari dua faktor yaitu lingkungan dan pribadi, contoh lingkungan biasanya dipengaruhi oleh lingkungan. Contoh pribadi adalah orang itu tidak beres, bisa karena bakat, kelemahan dari pribadinya dan lemah agamanya.

- d. **Korban (ibu korban)** menjawab : Kejadian perkosaan itu terjadi saat keadaan rumah kosong istrinya bekerja setelah pulang sekolah korban di jemput, dan sampai dirumah pelaku yang tetangganya korban dipaksa untuk menonton VCD Porno korban tidak mau tapi diancam kalau tidak mau akan dibunuh sambil memecahkan VCD dan kepingannya yang tajam ditaruh ditangan korban. Lingkungan korban tidak baik, pelaku kadang suka minuman keras bersama teman-temannya walaupun tidak tiap hari, tetapi pelaku sifatnya memang negatif.
- e. **Pelaku** menjawab: melihat VCD Porno 36,4%, melihat wanita cantik (memakai rok mini) 18,2%, ditinggal istri bekerja 18,2%, hanya nafsu belaka (kilaf) 27.2%. Ada 11 pelaku yang diwawancarai menjawab ini di Lembaga Pemasarakatan Yogyakarta tahun 2003.

Menurut penulis baik dari **Polisi, Jaksa, Hakim, Ibu Korban, dan pelaku sendiri**, kebanyakan pelaku bisa melakukan tindakan perkosaan itu karena suka melihat VCD Porno, mengkonsumsi Narkoba, minum-minuman keras, ada kesempatan saat tidak ada orang lain dirumah, dan semuanya sebenarnya tergantung individu sendiri, mau lihat yang telanjang, melihat wanita cantik (rok mini) kalau pikiran bersih, dan otaknya bersih hal-hal tersebut tidak mempengaruhi seseorang untuk melakukan perkosaan terhadap anak.

Ada dua unsur tambahan kalau sekarang tahun 2016 dibandingkan tahun 2003 yang sebenarnya cenderung sama yaitu dari **tehnologi** contohnya; warnet dengan mengakses video porno, gambar porno, bisa dilakukan dengan hp juga, bahkan dari game yang ada unsur kekerasan ada materi pornonya, dan unsur **budaya patriarkhi** yang ditanamkan sedari kecil bahwa perempuan adalah warganegara kelas 2 yang menempatkan perempuan sebagai obyek seksualitas belaka hal inilah yang menyebabkan seakan pelaku tidak menghargai perempuan, apalagi korbannya anak-anak, pelaku tidak mempunyai karakter melindungi korban tetapi malah menghancurkan korban. Bisa ditunjang dari pendidikan pelaku juga, namun sekarang pelaku bisa dilakukan siapa saja, tidak melihat latar belakang pendidikan dan biasanya malah orang terdekat, jarang orang asing. Perbedaan ditahun 2016 ini adalah **pelaku dilakukan dengan bersama-sama** atau Gank Rape, geng menurut kamus bahasa indonesia adalah sekelompok remaja yg terkenal karena kesamaan latar belakang sosial, sekolah, daerah, dsb ; tetapi untuk gank rape ini istilahnya negatif diperuntukkan untuk sekelompok remaja atau dewasa yang melakukan perkosaan yang korbannya kebanyakan adalah perempuan. Ada keberanian lebih apabila suatu peristiwa dilakukan bersama-sama, untuk melakukan suatu hal peristiwa, kalau untuk perlombaan renang indah lomba PON atau ASEAN membanggakan Indonesia. Sebaliknya geng perkosaan ini melakukan tindakan kejahatan yang merampas hak asasi perempuan terutama anak-anak ini sangat menyedihkan.

Dampak korban kekerasan seksual terhadap anak perempuan adalah korban bisa mengalami masalah reproduksi dan psikologis. Contoh dampak reproduksi adalah hamil atau

keguguran, luka dibagian reproduksi, terkena kuman, terkena PMS, gatal keputihan, badan bergetar. Masalah psikologis adalah depresi, trauma, shock, pusing, kehilangan gairah hidup dan ingin bunuh diri, mendendam dengan pelaku. Kasus yang marak korban akhirnya dibunuh oleh pelaku setelah melakukan perkosaan berkelompok. Korbannya bisa laki-laki juga. (*Rifka Annisa Yogyakarta, brosur tahun 2003*).

Seperti diungkapkan Mawar usia 17th korban perkosaan anak, "Saya sangat dendam sekali dan saya tidak akan takut dengannya karena dia telah menghancurkan masa depan saya, yang saya inginkan adalah **ingin membunuhnya**, perasaan saya setelah kejadian itu adalah merasa diri saya tak berguna, putus asa, sangat terpukul, takut dan malu, hal ini sangat berpengaruh bagi hidup saya kelak, saat usia saya beranjak dewasa, saya merasa rendah diri dihadapan teman-teman dan kurang percaya diri dengan lingkungan sekitar dan masyarakat luas, saat saya menikah apa yang harus saya berikan kepada suami saya, karena saya takut, jika suami saya mengetahui saya sudah tidak perawan lagi, saat saya pacaran, saya tidak berarti lagi". (*Jawaban Kuesioner korban Mawar, 14 Maret 2003*)

Memperlihatkan bahwa korban merasa dendam dan putus ada untuk kehidupannya kelak disaat dia akan menikah lagi, bahkan dengan kondisi psikologis seperti ini bisa membuat korban melakukan hal-hal yang negatif karena korban mengalami stres yang berkepanjangan seumur hidupnya, depresi, trauma, shock, pusing, kehilangan gairah hidup bahkan bunuh diri. Hal inilah yang perlu diperhatikan negara dan pendamping korban, untuk selalu mensupport korban sampai survive, bisa melewati trauma yang akan disandang seumur hidupnya. Hal inilah yang perlu didengar oleh pembuat

kebijakan agar pelaku dapat diberi hukuman yang setimpal atau berat apalagi bila korban sd meninggal dunia seperti kasus Yn Bengkulu. Seharusnya salah 1 atau dua pemuda gerombolan itu yang memiliki karakter melindungi tidak ikut melakukan tindak kekerasan seksual tersebut, tetapi disaat mereka minum-minuman keras hal tersebut tidak ada niat melindungi korban malah ikut melakukan tindakan kekerasan tersebut sampai korban meninggal dunia. Hal ini seperti kasus di India yang korbannya terjadi di atas bus dimana kejadian ditempat umum dan tidak ada yang membela korban tersebut, ada jiwa yang hilang diantara pemuda itu apabila peristiwa itu dilakukan bersama-sama.

Pencegahan tragedi Kekerasan Seksual (perkosaan anak-anak) ini adalah

1. Akarnya adalah kekuasaan atau **maskulinitas patriarkhis** dimana pelaku laki-laki yang merasa paling utama, tidak ada keseimbangan gender antara laki-laki dan perempuan, oleh karena itu harus dibongkar sehingga diajarkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan sejak usia dini, sehingga pelaku tidak memandang perempuan sebagai kelas 2, atau hanya dijadikan sebagai obyek seks belaka. Lelaki seharusnya mempunyai kendali kuasa atas libidonya sendiri bukan perempuan yang diatur tubuhnya.
2. Pendidikan seksualitas sejak dini, anak-anak diajari bagian mana yang boleh atau yang tidak boleh dipegang oleh orang lain baik anak perempuan atau laki-laki. (seksualitas, tubuh dan reproduksi) sejak usia dini minimal 3 tahun. Anak-anak diajari berani menolak dan berani bercerita apapun apabila mengalami hal diatas.

3. Menanamkan pendidikan karakter kepada anak-anak baik perempuan atau laki-laki tentang nilai kejujuran, nilai kebaikan, nilai sopan santun, nilai mencintai, nilai melindungi orang lain dari kejahatan (perkosaan) dll.
4. Semua lingkungan sadar diri baik lingkungan rumah, sekolah dan tetangga apabila ada peristiwa apalagi masalah grup remaja yang suka minuman keras dan mengganggu, masyarakat menegur dan memberi kegiatan positif.
5. Dicanangkan kembali pemuda karang taruna setidaknya 1 bulan sekali, atau diadakan acara untuk anak-anak muda baik laki-laki atau perempuan sehingga ada kegiatan positif, misal kegiatan menulis, olahraga, pencak silat, wirausaha muda dll. Sehingga pemuda banyak kegiatan positif.
6. Memahamkan kepada anak-anak bahwa akses media baik internet atau HP bukan untuk melihat hal yang negatif atau pornografi tetapi untuk hal-hal yang baik.
7. Hati-hati karena pelaku adalah orang terdekat, bila perlu memasang CCTV kamera baik dirumah ataupun disekolah-sekolah. Jarang pelakunya orang asing, 11 pelaku yang diteliti kebanyakan adalah orang terdekat korban.
8. Akses lingkungan, jalan-jalan di pedesaan dibangun, memasang lampu-lampu di arena yang sepi, listrik masuk desa (khusus kasus Yyn Bnegkulu) dibangun jalannya sehingga oranglain banyak mengakses jalan disitu sehingga ramai dan terang kalau malam hari.
9. Pemerintah tegas dalam melindungi korban, dan hukuman pelaku terutama apabila pelaku juga masih

anak-anak. Pemerintah ikut memprogramakan tentang egaliter, kesetaraan antara laki-laki dan perempuan sejak anak-anak duduk di bangku TK sd PT, sehingga mereka belajar menghargai perempuan.

Penanganan setelah terjadi tindak pidana kekerasan seksual (perkosaan) ialah

1. Hukuman yang tegas terhadap pelaku misalnya ada hukuman seumur hidup, untuk pelaku anak-anak diberikan pendidikan karakter (baik karakter nilai-nilai mencintai, menyayangi, sopan santun, melindungi dll), tidak dimasukkan ke dalam penjara tetapi didalam rumah ramah anak sehingga anak-anak tidak diperlakukan sama dengan pelaku dewasa.
2. Dari segi hukum, pelaku harus membayar denda diserahkan kepada negara. Pemerintah harus peduli dengan korban sd tahap biaya persalinan apabila ada pelaku yang mengalami kehamilan ("perkosaan") atau memilih aborsi.
3. Bekerjasama dengan keluarga, RT/RW setempat, Sekolah, LSM atau organisasi masyarakat yang peduli terhadap kasus kekerasan seksual yang mempunyai shelter apabila ada korban yang malu di masyakakat, (terjadi hamil).
4. Korban harus diberikan dampingan psikologis yang rutin, baik dampingan secara psikologi, hukum atau ke rumah sakit apabila mengalami kekerasan fisik, agar korban merasa tidak sendiri, dan tidak takut menghadapi pelaku. Dampingan ini bukan menyalahkan korban, tetapi memberikan dukungan dan berempati untuk melanjutkan hidupnya.

5. Perlunya ada grup sesama survivor (korban) untuk saling mendukung, agar bisa melewati semua peristiwa dengan kuat, atau diberikan pelatihan bisnis, atau ketrampilan yang disukai survivor untuk mengalihkan perhatian survivor. Ini juga termasuk pendampingan psikologis jangka panjang agar korban tidak merasa dihantui ketakutan terus menerus sepanjang waktu. *(sudah dilakukan Rifka Annisa Yogyakarta).*

Kesimpulan

Semoga makalah ini berguna dan menjadi bacaan kepada semua masyarakat, penulis menyimpulkan, perlindungan hukum terhadap korban perkosaan anak diatur dalam Undang-Undang No 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak sebagaimana telah diubah dengan **Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014**. Tetapi, belum ada hukuman yang mampu mencegah dari segi akar permasalahan, karena hukuman yang diberikan hakim jarang yang maksimal 15 tahun, padahal melihat dari kasus Yn Bengkulu korban sd meninggal kemarin membuat miris seharusnya pelaku diberikan hukuman yang bisa membuat pelaku jera. Hukuman tambahan seumur hidup dan hukuman kebiri hanya memberikan hukuman secara fisik tanpa mampu memberikan solusi sebenarnya apa penyebab maraknya kekerasan seksual terhadap anak. Pemerintah seharusnya mempunyai aturan yang tegas untuk mengatasi masalah ini bukan hanya hukuman kebiri tetapi lebih ke akar permasalahan dari budaya patriarki yang sudah ada sejak lama di Indonesia. Media internet atau HP tidak salah, tetapi bagaimana individu bisa memakai akses teknologi dengan baik. Kekuasaan yang selalu menjadi nomer 1 dan memandang perempuan adalah

obyek melanggengkan kejadian ini, mari kita bergandeng tangan bersikap sama atau mendorong kesetaraan, dan egaliter sehingga saling menghormati dan menghargai antara sesama manusia, dengan tidak memandang perbedaan jenis kelamin.

Upaya pencegahan kekerasan seksual berasal dari keluarga kecil, lingkungan, sekolah dan negara yang harus menciptakan rumah aman bagi anak-anak yang berfungsi menumbuhkan kembangkan anak-anak sesuai hak-hak anak. Perlunya mendidik anak dengan menanamkan nilai-nilai karakter misal nilai sopan santun, saling menyayangi, saling menghargai, saling mencintai, menjahui lingkungan yang negatif, nilai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, menanamkan pendidikan dengan menanamkan keluhuran hati dan aklaq yang baik bagi untuk laki-laki dan perempuan.

Daftar Pustaka

- Baby Jim Aditya , *RUU Penghapusan Kekerasan Seksual, dalam artikel Tindakan dan Upaya Pencegahan dan Pemulihan Kekerasan Seksual, Jurnal Perempuan* halaman 51, Mei 2016.
- Marzuni Suparman, dan Eko Prasetyo, *Perempuan Dalam Wacana Perkosaan*, Cetakan I, Yogyakarta, PKBI Yogyakarta, 1997.
- Nawawi, Barda A., dan Muladi, *Teori-Teori dan Kebijakan Pidana*, Bandung, Penerbit Alumni, 1984.
- Soemitro, Ronny Hanitijo, *Metodologi Penelitian Hukum dan Jurimetri*, Cetakan V Jakarta,

Penerbit Ghalia Indonesia, 1994.

Sulityowati Irianto, *Kekerasan Terhadap Perempuan dan Hukum Pidana*, Majalah Jurnal Perempuan, 1981.

Ulwan, Abdullah Nashih dan Hasan Hathout, *Pendidikan Seks*, Cetakan I, Bandung, Penerbit P.T. Remaja Rosdakarya, 1992.

Undang-Undang Republik Indonesia No 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak

http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/05/160511_indonesia_perppu_reaktif

<https://m.tempo.co/read/news/2016/05/10/078769701/pemerintah-sepakat-hukum-mati-bagi-pelaku-pemeriksaan>

www.KamusBahasaIndonesia.org

**Keadilan Gender dalam Kebijakan Perubahan Iklim
: Reducing Emission from Deforestation and Forest
Degradation (REDD)+ sebagai Kasus**

Rima Vien Permata Hartanto

Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan,
Universitas Sebelas Maret
Jl. Ir. Sutami No. 36A Surakarta 57126

rimahartanto@yahoo.com

Abstract

Deforestation and forest degradation has been blamed as the second largest contributor of carbon emissions that cause global climate change. Indonesia has an extensive third largest tropical rainforest on earth, is also one of the countries with the highest deforestation rates in the world. That is why Indonesia open wide hand entry of the forest sector in climate change mitigation schemes through REDD+ program (Reducing Emission from Deforestation and Forest Degradation). REDD+ is a mitigation projects to reduce the impact of climate change by using market-based financing mechanisms. At COP (Conference of Parties) 16 in Cancun in 2010 which then responded strategy and security framework (safeguards) REDD+ in Indonesia include the issue of gender and women's empowerment. However, efforts to integrate gender equity in the forestry sector, especially REDD+ is not always the case. Though the history of human civilization shows that women accounted for emissions smaller than men, be it in the context of the involvement of the development process, consumption, and lifestyle are all strongly influenced by the system and patriarchal culture but it is women who are most affected by climate change. At a time when women are facing the direct impact of climate change, climate policy designed government has the potential to further increase the problems for women. Even suspect mitigation programs such as REDD+ in fact be a business opportunity for the private sector and the opportunities of new debt for the government

to get development funds by ignoring the rights of society, especially women. Thus all discussions related to adaptation and mitigation reduced to an estuary, funding support. When absent countries handle the crisis due to the impact of climate change, the impacts of climate change and handling will be door double injustice experienced by citizens, particularly women. This paper discusses whether REDD+ has brought gender equity, especially in areas that become REDD+ in Indonesia.

Keywords: Gender Equity , REDD+ (Reducing Emmision from Deforestation and Forest Degradation

Abstrak

Deforestasi dan degradasi hutan dituding sebagai penyumbang emisi karbon terbesar kedua yang menyebabkan terjadinya perubahan iklim global. Indonesia memiliki luas hutan hujan tropis terbesar ketiga di bumi, juga merupakan salah satu negara dengan laju deforestasi tertinggi di dunia. Oleh sebab itulah Indonesia membuka tangan lebar masuknya sektor hutan dalam skema mitigasi perubahan iklim melalui program REDD+ (*Reducing Emmision from Deforestation and Forest Degradation*). REDD+ merupakan proyek mitigasi untuk mengurangi dampak perubahan iklim dengan menggunakan mekanisme pendanaan yang berbasis pasar. Pada COP (*Conference of Parties*) 16 di Cancun tahun 2010 yang kemudian direspon Stranas dan kerangka pengaman (*safeguards*) REDD+ di Indonesia memasukkan isu gender dan pemberdayaan perempuan. Namun demikian upaya mengintegrasikan keadilan gender dalam sektor kehutanan khususnya REDD+ tidak selalu terjadi. Padahal sejarah peradaban manusia menunjukkan bahwa perempuan menyumbang emisi lebih kecil dibanding dengan laki-laki, baik itu dalam konteks keterlibatan proses pembangunan, konsumsi, maupun gaya hidup yang semuanya sangat dipengaruhi oleh sistem dan budaya patriarkhi namun justru perempuanlah yang paling besar terkena dampak perubahan iklim. Di saat perempuan sedang menghadapi berbagai dampak langsung dari perubahan iklim, kebijakan

iklim yang dirancang pemerintah justru berpotensi semakin menambah persoalan bagi perempuan. Bahkan patut dicurigai program-program mitigasi seperti REDD+ justru dijadikan peluang bisnis bagi sektor swasta dan peluang utang baru bagi pemerintah untuk mendapatkan dana-dana pembangunan dengan mengabaikan hak-hak masyarakat khususnya perempuan. Demikianlah semua pembahasan terkait dengan adaptasi dan mitigasi direduksi menjadi satu muara, dukungan pendanaan. Saat negara absen menangani krisis akibat dampak perubahan iklim, maka dampak perubahan iklim dan penanganannya akan menjadi pintu ketidakadilan berganda yang dialami warga negara, khususnya perempuan. Tulisan ini mendiskusikan apakah REDD+ telah membawa keadilan gender terutama di daerah-daerah yang menjadi percontohan REDD+ di Indonesia.

Kata kunci: Keadilan Gender, REDD+ (*Reducing Emission from Deforestation and Forest Degradation*)

Pendahuluan

Isu perubahan iklim¹ terkait dengan masalah emisi gas rumah kaca (GRK).² Sticler et.al (2009) menyatakan bahwa 1Menurut definisi UNFCCC, perubahan iklim adalah perubahan pada iklim yang disebabkan langsung atau tidak langsung oleh aktivitas manusia yang menyebabkan perubahan komposisi atmosfer global. Dengan demikian, UNFCCC membagi perubahan iklim akibat aktivitas manusia dan akibat alami. Sebenarnya, perubahan iklim sudah terjadi sejak pertama kali bumi terbentuk dan secara alami terjadi dalam jangka waktu yang lama. Namun, sejak revolusi industri pada abad ke sembilan belas, pertama kali dalam sejarah manusia, aktivitas manusia mempengaruhi iklim. Perubahan iklim itu terjadi karena adanya perubahan kandungan gasgas yang ada di atmosfer bumi yang disebabkan oleh meningkatnya gas rumah kaca. Perubahan iklim mencakup perubahan pada pola angin, tekanan udara, pola curah hujan dan suhu permukaan bumi. Perubahan iklim kadang disamakan dengan istilah pemanasan global, padahal istilah pemanasan global hanya mencakup bagian kecil dari pengertian perubahan iklim.

2Konsep itu terdiri dari kata "emisi" dan frase "gas rumah kaca" atau GRK. Emisi merupakan zat, energi dan/atau komponen lain yang dihasilkan dari suatu kegiatan yang masuk dan/ atau dimasukkannya ke dalam udara am-

deforestasi dan degradasi hutan di dunia menyumbang 1/5 dari total emisi GRK di dunia. Indonesia sendiri merupakan negara penyumbang emisi terbesar dari sektor kehutanan setelah China dan Amerika Serikat. Menurut, Kusumaatmadja (2010), sektor kehutanan di Indonesia menyumbang 60-80 persen dari total emisi GRK yang disebabkan oleh kebakaran hutan, konversi fungsi hutan ke fungsi lain, dan *illegal logging* (Brockhaus et al. 2012, Noordwijk et al. 2008). Karena itu, sektor kehutanan dalam strategi penurunan emisi GRK menjadi sangat penting.

Kontribusi hutan yang unik dalam perubahan iklim – sebagai penyumbang sekaligus penyerap emisi rumah kaca – sebenarnya sudah disinggung dalam sebuah laporan dari IPCC³ pada tahun 2001. Laporan yang dikenal dengan *Third Assessment Report* (TAR) itu menyebutkan kontribusi perubahan tata guna lahan pada perubahan iklim sejak dekade 1980-an hingga laporan itu diterbitkan berjumlah kurang lebih seperempat dari emisi global yang ada waktu itu. Penyumbang terbesar dari perubahan tata guna lahan itu adalah deforestasi. TAR yang dikeluarkan oleh IPCC ini menginisiasi lahirnya sebuah dokumen UNFCCC (*United Nations Framework on Climate*

bien yang mempunyai dan/ atau tidak mempunyai potensi sebagai unsur pencemar. Sementara GRK, dalam definisi IPCC merupakan gas-gas di atmosfer, baik berupa gas alami maupun yang dihasilkan oleh manusia, yang menyerap dan memancarkan radiasi pada panjang gelombang tertentu di dalam spektrum radiasi panas yang dipancarkan oleh permukaan bumi, oleh atmosfer itu sendiri maupun oleh awan. Gas rumah kaca inilah yang menyebabkan lahirnya **efek rumah kaca**. Gas-gas rumah kaca alami antara lain adalah uap air (H₂O), karbon dioksida (CO₂), metan (CH₄), nitrogen oksida (N₂O) dan ozon (O₃). Sementara gas rumah kaca yang dihasilkan oleh manusia antara lain adalah *halocarbon* (CFCs, HCFCs, dan lain-lain), gas yang mengandung *clorin* dan *bromin* (Solomon dkk., 2007).

3IPCC adalah sebuah panel pakar antarpemerintah yang dibentuk pada tahun 1988 oleh World Meteorological Organization (WMO) dan the United Nations Environment Programme (UNEP) yang bertugas meneliti risiko perubahan iklim akibat tindakan manusia.

Change Convention atau Kerangka kerja Konvensi PBB tentang Perubahan Iklim) yang dihasilkan di dalam COP 7 tahun 2001 yang diselenggarakan di Marrakesh, Maroko, yang dikenal dengan nama "*Marrakesh Accord*". Dokumen ini antara lain memasukkan hutan dalam strategi mitigasi perubahan iklim, sebab hutan mempunyai peran penting dalam siklus karbon secara global, yaitu sebagai penyimpan dan penyerap karbon dari semua ekosistem dan semua kondisi.⁴

Penurunan emisi gas rumah kaca (GRK) merupakan salah satu cara untuk mengatasi dampak terburuk perubahan iklim. Diskursus penurunan emisi gas rumah kaca terus diperdebatkan di tingkat internasional hingga muncullah sebuah mekanisme *Reducing Emission from Deforestation and Forest Degradation* (REDD) yang digulirkan dalam Protokol Kyoto yang memberikan insentif positif dalam kegiatan mitigasi perubahan iklim dengan mengoptimalkan hutan dalam penyerapan karbon. REDD pada awalnya hanya menyangkut pencegahan deforestasi dan degradasi hutan, aspek "negatif" dalam skema ini. Mengingat skema REDD juga perlu disusupi dengan aspek "positif" berupa pengelolaan hutan lestari (*sustainable forest management*), konservasi dan peningkatan penyimpanan karbon (*carbon stock*), maka dalam perkembangannya skema REDD ini ditambahi "+" di huruf terakhirnya sehingga menjadi REDD+ (Angelsen, Wertz-Kanounnikoff, 2008:15). Skema terakhir itulah yang masuk di dalam COP 13 Bali-Indonesia, diperkuat di COP 14 Poznan-Polandia.

Perubahan iklim dan dampak perubahan iklim bukanlah proses yang netral gender. Beban kerja berlipat, kekerasan,

4 Dalam teori-teori mengenai perubahan iklim, karbon adalah salah satu gas yang menjadi penyumbang penting bagi pemanasan global dan pada akhirnya memicu perubahan iklim (Solomom dkk., 2007).

kemiskinan, diskriminasi, stereotyping, dan marginalisasi menjadi situasi sehari-hari yang harus dihadapi perempuan dalam menghadapi dampak perubahan iklim. Hal ini mengakibatkan perempuan pada posisi semakin sulit dan lemah dalam menghadapi perubahan iklim apalagi dalam menyikapi kebijakan perubahan iklim. Walaupun kenyataan memperlihatkan bahwa dampak perubahan iklim lebih banyak dirasakan oleh perempuan, namun strategi dan kebijakan terkait mitigasi (pengurangan) emisi karbon termasuk pada konteks ini REDD+ seringkali mengabaikan dimensi gender. Padahal saat negara absen menangani krisis akibat dampak perubahan iklim, maka dampak perubahan iklim dan penanganannya akan menjadi pintu ketidakadilan berganda yang dialami warga negara, khususnya perempuan.

Pertanyaannya adalah apakah skema REDD+ telah mendorong keadilan gender, terutama di daerah-daerah yang menjadi proyek percontohan REDD+ di Indonesia? Tulisan ini akan membahas pertanyaan tersebut dengan merujuk pada evaluasi atas beberapa pelaksanaan program percontohan REDD+ Indonesia.

Reducing Emissions from Deforestation and Forest (REDD) dan REDD+ : Sejarah Singkat

REDD merupakan satu diantara beberapa skema yang hangat diperdebatkan dalam putaran perundingan perubahan iklim khususnya berkaitan dengan upaya pengurangan emisi melalui mekanisme pengurangan emisi dari deforestasi dan degradasi hutan. Skema ini awalnya dirancang oleh Papua Nugini dan Kosta Rika yang tidak mendapat keuntungan apapun

dari skema perubahan iklim di bawah rejim Protokol Kyoto.⁵ Dua skema Kyoto, *emission trading* (ET) dan *joint implementation* (JI) hanya berlaku untuk dan di antara negara Annex I. Satu skema lagi, *clean development mechanism* (CDM), melibatkan negara berkembang tapi *implementation* dibatasi tidak lebih dari 1% pengurangan atas total emisi negara maju yang bisa dikerjakan melalui proyek CDM di negara berkembang. Jumlah yang sangat kecil ini tidak lepas dari prinsip pengurangan emisi domestik sebagai tujuan utama Protokol Kyoto. Artinya, mekanisme ET, JI maupun CDM hanya pelengkap (*additional*) atas tujuan utama Kyoto yakni mendesak negara Annex I agar mengurangi emisi domestik-nya (Murdiyarso, 2007:48-59).

Dalam perkembangan selanjutnya, isu pengurangan emisi dari deforestasi dan degradasi mendapat kerangka hukum awal dalam COP 13 di Bali, 2007. Keputusan Bali, disebut dengan *Bali Action Plan* (BAP), antara lain memberikan dasar hukum pengembangan skema dan *pilot project* REDD saat ini. Dengan demikian dari pasal ini, cakupan REDD adalah deforestasi, degradasi, perluasan stok karbon, konservasi dan SMF. Konsep ini persis mengikuti logika LULUCF yang disepakati dalam *Marrakesh Accord*, sehingga kerap disebut REDD *plus* LULUCF (*Land Use, Land-Use Change and Forestry* (LULUCF) atau tata guna lahan dan perubahan tata guna lahan dan hutan melalui kegiatan reforestasi dan aforestasi).

5 Pada tahun 1997 saat berlangsung COP 13 UNFCCC di Kyoto, Jepang dihasilkan beberapa kesepakatan dalam mengurangi emisi bagi negara-negara yang telah meratifikasi, yang kemudian terkenal dengan Kyoto Protokol. Protokol Kyoto (PK) merupakan salah satu cara agar Konvensi Perubahan Iklim bisa diterapkan. Pembentukan protokol sudah mulai diinisiasi sejak COP pertama 1995 yang menghasilkan Mandat Berlin untuk membentuk Ad-hoc Group on Berlin Mandate (AGBM). Perdebatan panjang selama 2 tahun akhirnya menghasilkan dokumen protokol namun kesepakatan implementasinya tidak mudah.

Pada COP 14 di Poznan, REDD yang ditetapkan dalam BAP paragraph 1 b (iii) dipertegas tidak hanya deforestasi dan degradasi tetapi juga mencakup konservasi, SFM/SMF, aforestasi dan reforestasi yang menjadi bagian dari skema CDM. Perkembangan ini kerap disebut REDD *plus*. Sama seperti perdebatan REDD, dalam REDD plus isu yang tetap dipergunjingkan adalah cakupan.

Tujuan utama REDD+ adalah menurunkan emisi GRK yang bersumber dari sektor kehutanan di negara-negara sedang berkembang. Proyek ini berlangsung dengan gelontoran dana yang cukup besar dari negara-negara kapitalis maju (Angelsen 2009). REDD+ yakin bahwa strategi yang mereka tawarkan akan menghasilkan manfaat tambahan (*co-benefit*) seperti: (1) perlindungan terhadap biodiversitas, (2) penurunan kemiskinan, (3) memfasilitasi *good governance*, (4) meningkatkan kemampuan masyarakat untuk beradaptasi terhadap perubahan iklim (Angelsen 2009, Long 2009, Venter *et.al* 2009), dan (5) meningkatkan kualitas air dan tanah (Stickler 2009).

Sepertinya, semua yang dijanjikan oleh negara kapitalis maju melalui REDD+ baik adanya. Walaupun demikian, beberapa pihak cenderung menyikapinya secara skeptis. Masih banyak, misalnya, pihak yang memandang REDD+ sebagai ancaman terhadap kedaulatan bangsa yang bisa saja 'dirampok' oleh negara kapitalis. Sementara itu, beberapa negara berkembang melihat strategi yang ditawarkan oleh REDD+ sekadar upaya 'cuci tangan' dari tanggung jawab menurunkan tingkat emisi GRK dari sektor Industri mereka sendiri. Dengan kekuatan finansialnya, negara-negara kapitalis ini ingin membebaskan tanggung jawab ini hanya kepada negara-negara yang memiliki hutan tropis. Beberapa pihak, termasuk LSM internasional,

menolak REDD+ karena harga kompensasi yang ditawarkan REDD+ terlalu murah (Long 2009: 318).

Dari sisi negara berkembang (termasuk Indonesia), REDD+ merupakan skema kedua setelah CDM (*Clean Development Mechanism/Skema Pembangunan Bersih*) yang menghubungkan mereka dengan tugas yang sebenarnya menjadi tanggung jawab utama negara-negara maju: mitigasi perubahan iklim. Pada skema CDM ini – skema yang dilahirkan oleh Protokol Kyoto – negara-negara berkembang menyelenggarakan berbagai proyek yang hasilnya adalah penurunan emisi GRK. Hasil penurunan emisi ini (Kredit Emisi) ini kemudian dijual kepada negara-negara maju. Dengan demikian, negara-negara berkembang “membantu” negara-negara maju memenuhi kewajibannya menurunkan emisi dengan imbalan insentif keuangan.

REDD+ dan Wacana Perubahan Iklim Di Indonesia

Indonesia memiliki luas hutan hujan tropis terbesar ketiga di bumi, dengan 60% daratannya – setara dengan 113,2 juta hektar – tertutupi hutan alam (KLHK, 2015). Namun, Indonesia juga merupakan salah satu negara dengan laju deforestasi tertinggi di dunia (Margono, 2014).

Emisi GRK yang terjadi di sektor kehutanan Indonesia sebagian besar bersumber dari deforestasi (konversi hutan untuk penggunaan lain seperti pertanian, perkebunan, pemukiman, pertambangan, prasarana wilayah) dan degradasi (penurunan kualitas hutan) akibat *illegal logging*, kebakaran, *over cutting*, perladangan berpindah dan perambahan. Mengurangi laju deforestasi dan degradasi hutan merupakan sebuah keniscayaan untuk mencegah bencana lingkungan dan mengurangi dampak

perubahan iklim. Oleh sebab itulah Indonesia membuka tangan lebar masuknya sektor hutan dalam skema mitigasi perubahan iklim salah satunya melalui skema REDD+. REDD+ dianggap sebagai solusi untuk mengatasi tingkat deforestasi dan degradasi hutan di Indonesia. Selain itu, dengan memiliki hutan yang luas, Indonesia berpeluang memperoleh keuntungan ekonomis dalam skema REDD+ sekitar \$5,6 miliar AS per tahun (Clements *et.al* 2010). Sejak saat itu, tanggapan Indonesia dalam soal perubahan iklim berjalan cepat dan dalam. Tingginya kepentingan Indonesia dalam soal REDD ini telah mendorong pemerintah Indonesia untuk semakin “mendemestikan” piranti-piranti dalam perjanjian internasional dalam soal perubahan iklim.

Pada pertemuan G-20 (2009), Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) berjanji kepada dunia internasional untuk menurunkan emisi GRK Indonesia 26 persen pada tahun 2020 dan 41 persen dengan bantuan pendanaan dan pengetahuan dari negara-negara kapitalis maju. Pada tahun 2010, SBY menandatangani pakta perjanjian dengan Norwegia guna menurunkan emisi. Selepas pakta perjanjian ini, SBY mengeluarkan Inpres No. 10/2011 untuk moratorium ijin pada hutan dan lahan gambut selama dua tahun (Antara 2012, Clements *et al.* 2010). SBY juga bergerak cepat membentuk UKPA yang berwenang menjalankan dan mengontrol pelaksanaan pakta perjanjian, serta mengembangkan sistem *Monitoring Reporting and Verification* (MRV) (Scheyvens & Setyarso 2010). Kebijakan SBY ini bertujuan ‘memuluskan’ pengimplementasian REDD+ di Indonesia. Karena itu, pada tahun 2012, di tingkat provinsi dan kabupaten di Indonesia, terdapat sekitar 27 proyek percontohan REDD+ (Brockhaus *et al.* 2012, Scheyvens

& Setyarso 2010).

Peraturan REDD+ terbaru yang dikeluarkan oleh Kementerian Kehutanan pada bulan April 2012 Permenhut No. P. 20/Menhut-II/2012 tentang Penyelenggaraan Karbon Hutan. Peraturan ini menggantikan tata cara memperoleh ijin untuk aktifitas REDD+ yang sebelumnya yaitu Permenhut No. P.68/Menhut-II/2008 tentang Penyelenggaraan Demonstration Activities Pengurangan Emisi Karbon dari Deforestasi dan Degradasi Hutan (REDD), Permenhut No.P.30/Menhut-II/2009 tentang Tata Cara Pengurangan Emisi dari Deforestasi dan Degradasi Hutan (REDD), Permenhut No. P.36/Menhut-II/2009 tentang Tata Cara Perizinan Usaha Pemanfaatan Penyerapan dan/atau Penyimpanan Karbon Pada Hutan Produksi dan Hutan Lindung.⁶

Penyelenggaraan hutan karbon sebagai salah langkah terbaru yang ditempuh pemerintah dalam merealisasikan program REDD+ di Indonesia, yang dimaksud hutan karbon menurut Permenhut No. P. 20/Menhut-II/2012 adalah : *karbon dari pengelolaan hutan yang menerapkan kegiatan-kegiatan penyimpanan (stock) karbon, penyerapan karbon dan penurunan emisi karbon hutan.*

Dalam ketentuan tentang Penyelenggaraan Karbon Hutan, menyatakan bahwa pemegang izin penyelenggaraan karbon hutan, yakni Pemerintah, Badan Usaha Milik Negara/Swasta/Daerah, Koperasi dan Masyarakat diperbolehkan

⁶ Sesungguhnya ada beberapa peraturan perundang-undangan yang tidak langsung mengatur tentang REDD tetapi mengarah pada persoalan perubahan iklim dan atau lingkungan hidup serta pengelolaan sumber daya alam secara umum, misalnya UU tentang Lingkungan Hidup, UU tentang Penataan Ruang, UU tentang Kebencanaan, UU tentang Kehutanan, UU tentang Pernanian, dll. Jika diteropong dalam masalah ini, REDD sebenarnya bagian kecil dari persoalan lingkungan yang coba dicandra oleh pemerintah.

untuk memperdagangkan karbon hutan. Hal ini secara eksplisit menyatakan bahwa penyelenggaraan ijin karbon dapat memiliki hak atas manfaat pengelolaan karbon hutan. Hal yang menarik, dinyatakan dalam Peraturan ini bahwa penyelenggaraan kegiatan-kegiatan karbon hutan didorong untuk memberdayakan masyarakat yang tinggal di dalam dan di luar kawasan hutan. Namun, tidak disebutkan tentang peraturan pembagian manfaat dengan masyarakat setempat.

Berikut diuraikan pengembangan REDD+ di Indonesia pada tabel berikut ini :

Tahun	Peristiwa	Catatan Terkait	Tipe
2007	Mekanisme REDD+ diadopsi di CoP		Kesepakatan Multilateral
2009	Indonesia mengumumkan penurunan emisi GRK sukarela	26% secara sepihak dan 41% dengan bantuan internasional pada tahun 2020 dibandingkan dengan skenario business as usual.	Inisiatif nasional
2009	Indonesia memperkerjakan kerangka hukum REDD+	Mencakup kegiatan-kegiatan demonstrasi	Peraturan
2009	Usulan Kesiapan REDD+ Indonesia disetujui oleh FCPF		Kesepakatan Multilateral

2010	Letter of Intent Norwegia-Indonesia Norwegia akan menyediakan hingga 1 miliar	Norwegia akan menyediakan hingga 1 miliar dolar AS untuk mendukung upaya REDD+ Indonesia. 200 juta dolar AS dialokasikan untuk Kesiapan REDD+ dan sisa 800 juta dolar AS untuk pembayaran berbasis kinerja pengurangan deforestasi.	Kesepakatan Bilateral
2011	Rencana Aksi Nasional Penurunan Emisi GRK (RAN-GRK)	Menetapkan dasar untuk penurunan emisi GRK; 87% adalah dari sektor kehutanan dan lahan gambut.	Peraturan
2011	Satuan Tugas REDD+	Badan ad hoc yang bertanggung jawab mengembangkan blok bangunan REDD+	Lembaga
2011	Penundaan pemberian izin baru untuk hutan alam primer dan lahan gambut selama 2 tahun	Sebagaimana yang ditetapkan dalam Letter of Intent Norwegia-Indonesia	Peraturan

2011	Inisiatif Satu Peta	Satuan Tugas REDD+ mengkatalisasi Inisiatif Satu Peta untuk menciptakan satu peta rujukan bagi negara ini untuk menyatukan informasi geospasial dari 13 lembaga pemerintah setelah pengembangan Peta Indikatif Penundaan Pemberian Izin Baru. Langkah ini sekarang sedang dilaksanakan oleh Badan Informasi Geospasial.	Inisiatif nasional
------	---------------------	---	--------------------

2012	Strategi Nasional REDD+ Peraturan Strategi dan rencana Aksi Provinsi (SRAP) REDD+	Di tingkat daerah, Strategi dan Rencana Aksi Nasional Rumah Kaca diuraikan ke dalam Strategi dan Rencana Aksi untuk memungkinkan pengadopsiannya ke dalam Rencana Kerja Pemerintah Daerah dan APBD. Sekretariat Rencana Aksi Penurunan Gas Rumah Kaca Nasional dan Daerah, di bawah BAPPE-NAS, mendukung pelaksanaan rencana-rencana ini.	Peraturan
2012	Kalimantan Tengah dipilih sebagai provinsi percontohan – menandatangani Nota Kesepahaman dengan BP REDD+	10 provinsi pemrakarsa REDD+ lainnya	Peraturan
2013	Moratorium diperpanjang sampai tahun 2015		Peraturan

2013	Pedoman Pengarusutamaan REDD+ ke dalam Sistem Perencanaan Pembangunan	Dihasilkan oleh BAPPENAS dan Satgas REDD+ untuk mendukung pengarusutamaan REDD+ ke dalam perencanaan pembangunan sebagaimana yang diwajibkan dalam Rencana Mitigasi Perubahan Iklim Nasional	Inisiatif nasional
2013	BP REDD+	Badan ad hoc, melapor langsung kepada Kantor Presiden, bertanggung jawab atas pelaksanaan REDD+	Lembaga
2014	Perdagangan penurunan emisi bersertifikasi di Indonesia		Peraturan
2014	Rencana Adaptasi Nasional – RAN API		Peraturan
2015	Moratorium diperpanjang untuk kedua kalinya sampai tahun 2017		Peraturan
2015	BP REDD+ dilebur ke dalam Kementerian Kehutanan yang baru	Dalam pengaturan yang baru ini, isu-isu perubahan iklim termasuk REDD+ akan menjadi tanggung jawab Direktorat Jenderal Pengendalian Perubahan Iklim.	Lembaga

2015	Pengajuan Rencana kontribusi penurunan emisi (Intended nationally determined contribution atau INDC) untuk CoP 21 di Paris.	Indonesia berikrar untuk menurunkan emisi secara sepihak sebesar 29% (dan 41% dengan bantuan internasional) dibandingkan dengan skenario BAU pada tahun 2030.	Kesepakatan multilateral
2015	Komite Pengarah Perubahan Iklim	Lembaga ad hoc yang memberikan arahan umum untuk mitigasi dan adaptasi perubahan iklim sementara KLHK yang baru dibentuk, termasuk mendukung persiapan INDC dan penguatan koordinasi antar-ke-menterian untuk isu-isu perubahan iklim	Lembaga

2016	Badan Restorasi Gambut	Badan ad hoc, melapor langsung kepada Kantor Presiden, diberi tugas untuk merestorasi 2 juta hektar lahan gambut sampai tahun 2020 dan memberlakukan moratorium pembukaan baru, pengeringan dan pengalifungsian lahan gambut yang saat ini belum dibuka. Badan ini akan mengoordinasikan dan memfasilitasi restorasi gambut di Provinsi Riau, Provinsi Jambi, Provinsi Sumatera Selatan, Provinsi Kalimantan Barat, Provinsi Kalimantan Tengah, Provinsi Kalimantan Selatan dan Provinsi Papua	Lembaga
------	------------------------	--	---------

Sumber : Climate and Development Knowledge Network, 2016

REDD+ dan Ketidakadilan Gender

Perempuan memiliki keterkaitan sangat erat dengan alam. Peran gender perempuan mengharuskan perempuan berinteraksi lebih akrab dengan sumber daya alam dibandingkan dengan laki-laki. Bagi perempuan, *tanah* adalah hidup karena

tanah memberikan tempat untuk hidup dan menyediakan sumber-sumber kehidupan bagi keberlangsungan keluarga dan komunitasnya. *Air* sangat dekat dengan kehidupan perempuan, peran gender menyebabkan perempuan banyak bersentuhan dengan air, untuk kebutuhan rumah tangga dan keluarga, serta pekerjaan domestik lain yang membutuhkan air. Bagi perempuan, *hutan* adalah “pasar” yang menyediakan berbagai kebutuhan perempuan dan keluarga, karena hutan dapat menyediakan kebutuhan perempuan dan keluarganya, mulai dari air, sayur-sayuran, obat-obatan, kayu bakar hingga hasil hutan lainnya yang dapat diolah menjadi barang yang bernilai ekonomi. Hutan bahkan memiliki nilai spiritual dan budaya bagi perempuan, selain nilai sosial dan ekonomi. Harus diakui bahwa perempuan memainkan peran penting dalam manajemen dan pemanfaatan hutan seperti mengumpulkan kayu bakar hingga memanen tanaman hutan non-kayu. Sayangnya, berbagai inisiatif tersebut belum diakui dan mendapatkan dukungan penuh dari negara.

Pengetahuan, keterampilan, dan pemanfaatan sumber daya hutan yang dimiliki oleh perempuan membentuk pengalaman yang berbeda-beda. Perempuan biasanya memiliki pengetahuan khusus mengenai pohon dan hutan seperti keanekaragaman hayati, pengelolaan, pemanfaatan, maupun upaya konservasi. Dibandingkan dengan laki-laki, pengetahuan perempuan cenderung terkait erat dengan pangan untuk rumah tangga dan kesehatan, dan keduanya menjadi semakin penting apabila terjadi krisis pangan. Perbedaan pengetahuan dan pemanfaatan hutan antara laki-laki dan perempuan menentukan status sosial ekonomi dalam masyarakat dan membentuk dinamika kuasa. Dengan demikian, logikanya adalah dalam konteks perubahan

iklim, bukan hanya kesempatan yang berbeda antara laki-laki dan perempuan, namun dampak perubahan iklim juga berbeda tergantung dari dinamika gender yang ada.

Laporan IPCC ke-4 (2007) pun mencatat bahwa dampak perubahan iklim akan berbeda berdasarkan gender karena adanya perbedaan kapasitas, kesempatan, dan kerentanan antara laki-laki dan perempuan. Oleh sebab itulah dalam menangani dampak perubahan iklim, negara mestinya mengakui perempuan mengalami dampak yang berbeda dari laki-laki. Hal ini karena peran, relasi dan posisi, kelas yang berbeda sehingga dibutuhkan kebijakan yang berpihak terhadap masalah, kebutuhan dan kepentingan spesifik perempuan dan kelompok rentan lainnya. Negara juga harus mengakui bahwa perempuan memiliki peranan, pengetahuan dan pengalaman penting untuk merancang dan menerapkan solusi perubahan iklim. Oleh karenanya kebijakan negara harus memastikan keterlibatan perempuan secara aktif, serta memastikan pemenuhan terhadap inisiatif-inisiatif yang dibangun perempuan dan komunitasnya secara berdaulat.

Di konteks Internasional, inisiatif untuk menysasar pengarusutamaan gender dalam perubahan iklim dimulai dari Konferensi Para Pihak (*Conference of the Parties - COP*) ke-16 yang diselenggarakan oleh Konvensi Rangka Kerja PBB tentang Perubahan Iklim (*The United Nations Framework Convention on Climate Change - UNFCCC*) pada tahun 2010 di Cancun (Meksiko) menghasilkan "Persetujuan Cancun". Persetujuan ini memberikan referensi berulang untuk gender yang terkait dengan penyusunan kebijakan dan pelaksanaan REDD+. Hal ini telah membantu meningkatkan pembicaraan mengenai pengarusutamaan gender dalam berbagai debat

tentang perubahan iklim. Saat COP 18 pada tahun 2012 di Doha (Qatar), Sekretariat UNFCCC mendapatkan tugas mencermati perkembangan perluasan kebijakan perubahan iklim yang sensitif gender. Hal ini diteruskan pula dalam COP 19 yang diselenggarakan pada tahun 2013 di Warsaw, Polandia serta COP 22 tahun 2016 nanti.

Sementara di tingkat nasional, berdasar Instruksi Presiden No. 9/2000 tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional, pada tahun 2003, Kemenhut telah membentuk "focal point" gender dan kelompok kerja gender pada Kemenhut melalui Keputusan Menteri Kehutanan No. 82/Kpts-II/2003. Pada tahun 2004, Kemenhut menerbitkan "Panduan untuk Pelaksanaan Pengarusutamaan Gender di Sektor Kehutanan. Selain itu pada tahun 2011, Kementerian Kehutanan telah menerbitkan Permenhut P.65/Menhut-II/2011 tentang Pedoman Perencanaan dan Penganggaran Responsif Gender Bidang Kehutanan.

Sesuai dengan amanat COP 16 di Cancun tahun 2010, Stranas dan kerangka pengamanan (*safeguards*) REDD+ di Indonesia telah mengintegrasikan isu gender dan pemberdayaan perempuan dengan harapan REDD+ tidak hanya berhasil mengurangi emisi dari deforestasi dan degradasi hutan, tetapi pada saat yang sama berkontribusi memberikan manfaat bagi individu atau komunitas yang berkaitan dengan aktivitas REDD+ termasuk perempuan.

Namun demikian upaya mengintegrasikan keadilan gender dalam sektor kehutanan khususnya melalui skema REDD+ tidak selalu terjadi. Keterlibatan perempuan dalam proses pengambilan keputusan dalam seluruh proses perencanaan dan pelaksanaan kebijakan dan kegiatan REDD+ masih rendah.

Perempuan juga belum dilihat sebagai Pemangku Kepentingan Utama dalam Upaya Penyelesaian Hutan dan Lingkungan. Hal ini nampak dari dokumen STRANAS REDD+ (versi September 2012), PRISAI (versi 3.1 Mei 2013).

Rendahnya representasi perempuan juga terlihat dalam struktur kelembagaan manajemen REDD+ di tingkat nasional dan daerah. Kaum perempuan masih lebih banyak terlibat pada tataran pelaksanaan, namun sebagian besar hanya sebagai obyek dari proyek-proyek terkait REDD+.

Pada tahun 2008, Presiden Republik Indonesia Susilo Bambang Yudoyono (SBY) telah membentuk Dewan Nasional Perubahan Iklim (DNPI) melalui Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomer 46 Tahun 2008 tentang Dewan Nasional Perubahan Iklim, dengan tujuan untuk meningkatkan koordinasi pelaksanaan pengendalian perubahan iklim dan memperkuat posisi Indonesia di forum internasional dalam pengendalian perubahan iklim. Diketahui langsung oleh Presiden, dengan wakil ketua Menteri Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat dan Menteri Koordinator Bidang Perekonomian, serta anggota yang terdiri dari 18 kementerian dan badan negara yang mengurus berbagai sektor, termasuk Kementerian Lingkungan Hidup, Badan Perencanaan Pembangunan Nasional, dan Kementerian Kelautan dan Perikanan.

Namun, disayangkan bahwa, Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (KPPPA) tidak menjadi bagian dalam struktur DNPI tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa DNPI ataupun Presiden yang membentuk DNPI ini tidak menganggap bahwa perempuan sebagai kelompok yang penting untuk diperhatikan dan dijadikan pertimbangan dalam perumusan kebijakan perubahan iklim. Selain itu, hal ini juga

dapat berdampak pada kurangnya perspektif perempuan di dalam DNPI.

Beberapa praktek di lapangan juga menunjukkan hal tersebut, misalnya yang terjadi di Provinsi Kalimantan Timur. Provinsi Kalimantan Timur (KT) merupakan salah satu propinsi dari 9 provinsi yang ditentukan oleh SBY untuk menjadi daerah implementasi proyek percontohan REDD+. Menerima penentuan ini, KT berkomitmen untuk menurunkan emisi, meningkatkan konservasi hutan dan mengembangkan tata kelola hutan yang berkelanjutan (Hidayah, 2013). Proses Persiapan REDD+ di KT jika dilihat dari STRADA dan Demonstration Activity (DA) REDD juga belum menempatkan perempuan sebagai pemangku kepentingan utama.

Menurut penelitian Anggraeni (2013) di desa Henda, program REDD+ yang diorganisir oleh UNDP dan didanai oleh pemerintah Norwegia telah menimbulkan konflik horisontal dalam masyarakat. Konflik horisontal itu disebabkan oleh pengelolaan dana REDD+ di tingkat desa yang tidak transparan dan cenderung diskriminatif. Tidak semua penduduk desa terlibat dalam program pemberdayaan itu, sehingga muncul kecemburuan di antara penduduk desa yang akhirnya merusak hubungan-hubungan sosial yang telah terjat.

Sementara itu, Firnaherera (2013) menemukan kenyataan bahwa di desa Mantangai Hulu, REDD+ tidak saja menimbulkan konflik horisontal, tetapi juga konflik vertikal dengan donor dan pemerintah. Proyek REDD+ di desa Mantangai Hulu diorganisir oleh *Kalimantan Forest and Climate Partnership* (KFCP) yang didanai oleh pemerintah Australia. Masyarakat desa Mantangai Hulu, yang sudah menyerahkan 120.000 hektar hutannya kepada KFCP untuk proyek percontohan REDD+, bersikap

resisten terhadap donor dan proyeknya. Pasalnya, proyek tersebut lebih menguntungkan fasilitator lokal, pemerintah dan donor. Distribusi dana REDD+ juga tidak transparan dan tidak melibatkan partisipasi masyarakat (Hidayah, 2013).

Selain konflik horisontal dan vertikal, proyek percontohan REDD+ telah menyebabkan *elite capture*. Dutta (2009:3) mendefinisikan *elite capture* sebagai '*fenomena dimana pendistribusian sumber daya untuk kepentingan publik dicuri segelintir orang, khususnya elit politik atau sekelompok elit politik tertentu yang merugikan masyarakat baik secara ekonomi maupun politik*'. *Elite capture* dalam proyek REDD+ di desa Kalumpang, Kabupaten Kapuas Kalimantan Tengah nampak dalam pogram pemberdayaan yang lebih menguntungkan kaum laki-laki daripada perempuan. Perempuan hanya dilibatkan dalam kegiatan perawatan bibit dengan upah yang murah, sementara laki-laki dilibatkan dalam kegiatan lain yang lebih menjanjikan secara ekonomis, misalnya program penanaman bibit dan pemadaman kebakaran (Scorviana, 2013).

Kondisi tersebut diatas sesuai juga dengan fakta yang ditemukan oleh Solidaritas Perempuan di wilayah Kecamatan Mantangai, Kabupaten Kapuas, Provinsi Kalimantan Tengah (dimana ketiga desa tersebut diatas berada) menunjukkan bahwa, perempuan terpinggirkan dari akses informasi dan proses pengambilan keputusan yang berkaitan dengan pengelolaan sumber daya alam di sekitar mereka. Perempuan di wilayah tersebut, tidak mendapatkan informasi yang jelas mengenai proyek REDD+ di tanah mereka, termasuk dampak dan sumber pendanaan proyek. Perempuan tidak dilibatkan dalam tahap perencanaan proyek dan jarang diminta pendapat dan persetujuannya selama proses pengambilan keputusan.

Lebih lanjut lagi, perempuan di sana tidak terlibat dalam konsultasi dan/atau tidak berkesempatan untuk memberikan persetujuan/penolakan mereka atas proyek KFCP tersebut.

Sedangkan, pada kenyataannya, peran perempuan di wilayah tersebut dalam pengelolaan sumber daya alam sangatlah kuat. Aktivitas mereka sehari-harinya adalah menyadap karet, menangkap ikan, mencari kayu dan obat-obatan di dalam hutan di sekitar tempat tinggal mereka. Ketergantungan mereka atas sumber daya hutan masih sangatlah tinggi. Apapun yang terjadi pada hutan di sekitar wilayah hidup mereka akan berdampak pada kehidupan mereka, baik secara langsung maupun tidak langsung (Laporan Solidaritas Peremouan, 2015).

Contoh lain di Aceh misalnya, terjadi pada program REDD yang dipromosikan pemerintah pusat dan provinsi lewat proyek percontohan kawasan Ulu Masen yang luasnya sekitar 750 ribu ha. Lemahnya posisi tawar perempuan di sana, makin membuat perempuan terpuruk karena proyek penanganan perubahan iklim ini. Meski di sana, diakui laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama atas tanah, namun pada prakteknya berbeda. Lelaki memiliki kuasa lebih terhadap hak kepemilikan tanah. Surat-surat tanah harus atas nama laki-laki, demikian pula keterlibatan dalam ruang-ruang pengambilan keputusan terkait proyek ini, sangat didominasi laki-laki. Akibatnya, perempuan cenderung ditinggalkan.

Provinsi Sulawesi Tengah juga merupakan provinsi yang ditetapkan sebagai provinsi percontohan pilot proyek REDD+. Penetapan pemerintah tersebut dilakukan pada tahun 2010 silam, yang ditandai dengan peluncuran perdana proyek REDD+ di Sulawesi Tengah pada bulan Oktober 2010, di Palu. Proses Persiapan REDD+ melalui Program UN-REDD yang menjadikan

Sulawesi Tengah menjadi provinsi percontohan ternyata juga belum melibatkan perempuan terpotensi dampak secara penuh dengan kesetaraan yang substantif.

Beberapa program yang mendukung REDD+ di Indonesia, misalnya Program Investasi Kehutanan (Forest Investment Program) juga bermasalah secara proses penyusunan dan substansi dokumennya. FIP tidak memenuhi aspek keadilan gender, antara lain perempuan tidak dilihat sebagai pemangku kepentingan utama, karena perempuan tidak ditempatkan dalam setiap posisi pemangku kepentingan dalam penyusunan FIP.

Solidaritas Perempuan kemudian merangkum bahwa setidaknya ada 8 alasan mengapa REDD+ adalah solusi palsu (Solidaritas Perempuan, Mei, 2016), yaitu 1) REDD membatasi akses dan kontrol komunitas terutama perempuan yang bergantung pada hutan, serta memindahkan komunitas dari ruang hidupnya, 2) REDD mengancam kedaulatan pangan komunitas yang bergantung pada hutan, karena mereka tidak bisa lagi mengambil sumber daya hutan, berburu, memancing ikan, mengambil sayur-sayuran dan obat-obatan tradisional, serta melakukan aktivitas pertanian dan berpotensi semakin memiskinkan komunitas, 3) REDD mengancam sosial, ekonomi, budaya dan kearifan lokal komunitas dalam pengelolaan hutan yang berkelanjutan, 4) REDD menguatkan ketidakadilan gender dan meningkatkan beban berlapis bagi perempuan dalam memastikan keberlangsungan hidup keluarga 5) REDD hanya menjadikan perempuan dan masyarakat sebagai objek tanpa pelibatan penuh di dalam perencanaan, implementasi, pengawasan dan evaluasi proyek, 6) REDD dengan skema pasar dan offset hanya mengkompensasi dan memberikan

izin kepada penghasil emisi untuk terus mengeluarkan emisi dan menghindari untuk melakukan pengurangan emisi secara nyata, 7) REDD hanya menguntungkan pelaku pasar dan perantaranya melalui jual beli karbon, dan 8) REDD tidak berdampak pada pengurangan emisi dan berpotensi menimbulkan konflik karena tidak mempertimbangkan dan mengutamakan aspek sosial, budaya, ekonomi, kearifan lokal, dan situasi perempuan.

Penutup

REDD+ merupakan strategi penurunan emisi GRK yang sedang akan dalam tahap persiapan dan direncanakan terlaksana mulai tahun 2018. Namun, berdasarkan praktek di lapangan, REDD+ lebih banyak membawakan masalah baru dari pada solusi bagi masyarakat khususnya bagi perempuan. Oleh karena itu, direkomendasikan beberapa hal berikut :

1. Perempuan perlu memiliki pengetahuan terkait dengan konsep REDD+ dan informasi lengkap tentang seluruh rangkaian proses REDD+, perempuan perlu terlibat dalam mekanisme kelembagaan di seluruh tingkatan, terlibat dalam seluruh rangkaian proses persiapan, pelaksanaan, monitoring dan evaluasi REDD+, terlibat juga dalam seluruh rangkaian proses pengambilan keputusan.
2. Penerapan Standar aturan perlindungan perempuan dalam kebijakan nasional serta program dan proyek perubahan iklim (*gender-safeguard*) yang memastikan prinsip inklusif, sensitif dan responsif gender.
3. Upaya komprehensif dalam penanganan perubahan iklim dengan menempatkan perempuan sebagai pemangku kepentingan utama serta memperhatikan faktor-faktor

sosial budaya, politik dan ekonomi untuk mendorong akses dan kontrol perempuan dalam rencana aksi dan kebijakan mitigasi perubahan iklim, serta penerapan sistem dan mekanisme pemilahan data berbasis gender (*gender disaggregated data*) dan analisis dengan pemisahan gender (*gender differentiated analysis*).

4. Peningkatan kapasitas dan pemahaman mengenai gender bagi pembuat kebijakan serta pelaksana program dan proyek iklim hingga ke tingkat desa, misalnya dengan menyediakan panduan atau acuan dalam memastikan prinsip inklusif, sensitif dan responsif gender.
5. Alokasi dana khusus bagi perempuan untuk mengatasi kerentanannya dalam menghadapi krisis iklim (*gender budget*), antara lain melalui penguatan dan peningkatan kapasitas bagi perempuan untuk mencapai kesetaraan yang substantif dan terlibat di dalam ruang-ruang pengambilan keputusan di ranah publik seperti musrenbang, forum-forum desa, dan sebagainya agar mampu menyampaikan suaranya dalam proses pengambilan keputusan, termasuk dengan adanya langkah-langkah khusus untuk memastikan perempuan mendapatkan akses informasi.
6. Memaksimalkan peran Indonesia sebagai perwakilan negara berkembang dalam Dewan Green Climate Fund (GCF) untuk mendorong keadilan gender dalam kebijakan, sistem dan mekanisme GCF, antara lain melalui penerapan Gender Safeguard untuk Program/aktivitas yang didanai oleh GCF.
7. Memperkuat dan memaksimalkan peran KPPPA agar dapat melakukan pengarusutamaan gender tidak

hanya dalam perencanaan anggaran, namun juga dalam implementasi, monitoring dan evaluasi program dari kementerian lainnya. Selain itu, penting pelibatan sebagai anggota dari Dewan Nasional Perubahan Iklim serta menjadi bagian dalam kerja-kerja Badan Pelaksana REDD+ .

DAFTAR PUSTAKA

- Angelsen, A dan Wertz-Kanounnikoff, S. 2008, 'What Are the Key Design Issues for REDD and the Criteria for Assessing Options? Dalam: Arild Angelsen (ed), *Moving Ahead with REDD; Issues, Options and Implications*, CIFOR, Bogor.
- Angelsen, Arild. (ed.) 2009, '*Realising REDD+: National Strategy and Policy Options*', CIFOR, Bogor.
- Anggraeni, Nur 2013, *Melestarikan Tradisi, Meningkatkan Kesejahteraan: Pandangan Tentang Dampak Program REDD+ di Kalimantan Tengah*, Tesis Master UGM, Tidak diterbitkan.
- Brockhaus, Maria. *et.al* 2012, 'An Overview of Forest and Land Allocation Policies in Indonesia: Is the Current Framework Sufficient to Meet the Needs of REDD+.' *Forest Policy and Economics*.
- Clements, Gopalsamy Reuben *et.al*. 2010, 'Cautious Optimism over Norway-Indonesia REDD Pact', *Coservation Biology*.
- Dutta, Diya 2009 '*Elite Capture and Corruption: Concepts and Definitions*, National Council of Applied Economic Research.
- Firnaherera, Vice Admira 2013, '*Konflik Pengelolaan REDD+: Studi*

Kasus di Desa Mantangai Hulu, Kecamatan Mantangai, Kabupaten Kapuas, Propinsi Kalimantan Tengah. Tesis Master UGM, Tidak diterbitkan.

Hidayah, Nur Putri 2013,' *Pemberdayaan Kelompok Masyarakat Desa Kalumpang Kedamangan mantangai dalam Mendukung Reducing Emission from Deforestation and Forest Degradation Plus (REDD+)*, Tesis Master UGM, Tidak diterbitkan.

KLHK 2015,' *National Forest Reference Emission Level for Deforestation and Forest Degradation: In the Context of Decision 1/ CP.16 para 70 UNFCCC*. Dipublikasikan oleh Direktorat Jenderal Pengendalian Perubahan Iklim, Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia.

Kusumaatmadja, Rezal 2010,' *Putting Theory into Practice: REDD+ opportunities from the Private Sector's Perspective*.' Makalah dipresentasikan pada International Seminar and Workshop on Climate Change: Learning for Climate Change and its Consequences: The Role of Scientists and Entrepreneurs pada tanggal 4 Mei 2010 di Universitas Indonesia.

Long, Andrew 2009, 'Taking Adapatation Value Seriously: Designing REDD to Protect Biodiversity,' *Carbon and Climate Law Review*.

Dewy,Puspa, dkk 2015, 'Laporan Penelitian Aksi Berperpektif Feminis : Dampak Proyek Iklim Terhadap Hak-Hak Perempuan yang Tinggal di Sekitar Hutan di Kalimantan Tengah, Solidaritas Perempuan.

Margono, B. A., dkk. (2014) *Primary forest cover loss in Indonesia over 2000-2012. Nature Climate Change, 4(8), 730-735.*

- Murdiyarto, Daniel 2003 *'Sepuluh Tahun Perjalanan Negosiasi Konvensi Perubahan Iklim*, Kompas, Jakarta.
- Noordwijk *et.al.* 2008, 'Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation in Indonesia: Options and Challenges for Fair and Efficient Payment Distribution Mechanisms', *Working Paper*. Bogor, CIFOR.
- Solomon, S., D. Qin, M. Manning, Z. Chen, M. Marquis, K.B. Averyt, M. Tignor and H.L. Miller (eds.) 2007, *'Climate Change 2007: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, 2007* Cambridge, Cambridge University Press.
- Scheyvens, Henry & Setyarso, Agus 2010, 'Development of a National REDD-Plus System in Indonesia.' Dalam Henry Scheyvens (Ed). *Developing National REDD+ System: Progress Challenges and Ways Forward: Indonesia and Viet Nam Country Studies*, Japan, IGES.
- Scorviana, Nova 2013 *'Mengembalikan Parak Kayu: Siasat Perempuan Kalumpang Menghadapi Program REDD+*, Tesis Master UGM, Tidak diterbitkan.
- Stickler, Claudia M, *et.al.* 2009, 'The potential Ecological Costs and Cobenefits of REDD: A Critical Review and Case Study from the Amazon Region.' *Global Change Biology*.
- Venter, Oscar *et.al.* 2009, 'Carbon Payment as a Safeguard for Threatened Tropical Mammals', *Conservation Letter*.

AKSES KEADILAN HAK ATAS TANAH YANG DIPERJUANGKAN OLEH PEREMPUAN WNI DALAM PERKAWINAN CAMPURAN

Rinawati Prihatiningsih
[rprihatiningsih@yahoo.com]

Abstrak

Tulisan ini mengangkat pengalaman personal perempuan WNI (WNI) yang menikah dengan WNA (WNA) untuk akses hak atas tanahnya dan menguraikan perjuangannya dalam menghadapi hambatan serta strategi-strategi untuk dipulihkan haknya oleh negara yang telah memperlakukan warga negaranya secara tidak adil. Status perkawinannya mengakibatkan diskriminasi apabila tidak mempunyai perjanjian perkawinan. Penelitian ini menggunakan metodologi kualitatif berperspektif feminis, diperkuat dengan tiga teori, feminisme multikultural, teori hukum feminis dan teori akses keadilan. Ada tiga temuan penelitian. *Pertama*, syarat perjanjian perkawinan memungkinkan menempatkan perempuan WNI dalam posisi yang dilematis, memilih antara akses pada hak tanah atau harta bersama. *Kedua*, ditemukan upaya-upaya, beberapa menyebut sebagai penyelundupan hukum dan atau ada yang menyebut sebagai terobosan hukum. *Ketiga* adalah perlu adanya rasa persaudaraan yang solid untuk bersatu dalam memperjuangkan perubahan kebijakan yang diskriminatif, dengan cara untuk terlibat dan dilibatkan terus dalam menyuarkan suara dan pengalaman perempuan untuk pemulihan “persamaan hak di muka hukum”.

Indonesian Women in Transnational Marriages: Their Struggles and Access to Justice Concerning Their Indonesian Land Ownership Rights

This paper aims to explore Indonesian women’s struggles to access their rights to own land, unless they have established a notarized prenuptial agreement. This research adopts

perspectives of multicultural feminism, feminist legal theory, and access to justice theory by applying qualitative methods. This research found three findings. First finding is a notarized prenuptial agreement is not commonly known and may put women in dilemmatic situation either to choose access to land ownership rights or access to joint marital property. The second finding is to face the obstacles, they make do things that some say illegal, but others consider a legal breakthrough. The third finding is the principle of "equality before the law" is not applicable in practice. They seek remedies for their rights, by making their voices heard and by establishing a solid sisterhood to strengthen one another to develop political solidarity for the movement to change discriminative policy.

Keywords:

Indonesian Agrarian Law; Indonesian women in transnational marriages; feminist methodology;

I. Pendahuluan

"Masa sih, WNI untuk mendapatkan hak [atas tanah] yang sangat mendasar sekali, kenapa harus ada tambahan instrument hukum, gara-gara kawin sama WNA?"
-Suara Nuning Hallet, 22 April 2016-

Slogan *the personal is political*, sebagaimana yang saya pahami dari perspektif feminis, adalah masalah personal pun bersifat politis. Pengalaman personal perempuan dapat disuarakan dalam protes dan gerakan politis untuk perubahan yang adil gender. Kutipan di atas adalah pertanyaan, protes, tangisan, dan juga gugatan dari salah satu subjek penelitian utama bernama ibu Nuning Hallet, selanjutnya dipanggil sebagai ibu Nuning, seorang perempuan WNI (WNI) dan tidak mempunyai kewarganegaraan lain, yang menikah dengan laki-

laki WNA (WNA), dalam konteks Indonesia disebut perkawinan campuran.

Ibu Nuning mempertanyakan instrumen hukum tambahan –berupa perjanjian perkawinan tentang pemisahan harta suami dan istri selama perkawinan- sebagai syarat untuk akses hak atas tanahnya. Syarat tersebut dikenakan, karena status perkawinannya dengan WNA. Ibu Nuning sebagai WNI dikenakan kewajiban yang sama sebagai WNI dan dikenakan sanksi apabila melanggar. Di sisi lain untuk akses hak atas tanahnya dibedakan atau lebih tepat dipinggirkan oleh ketentuan hukum negara, apabila tidak mempunyai perjanjian perkawinan. Tidak semua pelaku perkawinan campuran mengetahui ketentuan tentang perjanjian perkawinan atau bahkan beberapa subjek penelitian tidak ingin memiliki perjanjian perkawinan karena alasan latar belakang agama, budaya dan ekonomi.

Penelitian ini mengangkat pengalaman personal perempuan WNI dalam perkawinan campuran untuk akses hak atas tanahnya dan menguraikan perjuangannya dalam menghadapi hambatan serta strategi-strategi untuk dipulihkan haknya oleh negara yang telah memperlakukan warga negaranya secara tidak setara dan adil. Status perkawinannya membuat diperlakukan berbeda untuk akses terhadap hak atas tanahnya dengan sesama WNI yang berstatus belum kawin; berstatus kawin dengan sesama WNI; dan berstatus kawin dengan WNA namun mempunyai perjanjian perkawinan.

Perjanjian perkawinan sebagai syarat untuk akses terhadap hak atas tanah tidak bisa diterapkan untuk semua perempuan. Identitas setiap perempuan adalah beragam bukan saja karena dipengaruhi oleh fungsi dan peran gendernya, namun juga dipengaruhi oleh latar belakang sosial seperti kelas, agama,

budaya, etnisitas, pendidikan, pekerjaan, pasangan yang berkewarganegaraan asing, dan sebagainya. Berbagai strategi dijalankan oleh perempuan WNI untuk akses hak atas tanahnya dari tindakan yang berpotensi untuk penyelundupan hukum, terobosan hukum dan berjejaring secara individu dan kelompok. Perjuangan tersebut belum tercapai, masih berjalan sampai saat ini.

Pemilihan topik ini berawal dari kegelisahan saya tentang bagaimana negara belum sepenuhnya melindungi dan menjamin warga negara –terutama warga negara perempuan– yang menikah dengan WNA. Ketentuan hukum negara tidak memasukkan pengalaman dan realitas perempuan seperti saya dan teman-teman perempuan yang tergabung dalam kelompok perkumpulan perempuan WNI yang menikah secara sah dengan orang asing, salah satunya adalah Keluarga Perkawinan Campuran Melalui Tangan Ibu, selanjutnya disebut KPC Melati.

Pengertian tentang perkawinan campuran dalam konteks Indonesia sesuai dengan yang tercantum dalam Undang-undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, untuk selanjutnya disebut Undang-undang Perkawinan. Pasal 57 Undang-undang Perkawinan berbunyi: “Yang dimaksud dengan perkawinan campuran dalam Undang-undang ini ialah perkawinan antara dua orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan, karena perbedaan kewarganegaraan dan salah satu pihak berkewarganegaraan Indonesia”.

Sebagai peneliti, saya juga perempuan WNI, pelaku perkawinan campuran, dan sekarang ini masih diberi kepercayaan sebagai ketua KPC Melati. Saya mempunyai perjanjian perkawinan dan saya mempunyai akses hak atas tanah. Namun saya gelisah ketika teman-teman saya menjerit, khawatir

dan was-was atas ketentuan syarat perjanjian perkawinan untuk akses hak tanahnya.

Peminggiran dan perlakuan yang berbeda terhadap perempuan Indonesia dalam perkawinan campuran tercatat dalam ketentuan hukum negara tidak terlepas dari sejarah masa lalu. Persoalan diskriminasi yang terjadi pada warga negara merupakan persoalan dari kerangka dan pranata hukum yang seharusnya menjamin dan melindungi warga negaranya dari tindakan diskriminatif (Kusuma dan Effendy, 13). Dalam implementasinya, hukum tidak memberikan keadilan dan kesetaraan bagi perempuan WNI dalam perkawinan campuran. Situasi dan kondisi yang dialami oleh perempuan dalam perkawinan campuran, sesuai kajian teori hukum feminis dalam pemikiran Irianto, menunjukkan "hukum telah gagal memperhitungkan pengalaman dan realitas perempuan", dari kelompok perempuan WNI dalam perkawinan campuran tentang hak atas tanahnya.

Hak atas tanah dari perempuan WNI dalam perkawinan campuran tidak diperhitungkan oleh hukum/kebijakan negara. Negara menganggap kedudukan perempuan dalam perkawinan campuran juga tidak setara sebagai warga negara dibandingkan laki-laki WNI dalam perkawinan campuran untuk mendapatkan hak atas tanahnya. Hal tersebut terjadi karena sistem patriarkal yang dikonstruksi dan digunakan dalam kehidupan bermasyarakat, menempatkan laki-laki sebagai makhluk superior yang memiliki hak dan kewajiban yang utuh sebagai manusia dibandingkan perempuan. Perempuan dikonsepsikan sebagai makhluk berdasarkan fungsi reproduksinya bukan sebagai makhluk yang utuh, dianggap kurang berharga dibandingkan laki-laki yang merupakan makhluk ideal. Kedudukan perempuan

dalam sistem patriarkal didominasi oleh laki-laki menjadikan perempuan tidak setara dengan laki-laki (Bates et al.20-21).

Ketentuan hukum dari jaman kolonial masih mempengaruhi ketentuan para penegak hukum pada masa kini dan telah menempatkan perempuan WNI dalam perkawinan campuran pada posisi yang dirugikan dan dibedakan haknya sebagai warga negara. Di sisi lain, negara mengenakan dan memberlakukan kewajiban yang sama bagi warga negara dalam perkawinan campuran dalam hal pembayaran pajak, bela negara, dan wajib mematuhi aturan-aturan yang dibuat negara. WNI yang menikah dengan WNA wajib melaksanakan kewajiban tersebut dan dikenakan sanksi-sanksi apabila melanggar, namun negara membatasi akses hak atas tanahnya sebagai warga negara.

Berbagai strategi dijalankan oleh perempuan WNI dalam perkawinan campuran agar tetap dapat diakui haknya sebagai WNI untuk memiliki hak atas tanah. Strategi tersebut adalah dari penyelundupan hukum, terobosan hukum, secara individu maupun berjejaring melalui yudikatif, legislatif dan eksekutif agar terjadi perubahan yang lebih baik dan tidak diskriminatif.

Berdasarkan pemaparan masalah di atas dan latar belakang, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah **“Bagaimana perempuan WNI dalam perkawinan campuran memperjuangkan akses keadilan hak atas tanahnya”?**

Adapun pertanyaan turunan adalah sebagai berikut:

Bagaimana perempuan WNI dalam perkawinan campuran diposisikan dalam hukum dan kebijakan negara Indonesia terhadap hak atas tanahnya?

Bagaimana perempuan WNI dalam perkawinan campuran menghadapi kendala, tantangan dan peluang untuk akses keadilan hak atas tanahnya?

Bagaimana strategi para perempuan WNI dalam perkawinan campuran baik secara individu maupun kolektif untuk merubah kebijakan yang diskriminatif agar dalam pembuatan perubahan kebijakan tersebut mempertimbangkan pengalaman dan kepentingan perempuan?

Sesuai dengan perumusan di atas, maka penelitian ini mempunyai tiga tujuan. *Pertama* adalah untuk mengetahui posisi dan kedudukan hak atas tanah dari perempuan WNI yang menikah dengan WNA dalam hukum dan kebijakan negara Indonesia. *Kedua* adalah untuk mengetahui tindakan-tindakan yang dilakukan oleh perempuan WNI yang menikah dengan WNA dalam menghadapi kendala, tantangan dan peluang untuk akses keadilan hak atas tanahnya. *Ketiga* adalah untuk mengetahui strategi dan langkah-langkah yang dilakukan oleh perempuan WNI yang menikah dengan WNA untuk merubah kebijakan yang diskriminatif dan memulihkan akses keadilan terhadap hak atas tanahnya.

Penelitian ini untuk perempuan sebagai subyek penelitian maka tiga konsep tentang perkawinan campuran, akses keadilan, dan hak atas kepemilikan tanah di Indonesia digunakan dan dikaitkan dengan teori feminisme multikultural, teori hukum feminis dan teori akses keadilan. Teori tersebut digunakan untuk menjadi pisau analisa dalam membedah permasalahan dalam penelitian tesis ini. Peneliti menggunakan perspektif feminisme multikultural untuk menggugat pemerintah Indonesia yang memandang perempuan dalam perkawinan campuran adalah homogen sehingga mengasumsikan perjanjian perkawinan adalah solusi untuk akses hak atas tanah. Namun sesungguhnya perjanjian perkawinan berpotensi menutup akses terhadap harta bersama yang dapat merugikan perempuan yang tidak

mandiri secara ekonomi. Teori akses keadilan digunakan untuk menganalisa kelompok yang mengalami ketidakadilan atas haknya yang dipinggirkan dan upaya-upaya yang dilakukan untuk mendapatkan akses keadilan dan perubahan hukum yang adil gender. Konsep penelitian ini juga menggunakan perspektif teori hukum feminis, terilhami dari bahan-bahan yang diberikan berupa tulisan-tulisan dan pemikiran Sulistyowati Irianto, tentang pertanyaan perempuan terhadap hukum yang saya kaitkan dengan posisi perempuan WNI dalam perkawinan campuran dalam hukum dan kebijakan, khususnya tentang akses keadilan hak atas tanah sebagai WNI.

Penelitian ini adalah penelitian sosial dengan menggunakan pendekatan kualitatif yang berperspektif feminis sebagai sarana untuk membantu mengerti dan memahami fenomena yang terjadi pada perempuan WNI dalam perkawinan campuran untuk akses keadilan hak atas tanahnya. Kriteria subjek penelitian utama sebagai aktor dari penelitian terdiri dari enam perempuan WNI dalam perkawinan campuran, tidak mempunyai perjanjian perkawinan atas harta bersama.

Keenam subjek penelitian tersebut adalah ibu Yuyun, ibu Yessi, ibu Nuning, ibu Inge, ibu Dias, ibu Ibu Ike dan dua subjek pendukung yaitu ibu Mery dan ibu Ratna. Dalam proses wawancara dengan subjek penelitian utama ada beberapa pernyataan yang tidak ingin direkam, namun mereka telah bersedia dan menyetujui untuk ditulis identitasnya seperti ibu Nuning Hallet, ibu Ike Farida, serta dua subjek pendukung. Untuk subjek penelitian yang lainnya, saya mempertimbangkan isu etis dengan menyembunyikan identitasnya dengan tidak menggunakan nama asli mereka.

Mereka mempunyai identitas masing-masing yang tidak

sama karena latar belakang dan konstruksi sosial yang mereka alami. Mereka mempunyai posisi sosial yang beragam, asal suku yang berbeda, pasangan suami dari bangsa yang berbeda, pendidikan, dan pekerjaan yang tidak sama. Dua jenis data yang digunakan yaitu data primer yang bersumber dari hasil wawancara mendalam dengan menggunakan panduan wawancara sebagai instrumen penelitian dan data sekunder yang bersumber dari penelitian kepustakaan.

Dalam tehnik pengumpulan data, saya akan menggunakan 4 (empat) metode. *Pertama* wawancara mendalam yang berkaitan dengan pertanyaan utama penelitian dan pertanyaan turunan yang dikembangkan secara mendalam menjadi pertanyaan lapangan. *Kedua* adalah metode observasi-partisipasi secara aktif, terlibat langsung yang telah saya dapatkan selama saya menjadi anggota KPC Melati dari tahun 2005 dan sekarang menjadi ketua sejak 2013 sampai dengan sekarang. Juga dari data catatan yang saya kumpulkan berasal dari hasil komunikasi melalui email atau sosial media tentang permasalahan yang dialami oleh perempuan pelaku perkawinan campuran. *Ketiga* adalah diskusi grup dengan komunitas keluarga perkawinan campuran yang berlangsung sebulan sekali bersamaan dengan acara arisan dan silaturahmi. Dari hasil diskusi grup ini saya mendapatkan berbagai macam informasi kekinian tentang permasalahan yang dihadapi oleh keluarga perkawinan campuran. *Keempat* adalah studi pustaka untuk mempelajari dokumen-dokumen dan analisis teks hukum yang sangat membantu saya dalam membedah dan mengkaji hukum (undang-undang dan peraturan) yang diskriminatif terhadap hak milik atas tanah bagi perempuan WNI pelaku perkawinan campuran dan dilema yang dialami karena perjanjian perkawinan.

Lokasi penelitian ini bertempat di Jakarta karena komunitas perkawinan campuran dan lembaga-lembaga penentu kebijakan negara, mencangkup legislatif, yudikatif, dan eksekutif berpusat di Jakarta. Isu etis adalah penting dalam penelitian ini agar tidak merugikan subjek penelitian beberapa nama subjek penelitian tidak dicantumkan sesuai dengan nama aslinya. Subjek penelitian adalah ahli tentang kehidupannya untuk itu perekaman dilakukan dengan seijin subjek penelitian yang telah bersedia berbagi pengalaman dengan peneliti.

II. Pembahasan dan Analisa

A. Pertanyaan Perempuan: “Bukankah Saya Juga WNI?”

Pertanyaan perempuan, “bukankah saya juga WNI?” dalam penelitian ini diilhami dari kalimat –“Ain’t I a woman?”- yang disampaikan oleh Sojourner Truth, seorang feminis abolisionis kulit hitam dalam pidatonya pada Konvensi Hak-hak Perempuan tahun 1851 di Akron Ohio. Truth menggugat atas nama perempuan kulit hitam, bukan dari kalangan menengah, dan bukan seorang intelektual karena tidak bisa membaca dan menulis, namun pesannya cukup jelas. Suara tentang protes seorang perempuan seperti dirinya, karakter perempuan yang melekat tidak menghalangi ia untuk mengerjakan apa saja termasuk pekerjaan laki-laki, bahkan melahirkan 13 anak, ia adalah seorang perempuan (Collins, 14).

“Bukankah saya juga WNI?” adalah pertanyaan dari perempuan WNI dalam perkawinan campuran yang mempertanyakan dan menggugat tentang posisinya yang dibedakan sebagai warga negara untuk akses hak atas tanah yang tidak terpenuhi apabila tidak mempunyai perjanjian perkawinan.

Problem, Hambatan yang Dialami Perempuan dalam Perkawinan Campuran

A. 1. Posisi Perempuan Sebelum Undang-undang Perkawinan

Posisi perempuan Indonesia dalam perkawinan campuran sebelum diterbitkannya Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, selanjutnya disebut Undang-undang Perkawinan, tidak mempunyai kedudukan hukum. Posisinya telah dikondisikan sebagai warga negara yang tidak independen, dilekatkan dengan kedudukan suaminya dalam hukum publik dan perdata karena asas kesatuan hukum dalam sebuah perkawinan. Dalam Peraturan Perkawinan Campuran S. 1898 No. 158 Pasal 2 disebutkan "Istri yang melakukan perkawinan campuran, selama dalam perkawinannya mengikuti kedudukan suaminya dalam hukum publik dan hukum perdata". Kedudukan hukum perempuan dalam perkawinan campuran menurut hukum ini menjadikan perempuan sebagai warga negara dianggap liyan/tidak ada karena identitasnya hilang, telah melebur dengan identitas laki-laki yang menjadi suaminya. Kondisi tersebut tidak menguntungkan perempuan karena asas persatuan keluarga sesuai sistem patriarki, membuat perempuan yang menikah dengan orang asing kehilangan kewarganegaraan Indonesianya. Perempuan dan keturunannya dalam perkawinan campuran mengikuti segala keputusan yang dibuat laki-laki sebagai kepala keluarga.

Diskriminasi terhadap perempuan bukan laki-laki WNI dalam perkawinan campuran dipertegas dengan surat edaran dari Kepala Direktorat Pendaftaran Tanah tanggal 2 Nopember 1965, Nomor 7850 tahun 1965 sebagai berikut:

Jika seorang wanita WNI itu kawin dengan WNA terjadilah percampuran harta, sehingga berlakulah ketentuan pasal 21

ayat (3) UUPA 5/1960, yaitu keharusan melepaskan haknya kepada WNI dalam tempo 1 tahun, oleh karena tanah itu diperlakukan sebagai dimiliki oleh orang asing sebagai akibat tidak dapat lagi dibedakan mana yang bagian WNI dan orang asing, kecuali dapat dibuktikan bahwa: a). dia tidak meninggalkan kewarganegaraannya, dan b). dia telah kawin di luar pencampuran harta, dan dibuktikan dengan suatu akta autentik (akta notaris) tentang adanya syarat-syarat perkawinan tersebut (surat edaran Nomor 7850 per tanggal 2 November 1965).

Surat edaran tersebut tujuannya adalah untuk melindungi bumi Indonesia dari penguasaan orang asing dalam perkawinan campuran sebagai perwujudan prinsip nasionalitas di dalam Undang-undang Nomor 5 Tahun 1960 Tentang Peraturan Dasar Pokok-pokok Agraria, selanjutnya disebut Undang-undang Pokok Agraria (Aprilliyani, 58).

Perempuan Indonesia mendapatkan diskriminasi berlapis karena perkawinannya dengan WNA yaitu kehilangan kewarganegaraannya, dan kehilangan haknya sebagai warga negara termasuk hak atas tanah. Status warga negaranya sudah hilang, maka kewajiban yang melekat pun tidak dikenakan pada perempuan WNI dalam perkawinan campuran sebelum lahirnya Undang-undang Perkawinan dan Undang-undang Nomor 12 Tahun 2006 Tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia.

A. 2. Posisi Perempuan Setelah Undang-undang Perkawinan dan Amendemen Undang-Undang Kewarganegaraan

Kedudukan hukum perempuan WNI dalam perkawinan campuran berubah setelah disahkannya Undang-undang Perkawinan yang mulai berlaku pada tahun 1975. Sesuai

ketentuan Pasal 66 berakibat tidak berlakunya ketentuan-ketentuan dalam Kitab Undang-undang Hukum Perdata (*burgerlijk Wetboek*); Ordinansi Perkawinan Indonesia Kristen (*Huwelijk Ordanantie Christen Indonesia* 1933 No. 74; Peraturan Perkawinan Campuran (*Regeling of gemeng de Huwelijken* S.1898 No. 158); dan peraturan lain namun telah diatur dalam Undang-undang ini.

Hadirnya Undang-undang Perkawinan diikuti dengan beberapa perubahan yang menjadi landasan pembuatan Undang-undang Pokok Agraria yaitu Undang-undang Nomor 62 Tahun 1958 Tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia menjadi Undang-undang Nomor 12 Tahun 2006 Tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia dan Undang-undang Dasar Tahun 1945 juga telah diamandemen empat kali sejak tahun 1999.

Perubahan dan amandemen tersebut menempatkan hak dan kedudukan perempuan WNI dapat bertindak secara hukum baik privat maupun publik sebagai WNI dan sebagai isteri tidak hilang atau melebur dengan kedudukan hukum suaminya yang berkewarganegaraan asing. Perubahan tersebut mengikuti perkembangan konsep kewarganegaraan dan pengakuan hak-hak manusia sebagaimana dijamin dalam Kesepakatan Perserikatan Bangsa-Bangsa yaitu Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia (DUHAM) dan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan atau *The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (CEDAW), “menetapkan persamaan hak untuk perempuan, terlepas dari status perkawinan mereka, di semua bidang –politik, ekonomi, sosial, budaya, dan sipil” (www.unwomen-asipacific.org). Konvensi CEDAW telah diratifikasi dengan berlakunya Undang-

Undang Nomor 7 tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Wanita.

Adanya perubahan dan dijaminnya hak warga negara sesuai Undang-undang Nomor 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan, Pasal 26, menempatkan kedudukan perempuan dalam perkawinan campuran tidak kehilangan kewarganegaraannya dan berdasarkan ketentuan Undang-undang Perkawinan sesuai Pasal 31 ayat (1) menempatkan hak dan kedudukan perempuan WNI sebagai istri seimbang dengan kedudukan suaminya. Pasal 31 ayat (2) menyatakan perempuan WNI dalam perkawinan berhak untuk melakukan perbuatan hukum. Ketentuan Undang-undang Perkawinan pada Pasal 31 merupakan perubahan yang lebih baik karena sebagai istri dari perkawinan campuran tetap mempunyai hak dan kedudukan hukum. Hal yang jauh berbeda dengan Peraturan Perkawinan Campuran S 1898 No. 158 (GHR) Pasal 2, yang menempatkan perempuan dalam perkawinan campuran kehilangan hak dan kedudukan hukum perdata dan publiknya karena mengikuti hak dan kedudukan hukum suaminya akibat perkawinan dengan WNA.

Berdasarkan kedua peraturan perundangan tentang perkawinan dan kewarganegaraan tersebut dikaitkan dengan Undang-undang Pokok Agraria Pasal 9 ayat (2) berbunyi: "Tiap-tiap WNI, baik laki-laki maupun wanita mempunyai kesempatan yang sama untuk memperoleh sesuatu hak atas tanah serta untuk mendapat manfaat dan hasilnya, baik bagi diri sendiri maupun keluarganya." Ketentuan hukum Pasal 9 ini menegaskan jaminan hak atas tanah bagi WNI, termasuk perempuan sebagai istri dalam perkawinan campuran yang masih berstatus WNI

yang mempunyai hubungan hukum dengan negara Indonesia.

B. Tantangan, Kendala tentang Akses Hak Atas Tanah: “Penyelundupan atau Terobosan Hukum?”

Jaminan hak atas tanah baik untuk laki-laki maupun perempuan WNI sesuai ketentuan pasal 9 dari UUPA juga dijamin secara konstitusional negara Republik Indonesia. Situasi dan kondisi adanya jaminan hukum tersebut, juga dirasakan ibu Ike, salah satu subjek penelitian utama. Sebagai WNI walaupun menikah dengan WNA, ibu Ike telah melakukan jual beli tanah hak milik beberapa kali tanpa masalah dalam proses transaksi di lapangan. Hak dan kewajibannya tidak dibedakan sebagaimana WNI lainnya.

Baru pada tahun 2012, dalam proses kepemilikan apartemen, ibu Ike mendapatkan permasalahan. Pihak pengembang tidak bersedia untuk meneruskan ke proses akte jual beli dan balik nama, sedangkan ibu Ike telah melunasi pembelian unit apartemen tersebut. Alasan pengembang yaitu karena ibu Ike yang menikah dengan WNA tidak mempunyai perjanjian perkawinan tentang pemisahan harta bersama antara suami dan istri yang tercatat dalam akte perkawinannya. Akibatnya, ibu Ike tidak berhak untuk mempunyai hak guna bangunan yang merupakan status hak kepemilikan apartemen tersebut. Pengalaman ibu Ike yang tidak dapat membeli apartemen karena tidak mempunyai perjanjian perkawinan juga dialami oleh subjek penelitian yang lain. Prinsip persamaan di hadapan hukum dalam Pasal 9 Undang-undang Pokok Agraria dipertanyakan oleh Irianto (49), “apakah prinsip berkedudukan sama di muka hukum, member peluang bagi perempuan untuk

diposisikan setara dan adil?"

Ibu Ike mengalami dua situasi yang saling bertolak belakang untuk mendapatkan akses hak atas tanahnya. Pertama, ibu Ike dapat menjalankan haknya sebagai WNI untuk akses hak atas tanah setelah adanya perubahan peraturan perundang-undangan tentang perkawinan campuran dan kewarganegaraan yang lebih menjamin kesetaraan hukum. Ibu Ike dapat membeli dan menjual tanah dan rumah yang berstatus hak milik. Beberapa tahun kemudian, pada saat berbeda, ibu Ike tidak dapat menjalankan akses hak atas tanah sebagai WNI akibat perkawinannya dengan WNA dan tidak mempunyai perjanjian perkawinan karena adanya penafsiran yang berbeda dari notaris/PPAT pengembang apartemen tempat ibu Ike membeli apartemennya.

Tindakan pengembang dilaporkan oleh ibu Ike ke kepolisian. Sesuai laporan kinerja kepolisian selama 2006-2007 yang dikutip dari Strategi Nasional Akses Terhadap Keadilan, diketahui masih banyak praktek korupsi di lingkungan Kepolisian walaupun ada indikator yang menyatakan ada kemajuan kerja. Ibu Ike tidak berhenti walaupun kasusnya dihentikan oleh kepolisian. Ibu Ike terus melaju ke Pengadilan Negeri Jakarta Timur untuk pengajuan Permohonan Penetapan oleh Pengadilan atas Pemisahan Harta Bersama dan suami ibu Ike telah melepaskan semua hak yang lahir dari setelah dan selama perkawinan, sehingga apapun yang dibeli oleh ibu Ike menjadi milik ibu Ike seratus persen. Namun usaha ibu Ike di Pengadilan Negeri Jakarta Timur, juga mengalami kebuntuan, permohonannya tidak dikabulkan berdasarkan Penetapan Nomor 379/Pdt.P/2014/PN,Jkt.Tim.

Berbeda dengan ibu Ike, subjek penelitian lain melakukan

upaya yang berbeda-beda untuk mendapatkan akses hak atas tanahnya. Ibu Yuyun menggunakan nama kakaknya dalam pembuatan perjanjian nominee. Ibu Yessi menggunakan pernyataan masih WNI di kantor Badan Pertanahan Nasional ketika alih hak atas tanah yang dibelinya. Ibu Nuning tidak ingin memiliki hak atas tanah karena sebagai warga negara haknya tidak dilindungi negara. Ibu Inge tidak mendapat kesulitan membeli di luar Indonesia, properti tersebut atas nama ibu Inge. Ibu Dias menggunakan KTP yang berstatus belum kawin. Ibu Ike yang berprofesi advokat menggunakan jalur hukum untuk mendapatkan keadilan.

Daftar upaya-upaya yang dilakukan untuk akses hak atas tanah

No	Subjek Penelitian	Nama	Terdapat perjanjian perkawinan	Yang dilakukan untuk akses hak atas tanah
1	Perempuan/ Subjek Penelitian Utama	Ibu Yuyun	Tidak tahu sebelumnya, tidak ingin perjanjian perkawinan, merugikan utk sistem Perancis	Menggunakan nama kakaknya, perjanjian <i>nominee</i>
2		Ibu Yessi	Tidak tahu sebelumnya, tidak ingin ada perjanjian perkawinan, ibu rumah tangga	Menggunakan pernyataan masih WNI dan tidak mempunyai kewarganegaraan lain
3		Ibu Nuning	Tidak tahu sebelumnya, tidak ingin ada perjanjian kawin, merugikan	Tidak ingin memiliki hak atas tanah, terlalu mahal dan tidak terlindungi
4		Ibu Inge	Tidak tahu sebelumnya. Tidak keberatan untuk punya perjanjian perkawinan, walau ibu RT	Membeli di luar Indonesia, Jerman, Spore, Bangkok dengan nama IG sendiri dan ada yang berdua dg suaminya
5		Ibu Dias	Tidak tahu sebelumnya, tidak setuju perjanjian perkawinan, bukan budaya Jepang dan budaya Jawa	Menggunakan KTP masih belum kawin
6		Ibu Ike	Tidak tahu, setuju perjanjian perkawinan	Bisa memiliki SHI untuk tanah, permasalahan dg pembelian apart
7	Perempuan/ Subjek Penelitian	Ibu Mery	Tahu, mempunyai perjanjian perkawinan	Memiliki hak atas tanah
8	Subjek Penelitian Per- dukung	Ibu Ratna	Tidak perlu, karena dulu pasangannya WNI	Memilik hak atas tanah

C. Pertanyaan Perempuan tentang Akses Hak Atas Tanahnya: "Bagaimana Prinsip Persamaan di Muka Hukum Bekerja dalam Praktek?"

Ibu Ike, sebagai WNI, merasa tidak diperlakukan adil untuk mendapatkan hak atas tanahnya. Ibu Ike melayangkan permohonan untuk mendapatkan keadilan ke Mahkamah Konstitusi, lembaga negara yang melakukan kekuasaan kehakiman. Permohonan uji materi kepada Mahkamah Konstitusi dari ibu Ike adalah langkah terakhir mendapatkan akses keadilan sebagai warga negara setelah berbagai usaha oleh ibu Ike menemui jalan buntu. Mahkamah Konstitusi adalah jalan masuk terhadap sistem hukum untuk mendapatkan perlakuan yang adil. Keadilan yang diperjuangkan oleh ibu Ike adalah keadilan yang sangat mendasar sebagai warga negara suatu bangsa, Indonesia akan hak atas tanahnya.

Indonesia telah meratifikasi instrumen hukum internasional untuk pemenuhan jaminan hukum untuk hak asasi manusia dan asas non diskriminasi. Dalam konteks Indonesia, Irianto (Perempuan dan Hukum, 28), menyebutkan jaminan atas kesetaraan dan keadilan bagi warga negara, baik laki-laki maupun perempuan telah tertulis dalam berbagai peraturan perundang-undangan. Secara yuridis, perlindungan hak asasi manusia untuk kesetaraan dan keadilan bagi warga negaranya tercermin dalam Pembukaan dan Batang Tubuh Undang-Undang Dasar 1945. Ibu Ike pergi ke Mahkamah Konstitusi untuk mendapatkan akses keadilan hak atas tanah sebagai warga negara. Sesuai dengan konsep akses dalam *Strategi Nasional Akses Terhadap Keadilan (5)* dalam konteks Indonesia adalah negara menjamin terpenuhinya hak-hak dasar berdasarkan Undang-Undang Dasar 1945 dan prinsip-prinsip universal hak asasi manusia agar

hak atas tanah untuk warga negara dipulihkan.

Ibu Ike sebagai pemohon perorangan WNI yang mempunyai kapasitas hukum, hubungan hukum, dan kepentingan hukum untuk mengajukan permohonan Pengujian Undang-undang Nomor 5 tahun 1960 tentang Peraturan Dasar Pokok-Pokok Agraria dan Undang-undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan terhadap Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945. Permohonan ibu Ike berisi tiga aspek penting. Aspek pertama adalah tentang pemakaian WNI dalam pasal-pasal memberikan pemahaman yang tidak jelas sehingga menimbulkan multitafsir yang merugikan perempuan WNI dalam perkawinan campuran. Ada sebagian ahli hukum, pemerintah, notaris/PPAT memaknai WNI yang terkait dengan hak atas tanah adalah WNI yang berstatus belum kawin, WNI yang berstatus kawin dengan sesama WNI, dan WNI yang berstatus kawin dengan WNA yang mempunyai perjanjian perkawinan pisah harta. Sehingga WNI yang berstatus kawin dengan WNI tanpa perjanjian perkawinan pisah harta tidak dianggap sebagai WNI yang mempunyai akses hak atas tanah, diperlakukan sama dengan WNA. Argumentasi ibu Ike menyebutkan “tidak ada satu undang-undang pun yang menyatakan bahwa status WNI yang kawin dengan WNA berbeda atau dibedakan haknya dari WNI yang kawin dengan WNI”.

Aspek kedua adalah aturan tentang pembuatan perjanjian perkawinan pemisahan harta suami istri seharusnya bisa dilakukan tanpa dibatasi oleh waktu sebelum dan pada saat perkawinan, namun dirubah menjadi dapat dibuat sebelum, pada saat dan selama masa perkawinan. Argumentasi ibu Ike adalah perjanjian perkawinan adalah sama dengan perjanjian pada umumnya sesuai dengan prinsip dari sebuah perjanjian

adalah kebebasan berkontrak sesuai pasal 1338 ayat (1) KUHPerdata yaitu untuk membuat atau tidak membuat perjanjian; mengadakan perjanjian dengan siapapun; menentukan isi perjanjian, pelaksanaan dan persyaratannya; menentukan bentuk perjanjiannya apakah tertulis atau lisan. _____

Aspek ketiga adalah pemahaman tentang harta bersama yang dimaksud seharusnya tidak dimaknai termasuk hak atas tanah sebagai bagian harta bersama untuk pasangan WNA. Argumentasi dari ibu Ike adalah Undang-undang Perkawinan tidak secara tegas memberikan definisi tentang harta bersama dalam perkawinan campuran. Pasal 57 sampai dengan pasal 62 Undang-undang Perkawinan juga tidak mengatur harta bersama untuk perkawinan campuran. Pasal 35 dalam Undang-undang Perkawinan adalah tentang harta bersama. Sedangkan pasal 21 ayat (1), dan pasal 36 ayat (1) Undang-undang Pokok Agraria adalah tentang syarat hak milik dan hak guna bangunan hanya untuk WNI. Pemberlakuan pasal 35 Undang-undang Perkawinan untuk menghalangi akses hak atas tanah untuk WNI dalam perkawinan campuran adalah bentuk diskriminatif terhadap WNI dalam perkawinan campuran. _____

Ibu Ike telah menjalani enam sidang yang dimulai dengan yang pertama tanggal 11 Juni 2015, yang kedua pada 24 Juni 2015, yang ketiga pada 29 Juli 2015, yang keempat pada 11 Agustus 2015, yang kelima pada 27 Agustus 2015 dan yang keenam, terakhir pada 7 September 2015. Sampai hari ini belum ada pengumuman atas keputusan dari hakim Mahkamah Konstitusi yang berkaitan dengan sidang perkara Nomor 69/PUU-XIII/2015 perihal sidang yang diajukan oleh ibu Ike tersebut.

Mahkamah Konstitusi (Mahkamah Konstitusi) adalah lembaga negara pengawal konstitusi, berwenang mengadili

pada tingkat pertama dan terakhir yang putusannya bersifat final. Salah satu kewenangan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia (MKRI) diatur dalam Undang-Undang Dasar 1945 pasal 24 ayat (c) yaitu menguji undang-undang terhadap Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945. Tentang kedudukan, kewenangan dan kewajiban lebih lengkap dari MKRI bisa dilihat di www.mahkamahkonstitusi.go.id.

E. Kebijakan dengan Kacamata Kuda VS Kacamata Feminis?

Sementara menunggu keputusan MKRI, pemerintah pada tanggal 22 Desember 2015 mengeluarkan Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 103 Tahun 2015 Tentang Pemilikan Rumah Tinggal atau Hunian oleh Orang Asing Yang Berkedudukan di Indonesia. Dalam ketentuan Peraturan Pemerintah tersebut diselipkan aturan untuk WNI yang menikah dengan WNA pada pasal 3 tentang akses hak atas tanah dapat dimiliki WNI yang menikah dengan WNA dengan pembuktian “perjanjian pemisahan harta antara suami dan istri, yang dibuat dengan akta notaris/PPAT”.

Saya menganalogikan negara dalam melihat perempuan WNI dalam perkawinan campuran dengan menggunakan “kacamata kuda”. Kacamata kuda digunakan untuk kuda, agar kuda hanya melihat lurus ke depan, tidak melihat hal-hal lainnya di kanan dan kiri pandangannya. Negara layaknya memakai “kacamata kuda” hanya bisa melihat WNA, tidak melihat WNI yang berada dalam perkawinan tersebut, karena pandangannya tertutup. Sedangkan WNI yang menikah dengan WNA tidak mengganti kewarganegaraannya dan melaksanakan kewajibannya sebagai WNI.

Perempuan WNI dalam perkawinan campuran semakin

menjerit dan terluka dengan adanya Peraturan Pemerintah tersebut yang seharusnya untuk WNA, namun juga mengatur tentang WNI, yang berarti penegasan pemerintah tentang perlakuan diskriminasi dari negara kepada warga negaranya. —

Adanya instrumen tambahan berupa “perjanjian pemisahan harta antara suami dan istri yang dibuat dengan akta notaris” secara khusus ditujukan bagi WNI dalam perkawinan campuran sesuai ketentuan PP No. 103/2015 menimbulkan pertanyaan dan gugatan dari pelaku perkawinan campuran. “Bukankah saya juga WNI?”

Ketentuan tentang perjanjian perkawinan diatur dalam Undang-undang Perkawinan Pasal 29 yang berbunyi sebagai berikut:

- (1) Pada waktu atau sebelum perkawinan dilangsungkan, kedua pihak atas persetujuan bersama dapat mengadakan perjanjian tertulis yang disahkan oleh Pegawai Pencatat Perkawinan, setelah mana isinya berlaku juga terhadap pihak ketiga sepanjang pihak ketiga tersangkut.
- (2) Perjanjian tersebut mulai berlaku sejak perkawinan dilangsungkan.
- (3) Selama perkawinan berlangsung perjanjian tersebut tidak dapat diubah, kecuali bila dari kedua belah pihak ada persetujuan untuk mengubah dan perubahan tidak merugikan pihak ketiga.

Undang-undang Perkawinan pasal 29 di atas tidak menjabarkan pengertian perjanjian perkawinan, begitu pula pengertian dari perjanjian perkawinan tidak diketemukan dalam Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Perjanjian perkawinan dibuat

berdasarkan persetujuan bersama antara calon pasangan pengantin perempuan dan laki-laki. Perjanjian tersebut dibuat secara tertulis, namun tidak disebutkan harus dibuat dengan akta notaris atau tidak harus dengan akta notaris. Perjanjian perkawinan disahkan oleh Pegawai Pencatat Perkawinan dari Kantor Urusan Agama untuk yang beragama Islam atau dari Kantor Catatan Sipil untuk yang beragama selain Islam. _____

Menurut Amir Syarifuddin (1) dalam *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, bagi yang beragama Islam sebagai rujukan untuk ketentuan hukumnya adalah Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia yang telah ditetapkan dan disebarluaskan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam tentang perjanjian perkawinan merujuk pada Pasal 45 sampai dengan Pasal 52 Kompilasi Hukum Islam. Perjanjian perkawinan adalah bukan suatu keharusan dalam suatu perkawinan, namun apabila memang dibuat oleh calon pasangan pengantin sebelum perkawinannya, perjanjian tersebut tidak dapat dicabut kembali. Perjanjian perkawinan yang dibuat antara calon pasangan suami dan istri adalah tentang kedudukan harta dalam perkawinan dan akibat hukumnya yang dibuat secara tertulis dan disahkan oleh Pegawai Pencatat Nikah. Perjanjian tersebut meliputi percampuran harta pribadi dan pemisahan harta pencaharian dan kewenangan masing-masing untuk "mengadakan ikatan hipotik atas harta pribadi dan harta bersama atau syarikat". Walaupun terjadi pemisahan harta suami tetap bertanggungjawab atas biaya kebutuhan rumah tangga. _____

Bagi WNI yang beragama selain Islam, tentang perjanjian perkawinan yang tidak diatur dalam Undang-undang Perkawinan merujuk pada Kitab Undang-undang Perdata yang

diatur pada Pasal 139 sampai dengan Pasal 198. Perjanjian perkawinan menurut KUHPerdota adalah penyimpangan dari ketentuan hukum atas harta bersama. Walaupun telah ada perjanjian perkawinan, suami tetap memegang “kekuasaan hak sebagai suami, dan pada kekuasaan sebagai bapak, dan sebagai kepala keluarga”. Perjanjian perkawinan menurut ketentuan KUHPerdota dibuat dengan akta notaris, dilakukan sebelum perkawinan berlangsung. Perjanjian perkawinan tidak dapat diubah setelah perkawinan berlangsung.

Terdapat perbedaan pengertian yang cukup penting tentang harta benda dalam perkawinan antara Undang-undang Perkawinan dan KUHPerdota. Harta benda dalam perkawinan menurut KUHPerdota adalah percampuran harta bulat. Harta benda dalam perkawinan menurut Undang-undang Perkawinan diatur dalam Pasal 35 adalah bukan percampuran harta bulat karena terdapat “harta bawaan dari masing-masing suami dan istri dan harta benda yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan, adalah di bawah penguasaan masing-masing sepanjang para pihak tidak menentukan lain (Undang-undang Perkawinan Pasal 35)”. Perjanjian perkawinan menurut Undang-undang Perkawinan, Kompilasi Hukum Islam dan KUHPerdota dilakukan sebelum atau pada saat melangsungkan perkawinan. Perjanjian perkawinan yang dilakukan setelah pernikahan berlangsung tidak diatur/dikenal dalam Undang-undang Perkawinan, Kompilasi Hukum Islam dan KUHPerdota.

Perjanjian perkawinan menurut saya memungkinkan terjadinya situasi yang dilematis bagi perempuan Indonesia dalam perkawinan campuran. Satu sisi memberikan akses pada hak atas tanah, pada sisi lain menutup hak perempuan pada harta bersama selama perkawinan.

Menurut Kartini Muljadi dan Gunawan Widjaja (139-140) tentang hilangnya hak milik atas tanah dihapuskan menjadi hak pakai adalah untuk orang asing bukan untuk WNI sesuai dengan ketentuan Undang-undang Pokok Agraria Pasal 21 ayat (3) dan Pasal 26 ayat (2) karena hak milik sesuai dengan ketentuan Undang-Pasal 21 ayat (1) adalah untuk WNI sehingga orang asing karena Pasal 21 ayat (3) dan Pasal 26 ayat (2) hak miliknya dibatalkan menjadi hak pakai.

Kententuan PP No. 103/2015 bertentangan dengan Undang-undang Pokok Agraria Pasal 9 ayat (2) tentang persamaan hak atas tanah bagi WNI, lebih lanjut hak WNI ditegaskan dalam Pasal 21 ayat (1) tentang hak milik, Pasal 30 ayat (1) tentang hak guna usaha, dan Pasal 36 tentang hak guna bangunan. Secara nasional dan kebangsaan, hak WNI adalah berkesetaraan dan berkeadilan sesuai Pembukaan dan Batang Tubuh Undang-undang Dasar Tahun 1945 dan Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia dan CEDAW. Untuk itu WNI, termasuk perempuan yang menikah dengan orang asing selayaknya haknya tetap dan abadi sebagai WNI karena masih WNI dan tidak mempunyai kewarganegaraan lain. Pada prakteknya, hukum tidak bekerja sebagaimana mestinya. Menurut Challmalas (4) untuk merombak hukum yang timpang dan tidak berperspektif gender adalah antara lain: *Kesatu*, dengan mendengarkan pengalaman perempuan untuk memasukkan nilai-nilai yang telah dianut perempuan, sehingga fakta dari permasalahan hukum yang ada bisa diidentifikasi, dan menentukan prinsip hukum yang dapat memecahkan masalah tersebut. *Kedua*, perempuan dilibatkan dalam pembuatan kebijakan. *Ketiga*, meningkatkan kesadaran/melek hukum.

III. Kesimpulan

Perempuan WNI dalam perkawinan campuran adalah juga warga negara, salah satu pilar keberadaan negara Indonesia. Namun, dalam kehidupannya masih mendapatkan diskriminasi atas hak yang paling mendasar untuk akses hak atas tanahnya apabila tidak mempunyai perjanjian perkawinan. Haknya dibedakan dengan sesama WNI yang berstatus belum kawin; WNI yang berstatus kawin dengan sesama WNI; WNI yang berstatus kawin dengan WNA namun mempunyai perjanjian perkawinan. Di sisi lain, WNI dalam perkawinan campuran tanpa terkecuali wajib dan harus melaksanakan kewajibannya dalam membayar pajak, bela negara dan aturan-aturan yang dibuat negara dan dikenakan sanksi-sanksi apabila melanggar.

Adanya syarat perjanjian perkawinan atau pemisahan harta bersama dalam perkawinan untuk akses hak atas tanah bagi WNI dalam perkawinan campuran bersifat diskriminatif dan tidak menjamin pemenuhan hak asasi dan persamaan antarwarga negara. Negara hanya melihat WNA bukan WNI, membuat adanya pemaknaan untuk akses hak atas tanah harus dengan mempunyai perjanjian perkawinan untuk pemisahan harta bersama yang dilakukan pada saat dan sebelum perkawinan. Perjanjian perkawinan menempatkan perempuan dalam perkawinan campuran dalam posisi yang dilematis dan keduanya merugikan untuk perempuan WNI dalam perkawinan campuran. Tidak semua pelaku perkawinan campuran mengetahui ketentuan ini.

Situasi dan kondisi yang tidak menguntungkan bagi WNI dalam perkawinan campuran, karena tidak mempunyai perjanjian perkawinan, ditambah dengan identitas yang berbeda, suku, kelas, gender, asal pasangan, dan lain lain yang berbeda,

membuat sikap dan upaya yang berbeda dalam menghadapi hambatan, tantangan terhadap akses hak atas tanah. Upaya yang mereka lakukan adalah seperti melakukan perjanjian nominee, membuat pernyataan masih WNI, penolakan untuk memiliki di Indonesia, membeli di luar Indonesia, menggunakan KTP belum kawin, melakukan penetapan pengadilan untuk perjanjian perkawinan pemisahan harta bersama antara suami dan istri dan bahkan melalui jalur hukum, peradilan sampai dengan Mahkamah Konstitusi. Penetapan pengadilan untuk perjanjian pemisahan harta bersama antara suami dan istri oleh perempuan WNI yang dilakukan pada masa perkawinan yang sedang berjalan disebut sebagai penyelundupan hukum, ahli hukum yang lain menyebutnya sebagai tindakan terobosan hukum karena tidak diatur dalam undang-undang. Tindakan tersebut apabila banyak dilakukan di berbagai tempat dan dikabulkan dapat menjadi dasar yurisprudensi.

Dalam upaya-upaya untuk mewujudkan akses keadilan hak atas tanah, para perempuan WNI dalam perkawinan campuran berstrategi baik secara individu maupun kolektif melalui organisasi. Para perempuan WNI dalam perkawinan campuran berusaha untuk mampu bersatu, mencari dan memperoleh pemulihan hak atas tanah bagi WNI yang menikah dengan WNA yang telah dipinggirkan oleh ketentuan hukum yang dipraktekkan oleh pemerintah, notaris/PPAT, pengembang, perbankan.

Upaya untuk perubahan yang lebih baik dan tidak diskriminatif tentang hak atas tanah telah dimulai oleh organisasi perkawinan campuran baik secara formal maupun informal namun belum berhasil sampai hari ini. Secara individu dilakukan oleh ibu Ike yang telah menempuh ke semua jalan

baik ke kepolisian, pengadilan negeri dan jalan terakhir dalam sistem hukum negara, melalui Mahkamah Konstitusi. Dalam prosesnya, organisasi masyarakat perkawinan campuran, Perca Indonesia mengajak organisasi lain yang mempunyai tujuan sama untuk bersama-sama mendukung ibu Ike.

Perjuangan untuk mendapatkan akses hak atas tanah bagi WNI dalam perkawinan campuran masih panjang. Perlu upaya membangun kesadaran di antara anggotanya atas hak-haknya sebagai warga negara dengan menumbuhkan rasa persaudaraan yang solid untuk bersatu dalam memperjuangkan tujuan politis organisasi yang dilandasi dengan komitmen politis para anggotanya untuk tercapainya tujuan organisasi yaitu menghapuskan ketentuan hukum yang diskriminatif bagi perempuan WNI dalam perkawinan campuran untuk terlibat dan dilibatkan terus dalam menyuarakan suara dan pengalaman perempuan untuk “persamaan hak di muka hukum”.

Merujuk pada teori feminisme multikultural, opresi yang dialami oleh perempuan WNI dalam perkawinan campuran tidak saja karena jenis kelamin, ras dan kelas, seperti yang diungkapkan oleh para feminis multikultural salah satunya adalah bell hooks di Amerika yang juga mengkritisi Betty Friedan, salah seorang feminis liberal dengan karyanya *Feminine Mystique*. Penelitian ini menambahkan konsep teori feminis tentang opresi bisa terjadi terhadap perempuan dalam perkawinan campuran juga karena agama, etnis, dan yang terakhir adalah opresi masih terjadi walaupun perempuan itu berpendidikan, kalangan menengah, mempunyai usaha, mandiri secara ekonomi karena ketentuan hukum negara yang tidak jelas tentang hak warga negara dalam perkawinan campuran. Kembali pada teori yang dipaparkan oleh bell hooks, opresi menjadi lebih berlapis dan berbahaya

kalau perempuan WNI dalam perkawinan campuran miskin, dan tidak berpendidikan.

Penting sekali penelitian berperspektif feminis untuk membongkar sistem dan pranata hukum yang patriarkis, berdasarkan pengalaman dan suara laki-laki, sehingga menghasilkan hukum yang timpang, yang berakibat perempuan dipinggirkan dan dimarjinalkan. Perspektif feminis terhadap hukum melibatkan pengalaman dan suara perempuan dalam perumusan hukum untuk menghasilkan produk juga praktek hukum yang adil gender.

Sesuai dengan teori akses keadilan, sistem hukum dapat diakses oleh semua orang termasuk oleh para perempuan WNI dalam perkawinan campuran untuk dapat mengakses keadilan dan mendorong terjadinya perubahan yang adil dan hak-haknya dipulihkan. Dalam upaya-upaya untuk mewujudkan akses keadilan hak atas tanah, para perempuan WNI dalam perkawinan campuran berstrategi baik secara individu maupun kolektif untuk merubah kebijakan yang diskriminatif agar dalam pembuatan perubahan tersebut mempertimbangkan pengalaman dan kepentingan perempuan.

IV. Saran

Dari pertanyaan para perempuan WNI dalam perkawinan campuran tentang akses hak atas tanah yang diungkapkan dalam bab IV penelitian ini, "bukankah kami juga masih warga negara?" adalah suatu tangisan, dan gugatan yang merefleksikan penelitian untuk menyarankan:

Pertama, negara untuk tidak membedakan perlakuan terhadap WNInya.

Kedua, negara mencabut ketentuan syarat adanya perjanjian

perkawinan pemisahan harta antara suami dan istri untuk akses hak atas tanah bagi WNI dalam perkawinan campuran. Syarat tersebut berpotensi merugikan bagi perempuan yang tidak mandiri secara ekonomi untuk akses pada harta bersama dalam perkawinan. Perjanjian perkawinan tidak sesuai dengan prinsip utama dalam perjanjian yaitu asas kebebasan berkontrak sesuai Pasal 1338 ayat (1) KUHPdata untuk membuat atau tidak membuat perjanjian; mengadakan perjanjian dengan siapapun; menentukan isi perjanjian, pelaksanaannya dan persyaratannya; menentukan bentuk perjanjiannya. **Ketiga**, mengikutsertakan/melibatkan suara dan pengalaman perempuan WNI dalam perkawinan campuran dengan pemahaman identitas perempuan tidak tunggal, dalam pembuatan kebijakan dan ketentuan hukum agar implementasi kebijakan yang dibuat menjamin kesetaraan dan adil gender. **Keempat**, perlu adanya aturan yang jelas yang tidak berakibat merugikan perempuan WNI dalam perkawinan campuran secara ekonomi apabila terjadi peristiwa hukum seperti kematian pasangannya atau perceraian. **Kelima**, perlu adanya sosialisasi tentang ketentuan-ketentuan hukum agar warga negara mengetahui dan terhindar dari ketidaktahuan dan terlindungi hak-haknya sebagai warga negara.

Leiden, 5 Agustus 2016

DAFTAR REFERENSI

- BAPPENAS. Akses Terhadap Keadilan. Penyunt. Sekretariat Nasional. 1 Maret 2016 <<http://www.akkseskeadilan.org>>.
- Bates, Lisa M.; Schuler, Sydney Ruth; Islam Farzana; Islam, Khairul. Socioeconomic factors and processes associated with domestik violence in rural Bangladesh. *Internasional Family Planning Perspective*, 2004.
- Cain, Patricia A. "Feminist Jurisprudence: Grounding the Theories." Berkeley Journal of Gender, Law, & Justice (2013): 193-197..
- Chamallas, Martha. *Introduction to Feminist Legal Theory*, Second Edition, Aspen Publisher, 2003.
- Friedan, Betty. The Feminine Mystique. New York: W.W. Norton & Company, Inc, 1963.
- Garth, Bryant G. and Mauro Cappelletti. "Access to Justice: The Newest Wave in the Worldwide Movement to Make Rights Effective." 1978. the Faculty Scholarship at Digital Repository@MaurerLaw. 18 May 2016 <<http://www.repository.law.indiana.edu/facpub/1142>>.
- Gautama, Sudargo. Segi-segi Hukum Peraturan Perkawinan Campuran, cet IV. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1996.
- Giddens, Anthony. The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Hallet, Nuning. SP/NH/Tesis Akses Keadilan WNI Perkawinan Campuran SHM HGB/230416 Rinawati Prihatiningsih. 23 April 2016.
- Hartono, Sunarjati. Dari Hukum Antar Golongan ke Hukum Antar Adat. Bandung : PT. Citra Aditya Bakti, 1991.

- Holzner, Ratna Saptari & Brigitte. Perempuan Kerja dan Perubahan Sosial: Sebuah Pengantar Studi Perempuan. Jakarta: Yayasan Kalyanamitra, 1997.
- Hooks, Bell. Feminist Theory: From Margin to Center. Boston : South End Press, 1984.
- Hukum Unsrat. "Hukum Unsrat." Hukum Unsrat Web site. 20 March 2015 <<http://www.hukum.unsrat.ac.id>>.
- Irianto, Sulistyowati. "Mempersoalkan "Netralitas" dan "Objektivitas" Hukum: Sebuah Pengalaman Perempuan." (ed), Sulistyowati Irianto. Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang Berperspektif Kesetaraan dan Keadilan. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, September 2008. 28-40.
- Irianto, Sulistyowati. "Teori Hukum Feminis." Irianto, Sulistyowati. Hukum Perlindungan Perempuan dan Anak. Ed. Sulistyowati Irianto. Jakarta, -. 48-77.
- Kusuma, Indradi M and Wahyu Effendi. Kewarganeraan Indonesia: Catatan Kritis atas Hak Asasi Manusia dan Institusionalisasi Diskriminasi Warga Negara . Jakarta: Forum Komunikasi Kesatuan Bangsa (FKKB) & Gerakan Perjuangan Anti Diskriminasi (GANDI), 2002.
- Lapian, L.M. Gandhi. Disiplin Hukum yang Mewujudkan Kesetaraan dan Keadilan Gender. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012.
- Legal Information Institute. Cornell Law School. 20 May 2016 <<http://www.cornell.edu>>.
- Mahkamah Konstitusi. 2015. 21 Juni 2016 <<http://www.mahkamahkonstitusi.go.id>>.
- Martin, Elizabeth A. "A Dictionary of Law." Oxford Paperback Reference. Oxford: Oxford University Press, 2003.

- Pemerintah Republik Indonesia . Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2006 Tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia . Jakarta : Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2006 Nomor 63, 2006.
- Pemerintah RI: UU Kewarganegaraan Indonesia 62/1958. Undang-Undang Nomor 62 Tahun 1958 Tentang Kewarganegaraan Indonesia. Jakarta: Lembaran Negara 1958 Nomor 113, Tambahan Lembaran Negara RI Noor 1647, 1958.
- Poerwandari, Kristi. Pendekatan Kualitatif untuk Penelitian Perilaku Manusia. Vol. Kelima. Depok: Lembaga Pengembangan Sarana Pengukuran, 2013.
- Presiden Republik Indonesia: UU Perkawinan 1/1974. Undang-Undang Republik Indonesia Tentang Perkawinan. Jakarta : Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, 1974.
- Presiden RI UU Keimigrasian 9/1992. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 9 Tahun 1992 Tentang Keimigrasian . Jakarta : Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1992 Nomor 33, 1992.
- Savitri, Niken. "Feminist Legal Theory dalam Teori Hukum." (Ed), Sulistyowati Irianto. Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang Berperspektif Kesetaraan dan Keadilan. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, September 2008. 42-49.
- Sjarif, Wahyono Darmabrata dan Surini Ahlan. Hukum Perkawinan dan Keluarga Indonesia Cet 2. Jakarta: Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2004.
- Tjitrosudibio, R. Subekti dan R., penerj. Kitab Undang-undang

Hukum Perdata (Burgerlijk Wetboek). 8. Jakarta: Pradnya Paramita, 1976.

Tong, Rosemarie Putnam. Feminist Thought: Pengantar Paling Komprehensif kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis. Sumber terjemahan: Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction, Second Edition (Westview Press: Colorado, 1998). Trans. Aquarini Priyatna Prabasmoro. Vol. Second Edition. Colorado: Westview Press, 1998.

Widjaja, Kartini Muljadi dan Gunawan. Hak Hak Atas Tanah. Jakarta : Kencana , 2004.

PERSPEKTIF FEMINIS DALAM IMPLEMENTASI KEBIJAKAN PERENCANAAN DAN PENGANGGARAN DI DAERAH

**Rozidateno Putri Hanida¹,
Adelin Anwar² Aulia Rahma³**

¹ Lecture, Andalas University, Padang, Indonesia ozidateno@gmail.com HP 085261581333

² Fresh Graduate, Departement Public Administration Andalas University, Padang, Indonesia adeline@gmail.com

³ Student at departement Public Administration Andalas University, Padang, Indonesia auliya.novita93@gmail.com

Abstract

Textual study of the planning and budget documents prepared by the Government of West Sumatra Province throughout the fiscal year 2015 is to see the consistency of planning and budgeting in a feminist perspective. This research is the research of implementation of the policy with a qualitative approach that specifically uses feminist perspective in analyzing the text of local government regulations that regulated the programs and activities that were planned and implemented in the region. Each working unit has a choice and different priority in implementing policy in a feminist perspective. The implementation was influenced by the content and the context of the policy that were understood by the implementer in the implementation of the policy of planning and budgeting in the region.

Kajian tekstual terhadap dokumen perencanaan dan penganggaran yang disusun oleh Pemerintah Provinsi Sumatera Barat sepanjang tahun anggaran 2015 untuk melihat kekonsistenan perencanaan dan penganggaran daerah dalam perspektif feminis. Penelitian ini adalah penelitian implementasi kebijakan dengan pendekatan kualitatif yang secara khusus menggunakan perspektif feminis dalam melakukan analisis teks peraturan daerah yang mengatur tentang program dan kegiatan yang direncanakan dan diimplementasikan di daerah.

Masing-masing satuan kerja perangkat daerah memiliki pilihan dan prioritas yang berbeda-beda dalam mengimplementasikan kebijakan dalam perspektif feminis. Implementasi tersebut dipengaruhi oleh konten dan konteks kebijakan yang dipahami oleh implementor dalam pengimplementasian kebijakan perencanaan dan penganggaran daerah.

Keywords: feminist perspective, implementation, policy, planning, budgeting

Katakunci: perspektif feminis, implementasi, kebijakan, perencanaan, penganggaran

Pendahuluan

Perencanaan dan penganggaran pada pembangunan nasional pada dasarnya bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat melalui peningkatan kualitas sumber daya manusia yang ada. Dengan adanya perencanaan dan penganggaran pada proses pembangunan diharapkan membawa perubahan menuju situasi yang lebih baik secara keseluruhan, tanpa ada pembedan antara laki-laki dan perempuan. Tidak ada kebijakan pembangunan yang ditujukan atau dilakukan dengan memprioritaskan satu kelompok saja. Pancasila sebagai falsafah hidup bangsa Indonesia, tidak membuat perbedaan antara laki-laki dan perempuan, dengan menyatakan bahwa setiap warga negara mempunyai status, hak, dan kewajiban, serta kesempatan yang sama di dalam keluarga dan masyarakat.

Meskipun penganggaran pada proses pembangunan selalu memiliki sasaran masyarakat secara keseluruhan, namun masih sering ditemukan kebijakan yang tidak dapat dinikmati secara merata oleh masyarakat. Hasil dari beberapa kebijakan tersebut cenderung menguntungkan satu pihak saja, yakni pihak perempuan saja atau pihak laki-laki saja.

Kondisi ini menimbulkan berbagai isu mengenai gender, yakni ketidaksetaraan antara perempuan dan laki-laki. Ketidaksetaraan peran antara perempuan dan laki-laki dipengaruhi oleh berbagai norma yang berlaku dalam masyarakat, penafsiran agama dan konstruksi sosial budaya yang mengatur alokasi peran, atribut, hak dan kewajiban, tanggung jawab, serta persepsi terhadap laki-laki maupun perempuan yang cenderung lebih sering dinilai dari aspek biologisnya. Munculnya kesadaran terhadap ketimpangan ini dipicu oleh desakan-desakan aktivis feminis diberbagai penjuru dunia. Gerakan feminis merupakan suatu bentuk perjuangan dalam rangka mentransformasikan sistem dan struktur yang tidak adil, menuju sistem yang adil bagi perempuan dan laki-laki (Riant Nugroho; 2008; 31).

Secara umum para feminis menginginkan kesetaraan gender yang sama rata antara laki-laki dan perempuan dari segala aspek kehidupan, baik di lingkungan keluarga maupun masyarakat (Riant Nugroho; 2008; 31). Isu ini mulai menjadi sorotan oleh pemerintah Indonesia setelah diselenggarakannya CEDAW pada tahun 1980 di Beijing dan semakin ditegaskan dalam Dekralasi Milinium pada tahun 2000 yang berakhir pada tahun 2015. Dimana sesuai dengan tujuan yang tertuang dalam Dekralasi Milinium atau yang dikenal dengan MDGs, kesetaraan gender dan pemberdayaan gender menjadi salah satu prioritas pembangunan global. Yang kemudian konsepnya dilanjutkan dengan Suistuinabe Development Goals (SDGs) yang salah satu tujuannya adalah menjamin adanya kehidupan yang sehat, serta mendorong kesejahteraan untuk semua orang di dunia pada semua usia, dan kesetaraan gender adalah salah satu yang termuat dalam tujuan detailnya.

Perempuan dalam Penyusunan Dokumen Perencanaan dan Penganggaran

Intruksi Presiden No. 9 Tahun 2000 dan Permendagri No. 15 tahun 2008 merupakan kebijakan nasional yang secara jelas dan tegas mengatur soal kesetaraan gender dalam pembangunan. Kebijakan lain yang tegas mengatur dan mensyaratkan partisipasi perempuan dalam Musrenbang adalah Surat Edaran Bersama Menteri Negara Perencanaan Pembangunan/Kepala Bappenas dan Menteri Dalam negeri Nomor 0008/M.PPN/01/2007 dan 050/264A/SJ tentang Petunjuk Teknis Pelaksanaan Musrenbang Tahun 2007. Surat edaran tersebut mengatur tentang partisipasi perempuan dalam musyawara rencana pembangunan (musrenbang). Diantaranya dalam Romawi I huruf C poin 1a, huruf D poin 1b, 2j, huruf F, huruf H poin 2. Dan pada Romawi II huruf D poin 2K, 2i, juga pada Romawi VI huruf D poin 2h. Kebijakan lain yang tegas mensyaratkan keterwakilan perempuan dalam musrenbang adalah Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 54 tahun 2010 tentang Pelaksanaan Peraturan Pemerintah No. 8 Tahun 2008 tentang Tata Cara Penyusunan, Pengendalian, dan Evaluasi Pelaksanaan Rencana Pembangunan Daerah. Secara tidak cukup jelas juga diatur dalam Undang-Undang Nomor 25 Tahun 2004 tentang Sistem Perencanaan Pembangunan Nasional. Yaitu dalam penyusunan dokumen-dokumen perencanaan yang terdiri atas

- a. Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional/Daerah (RPJPN/D),
- b. Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional/Daerah (RPJMN/D),
- c. Rencana Strategis (Renstra),
- d. Rencana Kerja Pemerintah (RKP), dan

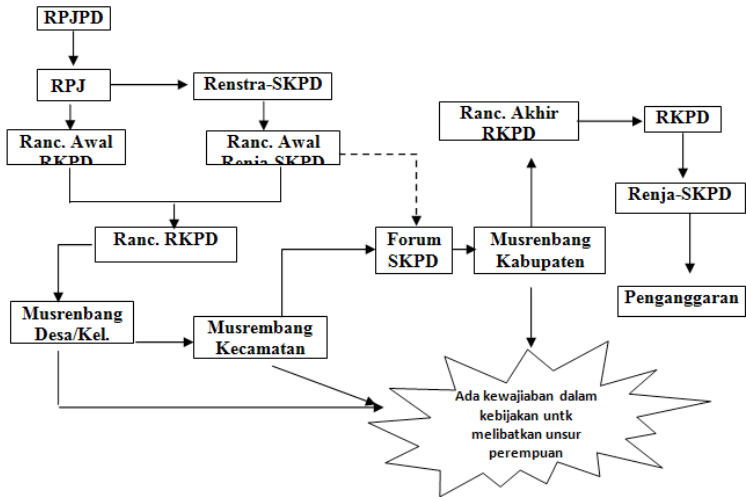
e. Rencana Kerja (Renja).

Dokumen perencanaan tersebut disusun melalui forum Musyawarah Perencanaan Pembangunan (Musrenbang) yang secara berjenjang dilakukan mulai dari tingkat desa/kelurahan, kecamatan, hingga kabupaten/kota, termasuk SKPD pada tingkat kabupaten. Perempuan adalah salah satu unsur yang harus dilibatkan oleh pemerintah dalam penyusunan dokumen perencanaan. Perencanaan dengan pendekatan partisipatif yang biasa disebut sebagai *participatory planning* menurut pendapat Friedmann seperti yang ditulis oleh Rini Rina wati Dkk (2007;159) merupakan suatu proses politik untuk memperoleh kesepakatan bersama (*collective agreement*) melalui aktivitas negosiasi antar seluruh pelaku pembangunan (*stakeholders*). Termasuk di dalamnya perempuan, yang sebagian besar masih belum bersikap optimal dalam kegiatan perencanaan, posisi yang di ambil oleh perempuan masih sebagai perencana pasif.

Berkaitan dengan Perencanaan Penganggaran Responsif Gender (PPRG), ada dua hal yang perlu dicakup dan diprioritaskan, yaitu (Panduan Penyusunan Profil Gender; 2013, hlm 14):

- a. Keadilan bagi laki-laki dan perempuan (dengan memperhatikan peran dan hubungan gendernya) dalam memperoleh akses, manfaat (dari program pembangunan), berpartisipasi dalam proses pengambilan keputusan dan mempunyai kontrol terhadap sumber-sumber daya pembangunan.
- b. Kesetaraan bagi laki-laki dan perempuan dalam memperoleh kesempatan/peluang dalam memilih dan dalam menikmati hasil pembangunan,

Bagan: Mekanisme Perencanaan Tahunan



Sumber: Olahan Peneliti dari berbagai sumber; 2016

Perencanaan dapat dikatakan sebagai suatu upaya institusi publik, untuk membuat arah kebijakan pembangunan yang harus dilakukan di sebuah wilayah baik negara atau daerah dengan didasarkan keunggulan dan kelemahan yang dimiliki oleh wilayah tersebut. Sementara anggaran merupakan pernyataan mengenai estimasi kinerja yang hendak dicapai selama periode waktu tertentu yang dinyatakan dalam ukuran finansial, sedangkan penganggaran adalah proses atau metode untuk mempersiapkan suatu anggaran (Mardiasmo;2002; 41). Perencanaan dan penganggaran merupakan proses yang terintegrasi, oleh karenanya output dari perencanaan adalah penganggaran. Perumusan program di dalam perencanaan

pada akhirnya berimplikasi pada besarnya kebutuhan anggaran yang harus disediakan, sehingga keberhasilan penggunaan anggaran dimulai dari perencanaannya.

Pengarusutamaan Gender di Sumatera Barat

Mengingat kesetaraan gender telah menjadi isu global, pemerintah Indonesia meresponnya dengan mengeluarkan Instruksi Presiden Nomor 9 Tahun 2000 Tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional. Instruksi presiden ini dikeluarkan dalam rangka meningkatkan kedudukan, peran, dan kualitas perempuan, serta sebagai upaya dalam mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender dalam kehidupan berkeluarga, berbangsa dan bernegara.

Isu strategis Pembangunan Pengarusutamaan Gender (PUG) dalam RPJMN periode 2015-2019 adalah peningkatan kualitas hidup perempuan, peningkatan perlindungan perempuan dari berbagai tindak kekerasan termasuk tindak pidana perdagangan orang (TPPO), peningkatan kapasitas kelembagaan PUG dan kelembagaan perlindungan perempuan dari berbagai tindak kekerasan. Hal ini menunjukkan bahwa pemerintah Indonesia sudah serius dalam mendukung terciptanya kesetaraan gender dalam masyarakat. Selain itu, intansi pemerintahan dari tingkat nasional hingga daerah diatur agar melaksanakan pengarusutamaan gender guna terselenggaranya perencanaan, penyusunan, pelaksanaan, pemantauan dan evaluasi atas kebijakan dan program pembangunan yang responsif gender sesuai dengan bidang tugas dan fungsi, serta kewenangan masing-masing (Instruksi Presiden Nomor 9; 2000). Implementasi pengarusutamaan gender di daerah semakin dipertegas setelah dilegalkannya Permendagri Nomor 15 Tahun

2008 Tentang Pedoman Umum Pelaksanaan Pengarusutamaan Gender di Daerah yang diubah menjadi Permendagri Nomor 67 Tahun 2011. Pada pasal 4 Permendagri ini dinyatakan bahwa pemerintah daerah berkewajiban menyusun kebijakan, program dan kegiatan pembangunan responsif gender yang dituangkan dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah (RPJMD), Rencana Strategis SKPD, dan Rencana Kerja SKPD.

Penyusunan kebijakan, program, dan kegiatan pembangunan responsif gender yang dimaksud dalam hal ini dilakukan dengan analisis gender seperti yang diatur dalam Peraturan Menteri Dalam Negeri nomor 15 tahun 2008 yang kemudian diperbaharui dengan Peraturan Menteri Dalam Negeri nomor 67 tahun 2011 tentang Pedoman Umum Pelaksanaan Pengarusutamaan Gender di daerah yang menegaskan mengenai penyusunan Gender Budget Statement (GBS) yang menjadi dasar dalam penyusunan kerangka acuan kegiatan SKPD.

Di Sumatera Barat pewujudan pengarus utamaan gender ini diatur dalam serangkaian kebijakan diantaranya Perda Provinsi Sumbar Nomor 4 Tahun 2014 Tentang Perubahan Atas Perda Nomor 5 Tahun 2011 Tentang RPJMD Provinsi Sumbar Tahun 2010-2015 yang menjadikan kesetaraan gender sebagai salah satu isu strategis. Kemudian dipertegas dengan Peraturan Gubernur Nomor 25 tentang Rencana Aksi Daerah Pengarus Utamaan Gender 2015. Lebih rinci diatur dengan Instruksi Gubernur Tentang Implementasi GAP dan GBS Dalam RKA di Lingkungan Pemerintah Provinsi Sumbar, SK Gubernur Sumbar No. 050-424-2015 tentang Pembentukan Tim Penggerak PPRG, dan SK Gubernur No. 050-93-2015 Tentang Pembentukan Kelompok Kerja Pengarus Utamaan Gender (Pokja PUG) dan

Focal Point. Kebijakan-kebijakan ini lebih ditujukan agar para perencana pembangunan lebih mudah dalam menyusun program dan kegiatan dalam dokumen perencanaan dan penganggaran yang responsif gender dikembangkan sebuah metode analisis yaitu *gender analysis pathway*. Metode ini resmi dipakai oleh perencana pembangunan di satuan kerja perangkat daerah Provinsi Sumbar pada tahun 2015, melalui Instruksi Gubernur Sumbar No. 9/Inst-2014 Tentang Implementasi GAP dan GBS Dalam RKA Di Lingkungan Pemerintah Provinsi Sumbar. Namun sebelumnya metode analisis ini telah diterapkan pada 11 satuan kerja perangkat daerah Provinsi Sumbar di tahun 2014 sebagai uji coba. Sebelas SKPD yang menerapkan *gender analysis pathway* tersebut diantaranya (Instruksi Gubernur Sumbar No.8/Inst; 2013)

1. Badan Pemberdayaan Perempuan dan Keluarga Berencana Provinsi Sumatera Barat.
2. Badan Perencanaan Pembangunan Daerah Provinsi Sumatera Barat.
3. Dinas Pengelolaan Keuangan Daerah Provinsi Sumatera Barat.
4. Dinas Kesehatan Provinsi Sumatera Barat.
5. Dinas Pendidikan Provinsi Sumatera Barat.
6. Dinas Pengelolaan Sumber Daya Air Provinsi Sumatera Barat.
7. Dinas Prasarana Jalan, Tata Ruang dan Pemukiman Provinsi Sumatera Barat.
8. Dinas Kehutanan Provinsi Sumatera Barat.
9. Dinas Sosial Provinsi Sumatera Barat.
10. Dinas Pertanian Provinsi Sumatera Barat.
11. Dinas Tenaga Kerja dan Transmigrasi Provinsi Sumatera

Barat.

Pemilihan 11 (sebelas) SKPD yang dijadikan percobaan penerapan GAB dan GBS tersebut didasari pada pertimbangan bahwa SKPD tersebut merupakan penyandang APBD tertinggi. Tahun 2015 GAP dan GBS mulai diwajibkan untuk seluruh satuan kerja pemerintah daerah Provinsi Sumbar. Namun sepanjang tahun anggaran 2015 tidak semua SKPD yang diwajibkan mengimplementasikan GAP dan GBS dalam perencanaan dan penganggaran pembangunan daerah.

Pengarus Utamaan Gender (PUG) merupakan sebuah rangkain untuk mengatasi adanya perbedaan akses, partisipasi, kontrol dan manfaat pembangunan yang bisa diakses dan dinikmati oleh laki-laki dan perempuan sehingga diharapkan kesenjangan gender dapat dihilangkan atau setidaknya dapat dikurangi. Pengarus utamaan gender di daerah merupakan strategi yang dibangun untuk mengintegrasikan gender menjadi satu dimensi integral dari perencanaan, penyusunan, pelaksanaan, pemantauan, dan evaluasi atas kebijakan, program, dan kegiatan pembangunan di daerah (Instruksi Presiden Nomor 9; 2000). Pengarusutamaan jender ditujukan agar semua kebijakan dan program pemerintah memberikan kesempatan dan akses yang sama pada perempuan. Sehingga untuk memberikan perhatian pada perannya dibutuhkan analisis gender yang tepat. Analisis gender adalah analisis untuk mengidentifikasi dan memahami pembagian kerja/peran laki-laki dan perempuan, akses kontrol terhadap sumber-sumber daya pembangunan, partisipasi dalam pembangunan, dan manfaat yang mereka nikmati, pola hubungan laki-laki dan perempuan yang timpang, yang di dalam pelaksanaannya

memperhatikan faktor lainnya seperti kelas sosial, ras, dan suku bangsa. Dapat dikatakan bahwa tidak ada kebijakan publik yang berhasil tanpa peran aktif perempuan, namun sayangnya untuk sebagian besar kebijakan perempuan hanya berperan pada proses implementasi saja. Perempuan belum dibawa secara utuh pada proses perencanaan dari kebijakan tersebut. Oleh sebab itu, kemudian pemerintah menggalakkan peraturan perencanaan dan penganggaran berspektif gender.

Perencanaan berspektif gender adalah perencanaan untuk mencapai kesetaraan dan keadilan gender, yang dilakukan melalui pengintegrasian pengalaman, aspirasi, kebutuhan, potensi, dan penyelesaian permasalahan perempuan dan laki-laki. Sementara anggaran berspektif gender (*gender budget*) adalah penggunaan atau pemanfaatan anggaran yang berasal dari berbagai sumber pendanaan untuk mencapai kesetaraan dan keadilan gender. Dengan demikian jelas sudah pembagian peran antara perempuan dan laki-laki.

Dalam implementasi kebijakan perencanaan dan penganggaran di Provinsi Sumbar yang berlandaskan pada kebijakan yang bersifat feminis, banyak kepentingan yang dipengaruhi. Kepentingan disini bukan hanya kepentingan pemerintah global dan nasional yang memprioritaskan isu gender dalam pembangunan, tetapi juga kepentingan agen pelaksana yaitu satuan kerja perangkat daerah apalagi kepentingan masyarakat yang menjadi target group kebijakan. Kepentingan ini juga mempengaruhi beberapa SKPD tidak merelisasikan GAP dan GBS yang menjadi bukti bahwa Pemerintah Provinsi telah melakukan perencanaan dan penganggaran reponsif gender. Beberapa SKPD lebih memprioritaskan perencanaan dan penganggaran pembangunannya sesuai dengan tugas pokok

dan fungsi bidangnya dengan tidak mempertimbangkan isu gender.

Masuknya perspektif feminis dalam implementasi kebijakan perencanaan dan penganggaran di Provinsi Sumbar diharapkan mampu mendatangkan manfaat bagi masyarakat sebagai target group kebijakan. Manfaat ini akan dirasakan masyarakat melalui pencapaian program-program responsif gender yang dibuat oleh masing-masing satu kerja perangkat daerah. Fenomena di atas melatarbelakangi bagaimana perspektif feminis pemerintah daerah dalam mengimplementasikan kebijakan perencanaan dan penganggaran di daerah.

Pada tahun 2015 pemerintah Provinsi Sumatera Barat mulai menaruh perhatian pada masalah gender. Hal ini didasari oleh implementasi strategi pengarusutamaan gender diwajibkan bagi setiap daerah baik Provinsi maupun Kabupaten/Kota. Pemerintah Provinsi Sumbar mulai melegalkan kebijakan pendukung pelaksanaan pengarusutamaan gender di lingkungan pemerintah Provinsi Sumbar. Kebijakan-kebijakan tersebut diantaranya, Pergub 25 Tentang Rencana Aksi Daerah Pengarusutamaan Gender 2015. Dalam Peraturan Gubernur Sumbar Nomor 25 Tahun 2015 Tentang Rencana Aksi Daerah Pengarusutamaan Gender Provinsi Sumbar 2015, terdapat delapan rencana aksi daerah Pengarusutamaan Gender di Sumbar, yaitu:

Tabel: Rencana Aksi Daerah Pengarus Utamaan Gender 2015

	Rencana Aksi	Instansi Terkait
Peraturan Gubernur Sumbar Nomor 25 Tahun 2015 Ten- tang Rencana Aksi Daerah Pengaru- sutamaan Gender Provinsi Sumbar 2015	1. Pembentukan Kelembagaan Kelompok Kerja Pengarusutamaan Gender (Pokja PUG) Provinsi dan Kab./Kota	Bappeda Provinsi Sumbar
	2. Pembentukan Focal Point pada seluruh SKPD Provinsi/Kab./Kota	Bappeda Provinsi Sumbar
	3. Penetapan Rencana Kerja Pokja PUG Provinsi/ Kab./Kota setiap tahunnya	BPPr & KB Provinsi Sumbar
	4. Sosialisasi dan Advokasi PUG pada masing-masing KPD Provinsi/Kab./Kota, Kec. Dan Kelurahan/ Nagari/Desa	Bappeda Provinsi Sumbar dan BPPr & KB Provinsi Sumbar
	5. Pembentukan Tim Teknis/Sekretariat PPRG	Bappeda Provinsi Sumbar
	6. Publikasi Profil Gender Prov/Kab/Kota	BPPr & KB Provinsi Sumbar
	7. Penyusunan GAP dan GBS pada RKA/DPA SKPD Prov/Kab/Kota	Bappeda Provinsi Sumbar dan BPPr & KB Provinsi Sumbar
	8. Peantauan pelaksanaan PUG di Pemerintah Prov/ Kab/Kota	Bappeda Provinsi Sumbar dan BPPr & KB Provinsi Sumbar

Sumber: Hasil olahan peneliti, tahun 2016

Berdasarkan tabel Rencana Aksi Daerah Pengarus Utama Gender 2015 dapat diketahui bahwa kebijakan pengarusutamaan gender di Provinsi Sumbar masih berada pada tahap awal. Selain itu tim khusus untuk mendukung pelaksanaan gender di Provinsi Sumbar baru resmi dibentuk pada tahun 2015. Pemahaman aparatur daerah yang tergabung dalam masing-masing tim penggerak PPRG, Pokja PUG dan *Focal Point* sangat mempengaruhi keberhasilan kebijakan pengarusutamaan di Provinsi Sumbar. Perspektif feminis yang dipahami oleh aparatur pemerintah daerah provinsi khususnya para perencana pembangunan sangat mempengaruhi implementasi kebijakan perencanaan dan penganggaran responsif gender di Provinsi Sumbar. Karena untuk melihat apakah pemerintah provinsi serius dalam menerapkan strategi pengarusutamaan gender dapat dilihat dari perencanaan dan penganggarnya apakah sudah responsif gender atau belum.

Implementasi pengarusutamaan gender dalam perencanaan dan penganggaran daerah Provinsi Sumbar dapat dilihat dari dokumen GAP dan GBS satuan kerja perangkat daerah. Mengingat satuan kerja perangkat daerah di Provinsi Sumbar baru pada tataran Renja Tahunan yang dimulai sejak tahun 2015. Sehingga perencanaan dan penganggaran yang responsif gender dapat dilihat dari dokumen GAP dan GBS masing-masing SKPD.

Tabel: Daftar SKPD Yang Menyerahkan Dokumen GAP dan GBS Kepada Tim PPRG

Kebijakan	Tahun Pelaksanaan	SKPD yang melaksanakan	Alasan
Instruksi Gubernur Sumbang No. 9/Inst-2014 Tentang Implementasi GAP dan GBS Dalam RKA Di Lingkungan Pemerintah Provinsi Sumbang.	2015	Bappeda, BPPR&KB, DPKD, Dinas Kesehatan, Dinas Koperasi dan UKM, Dinas PSDA, Dinas Kehutanan, Dinas Sosial, Dinas Pertanian, Dinas Tenaga Kerja dan Transmigrasi, Inspektorat, BKD, BKPM dan Pelayanan Terpadu, Kesbangpol, Badan Ketahanan Pangan, Badan Pemberdayaan Masyarakat, BPBD, Dinas Pariwisata, Dinas Perindustrian dan Perdagangan, Dinas Peternakan, Dinas Perhubungan dan Kominfo, Dispora, Dinas Perhubungan, Dinas Pertanian dan Tanaman Pangan, Biro Umum, Biro Adm Pembangunan, Biro Humas, Biro Organisasi, Biro Hukum, Set KORPRI, Satpol PP, RSJ HB Sa'anin, RSAM Bukittinggi, RSUD Solok, RSUD Pariaman, Biro Pengelolaan Aset, Set BAKORLUH, Dinas Prasarana Jalan, Tata Ruang Dan Permukiman, Badan Perpus-takaan dan Arsip, Dinas ESDM, Kantor Penghubung, Bapeldalda.	Tahun 2015 diwa-jibkan diseluruh SKPD Provinsi Sumbang, namun yang menjalankan hanya 43 SKPD dari 49 SKPD

Sumber: Hasil olahan peneliti, tahun 2016 berdasarkan data verifikasi GAP dan GBS Tahun 2015 oleh Bappeda Provinsi Sumbar

Berdasarkan tabel Daftar SKPD Yang Menyerahkan Dokumen GAP dan GBS Kepada Tim PPRG dapat diketahui bahwa belum semua SKPD menyerahkan dokumen GAP dan GBS yang menjadi bukti perencanaan dan penganggaran responsif gender kepada Tim PPRG selaku *driver* dalam implementasi kebijakan tersebut. Selain itu Tim PPRG Provinsi Sumbar juga mengakui bahwa pemantauan tim masih belum maksimal mengingat pemahaman akan konsep gender masih tergolong minim. Meskipun telah dibentuk tim pendorong terlaksananya pengarus utamaan gender di Provinsi Sumbar melalui Surat Keputusan Gubernur. Perencanaan dan penganggaran secara umum di Provinsi Sumbar sepanjang tahun 2015 belum dapat dikatakan sudah responsif gender. Dalam konteks ini seperti yang ditulis oleh arivia (2008; 289) bahwa tindakan afirmatif berarti membuat ranah publik lebih terbuka sehingga diharapkan dapat meredefinisikan bidang publik tidak cocok untuk perempuan. Artinya tidak banyak program dan kegiatan yang secara khusus akan bisa dirancang untuk perempuan. Hal ini dikarenakan pemahaman implementor pada tahun 2015 masih minim terhadap kebijakan pengarusutamaan gender itu sendiri. Dan perspektif feminis yang dipahami implementor melalui pemahaman terhadap konten dan konteks kebijakan yang bersifat feminis Provinsi Sumbar sangat mempengaruhi.

Perspektif Feminis dalam Implementasi Kebijakan Perencanaan dan Penganggaran di Daerah

Menyusun dokumen perencanaan hingga dokumen penganggaran dalam konteks penelitian kebijakan publik di kelompok dalam ranah formulasi kebijakan. Dalam pemahaman yang sangat luas kebijakan publik adalah jalan yang diciptakan pemerintah untuk mencapai tujuan bersama yang dicita-citakan baik yang harus atau tidak dikerjakan (Nugroho; 2008; 55). Menurut Heidenheimer dalam Wayne Parson (2008; xi) kebijakan publik merupakan studi tentang “bagaimana, mengapa, dan apa efek dari tindakan aktif (*action*) dan pasif (*inaction*).

Kebijakan tentang pengarusutamaan gender dalam pembangunan selanjutnya harus bisa dideskripsikan dalam ranah implementasi kebijakan, yaitu bagaimana kebijakan pengarusutamaan gender tersebut mampu mencapai tujuan dan sasaran kebijakan dalam pembuatan dokumen perencanaan dan penganggaran daerah. Implementasi kebijakan sesungguhnya bukanlah sekedar permasalahan yang hanya bersangkut paut dengan mekanisme penjabaran keputusan-keputusan politik kedalam prosedur-prosedur rutin lewat saluran-saluran birokrasi, melainkan lebih dari itu. Dalam hal ini menyangkut permasalahan berupa permasalahan konflik, keputusan dan siapa yang memperoleh apa dari suatu kebijakan (Solichin; 2002; 59). Implementasi kebijakan pada prinsipnya adalah cara agar sebuah kebijakan dapat mencapai tujuannya, tidak lebih dan kurang. Untuk mengimplementasikan kebijakan publik, maka ada dua pilihan langkah yang ditempuh, yaitu langsung mengimplementasikan dalam bentuk program-program atau melalui formulasi kebijakan turunan dari kebijakan tersebut

(nugroho; 2008; 158-160). Dalam konteks ini perspektif feminis pemerintah daerah dalam mengimplementasikan kebijakan tentang pengarus utamaan gender di daerah, dilakukan melalui dua variabel yang dikemukakan Merilee S.Grindle yaitu hal menentukan keberhasilan sebuah implementasi kegiatan. Variabel tersebut yakni isi kebijakan (*content of policy*) dan lingkungan implementasi (*context of implementation*). Variabel isi kebijakan terdiri dari (Grindle;1980).

Indikator untuk variabel isi kebijakan adalah (Subarsono;2005):

1. *Interest Affected* (Kepentingan yang terpengaruhi oleh kebijakan).
2. *Type of Benefits* (Tipe Manfaat)
3. *Extent of Change Envisioned* (Derajat perubahan yang diinginkan)
4. *Site of Decision Making* (Letak pengambilan keputusan)
5. *Program Implementors* (Pelaksanaan program)
6. *Resources Committed* (Sumberdaya yang memadai)

indikator untuk variabel lingkungan kebijakan adalah (Subarsono;2005)::

1. *Power, Interests, and Strategies of Actor Involved* (Kekuasaan, kepentingan, dan strategi aktor yang terlibat)
2. *Institution and Regime Characteristics* (Karakteristik lembaga dan penguasa)
3. *Compliance and Responsiveness* (Kepatuhan dan daya tanggap) berperspektif feminis dalam implemntasi kebijakan perencanaan dan penganggaran ini menjadi kebutuhan mendesak yang perlu segera dilakukan karena pertama; perspektif feminis sangat membantu dalam upaya mengungkap faktor dalam konteks dan konten

kebijakan yang seperti apa yang membuat program dan kegiatan yang lebih berpihak kepada perempuan atau lebih berkeadilan gender sulit sekali lahir dalam program dan kegiatan dalam dokumen perencanaan, yang walaupun sudah diamanatkan untuk melakukan pengarusutamaan terhadap gender. Kedua perspektif feminis dapat digunakan sebagai bahan untuk memetakan kebutuhan praktis dan strategis gender dalam rangka penyusunan program dan kegiatan di lingkungan satuan kerja perangkat daerah (SKPD) yang ada di pemerintahan Sumatera Barat.

Sesuai dengan teori implementasi yang dikembangkan oleh Grindle, terdapat dua hal yang mempengaruhi implementasi kebijakan perencanaan dan penganggaran dalam menyerap prinsip pengarus utamaan gender yaitu: konten dan konteks kebijakan pengarusutamaan gender itu sendiri. Pertama, konten kebijakan yang terdiri dari beberapa indikator:

- a. Kepentingan-kepentingan yang terpengaruhi (*Interest Affected*)

Interest affected berkaitan dengan berbagai kepentingan yang mempengaruhi implementasi suatu kebijakan. Indikator ini berargumen bahwa suatu kebijakan dalam pelaksanaannya pasti melibatkan banyak kepentingan, dan sejauhmana kepentingan-kepentingan tersebut membawa pengaruh terhadap implementasinya, hal inilah yang ingin diketahui lebih lanjut. Melihat dari yang bersifat feminis yang mendasari implementasi perencanaan dan pembangunan di daerah, banyak kepentingan yang terpengaruhi.

Kebijakan yang bersifat *top-down* ini memang muncul dengan dipengaruhi oleh kepentingan-kepetingan global dan nasional yang menjadikan isu gender salah satu prioritas pembangunan. Selain itu kepentingan pemerintah daerah sendiri juga mempengaruhi, dimana dalam hal ini pemerintah Provinsi Sumbar fokus kepada pembangunan sumber daya manusia, hal ini juga mempengaruhi kebijakan perencanaan dan penganggaran daerah. Kepentingan satuan kerja perangkat daerah sebagai implementor juga sangat mempengaruhi, hal ini dapat dilihat melalui kebebasannya dalam menentukan prioritas program responsif gender. begitu juga dengan kepentingan masyarakat sebagai target group program akan terakomodir dalam sasaran dan tujuan program yang dibuat setiap SKPD.

b. Tipe manfaat (*Type of Benefits*)

Type of benefits berupaya untuk menunjukkan atau menjelaskan bahwa dalam suatu kebijakan harus terdapat beberapa jenis manfaat yang menunjukkan dampak positif yang dihasilkan oleh pengimplementasian kebijakan yang hendak dilaksanakan. Manfaat dari masuknya perspektif feminis dalam pengimplementasian kebijakan perencanaan dan penganggaran di daerah mampu menghasilkan program-program responsif gender. Perubahan perilaku dari perencana pada setiap SKPD yang sudah mulai berubah sejak dalam pemikiran untuk mulai merancang program dan kegiatan dengan terlebih dahulu melakukan analisis partway. Kondisi ini mampu membuat para implementor untuk lebih siap

dengan kondisi data terpilah, dan hal lain yang dianggap mendukung, yang kesemuanya memberi nilai lebih pada kematangan para perencana yang menjadi implementor kebijakan.

- c. Derajat perubahan yang ingin dicapai (*extend of change envision*)

Cara lain isi kebijakan mempengaruhi proses implementasi adalah melalui *extend of change envision* (derajat perubahan) yang diinginkan oleh kebijakan. Derajat perubahan dari implementasi kebijakan perencanaan dan penganggaran yang bersifat feminis adalah terwujudnya kesetaraan dan keadilan gender dalam pembangunan. Melalui alokasi anggaran responsif gender dan program responsif gender.

- d. Letak pengambilan keputusan (*site of decision making*)

Pengambilan keputusan dalam suatu kebijakan memegang peranan penting dalam proses implementasi, pada bagian ini harus dijelaskan dimana letak pengambilan keputusan dari suatu kebijakan yang akan diimplementasikan. Dalam implementasi kebijakan perencanaan dan penganggaran yang bersifat feminis letak pengambilan keputusan ada pada pemerintah provinsi sumbar melalui Tim PPRG. Namun, untuk melihat kekonsistenan perencanaan dan penganggaran daerah dalam perspektif feminis sepanjang tahun 2015 terdapat SKPD yang menganggarkan dan ada yang tidak, dapat dilihat dari dokumen GAP dan GBS.

e. Pelaksana program (*program implementor*)

Pelaksana program yang tersebar, baik secara geografis maupun organisasional akan lebih menyulitkan proses implementasi karena meningkatnya unit putusan yang terlibat. Implementor kebijakan perencanaan dan penganggaran daerah Provinsi Sumbar adalah Pemerintah Provinsi dan jajarannya. perencanaan dan penganggaran daerah Provinsi Sumbar sepanjang tahun 2015 yang bersifat feminis masih belum maksimal. Dan Pemprov pada tahun 2015 belum memiliki rincian alokasi anggaran responsif gender selain hanya berpatokan pada GAP dan GBS SKPD.

f. Sumberdaya yang digunakan (*resources committed*)

Kesuksesan proses implementasi juga ditentukan oleh kapasitas lembaga birokrasi untuk mengelola program atau kebijakan. Pemahaman aktor khususnya yang terlibat dalam perencanaan dan penganggaran daerah provinsi sumbar tentang konsep gender itu sendiri masih minim. Dapat dikatakan meskipun telah dibentuk Pokja PUG dan Focal Point serta Tim PPRG sebagai tim pendukung, namun karena kebijakan ini masih baru di daerah SDM yang faham hanya segelintir. Sehingga masih perlu diberi pelatihan dan pembekalan. Mengingat SDM yang tersia terbatas membuat sumber daya financial tidak dimanfaatkan dengan maksimal untuk pencapaian kebijakan.

Kedua, variabel konteks kebijakan, terdiri dari tiga indikator:

a. Kekuasaan, kepentingan-kepentingan dan strategi dari

aktor yang terlibat (*power, interest and strategy of actor involved*)

Dalam suatu kebijakan perlu diperhitungkan pula kekuatan atau kekuasaan, kepentingan, serta strategi yang digunakan oleh para aktor yang terlibat guna memperlancar jalannya pelaksanaan suatu implementasi kebijakan. Aktor yang terlibat dalam implementasi kebijakan perencanaan dan penganggaran yang bersifat feminis adalah pemerintah provinsi yang terdiri dari 49 SKPD. Artinya, kekuasaan, kepentingan dan strategi dari 49 SKPD tersebut sangat memengaruhi implementasi kebijakan perencanaan dan penganggaran yang bersifat feminis di daerah.

- b. Karakteristik lembaga dan rezim yang berkuasa (*institution and regime characteristic*)

Provinsi Sumbar dibawah pemerintahan Irwan Prayitno, dalam RPJMD Tahun 2010-2015 memmpunyai visi “ Terwujudnya masyarakat Sumatera Barat Madani yang Adil, Sejahtera Dan Bermartabat. Dalam prinsip keadilan tersebutlah isu gender dan perspektif feminis dimasukkan. Sehingga dapat dikatakan rezim kekuasaan Irwan Prayitno mendukung terwujudnya kesetaraan gender. Hal ini juga dibuktikan dengan Penghargaan Anugerah Parahitha Ekapraya yang diraih Pemprov Sumbar pada tahun 2012,2013 dan 2014.

- c. Tingkat kepatuhan dan adanya respon dari pelaksana (*compliance and responsiveness*)

Dalam mencapai tujuan, pejabat menghadapi

dua masalah bawahan yang menyoroilingkungan dan administrasi program. Dalam implementasi kebijakan perencanaan dan penganggaran yang bersifat feminis di Provinsi Sumbar, sepanjang tahun 2015 belum semua SKPD yang patuh dan komitmen merealisasikan perencanaan dan peanggaran yang responsif gender.

Kesimpulan

Sebuah penelitian dengan pendekatan kualitatif yang dilakukan di propinsi Sumatera Barat, tentang bagaimana implementasi kebijakan perencanaan dan penganggaran yang berpengaruh utamaan gender dilakukan di lingkungan satuan kerja perangkat daerah (SKPD), memberikan gambaran kepada kita bahwa dokumen perencanaan dan penganggaran yang dibuat masih dalam tataran normatif saja memenuhi unsur pengarusutamaan gender tersebut. Pokja PUG dan Focal Point serta Tim PPRG yang sudah ada belum berfungsi optimal dalam mendesakan kepentingan agar dokumen perencanaan dan dokumen penganggaran lebih berkeadilan gender. Sangat dibutuhkan dukungan dan komitmen kuat dari pemimpin dan pemegang kuasa anggaran agar semua lebih terwujud dan berkeadilan gender.

Daftar Pustaka

- Arivia, Gadis. 2006. *Feminisme: Sebuah Kata Hati*. Jakarta: Kompas.
- Grindle, Merilee S., 1980. *Politics and Policy Implementation in the Third World*, Pricenton University Press,
- Instruksi Gubernur Sumbar No.8/Inst-2013 Tentang Implementasi GAP Dan GBS Dalam RKA Di Lingkungan

- Pemerintah Provinsi Sumbar.
Instruksi Presiden Nomor 9 tahun 2000 tentang
Pengarusutamaan Gender
- Mardiasmo. 2002. Otonomi & Manajemen Keuangan Daerah.
Yogyakarta: ANDI.
- Nugroho, Riant. 2008. Gender Dan Strategi Pengarusutamaannya
di Indonesia. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nugroho, Riant. 2008. *Publik Policy*. Yogyakarta: Elex Media
Komputindo
- Panduan Penyusunan Profil Gender Bidang Pendidikan Daerah.
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. 2013.
- Peraturan Menteri Dalam Negeri nomor 15 tahun 2008 yang
kemudian diperbaharui dengan Peraturan Menteri
Dalam Negeri nomor 67 tahun 2011 tentang Pedoman
Umum Pelaksanaan Pengarusutamaan Gender di
Daerah.
- Rini Rinawati,dkk. 2007. Keterlibatan Perempuan Dalam
Pengambilan Keputusan Pada Perencanaan
Pembangunan Kajian Gender Mengenai Partisipasi
Wanita Dalam Pembangunan Partisipatif Melalui
Pemberdayaan Masyarakat Di Kecamatan Dayeuh
Kolot Volume XXIII No. 2 April – Juni 2007 : 157 – 177.
Terakreditasi Berdasarkan Keputusan Dirjen Dikti
Depdiknas Nomor : 23a/DIKTI/Kep./2004 Tgl 4 Juni 2004
- Solichin Abdul Wahab, 2002, Analisis Kebijaksanaan Negara,
Bumi Aksara, Jakarta.
- Subarsono. 2005. Analisis Kebijakan Publik: Konsep, Teori, dan
Aplikasi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Wayne Parson. 2008. Publik policy. Jakarta: Kencana

MEWUJUDKAN SISTEM PEMILU YANG SENSITIF GENDER UNTUK PEMILU SERENTAK TAHUN 2019

Yulia Sari

Mahasiswa S2 Tata Kelola Pemilu, Universitas Andalas
Email : yuliasari85@gmail.com

Abstrak

Aturan dalam Pemilu di Indonesia sudah mengatur keterwakilan perempuan minimal 30% sejak pemilihan umum tahun 2004, namun ketentuan ini dilaksanakan setengah hati. Tidak terwujud representasi perempuan yang seimbang di Parlemen Indonesia. Hal ini kemudian, berdampak kepada peraturan-peraturan yang dihasilkan tidak sensitif gender. Padahal sistem pemilu yang dipilih Indonesia yaitu Proporsional terbuka, dianggap sebagai model yang sangat cocok untuk mewujudkan keadilan dan perwakilan bagi setiap golongan. Dalam kondisi yang seperti ini, diwacanakan untuk pemilihan selanjutnya yang merupakan pemilihan serentak tahun 2019 menggunakan sistem proporsional tertutup. Sehingga menarik untuk meneliti bagaimana mewujudkan sistem pemilu yang sensitive gender untuk pemilu di Indonesia, ditengah pilihan proporsional daftar terbuka atau professional daftar tertutup? Dari kajian literatur dan kajian undang-undang pemilu maka hal utama yang harus dilakukan penguatan partai politik dalam hal melakukan pemberdayaan terhadap perempuan. Selain itu, yang perlu dilakukan adalah penguatan aturan pemilu yang tentang pengaturan keterwakilan perempuan.

Abstract

Rules of election in Indonesia has set minimum women representation since 2004 election but this provision is implemented half-heart. Balance of Women representation not realize in Indonesia parliament. This condition resulted a lot of rules without gender approach . Although the chosen electoral system is proportional open list, considered a suitable model for justice and representation to each element. Under such

conditions this discourse for the next election in 2019 using the closed list proportional. It is interested to research how to achieve gender sensitive electoral system for elections in Indonesia, open or closed proportional? From literature research and set of election rules, then the main thing is strengthening of political parties to empower women. Besides, Strengthening election rules governing the representation of women.

Kata Kunci : Sistem Pemilu, Partai Politik dan Keterwakilan Perempuan

Pendahuluan

Pemilihan Umum (Pemilu) yang terakhir kali dilaksanakan oleh Indonesia adalah Pemilu Tahun 2014 yang diikuti oleh 12 Partai Politik Nasional dan 3 Partai Politik Lokal khusus untuk Pemilu di Nanggroe Aceh Darussalam. Proses pelaksanaan pemilu ini dinilai oleh beberapa kalangan sebagai pemilu yang lebih baik dari masa sebelumnya, diantaranya ada transparansi data pemilu dari data pemilih, penyelenggara hingga hasil pemilu. Aturan pelaksanaan pemilu yaitu Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2012 yang lebih baik menyebabkan terjadi penyederhanaan Partai Politik peserta Pemilu. Walaupun masih berada pada ketentuan multi partai, namun jumlah partai ini lebih sederhana dibandingkan pada pemilu sebelumnya. Beberapa aturan sempat diprotes oleh peserta pemilu sehingga diputuskan melalui kewenangan Mahkamah Konstitusi, antara lain adalah aturan verifikasi partai politik yang mengakibatkan semua partai politik untuk menjadi peserta pemilu harus mengikuti proses verifikasi oleh Komisi Pemilihan Umum.

Pada ketentuan pelaksanaan kuota 30% untuk perempuan, Undang-Undang Pemilu mengatur selangkah lebih baik dari aturan sebelumnya. Jika pada pemilu 2009 tidak

diatur tentang ketentuan sanksi jika tidak terpenuhi bakal calon anggota legislatif, sementara Undang-Undang Pemilu Nomor 8 Tahun 2012 mengatur tentang sanksi pembatalan jika tidak terpenuhi ketentuan tersebut. Sehingga beberapa Partai Politik ada yang tidak memenuhi ketentuan ini, gagal mengajukan calon dalam satu daerah pemilihan (dapil). Partai politik melakukan usaha semaksimal mungkin untuk memenuhi ketentuan aturan pelaksanaannya. Walaupun usaha-usaha tersebut tidak dilakukan sepenuh hati seperti merekrut perempuan-perempuan calon anggota legislatif yang tidak “disiapkan”.

Dengan kondisi seperti ini, muncul wacana (bahkan sudah disiapkan oleh beberapa kelompok masyarakat) untuk penggunaan sistem pemilu proporsional daftar tertutup. Bagaimana nasib perjuangan keterwakilan perempuan di Indonesia, karena proporsional daftar tertutup, pemilih hanya memilih Partai Politik. Kemudian penentuan kandidat dilakukan oleh Partai Politik¹. Hal ini berarti bahwa pemilih tidak dapat memilih langsung kandidat perempuan yang disukainya karena kewenangan penentuan kandidat ada pada pengurus Partai Politik, sehingga sangat menyulitkan untuk pemenuhan keterwakilan perempuan. Sehingga menarik untuk mengkaji bagaimana sistem pemilu proporsional yang akan dilaksanakan dan bagaimana keterwakilan perempuan yang lebih baik pada pemilu tahun 2019?

Berangkat dari dasar tersebut, maka saya mencoba untuk mendiskusikan tentang sistem pemilu yang sensitif gender untuk meningkatkan kualitas dan keterwakilan perempuan di parlemen. Untuk tulisan ini saya mengkaji berbagai literasi yang ada meliputi buku-buku, hasil penelitian, naskah akademik,

peraturan dan dokumen lainnya yang terkait. Hasil penelitian disajikan dalam bentuk analisis deduktif yaitu melakukan analisis untuk memperoleh gambaran tentang bagaimana sistem pemilu yang cocok untuk Indonesia dan dipaparkan dalam bentuk usaha-usaha kongkrit untuk menjelaskan kesimpulan.

Persoalan Perempuan dan Perlunya Perempuan di Parlemen

Sepanjang kehidupan perempuan menghadapi persoalan-persoalan kehidupan baik diruang publik maupun diruang privat. Persoalan-persoalan yang terjadi dikarenakan identitas keperempuan dianggap sebagai identitas kedua berada dibawah laki-laki. Tentunya, perempuan melakukan perjuangan namun perjuangan itu dibatasi oleh konstruksi sosial masyarakat dan budaya patriarki yang dikonsepsi oleh laki-laki. Sehingga sampai hari ini perempuan masih menghadapi masalah-masalah dalam kehidupannya. Persoalan perempuan karena ketidakadilan gender bahkan sampai pada fase ditemuinya bentuk-bentuk baru kekerasan. Seperti contoh pakaian perempuan yang dianggap sebagai sumber dari terjadinya persoalan kekerasan seksual atau kasus perdagangan perempuan yang melibatkan orang-orang terdekatnya.

Dikutip dari jurnal Afirmasi Volume 01 ada beberapa persoalan perempuan diantaranya adalah :

1. Bidang Hukum, seperti peraturan perundang-undangan yang bias gender, akses pengetahuan tentang hukum yang rendah, dan masih sedikitnya perempuan yang menjadi aparat penegak hukum.
2. Bidang Ketenagakerjaan, seperti kualitas perempuan tenaga kerja yang rendah akibat dari peluang dari pendidikan dan keterampilan kerja yang tidak seimbang.

Tidak ada perlindungan terhadap perempuan tenaga kerja terutama disektor non formal.

3. Bidang Ekonomi, seperti persoalan rendahnya akses perempuan dalam mendapatkan kredit usaha atau modal kerja, dan akses bagi perempuan untuk pelatihan sangat terbatas.
4. Bidang Politik, seperti persoalan jumlah perempuan yang masih sangat rendah dalam menduduki jabatan-jabatan sebagai pengambil keputusan, dan tingkat partisipasi dalam pembangunan yang masih rendah.
5. Bidang Kesehatan, seperti tingginya angka kematian ibu melahirkan, minimnya anggaran untuk sarana kesehatan, kurangnya sebaran tenaga kesehatan untuk ibu dan anak, serta kurangnya sarana edukasi dan informasi untuk perempuan.

Selain persoalan ini, tampak nyata sekarang bahwa kasus kekerasan terhadap perempuan mengalami peningkatan yang sangat tajam. Data yang diliris oleh Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) dalam catatan tahunannya menyebutkan adanya peningkatan kekerasan terhadap perempuan dari tahun ke tahun. Dalam catatan tahunan kekerasan terhadap perempuan pada tahun 2015 ditemui data sebagai berikut :

NO	JENIS KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN	JUMLAH KASUS YANG DILAPORKAN
1	Kekerasan Dalam Rumah Tangga yang meliputi kekerasan Fisik, Kekerasan Seksual, Kekerasan Psikis, dan Kekerasan Ekonomi	11.207
2	Kekerasan di Ranah Komunitas yang meliputi kekerasan seksual, kekerasan fisik, kekerasan ekonomi, kekerasan psikis, buruh migrant dan trafficking	5.002
3	Kekerasan di ranah Negara	14

Angka tertinggi kekerasan terhadap perempuan adalah Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT). Namun bisa jadi yang terjadi sesungguhnya lebih besar dari angka yang disajikan oleh komnas perempuan tersebut karena wilayah rumah tangga adalah wilayah domestic dan cara pandang sosial melihat bahwa wilayah domestic harus bersifat privat serta tidak boleh dipublikasikan kepada pihak lain. Tidak hanya di wilayah domestic perempuan juga rentan mengalami kekerasan di ranah komunitas. Kondisi privat dan public yang tidak aman bagi perempuan cenderung membuat perempuan ketakutan.

Terlebih saat sekarang bentuk-bentuk kekerasan yang dialami perempuan juga semakin banyak jenisnya. Seperti kekerasan seksual yang meliputi : Perkosaan, Intimidasi Seksual, Pelecehan Seksual, Eksploitasi Seksual, Perdagangan

Perempuan untuk Tujuan Seksual, Prostitusi Paksa, Perbudakan Seksual, Pemaksaan Perkawinan, Pemaksaan Kehamilan, Pemaksaan Aborsi, Pemaksaan Kontrasepsi, Penyiksaan Seksual dan Penghukuman tidak manusiawi dan bernuansa seksual (komnas perempuan, 2013). Semua bentuk kekerasan seksual ini mengakibatkan kesakitan yang luar biasa bagi perempuan sehingga perempuan-perempuan harus menyatakan sikap terhadap kasus-kasus kekerasan seksual tersebut. Lokasi kejadian kasus kekerasan seksual ini tidak hanya terjadi di ruang privat namun semakin banyak terjadi diruang public.

Banyaknya kasus-kasus yang dialami oleh perempuan karena identitas keperempuannya mengisyaratkan perlunya perempuan lebih aktif terlibat diruang publik untuk memastikan tidak terjadinya kasus-kasus atas nama jenis kelamin perempuan. Untuk itulah perlu keterlibatan perempuan di parlemen. Karena sesuai dengan fungsinya parlemen adalah lembaga Negara yang mempunyai tugas legislasi atau melahirkan kebijakan untuk masyarakat. Walaupun menganut sistem pemerintahan presidential, namun keberadaan parlemen tidak bisa dihindari dalam kehidupan bernegara termasuk kehidupan sosial kemasyarakatan.

Keterlibatan perempuan dalam parlemen tidak bisa diwakilkan oleh laki-laki, karena perempuan dan laki-laki mempunyai latar belakang kehidupan berhadapan dengan kondisi sosial budaya. Oleh karena itu untuk penyelesaian masalah perempuan atau masalah ketimpangan gender antara perempuan dan laki-laki harus diselesaikan oleh keterlibatan perempuan dalam perumusan kebijakan. Sehingga anggapan bahwa politik sebagai wilayah laki-laki adalah usaha untuk pembiaran terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi oleh

perempuan.

Perempuan Indonesia sudah terlibat dalam pemilu pertama yang dilaksanakan pada tahun 1955, bukan hanya sebagai pemilih namun sudah duduk sebagai anggota parlemen sebanyak 17 orang atau sekitar 6,5 % dari jumlah seluruh anggota parlemen. Perempuan anggota parlemen tersebut berasal dari organisasi Gerwani (Gerakan Wanita Indonesia) yang merupakan organisasi perempuan pada masa orde lama. Selain dari Gerwani, anggota parlemen Indonesia hasil pemilu 1955 juga berasal dari Muslimat NU. Hal ini menandakan bahwa perempuan-perempuan yang mengorganisasikan diri dalam organisasi perempuan termasuk juga organisasi perempuan yang merupakan sayap dari partai cenderung lebih siap dalam mengikuti pemilihan umum.

Pada masa orde baru, keterwakilan perempuan ditentukan oleh keinginan dari pimpinan partai politik pada tingkat pusat. Perempuan anggota DPR atau DPRD cenderung adalah orang-orang yang masih memiliki hubungan dengan orang-orang dalam lingkungan kekuasaan. Model pemilu dengan sistem proporsional tertutup, dimana pemilih hanya memilih partai memungkinkan pimpinan partai politik menentukan anggota legislatif yang duduk di parlemen, sehingga adanya hubungan antara pimpinan partai politik dengan anggota legislatif dalam sistem pemilu yang dipilih oleh Indonesia. Dalam ketentuan pemilu tidak diatur tentang quota minimum jumlah perempuan di parlemen. Ketentuan tentang masalah perempuan dituangkan dalam Garis Besar Haluan Negara (GBHN). Diawali dari GBHN Tahun 1988 yang memuat ketentuan mengenai peranan perempuan sehingga ada dibentuk Menteri Muda Urusan Perempuan.

Keterwakilan perempuan dalam DPR RI dari periode pertama pemilu hingga akhir orde baru dapat dilihat pada tabel dibawah ini :

NO	PERIODE	JUMLAH PEREMPUAN	% PEREMPUAN	JUMLAH LAKI-LAKI	% LAKI-LAKI
1	1955	17	6,3	272	93,7
2	1971	36	7,8	460	92,2
3	1977	29	6,3	460	93,7
4	1982	39	8,5	460	91,5
5	1987	65	13	500	87
6	1992	65	12,5	500	87,5
7	1997	54	10,8	500	89,2

Sumber : : Sekretariat DPR RI dan dirumuskan ulang oleh Cetro, 2002. Data yang sama juga disajikan oleh Ignatius Mulyono, 2010, Strategi Meningkatkan Keterwakilan Perempuan (Makalah)

Dari tabel tersebut dapat dilihat bahwa jumlah perempuan anggota DPR paling banyak terjadi pada periode pemilu tahun 1987 dan terendah pada periode pemilu pertama. Kondisi ini dapat dimaklumi karena periode tersebut adalah periode awal Indonesia mengenal demokrasi melalui pemilihan umum walaupun banyak pihak yang menyatakan pemilu tahun 1955 adalah pemilu yang paling demokratis di Indonesia.

Menariknya adalah pada masa reformasi, di Indonesia justru terjadi penurunan jumlah keterwakilan perempuan di parlemen. Pemilu pertama dimasa reformasi, hanya mampu menempatkan sejumlah 45 orang perempuan (9%) di DPR. Kondisi ini juga masih dikarenakan sistem proporsional tertutup yang menyebabkan penetapan anggota legislatif lebih ditentukan oleh pimpinan partai politik. Sementara pada pemilu 2004, hanya menempatkan 61 orang perempuan atau 11,8% dari 550 orang anggota DPR. Jumlah terbanyak anggota legislatif perempuan di DPR RI pada periode ini berasal dari Partai Golongan Karya. Ada peningkatan dari periode sebelumnya, namun pemilu tahun 2004 ditemui banyak masalah bagi perempuan. Sistem proporsional terbuka dengan mekanisme penentuan kursi berdasarkan nomor urut ikut melemahkan posisi perempuan, seperti nomor urut perempuan yang diletakkan di nomor bawah.

Pemilu 2004 yang dilaksanakan berdasarkan kepada Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2003 tentang Pemilihan Umum Anggota Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah, dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah sudah memperhatikan keterwakilan perempuan sekurang-kurangnya 30% (Pasal 65 ayat 2). Kemudian, pada pemilu 2009 dengan menggunakan Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2008, juga mengatur

tentang ketentuan daftar bakal calon yang memuat paling sedikit tiga puluh persen keterwakilan perempuan (Pasal 53). Dalam ketentuan ini juga diatur tentang penomoran calon berdasarkan sistem zipper yaitu dalam tiga nomor harus ada satu nomor untuk perempuan. Dengan ketentuan ini, terjadi peningkatan keterwakilan perempuan di DPR menjadi 18%. Namun ada juga ahli yang menyampaikan bahwa kenaikan jumlah representasi perempuan juga dikarenakan sistem suara terbanyak yang digunakan pada pemilu tersebut. Kemudian, pada pemilu terakhir yaitu pemilu tahun 2014 keterwakilan perempuan di DPR RI sebanyak 17,3%.

Dengan demikian, dalam semua penyelenggaraan pemilu di Indonesia jumlah keterwakilan perempuan di DPR RI tidak pernah mencapai 30%. Padahal perlunya 30% perempuan di DPR RI dikarenakan 30% diyakini sebagai angka kritis untuk melakukan perubahan. Dengan 30% diyakini dapat menghindari dominasi dari laki-laki dalam melakukan perumusan kebijakan publik. Perumusan kebijakan publik yang adil dapat dilakukan jika dominasi jenis kelamin tidak lebih dari 70%. Sehingga ketentuan kuota bukan merupakan diskriminasi namun merupakan kompensasi bagi kendala yang dihadapi oleh perempuan agar dapat diperlakukan secara adil dalam partisipasi. Ketentuan kuota juga mengatur bahwa keterwakilan perempuan juga tidak boleh lebih dari 70%.

Reformasi : Perubahan Konstitusi Indonesia dan Sistem Pemilu Proporsional

Pada era reformasi, dilakukan perubahan yang mendasar pada pelaksanaan Pemilu. Walaupun Pemilu tahun 1999 masih menggunakan model yang sama dengan Orde Baru namun

semangat pelaksanaannya sudah berbeda dengan Pemilu di Orde Baru. Semangat ini dibuktikan dengan banyaknya lahir partai politik sebagai peserta pemilu dan pemilih yang dapat menentukan pilihan secara bebas. Pemilu yang berbeda baru dilaksanakan pada tahun 2004 setelah dilaksanakannya amandemen Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Dikatakan berbeda, karena baru secara tegas diatur dalam Undang-Undang Dasar tentang Pelaksanaan Pemilu. Hal yang menarik dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 tidak ada dibahas tentang sistem pemilihan yang berdasarkan kepada proporsional. Ketentuan ini hanya diatur dalam Undang-Undang Pemilu. sehingga kemudian kesepakatan untuk mengubah model sistem pemilihan tidak memerlukan amandemen UUD.

Dimulai dengan amandemen UUD yang dilakukan sepanjang tahun 1999-2002, maka pelaksanaan Pemilu Tahun 2004 sudah dilaksanakan dengan baik dengan payung hukumnya Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yang tertuang dalam ketentuan pasal 18 ayat (3), pasal 19 ayat (1) dan Pasal 22 E. Ketentuan yang diatur meliputi peserta pemilu, pelaksanaan pemilu untuk memilih anggota legislatif dan memilih presiden dan wakil presiden serta penyelenggara pemilu yaitu suatu komisi pemilihan umum yang bersifat tetap dan nasional. Selain Undang-Undang Dasar ketentuan pemilu tahun 2004 juga diatur dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2003 tentang Pemilihan Umum Anggota DPR, DPD dan DPRD. Undang-Undang Dasar mengatur tegas pelaksanaan Pemilu

Yang menarik dari Undang-Undang 12 tahun 2003 adalah perjuangan dari kelompok perempuan untuk persamaan hak sebagai peserta pemilu. Terbukti dengan lahirnya pasal

65 ayat (1) yang menyatakan “ Setiap Partai Politik Peserta Pemilu dapat mengajukan calon anggota DPR, DPRD Provinsi dan DPRD Kabupaten/Kota untuk setiap Daerah Pemilihan dengan memperhatikan keterwakilan perempuan sekurang-kurangnya 30 persen”. Kemudian dalam Pemilu 2009 dengan pelaksanaan Undang-Undang nomor 10 tahun 2008 mengatur lebih baik tentang pelaksanaan keterwakilan perempuan dalam pencalonan yaitu berlakunya sistem zipper. Sistem zipper mengatur tentang ketentuan “tiap tiga orang bakal calon harus ada satu orang perempuan”. Hal ini merupakan perlindungan terhadap perempuan agar tidak ditempatkan pada nomor sepatu (Husein, 2014).

Perjuangan selanjutnya adalah pada pemilu 2014 yang dilaksanakan sesuai dengan ketentuan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2012. Peraturan ini mengatur lebih baik, tidak hanya sistem zipper namun juga adanya sanksi pembatalan calon pada dapil jika tidak memenuhi ketentuan keterwakilan perempuan minimal 30%. Selain itu juga diatur tentang ketentuan Partai Politik sebagai peserta pemilu harus memenuhi ketentuan keterwakilan perempuan minimal 30% sebagai pengurus. Ini dianggap sebagai perubahan yang lebih untuk mewujudkan keterwakilan perempuan. Namun ternyata ini tidak berdampak terhadap perubahan keterwakilan perempuan di Parlemen. Dalam kondisi yang seperti ini, bahwa proporsional terbuka yang seharusnya memberikan peluang kepada perempuan untuk dapat memenuhi keterwakilan perempuan di Parlemen Indonesia ternyata justru jumlah keterwakilan perempuan dari pemilu 2004 hingga pemilu 2014 tidak pernah lebih dari 20%. Perjuangan menjadi semakin berat ketika wacana dari Lembaga Sosial Masyarakat yang focus kepada persoalan

pemilu (Kemitraan) menawarkan sistem proporsional tertutup untuk pelaksanaan Pemilu tahun 2019. Hal ini tertuang dalam rancangan Undang-Undang Pemilu yang diajukan kepada DPR.

Sistem Pemilihan umum dalam banyak pengertian diartikan sebagai bentuk penafsiran terhadap suara rakyat kedalam kursi-kursi di legislative. Hal ini dapat dilihat dari apa yang didefinisikan oleh Mathias Larycrowder dan Andrea Mattozi (2008), yang menyatakan sistem pemilu adalah menerjemahkan suara yang diberikan saat pemilu menjadi sejumlah kursi yang dimenangkan oleh setiap partai di dewan legislatif nasional. Dengan memastikan bagaimana pilihan pemilih terpetakan dengan sangat baik dalam tiap kebijakan yang dihasilkan, menjadikan sistem pemilihan umum sebagai lembaga penting dalam demokrasi perwakilan. Hal yang sama juga disampaikan oleh Sigit Pamungkas yang mendefinisikan sistem pemilu sebagai seperangkat metode atau aturan untuk mentransfer suara pemilih kedalam suatu lembaga perwakilan (Pamungkas, 2011).

Pelaksanaannya tidaklah semudah definisi tersebut, banyak hal yang harus dipastikan agar pemilu dapat berjalan dengan lancar. Penetapan sistem pemilu memerlukan banyak pertimbangan agar dapat diterima oleh semua pihak dan pemilu dapat terlaksana dengan baik. Pemilu dianggap baik adalah apabila pelaksanaannya berdasarkan kepada prinsip-prinsip yaitu : (1) tersedianya kesempatan bagi setiap warga Negara untuk berpartisipasi, (2) memungkinkan pemilih untuk dapat menentukan pilihan tanpa adanya intimidasi, (3) mampu menyediakan mekanisme dimana partai-partai berkompetisi secara sehat dan fair, (4) mengadakan pemilu sebagai sarana damai untuk mengadakan suatu perubahan.

Banyak ahli yang mengelompokkan sistem pemilu di dunia. Ada yang mengelompokkan dalam tiga bentuk sistem pemilu namun ada juga yang mengelompokkan dalam empat bentuk sistem pemilu. Andrew Reynolds dan kawan-kawan dalam bukunya *Electoral System Design : The New International IDEA Handbook* membagi empat sistem pemilu di dunia, yaitu : (1) Sistem Proporsional, (2) Sistem Mayoritas/Pluralitas, (3) Sistem campuran dan (4) sistem lain-lain. Para ahli yang mengelompokkan dalam tiga bentuk karena melihat sistem lain-lain sebagai bentuk sistem campuran. Indonesia selama pemilihan umum melaksanakan sistem pemilu proporsional. Paling tidak dalam Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2012 dinyatakan bahwa sistem pemilihan anggota DPR, DPD dan DPRD menggunakan proporsional dengan daftar terbuka. Namun demikian, ada pendapat yang menyatakan bahwa sistem pemilu yang dianut oleh Indonesia bukan murni proporsional namun adalah model *Mix Member Proportional* yang masuk dalam keluarga sistem pemilu Campuran (Husein, 2014).

Indonesia sejak pelaksanaan pemilu yang pertama menggunakan sistem proporsional. Pada pemilu tahun 1955 dilakukan dengan proporsional daftar terbuka, sedangkan pelaksanaan pemilu pada masa orde baru dilakukan dengan proporsional daftar tertutup. Hal mendasar yang membedakan antara daftar terbuka dan daftar tertutup adalah tentang kewenangan bagi pemilih untuk dapat memilih kandidat atau calon yang diinginkannya pada daftar terbuka. Pengalaman era orde baru tentang pemilihan kandidat yang berdasarkan kepada kewenangan dari pengurus partai, tidak memberikan pengaruh dalam hal kebijakan yang berperspektif gender. Keberadaan perempuan dalam parlemen pada masa ini adalah karena

nepotisme dari pengurus partai. Perempuan dalam parlemen dilihat oleh Ginting (1999) sebagai berikut

Walaupun mereka berpendidikan tinggi (S1-S3) tetapi karena kehadiran mereka di DPR lebih sebagai kegiatan sampingan dan keberadaan mereka karena kaitan nepotisme, bisa dimengerti mengapa mereka tidak mempunyai dedikasi yang secara konsisten memperjuangkan nasib rakyat banyak dan nasib perempuan

Terkait dengan hal ini lebih lanjut Ginting juga melihat tentang adanya hubungan antara profesi suami dengan keberadaan perempuan di parlemen².

Sehingga dengan demikian, maka proporsional daftar terbuka yang telah dilaksanakan sejak pemilu 2004 adalah sebuah peluang bagi perwujudan implementasi keterwakilan perempuan. Walaupun sejak diatur dalam aturan pemilu, keterwakilan perempuan belum menunjukkan angka yang signifikan, namun yang harus dilakukan adalah usaha penguatan partai politik. Agar sistem pemilu proporsional terbuka memberikan akses yang luas kepada perempuan untuk mewujudkan keterwakilan perempuan.

Pemilu Serentak 2019 dan implementasi kuota 30% perempuan di Parlemen Indonesia

Secara garis besar pelaksanaan Pemilu Legislatif sukses dilaksanakan oleh Komisi Pemilihan Umum. Tidak ada konflik vertikal dan konflik horizontal yang terjadi terkait dengan pelaksanaan pesta demokrasi tersebut. Kesuksesan tersebut juga ditandai dengan berhasilnya proses perekrutan anggota legislatif hingga pelantikan yang terlaksana tepat waktu. Namun kesuksesan penyelenggara tidak berbanding lurus

dengan kesuksesan peserta pemilu yaitu Partai Politik. Banyak dugaan pelanggaran yang dilakukan oleh peserta pemilu dalam rangka memenangkan kontestasi pemilu tersebut. Seperti misalnya kasus *money politic*³, walaupun diatur dalam aturan pelaksanaan kampanye dan dana kampanye, namun tidak mampu menyentuh pelanggar tersebut karena proses penanganan perkara yang harus melibatkan keaktifan masyarakat dalam melakukan pelaporan. Inilah masalah dari penyelenggaraan pemilu, yaitu kurang responsifnya masyarakat terhadap berbagai pelanggaran-pelanggaran yang terjadi.

Persoalan ini juga disebutkan dalam naskah dinas kitab undang-undang pemilu yang digagas oleh Kemitraan. Kemitraan menyebut bahwa bentuk politik uang adalah transaksi jual beli suara antara pemilih dengan kandidat. Transaksi jual beli suara ini mengakibatkan persaingan yang tidak sehat antara sesama peserta pemilih. Sistem pemilu yang merupakan proporsional daftar terbuka memberikan ruang terhadap transaksi antara peserta dengan pemilih. Sehingga kemitraan atas nama masyarakat sipil menyampaikan usulan untuk perubahan sistem pemilihan dari proporsional daftar terbuka menjadi proporsional daftar tertutup.

Sementara itu, dalam rancangan kodifikasi undang-undang pemilu yang disampaikan oleh sekretariat bersama kodifikasi menyebutkan bahwa metode pemberian suara adalah dengan mencoblos nomor partai politik, atau tanda gambar partai politik, dan/atau nama calon pada surat suara. Metode ini masih menandakan bahwa proporsional yang dipilih adalah proporsional daftar terbuka. Semangat yang dibangun dalam kodifikasi ini adalah menyederhanakan pemilu menjadi pemilu nasional dan pemilu daerah. Penyerderhanaan ini harus diiringi

dengan semangat memastikan bahwa sistem pemilu yang dipilih adalah sistem yang dapat mengakomodir kepentingan majemuk yang ada di Indonesia.

Sistem pemilu proporsional adalah pilihan untuk Indonesia karena sistem proporsional memberikan beberapa keuntungan diantaranya adalah : (1) Ada lebih dari satu wakil untuk satu daerah pemilihan; (2) Demokratis, karena semua suara pemilih dihargai dan tidak ada suara yang hilang; (3) Komposisi yang proporsional sehingga jumlah kursi partai sebanding dengan jumlah suara yang diperoleh; (4) Menguntungkan bagi masyarakat yang heterogen ; (5) Penyelenggara Pemilu bersifat Otonom⁴. Pemilihan apakah proporsional terbuka atau proporsional tertutup memang harus diperhatikan tentang kepentingan-kepentingan, termasuk kepentingan perempuan. Proporsional terbuka memungkinkan pemilih untuk memilih kandidat perempuan namun seperti yang diungkapkan dalam kajian kemitraan, memang proporsional terbuka menimbulkan persaingan yang tidak sehat. Kondisi persaingan yang tidak sehat mengakibatkan posisi calon perempuan semakin terjepit dan kalah sebelum pemilihan.

Sehingga tawaran terhadap proporsional daftar tertutup wajar jika dikaitkan untuk menghasilkan pemilu yang adil. Namun proporsional daftar tertutup juga memiliki beberapa kelemahan, antara lain dijelaskan oleh Efriza (2012)

Aspek negatif dari sistem daftar tertutup adalah : (1) pemilih tidak dapat menentukan pilihan siapa wakil dari partai mereka, (2) melestarikan nepotisme dalam partai dalam hal penyusunan daftar caleg, (3) Daftar tertutup juga tidak sangat responsif terhadap perubahan-perubahan yang terjadi pada caleg-calegnya menjelang pemungutan suara, (4) menghasilkan

kecenderungan kader yang sudah berada dinomor jadi lebih santai dan kurang berkeringat untuk kampanye karena yakin pasti jadi.

Kondisi ini dapat dilihat sebagai kondisi yang komplikasi dalam sistem pemilu di Indonesia. Pilihan proporsional daftar tertutup hanya akan memindahkan transaksi antara calon dengan pemilih menjadi transaksi antara pengurus partai dengan calon.

Sehingga, perjuangan perubahan sistem pemilu dari proporsional daftar tertutup di era orde baru menjadi proporsional daftar terbuka dimasa konsolidasi ini memang harus dibahas dalam rangka mewujudkan demokratisasi pemilu. Perbaikan harus dilakukan terutama dalam tubuh Partai Politik. Partai Politik perlu didorong untuk melakukan rekrutmen calon yang adil dan memperhatikan kepentingan serta kebutuhan masyarakat. Partai politik harus memperhatikan fungsinya dalam masyarakat. Russell J Dalton dan Martin P Wattenberg (2000) menjelaskan bahwa fungsi partai politik berdasarkan bagiannya. Berdasarkan bagian di electorat, maka partai politik mempunyai fungsi, antara lain : (1) dalam rangka menyederhanakan pilihan bagi pemilih, (2) pendidikan warga Negara dalam rangka mendidik, menginformasikan dan membujuk masyarakat untuk berperilaku tertentu, (3) membangkitkan symbol identifikasi dan loyalitas karena loyalitas kepada partai dapat menghindari warga Negara dari kerentanan, (4) mobilisasi masyarakat untuk partisipasi dalam proses pemilihan baik secara langsung atau tidak langsung⁵. Fungsi – fungsi inilah yang harus diperhatikan oleh partai politik terkait dengan keberadaannya sebagai peserta pemilihan umum.

Berjalannya fungsi partai politik, akan sangat menguntungkan

bagi keberlanjutan perjuangan keterwakilan perempuan di parlemen. Perempuan bisa menjadi alternatif pilihan dalam kondisi semakin buruk citra partai politik. Perempuan mempunyai sikap politik yang mementingkan keadilan, anti kekerasan, dan isu-isu yang dekat dengan kehidupan keseharian mereka (Ani W Soetjipto, 2000 : 300). Sehingga pelibatan perempuan dalam politik dapat dimulai dari pelibatan perempuan dalam partai politik. Pengalaman Pemilu 2014, Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) adalah Partai yang cukup tinggi tingkat keterwakilan perempuannya dalam parlemen. Berdasarkan kepada data Komisi Pemilihan Umum, jumlah perempuan anggota parlemen dari PDIP adalah sebanyak 21 orang, tertinggi dibandingkan jumlah perempuan dari partai lainnya. Salah satu faktor pendukungnya adalah adanya perempuan dalam struktur kepengurusan partai tersebut, terlebih pada posisi ketua umum

Menyongsong pemilu 2019, maka partisipasi perempuan dalam politik harus ditingkatkan. Dimulai dari kewajiban keterwakilan perempuan dalam struktur pengurus inti partai politik. Selanjutnya ada beberapa hal yang harus dipersiapkan agar perempuan dalam partai politik agar terjadi peningkatan keterwakilan perempuan di parlemen, antara lain :

1. Kegiatan pengenalan isu-isu gender dan mekanisme perumusan kebijakan publik yang sensitive gender. Kegiatan ini penting sehingga memerlukan kerjasama dengan pusat kajian perempuan, LSM yang peduli terhadap perempuan dan media massa.
2. Melakukan kegiatan peningkatan kapasitas perempuan dalam komunikasi publik dan orasi politik. Kegiatan ini sangat penting sebagai bekal bagi perempuan untuk dapat melakukan komunikasi yang baik. Kegiatan ini

memerlukan kerjasama dengan pihak ahli pada bidang komunikasi politik dan bisa dilakukan dalam bentuk bimbingan teknis terstruktur dan terfokus.

3. Melakukan kegiatan temu pemilih dalam rangka meningkatkan partisipasi masyarakat dan menjarang persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat.
4. Melakukan kegiatan pemetaan isu-isu penting dalam kampanye agar kampanye yang dilakukan menarik dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat

Agar beberapa hal tersebut dapat dilakukan dengan baik, maka harus ada peluang untuk pelaksanaannya. Selain harus diatur Undang-Undang Pemilu tentang keterlibatan perempuan dalam struktur kepengurusan inti Partai Politik, Partai Politik harus mewujudkan visi, misi dan program kerja yang sensitif terhadap perempuan. Kemudian organisasi-organisasi yang focus kepada pemberdayaan perempuan harus mengawal terwujudnya hal tersebut. Ketentuan ini bukanlah hal yang berlebihan, karena terbukti bahwa terjadi peningkatan kasus-kasus atas nama gender yang merugikan perempuan dan pencegahan yang paling utama dapat dilakukan adalah keterlibatan perempuan di ruang public termasuk pada ranah politik untuk menghasilkan kebijakan-kebijakan yang melindungi perempuan.

Dengan adanya penguatan partai politik untuk memberikan ruang partisipasi dan keterlibatan secara fair untuk perempuan, maka apapun pilihan sistem baik terbuka atau tertutup, tidak akan menjadi penghalang bagi keterwakilan perempuan di parlemen. Sistem pemilu berfungsi untuk menafsirkan suara dari masyarakat menjadi kursi dapat dilaksanakan secara demokrasi dan terhindar dari konflik kepentingan.

Penutup

Indonesia akan memasuki model demokrasi baru lagi dengan dilaksanakannya pemilu serentak nanti pada tahun 2019. Pemilu serentak yang menggabungkan antara pemilu legislatif dan pemilu presiden dianggap sebagai sebuah solusi terhadap persoalan pemerintahan Indonesia, agar lebih presidential. Desain pemilu selanjutnya akan terbentuk menjadi pemilu nasional dan pemilu lokal, hingga nanti direncanakan pada pada tahun 2027 serentak nasional dan lokal. Pemilu serentak ini juga diyakini akan dapat meningkatkan partisipasi pemilih dan dapat menghemat anggaran Negara.

Namun hal substantif harus diperhatikan dalam pemilu serentak ini, termasuk kepastian bahwa perjuangan keterwakilan perempuan di parlemen minimal 30% dapat terwujud. Sebaik-baiknya usaha yang harus dilakukan adalah penguatan partai politik, karena partai politik adalah ciri dari Negara demokrasi. Selama ini partai politik hanya berusaha memenuhi maksud dari undang-undang untuk keterwakilan perempuan, maka partai politik harus didorong untuk melakukan pemberdayaan dan penguatan kepada perempuan calon anggota legislatif. Partai politik harus memberikan ruang bagi keterlibatan perempuan termasuk ketelibatan dalam merumuskan kebijakan atau arah kerjanya. Adanya pemberdayaan yang dilakukan partai politik, maka perempuan akan siap untuk bersaing dalam pemilu.

Pengaturan tentang penguatan partai politik dan sistem pemilu yang digunakan harus diatur dalam undang-undang, bahkan memungkinkan untuk diatur dalam perubahan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Banyak hal terkait tentang pemilu yang harus diatur lebih jelas, sehingga perubahan undang-undang pemilu ataupun Undang-

Undang Dasar harus memperhatikan tentang pemilu inklusif yang memperhatikan kepentingan-kepentingan heterogen yang ada di Indonesia, termasuk kepentingan perempuan untuk memperoleh kebijakan yang sensitif. Apapun bentuknya apakah dalam bentuk Kitab Undang-Undang Pemilu, Kodifikasi Undang-Undang Pemilu selama perjuangan perempuan untuk keterwakilan terus berlanjut, maka harus ada semangat yang sama.

Jika dilihat dari tawaran undang-undang untuk pemilu serentak ataupun pengalaman undang-undang pemilu selama ini, maka sistem proporsional daftar terbuka harus diuji kembali demi memastikan bahwa pelaksanaan pemilu yang jujur dan adil. Walaupun demikian bahwa proporsional daftar tertutup juga belum diyakini mampu untuk menghindari praktik-praktik kesewenangan partai politik, seperti pengalaman pemilu orde baru menggunakan sistem pemilu proporsional daftar tertutup. Sistem pemilu yang demokrasi dan sensitive terhadap gender tentu disesuaikan dengan usaha penguatan partai politik tersebut. Namun proporsional daftar terbuka memiliki beberapa kelebihan dibandingkan daftar tertutup, sehingga perlu untuk diuji dalam beberapa pemilu lagi, karena untuk memastikan sistem tersebut cocok atau tidak harus dilaksanakan dalam beberapa kali periode.

Daftar Pustaka

Buku dan Jurnal

Anggraini, Titi (Koordinator) dkk. 2014. *Kajian Kodifikasi Undang-Undang Pemilu Disertai Naskah Kodifikasi Undang-Undang Pemilu*. Yayasan Perludem : Jakarta

Bunte, Marco dan Andreas Ufen (Edited). 2009. *Democratization*

- In Post Suharto Indonesia*. London dan Newyork : Routledge.
- Fahmi, Khairul. 2013. *Pemilihan Umum dan Kedaulatan Rakyat*. Rajawali Pers : Jakarta.
- Firmansyah. 2008. *Mengelola Partai Politik : Komunikasi dan Positioning Ideologi Politik di Era Demokrasi*. Yayasan Obor Indonesia : Jakarta.
- Husein, Harun. 2014. *Pemilu Indonesia : Fakta, Angka, Analisis, dan Studi Banding*. Jakarta : Perludem.
- Ihromi, Tapi Ormas, dkk (Penyunting). 2000. *Penghapusan Diskriminasi terhadap Wanita*. Bandung : Penerbit Alumni.
- Khusnaeny, Asmaul. Rancangan Undang-Undang Tentang Penghapusan Kekerasan Seksual : Akses Keadilan, Kebenaran dan Pemulihan bagi Korban. *Jurnal Perempuan*, Volume 21 No 2. Mei 2016. Jakarta : Jurnal Perempuan.
- Mahkamah Konstitusi. 2015. *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dan Undang-Undang Tentang Mahkamah Konstitusi*. Jakarta : Kepaniteraan dan Sekretariat Jenderal Mahkamah Konstitusi RI.
- Noerdin, Edriana, Myra Diarsi dan Sita Aripurnami. 2011. Representasi Politik Perempuan adalah Sebuah Keharusan. *Jurnal Afirmasi*, Volume 01. Oktober 2011. Jakarta : Women Research Institute.
- Pamungkas, Sigit. 2012. *Partai Politik Teori dan Praktik di Indonesia*. Institute for Democracy and Welfarism (IDW) : Yogyakarta.
- Subagyo, Firman. 2009. *Menata Partai Politik Dalam Arus Demokratisasi Indonesia*. Jakarta : Penerbit RMBOOKS.

Surbakti, Ramlan dkk. Naskah Akademik Draft RUU Tentang Kitab Hukum Pemilu Usulan Masyarakat Sipil. Kemitraan : Jakarta.

Sutarso, Joko. Perempuan, Kekuasaan dan Media Massa : Sebuah Studi Pustaka. *Jurnal Komuniti*, Vol IV, No 1 , Januari 2012. Surakarta : Universitas Muhammadiyah Surakarta.

Sutarso, Joko. Perempuan, Konstruksi Isu Gender Dalam Politik : Studi kasus Pemilihan Umum 2004. *Jurnal Komuniti*, Vol 2, No 2 , Januari 2011. Surakarta : Universitas Muhammadiyah Surakarta.

Wijaksana, MB (Penyunting). 2004. *Modul Perempuan untuk Politik (Sebuah Panduan Tentang Partisipasi Perempuan Dalam Politik)*. Jakarta : Penerbit Yayasan Jurnal Perempuan Bekerja Sama Dengan Ausaid.

Peraturan

Undang – Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2003 tentang Pemilihan Umum Anggota Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah.

Undang – Undang Republik Indonesia Nomor 10 Tahun 2008 tentang Pemilihan Umum Anggota Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah.

Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2011 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2008 tentang Partai Politik.

Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2012 tentang Pemilihan Umum Anggota Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah.

Makalah, Tulisan dan Dokumen Lainnya

Beijing Declaration and Platform For Action yang dilaksanakan di Beijing, September 1995.

Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW).

Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan. 2016. *Catatan Tahunan Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan*. Jakarta : Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan.

Mulyono, Ignatius. 2010. *Strategi Meningkatkan Keterwakilan Perempuan* (sebuah Makalah) pada acara Diskusi Panel RUU Pemilu-Peluang untuk Keterwakilan Perempuan, Dep. Pemberdayaan Perempuan & Perlindungan Anak DPP Partai Demokrat di Jakarta, 2 Februari 2010.

Parawansa, Kofifah Indar. *Studi Kasus : Hambatan terhadap Partisipasi Politik Perempuan di Indonesia*.

(Endnotes)

1. Perbedaan Proporsional terbuka dan tertutup dijelaskan oleh Khairul Fahmi dalam bukunya Pemilihan Umum dan Kedaulatan Rakyat. Diantaranya adalah tentang pemilih yang bisa memilih langsung kandidat dan partai politik pada daftar terbuka sementara pada daftar tertutup hanya bisa memilih partai politik.
2. Dapat dilihat pada tulisan Ani W Soetjipto, Hak-hak Politik Wanita Indonesia : Refleksi dan Peluang di Era Reformasi dalam buku Penghapusan Diskriminasi Terhadap Wanita
3. Tentang politik uang dituangkan oleh buku hasil

penelitian, baik oleh lembaga pemerhati pemilu atau akademisi. Antara lain Politik Uang di Indonesia : Patronase dan Klientelisme pada Pemilu Legislatif 2014 di yang yang ditulis oleh Edward Aspinall.

4. Efriza, Political Explore : Sebuah Kajian Ilmu Politik, Penerbit Alfabeta : Bandung. Dijelaskan lebih lanjut Secara lebih luas dijelaskan tentang kelebihan sistem proporsional berdasarkan kepada tingkat proporsionalitas perwakilan, sistem kepartaian, lembaga perwakilan dan efektivitas pemerintahan, hubungan wakil terpilih dan konstituen, dan teknis penyelenggaraan
5. Lihat Pamungkas, Sigit, 2012, Partai Politik Teori dan Praktik di Indonesia, IDW: Yogyakarta. Halaman 15-17. Daam buku ini dijelaskan tiga bagian partai politik yaitu partai di elektorat, organisasi partai dan partai di pemerintahan.

LAKI-LAKI FEMINIS



**REPRESENTASI LAKI-LAKI FEMINIS DALAM ACARA TV
KOREA "THE RETURN OF SUPERMAN"**

**Azzah Hijaiyyah,
Indah Permata Sari Siregar,
Nurul Hanifah**

Telkom University
azzahhijaiyyah21@gmail.com,
indah.spr@gmail.com,
nurulasnan13@gmail.com

Penelitian ini berjudul *Representasi Laki-laki Feminis dalam acara TV Korea "The Return of Superman"*. "The Return of Superman" adalah acara TV Korea yang mengudara di KBS2 (Korea Broadcast Station) yang menayangkan aktivitas para ayah selebriti bersama anak-anaknya selama 48 jam tanpa bantuan siapapun, para ayah yang menjadi objek dari acara ini menggantikan peran para istri dalam mengasuh anak-anaknya. Penelitian ini menggunakan pisau analisis Semiotika Roland Barthes dimana peneliti akan menggali makna denotasi, konotasi dan mitos menurut Barthes dari acara TV tersebut. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat tiga makna yang berkaitan dengan semiotika milik Roland Barthes, makna denotasi yang timbul dari acara ini adalah para ayah selebriti yang berada dalam acara tersebut mampu melakukan hal-hal atau kegiatan yang biasa dilakukan oleh istrinya seperti memandikan, memberi makan, hingga mengajak bermain anak-anaknya, sedangkan makna konotasi yang timbul adalah secara tidak langsung para ayah tersebut sudah mendukung kesetaraan gender dengan ikut membantu istri-istrinya dalam menjaga anak-anak dan mengurus urusan domestik di rumahnya, dan makna mitos yang peneliti temukan adalah fenomena tersebut menjadi hal baru yang membawa perubahan pada sebagian besar masyarakat Korea, yaitu masyarakat Korea sudah menerapkan pola pikir yang lebih modern dibanding pada zaman sebelumnya yang menganggap bahwa kaum pria hanya bertugas untuk mencari nafkah tanpa harus mengetahui urusan

domestik. Kesimpulan penelitian memperlihatkan bahwa para ayah dalam acara *"The Return of Superman"* merupakan laki-laki feminis karena mereka menghargai peran kaum perempuan dan bersedia menggantikan tugas mereka sebagai ibu rumah tangga yang mengasuh anak-anak dan mengurus kebutuhan rumah tangga.

Kata kunci: ***Denotasi, Konotasi, Laki-laki feminis, Mitos, Semiotika.***

This study titled is Representation of Male Feminist in Korean TV show *"The Return of Superman"*. *"The Return of Superman"* is a Korean TV show that aired on KBS2 (Korean Broadcast Station) that shows the activity of the fathers who work as acelebriety with their children for 48 hours without a help from anyone, the father who becomes the object of this event replaces the role of the wife in parenting their children. This study used Roland Barthes Semiotics analysis where researchers will explore the meaning of denotation, connotation and myth according to Barthes analysis from that program. The results showed that there are three meanings connecting to the semiotics of Roland Barthes, denotation arising from this event is the fathersat the event were able to do things or activities that are usually done by his wife such as bathing, feeding, until playing with their children, while the connotations that arise are indirectly dads are already supporting gender equality by helping their wives in keeping children and taking care of domestic affairs in his home, and the myth in which researchers found was the phenomenon becomes the new thing that brings about changes in the bulk of Korean society, the Korean people have applied mindset that is more modern than the previous epochs which assume that men only served to make a living without having to know domestic affairs. Conclusion The study shows that fathers in *"The Return of Superman"* is male feminists because they appreciate the role of women and are willing to replace their duties as a housewife raising children and taking care of household needs.

Keyword: Connotation, Denotation, Male Feminist, Myth, Semiotics

PENDAHULUAN

Media Massa televisi, merupakan salah satu jenis media Massa elektronik dengan karakter audio visual yang mampu memberikan begitu banyak jenis hiburan kepada masyarakat. Hiburan yang ditawarkan oleh media ini disalurkan melalui program-programnya yang mampu menghipnotis khalayak sehingga betah berlama-lama menonton televisi. Morissan (2008: 207) menyebutkan bahwa dunia televisi memiliki beberapa program acara, yakni program informasi (*hard news*, dan *soft news*), program hiburan (drama, dan sinetron), dan program *game show* (*quiz show*, ketangkasan, dan *reality show*). *Reality show* sendiri termasuk salah satu program yang dianggap mampu menarik minat khalayak dalam memenuhi kebutuhan hiburan melalui televisi.

Menuju akhir 2013 silam, stasiun televisi korea KBS2 merilis sebuah tayangan *reality show* yang cukup menarik perhatian dan mampu meraih popularitas cukup tinggi khususnya di Korea Selatan di tahun 2014, yakni "*The Return of Superman*". Tayangan ini juga disiarkan melalui *youtube*, lewat akun resmi stasiun TV KBS2 yakni KBS TV WORLD. Oleh karena itu, tayangan ini tidak hanya dapat disaksikan oleh khalayak di Korea Selatan saja, tetapi juga oleh khalayak diseluruh dunia. Hal menarik dari tayangan ini ialah dimana sang ayah yang akan menjadi tokoh penting dalam *reality show* ciptaan KBS2 ini. "*The Return of Superman*" berdurasi 100 menit, diikuti oleh enam orang ayah yang berbeda, dan sudah mencapai episode 136 pada 26 Juni 2016.

Acara TV ini menjadi sangat populer di awal tahun 2014 dan menjadi fenomena baru di Korea yang disebut '*The Golden Age of Daddy Child Care*', setelah acara TV "*The Return of Superman*"

mengudara seketika itu juga penduduk Korea mulai melakukan hal yang sama dengan para ayah selebriti "*The Returns of Superman*". Para ayah membantu para istrinya dalam mengurus anak-anaknya dan mengurus urusan rumah tangga lainnya selagi memberikan ruang untuk para istri beristirahat sejenak. "*The Return of Superman*" menayangkan sisi feminisme seorang ayah. Dimana pada dasarnya hal-hal yang biasa dikerjakan oleh seorang ibu, akan dikerjakan oleh sang ayah dalam waktu 48 jam tanpa adanya bantuan dari sang ibu.

Tayangan ini diperankan enam orang ayah yang bekerja sebagai *public figure* di Korea Selatan, yang setiap harinya memiliki jadwal pekerjaan yang cukup padat namun, harus menyisihkan waktunya selama 48 jam untuk dapat mengurus anak-anak mereka layaknya seorang ibu. Tayangan ini diperankan oleh Jang Hyun Seung yang berprofesi sebagai actor bersama kedua anaknya Junu dan Junseo, Tablo yang berprofesi sebagai penyanyi dengan anaknya Lee Haru, Choo sung hoon seorang Artis Martial dan Model bersama anaknya ChooSarang, Lee Hwi Jae seorang Komedian Terkenal bersama anak kembarnya Lee Seo Joon dan Lee Seo eun dan Song Il Kook sebagai Actor dengan anak tripletnya Song Daehan, Song Minguk dan Song Manse, dan ayah terakhir Uhm Taewoong yang berprofesi sebagai seorang actor bersama anaknya Ji On.

Tayangan "*The Return of Superman*" ini menunjukkan bagaimana sang ayah akan merawat anak-anak mereka dimulai dari bangun tidur, menyiapkan makanan, memandikan, mengajak anak bermain, hingga mengurus segala keperluan lain anak-anak dan kebutuhan rumah tangga mereka. Tayangan ini tidak hanya memberikan hiburan semata, tetapi juga memberikan informasi bagaimana cara membesarkan anak-

anak, serta menunjukkan bahwa seorang ayah juga mampu melakukan pekerjaan seorang ibu (*men doing feminism*).

Dalam penelitian ini, peneliti akan menggunakan pisau analisis Semiotika Roland Barthes dimana peneliti akan menggali makna denotasi, konotasi dan mitos menurut Barthes dari acara program "*The Return of Superman*" tersebut. Hal menarik yang akan peneliti tampilkan dalam penelitian kali ini bahwa adanya situasi (*men doing feminism*). Dimana pada dasarnya, para wanita khususnya seorang ibu memiliki porsi lebih banyak dalam mengerjakan kegiatan rumah tangga, dibandingkan sang ayah yang harus lebih fokus dalam mencari nafkah untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga.

Peneliti akan menggunakan metode konstruktivisme karena hasil yang akan diperoleh dalam penelitian ini merupakan hasil dari konstruksi realita sosial. Konstruktivisme merupakan sebuah kerja kognitif individu untuk menafsirkan dunia realitas yang ada karena terjadi relasi sosial antara individu dengan lingkungan atau orang di sekitarnya (Bungin, 2008: 14). Paradigma konstruktivisme menjelaskan bahwa, seseorang atau individu dalam memaknai sebuah objek dalam kehidupannya berdasarkan pengalaman yang telah mereka alami sendiri, pengalaman tersebut bisa didapat melalui lingkungan sekitar hingga pengalaman bersama individu-individu lain.

Rumusan masalah dalam penelitian ini berkaitan dengan semiotika milik Roland Barthes, yakni makna denotasi, konotasi, serta mitos yang timbul dari acara ini dimana sang ayah yang bekerja sebagai *public figure* mampu melakukan hal-hal atau kegiatan yang biasa dilakukan oleh sang ibu (*men doing feminism*). Terdapat hal baru yang membawa perubahan pada sebagian besar masyarakat Korea. Melalui siaran "*The Return*

of Superman” yang menunjukkan perilaku *men doing feminism* dalam program *“The Return of Superman”* ini, maka masyarakat Korea sudah menerapkan pola pikir yang lebih modern dibanding pada zaman sebelumnya yang menganggap bahwa kaum pria hanya bertugas untuk mencari nafkah tanpa harus mengetahui urusan domestik, sedangkan pekerjaan rumah tangga sepenuhnya diberikan kepada sang ibu.

Fenomena Men Doing Feminism di Dunia

Seiring berkembangnya teori feminisme, dewasa ini juga berkembang istilah laki-laki feminis (male feminist). Menurut Kris Budiman (2008), laki-laki feminis menolak segala bentuk kekerasan terhadap perempuan, termasuk pemerkosaan, pelecehan seksual, kekerasan dalam rumah tangga (baik secara fisik maupun psikologis), menentang pencitraan negatif perempuan baik di dalam media maupun budaya.

Dalam pengertian tersebut terdapat batasan-batasan dengan siapa yang termasuk kedalam feminis laki-laki, yaitu orang yang berjenis kelamin laki-laki namun meyakini nilai-nilai feminisme pada umumnya. Pada titik ini, definisi feminis akhirnya tidak merujuk pada jenis kelamin, akan tetapi lebih kepada pengikatan terhadap nilai-nilai feminismenya.

“Dari kecil hingga dewasa, Bambang tidak memiliki hobi yang sesuai dengan kebanyakan (anak) laki-laki. Dia tidak suka dan tidak bisa bermain sepakbola. Dia tidak suka basket. Diasama sekali tidak tertarik untuk menonton pertandingan tinju di Televisinya. Singkatnya, dia tidak suka jenis-jenis olahraga yang pada umumnya di-gandrungi (anak) laki-laki. Olahraga yang dikuasainya hanya berenang, bersepeda dan berjalan kaki.

Sudah tentu masalah hobi bersifat “suka-suka”. Hendak

memilih hobi apapun, tidak ada pihak yang melarang. Akan tetapi, hal ini nyaris tidak berlaku bagi Bambang. Karena dia tidak suka sepakbola dan tinju, maka kawan-kawannya pun meremehkan: dia seringkali diejek, dicela, dibuat minder. Penyepelan seperti itu merupakan salah satu wujud sanksi sosial bagi orang yang melenceng dari ekspektasi masyarakatnya. Begitulah, di kemudian hari dia mulai sedikit memahami”(Budiman, 2000: 7).

Kutipan cerita dalam buku karya Kris Budiman tentang ‘FeminisLaki-laki dan wacana Gender’ (2000) menjelaskan bahwa Bambang yang tidak bisa sepakbola dan tinju dianggap sebagai laki-laki cemen oleh teman-temannya karena menurut mereka seorang laki-laki yang tidak bisa sepakbola, tinju atau berkelahi dan melakukan pekerjaan rumah tangga adalah laki-laki banci karena mau mengerjakan pekerjaan perempuan, bahkan sampai saat Bambang sudah dewasa dan menikah dengan istrinya yang juga ternyata seorang feminis dan berprofesi sebagai dosen masih terkenal aktif di dalam kampus, dan Bambang yang seorang pengangguran hanya tinggal dirumah bersama anaknya, tetangga rumahnya asyik menggosipkan Bambang dan melontarkan pernyataan bahwa Bambang adalah laki-laki yang tidak bertanggungjawab karena membiarkan istrinya bekerja diluar sedangkan Bambang sebagai laki-laki malah tinggal dirumah mengurus pekerjaan rumah tangga, cerita ironis tersebut mungkin akan menjadi cerita yang indah dan diterima siapa saja apabila Bambang adalah seorang perempuan.

Namun kenyataannya tidak sesederhana itu, feminisme lahir sekitar pertengahan abad ke-18, para wanita di Eropa, Amerika Utara, dan para koloninya di Kanada, Selandia Baru dan Australia mengatur bersama pertama kalinya di dalam kelompok

dan masyarakat yang bertujuan mencapai perubahan dan perkembangan di dalam kehidupan sosial, ekonomi dan politik wanita. Organisasi-organisasi menjadi pusat dari sejarah gerakan feminisme. Mereka terus mendidik dan membuat para wanita menuangkan isi pikirannya. Mereka ingin ideologi mereka dikenali di masa depan nantinya. Mereka menulis autobiografi, riwayat hidup atau sejarah yang kelak akan kita kenal sebagai karakteristik dari awal munculnya feminisme (Hannam, 2007:7).

Kenyataan munculnya *male feminism* akhir-akhir ini dengan beberapa tokoh Indonesia yang sering disebut-sebut sebagai representasi laki-laki feminis adalah Prof Arief Budiman, Dr Mansour Fakhri dan yang lainnya menjadi hal yang harus kita dukung karena pemikiran dan pengkajian mereka terhadap diskursus gender dianggap turut serta memberi perkembangan bagi kesetaraan perempuan di masyarakat.

Kemunculan *male feminism* ini juga tidak semata-mata mulus dan diterima oleh masyarakat, persoalan ini menjadi lebih kompleks apabila dikaitkan dengan keadaan dewasa ini, karena persoalan *image*, mitos dan peran yang diharapkan (*role expectation*) bekerja pada dataran struktur makro yang dibangun oleh ideologi yang hegemonis Foucault (Lihat Susan J. Hekman, *Feminist Interpretation of Michael Foucault*, 1995) mengingatkan bahwa kelanggengan ideologis dan juga politis ditopang oleh berbagai unsur-unsur penyangga seperti keluarga, agama, negara, pendidikan dan pasar global yang menggurita melalui teknologi informasi.

Selain itu kesalah-kaprahan pandangan masyarakat juga merupakan hasil konstruk *image*, atau gambar yang dihasilkan oleh kotak kecil mungil yang dinamakan televisi, seperti yang kita sudah ketahui bersama bahwa sejak kecil entah oleh

apa dan siapa kita sudah harus mendisiplinkan tubuh sesuai dengan gendernya, yang dimaksudkan disini adalah disekolah murid perempuan memakai rok dan murid laki-laki memakai celana. Bahkan dalam mata pelajaran Bahasa Indonesia yang dikonsumsi murid-murid SD sudah mengenal premis “Ayah pergi bekerja di **Kantor** dan Ibu memasak di **rumah**”. Kata ‘kantor’ dan ‘rumah’ saya tebakkan disini untuk menjelaskan lebih spesifik lagi kenapa bahwa kedua kata keterangan tersebut adalah menjelaskan dimana seharusnya Ayah dan Ibu berada. Dilihat dari kasus tersebut, ketika dalam kenyataan atau pelaksanaannya tempat yang menerangkan Ayah dan Ibu berubah atau ditukarkan akan menjadi sesuatu yang tidak bisa diterima pikiran atau pandangan.

Ideologi yang berkembang di Korea

Korea Selatan merupakan salah satu Negara yang terletak di Asia Timur di mana tradisi dan kebudayaannya memiliki banyak persamaan dengan negara-negara tetangganya seperti Jepang dan Cina. Kesamaan-kesamaan ini disebabkan oleh letak geografis negara-negara ini yang berdekatan. Tidak hanya tradisi dan kebudayaan, Korea Selatan dan Jepang juga kehidupan sosial masyarakat Korea Selatan juga terpengaruh oleh ideologi kungfusianisme yang berasal dari Cina.

Kungfusianisme merupakan suatu ideologi dan ajaran dari Confusius atau Nabi Kongzi mengenai kemanusiaan, pentingnya pembelajaran, rasa hormat kepada orang tua termasuk leluhur, perdamaian, dan keadilan. Dalam kungfusianisme, sebuah keluarga yang ideal harus memiliki ayah yang otoriter dan ibu yang lembut sehingga menciptakan peran yang seimbang antara ayah dan ibu. Dengan kata lain dalam sebuah keluarga

sosok ayah memegang peran untuk mendisiplinkan anak dan ibu memegang peran dari sisi emosional.

Kungfusianisme yang sudah dianut oleh masyarakat Korea Selatan sejak jaman Dinasti Jonseon membuat para ayah pada masanya memiliki kuasa yang lebih besar dalam sebuah keluarga. Pada zaman ini tidak ditemui seorang ayah melakukan pekerjaan rumah tangga karena dianggap tabu. Tetapi ideologi tradisional ini tidak selamanya bertahan dan perlahan-lahan runtuh seiring dengan terjadi perubahan radikal dalam kehidupan sosial masyarakat Korea Selatan. Perubahan-perubahan ini meliputi kemerdekaan Korea, perkembangan ekonomi negara yang pesat, penyebaran agama Kristen, dan status perempuan yang semakin setara dengan laki-laki.

Permasalahan utama di Korea adalah di mana para ayah dan anak tidak memiliki waktu luang untuk bermain bersama anak-anaknya. Jam kerja dan waktu belajar anak-anak yang padat membuat para ayah tidak mempunyai waktu untuk bermain bersama anak-anaknya. Di Korea Selatan, ayah adalah pencari nafkah utama, dan tidak cukup waktu untuk beristirahat karena budaya perusahaan otoriter (Olson, 2008). Meskipun pemerintah berusaha untuk mengatur jam kerja dengan membangun kebijakan pekan kerja lima hari, mereka masih tidak memiliki waktu luang yang cukup, yang berarti mereka tidak bisa menghabiskan waktu dengan anak-anak mereka. Disisi lain anak-anak juga disibukan dengan tugasnya yaitu belajar, lingkungan sosial yang kompetitif di Korea sangat terkait dengan prestise perguruan tinggi, menyebabkan anak-anak untuk memulai pelatihan akademis mereka di usia dini sehingga, sebagian masa kecil mereka digunakan untuk belajar bukan bermain (Shwalb, Nakazawa, Yamamoto & Hyun,

2010:351). Karena alasan yang kompleks ini, 42% dari anak-anak menghabiskan waktu kurang dari 30 menit setiap hari dengan ayah mereka, meskipun 87,7% dari anak-anak membutuhkan ayah yang melakukan keterlibatan aktif dengan mereka (Shwalb, Nakazawa, Yamamoto & Hyun, 2010:359).

Seperti dalam salah satu scene *Reality Show* Korea Selatan "The Return of Superman" episode ketika Choo Songhoon bersama anak perempuannya Choo Sarang mengunjungi kampung halamannya di Osaka, Choo Songhoon dengan jujur mengatakan bahwa keinginannya untuk menjadi sosok ayah yang baik dan berusaha melewati setiap momen berharga dengan Sarang adalah karena semasa kecilnya ia memiliki ayah yang keras dan disiplin. Hal ini membuat Choo Songhoon tidak menikmati masa kecilnya bersama ayahnya sendiri karena adanya jarak antara mereka. Ia tidak ingin Sarang merasakan hal yang serupa sehingga ia berusaha untuk menjadi ayah yang baik dengan menjadi lelaki feminis. Bahkan salah satu surat kabar terbesar di Korea Selatan, Dong A Ilbo, menyatakan bahwa Ayah yang otoriter dan keras sudah tidak ditemukan lagi di Korea. (2005)

Image baru seorang ayah muncul di dalam kehidupan sosial masyarakat Korea Selatan. Tidak lagi seorang yang otoriter, tetapi seseorang yang penyayang, penasehat, dan bisa menjadi teman baik bagi sang anak, kompeten dari segi keuangan, kepala keluarga, tidak hanya melakukan pekerjaan rumah tangga, namun juga dari segi emosional yang dibutuhkan oleh keluarga." (Shwalb, Nakazawa, Yamamoto & Hyun, 2010:359).

Faktor Media dalam Perkembangan Ideologi

Dalam sehari kita menghabiskan waktu berjam-jam untuk menonton televisi dan menyaksikan tayangan-tayangan yang di siarkan oleh stasiun televisi. Di Indonesia saja tercatat sekitar 11 Stasiun Televisi Nasional, ratusan radio, surat kabar, majalah/ tabloid yang menjadi konsumsi sehari-hari kita, serta semakin maraknya media yang berbasis internet dengan kemudahannya mengakses di komputer ataupun dari telepon genggam.

Televisi merupakan sarana atau media massa yang masih efektif sampai sekarang, dengan fungsi edukasi, informasi dan hiburan yang tetap dipertahankan, televisi masih mampu bersaing dengan media internet. Walaupun dengan semakin mengakarnya internet dewasa ini, membuat kita cenderung lebih banyak mengakses media lewat internet dikarenakan kemudahan dan kecepatannya dalam menyiarkan berita. Surat kabar hingga media cetak pun terlihat sudah mulai berbondong-bondong memuat portal *online* agar tidak kehilangan pembaca setianya, seperti Tempo.com, Pikiranrakyat.com, Kompas.com dan masih banyak lagi.

Seperti yang sudah kita ketahui bahwa televisi, radio, dan surat kabar adalah bentuk dari komunikasi massa, komunikasi massa sendiri seperti yang diungkapkan Bittner merupakan "pesan yang dikomunikasikan melalui media massa pada sejumlah besar orang". (Rakhmat dalam Ardianto dkk, 2015:3). Dari pengertian tersebut bisa kita simpulkan bahwa komunikasi massa harus disampaikan melalui media, jadi apabila ada dalam kehidupan sehari-hari kita melihat ada pengumuman atau orang yang sedang berpidato di depan khalayak ramai selama dia tidak memakai media hal tersebut tidak bisa dikategorikan sebagai komunikasi massa. Komunikasi massa sendiri mempunyai

banyak fungsi seperti yang diungkapkan oleh Dominick (2001) terdiri dari *surveillance* (pengawasan), *interpretation* (penafsiran), *linkage* (keterkaitan), *transmission of values* (penyebaran nilai) dan *entertainment* (hiburan) (Ardianto dkk, 2015 : 14).

Dalam suatu kasus, media menjadi pengaruh yang sangat dominan dalam pembentukan ideologi, dalam hal gender adalah iklan dan tayangan televisi layaknya kosmetika yang memiliki fungsi signifikan dalam mereproduksi dan menegaskan citra baku perempuan, rokok juga memiliki peran yang sama terhadap laki-laki. Program olahraga yang menyuntikan ke-macho-an adalah paralel dengan telenovela yang mengelus femininitas perempuan. Persoalan gender tidak cuma semata-mata tentang perempuan tapi juga tentang laki-laki, persoalan kolektif seperti ini harusnya bisa kita sikapi lebih komprehensif dan lebih bijak lagi. (Dzuhayatin dalam Budiman, 2000 : xiv).

Salah satu contoh signifikan yang kita rasakan adalah saat tahun 80-an perempuan tidak malu untuk menunjukkan bulu ketiaknya di khalayak umum, seperti salah satu aktris tahun 80-an Eva Arnas kerap memperlihatkan tubuh seksi pakaian terbuka dan memperlihatkan bulu ketiaknya, di masa itu artis-artis perempuan tidak malu memperlihatkan bagian tubuh terutama ketiak dengan bulunya bahkan sebagian orang sengaja untuk memanjangkan dan tidak mencukur bulunya, namun setelah hadirnya iklan deodorant yang memperlihatkan bahwa perempuan cantik adalah "perempuan yang putih mulus tanpa bulu", sehingga hal tersebut menjadi momok yang dipakai para perempuan hingga sekarang. Terjadinya perubahan pola pikir yang disebabkan oleh media yang sering kita jumpai dan rasakan saat ini adalah pengaruh media yang begitu kuat sehingga mampu mereproduksi mitos, *image* dan *roles*

expectation yang begitu mulus merasuki dengan gampangnya ke kepala semua orang melalui kotak mungil yang secara menakjubkan mampu menghujamkan, secara terus menerus, ideologi tersebut yakni tayangan televisi termasuk iklan televisi.

Gambar 1.1

Aktris Eva Arnas saat berpose dengan memperlihatkan bulu ketiaknya



Sumber: <http://images.detik.com>

Dalam konteks tayangan *"The Return of Superman"* ini nilai yang ditonjolkan adalah sebuah tayangan edukasi yang dikemas secara menarik dengan fungsi hiburan yang dimiliki oleh program tayangan *reality show*. Imelda Bancin dalam jurnalnya yang berjudul "Motivasi Konsumsi Terhadap Tayangan Reality Show Dan Pemenuhan Kebutuhan Informasinya" memberikan definisi *reality show* sebagai genre acara televisi yang menggambarkan adegan yang seakan-akan benar-benar berlangsung tanpa skenario, dengan pemain yang umumnya khayalak biasa, acara realitas umumnya menampilkan kenyataan yang dimodifikasi, seperti menaruh partisipan di lokasi-lokasi

eksotis atau situasi-situasi yang tidak lazim, memancing reaksi tertentu dari partisipan dan melalui penyuntingan dan teknik-teknik pasca produksi lainnya.

Fungsi komunikasi massa secara umum antara lain adalah memberikan hiburan kepada para khalayaknya, namun yang tak kalah penting menurut Devito dalam Ardianto (2015:20) adalah fungsi persuasi, sesuai dengan konteks acara "*The Return of Superman*" ini sudah memberikan pengaruh tersendiri bagi para penontonnya. Pekerjaan media pada hakikatnya adalah hasil konstruksi realitas dengan bahasa sebagai perangkat dasarnya. Sedangkan bahasa bukan saja sebagai alat merepresentasikan realitas, namun juga bisa menentukan relief seperti apa yang akan diciptakan oleh bahasa tentang realitas tersebut. Akibatnya media massa mempunyai peluang yang sangat besar untuk mempengaruhi makna dan gambaran yang dihasilkan dari realitas yang dikonstruksikannya (Sobur, 2012:88).

Semiotik menjadi pendekatan penting dalam teori media pada akhir tahun 1960-an, sebagian hasil karya Roland Barthes. Dia menyatakan bahwa semua objek kultural dapat diolah secara tekstual. Menurutnya semiotik adalah "ilmu mengenai bentuk (*form*)". Studi ini mengkaji signifikasi yang terpisah dari isinya (*content*). Semiotik tidak hanya meneliti tentang *signifier* dan *signified*. Tetapi juga hubungan yang mengikat mereka... tanda, yang berhubungan secara keseluruhan (Susilo dalam Sobur, 2012:123). Teks yang dimaksud Roland Barthes adalah dalam arti luas, tidak hanya dalam lingkup linguistik saja, tapi dapat meneliti teks dimana tanda terkodifikasi dalam sebuah sistem. Dengan demikian semiotik dapat meneliti bermacam-macam teks seperti berita, film, iklan, *fashion*, fiksi, puisi dan drama.

Yang menjadi objek penelitian semiotik adalah “tanda”, kita harus benar-benar memperhatikan tanda yang ada di sekitar kita, dalam penelitian ini tanda yang akan penulis perhatikan adalah berupa potongan-potongan *scenereality show* “*The Return of Superman*”, dalam satu *scene* seperti yang ditampilkan dibawah ini adalah saat Choo Sarang dengan ayahnya yaitu Choo Songhoon sedang makan siang disalah satu restoran setelah mereka melakukan ‘*date*’ antara ayah dan anak di kebun binatang virtual di Fukuoka, Jepang.

Gambar 1.2

Scene Saat Choo Sarang bersama Choo Songhoon makan siang bersama dan belajar bentuk-bentuk binatang setelah ‘*date*’.



Sumber : Dokumen Penulis

Makna Denotasi

Tatanan tingkatan tanda yang pertama dalam model Roland Barthes adalah denotasi, yaitu tingkat pertandaan yang menjelaskan hubungan antara penanda dan petanda, atau antara tanda dan rujukannya pada realitas, yang menghasilkan makna yang eksplisit, langsung dan pasti. Makna denotasi dalam hal ini adalah makna pada apa yang tampak. Misalnya, foto Soeharto berarti wajah Soeharto yang sesungguhnya, dengan kata lain denotasi adalah tanda yang penandanya mempunyai

tingkat konvensi atau kesepakatan yang tinggi (Piliang, 2012: 304). Makna Denotasi adalah makna yang sebenarnya, atau apa makna yang terlihat, dalam penelitian kali ini, penulis meneliti *scene* demi *scene* yang mewakili tanda-tanda yang dapat mengubah ideologi para pemirsanya. Dari scene diatas kita bisa melihat tanda baik dari verbal maupun nonverbal anak dan ayah diatas, Choo Songhoon menanyakan bentuk rumput laut kering tersebut mirip dengan binatang apa? Dan Choo Sarang menebaknya dengan benar. Dalam arti konotasi sang ayah dan sang anak sedang makan bersama di restoran sambil belajar bentuk-bentuk binatang yang dibentuk dengan rumput laut kering.

Makna Konotasi

Konotasi adalah tingkat penandaan yang menjelaskan hubungan antara penanda dan petanda, yang di dalamnya beroperasi makna yang tidak eksplisit, tidak langsung dan tidak pasti (artinya terbuka terhadap berbagai kemungkinan) (Piliang, 2012: 305).

Barthes menyebutkan 6 tahapan dalam konotasi yang nantinya digunakan dalam menganalisis makna tersirat yang terdapat dalam acara TV *"The Return of Superman"*. Tahapan-tahapan tersebut antara lain adalah: *trick effect* (efek tiruan), *pose* (sikap), *object* (objek), *photogenia* (fotogenia), *aestheticism* (estetis), *dansyntax* (sintaksis). Tahapan-tahapan yang disebutkan Roland Barthes tersebut digunakan untuk menguraikan satu per satu makna konotasi dari makna denotasi yang dideskripsikan sebelumnya.

Dalam *scene* tersebut tahapan-tahapan makna konotasi yang penulis tangkap adalah efek manipulasi atau teknik

pengambilan gambar yang digunakan pada *scene* ini adalah *medium shot* dengan teknik *shallow focus* pada gestur tubuh bagian atas beserta aktivitas objeknya yang bersamaan, *scene* tersebut bertujuan untuk membuat kesan bahwa seorang anak perempuan juga bisa merasa senang dan nyaman saat berjalan-jalan dan makan bersama ayahnya yang notabene adalah seorang yang berprofesi sebagai petinju dengan badan kekarnya. Sedangkan untuk *pose* yang dilakukan para objek di dalam *scene* tersebut juga menunjukkan ekspresi senang dan suasana hati yang ceria. Objeknya sendiri diwakili oleh seorang ayah yang sangat menyayangi anaknya terlihat dari sabarnya si ayah mengajari anaknya bentuk-bentuk binatang yang terbuat dari rumput laut yang mereka makan.

Mitos

Budiman dalam Sobur memaparkan bahwa dalam kerangka Barthes, konotasi identik dengan operasi ideologi, yang disebutnya sebagai 'mitos', dan berfungsi untuk mengungkapkan dan memberikan pembenaran bagi nilai-nilai dominan yang berlaku dalam suatu periode tertentu. Mitos merupakan produk kelas sosial yang sudah mempunyai satu dominasi. Mitos dalam pemaknaan Barthes sendiri adalah pengkodean makna dan nilai-nilai sosial (yang sebetulnya arbiter atau konotatif) sebagai sesuatu yang dianggap ilmiah. Sebuah tataran konotasi melibatkan kemampuan pengetahuan individu atau penafsir untuk menghubungkan sesuatu yang bersifat konkret atau nyata, dengan sesuatu yang bersifat abstrak (gagasan yang dimiliki oleh masing-masing individu) yang nantinya akan timbul sebuah mitos atau ideologi.

Mitos adalah suatu wahana dimana suatu ideologi

berwujud. Dalam hal ini mitos yang terbentuk dalam tayangan *reality show "The Return of Superman"* ini adalah persamaan gender yang menjadi fenomena sendiri di masyarakat Korea. Seorang ayah yang dalam ideologi tradisional Korea adalah tidak mengenal urusan dapur atau urusan domestik sama sekali. Dengan kemunculan tayangan ini mempengaruhi cara pandang para ayah dalam mendidik dan menyisihkan waktu dengan anak dan keluarganya, tidak hanya melulu tentang bekerja dan mencari uang tapi keluarganya juga membutuhkan kehadiran sorang ayah dalam proses pendidikan luar rumah bagi anak-anaknya. Berangkat dari fenomena itulah para masyarakat Korea mendeklarasikan bahwa Ayah yang ideal adalah Ayah yang ada di Tayangan *"The Return of Superman"*.

Kesimpulan

Feminis berkomitmen untuk mengatasi masalah-masalah sehari-hari seperti kekerasan dalam rumah tangga, pemerkosaan dan kekerasan seksual, ketidaksetaraan penghasilan, obyektifikasi seksual, dan lain-lain. Cara terbaik untuk menanggulangi masalah-masalah ini adalah untuk melibatkan laki-laki, meningkatkan kesadaran para pegawai pria mengenai kepekaan gender, mengajarkan anak laki-laki untuk menghormati anak perempuan, membuat para ayah mau berbagi beban pekerjaan rumah tangga dan lebih terlibat dalam membesarkan anak-anak.

Setelah diteliti menggunakan analisis semiotika Roland Barthes, kami menemukan mitos yang berkembang dan akhirnya mempengaruhi ideologi masyarakat korea saat ini yaitu, seorang ayah juga bisa menjadi pengasuh yang baik, mereka (para ayah) juga mampu melakukan pekerjaan kaum

feminis (*men doing feminism*) dan hal tersebut menjadi nilai lebih bagi seorang ayah yang tidak hanya mampu memenuhi kebutuhan *financial* keluarga tetapi juga mengetahui hal-hal yang berkaitan dengan rumah tangga dan anak.

Untuk itu dalam penelitian kali ini, peneliti menyimpulkan bahwa sosok ayah yang ideal adalah representasi *man doing feminism* yang terdapat dalam tayangan *reality show* “*The Return of Superman*”. Alasannya, bukan hanya karena sang ayah mampu mengerjakan pekerjaan yang biasanya dikerjakan oleh sang istri saja, tetapi juga karena mereka mau berkontribusi dalam mengikuti tumbuh kembang anak-anak mereka yang diharapkan semakin mengarah dalam perkembangan yang lebih baik. Dengan mengesampingkan permasalahan gender dan paham-paham terdahulu yang selalu memberi batasan antara pekerjaan antara ayah dan ibu dalam mengurus urusan rumah tangga.

Daftar Pustaka

- Bungin, Burhan. (2010). *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Politik, dan Ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Morissan. (2008). *Manajemen Media Penyiaran: Strategi Mengelola Radio & Televisi*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Shwalb, David W., Jun Nakazawa, Toshiya Yamamoto, and Jung-Hwan Hyun. (2010) .*Fathering in Japan, China, and Korea.*“The Role of the father in child development. (5th ed). New York: Wiley
- Ardianto, Elvinaro dkk. (2015). *Komunikasi Massa suatu pengantar*. Bandung: Simbiosis Rekatama Media.

Sobur, Alex (2009). *Semiotika Komunikasi*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.

Sobur, Alex (2012). *Analisis Teks Media suatu pengantar untuk analisis wacana, analisis semiotika dan analisis framing*.

Piliang, Yasraf Amir. (2012) *Semiotika dan Hipersemiotika: Gaya, Kode dan Matinya Makna*. Bandung: Jelasutra.

Barthes, Roland. (2010). *Imaji Musik Teks (Analisis Semiologi atas Fotografi, Iklan, Film, Musik, Alkitab, Penulisan dan Pembacaan serta Kritik Sastra)*, Jelasutra, Yogyakarta.

Jurnal

Imelda Bancin, Motivasi Konsumsi Terhadap Tanyangan Reality Show Dan Pemenuhan Kebutuhan Informasinya, Jurnal: Fakultas Ilmu Social Dan Politik Depertemen Ilmu Komunikasi Universitas Sumatera Utara Medan

Website

Gery Sulaksono. (2011).Dibutuhkan Laki-laki Feminis diambil dari <http://suaramerdeka.com/v1/index.php>

**INDONESIAN MALE MUSLIM FEMINISTS
(CASE STUDY OF KIAYI HUSEIN MUHAMMAD AND DR
FAQIHUDDIN ABDUL KODIR)**

Nina Nurmila

Senior Lecturer of the State Islamic University
(UIN Bandung)
ninanurmila@yahoo.com

Abstract

People may assume that feminist must be a female. This paper will show that a male can also be feminist because being feminist is achieved through a learning process, not biologically born. Feminist is someone who is aware of the existing oppression or subordination of women because of their sex and as working to eliminate such oppression or subordination and to achieve equal gender relations between men and women. This paper will present two case studies of male Muslim feminists, Kiayi Husein Muhammad and Dr Faqihuddin Abdul Kodir, by explaining who they are, why they are being labelled as Muslim feminist and what they do to achieve equal gender relations between men and women.

Key words: male feminist, Indonesia, Islam, gender justice

Abstract

Orang mungkin mengira bahwa feminis itu pasti berjenis kelamin perempuan. Makalah ini akan menunjukkan bahwa seseorang yang berjenis kelamin laki-laki juga bisa menjadi feminis karena menjadi feminis itu harus dicapai melalui proses belajar, bukan dilahirkan secara biologis. Feminis adalah seseorang yang menyadari adanya penindasan atau subordinasi terhadap perempuan karena jenis kelaminnya dan berupaya untuk menghapuskan penindasan dan subordinasi tersebut dan untuk mencapai relasi gender yang setara antara laki-laki dan perempuan. Makalah ini akan menyajikan dua kasus laki-laki feminis Muslim, Kiayi Husein Muhammad dan Dr Faqihuddin Abdul Kodir, dengan menjelaskan siapa mereka, mengapa

mereka dilabeli sebagai feminis Muslim dan apa yang mereka upayakan untuk mencapai kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan.

Kata kunci: Laki-laki feminis, Indonesia, Islam, keadilan gender

Introduction

Feminism is a term that people may negatively assume. People may assume that feminism is a Western imported product which aims at competing between men and women, who mostly being subordinated to men and therefore a feminist must be a woman. Different from the existing assumption, I see feminism in a positive way as "an awareness of the existing oppression or subordination of women because of their sex and as working to eliminate such oppression or subordination and to achieve equal gender relations between men and women" (Nurmila, 2011: 4). Therefore, any body, either male or female can become a feminist. Feminist is someone who has an awareness of the existing oppression and subordination of women based on their sex and through this awareness either men or women work to eliminate such oppression or subordination to achieve equal gender relation. This awareness is usually achieved through a learning process, therefore, either men and women who learn about gender and feminism can become feminist; and similar with the opinion of Harding (1987: 11-12) and Scheman (1993: 1-2), women who never learn about gender and feminism may not necessarily become feminist because being feminist is not a matter of biology, but a matter of learning process. Based on the above definition of feminism and feminist, I can even categorise the Prophet Muhammad as a feminist due to his concern with the issue of women and his partiality and empathy to women.

However, patriarchal reading of the Qur'an and Hadith has blurred the message of gender justice contained in these sources of Islamic teaching and therefore re-reading of these sources from equal gender perspective is needed, as others and I have argued elsewhere (Barlas, 2002; Nurmila 2013a&b; Qibtiyah, 2003; Wadud, 1999).

The influence of feminism has come to Indonesia since the era of Kartini (1879-1905) through her correspondence with her pen friend in the Netherlands (Kartini, 1992). Indonesian feminists' struggle against oppression can also be seen since the early twentieth century, soon after Indonesian women have become increasingly literate and educated. They organized themselves in organisations such as Putri Mardika, Putri Indonesia, Wanito Tomo, Wanita Taman Siswa and Aisyiyah to struggle for independence and gender justice (Nurmila, 2011). Academically, the influence of feminism was brought by Indonesian feminists who have studied in the West. This influence was more apparent in the 1980s, when for example, feminists such as Debra Yatim, Myra Diarsi, Ratna Saptari, Sita Aripurnami and Syarifah Sabarouddin set up Non-Governmental Organisations (NGOs) like Kalyanamitra in 1985, which aims to raise awareness of women's rights. These women, in my other work, are categorised as secular feminist, who work within the framework of secular law such as the Convention for the Elimination of Discrimination against Women (CEDAW) (Nurmila, 2011).

Different from secular feminism, Muslim feminism came to Indonesia a bit later in the early 1990s, with the coming and the translation of the books written by Muslim feminists such as Fatima Mernissi, Asghar Ali Engineer, Amina Wadud, Nawal

Saadawi and Riffat Hassan into Indonesian language (Nurmila, 2011). Muslim feminists, according to Karam (1998), use Islam to liberate women. They argue that Qur'an has been interpreted to justify women's subordination; therefore to liberate women is to reinterpret the Qur'an from equal gender perspective.

Since the arrival of Muslim feminist books in Indonesia, there has been increasing number of Muslims, mostly women who have read these books and have become aware of the misuse of religion to subordinate and discriminate against women. Most of these women are academicians at the State Islamic Institutions/University who began to do research and tried to integrate gender perspective into the curriculum at their educational institutions. They are among others Siti Musdah Mulia, Zaitunah Subhan, Siti Ruhaini Dzuhayatin, Siti Syamsiyatun and Alimatul Qibtiyah. Some of them are male such as Nasaruddin Umar, Syaifiq Hasyim, Faqihuddin Abdul Kodir and Kiayi Husen Muhammad.

In the context of Indonesia in general, I am aware that there are some other male feminists, not only those who are specifically engaged in Muslim feminism, but also in other general issues. These male feminists are among others those who are active in Aliansi Laki-Laki Baru (ALB), one of the famous male feminist alliance in Indonesia. These male feminists are aware that patriarchy¹ is the source of gender injustice, therefore, they argue against patriarchy. In their view, men and women have to work together, to empower themselves to achieve gender equality (ALB, 2010).

This paper will focus more on two male Muslim feminists:

¹ The system which put men in superior position to women based on their sex as a male regardless of their ability which may be subordinate to women.

Kiayi Husein Muhammad (KHM) and Dr Faqihuddin Abdul Kodir (FAK). The reason I choose these two male feminists is because I know them personally and I know that these two men have been very productive in writing for gender justice in their publication. The organisation of this paper will firstly introduce their biography and then I will discuss what they do to achieve gender justice.

The Biography of Kiayi Husein Muhammad

Kiayi Husein Muhammad (KHM) was born in Cirebon, West Java, Indonesia, on 9 May 1953. His parents are the leaders of *pesantren* (Islamic Boarding School). *Pesantren* is a respected place within Muslim society and the person who lives and studies in this place, in Clifford Geertz's categorisation of Javanese society, is called *santri* (pious Muslim) (Geertz, 1956: 98, 121). As a person who was born and live within *pesantren*, KHM also studied in *pesantren*. He studied in *pesantren* in Lirboyo, Kediri, East Java until 1973, then he continued his higher education in Pendidikan Tinggi Ilmu Al-Quran/PTIQ [Higher Education of Quranic Sciences] until 1980. After this, he continued his education in *Dirasah Khasshah*, Al-Azhar, Cairo, Egypt until 1983 (Muhammad dkk, 2007). As a *kiayi* [pesantren leader], Kiayi Husein Muhammad has a highly respected and elite position among his society. People usually seek religious opinion to *kiayi* and respect this opinion, which is regarded to be authoritative.

As a person who has been studying for a long period of time in *pesantren* and higher education of Quranic sciences as well as at Al-Azhar, the famous university for its Islamic studies, KHM is well versed with the Islamic classical intellectual tradition. He reads and writes Arabic well and is very familiar with many

Islamic classical books, which he previously took for granted (Muhammad, 2016).

However, his way of thinking changed in 1993, when he studied gender through a program organised by Perhimpunan, Pengembangan Pesantren dan Masyarakat/P3M [The Association for Pesantren and Society Development]. It was Lies Marcoes, Masdar F. Mas'udi, and the late Mansour Fakhri who introduced KHM with gender perspective. They were involved in learning, discussing and debating about gender discourse. Their rational arguments have opened KHM's eyes and led him to have new awareness about the facts that there is inequality between men and women with its heartbreaking consequences such as violence against women and their suffering. This process has challenged him to think: "What is the role of religion in solving this problem?". This has made him restless, anxious and unable to sleep. He could no longer defend his opinion or answer their questions based on his classical intellectual tradition, which he had used to do so (Muhammad, 2016).

Before studying gender, KHM see that gender inequality between men and women is something normal, not as a big problem of humanity. Before studying gender, KHM, as general other *pesantren* leaders, have traditional and conservative way of thinking because in the *pesantren*, especially Nahdlatul Ulama (NU) based *pesantren* where KHM live, they study and teach classical books written in medieval Arab. These books, which are mostly written in the yellow paper so they are commonly called as yellow books [*kitab kuning*], are regarded as "sacred" or highly respected by the society. The writers of these books are the charismatic and famous scholars who are well-known throughout Islamic history (Muhammad, 2016), and therefore

most Muslims tend to take for granted the content of these books, which tend to adopt patriarchal values.

After studying gender, KHM has to deal with his intellectual "war" between gender discourse, on one side, and classical religious discourse which becomes his base of knowledge on women's issues, on the other. He has been brought up and educated in traditional *pesantren* and has read classical medieval texts. His thinking is what is written in these medieval books and therefore what is different from these texts are considered wrong. In his previous thinking, the *fiqh* [the understanding of scholars about Islamic law] that is written by the great scholars such as Imam Syafi'i, Hanafi, Maliki and Hambali in the classical texts should be taken for granted and not appropriate to be criticised (Muhammad, 2016).

After studying gender, KHM can see what he previously saw as given, permanent and unchangable in the relationship of women and men is actually changable and constructed by society members and the state. He can also see these changes from time to time. He felt that he is forced to see wider and more open social space throughout the countries, where there are rapid changes and developments. In this contexts, he was amazed to see so many intelligent, brilliant and professional women who are active in public but at the same time they respect themselves by protecting their chastity, polite, friendly and benevolent. From seeing this reality, that he previously ignored, he realised that the logic and the reason of men and women are relatively the same. This means that there are some men who are brilliant and there are some women who are brilliant; similarly, there are some men who are not brilliant and there are some women who are not brilliant; there are some

men who are physically strong and there are some women who are physically strong; there are some men who are physically weak and there are some women who are physically weak. KHM also can see that there are some women who can cook and take care of the children and similarly there are some men who can cook and take care of the children. He can see the relativity of gender. This is the reality that he cannot ignore or deny, which challenges him to re-question the classical texts he previously studied (Muhammad, 2016).

After knowing gender as a tool of analysis, KHM re-read the classical texts to find surprising findings. He finds that there are so many products of thinking about religion in the classical texts, especially *fiqh*, that reduce (not to mention distort) the principles of human equality, freedom and justice. He finds these classical texts contain views and opinion which subordinate, marginalise, discriminate and limit the existence of women in almost all aspects of their life. This made him wondering and questioning: how could and why these religious texts were produced and why the respected writers did this? Why do they have different views on various issues? He knows well that these books have become references for Muslim societies all over the world, especially within the Sunni. These yellow books have been regarded and even believed as respected teaching and religion itself. However, this teaching has negative implication for the lives of Muslim women who have become powerless and suffered from this injustice. Therefore, KHM conclude that this must be human cultural product, not God's destiny. In his view, God must want kindness and justice for human and it is impossible for God to be unjust to God's creature (Muhammad, 2016).

KHM believes that the classical texts are the reflections

of their time and place; and the results of their dialogues with their patriarchal tradition and pre-Islamic Arabian heritage. According to KHM, these texts might be relevant and beneficial for their own context and time and therefore, KHM respects these intellectual traditions. However, he sees the need to re-interpret these texts in order to be relevant and beneficial for this current context. If their thinking is not suitable with the current context, that is because of the changing context. Today is not the same with yesterday; Indonesia is not the same with Saudi Arabia, Iraq or Egypt. Each has different tradition (Muhammad, 2016). It is this way of thinking that makes him can be labeled as Muslim feminist.

The Biography of Dr Faqihuddin Abdul Kodir

Dr Faqihuddin Abdul Kodir (FAK) was born in Cirebon, on 31 December 1971. Even though he was not born in the circle of *pesantren* like KHM, his father is categorized as *santri* who studied in *pesantren* and then worked as civil servant at the Office of Religious Affairs [*Kantor Urusan Agama*]. FAK studied in the *pesantren* Dar al-Tauhid, Cirebon, led by Syaikh Abdurrahman Ibnu Ubaidillah Syatori and Kiayi Husein Muhammad (1983-1989). As a *pesantren* graduate, like KHM, FAK is also well-versed with the classical books, which is written in Arabic. As one of KHM's students, FAK was often engaged in the discussion with KHM on various issues, beyond what is written in the classical texts such as on the relation between religion and reality, during his studies in KHM's *pesantren*. When he was in *pesantren*, even though he did not study gender yet, he was hurt when he knew one of his female friends was forced to get married at the early age and was legitimized by the *ulama* [religious scholars] (Abdul

Kodir, 2015).

FAK then continued his study in Syria, where he obtained two degrees: one from the Faculty of Da`wah [propagation] in 1994 and another from the Faculty of Syari`ah, Universitas Damaskus in 1996. During this time of study, FAK, who previously thought that *fiqh* was the main source of the truth in religion, realises that *fiqh* contains various ulama's opinions which may contradict one another. These various different opinions may be resulted from the different realities when the texts were written and the contexts of the readers. He came to understand that *fiqh* is the result of considerations in order to be beneficial for humans in their reality. This made him realise that *fiqh* is dynamic and negotiate with the reality, but at this time he was not interested yet in reading about feminism. In fact, he tended to resist feminism and was more comfortable, for instance, with Ratna Megawangi's book of *Mebiarkan Berbeda* (Abdul Kodir, 2015), which tend to support the mainstream gender construction of femininity and masculinity.

However, resistance is actually part of the process of learning gender. Since his reading of feminism, even though he was not comfortable yet reading feminism, he began to question a lot of women's issues to his teachers in Syria such as "Why public sphere is dominated by men?", "Why the coverage of female *aurat* [part of the body that needs to be covered] is decided based on the male gaze, and not vice versa". In the *pesantren*, he was being told that women are created for men, then "for whom the men are created?"

Similar questions were asked during his Master's studies in the Faculty of Ilmu Wahyu, Universitas Islam International-Kuala Lumpur (1997-1999) (Muhammad dkk, 2007), especially after he

was married in 1997 at the age of 26. He realised that he spent most of his time with his wife, but he knew that he was obliged to respect his mother, who lived far away from him. Therefore he questioned "why am I not obliged to respect my wife who live with me every day?" He also began to disagree with, for example, the opinion of Al-Ghazali in his book *Ihya`Ulumuddin* which emphasizes the important of wife to be obedient and submissive to her husband and not to go out from home without her husband's permission. For FAK, this is no longer valid guidance for the current relationship between husband and wife because he thinks that his wife has also the right to know when and where her husband goes. In his view, the husband and wife relationship should be mutual and religious opinion should guide only in the substance (the ethic and moral) about this relationship, not the detail of what and how wife should do to her husband just like what is written in Al-Ghazali's book because each relationship may have different realities. In practice, he did not hesitate to do housework and take care of his children (Abdul Kodir, 2005).

In 1999, after completing his Master's studies, FAK decided to stay in Cirebon, where he met again with his teacher, KHM, who often invites him to discuss many current issues including gender issues. However, even though FAK was sympathetic about women's issues, he was not interested yet with the gender discourse and feminism, which he thought to be fierce, radical and bossy [*mau menang sendiri*] (Abdul Kodir, 2015). In Cirebon, KHM and FAK (together with Marzuki Wahid and Affandi Mochtar) found Fahmina, a non-government organisation which focuses on the study of religion and society and the society empowerment. This organisation was founded in response to social injustice, cultural hegemonic, economic exploitation and

political repression to the majority of the powerless people. Fahmina is open to any ethnicities, religion and gender (Fahmina, 2013).

In addition to work with Fahmina, FAK was invited by KHM to join the female activist community in the Yellow Book Study Forum [*Forum Kajian Kitab Kuning (FK3)*], a division within Puan Amal Hayati, a non government organisation founded in 2000 which aims at achieving gender justice, women's empowerment, ending violence against women in the pesantren, in which KHM and Sinta Nuriah Abdurrahman Wahid was among its founders. In this Forum, he met gender activists such as Shinta Nuriyah Wahid, Badriyah Fayyumi, Ciciek Farha, Juju Zubaedah, Atas Hendartini, Syafiq Hasyim, and Lies Marcoes. He also met his senior when he studied in Damascus, Lutfi Fathullah, who joined this Forum to analyse the chain of narrators of the hadith. Initially, he was asked by the Forum to re-read, criticise and give more friendly opinion on women discussed in the book *Uqud al-Lujjajn*, written by Nawawi Banten. He actually asked himself when he was assigned this task: "Why should I give more friendly opinion on women?". He then tried to find the answer by asking around to the Forum members during discussion or during lunch time. He then remember the female voices he heard during his study at Pesantren Arjawinangun. He tried to understand more of the voices so that he could be more symphathetic and emphatic to women (Abdul Kodir, 2015).

FAK was also invited to join Rahima, a non government organisation which focuses on women's empowerment in Islamic perspective in Jakarta in 2000, in which KHM was also one of the founders (Rahima, 2008). Later, FAK's friendship with female activists such as Ciciek Farha, Lies Marcoes, Ruby, Daan Dini and

Nining in the Forum and Rahima inspired him to understand gender and feminism and to see the problem by using women's perspective. FAK also learned about social construction and power relation from Helmy Ali Yafie. In late 2003, FAK also learned more about gender and feminism from more senior feminists such as Sapparinah Sadli and the late Mansour Fakih. This meeting with more senior feminists occurred when FAK thought that he already had gender perspective through the learning process in the Forum and in Rahima. FAK also acknowledged that it was his discussion and learning process with KHM, in addition to his involvement with many others that he met in the seminars, trainings, religious gathering and the female leaders in the pesantren, which strengthened his perspective on Islam and gender issues (Abdul Kodir, 2015). Thus, FAK's involvement in these two organisations has led him gradually become a Muslim feminist.

Through the above process, FAK thought that Islam is a civilization which centralises on text. It was not the text itself which creates civilization but the dynamic relationship between human and text which continually move to create specific human civilization called "Islamic civilization". This relation becomes more dynamic especially when it meets and interacts with other civilizations which have various different characters. In his view, since the early period of Islam, Muslims lived with the awareness of the "limitation of text" that they have and their willingness to answer "all unlimited problems" by referring to the "limited text". In his understanding, the theory of *istinbath al-ahkam* [making decision about the law] in *Ushul Fiqh* [Islamic Jurisprudence], such as *qiyas* (deciding law based on analogy), *istishab* (using the existing law), *istislah* (deciding law based on its benefit), *istihsan*

(deciding law based on its virtues), was developed later into the theory of *maqasid asy-syari'ah* [the purpose of shari`a]. This theory is to relate between the "limited text" and the "unlimited realities". By using this theory, in practice, the "limited text which is final" can be alive in front of the eyes of its readers and continually produce new meanings, the meanings which may be initially unstated in the text, but later they become inherently related with the text. For many ulama, these meanings are "not new", but "just being found" by the hard work (*ijtihad*) of the exegetes because the ulama or the exegetes's duty is "to find" the meanings of the text by using the existing methodology, not "to create" the meaning of the existing text. This is based on the paradigm that the Islamic text [the Qur'an], will always be able to answer all problems in all places and time. It is through these theories that the texts can answer the challenges of the changing realities. Text becomes alive together with its readers to answer various existing problems. It is this theory which makes Islam up to date [*mujaddad*]. The process to find the meaning of the text in the current context is called *ijtihad*, *tajdid*, or reinterpretation (Abdul Kodir, 2015).

After knowing gender and feminism, FAK uses gender perspective in understanding the text, which according to him, is useful because text has been predominantly read only from male point of view. As a result, the interpretations of text mainly emphasize women's duties, and neglect their rights on the one hand, and give more privilege to men on the other hand. This leads to injustice and violence against women. Reading text from equal gender perspective, according to him, will balance the existing perspective because both men and women are equal and have the same basic rights as human. Female perspective

is only affirmative action to achieve equal gender perspective, which finally aims for gender justice for both men and women (Abdul Kodir, 2015).

After knowing gender and feminism, FAK understands and argues against the fixed sexual division of labour which assigns men in public and women in domestic spheres, as if women cannot participate in public sphere. Even when women are allowed to participate in public sphere, they are still expected to do their assigned tasks in domestic sphere resulting in double burdens, which is one of the indicators of gender inequality and therefore is challenged by feminists (Abdul Kodir, 2015).

After knowing gender and feminism, FAK develops reciprocal (*mubaadalah*) approach in understanding the religious texts [either Quran, Hadith, Fiqih or Tafsir]. The substance of reciprocal reading is that what is good for humanity is good for both men and women, while what is bad for humanity should not be adopted for both men and women. This approach began by understanding women's realities and perspective, then relating these realities and perspective with the principles of Islamic teaching, then issuing the equal gender perspective, regardless of whether or not this perspective is supported by the existing classical *fiqh*. The principles of Islamic teaching here among others are the oneness of God (*tawhid*), justice (*al-'adl*), wisdom (*al-hikmah*), compassion (*ar-rahmah*), and kindness (*al-maslahah*). Any particular or partial teaching or values (*juz'iyy*) should be in line with these principles of Islamic teaching (*kully*). FAK believes that the Quran argues for equality and justice between men and women, stated for example in the Quranic verses 4: 1; 49:13; 16: 97; 33: 35; 2: 232-233; 4: 48; 2: 229 and 4: 20; 30: 21; 4: 19; 3: 159 and 42: 38. This reciprocal (*mubaadalah*)

approach is to ensure that all these principles of Islamic teaching can be expressed in the interpretation of the religious texts especially on men and women's relationship. By reciprocal reading of the texts, any text for men is also for women and similarly, any text for women is also for men as long as the main idea of the texts which can relate or interchange between men and women is found (Abdul Kodir, 2015).

One example of the reciprocal approach can be given in the case of detraction [*fitnah*]. According to FAK, there is mainstream negative attitude toward women, which see women as detraction [*fitnah*]. As a result of this attitude, Muslim societies develop social rules for women, which aim to control women's bodies such as female circumcision, body covering, prohibition for women to participate in public life, obligation for women to travel with their mahram and even their voice is considered as *aurat* [things that should not be heard]. In FAK's view, *fitnah* is something that we should watch out because it may potentially lead us choosing the wrong way. The *fitnah* can be in the form of wealth, high job position, family, knowledge and even our belief. Accusing only women as the source of *fitnah* is a form of injustice for women because men or any body can also be the source of *fitnah*. Therefore, FAK argues for the revision of all law products resulting from thinking that women are the source of *fitnah* in order to create justice for women (Abdul Kodir, 2015).

By using the reciprocal approach, all religious injunction about the role of husband and wife can be flexible and interchangeable for the benefit of the whole members of the family. Both husband and wife are equally obliged to actively, participatively and reciprocally sustain their love relationship. Serving and making our partner happy is not only the wife's

obligation but also the husband's. Similarly, protecting our chastity and not to cheat should be done by both men and women. In addition, educating children is not only women's responsibility, but the responsibility of both husband and wife. The responsibility of giving maintenance is also not only male responsibility but the responsibility of whoever has wealth, ability and opportunity to work to gain wealth. Household management is a shared responsibility, which is in practice can be managed based on the ability, opportunity and shared agreement as long as it is good for both sides. This reciprocal approach, according to FAK, should also be applicable in the public spheres, in which women can be treated equally with men as full citizen (Abdul Kodir, 2015). It is this way of thinking that makes FAK being labelled as male Muslim feminist. As stated above, Muslim feminists see the Quran, which contains the above principles, as the source of liberation for women and therefore they see the need to continually re-interpret the Quran to preserve its message of gender justice in the changing context of Muslim lives. FAK did this through his reciprocal reading of the religious texts.

The Struggles for Gender Justice

Both KHM and FAK understand that feminism is *fraxis*. Feminism is not limited to having knowledge and awareness, but also should be combined with activism. After both KHM and FAK knew about gender and feminism, KHM together with his fellows such as FAK and Marzuki Wahid initiated several institutions as their vehicle to struggle for gender justice. They founded Fahmina in Cirebon, and Rahima in Jakarta, both in 2000. Both KHM and FAK also participated in the Yellow Book

Study Forum, Puan Amal Hayati, in Jakarta. In FAK's view, KHM is his teacher and friend of discussion. In KHM's view, FAK is not only his student, but he often regards FAK as his own son. KHM is very proud of FAK and see FAK as brilliant and energetic. KHM trusts FAK very well: "*Dialah santri yang saya percaya bisa menggantikan saya hari ini dan pada waktu yang akan datang*". [He is my student that I trust him to continue my duties today and in the future].

While FAK has also become a lecturer at the State Institute for Islamic Studies/IAIN beginning 2000, after completing his Master's studies in Malaysia, KHM participated nationally as one of the commissioners of Komnas Perempuan [the National Commission of Anti Violence Against Women] for two periods: 2007-2009 and 2010-2014, in which he "Islamises" or often use Islamic arguments in fighting against gender injustice.

In December 2007, Fahmina, the organisation that KHM and FAK founded, initiated the foundation of the Institute for Islamic Studies Fahmina/ISIF, a higher Islamic educational institution which bases its teaching and learning on research and social transformation, with humanity, equality, justice and local wisdom as its perspective in developing Islamic studies. The Islamic Studies at ISIF aims at liberating human from social, political, economic and ideological oppression and injustice. Among the subjects that ISIF students should take are Human Rights, Democracy, Gender, Pluralism and Local Wisdom (Fahmina, 2013 and 2016).

In 2009, KHM together with his other fellows, including FAK, also initiated the foundation of Alimat,² a movement of equality

2 I was invited to be part of Alimat by KHM who knew me through FAK, whom I knew during my paper presentation at the Annual Conference of Islamic Studies in IAIN Riau in 2007. My introduction with FAK has led him to invite me to be his partner in giving 10 days training of Gender and Islam for female Muslim activists in Davao, the Phillipines, in December 2007.

and justice in the Muslim family, which become the umbrella for many Muslim women's organisations. Alimat is also part of Musawah, the global Muslim movement for equality and justice in the family. As KHM's student, FAK has become important part of all those institutions. In fact, it was FAK who became the General Secretary of Fahmina since its foundation in 2000 until 2009. In 2009, when FAK decided to take doctoral program at the International Concorcium of Religious Studies, Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, in which he analyses the book about women's rights written by Abu Syuqqah, which he completed in 2015, Marzuki Wahid, his fellow and another founder of Fahmina took over the daily leadership of Fahmina.

For KHM working to achieve justice is not only for the sake of women but also for men, it is for the sake of humanity. Working to achieve justice is to respect human dignity and their basic rights. He remembers what is written in the book when he was studying in the *pesantren* that justice is the pillar for the foundation of God's sky and earth. Justice is ballance. He found so many Quranic verses that asks human to stand for justice and this order, according to him, is not for God's interest but for the interest of human (Muhammad, 2015).

In addition to their active participation in all of the above institutions, KHM and FAK are productive writers. Among KHM's books are:³

1. *Fiqh Perempuan Refleksi Kiyai atas Wacana Agama dan Gender* (LkiS, 2001). This book has been regarded as his masterpiece.
2. *Islam Agama Ramah Perempuan. Pembelaan Kiyai Pesantren* (LkiS, 2004, 2009).

³ There are many other books KHM has written but I do not have its list up to the writing of this article.

3. *Spiritualitas Kemanusiaan Perspektif Islam Pesantren* (Fahmina Institut-Pustaka Rihlah, 2006).
4. *Modul Kursus Islam dan Gender. Dawrah Fiqih Perempuan* (Cirebon: Fahmina Institute, 2006, 2007).
5. *Ijtihad Kyai Husein. Upaya membangun keadilan gender* (Rahima, Jakarta, 2011).

After KHM uses gender perspective in writing and speaking about Islam and gender relation, he has positive and negative responses from his society. Some conservative and mainstream people are sinical and accuse him for only seeking popularity by having different opinion [“nyeleneh”] from the general traditional *kiayis* (Muhammad, 2016).

Among FAK’s books are:

1. *Shalawat Keadilan: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Teladan Nabi*, (Fahmina Cirebon 2003);
2. *Bangga menjadi Perempuan; Perbincangan dari Sisi Kodrat dalam Islam Gramedia* (Jakarta, 2004);
3. *Reinterpretasi Penggunaan ZIS* (Pirac Jakarta 2004);
4. *Memilih Monogami* (LkiS, Yogyakarta, 2005);
5. *Bukan Kota Wali; Relasi Rakyat dan Negara dalam Pemerintahan Kota* (Kutub Fahmina, Yogyakarta, 2006);
6. *Dan Nabipun Memihak Perempuan* (Rahima, Jakarta, 2006).
7. *Bergerak Menuju Keadilan. Pembelaan Nabi terhadap Perempuan* (Jakarta: Rahima, 2006).
8. *Hadith and Gender Justice. Understanding the Prophetic Traditions* (Cirebon: the Fahmina Institute, 2007).
9. *60 Hadits Pemberdayaan Hak-hak Perempuan* (Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina, 2011).

10. *Mamba`us Sa`adah* (Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina, 2012).

From the above list of FAK's publication, about 90 per cent of his publications focus on women's issues. Only two books in the list are not specifically address women's issues, that is list number 3 and 5. Number 3 is the publication of his Master's thesis on zakat, while number 5 focuses on the political relation between people and the state (related with democracy, an issue of ISIF's concern).

In my point of view, after knowing gender and feminism, both KHM's and FAK's lives are more dedicated for the struggle of gender justice. As part of Alimat myself, I am often involved with both of them in Alimat activities such as giving speech on Islam and family in the MNC TV and giving training of gender and Islam throughout Indonesia for the male ulama and female headed of the family [Perempuan Kepala Keluarga/PEKKA]. Recently, on 23-25 June 2016, many Alimat members including KHM and I was involved in writing workshop to produce popular writings to promote gender justice to be posted in social media. This idea was initiated and led by FAK and was facilitated by Fahmina.

Conclusion

KHM and FAK are extraordinary men. They are rare male Muslim feminists in the context of even some women do not want to be labeled as feminist due to the negative connotation of the term feminism and a Western imported term. They can become feminist due to their open mind and willingness to learn. Studying gender has opened their eyes to the realities

of inequality between men and women, in which women are subordinated, discriminated and become victims of violence; and at the same time has made them aware that there are some other women who are brilliant and professional, just as they know that there are some brilliant and professional men; and that there are some men and women who can be physically weak and incapable.

Before studying gender, both of them, as *pesantren* based people, have been well-versed with the Islamic classical books. Studying gender has made them critical in reading these books. They argue that these books were produced in different context and tradition and have been produced for the best of the authors' society. However, due to the current changing context, these books can no longer do justice, especially for women and therefore they see the need to re-read the religious texts and write books which support gender justice. After studying gender in the 1990s, they have dedicated their lives to the struggle for gender justice, not only by writing and publishing books but also by founding non-government organisations such as Fahmina, Rahima in 2000 and Alimat in 2009, as well as Islamic higher education which promotes human rights, democracy, gender justice and the use of local wisdom in 2007. This Islamic higher education, ISIF, in May 2016 appointed a female rector, Afwah Mumtazah. The appointment of the female rector, which is still rare, is one of the ISIF's real breakthrough in promoting gender justice, that they are really committed in promoting gender justice, not just a merely lip service.

Reference

- Abdul Kodir, Faqihuddin. "Ia ada, tumbuh dan hidup dalam diriku," unpublished book chapter, 2015.
- Aliansi Laki-Laki Baru (ALB). "Tentang Kami," <http://lakilakibaru.or.id/tentang-kami/>, 2010, diakses 17 Juni 2016.
- Barlas, Asma. *'Believing women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austin, TX: University of Texas Press, 2002.
- Fahmina. "Yayasan Fahmina," <http://www.daulathijau.org/?p=179>, 2013, accessed 21 June 2016.
- Fahmina. "Kampus ISIF Cirebon Kedepankan Riset dan Transformasi Sosial," 4 May 2016, <http://fahmina.or.id/kampus-isif-cirebon-kedepankan-ri-set-dan-transformasi-sosial/>, accessed 2 July 2016.
- Geertz, Clifford. *The Development of the Javanese Economy: A Socio-Cultural Approach*. Cambridge: Center for International Studies, Massachusetts Institute of Technology, 1956.
- Harding, Sandra. "Introduction: Is There a Feminist methods?" in *Feminism and Methodology*. Social Science Issues (ed.) Sandra Harding. Indiana: Indiana UP, 1987.
- ISIF. "Tentang," <http://www.isif.ac.id/index.php/web/profil/tentang>, 2016, accessed 2 July 2016.
- Karam, Azza M. *Women, Islamism and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*. New York: St Martin's Press, 1998.
- Kartini, Raden Adjeng. *Letters from Kartini: An Indonesian Feminist, 1900–1904* (trans. Joost Coté). Clayton, Vic.: Monash Asia Institute, Monash University in association with Hyland House, 1992.
- Muhammad, Husein dkk. *Modul Kursus Islam dan Gender. Dawrah Fiqih Perempuan*. Cirebon: Fahmina Institute, 2007,

second edition.

- Muhammad, Husein. "Aku dan Gender, " unpublished article, draft sent privately to the author's email, 7 April 2016.
- Nurmila, Nina. *Women, Islam and Everyday Life. Renegotiating Polygamy in Indonesia*. London: Routledge, 2011.
- Nurmila, Nina. "The Influence of Muslim Global Feminism on Indonesian Muslim Feminist Discourse," *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, UIN Yogyakarta, Vol. 49, No. 1, 2011, pp.33-64.
- Nurmila, Nina. "The Indonesian Muslim Feminist Reinterpretation of Inheritance" in *Islam in Indonesia. Contrasting Images and Interpretations*, Jajat Burhanudin and Kees van Dijk (editors). Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013a.
- Nurmila, Nina. "Feminist Reinterpretation of the Qur'an", *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 2, No. 2 (January-June 2013b), pp. 155-166.
- Qibtiyah, Alimatul. "Intervensi Malaikat dalam Hubungan Seksual" [the angel intervention in sexual relationship], in Hamim Ilyas et. al. (eds.), *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-Hadis "Misoginis"* [The Oppressed Women? The Study of 'Misogynistic Hadiths]. Yogyakarta: eLSAQ Press and the Center for Women's Studies, 2003), pp. 210-1.
- Rahima. "Latar Belakang," http://www.rahima.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=22&Itemid=343, 2008, diakses 22 Juni 2016.
- Scheman, Naomy. *Engenderings. Construction of Knowledge, Authority and Privilege*. New York: Routledge, 1993.
- Wadud, Amina (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.

LAKI-LAKI FEMINIS DALAM RUMAH TANGGA DAN KELUARGA PEREMPUAN PEDAGANG BATAK TOBA (*INANG-INANG*) DI KOTA MEDAN¹

Ratih Baiduri

Program Studi Pendidikan Antropologi
Fakultas Ilmu Sosial
Universitas Negeri Medan
(ratihbaiduri215@gmail.com)

Abstract

The purpose of this paper is to describe gender relations that are constructed by *inang-inang* with their husbands in Toba Batak domestic life in Medan. The method used descriptive qualitative by taking informants in the study. Although the Batak Toba culture rooted in patrilineal kinship system which has a tendency to patriarchy, but when faced by the realities of domestic life and the family in some cases, there was the male feminist. Male feminist is played both by the husband and the boys in the household and the *inang-inang* family. Flexibility occurs (resilience) to adjust the gender roles in the household and their families. The roles of domestic and public could be exchanged, especially in achieving the mission Batak Toba culture which is *hagabeon* (blessed by descent), *hamaraon* (wealth) and *hasangapan* (honor). They also show the life pattern formation toward an egalitarian pattern of relationships in the household, the family and society.

Keywords: women trader's Batak Toba (*inang-inang*), male feminist, gender roles

Abstrak

Tujuan penulisan makalah ini adalah menggambarkan relasi gender yang dibangun *inang-inang* dengan suami mereka dalam kehidupan rumah tangga dan keluarga Batak Toba

¹ Makalah ini merupakan bagian dari penelitian disertasi doktor Antropologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada.

di kota Medan. Metode yang digunakan deskriptif kualitatif dengan mengambil informan dalam penelitian. Walaupun kebudayaan Batak Toba berakar pada sistem kekerabatan patrilineal yang punya kecenderungan patriarkis, namun apabila dihadapkan pada realitas kehidupan rumah tangga dan keluarga *inang-inang* dalam beberapa kasus ditemukan laki-laki feminis. Laki-laki feminis ini diperankan baik oleh suami maupun anak laki-laki dalam rumah tangga dan keluarga *inang-inang*. Terjadi fleksibilitas (daya lentur) dalam menyesuaikan peran gender dalam rumah tangga dan keluarga mereka. Peran-peran domestik dan publik bisa saja dipertukarkan, terutama dalam mencapai misi budaya orang Batak Toba yaitu *hagabeon* (diberkati karena keturunan), *hamaraon* (kekayaan) dan *hasangapan* (kehormatan). Pola kehidupan merekapun memperlihatkan pembentukan ke arah pola hubungan egaliter dalam rumah tangga, keluarga dan masyarakatnya.

Kata kunci: perempuan pedagang Batak Toba (*inang-inang*), laki-laki feminis, peran gender

Pendahuluan

Kebudayaan Batak Toba berakar pada sistem kekerabatan patrilineal yaitu garis keturunan yang diperoleh melalui garis laki-laki. Oleh karena itu laki-laki menjadi pemeran utama dalam berbagai bidang kehidupan seperti perkawinan hukum, warisan, pemilikan tanah dan pola tempat tinggal. Demikian juga konsep nafkah sebenarnya juga ada di tangan laki-laki. Laki-laki sejak kecil sudah disosialisasikan bahwa mereka harus memiliki pengetahuan mengenai kebudayaan Batak Toba dan bertanggung jawab terhadap kelangsungan penerusan clan ayahnya. Anak perempuan dalam hal ini, dimasukkan ke dalam clan ayahnya. Namun apabila anak perempuan menikah ia kemudian akan dimasukkan ke dalam clan suaminya.

Dengan demikian dapat dikatakan posisi perempuan dalam kekerabatan Batak adalah ambigu atau tidak jelas. Meskipun berhubungan dengan kedua clan marga ayah dan suaminya tetapi ia sebenarnya tidak pernah menjadi anggota penuh dari kedua clan tersebut. *"She is situated between hula-hula and boru, she is associated with both, and an absolute member of neither"* (Niessen, 1985: 75; Simbolon, 1998: 2; Irianto, 2005: 9). Dalam peristilahan Turner (1977) posisi perempuan Batak Toba dalam situasi liminalitas dalam kebudayaannya.

Tujuan utama dari perkawinan menurut orang Batak adalah untuk mendapatkan anak. Seorang istri yang telah melahirkan anak laki-laki dianggap sudah menunaikan tugas sejarahnya dan mendapatkan anak laki-laki adalah keinginan yang utama. Suami akan berterima kasih kepadanya dan akan semakin menghormatinya atas anak laki-laki yang dilahirkannya. Istri yang seperti ini biasa disebut orang Batak Toba sebagai *boru naung gabe* (perempuan yang sudah diberkati). Oleh karena itu penghormatan dan penghargaan untuk seterusnya seharusnya akan diperolehnya dari suami yang akan menjamin kehidupannya (Vergouwen, 1986: 248-249). Konsekuensi sistem patrilineal menempatkan perempuan tidak dianggap sebagai ahli waris. Dalam kenyataannya perempuan Batak Toba dari dulu dikenal sebagai "pekerja" keras dalam keluarganya. Di daerah asalnya mereka dikenal sebagai petani dan peladang yang giat bekerja mengolah sawah maupun ladang milik keluarga pihak orang tua atau suaminya. Tidak mengherankan bila melihat mereka bekerja sambil menggendong anak yang masih balita di punggungnya. Di perantauan kiprah mereka di dunia dagang informal dikenal dengan sebutan *inang-inang*. Di daerah asalnya dikenal dengan istilah *parengge-rengge* yang

artinya pedagang kecil.

Menjadi menarik melihat beberapa rumah tangga dan keluarga *inang-inang* yang suami-suami mereka pada akhirnya dapat bertukar peran dengan istri mereka dalam pengasuhan anak dan rumah tangga. Pada awalnya mereka masih tetap berusaha untuk berperan sebagai pencari nafkah bagi rumah tangga dan keluarga mereka. Namun demikian mereka dihadapkan pada realitas yang ada bahwa istri-istri merekalah yang menjadi tulang punggung dalam rumah tangga dan keluarganya. Dalam proses kemudian suami mereka dapat menjalani perannya sebagai seorang ayah, suami, dan dan mendapatkan tempat dalam masyarakat dan adat Batak Toba yang patrilineal. Adapun yang menjadi rumusan masalah yang diajukan dalam makalah ini adalah bagaimanakah relasi gender yang dibangun oleh *inang-inang* dengan suami mereka dalam kehidupan rumah tangga dan keluarga dalam masyarakat Batak Toba yang patrilineal di kota Medan?

Metode yang digunakan deskriptif kualitatif dengan mengambil informan dalam penelitian. Penelitian ini merupakan studi kasus dengan fokus unit analisisnya adalah rumah tangga dan keluarga *inang-inang*. Lokasi penelitian dipusatkan di Pasar Induk Sentral Pasar yang bersifat grosiran dan eceran di Medan. Teknik yang dipakai dalam proses pengumpulan data, antara lain studi literatur, observasi partisipasi, wawancara mendalam dan *life history method*.

Laki-laki dan Perempuan dalam kebudayaan Batak Toba

Tujuan hidup atau misi budaya orang Batak yaitu *hagabeon* (diberkati karena keturunan), *hamoraon* (kekayaan), dan *hasangapan* (kehormatan) dapat dipandang sebagai pedoman

mereka dalam bertindak dan berperilaku dalam kehidupannya (Harahap dan Siahaan, 1987: 135). Dalam kenyataannya misi budaya atau tujuan hidup orang Batak Toba ini dapat dicapai karena adanya andil perempuan di dalamnya. Tujuan hidup orang Batak ini pada masa kini telah mengalami pergeseran makna seiring dengan perkembangan ekonomi, sosial dan politik yaitu menjadi akses kepada modal, tenaga kerja, barang-barang non-material seperti informasi, pengetahuan, pendidikan, dan jaringan dengan kaum elit Batak Toba (Simbolon, 1998:3).

Dalam hubungannya dengan tujuan hidup yang pertama yaitu *hagabeon* (diberkati karena keturunan), prinsip “banyak anak banyak rezeki” sebenarnya berlaku dalam kehidupan orang Batak. Namun demikian, kecenderungan tersebut telah mulai bergeser bukan lagi banyak anak yang menjadi tujuan melainkan anak yang berkualitas (berpendidikan). Orang Batak dikenal dengan budaya rantaunya. Pola perantauan mereka disebut juga sebagai perantauan yang “ekspansionis” (Pelly, 2013: 295) dengan motto “mendapatkan anak dan tanah” (*halalui anak halalui tano*). “Anak dan tanah” bagi mereka adalah simbol “martabat, kekuasaan dan kekayaan” sebagaimana dengan misi budaya mereka. Sebagaimana juga motto hidup orang Batak Toba “***anakkokin do hamoraon di ahu***” yang artinya anak adalah harta yang paling berharga. Implikasinya mereka akan berusaha semaksimal mungkin menyekolahkan anaknya walaupun dalam keadaan yang terbatas. Ini menunjukkan bahwa pendidikan anak mendapat tempat dan nilai yang lebih tinggi dari nilai yang lain (Napitupulu, 2011: 273).

Secara kultural memang konseptualisasi orang Batak mengenai anak hanya mengacu kepada anak laki-laki bukan kepada anak perempuan karena istilah *anak* itu berlaku bagi

anak laki-laki sedangkan *boru* untuk anak perempuan. Dengan dianutnya sistem patrilineal pada orang Batak Toba, hak waris hanya akan diberikan kepada anak laki-laki bukan kepada perempuan. Menurut Irianto (2000: 268-269), ada tiga alasan mengapa anak perempuan tidak dianggap sebagai ahli waris ayahnya. **Pertama**, berkaitan dengan konsep Raja *Parhata*, atau ahli waris yang selalu mengacu kepada anak laki-laki, karena dialah yang dipandang mempunyai tanggung jawab besar untuk meneruskan keturunan ayahnya (clan marga). **Kedua**, anak perempuan dianggap akan menjadi anggota clan marga suaminya, menjadi clan marga lain, dan melipatgandakan anggota clan marga lain tersebut, dan bersama suaminya sekaligus ikut "menikmati" harta warisan dari mertuanya. **Ketiga**, dimaksudkan untuk mencegah penguasaan tanah yang terlalu luas oleh pihak clan marga penumpang (terutama suami dari anak perempuan).

Sementara itu bahkan perempuan janda juga tidak ditempatkan sebagai ahli waris suaminya. Menurut Irianto, (2000:269) ada dua alasan mengapa perempuan janda tidak ditempatkan sebagai ahli waris suaminya. **Pertama**, pembuka kampung dan penguasa tanah pertanian (akses produksi) selalu dikaitkan dengan laki-laki. **Kedua**, sebagai "pasangan", istri dihubungkan dengan konsep persemaian (*panamean*), "tempat" melahirkan dan membesarkan anak bagi suaminya (akses reproduksi). Dengan demikian janda hanya berhak mengelola dan menikmati harta peninggalan suami semasa hidupnya, sampai anak laki-lakinya cukup besar untuk disertai harta tersebut. Apabila seorang janda kemudian menikah lagi, maka harta akan kembali kepada keluarga suaminya. Ketentuan ini berlaku sama bagi janda dengan keturunan laki-laki, perempuan

ataupun tanpa keturunan (Irianto, 2005: 11).

Menurut Hutabarat (1999: 87) posisi perempuan dalam budaya Batak sebagaimana terwujud dalam sistem *Dalihan Na Tolu* tergolong lemah dan tidak setara dengan laki-laki. Ada tiga julukan yang menggambarkan posisi perempuan dalam kebudayaan Batak Toba. **Pertama**, perempuan disebut sebagai "*boru ni rajanami*" oleh suaminya yang artinya "putri raja kami". Kendati julukan ini terdengar terhormat, namun dapat diartikan posisi perempuan ditentukan oleh ayahnya, ia adalah bagian dari ayahnya. **Kedua**, perempuan disebut sebagai "*inang soripada*" artinya "raja rumah yang dimuliakan", yang lebih menunjukkan peran domestik dari kaum perempuan. Julukan ini sejajar dengan "*portalaga*" yang artinya "pelaksana pekerjaan kerumahtanggaan dengan segala macam tetek bengeknya", juga sejajar dengan istilah "*pardihula*" dia yang mempunyai kepentingan dalam kampung, sedangkan julukan suami adalah "*pardibalian*" yang artinya yang memajukan urusan keluarga di luar cakupan rumah tangga. **Ketiga**, perempuan dianggap sebagai "pembuka hubungan baru", hanya melalui perkawinan dan melahirkan anak laki-laki, seorang perempuan memiliki makna dan martabat kemanusiaannya dalam masyarakat Batak Toba. Perempuan membuka hubungan kekerabatan baru melalui perkawinan. Tanpa perkawinan ia tidak mempunyai status dan martabat apapun dalam masyarakat Batak Toba.

Begitu paradoksnya peran perempuan dalam sistem kekerabatan orang Batak Toba, namun dalam kenyataannya pihak keluarga yang tidak memiliki anak perempuan tidak akan pernah menjadi pihak "*hula-hula*" (pemberi istri). Dalam sistem kekerabatan Batak Toba pihak *hula-hula* inilah yang dianggap memiliki kedudukan tertinggi dalam struktur *Dalihan Na Tolu*

dan sangat dihormati karena dapat memberikan pemberkatan dalam setiap ritual orang Batak. *Hula-hula* dapat dianggap penjelmaan dari *Mula Jadi Nabolon* (penggantinya Tuhan Yang Maha Kuasa). Dikatakan bahwa *hula-hula* adalah Tuhan yang terlihat (*debata na tarida*). Atau dalam peristilahan lain *hula-hula* adalah wakil *ni De bata (khalifatullah)* karena merupakan pihak yang telah memberikan istri. *Hula-hula* adalah sumber kekuatan adikodrati, daya hidup yang memberi semangat kepada *borunya*. Namun demikian tetap saja kalau dalam sebuah keluarga ada anak perempuan tapi tidak ada anak laki-laki, keluarga tersebut juga tidak bisa menjadi pihak *hula-hula*.

Peran Gender Laki-laki Feminis

Konsep gender tentunya berbeda dengan jenis kelamin laki-laki dan perempuan yang bersifat biologis (Moore, 1998). Perbedaan jenis kelamin merupakan kodrat atau ketentuan Tuhan, sehingga sifatnya permanen dan universal. Berbeda halnya dengan gender. Adapun pengertian “gender” dikemukakan oleh Fakih sebagai berikut:

“Konsep gender, yakni suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Terbentuknya perbedaan-perbedaan gender dikarenakan oleh banyak hal diantaranya dibentuk, disosialisasikan, diperkuat dan dikonstruksi secara sosial dan kultural, melalui ajaran agama maupun negara” (Fakih, 2008:8-9”).

Dengan mengenali perbedaan gender sebagai sesuatu yang tidak tetap, tidak permanen, memudahkan kita untuk membangun gambaran tentang realitas relasi perempuan dan

laki-laki yang dinamis. Relasi gender merujuk pada sesuatu yang kompleks dan khusus, secara kultural dan historis menyangkut sistem sosial yang mengorganisir dan mengatur interaksi antara laki-laki dan perempuan sebagaimana nilai-nilai sosial relatif mereka (Cook, 2007:1). Penggambaran perempuanpun lebih sering diasosiasikan dengan maskulinitas dan perempuan dengan feminitas sehingga menghasilkan hirarki gender. Sering sekali gender juga disalahartikan sebagai studi tentang perempuan dan feminitas. Padahal relasi gender lebih fokus pada hubungan antara maskulinitas dan feminitas, nilai-nilai laki-laki perempuan dan akses relatif mereka terhadap kontrol pada sumber daya yang ada (Cook, 2007:1). Namun demikian, kaitan antara jenis kelamin dengan sifat-sifat feminin dan maskulin ternyata bukanlah merupakan korelasi yang absolut dan kaku (Moore, 1998; Abdullah, 2006; Cook, 2007; Fakhri, 2008). Hal ini diakibatkan bahwa kategori feminin dan maskulin bukanlah kategori yang ditentukan secara biologis melainkan merupakan konstruksi sosial budaya dari hasil interaksi sosial sehari-hari. Dengan kata lain masing-masing kebudayaan memiliki definisi sendiri menyangkut apa itu feminin dan maskulin. Bahkan kategori yang dianggap maskulin dalam suatu kebudayaan bisa menjadi feminin dalam budaya lain (Abdullah, 2006: 242).

Istilah laki-laki feminis atau feminis laki-laki (dalam makalah ini saya lebih memilih menggunakan istilah laki-laki feminis) diartikan sebagai laki-laki yang memiliki komitmen keadilan dan kesetaraan gender baik dalam sikap maupun pemikirannya. Dalam hal ini feminisme dianggap tidak saja menguntungkan bagi perempuan melainkan bagi laki-laki juga. Menurut Kaufman (Valentina, 2009: 28) ada berbagai keuntungan jika kita memberi perhatian pada laki-laki dan anak

laki-laki dalam upaya mencapai keadilan dan kesetaraan gender. Pertama, dapat menciptakan konsensus diantara laki-laki dan perempuan. Kedua, memobilisasi sumber daya dan institusi yang dikontrol laki-laki dengan demikian dapat menghasilkan keuntungan yang positif dalam kebutuhan perempuan dan anak perempuan. Ketiga, mengisolasi laki-laki yang bekerja untuk mempertahankan kekuasaan dan kenyamanan laki-laki serta menyangkal hak-hak perempuan dan anak. Keempat, mencapai sebuah generasi dalam kerangka keadilan dan kesetaraan gender. Kelima, mengubah sikap-sikap dan kebiasaan dari laki-laki dan anak laki-laki sekaligus memperbaiki kehidupan perempuan dan anak perempuan.

Proses menjadi laki-laki feminis dalam keluarga dan rumah tangga *Inang-inang*

Tuntutan menjadi “laki-laki” sebenarnya demikian ketat dalam adat istiadat Batak Toba. Namun demikian bukan berarti tidak terjadi pergeseran atau perubahan terhadap nilai-nilai yang terkait dengan peran gender. Seperti yang terjadi dalam rumah tangga dan keluarga *inang-inang*, dalam berhadapan dengan realitas kehidupan yang mereka jalani sehari-hari. Beberapa kasus dalam rumah tangga dan keluarga *inang-inang* mau tidak mau laki-laki (terutama suami dan atau anak laki-laki) mengalami proses perubahan saat berhadapan dengan realitas yang ada. Pada awalnya tentu tidak mudah bagi mereka menjadi laki-laki yang “feminis”. Sebagaimana contoh yang terjadi pada bapak Simanjuntak. Bapak Simanjuntak adalah seorang ketua *punguan* (kelompok marga) Simanjuntak di lingkungannya. Berikut ini cuplikan kisah pak Simanjuntak (Wawancara tanggal 6 Januari 2013):

...“Kalau aku bekerja mana mungkin bisa mengurus kerjaan sosial ketua *punguan* ini. Sebenarnya ini bukanlah kerjaan yang menghasilkan uang malah menghabiskan uang terutama untuk sumbangan-sumbangan kegiatan belum lagi untuk rokok dan kopi yang harus dikeluarkan. Apalagi kalau dua-dua bekerja penuh mana mungkin bisa mengurus soal adat ini. Siapa yang akan pergi menghadiri acara-acara adat. Nanti kalau tidak kita hadir kita akan dikucilkan sama masyarakat adat kita. Kalau anak-anak sudah besar kita ngak ada yang datang ke acara-acara adat akan jadi masalah nantinya. Oleh karena itulah aku tidak berpikir lagi cari kerja, bukannya tidak mau. Begitulah keadaannya. Kalau diundang orang, apalagi kita ketua *punguan* yang menyebarkan undangan tidak datang apalah kata orang. Sebenarnya sudah capek juga yang jadi ketua *punguan* ini, mau berhenti ngak bisa terus. Karena *punguan* ini juga terbentuk dari rumah kami ini. Namun karena aku rasa banyak berkah Tuhan datang ke rumah kami ini karena kegiatan-kegiatan yang aku lakukan bersifat sosial bukan mencari untung secara materi. Aku rasa berkahnya datang ke keluarga kami. Ibu bisa berjualan dengan baik, penghasilan dari jualan tersebut bisa mencukupi kebutuhan-kebutuhan kami, anak-anak juga baik-baik mau bantu orang tua dengan pekerjaan rumah tangga. Anak-anak sudah bisa sekolah dan sarjana bahkan yang bungsu sudah tamat SMK Telkom sekarang mau lanjut lagi ke Sekolah Tingginya. Walaupun kerja yang kulakukan tidak berpenghasilan aku merasa banyak dapat berkahnya. Kalau dipikir-pikir manalah mungkin menyekolahkan anak-anak kami hanya dengan mengandalkan penghasilan dari jualan ibu ini, tapi syukur puji Tuhan anak-anak semua bisa sekolah”....

Dari ilustrasi kasus di atas memperlihatkan bahwa sebagai bagian dari komunitas adat Batak Toba sekaligus sebagai ketua *punguan*, Bapak Simanjuntak menyadari betul apa yang dia kerjakan adalah pekerjaan sosial yang tidak menghasilkan bahkan cenderung mengeluarkan uang. Namun demikian beliau percaya sebagai komunitas Batak Toba sulit bagi mereka tidak mengindahkan adat apalagi beliau percaya berkahnya datang keluarga mereka. Anak-anak mereka mendapatkan pendidikan yang baik, istri beliau juga dapat bekerja dengan baik dan menjadi tumpuan keluarga.

Sebagai ketua *punguan* dan sebagai orang tua yang memiliki anak laki-laki maupun perempuan, Bapak Simanjuntak berpandangan bahwa anak laki-laki dan perempuan sebenarnya sama saja terutama dalam kesempatan mendapatkan pendidikan sebagaimana yang dinyatakannya berikut ini (Wawancara tanggal 8 Januari 2013):

..."Orang Batak pada umumnya kalau hanya punya anak perempuan pasti suaminya disuruh kawin lagi untuk mendapatkan anak laki-laki. Sekarang memang masih ada saja yang demikian. Ada juga yang berusaha mengangkat anak laki-laki. Kalau menurut aku anak perempuan dan laki-laki sebenarnya sama saja sekarang ini. Apalagi untuk mendapatkan akses kepada pendidikan. Tugas-tugas di rumah tangga juga sama saja bisa dikerjakan baik anak perempuan maupun laki-laki. Anak-anak saya juga demikian. Walaupun ada anggapan orang Batak anak perempuan kalau sudah menikah jadi bagian dari keluarga suaminya. Tapi menurut saya tetaplah dia menjadi anak kita. Tidak mungkin anak yang kita besarkan dari kecil karena menikah tidak jadi anak kita lagi. Menurut orang Batak kalau tidak ada anak perempuan juga dianggap tidak *gabe* karena kita tidak akan pernah menjadi pihak

hula-hula yang dihormati orang. Pihak *hula-hula* memiliki kedudukan tertinggi dalam *Dalihan na Tolu*. Sejahtera bisa saja dibidang materi tapi di kehidupan bisa jadi tidak karena tidak punya anak perempuan juga bisa. Orang tidak bisa *sepele* (menganggap remeh) dengan kita karena kitalah pemberi perempuan. Demikian juga dengan warisan bisa saja diberikan dengan anak perempuan, kenapa rupanya. Tapi yang paling penting sebenarnya mewariskan pendidikan. Selain itu juga ada pepatah orang Batak yaitu "*Anak do hamatean, boru hangoluan*" yang artinya hidup dengan anak perempuan, mati dengan anak laki-laki. Ya...susah-susahnya dengan anak perempuanlah, sudah mati orang tua baru anak laki-laki berdatangan. Karena pada dasarnya anak perempuan kitalah yang mau mengurus orang tuanya apalagi kalau sudah sakit-sakitan, mana mungkin anak laki-laki kita atau menantu perempuan kita yang ngurusu apalagi sekarang ini. Tapi tetaplah seperti itu yang terjadi kalau kita meninggal secara adat memang harus di tempat anak laki-laki. Itu makanya falsafah itu muncul. Kalau orang tua sakit siapa yang mengurusnya pada umumnya anak perempuanlah yang diharapkan, ngak mungkin menantu perempuan tetap aja anak perempuan yang diharapkan. Banyak juga keluarga yang menentukan semuanya (dominannya) istrinya. Dengan kata lain dibawah istri ini tidak baik juga. Keluarga kami tidak begitu. Ibu tidak seperti itu dia selalu menghargai dan berbincang dengan saya masalah apapun. Saya tetap merasa dan dianggap sebagai kepala keluarga"...

Selama membesarkan anak-anaknya Bapak Simanjuntak merasa tidak perlu memperlakukan anak laki-laki dan perempuan berbeda. Bahkan beliau punya pemahaman yang cenderung berbeda dari kebanyakan orang Batak Toba dalam persoalan warisan sebagaimana cuplikan kisahnya berikut ini

(Wawancara tanggal 10 Januari 2013):

...”Anak laki-laki dan perempuan menurut aku sama aja. Dulunya mungkin dibeda-bedakan sekarang mana ada bedanya lagi. Semuanya disekolahkan sama-sama. Punya tanggung jawab ke rumah sama saja. Bahkan warisan juga bisa mendapatkan. Sama saja adat istiadat sekarang juga bisa berubah... Sekarang sudah banyak penyesuaian-penyesuaiannya. Dulu memang perempuan dianggap kalau sudah menikah akan menjadi marga orang lain kelompok keluarga suaminya, bukan lagi kelompok marga ayahnya. Dia tidak berhak mendapatkan warisan. Harta akan jatuh ke tangan orang lain kalau mereka tidak punya anak laki-laki. Namun menurutku anak perempuan tetaplah akan menjadi anak kita walaupun secara marga kelompok dia termasuk marga suaminya, tapi tetapkan menjadi anak kita. Dulu banyak cerita-cerita mengenai itu seperti cerita *Ende boru Si Tombaga* yang mengisahkan seorang raja yang tidak memiliki anak laki-laki hidupnya akan sengsara. Namun dari kisah yang menyedihkan itu juga berakhir dengan bahagia mereka menikah dan dapat menikmati harta peninggalan orang tuanya. Dari kisah-kisah inilah mengajarkan pada orang Batak harus memperlakukan anak baik perempuan maupun laki-laki sama aja. Apalagi sudah ada agama yang tidak membedakan anak laki-laki dan perempuan dan mengajarkan kasih kepada siapapun. Seperti kami dalam keluarga tidak pernah membedakan-bedakan anak laki-laki maupun perempuan baik dalam kesempatan sekolah, tugas di rumah. Bahkan dalam hal warisan pun kami tidak ingin membeda-bedakannya. Karena harta yang diperoleh bukanlah harta warisan melainkan harta pencaharian. Dulu anggapannya anak perempuan akan jadi sama orang lain. Bisa juga seorang suami yang tidak punya anak laki-laki sampai menikah lima kali. Rasanya zaman sekarang tidak begitu lagi. Harusnya semuanya kita syukuri itulah pemberian

Tuhan. Agamalah yang bisa membuat kesyukuran itu datang. Oleh karena itu *Hagabeon* yang dimaksudkan juga mengandung makna demikian anak yang dimaksud bukan hanya anak laki-laki tapi yang dianggap *gabe* ada anak laki-laki dan perempuan. Ajaran agama mendukung untuk itu dihadapan Tuhan tidak ada beda antara anak laki-laki dengan perempuan. Kalau soal siapa yang lebih peduli dengan orang tua ya anak perempuanlah. Orang Batakpun mengakui itu. Bahkan walaupun mereka sudah menikah, tidak menjadi masalah”.

Dari kasus ini dapat disimpulkan bahwa walaupun adat dapat diartikan dengan kaku namun karena kenyataan yang ada menyebabkan mereka dapat meubah pandangan mereka terhadap pemahaman bahwa anak yang mau mengurus orang tuanya itulah yang perlu diwarisi harta bukan persoalan anak laki-laki atau perempuan. Dari ilustrasi kasus di atas menunjukkan bahwa nilai-nilai budaya orang Batak Toba sebenarnya begitu dekat dengan aspek kehidupan keseharian mereka. Dari kesemua kasus yang ada menyatakan bahwa secara tradisonal kekayaan yang selalu dihubungkan dengan harta (terutama yang sifatnya materi) tidak lagi menjadi tujuan hidup mereka bahwa yang terpenting adalah pendidikan yang baik bagi anak-anak mereka sebagai modal utama dalam hidup, sehingga mampu meubah kehidupan mereka menjadi lebih baik dan maju. Bagi mereka tidak ada artinya punya harta kalau anak mereka tidak berpendidikan. Dengan demikian pendidikan mendapatkan nilai utama (terpenting) diatas nilai yang lainnya. Begitu pula dengan nilai anak menjadi penting kalau anak-anak yang berpendidikanlah yang menjadi penting dalam hidup mereka melebihi nilai-nilai lain yang sifatnya material. Dari kajian ini juga dipahami bahwa *anak* yang dimaksud dalam masyarakat

Batak Toba sebenarnya hanya mengacu kepada anak laki-laki bukan kepada anak perempuan (*boru*). Namun demikian kajian ini menemukan orientasi anak yang sebenarnya hanya mengacu pada anak laki-laki juga mengalami pergeseran karena ungkapan pribahasa tersebut dalam kenyataannya dimaknai termasuk juga mengacu pada anak perempuan walaupun ungkapan tersebut tersurat secara nyata menyatakan anak laki-laki namun tersirat didalamnya termasuk juga terhadap anak perempuan sebagaimana yang ditemukan dalam rumah tangga dan keluarga *inang-inang* dalam penelitian ini.

Pekerjaan rumah tangga dan mengurus anak-anak dalam kenyataannya bukan hanya menjadi domain perempuan saja. Sebagian laki-laki Batak Toba ternyata juga mau berkontribusi membantu pekerjaan rumah tangga dan mengurus anak-anaknya. Sebagaimana yang terjadi dalam keluarga dan rumah tangga bapak Simanjuntak. Sebagai ketua *punguan* Simanjuntak, sejak anaknya lahir beliau sudah mengambil peran dan berfungsi dalam keluarga dan rumah tangganya. Sewaktu anaknya masih kecil, beliau adalah yang menjaga anak-anak saat ibu harus berjualan. Berikut ini pernyataan bapak Simanjuntak (Wawancara tanggal 12 Januari 2013):

..."Anak-anak sampai sekarang dekat dengan aku. Mereka minta uang sekolah, uang buku, transport, jajan dan keperluan lainnya lebih sering ke aku dibanding ibunya. Yah maklumlah ibu sangat sibuk bekerja dan perhitungan sekali. Waktu ibu melahirkan aku sempat yang gantiin ibu jualan sampai sekitar 40 hari anak baru ditinggal ibu. Aku yang jaga anak-anak. Kalau ditanya sampai kapan ibu akan jualan tentunya sampe tidak mungkin jualan lagi. Tidak bisa mungkin ke *pajak* (istilah pasar bagi orang Medan) lagi. Apalagi yang mau

dikerjakan selain jualan ini karena sudah menghasilkan, kami sekeluarga mengandalkan penghasilan dari jualan ibu ini dan yang paling penting anak-anak bisa sekolah. Dengan agen-agen bawang, cabe, tomat banyak yang kami kenal dan punya hubungan baik. Karena dulu waktu ibu melahirkan aku sempat juga gantiin ibu berjualan. Aku dulu sempat cari kerja, tapi sebentar aja jadi supir angkot susah meninggalkan tugasku sebagai ketua *punguan*. Selain itu tidak ada yang bisa gantiin pekerjaan ibu, tidak ada yang menolong ibu susah nanti ibu jadinya. Aku biasa pulang dari *pajak* pukul 11 setelah mengantar dan membantu ibu jualan saat ibu belanja”...

Dari kasus tersebut tergambar bahwa walaupun bapak Simanjuntak tidak bekerja dalam pengertian berproduksi, namun dia berfungsi dalam keluarga dan rumah tangganya. Oleh karena itu tidak mengherankan anak-anaknya cukup dekat dengannya dan ini membuatnya merasa senang dan bangga. Selain itu Bapak Simanjuntak merasa cukup puas karena andilnya juga anak-anaknya mendapatkan pendidikan yang baik. Bapak Simanjuntak merasa sejak anak-anaknya kecil ia sudah terlibat penuh dalam pengasuhan mereka. Dialah yang merawat dan membesarkan anak-anaknya, karena pada waktu itu ibu bekerja seharian, sementara bapak kebetulan memang tidak bekerja. Berikut ini pernyataannya lebih lanjut (Wawancara tanggal 15 Januari 2013):

...”Waktu anak-anak kecil aku semuanya yang merawat mereka sampai mereka SMP. Kalau ke posyandu sudah sering tiap ada jadwal untuk imunisasi pasti aku membawa anak-anak. Kalau ke posyandu akulah satu-satunya bapak-bapaknya. Sebenarnya jarang ada orang Batak yang mau mengurus anak seperti aku. Aku tidak terlalu peduli dengan omongan orang. Bayangkan aja

kalau harus mencari pembantu. Selain perlu biaya besar, tentunya anak-anak akan beda kalau kita asuh dan besarkan sendiri dibanding dengan pembantu yang mengurusinya. Letaklah kalau kita punya uang tentunya cara pengasuhan yang kita harapkan tidak sesuai dengan apa yang kita terima. Syukur waktu anak-anak kecil tidak pernah masuk Rumah Sakit. Memang terasalah kalau kita yang membesarkan anak-anak, anak-anak akan dekat dengan kita dan kita puas dan senang rasanya turut membesarkan anak-anak. Waktu itu aku ingat kalau sudah mau imunisasi ke posyandu akulah satu-satunya bapak-bapak disana semua orang memandang dengan heran dan sekaligus senang. Aku langsung diberi pelayanan khusus, dilayani lebih dahulu...Kalau aku ingat waktu anak-anak kecil pagi buta ibunya sudah pergi anak-anak masih tidur, pulang ibu sudah malam anak-anaknya juga sudah tidur. Malam anaknya bangun harus ganti popok ibunya juga ngak bangun karena kecapekan ya akulah yang gantiin popok mereka. Kalau kita mau dilihat orang ya iri jugalah kita lihat orang lain bisa minum-minum di kede *tuak*. Tapi aku senang sebenarnya melakukannya anak-anak jadi dekat dengan aku. Kalau minta apa-apa mana berani mereka dengan mamaknya, karena mamaknya perhitungan sekali, akulah yang meminta sama ibu”...

Dari ilustrasi kasus-kasus yang dikemukakan, *inang-inang*, suami serta anak laki-laki maupun perempuan mereka mempunyai pandangan yang positif tentang peran domestik. Peran domestik misalnya pemeliharaan, pengasuhan, perawatan anak dan rumah tangga menurut Bapak Simanjuntak dewasa ini bukan hanya tanggung jawab atau pekerjaan perempuan saja. Laki-laki baik sebagai suami atau anak-anak laki-laki yang telah dewasa semuanya mempunyai tanggung jawab yang sama. Beliau berkeyakinan bahwa baik laki-laki maupun perempuan

harus mampu melakukan pekerjaan-pekerjaan rumah tangga tersebut. Pada umumnya Bapak Simanjuntak beranggapan tidak mungkin ditetapkan satu pekerjaan berdasarkan jenis kelamin laki-laki atau perempuan. Walaupun beliau juga menyadari konsep nafkah yang ideal sebenarnya merupakan tanggung jawab seorang suami (laki-laki). Namun demikian beliau berhadapan dengan realitas yang ada bahwa istri beliaulah yang menjadi tumpuan dan tulang punggung keluarga. Oleh karena itu beliau mengambil peran penting dalam rumah tangga pengasuhan anak dan pengurusan adat yang tidak mungkin dapat dilakukan oleh istri beliau. Berbagai contoh kasus yang digambarkan dalam penelitian ini menunjukkan adanya penyesuaian-penyesuaian hubungan gender terkait persoalan pemahaman mereka terhadap kerja, peran domestik dan pembagian tugas dalam rumah tangga dan keluarga mereka.

Dewasa ini dengan perkembangan teknologi dan kemajuan diberbagai bidang terutama di bidang pendidikan, orang Batak Toba mengalami banyak perubahan dalam hal memandang dan memperlakukan anak perempuan dan laki-laki. Dari kasus diatas dapat diambil kesimpulan bahwa sebagai bagian yang tak terpisahkan dari komunitasnya, orang Batak Toba merasa masih terikat dengan adat istiadatnya. Pada umumnya mereka percaya bahwa adat bagi orang Batak Toba adalah bagian dari hartanya dengan istilah "harta itu adalah adat". Apabila sebuah keluarga atau orang Batak dikatakan tidak beradat itu adalah penghinaan luar biasa bagi mereka. Lebih baik dikatakan miskin daripada tidak beradat. Jadi adat itu demikian penting bagi mereka. Oleh karena itu dalam kaitannya dengan sebagian kasus *inang-inang* ini, apabila si istri sudah mengambil keputusan untuk bekerja sehari-hari, sebagai orang Batak Toba mereka tetap

harus mengindahkan adatnya. Disinilah para suami (bapak) berperan agar urusan adat tidak terbengkalai sebagaimana kasus bapak Simanjuntak tersebut. Sebagai ketua *punguan* yang berfungsi mewadahi pesertanya agar dapat menjalankan adat istiadatnya dengan sebaik-baiknya bapak Simanjuntak berusaha semaksimal mungkin menjalankan kewajiban adat istiadatnya. Selain itu dari kasus ini tergambar terjadi pergeseran terhadap pemaknaan menjalankan adat yang seharusnya suami istri bersama-sama harus terlibat penuh, namun karena perkembangannya orang Batak Toba sudah memaklumi apabila ketidakhadiran istri karena keharusan bekerja.

Sebagaimana tercermin dalam misi budaya mereka 3H *hagabeon* (diberkati karena keturunan), *hamoraon* (kekayaan) dan *hasangapan* (kehormatan), penelitian yang dilakukan Naully (2003: 88-89) semakin besar tuntutan “menjadi laki-laki”, sebagai calon pemimpin dalam keluarga, pembawa dan penerus marga, maka semakin kuat tekanan dari masyarakat terhadap laki-laki untuk mewujudkannya. Hasil dari sosialisasi yang penuh tekanan ini dapat menimbulkan konflik dalam diri laki-laki berhadapan dengan tuntutan perubahan, seperti tuntutan peningkatan peran perempuan baik di lingkungan adat maupun publik (nafkah). Selain itu menurut Naully konflik bisa timbul bagi laki-laki Batak Toba yang berusaha untuk menampilkan tuntutan pembaharuan seperti terlibat di pekerjaan rumah tangga, namun tetap dituntut berlebihan sebagai laki-laki pemimpin keluarga. Sebagaimana yang ditemukan dalam beberapa kasus dalam penelitian ini memperlihatkan terjadi konflik dalam diri suami yang secara kultural dikonstruksi “menjadi laki-laki”, sebagai pemimpin dalam keluarga, pembawa dan penerus marga, pencari nafkah, namun dalam kenyataan tidak mampu

mewujudkannya. Oleh karena itu akibat dari tekanan kultural yang dikonstruksi terhadap laki-laki dalam kenyataannya laki-laki tidak dapat mewujudkannya, menyebabkan terjadinya perilaku yang “menyimpang” seperti mabuk-mabukan, main judi dan wujud perilaku yang tidak semestinya terjadi sebagaimana yang ditemukan dalam beberapa kasus rumah tangga dan keluarga *inang-inang* dalam penelitian ini. Berbeda halnya dengan yang terjadi dalam kasus bapak Simanjuntak, beliau mampu berhadapan dengan tuntutan pembaharuan saat menghadapi realitas yang ada bahwa istrinya yang menafkahi rumah tangga dan keluarga mereka. Bapak Simanjuntak dalam hal ini mengambil peran dan berfungsi dalam kehidupan rumah tangga dan keluarga mereka. Selain itu beliau sebagai ketua *punguan* berperan dalam menjalankan adat karena tuntutan sosial sebagai sebuah komunitas Batak Toba. Pada awalnya tentu tidak mudah bagi beliau berhadapan dengan situasi yang cukup sulit mengalami perubahan. Namun demikian beliau dapat mengatasinya dan pada akhirnya beliau merasakan manfaat atau keuntungannya bukan hanya buat seluruh anggota rumah tangga dan keluarga melainkan bagi beliau sendiri. Oleh karena peran beliau dalam rumah tangga dan keluarga *inang-inang* sangat diperlukan dan dihargai.

Penutup

Menjadi menarik melihat rumah tangga dan keluarga *inang-inang* yang pada akhirnya suami mereka dapat bertukar peran dengan istri mereka dalam pengasuhan anak dan rumah tangga. Pada awalnya tentunya tidak mudah bagi mereka berhadapan dengan situasi yang berubah. Namun demikian mereka dihadapkan pada realitas yang ada bahwa istri

merealah yang menjadi tulang punggung dalam rumah tangga dan keluarganya. Dalam proses kemudian pada akhirnya suami mereka dapat menjalankan perannya sebagai seorang ayah, suami, dan dan mendapatkan tempat dalam masyarakat dan adat Batak Toba yang patrilineal. Begitu juga peran anak laki-laki dan perempuan tidak ada perbedaan perlakuan dalam kasus rumah tangga dan keluarga mereka.

Budaya patrilineal Batak Toba yang cenderung dikonstruksi patriarkis ketika dihadapkan pada realitas kehidupan yang dijalankan *inang-inang* pada sebagian kasus memperlihatkan fleksibilitas (daya lenturnya) dalam menyesuaikan peran gender dalam rumah tangga dan keluarga mereka. Peran-peran domestik dan publik bisa saja dipertukarkan bagi laki-laki atau anak laki-laki yang mengambil peran sebagai laki-laki feminis. Pertukaran peran ini telah berhasil dengan sukses dalam beberapa kasus rumah tangga dan keluarga *inang-inang*, terutama dalam mencapai misi budaya orang Batak Toba yaitu *hagabeon* (diberkati karena keturunan), *hamaraon* (kekayaan) dan *hasangapan* (kehormatan). Pola kehidupan merekapun memperlihatkan pembentukan ke arah pola hubungan egaliter dalam rumah tangga, keluarga dan masyarakatnya.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan. 2006. ***Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan***. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Baiduri, Ratih. 2014. "The Meaning and Dimensions of Work: Women Traders Toba-Batak (*inang-inang*) in Medan, North Sumatera, Indonesia", ***International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 4 (1): 66-74.**

- Cook, Nancy. 2007. ***Gender Relations in Global Perspective***. Nancy Cook (ed.). Toronto: Canadian Scholars Press Inc.
- Fakih, Mansour. 2008. ***Analisis Gender dan Transformasi Sosial***. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Harahap, B. H dan Hotman M. Siahaan. 1987. ***Orientasi Nilai-nilai Budaya Batak Suatu Pendekatan Terhadap Prilaku Batak Toba Angkola-Mandailing***. Jakarta: Sanggar Willem Iskandar.
- Hutabarat, Rainy. 1999. "Perempuan dalam Budaya Batak: *Boru ni Raja, Inang Soripada* dan Pembuka Hubungan Baru", ***Gema Duta Wacana***, Edisi 55 (1999): 77-88.
- Irianto, Sulistyowati. 2000. "Reproduksi dan Resistensi terhadap Patriarkhi: Pewarisan Perempuan dalam Kebudayaan Batak Toba yang Tengah Berubah", ***Perempuan Indonesia dalam Masyarakat yang Tengah Berubah*** (E. Kristi Poerwandari dan Rahayu Surtiati Hidayat, ed.). Jakarta: Program Studi Kajian Wanita Program Pascasarjana Universitas Indonesia.
- _____. 2005. ***Perempuan Diantara Berbagai Pilihan Hukum (Studi Mengenai Strategi Perempuan Batak Toba untuk Mendapatkan Akses Kepada Harta Waris Melalui Proses Penyelesaian Sengketa)***. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Moore, Henrietta L. 1998. ***Feminisme dan Antropologi***. Jakarta: Diterbitkan atas Kerjasama Proyek Studi Jender dan Pembangunan FISIP-UI dengan Penerbit OBOR.
- Napitupulu, V. M. 2011. "Pendidikan sebagai Faktor Dinamisasi dan Integrasi Sosial dalam Masyarakat Tapanuli Utara", dalam ***Pemikiran tentang Batak Setelah 150 Tahun Agama Kristen di Sumatera Utara***. Bungaran Antonius

- Simanjuntak (ed.). Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Naully, Meutia. 2003. ***Konflik Gender dan Seksisme (Studi Banding Pria Batak, Minangkabau dan Jawa)***. Yogyakarta: Arti.
- Niessen, Sandy A. 1985. ***Motifs of Life in Toba Batak Text and Textiles***. Dordrecht/Holland Cinnaminson /USA: Foris Publication.
- Pelly, Usman. 2013. ***Urbanisasi dan Adaptasi: Peranan Misi Budaya Minangkabau dan Mandailing di Perkotaan***. Medan: Unimed Press.
- Simbolon, Indira Juditka. 1998. ***Peasant Women and Access to Land Customary Law, State Law and Gender-Based Ideology The Case of the Toba-Batak (North Sumatera)***. Disertasi. Ponsen & Looijen b. v. Wageningen.
- Turner, Victor. 197. ***The Ritual Process, Structure and Antistructure***. Ithaca: Cornell University Press.
- Valentina, R. 2009. "Pengalaman-Pengalaman Aku yang Perempuan: Laki-laki Feminis?," ***Jurnal Perempuan***, Vol. 64: 25-35.
- Vergouwen, J. C. 1986. ***Masyarakat dan Hukum Adat Batak Toba***. Yogyakarta: LKIS.

POTRET LAKI-LAKI FEMINIS: SEMANGAT KESETARAAN DI TINGKAT AKAR RUMPUT

Yulianti Muthmainnah

Dosen Universitas Muhammadiyah Prof. DR. Hamka (UHAMKA)
Jakarta dan Resource Center Institut KAPAL Perempuan Jakarta
(ymuthmainnah@gmail.com)

Abstract

Using anthropological techniques, this research is going to portray the phenomena of man living up equality in his household. With or without critical feminism awareness, the man are actively involved in parenting, caring children, giving voice to women and so on.

Abstrak

Meminjam teknik-teknik antropologis, tulisan ini memotret dinamika baru laki-laki yang menerapkan semangat kesetaraan gender di ranah keluarga. Mereka, baik disertai maupun tanpa kesadaran feminisme, menolak genderisasi pembagian kerja seperti melakukan pengasuhan anak, mendukung karir istri, mendengarkan suara perempuan dan sebagainya.

Kata kunci: Feminis, laki-laki feminis, dan pekerjaan domestik.

Pengantar

Pasca reformasi, gerakan perempuan dan dukungan terhadap gerakan itu bergerak maju dan membuahkan hasil yang signifikan seperti kuota keterwakilan perempuan, pengakuan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) bukan persoalan pribadi tetapi kriminal, pemenuhan rehabilitasi korban trafficking, kebolehan aborsi bagi korban perkosaan, dan jaminan perlindungan bagi saksi dan korban. Hal-hal tersebut telah tercantum dalam berbagai undang-undang dan berlaku

secara nasional.

Selain itu, dukungan untuk menafsir ulang peran dan tanggung jawab suami isteri dalam perspektif agama, mayoritas datang dari para ulama, utamanya ulama laki-laki. Gerakan ini, secara langsung ataupun tidak telah menumbuhkan sikap baru bahwa laki-laki penting mengambil peran dalam rumah tangga, pengasuhan anak dan pekerjaan domestik lainnya.

Gerakan Aliansi Laki-laki Baru (GALB) yang tumbuh dari gerakan feminisme, bertujuan melakukan upaya yang lebih konkret dan terorganisir dalam proses pencapaian kesetaraan dan keadilan gender serta penghapusan kekerasan terhadap perempuan juga menghasilkan dukungan bagi gerakan feminis itu sendiri.

Akan tetapi, pertanyaan dapatkah laki-laki menjadi seorang feminis masih menjadi perdebatan baik di kalangan aktivis maupun para sarjana. Bagi sebagian kalangan, feminisme tidak mengenal gender. Artinya, seorang laki-laki maupun perempuan sama-sama berpeluang bisa menjadi seorang feminis. Namun, bagi sebagian yang lain, seperti aliran feminisme radikal, berpendapat bahwa seorang laki-laki tidak dapat menjadi feminis.

Mary Daly mengklaim laki-laki bisa mendukung feminisme, tetapi mereka tidak akan bisa menjadi feminis karena tidak memiliki pengalaman perempuan. Pengalaman seperti menstruasi, hamil, melahirkan, dan menyusui. Sebuah pengalaman yang menjadi perbedaan antara laki-laki dan perempuan.¹

Senada dengan Mary, Maggie Humm juga membatasi feminis hanya pada kelompok perempuan. Feminis, sebagaimana

¹ Mary Daly, *Gyn/Ecology, 'The Metaethics of Radical Feminism'*, (Boston: Beacon Press, 1978).

dikatakan oleh Maggie yakni kesadaran seorang perempuan tentang penindasan yang dialami perempuan dan pengakuan mengenai perbedaan dan komunalitas perempuan.²

Menganalisa pertanyaan apakah laki-laki bisa menjadi feminis, Yanti Muchtar membaginya melalui tiga kategori. Pertama, seseorang dapat dikatakan sebagai feminis jika ia mempertanyakan hubungan kekuasaan laki-laki dan perempuan. Kedua, seseorang dikategorikan sebagai feminis sepanjang pemikiran dan tindakannya termasuk dalam aliran feminis seperti feminisme liberal, feminisme sosialis, feminisme marxis, dan feminisme radikal. Ketiga, feminisme adalah sebuah gerakan yang didasarkan pada kesadaran tentang ketertindasan perempuan lalu ditindaklanjuti dengan aksi untuk mengatasi penindasan tersebut. Namun, Yanti juga sependapat bahwa karena laki-laki tidak memiliki pengalaman sebagaimana pengalaman perempuan, maka laki-laki tidak bisa menjadi seorang feminis. Paling jauh, dia hanya bisa menjadi pendukung atau pro gerakan feminisme.³

Lain halnya dengan pendapat di atas, Myra Diarsi memberikan penegasan bahwa menjadi feminis tidak terkait pada jenis kelamin tertentu.⁴ *Feminism has no gender*, begitu kelompok ini menyuarakan pandangannya. Jadi, sekalipun tidak memiliki rahim dan pengalaman untuk hamil dan melahirkan, namun jika orang tersebut memiliki kesadaran akan ketertindasan pada perempuan dan berjuang untuk itu, apapun profesi orang tersebut, maka orang tersebut bisa disebut sebagai feminis.

Gadis Arivia juga membuka peluang munculnya laki-laki feminis

2 Maggie Humm, 'Ensiklopedia Feminisme', ter. Mundi Rahayu, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2007), cet. 2, hal. 160 – 161.

3 Yanti Muchtar, 'Dapatkah Laki-laki Jadi Feminis?', *Jurnal Perempuan; Pria Feminis, Why Not?*, XII (Jakarta: YJP, 1999), hal. 5 – 7.

4 Myra Diarsi, 'Feminis Laki-laki Punya Tugas Unik', *ibid*, hal. 17 – 18.

engan berbagai persyaratan seperti peduli, toleran, berbudaya, membebaskan, paham pembagian kerja domestik, peduli hak-hak reproduksi, aktivitas seksual yang setara, transparansi, dan anti poligami.⁵

Pandangan-pandangan seperti ini, saya pikir, merupakan pandangan yang lebih rasional, masuk akal dan strategis. Perempuan maupun laki-laki bisa menjadi feminis, dengan indikator secara dasar mengetahui penindasan, diskriminasi, dan kekerasan yang dialami perempuan dan bersedia berjuang berkomitmen untuk menciptakan keadilan bagi perempuan. Dikatakan rasional, sebab, feminisme bukan soal pengetahuan saja, melainkan lebih dari itu juga menuntut hadirnya kesadaran dan aksi melakukan perubahan. Kesadaran serta melakukan perubahan itu harus dimulai dari diri sendiri, dan dalam lingkup yang paling dekat dengan dirinya, yakni keluarga.

Pandangan yang mengatakan laki-laki bisa menjadi feminis juga masuk akal terutama bila kita mengacu pada tujuan-tujuan yang ingin dicapai oleh Komite CEDAW di PBB. Sebab, menurut Komite CEDAW PBB keadilan gender dimulai dari relasi personal, suami istri, relasi dalam keluarga yang pada akhirnya bermuara pada negara. Lebih dari itu, pandangan bahwa laki-laki bisa menjadi feminis juga sangat strategis untuk meraih dukungan lebih banyak dari kaum laki-laki. Di tingkat akar rumput, mendorong lebih banyak lahirnya laki-laki feminis sangat dibutuhkan untuk memasyarakatkan dan mewujudkan keadilan gender.

Masalah yang diangkat dalam tulisan ini dibatasi pada persoalan atau isu-isu di tingkat keluarga. Ini dianggap penting karena marginalisasi, genderisasi pembagian kerja, diskriminasi

5 Gadis Arivia, 'Feminisme: Sebuah Kata Hati', (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006), hal. 467 – 471.

dan kekerasan terhadap perempuan itu seringkali bermula dari keluarga. Mansour Faqih, misalnya, mengingatkan bahwa meskipun marginalisasi dan diskriminasi terhadap perempuan terjadi dalam berbagai arena seperti ekonomi, politik dan sebagainya, namun diskriminasi perempuan mula-mula sudah terjadi sejak di dalam ranah keluarga. Mansour menyebut, sebagai contoh, dalam sejumlah tradisi, perempuan juga tidak mendapatkan harta waris atau tidak mendapat kesempatan mengenyam pendidikan.⁶

Keluarga, sebagaimana dikatakan oleh Jennifer Mather Saul adalah tempat dimana dikotomi antara apa yang disebut ruang privat dan ruang publik terjadi dan dilanggengkan dengan berbagai dalih agama, nilai-nilai tradisi, budaya dan sebagainya. Sementara, pada saat yang sama, dari keluarga itulah pada nantinya akan membentuk tatanan diluarnya seperti membentuk kehidupan politik, dalam bidang pendidikan dan sebagainya. Oleh karena itu, secara politis, keluarga harus menjadi tempat perhatian yang sangat penting.⁷

Di dalam keluarga, sebagaimana dirumuskan dalam Undang-undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, terbagi atas suami, istri, dan anak. Oleh negara, suami diberi tanggung jawab sebagai kepala keluarga dan istri ibu rumah tangga. Tanggung jawab sebagai ibu rumah tangga ini dilanjutkan dengan sejumlah kewajiban lainnya seperti patuh pada suami dan melayani suami. Pada titik inilah tubuh perempuan menjadi sasaran utama untuk menjalankan kepatuhan dan pelayanan tersebut.

6 Mansour Faqih, 'Analisi Gender dan Transformasi Sosial' (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), cet. Ke-6, hal. 15.

7 Jennifer Mather Saul, 'Feminism: Issues and Arguments' (New York: Oxford University Press, 2003), hal. 15.

Tubuh perempuan merupakan arena pertarungan politik yang tidak pernah usai dan selalu menarik untuk diributkan. Adalah Michel Foucault yang telah mengupas tentang nilai kuasa seseorang untuk menguasai orang lain atas tubuhnya. Bagi Michel, dalam setiap masyarakat tubuh senantiasa menjadi objek kuasa. Tubuh dimanipulasi, dilatih, dikoreksi, menjadi patuh, bertanggung jawab, menjadi terampil, dan meningkatkan kekuatannya. Tubuh senantiasa menjadi 'kuasa' baik dalam artian 'anatomi metafisik' maupun dalam arti 'teknik politis' yang mau mengontrol, mengatur, dan mengoreksi segala aktivitas tubuh. Kuasa, dari masa yang satu ke masa yang lain, selalu menyentuh tubuh, hanya cara, ukuran, dan sasaran kontrolnya saja yang senantiasa berubah-ubah.⁸

Selain soal tubuh, posisi perempuan dalam budaya patriarki senantiasa berada di bawah kontrol laki-laki, terutama ini terjadi semisal saat seseorang memasuki sebuah perkawinan. Perempuan yang seharusnya mempunyai otonomi terhadap tubuhnya harus mengorbankan dirinya secara fisik dan psikologis untuk diserahkan kepada laki-laki.⁹

Tubuh perempuan inilah yang menjadi pusat perebutan kuasa; publik maupun domestik. Di tingkat publik, misalnya melalui berbagai kebijakan, seperti larangan keluar malam, aturan berbusana, hingga kewajiban membaca kitab suci dan beribadah menyasar tubuh perempuan. Media juga berkontribusi menciptakan perempuan yang cantik dengan standar putih, berambut panjang, dan tidak gemuk. Sedangkan pada tingkat domestik, tubuh perempuan dikontrol oleh

8 Michael Foucault, disadur oleh Petrus Sunu Hardiyanta, *Disiplin Tubuh, Bengkel Individu Modern* (Yogyakarta: LKiS, 1997), hal. 75

9 Eko Bambang Subiantoro, 'Perempuan dalam Perkawinan; Sebuah Pertarungan Eksistensi Diri', *Jurnal Perempuan; Memikirkan Perkawinan*, 22, (Jakarta: YJP dan TFF, 2002), hal. 17.

pasangan mereka dengan cara pemakaian alat kontrasepsi, kehamilan yang terus terjadi untuk memiliki anak dengan jenis kelamin tertentu, melayani kebutuhan suami dan anak-anak hingga pembatasan atau bahkan larangan beraktifitas di luar rumah. Maka, jika hal itu tidak terpenuhi, tubuh perempuan akan mengalami penyiksaan dalam bentuk KDRT.

Tidak mengherankan bila para feminis mengatakan pusat ketertindasan perempuan berada pada tubuhnya. Sehingga arena perjuangannya juga harus dimulai dari hak atas tubuh; termasuk pada rahim dan vagina. Hak untuk menolak hubungan seksual pada pasangan, hak memakai alat kontrasepsi, hak untuk kapan dan seberapa sering akan hamil, serta hak untuk menikmati standar kehidupan berumah tangga yang sehat dan nyaman bebas dari kekerasan, serta hak untuk tetap bisa berkembang dan beraktivitas setelah perkawinan terjadi sebagaimana telah dirumuskan dalam Konferensi Internasional tentang Pembangunan dan Kependudukan (ICPD), di Kairo tahun 1994.

Untuk itulah, ruang lingkup penelitian ini membatasi diri pada pertanyaan utama tentang apakah narasumber membagi peran domestik, terlibat dalam pengasuhan anak, alat kontrasepsi yang digunakan, jumlah anak yang disepakati, serta dukungan pada karir istri. Terkait dengan pertanyaan tersebut, apakah narasumber melakukan hal itu karena memahami feminisme, laki-laki feminis atau mengikuti Gerakan Aliansi Laki-laki Baru, atau karena alasan lainnya.

Pertanyaan utama tersebut saya pikir penting ditanyakan, bagaimana para laki-laki tersebut menghormati tubuh pasangannya dan bersedia berbagi peran rumah tangga dengan pasangannya. Karena dalam rumah tangga itulah arena

perjuangan feminis yang sebenarnya. Karena orang bisa saja mendukung orang lain, tetapi akan enggan bila hal itu menimpa dirinya karena persoalan status quo laki-laki. Dan bila seorang laki-laki telah sadar dan melakukan aksi nyata dalam rumah tangga dan kehidupannya, maka inilah mereka layak disebut sebagai feminis.

Data penelitian ini berasal dari observasi dan wawancara. Wawancara mendalam baik yang dilakukan secara langsung bertatap muka maupun melalui email atau telephone serta kajian konten analisis definisi laki-laki feminis. Pada awalnya ada 15 orang kandidat yang saya rencanakan bisa menjadi nara sumber dalam penelitian ini. Namun, karena beberapa alasan, termasuk ketidaktersediaan mereka, maka narasumber yang saya wawancarai terdiri dari 12 orang. Mereka, menurut analisa awal saya, telah melakukan kerja-kerja domestik dan mendukung karir isterinya.

Keuntungan dari penelitian ini adalah pertama untuk mengetahui laki-laki yang mendukung isu-isu perempuan, berbagi pekerjaan domestik sungguh memahami bahwa mereka adalah laki-laki feminis atau tidak. Kedua, kemungkinan laki-laki feminis dapat diterapkan di akar rumput. Serta untuk mengetahui adakah dampak dari Gerakan Aliansi Laki-laki Baru.

Profil Narasumber

Narasumber yang saya pilih dalam penelitian ini adalah laki-laki yang saya kenal dan saya ketahui mewujudkan keadilan gender dalam keluarganya. Mereka adalah laki-laki yang mengkomunikasikan masalah keluarga dengan istri, mendengarkan suara perempuan, mau berbagi tenaga dalam pekerjaan di sektor publik, berperan dalam pengasuhan anak

dan sebagainya.

Dari 12 narasumber tersebut, terdapat tiga narasumber yang aktif dalam isu gerakan perempuan, sedangkan sembilan lainnya bukan berlatar belakang aktivis dalam isu-isu perempuan. 10 narasumber memiliki istri yang bekerja di wilayah publik dan dua tidak beraktifitas di publik. Dilihat dari segi pekerjaan, profesi narasumber yang beragam. Ada yang berprofesi sebagai dosen sekaligus penceramah agama, ada yang berprofesi sebagai karyawan sebuah bank internasional, sebagai trainer pada sebuah perusahaan asuransi, kyai pesantren, tukang ojek, serta guru di sebuah madrasah tsanawiyah (setingkat SMP). Atas permintaan narasumber, ada yang namanya saya tuliskan inisial ada yang panggilan saja.

Saya membagi narasumber menjadi empat kategori. Pertama suami dan istri sama-sama sebagai aktivis, ada satu orang narasumber yakni Winoto. Kedua, kategori suami aktivis dan istri tidak. Ada dua narasumber yakni Firdaus dan MM. Ketiga, istri aktivis dan suami tidak dengan satu orang narasumber yakni IM. Keempat, dengan kategori suami dan istri sama-sama bukan aktivis. Ada delapan orang yakni Hasan, Augus, Hendri, IRN, Tohirin, Rizal, AF, dan MF.

Winoto, Firdaus, dan MM telah menggeluti isu perempuan dan hak asasi manusia lainnya lebih dari 15 tahun. Winoto dan Firdaus juga aktif di Institut KAPAL Perempuan Jakarta sedangkan MM aktif di LSM perempuan yang bergelut pada isu perempuan, kesehatan reproduksi, agama dan pesantren di Jakarta. Ketiganya juga berdomisi di Jakarta. Winoto yang memiliki tiga orang anak (2 laki-laki dan 1 perempuan) telah menikah selama 23 tahun dan tahun ini berusia 50 tahun. Firdaus kini berusia 45 tahun dan menikah sejak tahun 2001 (15

tahun) dengan dua orang anak perempuan. MM tahun ini genap 43 tahun. MM telah melalui 16 tahun masa perkawinan dan memiliki seorang anak perempuan yang masih balita. Ketiganya berdomisili di Jakarta.

Sedangkan IM adalah seorang dosen, penulis, dan peneliti pada isu sosial, politik, dan keagamaan. IM telah sembilan tahun menikah, berdomisili di Depok, memiliki tiga orang anak (2 laki-laki dan 1 perempuan) dan berusia 33 tahun. IM yang sejak mahasiswa sering menjuarai lomba dan aktif berorganisasi. Beberapa kali ia mendapat amanah menduduki jajaran kepengurusan di tingkat pusat dalam sebuah organisasi keagamaan dan kemasyarakatan. Hasan yang saat ini berusia 34 tahun dan menikah pada tahun 2008 (8 tahun), bekerja di perusahaan asuransi multinasional asal Prancis dan pernah mendapat penghargaan sebagai *The Best National Trainer Tahun 2013*, ia domisili di Lampung dan memiliki dua orang anak yakni perempuan dan laki-laki.

August, 39 tahun, memiliki tiga orang anak (2 perempuan dan 1 laki-laki) dan merupakan karyawan bank swasta di Jakarta dengan jabatan *leader teams*. Hendri berprofesi sebagai tukang ojek, tinggal di Depok. Hendri kini berusia 31 tahun. Pada pernikahan pertama memiliki seorang putri berusia enam tahun lalu bercerai dan kini pada pernikahan kedua tidak/belum memiliki anak.

Adapun Tohirin berusia 38 tahun, sudah lima tahun berumah tangga, dan berprofesi sebagai dosen. Pada tahun 2016 ini, ia mendapat penghargaan *Gender Award Kategori Dosen*. Ia juga pernah menjadi peserta Madrasah Rahima tahun 2006, dan tinggal di Tangerang Selatan. Tohirin memiliki satu orang anak perempuan usia balita.

IRN, 38 tahun, selain berprofesi sebagai dosen di sebuah kampus di daerah Jakarta Selatan, ia juga memiliki keahlian sebagai penceramah atau da'i. IRN yang telah berumah tangga selama lebih kurang 11 tahun memiliki tiga orang anak (1 perempuan dan 2 laki-laki) dan tinggal di Tangerang Selatan. Sama halnya dengan IRN, MF, 37 tahun, juga telah menikah selama 11 tahun. Ia memiliki dua orang anak, yakni laki-laki semua. MF saat ini bekerja sebagai PNS di sebuah lembaga *ad hoc* milik negara.

Adapun Rizal dan AF sama-sama tinggal di Semarang. Rizal, 35 tahun, memiliki satu orang anak dengan masa perwakinan tiga tahun. Sedangkan AF, 31 tahun, memiliki dua orang anak (1 perempuan dan 1 laki-laki) dan masa pernikahan menginjak tahun keenam. Rizal dan AF adalah dua orang yang sama-sama mengajar soal agama. Bedanya Rizal guru madrasah tsanawiyah atau SMP sedangkan AF guru di pondok pesantren.

Temuan Penting Penelitian

Berangkat dari itu semua, penelitian ini menemukan enam hal yang terjadi di tingkat akar rumput yang telah dan secara terus-menerus dilakukan oleh 12 narasumber tersebut. Keenam hal tersebut adalah:

1. Menghormati Suara Perempuan

Dalam tradisi patriarkhi, suara perempuan cenderung hilang atau tidak ada. Sebelum menikah, suaranya dikalahkan oleh suara orang tuanya seperti jenjang pendidikan hingga pilihan jodoh ditentukan ayah. Setelah menikahpun, suara perempuan kembali hilang karena didominasi suara suami, bahkan nama perempuan pun menjadi hilang dan berganti nama suami.

Selanjutnya ketika punya anak, maka nama perempuan akan berganti menjadi nama anak. Bahkan, secara tradisional, seringkali suara perempuan tidak dianggap dan karenanya tidak dilibatkan dalam proses-proses pengambilan keputusan meskipun keputusan tersebut berkaitan erat dengan nasib perempuan.

Winoto, Firdaus, IM, IRN dan MM menjadikan komunikasi dan diskusi dengan istri sebagai basis dalam mengatur kehidupan keluarga. Demikian pula Tohirin. Mereka semua yang istrinya juga sama-sama bekerja, karena itu, siapa melakukan apa selalu didiskusikan bersama. Penelitian ini menunjukkan bahwa kesediaan untuk mendengarkan suara perempuan ada yang tumbuh sejak awal perkawinan dimulai namun juga ada yang tumbuh melalui sejumlah proses.

IRN menjelaskan bahwa komunikasi dan diskusi dengan istri dibangun secara bertahap. Berbagi pekerjaan rumah tangga itu *by proses*, harus dimulai dan dinegosiasikan sejak awal pernikahan. IRN, menurut istrinya, pada awal pernikahan mereka, juga belum terlalu *aware* dengan pekerjaan rumah tangga. 'Mas belum *aware* kalo saya sibuk di dapur, nanti ya kalo sudah dipanggil ayah bantuin ibu dong, baru deh jalan' demikian LDF istri IRN mengenang kisah mereka sekitar tujuh tahun lalu. Apalagi antara IRN dan LDF punya standar kebersihan yang berbeda. IRN pada satu masa merasa menyerah mengerjakan pekerjaan rumah tangga, karena pada akhirnya pekerjaan itu harus diulangi lagi oleh istrinya karena dinilai kurang bersih atau kurang rapih. Istrinya juga pernah marah karena menilai IRN tidak ambil bagian dalam urusan domestik. Pada akhirnya pasangan ini bernego. IRN menaikkan standar kebersihannya dan LDF menurunkan *grade* kebersihan itu. Winoto juga punya

pengalaman yang sama tentang menaikkan dan menurunkan standar kebersihan dan kerapihan.

Byproses ini pula yang saya catat dari pernikahan IM. Pada awal pernikahan IM, pasangan ini cukup unik mengkompromikan siapa yang melakukan tugas-tugas domestik. Apalagi dua tahun pernikahan mereka tidak mempunyai anak dan sama-sama aktif dan bekerja. Karena mencuci baju sudah dilakukan oleh orang lain, maka pada Sabtu dan Minggu itulah mereka mengocok undian, siapa yang namanya keluar maka ia lah yang 'beruntung' untuk beres-beres rumah. Ini yang dilakukan istri IM untuk memulai negosiasi dan berbagi pekerjaan, sehingga pada tahun ketiga pernikahan (sekitar tahun 2009) dan mereka memiliki anak, IM sudah terlatih mengerjakan kerja-kerja domestik. Bahkan anak-anak IM lebih menyukai makanan hasil masakan IM daripada ibunya. Yang unik, antara IRN, Winoto, dan IM memiliki kemiripan dalam membangun komunikasi. IRN dan Winoto bernego soal standar kebersihan. Maka IM memilih mengocok undian.

2. Keterlibatan dalam Pekerjaan Rumah Tangga

Dalam penelitian ini, saya menemukan ada empat narasumber yang sudah terlibat dalam pekerjaan rumah tangga sejak awal pernikahan. Mereka adalah IM, MM, Winoto, dan Hasan.

Rata-rata antara jam 4.30 dan 5.00 pagi, IM sudah bangun. Biasanya yang ia lakukan adalah memasak air panas untuk mandi anak-anak dan istrinya, lalu masak nasi dan sayur. IM yang ketika berangkat kerja pada jam 06.30 biasanya meninggalkan rumah sudah tersedia makanan untuk keluarga. Kadangkala bila ia bangun lebih pagi yakni jam 4.00, maka ia sudah bisa mencuci

baju dan mengepel lantai setelah itu mandi pagi. Pada jam 5.30, ia membangunkan anak pertamanya untuk sekolah. Sehingga biasanya yang bertugas menjemur pakaian, memandikan anak kedua dan ketiga serta menyuapi mereka adalah istrinya. Dan ini paling rutin dilakukan tiga tahun terakhir ketika istri tidak bekerja di publik karena menyelesaikan sekolah S 2 pada tahun 2013 – 2015. Sebelumnya, sejak tahun 2009 ketika anak pertamanya lahir, IM lah yang memandikan bayinya pagi dan sore. Sedangkan istrinya tidak berani dan merasa takut. Istrinya baru berani ketika bayi mereka berusia sekitar empat bulan.

Apa yang dilakukan IM, sama dengan yang dilakukan Winoto. Winoto yang sejak mahasiswa sudah terbiasa masak dan mencuci baju merasa tidak memiliki kesulitan ketika harus berbagi pekerjaan sejak awal pernikahan. Bahkan ia juga terlibat dalam pengasuhan anak dan berbelanja sayur. Hasan dan MM juga terbiasa mengurus rumah, bersih-bersih, dan mencuci sejak masa-masa awal pernikahan.

Adapun Hendri dan Rizal yang lebih sedikit mengambil peran pekerjaan rumah tangga dan biasanya akan mengurus anak bila melihat istri mereka dalam keadaan sibuk dengan urusan kerja atau kantornya. Firdaus merasa pekerjaan domestik lebih banyak diambil alih oleh pekerja rumah tangga mereka. Hanya sesekali saja ia memasak menggantikan istrinya bila sang istri sedang tidak ada di rumah atau pagi-pagi sekali sudah berangkat kerja lalu sang istri memintanya untuk melakukan hal itu.

Sedangkan Tohirin punya pandangan lain. Ia berkata bahwa 'mencuci istri yang lakukan, intinya domestik lebih banyak istri. Demikian juga anak. Sebaliknya publik lebih banyak saya. Publik-domestik kami memahami semua penting. Semua mulia. Dan berbagi tugas dalam hal ini hal yang niscaya. Inilah organisasi.

Tak ada organisasi tanpa *jobdes* yang jelas. Bahkan *jobdes* adalah tujuan penciptaan. Tuhan telah membagi makhluk mana melakukan apa. Namun demikian mesti tolong-menolong, mesti berpasangan. Inilah tangga nada kehidupan'. Lebih lanjut Tohirin menjelaskan 'antara kami berdua ada pemahaman mana yang prioritas dikerjakan istri dan mana yang dikerjakan suami. Hak dan kewajiban suami sebagaimana yang diatur dalam Islam. Saya meyakini bahwa diciptakannya dua jenis makhluk yang berbeda oleh Allah tentunya juga ada tujuan dan tugas yang berbeda dari Allah. Dan pada kenyataannya demikianlah yang diatur al-Qur'an dan apa yang kita saksikan dalam realitas keseharian'.

Pada poin Tohirin ini, saya mendapat kesan bahwa kerja domestik tetap menjadi tanggung jawab utama istrinya. Sedangkan publik, Tohirinlah yang mengambil porsi utama. Ada kesan Tohirin melegitimasi pembagian peran suami dan istri sudah digariskan dalam al-Qur'an dan bahwa pembagian seperti itu telah ditentukan oleh Tuhan sebagai pencipta makhluk dan bukan difahami sebagai pembagian peran yang diciptakan manusia.

3. Mengambil Tanggung Jawab Parenting

Masalah parenting merupakan persoalan penting dalam sebuah keluarga. Dalam budaya patriarkhi, biasanya tanggung jawab pengasuhan anak atau parenting dibebankan kepada pihak perempuan atau istri. Dalam penelitian ini, saya menemukan bahwa para laki-laki juga merasa bangga dan ada kepuasan batin bisa mengurus anak mereka.

Ada kebanggaan dan kebahagiaan bisa memandikan anak, memberikan minyak kayu putih, mengurut habis mandi,

memakaikan baju mereka, memandang wajah polosnya, melihat senyum tak berdosa nya (Hasan).

Kesadaran untuk pengasuhan anak juga dimiliki oleh MF. Bekerja pada sebuah lembaga negara yang waktunya sangat ketat, maka MF mensiasati pengasuhan anak salah satunya dilakukan dengan cara memandikan anak-anak bersamaan dengan ia mandi sebelum berangkat kerja. Sebab MF menyadari bahwa 'porsi ngasuh anak lebih banyak istri karena saya bekerja dan istri di rumah'.

Rata-rata, narasumber yang lain juga mengambil peran pengasuhan anak. Mereka terbiasa membuat susu dimalam hari ketika anak-anak masih bayi. Hasan, misalnya anaknya lebih dekat dengan ayahnya tinimbang ibunya. Hasan senantiasa menyuapi anaknya setiap akan berangkat sekolah ataupun makan malam. Sehingga secara emosional anak-anak lebih dekat dengan Hasan. Kedua anak AF juga lebih dekat dengan ayahnya. Sejak anak-anak kecil, AF terbiasa mengurus mereka. Demikian dengan Winoto yang lebih banyak menghabiskan waktu mengurus anak ketiga yang kini duduk di bangku SD tinimbang istrinya yang sedang aktif melakukan advokasi isu pendidikan.

Saya meyakini bahwa IRN juga sigap mengurus anak dan rumah tangga. Ketika wawancara sedang berlangsung, putra pertamanya sedang pup, tidak memanggil ibunya, tetapi memanggil IRN untuk meminta dibersihkan. Berbeda dengan IM dan MM yang sudah terbiasa mengurus anak sejak usia 0 bulan, IRN baru berani mengurus anak ketika anaknya berusia sekitar enam bulan, usia yang menurut IRN sudah cukup besar.

MM mengatakan bahwa 'istri saya bekerja kantoran. Terkadang lembur sampai malam atau tugas luar. Dalam kondisi

seperti itu saya harus siap menghandle pekerjaan rumah dan pengasuhan anak. Mandiin anak, bersihin BABnya, ngasuh dan lainnya biasa saya lakukan’.

Lain dari itu, IRN dan IM cukup sering tidak memiliki pekerja rumah tangga sehingga terbiasa berbagi jadwal menjaga anak atau membagi anak dan mengajak anak ke tempat kerja. IM terbiasa mengajak anak pertama dan kedua ke kantornya. Sedangkan anak-anak IRN biasanya akan ditiptkan dan diasuh oleh mahasiswi LDF secara bergantian. Karena sekolah anaknya dekat dengan tempat kerja istrinya.

Augus, paling tidak ketika wawancara saya mendapati ia sedang mengganti popok anak yang ketiga lalu tak lama berselang sedang menyuapi anak kedua ketika rekan satu kantornya menelephone. Dan ia lebih memilih mendahulukan urusan anaknya daripada meladeni pertanyaan teman kantornya untuk urusan pekerjaan.

Selain itu, saya juga mendapat kesan berdasarkan wawancara dengan MF bahwa ia merasa mengalami multi burden. Sebelum berangkat kerja, MF melakukan kerja-kerja domestik seperti memandikan kedua anaknya. Ia menjadi tulang punggung keluarga. Ia juga yang bertanggungjawab dan mengurus perbaikan rumah bila ada genteng yang bocor di akhir pekan sehingga terasa sedikit waktu untuk bersosialita dengan teman atau warga. Sedangkan istrinya yang tidak beraktiftas di publik lebih punya banyak waktu untuk sosialita dan juga beryoga.

1. Istri di Ranah Publik

Kamla Bhasin dalam buku *What is Patriarchy* menarasikan bahwa dalam budaya atau sistem patriakhi, laki-laki atau suami juga mengontrol mobilitas, kekayaan, dan sumber daya ekonomi

perempuan atau istri.¹⁰ Selain itu, menurutnya, ketidakadilan dan diskriminasi gender itu terjadi manakala ada pembagian yang tegas antara ruang publik dan ruang domestik berbasiskan gender.

Mendukung karir istri merupakan bagian penting dalam narasi keadilan dan kesetaraan gender. IM memberikan tanggapan 'istri berkarir bagi saya bukan hal yang baru. Ibu saya juga berkarir dan punya usaha yang maju. Jadi saya sangat mendukung ia bisa tampil dipublik, ada kebanggaan juga kalo istri saya terkenal'. Adapun Winoto mengungkapkan 'untuk nafkah keluarga, dinamis saja, saya lebih tinggi pernah tetapi saya juga pernah lebih rendah, dan saya tidak merasa lebih rendah karena hal itu. Istri saya sekarang lagi sibuk, kebetulan saya masih punya anak kecil, jadi saya yang lebih sering di rumah'.

Istri berkarir bagi MM adalah 'lebih memberi kesempatan untuk berkembang dan menghargai pilihan'. Rizal mengatakan bahwa 'saya mendukung kalau istri berkarir agar sekolahnya ada gunanya. Agar istri tidak jenuh dan uang hasil istri terserah istri penggunaannya, tapi yang sudah sering digunakan untuk kebutuhan bersama'. MF berpendapat bahwa MF mendukung istrinya. 'Ya mendukung karir istri (karir berorganisasi, karir bermasyarakat) namun bukan untuk mensupport keuangan keluarga, karena istri tidak bekerja. Melakukan hal tersebut karena kesadaran sendiri tentang apa yang baik dan yang buruk, ga ada hubungannya dengan teori atau wacana apa pun'. Agus menarasikan pendapatnya bahwa 'istri kebetulan buka usaha di rumah dan bisa membantu juga untuk keuangan keluarga'.

Narasumber yang lain yakni Tohirin mengatakan 'istri kerja bagi saya istimewa. Ia telah melakukan hal lebih dari yang

10 Kamla Bhasin, 'What is Patriarchy', (New Delhi: Kali Primaries, 1993), hal. 6 – 9.

seharusnya. Karenanya saya berupaya kebutuhan hidup, saya yang menutupnya sehingga pekerjaan istri hanya sekedar aktualisasi diri. Bukan tuntutan keharusan yang menyiksa. Bahkan jika mau berhenti pun tak ada beban. Inilah cara saya memuliakan istri. Selanjutnya, saya juga tak pernah menuntut. Masak misalnya. Kalau sempat silahkan, tidak juga tak masalah. Demikian juga pekerjaan yang lain. Saya bisa mengerti semuanya. Yang penting komunikasi. Memandikan anak, dan seterusnya juga saya sering lakukan. Sepertinya mirip dengan prinsip keluarga demokratis ala feminisme. Tapi sejatinya tidak persis. Bedanya saya menyadari ada *jobdes maindstream* yang berasal dari Tuhan. Mirip pemahan klasik. Tapi mungkin tidak persis juga ya'.

Hasan memiliki pandangan pentingnya mendukung istri di publik. 'Saya mensupport dan memberi arahan jika ia butuh masukan saya. Gaji istri tentu sangat mendukung keuangan keluarga. Kalau istri merasa berat atas kerjanya saya juga memotivasi, mengarahkan, memberikan *warning*. Dan untuk masalah keuangan saya memang terima kasih sekali dengan istri saya, karena mau membantu melengkapi kebutuhan keluarga, walau di hati nurani tetap punya niat kuat, saya adalah tulang punggung keluarga, bukan istri saya'.

Sedangkan IRN pernah tidak mendukung istrinya untuk maju dalam kontelasi pemilihan ketua untuk organisasi perempuan keagamaan. Karena alasan anak-anak masih sangat kecil. Bagi IRM daripada menduduki jabatan hanya untuk label jabatan saja tetapi tidak bisa aktif justru menjadi tidak amanah. Tetapi, IRN yang memiliki kemampuan bahasa inggris yang baik dan berkesempatan kuliah di luar negeri untuk jenjang S 3 tidak ia ambil karena alasan anak-anak yang juga masih kecil. IRN lebih

mendahulukan istri berkarir di kampus. Alhasil saat ini, istrinya menduduki jabatan sebagai ketua program studi di fakultas tempat istrinya mengajar.

Selain IRN, maka Winoto, Hasan, IM dan Firdaus juga terbilang sukses mendukung karir istri. Bisa dikatakan saat ini istri Winoto terkenal di Indonesia, baik tulisan maupun wajahnya cukup sering menghiasi media masa. Istri Firdaus juga menduduki posisi cukup penting di sekolah tempat ia bertugas. Istri Hasan menjadi bendahara dan saat ini sedang masa reposisi menjadi kepala bendahara. Jika istri Hasan sedang menyelesaikan program pasca S 2. Maka istri IM sudah lebih dahulu selesai.

Maka bila dibandingkan antara para suami dan istrinya. Maka ada Winoto, Hasan, IRN, dan IM dengan para istri mereka. Maka istri-istri mereka telah dan sedang S 2 lebih dahulu daripada mereka serta saat ini memiliki karir yang baik.

2. Menghargai Tubuh Istri

Sonia Correa dan Rosalind Petchesky dalam bukunya *Reproductive and Sexual Rights; A Feminist Perspective* mengatakan bahwa sejak tahun 1830an wacana hak reproduksi perempuan berawal dari ide bahwa perempuan harus dapat secara bebas memutuskan kapan dan bagaimana ia memiliki anak sebagai cara untuk mengendalikan kelahiran.¹¹ Di tingkat internasional hak-hak reproduksi perempuan tercermin dalam deklarasi ICPD tahun 1994, sehingga pemaksaan oleh seorang suami kepada istri dalam hal pemilihan alat kontrasepsi dapat dikatakan sebagai bentuk kekerasan terhadap istri.

Sekalipun perempuan memiliki hak atas tubuhnya, akan tetapi banyak penelitian menunjukkan bahwa dalam tradisi

¹¹ Sonia Correa dan Rosalind Petchesky, *Reproductive and Sexual Rights; A Feminist Perspective*, (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hal. 108.

patriarkhal, tubuh perempuan belum atau tidak dikuasai oleh perempuan sendiri. Kedaulatan atas tubuhnya biasanya ditentukan oleh pasangannya. Seperti menentukan jumlah anak, kapan akan hamil, serta alat kontrasepsi apa yang akan digunakan oleh mereka.¹²

Akan tetapi, pada penelitian ini, dari 12 narasumber, saya mendapat kesan bahwa jumlah anak dan kapan sang istri akan hamil merupakan keputusan yang diambil bersama-sama termasuk kontrasepsi yang digunakan untuk menjarangkan kelahiran anak mereka. Mereka secara bersama-sama menyusun pada tahun berapa sang istri siap hamil.

Selain itu, dalam penggunaan alat kontrasepsi semuanya mengatakan dipilih bersama-sama dengan mempertimbangan risikonya masing-masing. Setidaknya ada enam narasumber yang menggunakan alat kontrasepsi berupa kondom laki-laki. Tiga orang menggunakan mekanisme senggama terputus atau *azl* yakni sperma dikeluarkan di luar tubuh istri. Metode ini mereka pilih berdasarkan kesepakatan bersama karena sama-sama tidak ingin menggunakan alat kontrasepsi. Serta dua orang menggunakan alat kontrasepsi spiral yang digunakan oleh istrinya yakni Tohirin dan AF. Mereka berdua berpendapat bahwa spiral merupakan pilihan sang istri.

Sedangkan satu orang yakni MM memilih tidak menggunakan kontrasepsi apapun karena selama 15 tahun pernikahan belum

12 Misalnya penelitian yang dilakukan oleh Adrina dkk dalam buku *Hak-hak Reproduksi Perempuan yang Terpasung* tahun 1998, Yayasan Lembaga Konsumen Indonesia dalam buku *Perempuan dan Hak Kesehatan Reproduksi* tahun 2000, Muhadjir Darwin dkk dalam buku *Menggugat Budaya Patriarkhi* tahun 2001, Yayasan Kesehatan Perempuan dalam buku *Laporan Penelitian Penghentian Kehamilan Tak Diinginkan yang Aman Berbasis Konseling di 9 Kota Besar* tahun 2004, dan Mitra Inti Foundation dalam buku *Temuan Terkini Upaya Penatalaksanaan Kehamilan Tak Direncanakan* tahun 2005.

memiliki anak. Yang membuat hati saya sangat tersentuh adalah, selama 15 tahun itu, MM tidak pernah goyah pendirian dan tak tergoda untuk bercerai, berselingkuh, atau berpoligami. Sebuah prinsip yang ia pegang teguh tidak ingin menyakiti hati istrinya dan punya anak bukan satu-satunya atau tujuan utama pernikahan.

Selain itu, Hendri lebih terbuka lagi. Ia mengatakan setiap berhubungan suami istri dengan sang istri selalu mendahulukan kepuasan istrinya. Sekalipun ia merasa sangat lelah setelah bekerja seharian dan baru pulang malam sekitar jam 11 sebagai tukang ojek tetapi tidak akan menolak bila istri mengajak hubungan suami istri. Bahkan, Hendri selalu siap dengan cara dan gaya apapun yang penting istri senang. Hendri mengatakan 'saya mah yang penting bunda bahagia, senang gitu, sok bunda mau model apa, gaya apa, hayuk wae lah'.

3. Feminis dan Aliansi Gerakan Laki-laki Baru

Hanya ada tiga orang yakni MM, Winoto dan Firdaus yang sangat memahami definisi feminis dan laki-laki feminis dengan cukup baik. Winoto misalnya berkata 'feminisme sebagai gerakan kesadaran untuk membela ketertindasan yang dialami perempuan'. MM menarasikan pemahamannya bahwa 'saya memahami feminis laki-laki sebagai upaya laki-laki atau sekelompok laki-laki yang menyadari ada ketidakadilan terutama terhadap perempuan dalam relasi laki-laki dan perempuan dan berupaya untuk melakukan ke arah relasi yang lebih adil. Laki-laki baru adalah sekelompok laki-laki yang menyadari ada ketidakadilan diatas dan mencoba melakukan perubahan'.

Firdaus lebih yakin lagi bahwa ia adalah seorang feminis karena selama ini tidak hanya setuju pada isu ini tetapi juga

sudah bekerja dan berjuang bersama teman-temannya di isu ini. Firdaus lebih lanjut mengatakan bahwa laki-laki memang harus mendukung isu ini.

Sembilan orang (dari 12 orang) lainnya tidak merasa diri sebagai seorang feminis ataupun laki-laki feminis. Bahkan ada enam orang yang tidak tahu definisi feminis, feminis laki-laki bahkan tidak pernah mendengar adanya GALB yakni Hasan, Rizal, AF, Agus, Hendri, dan MF.

Tohirin menilai feminis sah-sah saja selama tidak bertentangan dengan kodrat Tuhan. Ia mengatakan bahwa 'saya tidak faham dengan kedua istilah ini (feminisme dan feminis laki-laki). Feminisme sebagai faham ataupun gerakan yang menuntut keadilan/kesetaraan adalah baik dan saya setuju. Tapi saya juga tak menampik kenyataan bahwa gerakan ini berasal dari Barat. Ada perbedaan akar sejarah dan *worldview* antara Islam dan Barat. Karena itulah saya bersifat selektif dalam menerima faham dan gerakan ini. Ukuran saya adalah Islam. Islam yang mana? Tentu saja Islam ataupun katakanlah tafsir Islam sesuai dengan landasan epistemologi dan filsafat *mainstream*'.

Tidak jauh berbeda dengan Tohirin, namun IRN lebih rasional dalam menarasikan feminis. Menurut IRN, feminis tidak bisa dihadap-hadapkan dengan apakah bertentangan atau sesuai dengan Islam. Karena feminis juga memiliki aliran dan cara pandang yang berbeda-beda. Tetapi bila semangat feminis adalah semangat untuk mendukung kesetaraan antara perempuan dan laki-laki maka senada dengan semangat utama dalam Islam. IRN, yang juga berprofesi sebagai penda'i cukup sering menyampaikan tafsir yang lebih progresif jika membahas isu perempuan. IRN menafsir ayat poligami bukanlah sebuah perintah untuk beristri banyak tetapi sebuah batasan dari

hukum yang asal banyak tak terbilang menjadi sebuah larangan, atau sejatinya monogamy dalam Islam.

IM sebenarnya bisa menjelaskan definisi feminis dan feminis laki-laki dengan baik sekalipun tidak tahu banyak tentang GALB namun baginya melakukan kerja-kerja domestik, parenting dan mendukung karir istri karena melihat figur ayah dan ibunya saja yang saling bantu dan dukung dalam rumah tangga. IM terbiasa ditinggal dirumah oleh ibu bersama ayah. Lalu sang ayahlah yang akan mengambil peran memasak dan mengurusnya bersama empat saudara lainnya. IM berkata 'saya mengerjakan semua karena melihat bapak melakukan itu, bukan karena feminis'.

Sedangkan Hasan yang tidak pernah tahu tentang isu perempuan dan feminisme sebenarnya hanya ingin mencontoh Nabi Muhammad yang selalu mengurus Hasan dan Husein serta mau melakukan kerja-kerja domestik seperti menumbuk gandum dan menjahit bajunya.

Walaupun enam hal tersebut telah dilakukan oleh mereka, bukan berarti mereka tidak menghadapi tantangan dan rintangan. Mereka bahkan mendapat cemooh dan sindiran yang melemahkan dan (oleh sebagian orang bisa) bisa dinilai menghina integritas diri sebagai laki-laki karena membantu istri.

Tantangan

Dalam sebuah masyarakat yang patriarkhis mewujudkan kesetaraan gender dalam budaya juga memiliki tantangan tersendiri, dan ini dilakukan oleh orang terdekat mereka. Hasan misalnya mendapat pertentangan dari ibunya. IM harus sering ditegur oleh manager kantor dan dinilai sebagai laki-laki yang rendah karena sering datang terlambat dan memberikan alasan

harus memandikan bayi karena istrinya baru selesai melahirkan. Narasumber lain, AF juga mendapat pertentangan dari keluarga istrinya, ia menjelaskan bahwa 'pernah ada saudara yang mengatakan bahwa itu adalah pekerjaan wanita ketika melihat saya nyebokin anak. Tetapi saya katakan bahwa saya suka melakukan itu, tanpa paksaan karena cinta saya kepada anak.'

Penelitian ini memperkuat apa yang dikemukakan oleh Manneke Budiman bahwa kesetaraan bisa diwujudkan dalam rumah tangga manakala gender tidak dijadikan sebagai variable dalam pembagian kerja atau genderisasi pembagian kerja. Keluarga tidak dibagi-bagi atas ruang yang berorientasi pada kerja dan gender, baik laki-laki maupun perempuan bersedia melakukan pengorbanan untuk memberikan sumbangan bagi keluarga. Hubungan antar anggota sebuah keluarga tidak hanya bersifat saling melengkapi tetapi juga saling mengisi. Setiap orang di dalam keluarga memiliki tanggung jawab yang sama.¹³

Refleksi

Penelitian kecil ini, di tingkat akar rumput, secara dekat membuktikan empat hal. Pertama, menemukenali perubahan dan pergeseran masyarakat kita akan kesediaan berbagi peran dalam rumah tangga. Sekalipun tidak bekerja pada isu perempuan, tidak memiliki pemahaman tentang feminisme, feminis laki-laki dan GALB bahkan rata-rata bekerja di sektor swasta, mereka sudah menyadari pentingnya berbagi peran, kerja-kerja domestik, pengasuhan anak, menghormati tubuh perempuan, serta dukungan bagi istri. Dan hal ini penting mendapatkan apresiasi yang luas.

13 Manneke Budiman, 'Bapak Rumah Tangga: Menciptakan Kesetaraan atau Membangun Mitos Baru?' dalam *Jurnal Perempuan Edisi 76*, (Jakarta: YJP, 2013), Vol. 18. No. 1, hal 76 – 78.

Kedua, pembagian peran dalam rumah tangga, mengasuh anak, menghormati tubuh perempuan dan mendukung karir istri, yang telah mereka lakukan dilandasi oleh proses negosiasi sejak awal pernikahan, senantiasa berproses untuk berbagi peran selama pernikahan, munculnya inisiatif dari salah satu pihak untuk melakukan apa dan pasangannya melakukan yang lain, pendidikan dari keluarga/mencontoh ayah ibunya, meneladani sikap nabinya, ataupun pada awalnya dilakukan karena ada keterpaksaan karena tidak memiliki PRT.

Ketiga, tidak berbanding lurus. Pemahaman tentang isu perempuan dan feminisme tidak secara otomatis menumbuhkan inisiatif bagi seseorang untuk melakukan kerja-kerja domestik dan pengasuhan anak sekalipun seseorang tersebut telah aktif dan lama bergelut di isu HAM. Pada saat yang sama, mendapat penghargaan di bidang gender juga tidak secara otomatis dapat membentuk pemahaman seseorang tentang isu gender secara baik. Bahkan terkesan bias dan mencampuradukan antara kodrat dan lainnya.

Keempat, sekalipun masih terdapat irisan-irisan tertentu dari kekuatan masing-masing narasumber terhadap enam temuan aspek di atas. Namun secara nyata mereka telah melakukan kerja-kerja nyata sebagai seorang feminis. Misalnya Hasan sekalipun bekerja pada perusahaan multinasional dan mendapat penghargaan merasa bangga melakukan peran parenting. IM tidak merasa terhina mengerjakan pekerjaan rumah tangga. IRN, Winoto, Firdaus, dan MM mendapat kepuasan tersendiri ketika istrinya mendapatkan karir baik dan terkenal.

Penelitian kecil ini juga berhasil menunjukkan potret laki-laki feminis yang telah hadir dan berkembang di tingkat akar rumput. Kerja dan dukungan mereka sesuai dengan definisi feminis yang

dibangun oleh para aktivis. Saya fikir mereka sebenarnya layak disebut sebagai laki-laki feminis, karena berhasil membangun kesetaraan sejak dari diri sendiri, mendukung pasangan, dan melakukan kerja-kerja domestik. Tetapi sayangnya mereka tidak mau/tidak bersedia disebut laki-laki feminis dengan berbagai alasan yang mereka bangun. Walau demikian saya meyakini, keduabelas orang ini senantiasa memberi contoh dan bisa menyebarkan gagasan tersebut kepada masyarakat sekitar mereka tinggal. Dengan begitu, maka akan semakin banyak dan luaslah laki-laki feminis tersebut.

Referensi

- Adrina, dkk, 'Hak-hak Reproduksi Perempuan yang Terpasang' (Jakarta: YLKI, 1998).
- Aripurnami Sita, dkk, 'Perempuan dan Hak Kesehatan Reproduksi', (Jakarta: YLKI, 2000).
- Bambang Eko Subianto, 'Perempuan dalam Perkawinan; Sebuah Pertaruhan Eksistensi Diri', *Jurnal Perempuan; Memikirkan Perkawinan*, 22, (Jakarta: YJP dan TFF, 2002).
- Bhasin Kamla, 'What is Patriarchy', (New Delhi: Kali Primitives, 1993).
- Budiman Manneke, 'Bapak Rumah Tangga: Menciptakan Kesetaraan atau Membangun Mitos Baru? dalam *Jurnal Perempuan Edisi 76*, (Jakarta: YJP, 2013), Vol. 18.
- Correa Sonia dan Petchesky Sosalind, 'Reproductive and Sexual Rights; A Feminist Perspective', (Cambridge: Harvard University Press, 1994).
- Daly Mary, Gyn/Ecology, 'The Metaethics of Radical Feminism', (Boston: Beacon Press, 1978).

- Darwin Muhadjir, dkk, 'Menggugat Budaya Patriarkhi' (Yogyakarta: UGM, 2001).
- Diarsi Myra, 'Feminis Laki-laki Punya Tugas Unik', *Jurnal Perempuan; Pria Feminis, Why Not?*, XII (Jakarta: YJP, 1999).
- Faqih Mansour, 'Analisi Gender dan Transformasi Sosial' (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), cet. Ke-6.
- Foucault Michael, disadur oleh Petrus Sunu Hardiyanta, *Disiplin Tubuh, Bengkel Individu Modern* (Yogyakarta: LKiS, 1997).
- Gadis Arivia, 'Feminisme: Sebuah Kata Hati', (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006).
- Humm Maggie, 'Ensiklopedia Feminisme', ter. Mundi Rahayu, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2007), cet. 2.
- Mather Jennifer Saul, 'Feminism: Issues and Arguments' (New York: Oxford University Press, 2003).
- Mitra Inti Foundation, 'Temuan Terkini Upaya Penatalaksanaan Kehamilan Tak Direncanakan' (Jakarta: MIF, 2005).
- Muchtar Yanti, 'Dapatkah Laki-laki Jadi Feminis?', *Jurnal Perempuan; Pria Feminis, Why Not?*, XII (Jakarta: YJP, 1999).
- Widiyantoro Ninuk, dkk, 'Laporan Penelitian Penghentian Kehamilan Tak Diinginkan yang Aman Berbasis Konseling di 9 Kota Besar', (Jakarta: YKP, 2004)

MEDIA DAN JURNALISME



FEMINISM UNDONE: STEREOTIPISASI PEREMPUAN DALAM SINETRON TUKANG BUBUR NAIK HAJI (TBNH)

Anis Endang SM

Abstract

System and social structure which applied capitalism patriarchy ideology has resulted in gender differentiation that place women in inferior and subordinate position. This difference was constructed, socialized, and reinforced by various institutions, including television soap operas which known as the women's genre. This study used Roland Barthes's semiotic analysis technique under critical paradigm and Marxist Socialist Feminism as the main theoritical framework to reveal the stereotyping against women and the backlash managed by dominat ideology to maintain their dominance and take control over women. The result of this study showed that women depicted stereotypical based on the traditional conventions of femininity, which the main status and role of women are wives and mothers, and domestic area is the major world for women. In addition to patriarchy and capitalism, Islam is another ideology influencing the depiction. Media has become one of the piety-agent to Islamisation that emerged massively after the fall of Soeharto's era. Backlash techniques used in TBNH Islamic's soap opera were women depicted capable in various roles and sectors, through *fashion*, and beauty.

Keywords: women, Islamic soap opera, stereotyping, dominan ideology, backlash, Islamisation

Abstrak

Sistem dan struktur sosial yang menerapkan ideologi kapitalisme patriarki telah melahirkan perbedaan gender yang menempatkan perempuan pada posisi inferior dan subordinat. Perbedaan ini dikonstruksi, disosialisasikan, dan diperkuat oleh berbagai institusi, termasuk sinetron televisi yang disebut sebagai genre perempuan. Penelitian ini menggunakan teknik analisa semiotika Roland Barthes dalam kerangka paradigma

kritis dengan pendekatan teori utama Feminisme Marxis Sosialis untuk mengungkap praktik stereotipisasi terhadap perempuan dan gerakan *backlash* yang dilakukan ideologi dominan untuk mempertahankan dominasi dan melakukan kontrol terhadap perempuan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perempuan ditampilkan secara stereotipikal berdasarkan konvensi tradisional mengenai feminitas, yang mana status dan peran utama perempuan adalah istri dan ibu, dan wilayah domestik merupakan dunia utama bagi perempuan. Selain patriarki dan kapitalisme, Islam merupakan ideologi lain yang mempengaruhi penggambaran tersebut. Media telah menjadi salah satu agen ke-*saleh*-an dalam gerakan Islamisasi yang muncul secara masif pasca tumbangannya era Soeharto. Teknik *backlash* yang digunakan dalam sinetron Islami TBNH adalah ditampilkannya perempuan yang cakap dalam berbagai peran dan bidang, melalui *fashion*, dan kecantikan.

Kata kunci: perempuan, sinetron religi, stereotipisasi, ideologi dominan, backlash, Islamisasi

PENDAHULUAN

Sistem dan struktur patriarki yang berlaku dalam masyarakat telah menempatkan perempuan dan laki-laki dalam keadaan tidak seimbang. Tak hanya memberikan kuasa lebih bagi laki-laki, sistem dan struktur ini telah menempatkan perempuan pada posisi inferior, subordinat dan teropresi. Selain budaya patriarki, penempatan perempuan dalam posisi tidak menguntungkan juga terjadi sebagai akibat dari munculnya kapitalisme yang memindahkan proses produksi dari rumah tangga ke wilayah publik. Pemindahan ini membuat pekerjaan rumah tangga perempuan dianggap sebagai “nonproduktif” karena tidak dapat menghasilkan upah, sekaligus meningkatkan ketergantungan perempuan terhadap laki-laki.

Ketidakadilan dalam berbagai bidang yang dirasakan

perempuan telah memicu munculnya berbagai gerakan untuk mendobrak ideologi gender dominan yang diskriminatif. Gerakan-gerakan ini semakin menemukan arahnya sejak muncul “feminisme”, istilah yang pertama kali muncul di literatur Barat pada tahun 1880 dan berkembang setidaknya menjadi delapan aliran (Arivia, 2006). Salah satu aliran tersebut adalah Marxis Sosialis yang menjelaskan bagaimana interaksi antara ideologi kapitalisme dengan patriarki menyebabkan perempuan berada dalam posisi subordinat. Feminis marxis sosialis menyatakan bahwa kapitalisme telah menjadi ideologi yang menciptakan segregasi wilayah antara perempuan dan laki-laki, hal yang berdampak pada perbedaan peran sosial, posisi sosial, perbedaan sifat serta perilaku. Peran sosial yang menempatkan laki-laki di wilayah publik ini dikatakan Richmond-Abbot (1992) telah memberikan mereka kekuasaan untuk mendominasi berbagai institusi sosial yang ada, menciptakan cara untuk menjaga dominasi mereka, dan menentukan nilai-nilai apa yang dianggap sebagai lebih penting dan dihargai dalam masyarakat. Sedangkan peran domestik yang diberikan kepada perempuan dikatakan beberapa feminis (*dalam* Hollows, 2008: 54) telah menempatkan perempuan pada posisi terjebak, tak berdaya, dan bergantung kepada laki-laki. Menanggapi hal ini, Mitchell (*dalam* Tong, 1998: 175-178) berargumen bahwa untuk sungguh-sungguh memanusikan manusia, patriarki dan kapitalisme harus dihapuskan. Penghancuran kapitalisme tidak akan mampu mengubah ketimpangan relasi antara perempuan dan laki-laki selama budaya patriarki yang mengkonstruksi psikis mereka tetap dibiarkan. Karena itu, gerakan Marxis yang bertujuan untuk menghancurkan masyarakat kelas harus dikombinasikan dengan revolusi feminis yang ditujukan

untuk menghancurkan seks/gender karena sikap terhadap perempuan tidak akan benar-benar berubah selama psikologi perempuan dan laki-laki masih didominasi oleh simbol falik yang memandang perempuan lebih sebagai kekasih, istri, dan ibu alih-alih sebagai pekerja atau entitas yang berdiri sendiri. Ditegaskan Mitchell, pembebasan perempuan untuk berkisah di dunia publik tak berarti membuat relasi antara perempuan dan laki-laki menjadi seimbang di wilayah domestik.

Dalam konteks Indonesia, sistem patriarkis dibentuk dengan lebih ketat oleh Pemerintah Orde Baru dengan turut campurnya negara dalam mendefinisikan peran dan wilayah perempuan (Blackburn, 2004; Marching, 2011; Robinson, 2008; Suryakusuma, 2011). Pemerintah Orde Baru memandang gender sebagai hal biner dengan menempatkan perempuan pada posisi tidak menguntungkan. Konstruksi sosial mengenai perempuan dilakukan melalui organisasi Dharma Wanita dan PKK yang disebut Suryakusuma (2011) sebagai “pengiburumahtangaan”, proses dimana perempuan secara sosial didefinisikan sebagai ibu rumah tangga yang bergantung pada pendapatan suami, dan “Ibuisme”, ideologi yang mendukung penempatan perempuan sebagai pengurus keluarga, kelompok, atau negaranya tanpa mengharap imbalan apapun.

Melihat situasi seperti ini, sifat media yang dapat menjangkau publik luas dalam waktu singkat dan merupakan salah satu institusi yang memproduksi dan mereproduksi cara berpikir masyarakat (Croteau, dkk, 2012) mampu menjadi alat efektif untuk mensosialisasikan nilai-nilai baru mengenai gender. Sayangnya, media cenderung mengekalkan *status quo* ideologi gender dominan dengan terus menampilkan perempuan secara stereotipikal. Permasalahan ini menjadi sebuah isu feminis

untuk dikaji karena stereotipisasi perempuan melalui berbagai media akan berdampak pada peng-alamiah-an pandangan mengenai “sifat”, status, peran, dan ketimpangan relasi gender dalam masyarakat. Dalam hal ini, penggambaran perempuan di media massa tidak dipandang sebagai sebuah penggambaran tanpa makna, namun merupakan upaya ideologi dominan untuk mempertahankan dominasi dan melakukan kontrol terhadap perempuan. Selain itu, penggambaran perempuan di media juga dapat dimaknai sebagai gerakan *backlash* ideologi dominan untuk menahan laju pergerakan feminisme yang berupaya mewujudkan keadilan dan kesetaraan gender di semua bidang kehidupan.

Selain ideologi patriarki dan kapitalisme, Islam merupakan ideologi lain yang mempengaruhi penggambaran perempuan. Kaitannya dengan pembagian peran dan ranah berdasarkan gender, Islamisasi yang mengantarkan perempuan untuk memahami Islam sebagai satu-satunya pedoman dalam setiap aspek kehidupan mendorong perempuan untuk berpartisipasi aktif dalam perubahan sosial dengan tetap memegang teguh keyakinan konservatif mereka mengenai perbedaan gender (Rinaldo, 2013). Artinya, perempuan dan laki-laki merupakan dua entitas berbeda yang diciptakan dengan peran masing-masing untuk saling melengkapi. Dalam lingkungan keluarga dan publik, laki-laki adalah imam. Walaupun Islamisasi melakukan aktivitas pemberdayaan dan mendorong perempuan untuk berpartisipasi aktif dalam bidang politik dan ekonomi, ditegaskan bahwa partisipasi ini hanya dapat dilakukan apabila suami perempuan-perempuan tersebut memberikan izin. Selain itu, sesibuk apapun aktivitas politik dan ekonomi yang dilakukan di wilayah publik, pekerjaan domestik tetap

merupakan kewajiban perempuan yang tidak boleh dilalaikan. Disebutkan Suryakusuma (2012), pemahaman para ahli agama (terutama penafsir Islam konservatif) dan sebagian masyarakat Indonesia tentang kodrat, atau sifat lahiriah seringkali dimunculkan sebagai pembenaran untuk pembagian tugas dan peran antara perempuan dan laki-laki, dimana kewajiban perempuan dipandang sebagai kodrat yang tidak dapat diubah. Islamisasi melibatkan “agen-agen kesalihan” yang bertugas untuk menyebarkan nilai-nilai Islam demi terwujudnya masyarakat berlandaskan Islam. Karena itu, selain bergerak dalam bidang politik agar nilai-nilai Islam dapat dilegalkan dalam bentuk peraturan perundang-undangan, berbagai sarana seperti seminar, dakwah, publikasi dan konten-konten Islami di media massa seperti acara dialog, program dakwah, film dan sinetron islami pun digunakan.

Penelitian ini akan melihat bagaimana penggambaran perempuan dalam sinetron religi *Tukang Bubur Naik Haji, the Series* (TBNH) melalui karakter Rumi (Annisa Trihapsari). Karakter tersebut dipilih karena selain merupakan tokoh utama, tokoh ini juga ditampilkan sebagai perempuan menikah modern, berpendidikan tinggi dan pengusaha sukses yang menikah dengan laki-laki berpendidikan dan berpenghasilan lebih rendah darinya. Penelitian ini mengkaji jenis-jenis stereotip yang dilakukan terhadap perempuan kaitannya dengan status, peran dan relasinya dengan suaminya, bagaimana ideologi dominan beroperasi dalam mempengaruhi penggambaran perempuan di sinetron religi TBNH dan segregasi wilayah berdasarkan seks, serta teknik-teknik *backlash* yang digunakan dalam teks yang bersifat dominan dan membawa nilai-nilai Islam.

METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dalam kerangka paradigma kritis yang mengasumsikan adanya struktur dan mekanisme yang "dalam" dan tak teramati di balik realitas sosial yang mudah diamati (Neuman, 1997). Pendekatan analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah semiotika yang memperlakukan teks sebagai komponen utama dalam analisisnya. Adapun pendekatan semiotika yang digunakan adalah milik Roland Barthes. Fokus dari penelitian ini adalah konstruksi mengenai perempuan terkait peran dan relasinya berdasarkan gender. Tayangan ini menggunakan banyak tanda yang dikonstruksi oleh ideologi dominan untuk menciptakan segregasi dan peran gender sebagai sesuatu yang seolah-olah "alamiah", sehingga tidak dipertanyakan dan diterima secara luas.

Peneliti mengambil sembilan episode untuk dianalisis, yaitu episode 940, 979, 1006, 1112, 1168, 1216, 1245, 1439 dan 1473 yang ditayangkan sejak tahun 2013-2015. Kesembilan episode tersebut dipandang peneliti mampu mewakili penggambaran perempuan yang ditunjukkan dalam tokoh yang dianalisis mengingat sudah terpolanya kecenderungan perilaku dari sang karakter. Adapun pemilihan episode ini dilakukan dengan *purposive*, yaitu mengkaji variasi stereotipisasi yang ditampilkan dalam teks yang diteliti.

Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah dokumentasi dengan mengumpulkan episode-episode tayangan sinetron *Tukang Bubur Naik Haji* yang ditayangkan di stasiun televisi RCTI yang terdapat dalam situs Youtube. Selanjutnya, tahapan analisis dalam penelitian ini dibagi menjadi dua tingkatan, yaitu tingkatan denotasi dan tingkatan konotasi.

Analisis tingkatan denotasi dilakukan dengan *codes of television fiction* yang dikemukakan oleh Jonathan Bignell (1997) yang dipengaruhi oleh pendekatan semiotik *codes of television* John Fiske (1987) yang kemudian ia kembangkan untuk secara spesifik mengkaji teks sinetron (*soap operas*) dengan elemen-elemen kajian: *visual signs (images)*, *aural signs (speech)*, *camera shot*, *lighting*, dan *sound and music*. Pada tingkatan konotasi, analisis dilakukan dengan kode ideologi. Dijelaskan Bignell, sinetron yang menggambarkan sebagian dari kehidupan masyarakat seperti gender, pekerjaan, dan norma masyarakat mengandung mitos. Dalam teks media, mitos-mitos yang ditampilkan selalu berhubungan dengan ideologi yang berpengaruh terhadap cara menggambarkan dan menerima suatu realitas, yaitu mengapa suatu penggambaran dianggap sebagai kewajaran, sedangkan yang lain tidak.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Hasil Penelitian

Stereotip gender merupakan ekspektasi budaya mengenai sifat-sifat dan perilaku-perilaku perempuan dan laki-laki, dimana faktor biologis (seks/perempuan-laki-laki) digunakan sebagai dasar untuk mengkonstruksi kategori sosial gender (maskulin/feminin) (Richmond-Abbot, 1992). Stereotip tentang maskulinitas dengan "sifat" mandiri, agresif, kompetitif, dan tegas serta stereotip feminin yang memiliki "sifat" pasif, berjiwa mengasuh, sentimentil, dan bergantung pada orang lain berimplikasi pada peran sosial laki-laki sebagai ayah dan pencari nafkah, dan perempuan berperan sebagai istri dan ibu. Penggambaran terus-menerus mengenai sifat tertentu membuat individu bertindak tepat seperti penggambaran tersebut.

Dari analisis semiotika Barthes *codes of television fiction* Jonathan Bignell (1997), tataran denotasi penelitian ini menemukan adanya tiga belas stereotip yang dilekatkan terhadap perempuan. Makna denotasi pertama adalah perempuan menjaga penampilan. Pada tataran konotasi, penelitian ini menemukan beroperasinya ideologi patriarki dan kapitalisme pada tingginya perhatian perempuan dalam aspek penampilan. Kaitannya dengan patriarki, Barnard (1996) mengutip formulasi Berger (1972) "*men act, women appear*" yang menjelaskan peran pakaian dalam memproduksi identitas dan posisi gender. Dalam konteks ini, perempuan merupakan objek yang dipandang laki-laki. Adanya wacana populer *be pretty – get a man – escape poverty* membuat perempuan harus sangat berhati-hati dalam menjaga setiap yang ada pada dirinya agar terlihat baik terutama di mata laki-laki karena dalam masyarakat patriarkis, bagaimana perempuan terlihat di mata laki-laki dianggap sebagai faktor penting dalam keberhasilan hidup (Marshment, 1993). Perbedaan aturan dalam pembuatan pakaian antara perempuan dan laki-laki merupakan implikasi dari pereduksian perempuan dalam penampilan. Pakaian laki-laki dibuat dengan lebih sederhana dan memungkinkan mereka untuk bebas bergerak. Sedangkan pakaian perempuan dibuat lebih rumit, dengan berbagai hiasan, dan keterbatasan ruang yang menyulitkan untuk bergerak. Disebutkan Barnard (1996), hal ini karena *fashion* merupakan sesuatu yang lebih diasosiasikan kepada perempuan daripada laki-laki. Dalam hal ini, identitas gender perempuan dikonstruksi, ditandai, dan direproduksi sepanjang perempuan terus "terobsesi" dengan penampilannya sendiri. Dalam keseharian, agaknya anggapan masyarakat terhadap perempuan yang tidak merawat diri, tidak

berdandan dan tampil seadanya mendapatkan label sebagai perempuan yang “gagal” masuk kedalam kategori “perempuan” (Unger & Crawford, 1992) merupakan implikasi dari proses pereduksian ini.

Kaitannya dengan kapitalisme, Juneman (2010) menjelaskan pergeseran makna pakaian (*clothes*) yang berpadanan dengan kata *textile*, *garment*, dan *fabric* telah menjadi industri *fashion* yang berasosiasi dengan kata *style* dan *mode* yang menghasilkan keuntungan besar bagi para pemilik modal. Kaitannya dengan ideologi Islam, Heryanto (2014) dan Ibrahim (*dalam* Barnard, 1996) dalam pengantar buku *Fashion Sebagai Komunikasi* menyatakan, jika modernitas di negara lain ditandai dengan sekularisasi, modernisasi dan globalisasi, di Indonesia ditandai dengan munculnya generasi baru yang berpendidikan, berpenghasilan besar, dan menikmati kebudayaan tanpa mengorbankan keimanan. Dalam konteks ini, maraknya tren pakaian muslim sejak tahun 1980-an tidak dimaknai sebagai kemandekan sosial atau tradisionalisasi, sebaliknya hijabisasi justru merupakan suatu tanda kemodernan (Smith-Hefner, 2012). Karenanya, kehadiran karakter Rumi dalam sinetron ini dapat dimaknai sebagai penegas dari bersinerginya nilai-nilai Islam dengan modernisasi yang dimetaforakan dengan Paris, bisnis, dan modis.

Makna denotasi kedua yang ditemukan dalam penelitian ini adalah peran perempuan dalam mendukung dan menunjang laki-laki. Pada tataran konotasi, ideologi patriarki beroperasi utamanya dalam memandang perempuan yang eksistensinya tidak dilihat sebagai dirinya, namun dalam hubungannya dengan laki-laki. Pertama dan utamanya sebagai istri (Suryakusuma, 2011; 2012). Perempuan yang dianggap

baik-baik adalah yang menjadikan keluarga sebagai fokus dan pusat kehidupannya, yang mana perempuan harus selalu siap sedia kapanpun diminta untuk membantu, melayani, mengurus rumah tangga dan keluarga, serta menjadi pelengkap bagi suami. Dalam kehidupan sehari-hari, apa yang dilakukan Rumi dengan jelas tercermin dalam ungkapan populer di masyarakat “dibalik kesuksesan laki-laki terdapat dukungan perempuan”. Kaitannya dengan fungsi pendampingan istri, Wulandari dan Candria (2012) dalam penelitian berjudul “Pemahaman kader PKK terhadap Panca Dharma Wanita” menemukan pemahaman masyarakat bahwa mendampingi suami adalah kewajiban istri, dan perempuan memang diciptakan untuk mendampingi laki-laki.

Makna denotasi ketiga adalah *sisterhood*. Disebutkan Modleski (*dalam* Tulloch, 1990), sinetron memang memiliki kecenderungan untuk menampilkan perempuan dalam suatu keluarga, yang mana mereka membutuhkan teman perempuan kepercayaan (*confidante*) dan penasehat secara terus-menerus. Pada tataran konotasi, ideologi patriarki beroperasi dengan memberikan aturan yang berbeda bagi perempuan dan laki-laki dalam mengekspresikan emosi. Sosialisasi dan reproduksi tanda yang menekankan perbedaan ini dimunculkan pada institusi-institusi sosial dan media massa. Jika masyarakat mengharapkan laki-laki untuk mengedepankan akal dan tidak menunjukkan emosinya secara terbuka, perempuan diekspektasikan untuk melakukan kebalikannya. Karena itu, dalam masyarakat muncul anggapan bahwa “perempuan adalah makhluk yang cengeng”, dan “laki-laki adalah makhluk tidak berperasaan”. Karena itu, laki-laki sering dianggap tidak mampu memahami perasaan perempuan. Sedangkan laki-laki menilai perempuan terlalu

mengedepankan perasaan. Adanya perbedaan ini memunculkan anggapan bahwa perempuan hanya dapat dimengerti oleh perempuan, dan laki-laki memiliki pola pikir yang sama dengan sesamanya. Populernya anggapan ini pada akhirnya berdampak pada terjalinnya hubungan yang erat antarsesama perempuan, dimana mereka dapat saling memahami dan mendukung satu sama lain.

Makna denotasi keempat adalah perempuan pengelola rumah tangga. Dalam konteks ini, perempuan dalam masyarakat patriarkis mendapat julukan “Ratu Rumah Tangga” yang mampu mengelola tiga hal utama, yaitu keindahan dan kerapian fisik rumah suami, mengelola berbagai sumber daya seperti tenaga kerja dan uang, dan mengelola urusan anak, mulai dari kesehatan fisik, kemajuan pendidikan hingga moral (Tomagola, 1998). Adanya kegagalan dalam rumah tangga atau anak akan menyebabkan perempuan disalahkan karena dinilai “gagal” menjalankan perannya dengan baik. Walaupun memiliki pekerjaan di ruang publik, tanggung jawab di ruang domestik harus tetap dipegang dan dijalankan oleh perempuan. Penempatan perempuan sebagai pengelola rumah tangga disebut Fakih (1996) didukung oleh anggapan umum di masyarakat mengenai perempuan yang memiliki sifat rajin dan memelihara sehingga cocok untuk melakukan berbagai pekerjaan domestik tersebut.

Makna denotasi kelima adalah perempuan sebagai anggota masyarakat. Pada konteks ini, Budiman (1981), Ibrahim (1998), Gerke (1983) dan Sullivan (1983) (*dalam* Bennet, 2005) dan Suryakusuma (2012) sepakat bahwa masyarakat patriarki menempatkan perempuan sebagai penjaga nilai-nilai budaya yang posisinya bersifat sentral dalam keluarga.

Dalam masyarakat seperti ini, keluarga dipandang sebagai pilar stabilitas dan fundamen dalam tatanan masyarakat (Walby, 1990). Jika keluarga dianggap memiliki peran sentral dalam masyarakat, perempuan memainkan peran tersebut mengingat posisinya dalam keluarga. Dalam kehidupannya sehari-hari, perempuan dibuat merasa bahwa peran yang mereka jalankan adalah peran mulia yang tidak dapat digantikan oleh laki-laki karena "sifat-sifat" feminin tidak dimiliki oleh laki-laki. Untuk dapat melaksanakan tugas tersebut dengan baik, perempuan dituntut untuk memiliki kehalusan, kesopanan, kepatuhan, dan keagamaan (Yuarsa, 1997) agar mampu menciptakan generasi penerus yang berguna bagi masyarakat, negara, dan agama.

Makna denotasi keenam adalah perempuan berbakti kepada orang tua. Sejak dahulu, perempuan terikat pada *dubbele moraal* yang menekankan mereka memiliki kepatuhan lebih tinggi dibanding laki-laki. Rasa hormat dan bakti perempuan terhadap orang tua telah membuat perempuan menyerah pada keinginannya sendiri, seperti yang terjadi pada Kartini yang merasa ragu baik dalam mengutarakan pikiran-pikirannya yang revolusioner maupun dalam usahanya untuk mewujudkan gagasan-gagasannya tersebut (Faruk HT, 1997). Dalam karya sastra Indonesia, ketaatan perempuan terhadap orang tua ditunjukkan dalam novel-novel seperti "Azab dan Sengsara" (1920), "Sitti Nurbaya" (1922), dan "Tenggelamnya Kapal Van der Wijck" (1939). Pada dasarnya ketiga novel tersebut memiliki benang merah yang sama, yaitu takluknya perempuan pada keinginan orang tua yang ingin menikahkan mereka dengan laki-laki yang tidak mereka cintai.

Makna denotasi ketujuh adalah laki-laki merupakan kepala keluarga. Peran kepala keluarga merupakan posisi

tertinggi dalam hierarki keluarga. Laki-laki sebagai kepala keluarga berperan sebagai pemberi tugas, dan ibu sebagai “ratu rumah tangga” berperan sebagai pelaksana (Budiman, 1981). Karena itu, walaupun memiliki penghasilan, jenjang karir dan jam kerja lebih tinggi, “ratu rumah tangga” harus tetap meluangkan waktu untuk memperhatikan dan melayani kebutuhan sang kepala keluarga. Penggambaran stratifikasi peran seperti ini didasarkan pada pandangan Islam klasik yang patriarkis dan meyakini bahwa laki-laki merupakan pemimpin alami, baik dalam lingkungan publik maupun privat (Suryakusuma, 2012). Maka dari itu, tak peduli bagaimanapun kondisi istri dan suami, peran tersebut tetap seperti itulah adanya.

Melalui penelitian Wulandari dan Candria (2012), diketahui bahwa peran perempuan sebagai pendamping laki-laki tidak berlaku kebalikannya. Pandangan yang menyatakan laki-laki sebagai pemimpin alami dalam masyarakat yang menerapkan nilai-nilai Islam bersumber pada penafsiran Al-Qur’an surat An-Nisa ayat 34. Oleh para penafsir klasik, dalam ayat tersebut laki-laki dipandang memiliki kelebihan dalam hal akal dan fisik karena laki-laki memberikan nafkah dari harta yang mereka hasilkan kepada perempuan. Penafsiran ayat tersebut juga menyiratkan perempuan adalah makhluk lemah lembut yang mudah terbawa perasaan dan dikodratkan untuk mengandung, melahirkan, dan mengasuh anak. Keadaan psikologis, biologis dan fisik perempuan ini dipandang tidak cocok untuk menjadi pemimpin karena kepemimpinan membutuhkan pendaayagunaan akal dan kemampuan fisik yang tinggi yang dianggap tidak dimiliki oleh perempuan. Masyarakat dapat menerima posisi perempuan sebagai kepala keluarga hanya ketika tidak ada laki-laki (Walby, 1990). Pada konteks Indonesia,

data Susenas tahun 2012 (dicatat dalam buku Profil Perempuan Indonesia Tahun 2013) menunjukkan jumlah rumah tangga yang dikepalai oleh perempuan sebesar 14,42% dan rumah tangga yang dikepalai laki-laki sebesar 85,58%. Dilihat dari karakteristiknya, perempuan yang menempati peran sebagai kepala keluarga adalah perempuan yang telah bercerai atau ditinggal mati suaminya.

Makna denotasi kedelapan adalah mothering: mengandung, mengasuh, dan mendidik anak. Pada konteks ini, ideologi patriarki memandang melahirkan bagi perempuan bukan sebagai hak, namun kewajiban (Abdullah, 1997). Posisi ibu selalu menempati posisi penting dalam kebudayaan mana pun, dan menjadi ibu serta istri merupakan prestasi bagi anak perempuan baik-baik sebagaimana diharapkan setiap ibu terhadap anak perempuannya (Arivia, 2006). Peran ibu dikultuskan dan dipuja melalui tiga jenis perayaan, yaitu Hari Ibu, Hari Anak, dan hari Kartini. Pentingnya menjadi ibu, disebut Arivia (2006) sebagai penunaian kewajiban “perempuan sejati” yang membuat mereka merasa utuh sebagai manusia. Karenanya, perempuan yang gagal menjadi ibu akan disalahkan dan dianggap sebagai bukan perempuan normal (Woollett dalam Nicolson, 1993). Bukan hanya masyarakat, Islam pun membenarkan terjadinya perceraian atau pernikahan dengan perempuan lain apabila istri mengalami kemandulan (Stuers, 2008).

Arivia (2006) mengatakan bahwa permasalahan utama yang menyebabkan beratnya tanggung jawab ibu adalah labelisasi masyarakat yang menuntut ibu berperilaku sebagaimana mereka kehendaki. Romantisasi dan idealisasi peran ibu yang penuh cinta, penyayang, dan mengabaikan kepentingannya sendiri seringkali membawa kekecewaan pada diri perempuan

dan anak-anak mereka (Nicolson, 1993). Sedangkan bagi laki-laki, tidak adanya standar mengenai peran ke-bapak-an membuat mereka mampu menjaga status dan menegaskan diri sebagai sosok yang dikagumi oleh anak-anak mereka (Nicolson, 1993).

Makna denotasi kesembilan adalah perempuan berorientasi pada hubungan. Pada konteks ini, ideologi patriarki beroperasi melalui pembedaan dan sosialisasi "sifat-sifat" feminin/maskulin melalui larangan, nasehat maupun penghargaan sejak masa kanak-kanak. Jika anak laki-laki diharapkan untuk lebih mengedepankan rasionalitas, anak perempuan yang dipersiapkan untuk menjalani peran istri dan ibu diajarkan untuk bersikap kooperatif dan afektif dengan karakter hangat, ekspresif, sensitif, dan koordinatif sehingga memiliki jiwa mengasuh yang tulus dan kepedulian tinggi (Unger & Crawford, 1992). Bagi kapitalis, "watak" ini menguntungkan karena perempuan yang mementingkan hubungan cenderung menyisihkan kepentingannya sendiri, seperti menuntut pemberian upah atas pekerjaan-pekerjaan domestik yang mereka lakukan. Selain itu, "sifat" kooperatif juga memudahkan untuk "mengatasi" mereka ketika mereka menginginkan sesuatu yang lebih. Jika perempuan lebih mementingkan diri sendiri dan berhenti melakukan tugas dan peran domestik, hal ini akan berpengaruh pada fungsi sosialisasi dan pemulih stamina pekerja yang selama ini mereka jalankan.

Makna denotasi kesepuluh adalah pembagian pekerjaan dan ranah berdasarkan seks. Pada konteks ini, sinetron TBNH menampilkan pembedaan wilayah dan tugas yang jelas dan tegas antara perempuan dan laki-laki. Perempuan ditampilkan memasak, mencuci piring, menyiram bunga, dan bekerja

pada sektor yang relevan dengan pekerjaan domestik seperti pengusaha restoran, salon & spa, pemilik toko kue, dan *baby-sitter*. Kaitannya dengan relasi antara patriarki dan kapitalis, Hartmann menyebutkan dua bentuk eksploitasi yang dilakukan laki-laki terhadap perempuan (*dalam* Walby, 1990). Pertama, segregasi dalam lapangan pekerjaan berupah dimanfaatkan laki-laki secara terorganisir untuk mempertahankan jenis-jenis pekerjaan dengan upah terbaik bagi diri mereka sendiri. Kedua, dalam lingkup rumah tangga, perempuan melakukan pekerjaan dalam jumlah lebih banyak, bahkan jika mereka juga memiliki pekerjaan berupah. Kedua hal tersebut bersifat saling meneguhkan. Artinya, posisi perempuan yang kurang menguntungkan dalam pekerjaan berupah membuat mereka rentan terkena dampak kebijakan tertentu, seperti UU Perkawinan. Dan posisi mereka di wilayah domestik membatasi waktu dan kreatifitas mereka di tempat kerja. Di Indonesia, UU Perkawinan yang berlaku, yaitu UU No. 1 tahun 1974 menunjukkan adanya diskriminasi gender yang terlihat pada pasal 31 ayat (3) yang berbunyi: "Laki-laki adalah kepala rumah tangga dan perempuan adalah ibu rumah tangga", dan pasal 34 ayat (1) yang berbunyi: "Suami wajib melindungi istrinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya", dan ayat (2) yang berbunyi: "Isteri wajib mengatur urusan rumah-tangga sebaik-baiknya". Ketiga ayat tersebut menunjukkan bagaimana posisi perempuan tak hanya lebih rendah di bidang sosial dan ekonomi, namun juga dalam politik dan hukum.

Makna denotasi kesebelas yang muncul dalam penelitian ini adalah stereotipisasi gender. Pada konteks ini, perempuan yang ditampilkan adalah perempuan-perempuan muda yang

cantik, langsing, tidak mengutamakan pendidikan, dan orientasi utama dalam hidupnya adalah menikah. Pemilihan perempuan-perempuan dengan karakteristik tersebut merupakan bagian dari logika patriarki dan kapitalis. Bagi penonton perempuan, kehadiran perempuan-perempuan tersebut ditujukan agar mereka mengidentifikasi diri dengan karakter yang ditampilkan (Mulvey *dalam* Smelik, 1998). Dalam proses ini, kapitalisme terlibat dalam pengelolaan tubuh dan kecantikan para karakter perempuan, dimana penonton dijadikan sebagai pasar potensial dalam pemasaran produk-produk industri kapitalis. Sedangkan bagi laki-laki, karakter perempuan dijadikan sebagai komoditi yang dapat dikonsumsi dan dinikmati sebagai objek yang dipandang, yang mana mereka memiliki hasrat untuk memandangi dan memperoleh kesenangan melalui hal-hal yang menarik secara seksual (Freud *dalam* Barnard, 1996). Kaitannya dengan pendidikan, kemampuan peran dan status perempuan sebagai ibu rumah tangga memunculkan anggapan, “setinggi apapun tingkat pendidikan perempuan, akhirnya akan berakhir di dapur juga”. Selain itu, adanya anggapan di masyarakat “*swarga nunut neraka katut*” menyiratkan tentang perempuan yang tidak perlu berprestasi tinggi karena pada akhirnya, posisi mereka dalam masyarakat bergantung pada posisi yang dicapai oleh suami (Suryakusuma, 2011; Yuarsi, 1997). Dalam sinetron TBNH, ditunjukkan bagaimana tingkat pendidikan istri yang lebih tinggi justru merepotkan suami. Tak hanya tak sependapat, istri yang berpendidikan lebih tinggi seringkali mematahkan perkataan suami dengan argumen yang lebih rasional. Walaupun dikatakan dengan bahasa yang sopan dan halus, hal ini digambarkan secara negatif karena kekalahan berargumen seringkali sulit diterima oleh laki-laki sehingga berdampak pada

merenggangnya hubungan istri dan suami. Hal lain yang dapat terjadi dari terlalu tingginya pendidikan perempuan adalah kemungkinan lebih tingginya karir, penghasilan dan kedudukan perempuan dalam ruang publik. Bagi masyarakat Indonesia, hal tersebut masih dinilai negatif. Perempuan yang mengungguli suami seringkali dihadapkan pada persoalan moral. Perempuan diharapkan tahu diri dan tidak membuat laki-lakinya kehilangan wibawa di mata masyarakat karena merasa tersaingi (Awuy, 1998).

Makna denotasi kedua belas adalah domestikasi perempuan. Segregasi wilayah yang diciptakan ideologi dominan menempatkan perempuan pada terbatasnya ruang gerak di ranah publik oleh tanggung jawabnya dalam keluarga. Ekspektasi masyarakat terhadap perempuan adalah “sesibuk apapun bekerja, hendaknya keluarga tetap menjadi prioritas utama”. Ekspektasi tersebut kemudian dipertegas dengan logika patriarki yang memandang domestikasi sebagai kebajikan feminin. Pandangan ini telah berlangsung lama. Pada era Victoria misalnya. Domestikasi merupakan kunci bagi feminin ideal (Walby, 1990). Kepada mereka didengungkan tentang ambisi utama menjadi perempuan adalah pernikahan. Bukan itu saja, mereka juga diajarkan tentang, untuk menjadi feminin yang ideal, mereka seyogyanya tidak mementingkan diri sendiri dan tergantung pada laki-laki, baik ayah maupun suami, karena kemandirian merupakan “sifat” maskulin.

Makna denotasi ketiga belas yang ditemukan dalam penelitian ini adalah beban ganda perempuan. Pada konteks ini, ketika perempuan memiliki pekerjaan publik, selain dituntut untuk bersikap profesional di tempat kerja, mereka harus tetap menjalankan peran istri dan ibu dengan baik, meliputi:

patuh, mendampingi, menghormati, dan menunjang karir serta kehidupan sosial suami, melaksanakan peran *mothering* (merawat, mengasuh, mendidik, mempersiapkan masa depan anak), menjadi pengelola rumah tangga yang baik, menjaga kecantikan dan penampilan, serta menjaga keharmonisan, hubungan dan nama baik seluruh anggota keluarga. Jika terjadi kegagalan dalam pernikahan maupun bidang kehidupan salah satu anggota keluarga, perempuan akan disalahkan karena tak mampu berperan ganda dengan baik. Dalam konteks ini, peran ke-bapak-an laki-laki sangat jarang dipertanyakan.

Menanggapi praktik stereotipisasi dalam sinetron, Rogers (2003) mengatakan bahwa hal tersebut dilakukan sebagai bentuk penguatan budaya patriarki yang sulit dikenali karena penonton seolah-olah sedang menyaksikan pengalaman mereka sendiri (Tulloch, 1990; Giles, 2003). Sebagian karakter yang ditampilkan dalam sinetron menunjukkan karakteristik kemanusiaan sebagaimana manusia biasa, sehingga penonton memandangnya sebagai ekstensi dari diri mereka sendiri (Tulloch, 1990). Karakteristik sinetron ini berbeda dengan karakteristik acara berita yang menayangkan kejahatan-kejahatan/kejadian-kejadian besar, atau acara dialog yang bersifat serius dengan tema-tema asing. Hal ini membuat penonton sinetron tidak bersikap kritis terhadap tayangan sinetron

Pembahasan

Burton (2005); Heryanto (2014), dan Marshment, (1993) sepakat bahwa sinetron merupakan genre perempuan yang menekankan peran mereka sebagai pengelola rumah tangga. Plot yang lambat, gangguan iklan, pengulangan informasi dan penekanan pada tradisi oral dalam tayangan sinetron disebut

Valdivia & Projansky (*dalam* Dow & Wood, 2006) sengaja dibuat untuk menyesuaikan dengan ritme kesibukan perempuan dalam mengerjakan seluruh pekerjaan domestik. Peng-alamat-an sinetron sebagai genre perempuan sendiri disebut Mumford (*dalam* Burton, 2005) karena sinetron menyediakan seperangkat pengetahuan dan keterampilan yang sering diasosiasikan dengan perempuan. Penggunaan teknik kamera *close-up* misalnya. Teknik ini dianggap penting untuk mengajarkan semacam keterampilan bagi feminitas untuk “membaca orang”. Dalam hal ini, adanya *internal diegetic sound* dalam dialog antar karakter mengajari perempuan untuk melihat kesenjangan antara apa yang dikatakan secara verbal dengan apa yang dikatakan di alam pikiran (Modleski *dalam* Fiske, 2003).

Menurut Ferguson (*dalam* Alexander, 2004), walaupun khalayak melihat sinetron sebagai hiburan, pengalihan perhatian, dan sumber informasi tertentu, bagi pengelolanya sinetron merupakan sebuah bisnis. Untuk meraih popularitas, produsen televisi seringkali menerapkan strategi yang aman, yaitu menciptakan program yang tidak menimbulkan kontroversi. Salah satunya dengan cara menguatkan status quo ideologi dominan (Croteau dkk, 2012). Selain dianggap lebih aman, strategi ini dipandang lebih menguntungkan. Dalam industri bisnis televisi yang menerapkan determinasi ekonomi, konten media dianggap sebagai komoditas yang sebisa mungkin menjangkau dan menarik perhatian khalayak sehingga mendatangkan banyak pengiklan dan memperpanjang bisnis media (Halim, 2013). Dalam konteks ini, pengiklan memandang keluarga sebagai unit pengkonsumsi produk-produk yang mereka hasilkan (Tulloch, 1990), dan perempuan ditempatkan pada posisi *the agent-consumers* (Tomagola, 1998) karena

perannya sebagai pengelola rumah tangga. Karena itu, posisi perempuan dalam tayangan sinetron tidak sekedar sebagai penonton mayoritas, namun juga target utama para pengiklan. Dalam konteks ini, sebagian besar pengiklan lebih menyukai penggambaran tradisional perempuan yang ingin selalu mempercantik diri (demi laki-laki) sekaligus menjaga kebersihan dan keindahan rumah untuk laki-laki mereka (Richmond-Abbot, 1992). Selain itu, peran sebagai ibu rumah tangga dinilai sebagai pembelanja yang lebih menguntungkan dibandingkan perempuan mandiri, karena mereka dianggap lebih pasif dan lebih suka berbelanja. Ibu rumah tangga cenderung memiliki lebih banyak anak, sehingga memerlukan lebih banyak keperluan untuk keluarga mereka dibandingkan dengan perempuan mandiri (Faludi, 2006). Menjadi 'feminin' dalam konteks keluarga berarti menjadi manager dan mediator yang memahami dan memenuhi berbagai kebutuhan berikut produk-produk yang dibutuhkan di dalam rumah tangga (Nightingale *dalam* Tulloch, 1990).

Selain digunakan untuk mengontrol perempuan melalui stereotipisasi, penggambaran perempuan di media arus utama dapat dimaknai sebagai *backlash* ideologi dominan terhadap gerakan feminisme. Berdasarkan temuan dalam penelitian ini, *backlash* yang dilakukan melalui karakter Rumi dilakukan dalam tiga teknik. Teknik pertama dilakukan dalam penggambaran Rumi sebagai sosok ibu yang *capable* dalam berbagai hal. Douglass dan Michael (2004) (*dalam* Croteau, 2012) menyebutnya dengan "*new momism*". Dijelaskan Croteau, gagasan mengenai *new momism* ini bertentangan dengan gagasan feminisme yang memandang perempuan memiliki kebutuhan mereka sendiri dan mereka dapat membuat pilihan

dalam hidup, bukan melakukan semua pekerjaan dan peran yang tersedia untuk perempuan. Dalam konteks ini, kehadiran *new momism* menanamkan semacam ancaman bagi ibu-ibu di dunia nyata karena dibandingkan dengan sosok “sempurna” yang membuat mereka selalu merasa diawasi. *Backlash* kedua dilakukan melalui *fashion*. Faludi (2006) menyebutkan bahwa dalam konteks *fashion*, gerakan feminisme telah menyangkal “hak” perempuan untuk berpakaian secara feminin. Faludi lalu mengutip pernyataan Bob Mackie (seorang *designer*) tentang banyaknya jumlah perempuan yang berpakaian tak bagus dan membuat mereka terlihat tidak menarik sejak lahirnya gerakan feminisme. Tak hanya tak menarik, pakaian tersebut dikatakan telah “melukai” feminitas, sehingga perempuan mulai merasakan krisis identitas. Untuk dapat keluar dari krisis tersebut, Arnold Scaasi (*designer*) mengatakan bahwa cara paling tepat untuk dilakukan agar keluar dari krisis tersebut sekaligus menunjukkan perjuangan untuk meraih individualitas mereka adalah dengan *dressing up* (Faludi, 2006). *Backlash* ketiga dilakukan melalui kecantikan. Lahirnya gerakan feminisme telah membuat sebagian perempuan di era tahun 1970-an tidak mementingkan kecantikan. Pada konteks ini, wacana yang diusung ideologi dominan adalah: peningkatan profesionalisme perempuan dalam ruang publik telah menurunkan kecantikan perempuan, yang mana kesetaraan gender harus dibayar dengan garis-garis stres yang terlihat di wajah dan munculnya selulit (Faludi, 2006). Tak hanya menghadirkan berbagai produk kosmetik, kapitalis juga menghadirkan dokter dan teknologi bedah estetik agar perempuan dapat “memilih” wajah mereka sendiri.

Selain patriarki dan kapitalisme, ideologi lain yang mempengaruhi penggambaran perempuan adalah ideologi

Islam. Kebangkitan kembali Islam pasca tumbanganya Soeharto membawa perubahan yang luas, termasuk dalam institusi media. Mendapatkan momentumnya, ideologi Islam yang sebelumnya ditekan oleh pemerintah Soeharto melakukan *backlash*, baik dalam politik untuk mendirikan negara Islam Indonesia (Robinson, 2008), maupun menyebarluaskan nilai-nilai Islam ke semua institusi masyarakat yang sebelumnya dinilai sekuler (Sewang, 2003). Salah satu strategi yang digunakan adalah membawa nilai-nilai Islam ke dalam media, utamanya televisi sebagai media paling populer. Dalam televisi, wacana *backlash* dikemas dalam format hiburan. Menanggapi pengemasan ini, Heryanto (2014) menyatakan adanya pergeseran persepsi di kalangan masyarakat. Jika dulu masyarakat berasumsi bahwa agama dan hiburan merupakan dua hal yang tidak cocok satu sama lain, kebangkitan kembali Islam dengan muslim generasi modern telah berhasil mendamaikan keduanya. Ketaatan beragama dan konsumsi budaya populer telah tersedia sebagai pilihan, ketimbang hal yang hanya dipilih salah satu saja. Dalam era modern dengan generasi modern, keberadaan media tak hanya membuat agama mampu tetap hidup, namun media telah menjadi salah satu saluran dalam gerakan-gerakan baru keagamaan (Heryanto, 2014, Hoover, 2009). Konten religi dan media disebut Hoover (2009) bersimbiosis mutualisme. Bagi agama, media merupakan saluran efektif untuk menyebarkan nilai-nilainya. Sedangkan bagi media, agama tak hanya penting, namun telah membuka peluang lebih lebar untuk memainkan peran lebih besar dalam perubahan sosial.

Agar dapat menjangkau sebanyak mungkin khalayak, agama di dalam media dikemas dalam format yang sederhana dan mudah diakses. Karena itu, nilai-nilai Islam dimasukkan ke

dalam budaya pop yang lebih ringan dengan tema yang dekat dengan kehidupan masyarakat. Dalam media sendiri, Heryanto (2014) dan Tulloch (1990) menyebutkan adanya pembagian antara dunia maskulin siaran berita dan acara dialog, serta dunia feminin sinetron dan infotainment. Kaitannya dengan diferensiasi gender, pandangan ideologi dominan yang menganggap perempuan lebih rendah telah membuat mereka ditempatkan di wilayah domestik/privat, yaitu ruang utama bagi waktu santai yang dihabiskan melalui perantara media massa dalam format hiburan dan budaya pop (Heryanto, 2014).

Pengangkatan nilai-nilai Islam ke dalam media televisi akhirnya memperteguh penggambaran perempuan yang stereotipikal karena mayoritas penganut Islam memandang perempuan lebih rendah dibanding laki-laki. Penyebab ketimpangan relasi gender dalam Islam dijelaskan oleh Kurniasih (2009), Usman (2012), dan Dzuhayatin (1997) yang menyepakati bahwa ketimpangan tersebut bersumber pada penafsiran kata "*qawwam*" dalam QS An-Nisa [4]: 34. Kata "*qawwam*" ini sering diartikan para ahli tafsir sebagai pemimpin, penanggung jawab, dan pendidik. Secara umum para ahli tafsir beranggapan bahwa kata "*qawwam*" mutlak menunjukkan kelebihan laki-laki dibanding perempuan dalam hal akal dan fisik. Padahal dalam konteks sejarah, kemutlakan superioritas laki-laki telah dipatahkan oleh beberapa tokoh seperti Khadijah, Aisyah, Hafsyah, Mariam, atau Rabiah Al-Adawiyah yang memiliki keunggulan akal maupun agama dibanding laki-laki pada zamannya. Karena hampir semua teolog adalah laki-laki yang diselimuti kultur patriarki, mereka mengabaikan fakta tersebut.

Ketimpangan relasi gender dalam pandangan Islam yang dibawa oleh televisi akhirnya memperteguh posisi subordinat

perempuan di masyarakat. Dalam wacana umum disebutkan adanya tiga hal yang dapat menjatuhkan laki-laki, yaitu harta, tahta, dan wanita. Dalam konteks ini, wacana yang dikembangkan di masyarakat bukan bagaimana laki-laki harus mampu mengendalikan diri agar tidak jatuh. Namun kepada perempuan diberikan banyak instruksi agar mereka tidak menjatuhkan laki-laki. Perempuan dipandang sebagai sumber malapetaka yang dapat memicu terjadinya kerusakan moral dan kehancuran dunia (al-Taliyady, 2006). Karena itu, perempuan perlu dibimbing (oleh laki-laki). Perlunya pembimbingan ini tercermin dalam wacana populer “perempuan sebaiknya mencari suami yang mampu membimbing”, dan “laki-laki bertugas untuk menjadi imam/pembimbing dari perempuan/istri”. Wacana pembimbingan inilah yang kemudian menjadi tema dalam acara-acara televisi bernafaskan Islam. Tak hanya melalui sinetron religi, namun juga majalah Islami dan acara dakwah yang sarat dengan berbagai instruksi dan larangan agar perempuan dapat menjadi anak, istri, dan ibu yang baik dan *shalehah*.

Kaitannya antara kapitalisme dan agama, Ibrahim (2007) menyebutkan bahwa busana muslimah, kosmetika muslimah, dan shampo muslimah adalah contoh bentuk baru kapitalisasi selera dan kesadaran keberagaman yang trendi. Umat Islam dianggap sebagai pasar yang potensial. Potensi umat Islam ini dimanfaatkan oleh pelbagai kalangan bisnis untuk menjual berbagai barang konsumsi yang diberi embel-embel “halal” atau “muslimah”. Pada akhirnya, agama hanya dijadikan sebagai pengalihan kebiasaan dari hedonisme sekuler ke hedonisme spiritual. Ini merupakan manifestasi dari pergeseran kesadaran keberagaman orang modern yang ditampilkan dalam media melalui simbol-simbol kesalehan dimana spiritualitas tak hanya

digunakan sebagai dasar perjuangan untuk meraih surga, namun juga kenikmatan dunia.

Akhirnya, beroperasinya tiga ideologi maskulin yang terus disebarluaskan melalui media massa merupakan sebuah gerakan *backlash* yang mendorong perempuan agar tetap berada di wilayah domestik dengan peran sosial sebagai istri dan ibu. Nilai-nilai Islam digunakan agar perempuan tetap patuh dan tunduk terhadap ideologi-ideologi laki-laki yang mendominasi mereka. Perempuan tetap merupakan kaum yang ditandai (*marked*) yang didikte oleh kekuasaan normatif yang berlaku (Yano, 2013).

PENUTUP

Simpulan

Berdasarkan temuan-temuan penelitian, beberapa simpulan dari penelitian ini adalah:

1. Sinetron religi TBNH menampilkan perempuan dalam tiga belas stereotip gender, yaitu: perempuan menjaga penampilan, perempuan berperan sebagai pendamping dan penunjang laki-laki, perempuan memiliki ikatan yang erat dengan perempuan lain (*sisterhood*), perempuan adalah pengelola rumah tangga, sebagai anggota masyarakat perempuan lebih berperan dalam "menciptakan" generasi penerus, perempuan berbakti kepada orang tua atau saudara yang lebih tua, terlepas dari kontribusinya dalam keuangan keluarga perempuan tetap merupakan anggota keluarga, *mothering* merupakan hal yang membuat perempuan merasa utuh, perempuan berorientasi pada hubungan, terdapat pembagian wilayah dan tugas yang jelas antara perempuan dan laki-

laki, perempuan tetap identik dengan dunia domestik, dan ketika bekerja perempuan memiliki beban ganda. Dari ketiga belas stereotip tersebut, tampak bahwa perempuan ditekankan dalam status dan perannya sebagai istri. Perempuan juga ditampilkan berkarakter “feminin” seperti lemah lembut, penyayang, sabar, mengasuh, dan patuh.

2. Ditampilkannya perempuan dalam penggambaran stereotipikal di sinetron TBNH dipengaruhi oleh ideologi patriarki, kapitalis, dan Islam. Dalam konteks ini, ideologi dominan menekankan perbedaan, mengkonstruksi, dan mensosialisasikan “sifat-sifat” feminin/maskulin dengan memberikan *role model* serta instruksi mengenai bagaimana menjadi perempuan yang baik dan benar.
3. *Backlash* terhadap gerakan feminisme dilakukan melalui tiga cara, yaitu penggambaran perempuan dalam “*new momism*” yang memiliki kecakapan dalam berbagai hal, penggambaran perempuan yang mengikuti trend *fashion*, serta pemilihan tokoh perempuan yang cantik.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Taliyady, Abdullah. (2006). *Astaghfirillah, Aurat!*. Yogyakarta: DIVA Press.
- Arivia, Gadis. 2006. *Feminisme: Sebuah Kata Hati*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Barnard, Malcolm. (1996). *Fashion Sebagai Komunikasi: Cara Mengkomunikasikan Sosial, Seksual, Kelas, dan Gender (Diterjemahkan oleh Idy Subandy Ibrahim & Yosol Iriantara)*. Yogyakarta: Jalasutra.

- Barthes, Roland. (2007). *Membedah Mitos-mitos Budaya Massa: Semiotika atau Sosiologi Tanda, Simbol, Penggambaran* (Penerj. Ikramullah Mahyuddin). Yogyakarta: Jalasutra
- Berger, Arthur Asa. (2014). *Media Analysis Techniques, Fifth Edition*. USA: Sage Publication.
- Bignell, Jonathan. (2002). *Media Semiotics, An Introduction, 2nd Edition*. Manchester: Manchester University Press.
- Blackburn, Susan. (2004). *Women and the State in Modern Indonesia*. USA: Cambridge University Press.
- Budiman, Arif. (1981). *Pembagian Kerja Secara Seksual: Sebuah Pembahasan Sosiologis tentang Peran Wanita di dalam Masyarakat*. Jakarta: Gramedia.
- Budiman, Kris. (2011). *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonitas*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Burton, Graeme. Media and Society. (2005). *Media and Society Critical Perspective*. New Delhi: Rawat Publication.
- Croteau, David. William Hoynes. Stefanie Milan. (2012). *Media/ Society: Industries, Images, and Audiences 4th Edition*. London: Sage Publication, Inc.
- Dow, Bonnie J. (2006). "Gender and Communication In Mediated Contexts: Introduction". Dalam Bonnie J. Dow dan Julia T Wood (Eds). *The Sage Handbook of Gender and Communication*. Thousand Oaks: Sage Publication, Inc: 263-272.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. (1997). "Agama dan Budaya Perempuan: Mempertanyakan Posisi Perempuan Dalam Islam". Dalam Irwan Abdullah (Ed). *Sangkan Paran Gender*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 61-81.
- Faludi, Susan. (2006). *Backlash: The Undeclared War Against American Women*. New York: The Rivers Press.

- Fiske, John. (2003). "Gendered Television: Femininity". Dalam Gail Dines & Jean M. Humez (Eds). *Gender, Race, and Class in Media*. Thousand Oak: Sage Publication, Inc: 469-475.
- Fakih, Mansour. 2013. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Faruk HT. (1998). "Pendekar Wanita di Goa Hantu". Dalam Idy Subandy Ibrahim & Suranto (Eds.), *Wanita dan Media: Konstruksi Ideologi Gender dalam Ruang Publik Orde Baru*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya: 19-31.
- Giles, David. (2003). *Media Psychology*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Halim, Syaiful. (2013). "*Postkomodifikasi Media: Analisis Media Televisi dengan Teori Kritis dan Cultural Studies*". Yogyakarta: Jalasutra.
- Heryanto, Ariel. (2014). *Identity and Pleasure: The Politics of Indonesian Screen Culture*. Singapore: NUS Press.
- Hollows, Joanne. (2008). *Domestic Culture*. New York: McGraw-Hill.
- Hoover, Stewart M. (2009). "Complexities: The Case Of Religion Cultures". Dalam Lundby Knut (Ed.), *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*. New York: Perter Lang: 123-138.
- Juneman. (2010). *Psychology of Fashion: Fenomena Perempuan [Melepas] Jilbab*. Yogyakarta: LKiS.
- Kurniasih. (2009). "Politik Otoritas Tafsir Agama terhadap Represi Perempuan". Dalam Siti Hariti Sastriyani (Ed). *Gender and Politics*. Yogyakarta: Tiara Wacana: 260-281.
- Marshment, Margareth. (1993). "Representation of Women In Contemporary Popular Culture". Dalam Diane Richardson & Victoria Robinson (Eds.). *Introducing Women's Studies*.

- London: The McMillan Press, Ltd: 123-150.*
- Nicolson, Paula. (1993). "Motherhood and Women's Lives". Dalam Diane Richardson & Victoria Robinson (Eds.). *Introducing Women's Studies*. London: The McMillan Press, Ltd: 201-223.
- Richmond-Abbot, Marrie. (1992). *Masculine and Feminine: Gender Roles Over the Life Cycle*. New York: McGraw-Hill.
- Robinson, Kathryn. (2009). *Gender, Islam, and Democracy in Indonesia*. London: Routledge.
- Rogers, Deborah D. (2003). "Daze of Our Lives: The Soap Opera as Feminine Text". Dalam Gail Dines & Jean M. Humez (Eds.). *Gender, Race, and Class in Media*. Thousand Oak: Sage Publication, Inc: 476-481.
- Sewang, Ahmad M. (2003). *Islamisasi Kerajaan Gowa (Abad XVI sampai Abad XVII)*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Smelik, Anneke. (1998). *And The Mirror Cracked: Feminist Cinema And Film Theory*. Hampshire: MacMillan Press, Ltd.
- Stuers, Cora Vreede. (2008). *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan dan Pencapaian (Terj. Elvira Rosa, Paramita Ayuningtyas, & Dwi Istiani)*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Suryakusuma, Julia. (2012). *"Agama, Seks, dan Kekuasaan"*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- _____. (2011). *Ibuisme Negara: Konstruksi Sosial Keperempuanan Orde Baru*. Depok: Komunitas Bambu.
- Tomagola, Tamrin Amal. (1998). "Citra Wanita dalam Iklan dalam Majalah Wanita Indonesia: Suatu Tinjauan Sosiologi Media". Dalam Idy Subandy Ibrahim & Suranto (Eds.), *Wanita dan Media: Konstruksi Ideologi Gender dalam Ruang Publik Orde Baru*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya: 330-347.

- Tong, Rosemarie Putnam. (1998). *Feminist Thought (Diterjemahkan oleh Aquarini Priyatna Prabasmoro)*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Tulloch, John. (1990). *Television Drama: Agency, Audience, And Myth*. London: Routledge.
- Unger, Rhoda & Mary Crawford. (1992). *Women and Gender: A Feminist Psychology*. New York: McGraw-Hill.
- Valdivia, Angharad N & Sarah Projansky. (2006). "Feminism And/ In Mass Media". Dalam Bonnie J. Dow dan Julia T Wood (Eds). *The Sage Handbook of Gender and Communication*. Thousand Oaks: Sage Publication, Inc: 273-318.
- Walby, Sylvia. (1990). *Teorisasi Patriarki (Diterjemahkan oleh Mustika K. Prasela)*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Yano, Christine R. (2013). *Pink Globalization: Hello Kitty's Trek Across The Pacific*. Durham: Duke University Press.
- Yuarsi, Susi Eja. (1997). "Wanita dan Akar Kultural Ketimpangan Gender". Dalam Irwan Abdullah (Ed). *Sangkan Paran Gender*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 237-252.

Jurnal, Laporan Penelitian

- Smith-Hefner, Nancy. (2007). *Javanese Women And The Veil In Post-Soeharto Indonesia*. The Journal of Asian Studies Vol. 66, No. 2 (May, 2007), pp. 389-420.
- _____. (2013). *Profil Perempuan Indonesia 2013*. Laporan hasil kerjasama antara Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak bekerjasama dengan Badan Pusat Statistik.

**KONSTRUKSI IDENTITAS PEREMPUAN ACEH
DALAM MEDIA ONLINE ACEH
(THE CONSTRUCTION OF ACEHNESE WOMEN'S IDENTITY
IN ACEH POPULAR ONLINE MEDIA)**

Cut Novita Srikandi

Dosen Sastra Prodi Bahasa Inggris,
Universitas Muhammadiyah Tangerang
Jalan Perintis Kemerdekaan 1/33 cikokol, Tangerang-Indonesia
*Email: cutsrikandi@gmail.com

Abstract

This study aims to investigate the construction of Acehnese Women's identity in news articles in Aceh's popular online media. The primary data of this study is taken from Serambi Indonesia (www.aceh-tribunnews.com), Harian Aceh (www.harianaceh.co.id), dan Aceh Journal National Network (www.ajnn.net). The women's representation in media showed a lot of various gender inequalities, for instance subordination, stereotype, violence, work responsibility and other gender inequality. Because of that matter, the problem in this study is how the construction of Acehnese women's identity is shown in Aceh's online media, and how the relation of that identity construction with patriarchal culture in Aceh. In this study, the researcher used descriptive analysis method with feminist point of view. It analyzes some articles and opinion column which discuss about Acehnese women. The result of this study shows that the patriarchy culture is still exist in Acehnese society.

Key word: identity construction, Acehnese women, patriarchy

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk mengungkapkan konstruksi identitas perempuan Aceh di dalam artikel pemberitaan di berbagai Media Online di Aceh. Data utama tulisan ini didapat dari artikel yang ada di beberapa media online populer di Aceh, yaitu Serambi Indonesia (www.aceh-tribunnews.com),

Harian Aceh (www.harianaceh.co.id), dan Aceh Journal National Network (www.ajnn.net). Wacana mengenai perempuan di era ini sering sekali muncul di dalam berbagai media massa. Representasi perempuan yang dimunculkan media di Indonesia banyak menunjukkan berbagai bentuk ketidakadilan gender, seperti subordinasi, stereotipe atau label negatif, kekerasan, beban kerja dan tanggung jawab, dan berbagai bias gender lainnya. Oleh sebab itu, permasalahan yang diangkat di dalam tulisan ini adalah bagaimana identitas perempuan Aceh dikonstruksikan dalam Media online Aceh, serta bagaimana keterkaitan konstruksi identitas tersebut dengan budaya patriarki yang berkembang di masyarakat Aceh. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif analisis dengan menggunakan pendekatan feminis. Data didapat dengan mengambil beberapa artikel dan opini yang membahas mengenai perempuan Aceh. Hasil penelitian menunjukkan bahwa budaya patriarki masih sangat kental di Aceh, khususnya dalam merepresentasikan perempuan di media online Aceh. Padahal jika ditelisik lagi, sejarah telah membuktikan begitu besarnya peran perempuan Aceh bagi berkembangnya daerah Aceh, khususnya dalam mengusir penjajah dari tanah rencong.

Kata kunci: konstruksi identitas, perempuan aceh, patriarki

1. Pendahuluan

Sejak dulu sampai sekarang, budaya patriarki telah menjadi mengakar kuat dan melingkupi sebagian besar masyarakat Indonesia. Dalam konstruksi budaya patriarki ini, perempuan hanya dianggap sebagai pelengkap dan mengalami banyak tekanan. Hal ini dikarenakan adanya doktrin tentang “perempuan makhluk lemah” yang telah ditanamkan sejak dini.

Sejarah mencatat, perlawanan terhadap marjinalisasi perempuan akibat budaya patriarki telah ada di Indonesia sejak zaman pra-kemerdekaan. Dewi Sartika, R A Kartini, Cut Nyak Dien,

dan Cut Nyak Meutia merupakan beberapa tokoh perempuan yang menandai betapa pentingnya sosok perempuan dalam perjalanan Indonesia menjadi sebuah bangsa yang kuat. Walaupun adanya perbedaan yang jelas terlihat antara R. A. Kartini dan Cut Nyak Dien, namun perjuangan mereka sama-sama merupakan reaksi atas kondisi perempuan di daerahnya. Perjuangan Kartini dan Dewi Sartika lebih konseptual dan lebih terarah pada bidang pendidikan, dengan tujuan untuk menaikkan derajat perempuan pada zaman itu. Sementara itu, perjuangan para perempuan Aceh seperti Cut Nyak Dien, Cut Nyak Meutia, dan Dara Malahayati lebih kepada perjuangan mengangkat senjata dalam mengusir penjajahan dari tanah rencong dengan langsung terjun ke medan pertempuran.

Dewasa ini, Perempuan Indonesia telah menuai dan memetik hasil dari perjuangan pendahulunya terdahulu. Walaupun sebagian besar perempuan Indonesia masih saja terkurung dan terdomestikasi pekerjaan rumah tangga, namun setidaknya mereka telah mampu untuk terjun ke ruang publik, menggapai pendidikan, dan berpartisipasi dalam perpolitikan. Meskipun demikian, masih banyak juga pandangan patriarki yang berkembang di masyarakat Indonesia, yang terus berupaya membatasi gerak perempuan Indonesia.

Daerah Aceh khususnya, isu tentang bias gender terhadap perempuan tidak pernah surut. Dari masa ke masa, posisi kaum perempuan di Aceh mengalami pasang surut. Kaum perempuan Aceh juga memiliki cerita tersendiri dalam sejarah Aceh. Di satu sisi sejarah mencatat pembebasan dan perjuangan emansipasi perempuan Aceh, namun di sisi lain terdapat pula budaya patriarki yang mengakar kuat dalam masyarakat Aceh yang senantiasa membatasi gerak perempuan Aceh. Pembicaraan

tentang identitas dan peranan perempuan Aceh tidak akan pernah habisnya untuk dibahas.

Pada abad ke-16 dan ke-17, perempuan Aceh digambarkan memiliki dan menjalankan peran penting di dalam pemerintahan dan terus menjadi sorotan. Mereka juga disejajarkan dengan kaum lelaki dalam menjalankan aktivitas kenegaraan. Penguasa perempuan di Aceh yang berasal dari keturunan dan mendapat kedudukan sebagai ratu, posisi dan peranannya sejajar dengan seorang raja. Pada tahun 1641-1699, setidaknya ada empat ratu yang memerintah berturut-turut dan bertahta setelah turunnya Iskandar Muda (Reid: 1988).

Pernyataan di atas memperlihatkan dengan jelas representasi perempuan Aceh di masa lalu sungguh berbeda dengan representasi perempuan Aceh di masa sekarang. Representasi perempuan Aceh di masa sekarang sering kita jumpai di berbagai media seperti media sosial, media massa, bahkan di media online. Media sebagai salah satu pembentuk identitas, memiliki peranan yang cukup besar dalam merepresentasikan perempuan di masa sekarang. Media yang seyogyanya berfungsi sebagai ruang publik di tengah masyarakat, pada realitasnya seolah telah kehilangan fungsi dan tujuannya. Realitas media, khususnya media massa di Indonesia telah menunjukkan adanya bias gender dalam merepresentasikan perempuan. Berbagai bentuk bias dalam gender seperti marjinalisasi, subordinasi, stereotype atau pelabelan negatif, kekerasan, dan beban kerja.

Perkembangan media massa online yang melibatkan teknologi baru yaitu internet memunculkan karakter yang berbeda. Salah satu karakter tersebut adalah masyarakat yang lebih leluasa untuk memilih informasi apa yang diinginkan dan

dibutuhkan. Dengan begitu, isi media tentu menjadi sesuatu hal yang amat penting mengingat salah satu fungsi media massa adalah sebagai media sosialisasi nilai yang akan diturunkan dari satu generasi ke generasi yang lain (Dominick, 2005).

Kajian ini akan membahas representasi identitas perempuan Aceh di masa sekarang dalam artikel yang dipaparkan oleh beberapa media online populer di Aceh, yaitu Serambi Indonesia (www.aceh-tribunnews.com), Harian Aceh (www.harianaceh.co.id), Lintas Nasional (www.lintasnasional.com), dan Aceh Journal National Network (www.ajnn.net). Hal yang akan diteliti dalam kajian ini adalah permasalahan identitas. Identitas sendiri seperti yang dikatakan Hall (1993) adalah bersifat cair dan mudah untuk diubah.

Berdasarkan pemaparan sebelumnya, perubahan identitas perempuan dari masa lalu hingga masa sekarang cukup signifikan. Identitas perempuan, seringkali dikaitkan sebagai sesuatu yang lemah dan dipenuhi dengan berbagai stereotype yang mengandung kesan negatif. Berbagai stereotype negatif pada kaum perempuan terjadi di daerah-daerah di Indonesia yang masih menganut budaya patriarki. Faktor biologis dan tubuh kerap kali dilihat sebagai tolak ukur dalam membahas persoalan identitas. Pada dasarnya, perempuan memiliki kelebihan yaitu mampu mengandung, melahirkan, dan menyusui manusia baru. Akan tetapi, hal tersebut sering sekali dijadikan alasan untuk menghambat perempuan untuk memperoleh hak atas kebebasan dan identitas.

Sejatinya, identitas yang melekat pada perempuan bukanlah nilai mutlak dan dapat diubah. Hal tersebut sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Hall (1993) bahwa identitas itu bersifat cair dan dapat terus berubah-ubah dan tidak berujung.

Seperti yang telah dikemukakan di atas, identitas perempuan Aceh di masa lalu direpresentasikan sebagai perempuan berani, tangguh, cerdas, dan menduduki kursi kepemimpinan di Aceh layaknya laki-laki. Akan tetapi, pada masa sekarang, identitas tersebut mengalami perubahan. Seperti daerah-daerah lain di Indonesia yang masih menganut budaya patriarki, Identitas perempuan Aceh dikonstruksikan sebagai sesuatu yang lemah, sebagai pelengkap.

Pengertian konstruksi Identitas perempuan dapat dikatakan sebagai cara pandang tentang identitas perempuan yang dibentuk oleh masyarakat. Dalam budaya patriarki, kaum laki-laki dikonstruksikan atau dibentuk sebagai kelompok dominan, sedangkan kaum perempuan dikonstruksikan sebagai kaum marjinal. Masyarakat yang tumbuh dalam budaya patriarki berperan penting membentuk nilai-nilai tersebut.

Media massa berperan penting sebagai pembentuk identitas perempuan. Pemosisian perempuan sebagai subyek penderita sebenarnya adalah sebuah isu yang dibangun dari sebuah media massa. Media massa mampu menghasilkan sebuah wacana, dalam hal ini yang disoroti adalah bahasa wacana yang mampu memunculkan keberadaan subjek dan identitas (Hall dalam Gurevitch, Bennet, curran, dan Wallacott, 1992).

1. Pembahasan

Pada bab berikut ini akan dibahas mengenai identitas perempuan Aceh yang dikonstruksikan pada beberapa artikel yang terdapat di beberapa dari artikel yang ada di beberapa media online populer di Aceh, yaitu Serambi Indonesia (www.aceh-tribunnews.com), Harian Aceh (www.harianaceh.co.id),

dan Aceh Journal National Network (www.ajnn.net).

Analisis ini dilakukan dengan teori Stuart Hall mengenai representasi dalam media massa dengan menggunakan perspektif feminis Sara Mills. Teori ini menekankan pada bagaimana perempuan digambarkan dalam teks. Perspektif Sara Mills ini bertujuan melihat bagaimana teks bias dalam menampilkan perempuan. Perempuan kerap ditampilkan sebagai pihak yang tidak benar, termarginalkan dibandingkan pihak laki-laki. Ketidakadilan dan penggambaran yang tidak baik inilah yang menjadi sasaran utama tulisan Mills (Eryanto, 2001 : 199).

1.1. Teori Stuart Hall mengenai Representasi dalam Media Massa

Media massa di masa sekarang telah memasuki era baru. Media merupakan salah satu sarana untuk menyampaikan informasi dan pengetahuan kepada masyarakat. Majalah dan surat kabar merupakan media massa yang kita kenal selama ini. Akan tetapi, era ini keterlibatan teknologi memegang peranan yang cukup signifikan dalam perkembangannya, yang biasa kita kenal sebagai media online.

Masyarakat dan media massa merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan dan memiliki keterkaitan satu sama lain. Keterkaitan masyarakat dan media massa mengandung permasalahan sosial dan politik. Masyarakat sering percaya pada konstruksi pemberitaan yang disajikan di dalam media massa, sehingga membentuk opini publik. Pemberitaan dalam media bukan hanya menyampaikan realitas, namun justru menentukan realitas itu sendiri. Hal ini sejalan dengan pernyataan Stuart Hall;

"The media defined, not merely reproduced reality. Definitions

of reality were sustained and produced through all those linguistic practices (in the broad sense) by means of which selective definitions of the real were represented. It implies the active work of selecting and presenting, of structuring and shaping: not merely the transmitting of an already-existing meaning, but the more active labor of making things means (Hall, 1992: 64)."

Dengan demikian, maka dalam penampilan berita, media memilih, menyeleksi dan membuat segala hal bermakna. Media tidak hanya mengemukakan makna yang telah ada, tetapi berusaha menampilkan kenyataan yang telah ditentukan. Oleh karena itu, apa yang ditampilkan dalam media massa sebenarnya berhubungan erat dengan wacana yang dibentuk oleh media tersebut.

Teks, termasuk dalam media massa, merupakan salah satu bentuk dari ideologi. Untuk melihat kerja ideologi, menurut Hall (dalam Eryanto (2001)) perlu ,melihat hubungan antara penulis teks dan pembaca teks. Terdapat tiga bentuk hubungan antara penulis teks dan pembaca teks, yaitu;

1. Posisi pembacaan dominan, yaitu terjadi ketika penulis menggunakan kode-kode yang bisa diterima umum, sehingga pembaca akan menafsirkan dan membaca pesan/tanda itu dengan pemahaman atas kode yang sudah diterima umum tersebut.
2. Pembaca yang dinegosiasikan. Posisi kedua ini tidak melibatkan pembacaan dominan. Penulis menggunakan kode atau kepercayaan politik yang dipunyai oleh khalayak, tetapi ketika diterima oleh khalayak, tidak dibaca dalam pengertian umum, tetapi pembaca malah menggunakan kepercayaan keyakinannya masing-masing.

3. Pembacaan oposisi. Posisi pembacaan ketiga ini merupakan kebalikan dari posisi yang pertama. Pembaca akan menandai secara berbeda atau membaca secara berseberangan dengan yang ingin disampaikan penulis kepada pembaca. Pembacaan oposisi ini timbul sebagai akibat dari penulis yang tidak memahami dan menggunakan kerangka budaya atau kepercayaan politik khalayak pembacanya

Dalam penelitian ini, media dapat digunakan untuk melihat ideologi dominan yang diproduksi, dalam merepresentasikan perempuan Aceh, yang dalam hal ini adalah ideologi patriarki. Ideologi tersebut dapat dilihat dari bahasa yang dipergunakan yang ikut serta dalam mengkonstruksikan perempuan sebagai *liyan*, yang senantiasa mengalami ketertindasan.

1.2. Posisi Perempuan dalam Teks Media (Teori Feminis Sara Mills)

Teori feminis Sara Mills lebih menekankan bagaimana perempuan dicitrakan dalam teks media. Sara Mills melihat sebuah wacana dari bagaimana aktor ditampilkan dalam teks. Siapa yang menjadi subyek dari penceritaan dan siapa yang menjadi objek penceritaan akan menentukan bagaimana struktur teks secara keseluruhan (Darma : 2014). Dengan konsep bagaimana posisi aktor-aktor dalam teks berita, akan didapatkan siapa yang dominan menceritakan kejadian (sebagai subjek) serta posisi yang ditarik ke dalam berita.

Sara Mills memusatkan perhatiannya pada wacana tentang perempuan. Bagaimana perempuan ditampilkan dalam teks, dalam novel, gambar, foto, ataupun berita. Titik perhatian dari

perspektif wacana feminis adalah menunjukkan bagaimana teks bias dalam menampilkan perempuan. Perempuan cenderung ditampilkan dalam teks sebagai pihak yang salah, marginal dibandingkan dengan kaum laki-laki (Eriyanto, 2001: 198). Selain itu, Sara Mills melihat bagaimana posisi-posisi aktor ditampilkan di dalam teks. Posisi ini dalam arti siapa yang menjadi subjek penceritaan, dan siapa yang menjadi objek penceritaan. Hal ini akan menentukan bagaimana struktur teks dan bagaimana makna diperlakukan dalam teks secara keseluruhan. Selain itu, Sara Mills juga memusatkan perhatian pada bagaimana pembaca dan penulis ditampilkan di dalam teks (Eriyanto, 2001 : 200).

1.3. Analisis terhadap teks media online Aceh

Berdasarkan pemaparan di atas, berikut ini akan dilakukan analisis identitas perempuan yang dikonstruksikan di dalam media online populer di Aceh, yaitu Serambi Indonesia (www.aceh-tribunnews.com), Harian Aceh (www.harianaceh.co.id) dan Aceh Journal National Network (www.ajnn.net). Dalam pembahasan, tidak semua rubrik akan dibahas, melainkan hanya beberapa artikel (opini) yang memperlihatkan pemosisian perempuan Aceh di masa sekarang.

a. “Kekerasan Perempuan Menjadi Budaya” (Kolom Opini ditulis oleh Muhammad Rizki Sitompul dalam www.harianaceh.com, edisi 16 Juni 2015)

Artikel ini dibuka dengan pendefinisian kata “perempuan” menurut penulis. Penulis mendefinisikan perempuan sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang sempurna sama seperti laki-laki yang merupakan makhluk ciptaannya akan tetapi diantara

keduanya terdapat kriteria yang berbeda. Laki-laki memiliki filosofi yang tangguh, kuat, perkasa dan sebagainya sedangkan perempuan memiliki filosofi penyayang, lemah, lembut, dan lain-lain. Sehingga sangat jelas perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Dari definisi yang dipaparkan oleh penulis, terlihat jelas bahwa penulis artikel tersebut membuat batasan perbedaan yang jelas antara perempuan dan laki-laki. Dikatakan di sini bahwa perempuan adalah makhluk lemah, yang berbeda dengan laki-laki yang kuat dan tangguh. Filosofi yang dikemukakan penulis masih berhubungan dengan patriarki, yang selalu menempatkan perempuan sebagai makhluk nomor dua, yaitu sebagai makhluk pelengkap.

Sejarah telah mencatat para pejuang perempuan di Aceh dulu berjuang mengangkat senjata melawan penjajah sama seperti kaum laki-laki. Apabila perempuan adalah makhluk yang lemah seperti identitas yang dilabelkan pada mereka, maka tidak mungkin perjuangan tersebut ada dan tercatat jelas dalam sejarah. Dalam hal ini terlihat jelas bahwa label perempuan sebagai makhluk yang lemah merupakan politisasi kaum patriarki semata.

Setelah mendefinisikan perempuan sebagai makhluk yang lemah, kemudian penulis juga menggambarkan bahwa keberadaan perempuan di muka bumi ini hanyalah sebagai perhiasan dan simbol keindahan bagi kaum Adam, seperti yang dipaparkan dalam kutipan berikut;

"Perempuan merupakan simbol keindahan bagi kaum adam sehingga jika perempuan tidak ada dimuka bumi ini maka dunia akan terasa hampa bagi kaum laki-laki. akan tetapi walaupun perempuan adalah simbol keindahan bagi laki-laki tetap saja ada kekerasan atau pelakuan keji yang dilakukan laki-laki terhadap

perempuan dikarenakan ketidaksetaraan kekuatan fisik antara laki-laki dan perempuan sehingga dengan mudahnya kaum Adam untuk dapat melakukan hal-hal yang diinginkannya. Ada beberapa hal kategori penyiksaan terhadap perempuan seperti pemerkosaan, pemukulan, serangan fisik terhadap perempuan dan juga memperbudak. kekerasan tersebut bukan hanya sebatas itu saja akan tetapi masih banyak kekerasan yang dapat dilakukan oleh kaum laki-laki terhadap perempuan.”

Kutipan di atas memperlihatkan secara jelas bagaimana penulis memposisikan perempuan sebagai makhluk nomor dua, yaitu hanya sebagai perhiasan, pelengkap, sehingga keberadaannya tidak memiliki fungsi dan arti di dalam masyarakat. Kemudian, lagi-lagi penulis artikel ini menegaskan bahwa perempuan makhluk yang lemah, khususnya dalam hal kekuatan fisik, sehingga perempuan kerap kali mengalami kekerasan yang disebabkan oleh laki-laki yang memiliki kekuatan fisik yang lebih kuat daripada perempuan. Dari sini terlihat jelas, bahwa kekerasan yang terjadi pada perempuan adalah hal yang lumrah karena perempuan tidak kuat secara fisik dibanding laki-laki.

Pelabelan perempuan sebagai makhluk yang lemah adalah ciri-ciri dari budaya patriarki. Hal ini seperti yang dikemukakan Fakih berikut;

“akar ketidakadilan gender berkaitan dengan budaya patriarki. Dalam hal ini terlihat jells bahwa laki-laki menjadi subjek dengan kekuatannya, dan perempuan sebagai objek yang lemah dan terpojokkan (Fakih, 1996: 12).”

**b. “Perempuan antara karir dan ibu rumah tangga”
(Kolom Opini ditulis oleh Aqil Al-Banna dalam www.harianaceh.com, edisi 30 Januari 2016**

Tulisan ini agak berbeda dari yang lain, karena isi dari artikel ini adalah berupa tips-tips untuk mencapai kebahagiaan yang ditujukan bagi perempuan yang sudah menikah. Dari pemilihan judul artikel ini, dapat diketahui bahwa artikel ini sepertinya menawarkan dua opsi kepada perempuan, yaitu antara berkarir atau menjadi ibu rumah tangga atau bahkan keduanya. Artikel berisikan tips-tips dari penulis mengenai langkah yang terbaik yang harus seorang perempuan tempuh demi kebahagiaan hidupnya, baik itu sebagai ibu rumah tangga, wanita karir atau keduanya. Akan tetapi, dari awal sampai akhir artikel ini hanya berupaya untuk mengantarkan perempuan kepada opsi menjadi ibu rumah tangga, bukan sebagai wanita karir, sebagaimana yang disampaikan dalam kutipan berikut;

“Permasalahan yang terjadi ketika seorang wanita berkarir melebihi batasan naluri seorang wanita adalah bagaimana mereka mendidik anak-anak, bagaimana mereka membagi waktu untuk keluarga dan karir, banyak masalah yang akan muncul dan akan berpengaruh kepada perkembangan anak mereka yang kurang mendapatkan bimbingan dari ibunya. Sebagaimana kita ketahui bahwa wanita adalah madrasah alulaa (sekolah pertama) bagi anak-anaknya. Dan masalah yang lebih kompleks lagi bisa juga terjadi ketika gaji sang istri melebihi gaji suami.”

Kutipan diatas secara tidak langsung menegaskan bahwa peran perempuan sebagai perempuan yang aktif di luar rumah

(berkarir) tetap 'harus' bertanggung jawab terhadap urusan rumah tangga (wilayah domestik). Dengan kata lain, perempuan yang berkarir selalu memiliki peran ganda atau beban ganda. Tentulah hal ini berbeda dengan peran laki-laki yang hanya bertugas sebagai pemimpin, pencari nafkah di luar rumah, melindungi, 'mengatur' perempuan (istri) dan bebas dari peran di dalam keluarga. Dalam artikel ini terlihat jelas, tugas utama seorang perempuan adalah urusan rumah tangga. Karena itu, walaupun seorang perempuan (istri) bekerja di luar rumah, tetap harus mengutamakan dan memprioritaskan keluarga. Hal ini sangat jelas menggambarkan posisi perempuan yang terdiskriminasi di dalam sebuah rumah tangga (keluarga). Dalam artikel ini terlihat juga konstruksi identitas perempuan Aceh yang dikuasai kaum laki-laki dengan budaya patriarki. Penguasaan kaum perempuan terlihat dalam segala aspek kehidupan, terutama dalam kehidupan pernikahan.

c. "Tanggung jawab perempuan " (Kolom Opini ditulis oleh Sri Wahyuuni dalam www.aceh.tribunnews.com, edisi tanggal 7 mei 2016

Meskipun ditulis oleh perempuan, rupanya budaya patriarki sudah begitu tertanam pada pemikiran penulis artikel ini. Hal ini terlihat sangat jelas dalam pemaparannya dalam menilai tugas dan tanggung jawab seorang perempuan. Penulis terlihat sulit untuk melepaskan diri dari pengaruh masyarakat patriarki yang melingkupinya, maka tanpa disadarinya, ia menyuguhkan sesuatu yang berbau patriarki di dalam tulisan tentang perempuan.

Artikel ini diawali oleh pemaparan perempuan sebagai makhluk yang lemah, tetapi baik buruknya sebuah bangsa justru

sangat tergantung pada kaum wanita. Tidak ada penjelasan selanjutnya mengapa penulis mengatakan hal demikian, namun dari paragraf awal artikel ini, terlihat jelas budaya patriarki melatarbelakangi penulis.

Selanjutnya, artikel ini membahas tentang kedudukan perempuan di Agama Islam dan membahasnya melalui perspektif kesetaraan gender dalam Islam, seperti yang tertera dalam kutipan di bawah ini;

“Kesetaraan gender versi Islam secara ringkasnya adalah adanya pembagian tugas yang sesuai dengan kodratnya sebagai perempuan, berdasarkan konsepsi yang dijelaskan oleh Allah Swt dan RasulNya, yaitu termasuk dalam hal ini ialah menjalankan tugas kita sebagai benteng ketahanan keluarga. Ketahanan keluarga niscaya akan menjadi “nutrisi” besar dalam memperkuat ketahanan bangsa ini. Lalu bagaimana sebenarnya konkretnya tugas wanita dalam memperkuat ketahanan keluarga?”

Artikel ini juga mencoba untuk membandingkan prinsip kesetaraan gender Islam dan kesetaraan gender yang dianggapnya berkiblat ke barat yang dianggap sebagai musuh perdaban Islam, seperti yang tertera pada kutipan di bawah ini,

“Ya, jika kesetaraan gender dalam perspektif Barat justru menjauh wanita dari kehangatan keluarga, maka kesetaraan gender dalam perspektif Islam justru menjadikan perempuan menemukan jati dirinya sebagai wanita dengan berbagai tanggung jawab besar yang melekat pada dirinya, khususnya tanggung jawab untuk membangun bangsa yang dimulai dari mempersiapkan generasi terdidik dari “rahim” dan keluarganya.”

Sepintas lalu judul “tanggung jawab” perempuan ini tampaknya biasa saja. Akan tetapi, apabila kita membaca keseluruhan artikel ini, kita akan menyadari bahwa tanggung jawab perempuan seperti yang dipaparkan oleh penulis adalah hal yang sangat berat, seperti kutipan berikut;

“Bahwa meskipun misalnya kaum laki-laki sudah rusak, namun kaum perempuan tidak boleh rusak. Anak perempuan harus tetap dijaga dan dididik karena mereka akan menjadi secercah cahaya harapan di tengah gelombang kerusakan. Bisa dipahami juga bahwa kaum perempuan adalah benteng terakhir pertahanan sebuah peradaban. Jika benteng pertahanan tersebut roboh, maka robohlah sebuah peradaban.”

Bukanlah hal yang mudah untuk menjaga dan mendidik seorang anak. Oleh karena itu, beban dan tanggung jawab mendidik dan menjaga seorang anak bukan hanya menjadi tanggung jawab seorang perempuan (ibu) saja, tetapi laki-laki (ayah) juga seharusnya bertanggung jawab penuh terhadap hal ini. Hal ini membuktikan ada ketimpangan dalam budaya masyarakat yang menganut sistem patriarki. Alangkah mudahnya menjadi seorang laki-laki yang hanya memiliki tugas dan tanggung jawab di wilayah publik dan alangkah susahnyanya menjadi perempuan, yang tugas dan tanggung jawabnya sangat besar di dalam keluarga, yaitu mengandung, melahirkan, menyusui anak, mendidik dan menjaganya, mengurus rumah tangga tanpa bantuan dari suami (laki-laki). Akan tetapi apabila anak mampu meraih kesuksesan, maka nama bapaknya terlebih dahulu ditanyakan oleh orang-orang, dengan demikian nama

bapak yang menjadi harum.

Pada akhir bagian, artikel ini memperkuat sistem patriarki masyarakat Aceh yang terlihat pada kutipan berikut;

“Ketahanan keluarga berikutnya bisa dibangun dari dalam rumah tangga, yang misalnya diawali dengan komunikasi yang baik antara suami dan istri, saling menghormati dan saling memahami, serta saling berperan dalam menjalankan tugas dan tanggung jawab masing-masing. Begitu juga, ketahanan keluarga juga bisa dibentuk dimana seorang istri yang selalu memuliakan suami dan keluarganya, melayaninya secara ikhlas meskipun juga memiliki pekerjaan luar rumah, mengelola rumah dan mengurus anak-anaknya, atau juga seorang istri yang memahami tugas dakwah sang suami.”

Dari sini terlihat jelas bahwa terdapatnya dominasi laki-laki atas perempuan. Kalimat *“memuliakan suami dan melayaninya secara ikhlas”* menunjukkan bahwa istri yang dikehendaki adalah istri yang penurut, yang tidak membantah apa pun keinginan suaminya. Seorang istri tidak memiliki hak untuk berbicara, apalagi mendebat suaminya. Kata *“melayani”* memiliki akar kata yang sama dengan *“pelayan”* menempatkan suami pada posisi yang lebih tinggi. Dengan demikian, jelas adanya bahwa dominasi suami dalam budaya masyarakat patriarki.

Terlihat jelas bahwa di sini penulis perempuan justru terlihat seperti menjatuhkan kaum perempuan sendiri. Perempuan kehilangan identitasnya disebabkan oleh kaumnya sendiri. Kehilangan identitas ini justru akan memberi peluang bagi kaum laki-laki untuk menjadikan mereka sebagai objek, sehingga

mereka kehilangan subjektivitasnya, seperti yang disampaikan Irigaray berikut;

“One must first be a subject before being in a position to admit one’s sins and seek repentance” (Irigaray 1997, p. 210).

d. “Stop eksploitasi kaum perempuan” (Pojok Editorial dalam www.aceh.tribunnews.com, edisi tanggal 1 april 2016

Tulisan ini sedikit berbeda dari yang lain, karena bukan diambil dari kolom opini melainkan diambil dari Pojok editorial. Hal yang mendasari diambilnya tulisan ini sebagai bahan analisis adalah karena tulisan ini membahas mengenai eksploitasi kaum perempuan. Artikel ini memberitakan tentang demo unik yang dilakukan warga Gampong Gunung Lagan Kecamatan Gunung Meriah, Aceh Singkil yang bertujuan untuk menghentikan proses pelebaran jalan yang melewati gampong mereka. Yang membuat demo ini unik adalah karena pendemo terdiri dari kaum perempuan, yang dimanfaatkan oleh kaum laki-laki demi mencapai tujuan, seperti yang tertera dalam kutipan berikut;

“Para kaum lelaki seperti ‘mebackup’ dari belakang, ketika para kaum ibu itu merangsek ke atas alat berat excavator atau beko. Sementara puluhan personil Satpol PP, seakan kehilangan nyali ketika dibenturkan dengan kaum hawa tersebut. Bahkan beberapa lelaki tampak seperti memanas dari belakang.”

Kutipan di atas memperlihatkan dengan jelas peran perempuan yang ditampilkan dalam artikel hanya sebagai

'alat' untuk melancarkan tujuan. Eksploitasi seperti ini sering terjadi, tidak hanya dalam ranah publik, tetapi juga dalam ranah domestik seperti halnya dalam rumah tangga. Kaum perempuan yang dianggap lemah sering dimanfaatkan untuk mencapai tujuan tertentu. Apa yang dirasakan kaum perempuan yang melakukan demo ini dapat dikatakan sebagai eksploitasi. Hal ini sejalan dengan yang dikatakan oleh Irigay (1993);

From the very origin of private property and the patriarchal family, social exploitation accrued [...] All the social regimes of "History" are based upon the exploitation of one "class" of producers, namely women" (173)

Pada dasarnya, penulis artikel ini menunjukkan sikap keberpihakkannya dan kepeduliannya terhadap perempuan yang dieksploitasi tenaganya oleh laki-laki. Akan tetapi, budaya patriarki telah mendarah daging pada dirinya, sehingga dalam tulisannya pihak perempuan tetap berada di posisi nomor dua, seperti yang tergambar dalam kutipan berikut;

"Adalah sebuah ironi, ketika kaum hawa yang kadang tak tahu apa apa dimanfaatkan untuk sebuah kegiatan yang seharusnya melawan hukum. Seakan kaum hawa dijadikan tameng hidup untuk menggolkan keperluan pihak pihak tertentu. Kita berharap semua pihak bertindak dan bersikap secara cerdas, dengan tidak terkesan mengeksploitasi pihak pihak lain, apalagi kaum perempuan."

Kutipan di atas jelas memperlihatkan bagaimana pandangan si penulis terhadap perempuan. Perempuan dianggap tidak tahu apa-apa, dalam kasus ini kaum perempuan diibaratkan seperti mereka yang tidak paham hukum, sehingga

mereka sering dimanfaatkan untuk melancarkan kepentingan pihak-pihak tertentu. Hal ini disebabkan oleh pemikiran kaum patriarki, yang menganggap bahwa yang harusnya berurusan di ranah publik adalah laki-laki, sebaliknya perempuan biasanya hanya mengurus ranah domestik atau rumah tangga, sehingga mereka tidak tahu menahu mengenai ranah publik. Ketika mereka terjun ke ranah public, seperti contoh kasus di artikel ini, mereka dianggap tidak tahu apa-apa sehingga dieksploitasi. Sekali lagi, konstruksi identitas perempuan Aceh dikuasai kaum laki-laki dengan budaya patriarkinya.

e. “Pakaian cerminan peradaban manusia” (Kolom Opini, ditulis oleh Agustin Hanafi dalam www.aceh.tribunnews.com edisi 28 Juni 2016)

Artikel ini sangat memojokkan perempuan. Walaupun artikel yang berjudul “Pakaian Cerminan Peradaban Manusia” terkesan ditujukan secara umum, namun secara keseluruhan isi artikel ini hanya difokuskan pada kesalahan perempuan dalam bersikap dan berpakaian. Hal ini telah tergambar di dalam kalimat awal pembuka artikel, seperti yang tertera di bawah ini;

“Alquran membolehkan perempuan berjalan di hadapan laki-laki dan sebaliknya, tetapi diingatkan agar cara berjalannya jangan sampai mengundang perhatian (nafsu). Namun dewasa ini, perempuan sering terjebak dan lupa diri dengan mengatasnamakan kebebasan dan kecantikan, mereka rela tampil vulgar di depan umum, berpose dengan busana yang minim, dan lain-lain.”

Identitas perempuan yang ingin dikonstruksikan oleh penulis di artikel ini sangat disudutkan. Posisi perempuan sebagai objek memang sangat rentan. Si penulis bisa dengan semena-mena menampilkan objeknya sesuai dengan alam pikirannya. Hal tersebut juga tergambar jelas dalam kutipan berikut;

“Pakaian perempuan buat mereka bukan lagi berfungsi menutup badan, apalagi aurat, melainkan untuk membuka/memamerkan kecantikan, bahkan mengundang siapa pun untuk menatap apa yang dapat merangsang nafsu seksual laki-laki. Demikianlah pada akhirnya yang rugi adalah perempuan itu sendiri. Oleh karena itu, tidak keliru pribahasa yang berkata bahwa “sesuatu yang buruk jika telah berulang-ulang ditampilkan akan dinilai baik” oleh mereka yang tidak memiliki pegangan yang kuat.”

Berdasarkan kutipan di atas, pendiskreditan terhadap perempuan sangat terlihat jelas. Pen-stereotip-an perempuan melalui pakaian sangat tidak adil. Penulis menyalahkan perempuan melalui pakaian mereka, yang dianggap memamerkan kecantikan, sehingga merangsang nafsu seksual laki-laki. Konstruksi identitas perempuan dalam artikel ini merupakan representasi-representasi yang menempatkan perempuan sebagai objek, yang pasif untuk dikritik.

Bagi Foucault (terj, Rahayu Hidayat, 1997: 27), perempuan berada dalam posisi obyek, baik obyek hubungan seksualitas maupun obyek penimpaan kesalahan. Laki-laki terangsang nafsu seksualnya, kemudian melakukan hal yang tidak senonoh dikarenakan kesalahan pakaian perempuan yang dianggap

“mengundang”. Di sini terlihat jelas bahwa perempuan patut disalahkan walaupun dia sebagai korban laki-laki tersebut. Inilah budaya patriarki yang menguasai seluruh pikiran masyarakat.

f. “Memuliakan perempuan” (Kolom Opini ditulis oleh Muhibiddin Hanafiah dalam www.aceh.tribunnews.com edisi 11 Maret 2016)

Walaupun judul artikel ini terkesan netral dan menjanjikan keberpihakan penulis kepada perempuan, namun ternyata isinya tidaklah sama. Artikel secara garis besar ini membahas tugas dan peranan perempuan (istri) di dalam rumah tangga. Artikel ini terdiri dari pendahuluan yang berupa paparan penulis mengenai struktur sosial dalam kearifan lokal masyarakat Aceh yang menempatkan perempuan (istri) pada posisi yang fleksibel. Fleksibel di sini, menurut penulis adalah perempuan berada pada posisi sebagai ratu di rumah suaminya atau di dalam keluarganya (ranah domestik). Perempuan juga dikatakan oleh penulis, merupakan pengawal asset keluarganya seperti anak-anak, harta benda dan kehormatan suami. Dari bagian pendahuluannya saja, artikel ini sudah jelas mengukuhkan sistem patriarki yang sangat kental di Aceh.

Selanjutnya, penulis artikel ini membuat pengecualian, bahwa perempuan dapat juga berperan di ranah publik jika dalam keadaan mendesak, seperti yang tertuang dalam kutipan berikut;

Dalam kondisi tertentu, ketika keadaan menuntut peran perempuan yang lebih luas (ranah publik), perempuan juga siap melaksanakannya. Jadi, ranah domestik adalah ranah asal bagi perempuan. Sementara ranah publik

adalah ranah kondisional. Misalnya dalam kasus ketika peran suami sebagai penanggung jawab kebutuhan keluarga telah terganggu, maka istri dengan segala konsekuensinya siap ke ranah publik membantu peran suami. Selagi suaminya masih fit berada pada jalurnya, lazimnya perempuan Aceh tetap memilih berada di zona nyamannya. Karena itu ranah publik bagi perempuan Aceh adalah wilayah dharuriyah (darurat), yaitu bila suatu waktu keadaan mendesaknya untuk keluar dari istananya. Seandainya pun keadaan memaksanya untuk keluar rumah seperti untuk bekerja menutupi kebutuhan keluarga, atau hanya untuk mendedikasikan keilmuannya kepada negara dan masyarakat, maka kecermatan pemerintah untuk mengatur waktu dan beban kerja yang harus dipikul kaum perempuan yang harus berbeda dengan kaum laki-laki. Karena peran utamanya di rumah tidak pernah ada yang mendelegasikannya.

Kutipan tersebut memperlihatkan bagaimana budaya patriarki begitu kental dalam artikel ini. Suatu daerah atau negara yang menganut budaya patriarki, perempuan selalu menjadi sasaran eksploitasi, baik dalam ranah domestik maupun ranah publik. Pada zaman sekarang, di saat semua harga kebutuhan hidup naik, sehingga tidak mampu dicukupi lagi oleh laki-laki, perempuanlah yang harus ikut turun tangan untuk membantu laki-laki mencukupi kebutuhan keluarga. Hal ini diperparah, ketika perempuan sudah lelah bekerja di ranah publik, tapi ia tetap harus mengurus pekerjaan rumah tangga di ranah domestik.

Dari sini tampak jelas bahwa konstruksi identitas perempuan

Aceh masih dikuasai kaum laki-laki dengan budaya patriarki yang menaunginya. Tugas dan peranan perempuan dalam segala aspek kehidupan, terutama pada kehidupan pernikahan sejalan dengan pernyataan Foucault berikut ini;

A relationship of violence acts upon a body or upon thing; it forces, it bends, it destroys, or it closes off all possibilities. Its opposite pole can be passivity, and if it comes up against any resistance it has no other option but to try to break on power relationship, on the other hand, can only be articulated the basis of two elements that are indispensable if it is really to a power relationship; that "the other"(the one over whom power is exercised) is recognized and maintained to the very end as subject who acts; and that faced with a relationship of power, a whole field of responses, reactions, results, and possible inventions may open up (2000: 340).

Konstruksi identitas dalam artikel yang berjudul "Memuliakan Perempuan" ini merupakan konstruksi budaya. Hal ini terlihat dari pemilihan kata "kearifan lokal dan kultur masyarakat Aceh" yang berulang kali disampaikan penulisnya dalam membicarakan perempuan dalam makalah ini. Konstruksi gender dalam masyarakat seperti ini telah terbentuk selama berabad-abad sehingga membentuk suatu budaya yang diwariskan secara turun menuurun dari satu generasi ke generasi selanjutnya.

g. “Febomena Jilboobs di bumi serambi mekkah” (Kolom Opini ditulis ole Firza Rizky Utami dalam www.ajnn.com edisi 16 September 2014)

Artikel ini membahas mengenai fenomena “jilboobs” yang menjadi tren kebanyakan kaum perempuan. Istilah “jilboobs” berasal dari kata “jilbab” dan “boobs” yang berarti “payudara” atau sering juga disebut jilbab seksi yang mengandung arti berbusana dengan memakai jilbab namun tetap menampilkan lekuk tubuh. Fenomena “jilboobs” yang sedang ramai diperbincangkan baik di media sosial maupun di media massa nasional dianggap melanggar syariah di Aceh.

Isi dari artikel ini membahas mengenai fenomena “jilboobs” yang dianggap sebagai bentuk pelanggaran syariat di Aceh. Hal ini dikarenakan “jilboobs” jauh dari kesan pakaian yang “menutup aurat” dan kebanyakan tak ubahnya seperti membungkus tubuh. Penulis juga memaparkan ayat-ayat dalam Al-quran tentang cara berpakaian muslimah yang benar. Pada dasarnya, tidak ada yang salah dengan apa yang coba disampaikan oleh penulis tentang cara berpakaian kaum muslimah yang benar seperti yang tertera di dalam Al-quran. Akan tetapi, dalam pembacaan dengan perspektif feminis, ada gambaran kelabu tentang perempuan Aceh, khususnya dalam penerapan hukum syariat di Aceh seperti yang dikemukakan penulis dalam kutipan berikut ini;

Nanggroe Aceh Darussalam, sebagai daerah yang dikenal dengan suasana islami dan lekat dengan peraturan Syariat Islamnya tidak luput dari tren ini. Hal yang sangat disayangkan dan memalukan bahwa Aceh yang menyandang gelar “Serambi Mekkah” kita masih dapat

dengan mudah menemui pemandangan yang terkadang terkesan jauh dari suasana islami yang dibayangkan oleh orang-orang dari luar Aceh. Para generasi muda terutama wanita banyak yang ikut terseret arus mode pakaian ala modernisasi. Berbagai fashion yang jauh dari unsur Islami banyak ditawarkan kepada umat Islam. Mulai dari mode pakaian yang terbuka menampakkan auratnya, lalu mode busana yang sangat menerawang sampai kepada mode busana sempit yang menonjolkan lekuk tubuhnya

Kutipan di atas mengandung makna bahwa keberhasilan syariat Islam di Aceh ditentukan oleh perempuan, dalam hal ini adalah perempuan yang menutup auratnya. Dengan kata lain, pelaksanaan syariat Islam di Aceh hanya dialamatkan kepada kaum perempuan. Hal ini jelas terlihat, ketika awal pelaksanaan syariat Islam di Aceh, hanya karena perempuan bercelana panjang ketat, dia mendapat perlakuan kasar dan tak senonoh, digunting celananya, diperlakukan seperti penjahat. Perempuan yang memakai celana atau baju yang dianggap ketat dianggap menggairahkan dan memancing laki-laki untuk memerkosanya.

Apabila kesalahan dialamatkan kepada perempuan yang berbaju atau bercelana ketat, lantas mengapa kesalahan tersebut tidak dialamatkan juga pada laki-laki yang tidak bisa menjaga pandangan matanya, jika memang dia merasa pendirian Islamnya sudah teguh. Menjaga pandangan juga termasuk di dalam Al-quran, seperti yang tertera dalam surah An-Nur ayat 30;

"Katakanlah kepada laki-laki yang beriman; hendaklah mereka menahan pandangannya dan menjaga

kemaluannya. Yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat.” (QS. An-Nur (24): 30).

Seyogyanya, ketentuan untuk berbusana muslim ini tidak hanya berlaku bagi perempuan saja, tetapi berlaku juga bagi laki-laki. Namun, kenapa hanya perempuan yang dirazia? Dalam syariat Islam, masih banyak larangan agama Islam yang harusnya diimplementasikan, seperti berbuat mesum, mabuk, perjudian, korupsi, dll. Akan tetapi, yang disorot hanya yang berkaitan dengan perempuan. Disini ketidakadilan terhadap perempuan tampak jelas terlihat.

Sikap menudingkan kesalahan pada perempuan dan bentuk razia yang dipayungi syariat Islam dengan cara-cara yang kasar tersebut menunjukkan budaya patriarki sangat mendominasi masyarakat di Aceh, terlebih hal ini berhubungan dengan kepentingan politik dan penguasa. Hal inilah yang terkadang membawa malapetaka bagi kaum perempuan di Aceh, terlebih apabila pelaksanaannya menyimpang, seperti tindak kekerasan ataupun tindakan yang mempermalukan perempuan.

3. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan, maka dapat diketahui bahwa konstruksi identitas perempuan Aceh dalam ketiga media online populer di Aceh, yaitu Serambi Indonesia (www.aceh-tribunnews.com), Harian Aceh (www.harianaceh.co.id), dan Aceh Journal National Network (www.ajnn.net) mendepankan empat tema. Ketiga tema tersebut adalah tema pernikahan, tugas dan tanggung jawab perempuan dalam rumah tangga, eksploitasi perempuan, dan tema penerapan

aturan syariat Islam. Dari hasil analisis, didapat bahwa konstruksi identitas perempuan Aceh tidak terlepas dari ideologi patriarki yang sudah membudaya dan mengakar kuat di segala lapisan masyarakat di Aceh dan di semua sektor kehidupan masyarakat Aceh.

Analisis menunjukkan bahwa saat ini identitas perempuan Aceh dikonstruksikan dengan identitas seorang yang harus bertanggung jawab terhadap kehidupan rumah tangga dan keluarga, terhadap jatuhnya moral bangsa, dan sebagai pendosa yang memakai baju ketat. Perempuan dengan mudahnya dijadikan objek, dipersalahkan, dikalahkan karena mereka selalu berada di bawah laki-laki. Seringkali perempuan tidak memiliki kesempatan untuk memilih Karena pilihan-pilihannya sudah ditentukan oleh budaya patriarki.

Kesetaraan perempuan di Aceh harus dibangun sedini mungkin dengan berusaha untuk menjalin komunikasi, berdiskusi, dan mengeluarkan pendapat perempuan di Aceh harus terus memperjuangkan kesetaraan dengan berani bertindak, mengeluarkan pikiran, perasaan, dan keinginannya untuk tidak terus dilecehkan oleh pihak laki-laki. Untuk bisa bertukar pikiran dengan mitranya (laki-laki), perempuan haruslah memiliki ilmu pengetahuan dan wawasan luas. Ilmu dan pengetahuan ini didapat bukan hanya lewat pendidikan yang tinggi, tetapi juga dengan mengisi waktu dengan bacaan-bacaan yang bermanfaat di sela-sela waktu luang. Perempuan harus cerdas, sehingga tidak terus dianggap lemah dan tidak tahu apa-apa. Sejatinya, hubungan perempuan dan laki-laki adalah sebagai mitra, bukan sebagai tuan dan budaknya.

Langkah selanjutnya yang perlu ditempuh sebagai seorang perempuan adalah merubah pandangan bahwa laki-laki

bukanlah segalanya. Walaupun dalam budaya patriarki, laki-laki adalah subjek yang bertugas sebagai pencari nafkah, namun hal yang sama juga bisa dilakukan oleh perempuan. Caranya adalah dengan memberdayakan perempuan melalui jalur ekonomi. Perempuan bisa berkarya, seperti menciptakan suatu penemuan baru, berbisnis, menjadi pengusaha dan sebagainya. Hal ini bertujuan untuk menghapuskan anggapan bahwa perempuan selalu bergantung pada laki-laki.

Di masa ini, perempuan-perempuan Aceh harusnya bangkit dan berjuang seperti para pendahulu mereka yang dulu dikenal pemberani dan tangguh dalam berjuang. Perempuan-perempuan Aceh tidak seharusnya terkungkung lagi dalam budaya patriarki yang diciptakan kaum laki-laki dengan tujuan mereka sendiri. Seyogyanya, yang diinginkan kaum perempuan adalah penghargaan dan apresiasi atas segala jerih payah mereka, terutama bagi keluarga.

4. Daftar Pustaka

- Darma, Yoce Aliah. (2014). *Analisis Wacana Kritis*. Refika Aditama : Bandung.
- Dominick, Joseph R. (2004). *The Dynamics of Mass Communication: Media in the Digital Age, 8th Edition*. Boston: McGray Hill.
- Eriyanto. (2001). *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKIS Yogyakarta.
- Fakih, Mansour. (1996). *Analisa Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Foucault, Michel. (1997). *Seks dan Kekuasaan: Sejarah Tekstualitas*, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

- Foucault, Michel. (2000). "The Subject and Power" in *Power, Essential Works of Michel Foucault 1954-1984. Vol.Three*, edited by James Faubion, translated by Robert Hurlet et al. New York: The New Press.
- Hall, Stuart. (1992). "Who needs identity", in Hall, S and Du Gay, P 9 (eds), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Hall, Stuart. (1993). "Cultural Identity and Diaspora" in Williams, Patritrick and Chrisman 9EDS), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. London: harvester Wheatsheaf.
- Irigaray, Luce. (1993). *Devine Woman, Sexes and Genealogies*. Trans Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press.
- Reid, Anthony. (1998). "Female Roles in Pre-Colonial Southeast Asia" dalam *Modern Asia Studies, Vol 22 No. 3, Special Issues: Asian Studies in Honour of Professor Charles Boxer*.

PEREMPUAN DAN KORUPSI
WACANA MEDIA DALAM BERITA TINDAK PIDANA
KORUPSI PEREMPUAN

Daniel Susilo

Mahasiswa Program Doktor Ilmu Sosial
Universitas Airlangga, Penerima Beasiswa Pendidikan Indonesia
Program Doktor Dalam Negeri, Lembaga Pengelola Dana
Pendidikan Kementerian Keuangan Republik Indonesia
dani.susilo@yahoo.com; daniel-16@fisip.unair.ac.id

Abstrak

Semenjak adanya kewajiban kuota calon legislatif perempuan sebanyak 30% dalam Daftar Calon Legislatif di Pemilu 2004, usaha – usaha dalam mengakselerasi keterwakilan perempuan di parlemen terus digalakkan. Seolah tidak dapat dilepaskan, terjunnya perempuan dalam politik praktis, menyeret pula persoalan korupsi yang melilitnya, bak dua sisi mata uang. Penelitian ini secara deskriptif akan membedah wacana – wacana yang dibangun oleh media dalam memberitakan tindak pidana korupsi yang dilakukan perempuan. Peneliti mengambil kasus korupsi yang menimpa Angelina Sondakh, Anggota Badan Anggaran DPR dan Wakil Sekjen Partai Demokrat. Metode penelitian yang akan digunakan adalah Model Analisis Wacana Kritis Van Dijk. Metode ini dipilih karena model ini lebih jernih dan dalam membedah struktur dan wacana tersembunyi yang media wacanakan. Media yang digunakan sebagai instrument penelitian adalah Harian Kompas untuk media cetak, Tribunnews.com untuk media online, dan Metro TV untuk media elektronik.

Kata Kunci: Perempuan, Korupsi, Wacana Media

Abstract

Since the Voting Law about quota 30% representative of women in the Candidate List Legislature in the 2004 elections, the efforts to accelerate an increase in representation of women in parliament continue to be encouraged. As a recto verso, plunging women in politics, dragging also the issue of corruption, like two

sides of a coin. This research will describe and dissect discourses who constructed by the media in reporting the corruption that is done by women. Specifically, the researchers took the cases of corruption that afflicts Angelina Sondakh, Member of The Budget Committee House of Representatives and Vice General Secretary from Partai Demokrat. The research method to be used is Critical Discourse Analysis by Van Dijk. This method was chosen because this model more clearly and in dissecting the structure and hidden media discourse. Media used as a research instrument is Kompas for print media, Tribunnews.com for online media, and Metro TV for the electronic media.

Keywords: Woman, Corruption, Media Discourse

Pengantar

Hadirnya ketentuan keterwakilan perempuan minimum sebesar 30% dalam Daftar Calon Legislatif di Pemilu 2004 membawa berbagai perubahan perbincangan politik Indonesia. Sebelumnya, stereotip politik adalah domain laki – laki membuat nama – nama legislatif maupun politisi perempuan redup. Megawati Soekarnoputri dalam catatan sejarah perpolitikan Indonesia mengebrak dominasi kuasa tersebut. Dalam tahun 1993, Mega terpilih secara aklamasi memimpin partai oposisi pemerintah Orde Baru, Partai Demokrasi Indonesia (PDI) dalam Kongres di Asrama Haji Sukolilo Surabaya. Gebrakan tersebut menjadi pionir kelahiran politisi perempuan. Walaupun pada akhirnya, terjunnya perempuan dalam politik tidak dapat dikatakan signifikan ataupun masif. Irwan (2009:60) menjelaskan kuatnya stereotip bahwa politik adalah urusan laki – laki (maskulin), setidaknya membuat keenganan perempuan masuk ke dalam ranah yang dianggap beratribusi maskulin tersebut.

Pasca hadirnya kewajiban penyertaan 30% keterwakilan perempuan dalam daftar calon legislatif, Partai politik peserta

Pemilu 2004 dipaksa mengikuti ketentuan tersebut. Upaya tersebut juga lahir setelah Indonesia memiliki Presiden perempuan pertama. Sementara itu, pihak partai politik Indonesia hanya berusaha memenuhi kuorum syarat keterwakilan perempuan dalam Daftar Calon Legislatifnya (penekanan aspek legalitas administrasi), tanpa adanya upaya memberdayakan perempuan dalam pendidikan politik. Dalam catatan Tresnawaty dan Astuti (2015: 200) stereotip yang berkembang di masyarakat, hanya sedikit politisi perempuan yang dapat dikatakan mampu dan mumpuni dalam menjalankan perannya sebagai politisi perempuan. Sisanya, hanya dianggap beruntung terpilih, atau karena adanya faktor lain seperti kepopuleran perempuan tersebut sebelum terjun dalam politik, seperti artis ataupun figur publik.

Dalam saat yang bersamaan, terjunnya perempuan dalam dunia politik, menggeser pula fokus media pada politik yang sebelumnya penuh dengan politisi laki – laki, kini diwarnai dengan hadirnya pemberitaan pada politisi perempuan. Isu perempuan dan politik menjadi obyek yang seksi bagi media, baik sisi kiprah perempuan dalam politik, maupun juga sisi keperempuanannya yang tiada habis dieksploitasi. Sebagai contoh, Kasus Angelina Sondakh yang terjerat korupsi, erat dikaitkan dengan embel – embel dirinya sebagai Janda dari Adjie Masaid. Kehidupan pribadinya, termasuk anak dan isu kawin sirinya dengan salah satu petinggi Kepolisian Republik Indonesia.

Sebagai dua sisi mata uang, politik (kekuasaan) erat kaitannya dengan penyalahgunaan (korupsi). Terjunnya perempuan dalam politik, juga tidak dapat melepaskan ikatan dua sisi tersebut. Sejumlah politisi perempuan terjerembab

dalam pusaran korupsi. Mega skandal Wisma Atlet di Hambalang dan Kasus Korupsi di Kemendiknas menjadi akhir karir politik dari Angelina Sondakh. Dalam penelitian awal, peneliti menemukan setidaknya ada beberapa sisi domestik yang dilekatkan kepada Angelina Sondakh yang juga menjabat Wakil Sekjen Partai Demokrat, diantaranya pengumuman tersangka Angelina Sondakh oleh KPK yang berselang dua hari dengan peringatan kematian Suaminya, Adjie Massaid (Tribunnews, 2 Februari 2012), kemudian percintaan Angelina Sondakh dengan petinggi Polri di penjara (Harian Kompas 19 Juli 2012 dan 26 Juli 2012), dan juga Angelina yang tidak dapat bertemu dengan anaknya (Metro TV 29 April 2012).

Berangkat dari paparan di atas, peneliti merumuskan bahwa tujuan dari penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan wacana – wacana yang media bangun dalam memberitakan perempuan yang tersandung masalah korupsi, secara spesifik dalam kasus Angelina Sondakh. Dalam analisis Sobur (2001: 37-38) media massa turut menyebarkan dan melestarikan ideologi Gender, dimana ideologi ini mendukung bias dan stereotip gender. Perempuan yang selalu digambarkan pasif bergantung pada laki – laki, didominasi, menerima keputusan laki – laki, dan diidentifikasi sebagai simbol seks. Sobur membedah wacana ini melalui diskursus teks dan konteks.

Penelitian ini menggunakan analisis wacana kritis yang dipaparkan oleh Van Dijk . Analisis Wacana Kritis milik Van Dijk dapat secara rinci membongkar struktur wacana yang media miliki. Analisis wacana sebagai metodologi akan membongkar wacana tersembunyi dan secara khusus akan membuka konstruksi – konstruksi sosial yang media berusaha tanamkan dalam benak konsumen media, secara spesifik dalam penelitian

ini adalah konstruksi perempuan yang tersandung kasus korupsi. Paltridge menjelaskan bahwa wacana (*discourse*), secara bersamaan dibentuk dunia dan juga membentuk dunia, dan maksud (pemaknaan) dari teks itu sendiri selalu dipengaruhi oleh wacana (Paltridge : 2006:9).

Dalam mendesain penelitian ini, digunakan pernyataan mendasar yang diungkapkan Tamburaka dalam memahami konteks realitas media. Tamburaka (2012:84) menyatakan bahwa:

“Media bukan hanya memberikan informasi dan hiburan tapi juga memberikan pengetahuan kepada khalayak sehingga proses berpikir dan menganalisis sesuatu berkembang pada akhirnya membawa pada suatu kerangka berpikir sosial bagi terbentuknya sebuah kebijakan publik yang merupakan implikasi dari proses yang dilakukan elemen – elemen tersebut.”

Dalam penelitian ini Pendekatan Model Analisis Wacana Van Dijk juga dapat dikategorikan sebagai Analisis Wacana Kritis. Memahami pendekatan kritis Van Dijk, oleh Lehtonen (2007) juga dapat secara sederhana dibahasakan sebagai pendekatan konstruktivis sosial yang meyakini bahwa representasi dunia bersifat linguistis diskursif, makna bersifat historis dan pengetahuan diciptakan melalui interaksi sosial.

Dalam menggunakan Analisis wacana milik Van Dijk ada beberapa hal yang diteliti, yang secara ringkas peneliti rangkum dengan mengutip dari Sobur (2001:74):

ELEMEN WACANA VAN DIJK

Struktur Wacana	Hal yang Diamati	Elemen
Struktur Makro	TEMATIK (Apa yang dika- takan?)	Topik
Superstruktur	SKEMATIK (Bagaimana pendapat disusun dan dirangkai)	Skema
Struktur Mikro	SEMANTIK (Makna yang ingin ditekankan pada Teks Berita)	Latar, detail, maksud, praanggapan, nomi- nalisasi
Struktur Mikro	SINTAKSIS (Bagaimana pendapat disam- paikan?)	Bentuk kalimat, kohe- rensi, kata ganti
Struktur Mikro	STILISTIK (Pilihan kata apa yang dipakai?)	Leksikon
Struktur Mikro	RETORIS (Bagaimana dan dengan cara apa penekanan dilaku- kan?)	Grafis, metafora ekspresi

Penelitian ini secara spesifik menggunakan beberapa media sebagai obyek kajian penelitian ini. Untuk media cetak peneliti menggunakan Harian Kompas, yang merupakan kiblat dari industri media cetak di Indonesia, serta menjadi rujukan terpercaya dari berbagai kalangan di Indonesia. Sedangkan untuk media elektronik, peneliti menggunakan Metro TV sebagai televisi berita pertama di Indonesia, dan Tribunnews.com untuk media online, karena luasnya jaringan Tribun yang

mampu memiliki biro dan jurnalis di lebih dari 30 Provinsi di Indonesia (<http://www.tribunnews.com/about/>).

Perempuan: Cinta dan Drama

Ruben dan Stewart (2013: 208) menjelaskan peran media yang sedemikian kuatnya melakukan duplikasi dan menyebarkan pengetahuan (isu) menjadi salah satu kekuatan media yang memang tidak dapat dielakkan. Dalam pemberitaan pemberitaan perempuan pun diduplikasi sedemikian kuat utamanya dalam sisi domestik kehidupan pribadi perempuan (cinta). Berbagai drama yang dikonstruksi media dalam menyebarkan pemberitaan Angelina Sondakh semata – mata demi eksploitasi guna kenaikan tiras maupun *view* dari media tersebut. Komnas Perempuan (2014:160) dalam catatannya menjelaskan bahwa dalam peliputan yang berkaitan dengan seksualitas perempuan, semata – mata mengumbar sensasi demi kenaikan tiras. Dalam kaitannya dengan percintaan Angelina Sondakh yang masuk dalam wilayah privat perempuan, Media mengambil untung dalam pundi – pundi Rupiah dari setiap pengumbaran cinta dan seksualitas Angelina Sondakh.

Dalam berita yang dimuat oleh [Tribunnews.com](http://www.tribunnews.com) pada 17 Desember 2013, redaksi memberikan judul: “Angelina Sondakh Tuliskan Nama Broto di Jari Manisnya” pada tautan <http://www.tribunnews.com/nasional/2013/12/07/angelina-sondakh-tuliskan-nama-broto-di-jari-manisnya> .

TRIBUNNEWS.COM, JAKARTA - *Ada yang sedikit berbeda dari penampilan Angelina Sondakh saat diperiksa KPK Jumat (6/12/2013) kemarin. Meski Angelina menangis dan pingsan, ada tulisan tangan*

di jari manis mantan puteri Indonesia 2001 ini.

Tulisannya kecil, namun terbaca jelas oleh kamera wartawan. BROTO.

Tulisan itulah yang mencolok di jari manis, tangan kiri Angelina yang kemarin mengenakan baju kotak-kotak lengan panjang dan celana hitam. Di jari tengah, sebelah jari manis yang bertuliskan BROTO itu, Angie memakai cincin emas mirip cincin tunangan atau pernikahan.

Siapa Broto? Dia adalah mantan penyidik KPK yang kini menjadi pacar Angelina Sondakh. Nama lengkapnya Komisaris Polisi Brotoseno.

Kedekatan Broto dan Angie itu terjadi saat Angie masih dalam status tersangka dan diperiksa KPK terkait dugaan suap terkait proyek di Kemendiknas dan Kemenpora. Angelina ketika itu ditahan di Rutan KPK.

Kisah asmara Angie dengan Broto ini terungkap dari pernyataan Busyro Muqoddas, Wakil Ketua KPK yang saat itu masih menjabat ketua KPK. Broto dikembalikan ke institusinya setelah ketahuan menjalin asmara dengan Angie. Ketika itu Broto menjadi penyidik yang memeriksa Angie.

Sempat beredar kabar hubungan asmara keduanya menghilang bersamaan kasus itu. Tapi mereka ternyata kembali akrab setelah Angie ditahan di KPK. Bahkan Broto hampir setiap minggu berkunjung ke Rutan. Berhembus kabar keduanya telah menikah di rumah tahanan. Namun KPK membantahnya.

Setelah Broto dikembalikan ke Mabes Polri, hubungan asmaranya terus berjalan. Keduanya menunjukkan kemesraan pada 23 Juli 2012. Ketika itu Broto datang membesuk Angie dengan membawa sebuket bunga.

Angie ketika itu mengaku dirinya dibawakan bunga dari Broto. "Yang ini (mawar putih) dari Keanu, anak saya, yang ini (sebuket mawar berwarna warni) dari Mas Broto," ucap Angie ketika itu dengan sumringah.

Broto yang waktu itu mendampingi Angie tersenyum kecil sambil menggendong Keanu, anak semata Angie dan (alm) Adjie Massaid.

Penulis: Yulis Sulistyawan

Editor: Rachmat Hidayat

Tema utama yang diusung redaksi dalam berita ini adalah sisi cinta dan romantisme Angelina Sondakh dengan Broto. Tema tercermin dari judul yang bombastis diungkap oleh redaksi. Nama Broto yang terukir di jari manis Angelina Sondakh, dimana jari manis adalah tempat bersemayamnya cincin kawin, menjadi penekanan sisi romansa kehidupan Angelina Sondakh, yang di alur berita ini ditempatkan juga sebagai tersangka kasus korupsi. Penulis berita mengawali kepala berita dengan penonjolan sisi femininitas Angelina Sondakh. Penulis membangun opini di kepala pembaca, bahwa sosok Angelina Sondakh sebagai perempuan adalah lemah dan tidak berdaya menghadapi beratnya persoalan hukumnya. Tercermin dari pilihan kata dalam kalimat **"Meski Angelina menangis dan pingsan, ada tulisan tangan di jari manis mantan puteri Indonesia 2001 ini."** Sisi

femininitasnya semakin dikuatkan dengan penegasan Mantan Puteri Indonesia 2001, yang semakin menguatkan Angelina Sondakh adalah perempuan seutuhnya dan menjadi *role model* bagi perempuan Indonesia lainnya.

Berita ini disusun dengan menguatkan sisi romansa dan drama dari kehidupan pribadi Angelina Sondakh. Diawali dengan deskripsi cincin pertunangan dan juga nama Broto yang terukir, dilanjutkan dengan awal pertemuan Broto dan Angelina, romantisme cinta mereka selama di rutan, dan diakhiri dengan deskripsi Broto yang menggendong anak Angelina Sondakh. Mirip sebuah drama, berita yang disajikan Tribunnews.com di Rubrik Nasional ini justru mengeksploitasi habis sisi domestik percintaan Angelina Sondakh. Persepsi yang dibangun redaksi, Angelina Sondakh sebagai janda (ditekankan dengan penyebutan nama Alm. Suami Angelina Sondakh) memiliki sisi romansa percintaan. Walaupun berstatus tahanan kasus korupsi, perempuan tetap membutuhkan percintaan dan romansa. Celakanya, redaksi membingkai berita ini tanpa melakukan kutipan dari Angelina Sondakh mengenai kasus yang melilitnya, melainkan kutipan mengenai bunga mawar dari Broto. Penggunaan kutipan tersebut justru semakin menegaskan bahwa perempuan tidak dapat dilepaskan dari persepsi dan labeling yang mudah diluluhkan hatinya.

Perempuan: Gincu Merah dan Drama Ketidakadilan

Sisi lain yang media wacanakan dalam memberitakan perempuan adalah soal pesona dan paras dari perempuan yang diberitakan. Perempuan tak ubahnya hanya sebuah objek yang dikomentari sedemikian rupa oleh mata media (bersubjek Maskulin) dalam memandang perempuan. Penggunaan

Male Gaze melekat dalam menghakimi pesona dan paras perempuan. Penggunaan sudut pandang ini semata – mata hanya demi kepentingan tiras. Lubis (2014:107-109) mengutip tulisan Bourdieu bahwa dalam konsep pasar dan kapital, terjadi pergulatan antar kepentingan didalamnya. Termasuk pula bagaimana di dalam industri media mengenai bagaimana cara pandang mana yang digunakan dalam mewacanakan sebuah persoalan.

Perempuan ditampilkan sebagai sosok yang penuh drama. Media hanya menampilkan dikotomi antara perempuan baik – baik dan bukan perempuan baik – baik. Perempuan yang cantik dan tidak cantik. Perempuan baik – baik oleh media direpresentasikan sebagai perempuan cantik, berfokus pada pekerjaan rumah tangga, keluarga, patuh terhadap laki – laki, dan sosok yang mengasihi sesama. Sedangkan mereka yang dikatakan bukan perempuan baik – baik, digambarkan sebagai mereka yang berkebalikan dengan standar perempuan baik – baik tersebut (Wood : 1994, 234).

Pergeseran ini terjadi karena fokus media bukan lagi pada kasus yang membelit Angelina Sondakh, melainkan pada atribusi femininitas Angelina Sondakh yang media labeli sebagai perempuan cantik. Pembaca dan pemirsa digiring pada pewartakan Angelina masih dalam perempuan baik – baik, yang pada akhirnya menimbulkan simpati dari pembaca dan pemirsa. Dalam berita yang dimuat oleh Tribunnews.com pada 6 Januari 2016 yang berjudul: “Angelina Sondakh Kenakan Hijab Pink dan Gincu Merah Jadi Saksi Untuk Nazaruddin”, sosok Angelina Sondakh sebagai perempuan pelaku tindak pidana korupsi masih diwacanakan sebagai perempuan baik – baik dengan standar yang disinggung Wood. Perempuan baik –

baik yang cantik, fokus pada keluarga, patuh, dan penuh kasih dengan sesama.

Dalam tautan: <http://www.tribunnews.com/nasional/2016/01/06/angelina-sondakh-kenakan-hijab-pink-dan-gincu-merah-jadi-saksi-untuk-nazaruddin> , redaksi meletakkan berita ini dalam rubrikasi hukum:

TRIBUNNEWS.COM, JAKARTA – *Bekas anggota DPR RI dari Fraksi Partai Demokrat Angelina Sondakh menjadi saksi dalam sidang dengan terdakwa Muhammad Nazaruddin di Pengadilan Tindak Pidana Korupsi (Tipikor) Jakarta, Rabu (6/1/2016).*

Mengenakan jilbab berwarna merah muda, kemeja lengan panjang putih dan lipstik merah, Anggie yang baru saja mendapat keringanan dengan adanya putusan Peninjauan Kembali (PK) Mahkamah Agung (MA) itu menjelaskan soal kasus yang menjerat Nazaruddin.

Terpidana kasus korupsi ini diantar penasihat hukumnya masuk ke dalam ruangan sidang Cakra 1 Pengadilan Tipikor Jakarta, Jalan Bungur Raya, Kemayoran, Jakarta Pusat.

Dalam kasus ini, Nazaruddin didakwa melakukan korupsi dan pencucian uang.

Mantan Bendahara Umum Partai Demokrat itu disebut menerima suap dari Nindya Karya, Duta Graha Indah serta Adhi Karya dan menyamakannya dengan membeli aset termasuk saham sejumlah perusahaan yang nilainya lebih dari Rp 300 miliar.

Dalam dakwaan yang dibacakan penuntut

umum, Kamis (10/12), selain membeli saham PT Garuda Indonesia Tbk, Nazaruddin juga membeli saham Mandiri Tbk, Krakatau Steel, dan Gudang Garam Tbk.

Pembelian saham menggunakan lima perusahaan yang tergabung dalam Grup Permai.

Penulis: Wahyu Aji

Editor: Adi Suhendi

Berita ini mengambil fokus Angelina bukan sebagai terpidana, melainkan pada atribusi yang dikenakan oleh Angelina Sondakh. Pendetilan bagaimana sosok Angelina Sondakh dalam sidang sebagai perempuan dijadikan komoditas berita. Bahkan cenderung mengabaikan peran strategis Angelina Sondakh dalam kasus ini yang nyata – nyata berstatus narapidana. Tidak adanya penyebutan status Angelina sebagai tersangka ataupun terpidana menggiring pembaca bahwa Angelina Sondakh adalah perempuan baik – baik yang tampil cantik dan mempesona dengan jilbab pink dan lipstik merahnya. Alur berita ini disusun sedemikian rupa sehingga fokus yang semestinya pada kasus korupsi digeser sedemikian rupa oleh redaksi pada diri Angelina Sondakh.

Sedangkan dalam berita lain yang dimuat oleh Metro TV pada 6 Januari 2016 terkait kasus serupa, masih menekankan hal yang kurang lebih serupa. Angelina Sondakh dicitrakan sebagai perempuan baik – baik yang tidak pantas menerima hukuman pidana.

Bekas anggota DPR Angelina Sondakh masih sedih meski Mahkamah Agung mengurangi masa hukumannya selama dua tahun. Wanita yang kerap

disapa Angie itu beranggapan hukuman yang dia terima tak adil.

Apalagi jika dibandingkan dengan vonis yang diterima Muhammad Nazaruddin. "Yang dia sampaikan ke saya dia sangat sedih," (voice Over Rudi)

Rudi menuturkan, pelaku utama dari kasus yang menjerat Angie adalah bekas Nazaruddin, bekas Bendahara Umum Partai Demokrat. Tapi, Nazaruddin hanya dihukum tujuh tahun, sementara kliennya diputus 12 tahun di tingkat kasasi, kemudian dikurang menjadi 10 tahun saat mengajukan Peninjauan Kembali (PK).

"Nah itu yang tidak adil, yang paling tidak adil lagi itu ini kan dakwaannya perkara suap menyuap. Nah mestinya kan tidak ada uang pengganti karena tidak ada penghitungan kerugian negara. Kemudian pada putusan kasasi, putusan awal sebenarnya nggak ada, kasasi kemudian dibebani uang pengganti kurang lebih Rp40 miliar. Nah kenapa dikenai uang pengganti? Angie sudah tidak bisa mengurus anak, suaminya juga sudah meninggal. Nah itu yang bikin dia sedih mau bayar pakai apa? Sulit buat dia sehingga dia sangat terpukul. (Voice Over Rudi)i.

Seperti diketahui, Mahkamah Agung mengabulkan sebagian peninjauan kembali yang diajukan Angelina Sondakh. MA mengurangi hukuman bekas politikus Demokrat itu dua tahun.

"Turun dari 12 tahun ke 10 tahun dan denda

Rp500 juta subsider enam bulan kurungan,” (Voice Over Suhardi – Jubir MA)

Majelis hakim Pengadilan Tindak Pidana Korupsi Jakarta memvonis Angie 4,5 tahun penjara dan denda Rp250 juta subsider enam bulan kurungan karena menerima pemberian uang total Rp2,5 miliar dan USD1,2 juta dari Grup Permai. Uang tersebut diduga hasil korupsi pembangunan Wisma Atlet Jakabaring, Palembang, Sumatera Selatan.

Mantan anggota Dewan itu lantas mengajukan kasasi. Hakim di tingkat kasasi malah memperberat hukuman Angie dari 4,5 tahun menjadi 12 tahun dengan pidana tambahan wajib membayar uang pengganti senilai Rp12,58 miliar dan USD2,35 juta.

Melalui putusan peninjauan kembali, Angie tak hanya mendapat pengurangan masa tahanan namun juga pengurangan pidana tambahan. Uang pengganti yang harus dibayarkan Angie berkurang Rp2 miliar dan USD1 juta dari jumlah semula.

Dari berita televisi yang disiarkan Metro TV tersebut tercermin penggiringan opini publik untuk menimbulkan rasa empati publik kepada sosok Angelina Sondakh perempuan baik – baik yang terpaksa tidak dapat mengurus anak – anaknya karena jeratan hukum. Penggunaan *term* kata tidak adil memposisikan peradilan adalah sebuah badan jahat yang menghukum perempuan baik – baik sehingga terpisah dengan anaknya. Wacana ini dirangkai dengan kuat oleh MetroTV dengan penegasan bahwa pelaku utama kasus ini adalah Nazarudin, bukan Angelina Sondakh. Status Angelina Sondakh sebagai

janda juga ditegaskan melalui pernyataan kuasa hukumnya yang menyatakan Angelina yang ditinggal suaminya tak akan bisa mampu membayar denda hukuman yang melilitnya. Publik dibuat berempati bahwa kehidupan perempuan pelaku tindak pidana korupsi ini penuh drama yang butuh belas kasihan. Sejalan dengan pernyataan Wood, perempuan baik – baik yang penuh perhatian dengan keluarga akan diadu dengan oposisi biner semacam ini oleh media.

Dari ulasan dua berita yang mengambil obyek yang sama, persidangan Angelina Sondakh di kasus Nazarudin, baik Tribunnews.com dan Metro TV sama – sama memiliki wacana bahwa Angelina Sondakh sebagai perempuan baik – baik tidak layak untuk dihukum oleh pengadilan melalui penonjolan sisi domestiknya sebagai perempuan. Bahkan secara sistematis Tribunnews.com menghilangkan fakta bahwa Angelina Sondakh adalah tahanan kasus korupsi.

Perempuan: Aktivitas dalam Penjara

Dalam memperbincangkan perempuan dan kasus tindak pidana korupsi tidaklah lengkap tanpa mengupas bagaimana media mewacanakan perempuan saat menjalani hukuman pidana. Sosok narapidana perempuan menjadi unik dibahas oleh media utamanya berkaitan aktivitasnya selama dalam penjara.

Peneliti menggunakan berita yang dimuat oleh Harian Kompas, surat kabar terbesar dan paling besar memiliki dampak bagi masyarakat Indonesia. Berita ini dimuat pada 22 April 2016, halaman 3. Berita ini memberitakan narapidana perempuan yang sedang merayakan peringatan hari Kartini, dan dalam peristiwa tersebut disinggung pula Angelina Sondakh tampil

sebagai juri dalam perhelatan lomba *Fashion Show*.

Redaksi Kompas memilih memberi judul berita di halaman Politik ini dengan judul: "Keriang di Pondok Bambu". Penggunaan kata keriang, dipilih redaksi mengandung makna yang menunjukkan ekspresi gembira, ceria, dan tidak ada kesedihan. Dalam satu kata yang berasal dari kata dasar riang, redaksi memberikan penegasan bahwa ada keceriaan di dalam lembaga pemasyarakatan Pondok Bambu. Redaksi mengawali *lead* dari berita ini sebagai berikut:

"Citra rumah tahanan ataupun lembaga pemasyarakatan kadung melekat dengan stigma tempat peredaran narkoba, sampah masyarakat, atau rumah bagi warga yang bermasalah dengan hukum. Namun, sedikit yang mengetahui bahwa rutan dan lapas juga adalah sentra kreativitas dan daya cipta manusia, mulai dari kerajinan tangan, vokal grup, tari, stand-up comedy, hingga peragaan busana."

Dari penggalan *lead* tersebut, redaksi Harian Kompas mengkomparasi stigma khalayak umum mengenai penjara dengan kenyataan yang jurnalis Kompas temui di lapangan. Redaksi memberikan penegasan "sedikit yang mengetahui" sebagai upaya penjelas bahwa apa yang jurnalis Kompas laporkan adalah sesuatu yang bertolak belakang dengan stigma umum.

Sebagai foto utama dalam berita tersebut diberikan foto punggung seorang perempuan berkebayang putih. Melalui foto ini dengan jelas redaksi berusaha menegaskan apa yang dibicarakan dalam berita ini adalah keceriaan peringatan Hari Kartini yang berasosiasi perempuan.



Gambar 1. Foto ilustrasi yang digunakan Harian Kompas
(Sumber: Harian Kompas 22 April 2016)

Perempuan – perempuan tahanan tersebut digambarkan oleh redaksi Kompas penuh sukacita menyambut Hari Kartini. Sebanyak 14 kata gembira, riang, dan ceria digunakan dalam berita ini. Perempuan digambarkan sebagai sosok yang emosional, terlihat dari penggunaan kalimat: “Langkahnya yang bak model membuat penonton kian histeris. Gembira bukan main, karena perempuan berusia di atas 50 tahun itu spontan melenggak-lenggok, bahkan berjoget-joget.” Penegasan kata histeris, spontan, bahkan berjoget – joget mewakili bagaimana redaksi Kompas memandang perempuan sebagai sosok yang emosionalnya meluap – luap.

Dalam sisi lain, berita ini terlihat menghadirkan sosok tahanan kasus korupsi, Angelina Sondakh bukan sebagai pemeran utama. Sosok Angelina Sondakh dihadirkan sebagai pelengkap, tanpa menyebutkan dalam kasus korupsi apakah yang menyebabkan Angelina Sondakh mendekam di balik jeruji besi.

“Mereka semua mengenakan busana terbaik untuk ditampilkan di dalam acara itu. Angelina Sondakh, mantan anggota DPR yang terpidana kasus korupsi, menjadi juri.”

Hanya penegasan kasus korupsi yang melilit Angelina Sondakh, atribusinya sebagai anggota parlemen, dan perannya sebagai juri dalam kegiatan yang dijelaskan oleh Harian Kompas. Redaksi Kompas tidak menonjolkan ataupun juga mewacanakan sisi domestik dari Angelina Sondakh. Tidak seperti Tribunnews.com yang justru memfokuskan sisi drama cinta Angelina Sondakh di kasus persidangan Nazarudin, maupun pemberitaan Metro TV yang mengambil *angle* Angelina Sondakh sebagai janda.

Perempuan dan Tipikor dalam Wacana Media

Dalam memperbincangkan persoalan wacana yang dibangun dalam konstruksi wacana perempuan dan tindak pidana korupsi tidak dapat melepaskan besarnya pengaruh media massa itu sendiri dalam kehidupan masyarakat sehari – hari. Media massa memang bukan satu-satunya faktor yang berpengaruh, tetapi media massa telah berkembang menjadi agen sosialisasi yang semakin menentukan karena intensitas masyarakat mengkonsumsinya. Menurut Biagi (2010: 5), 41% waktu digunakan oleh manusia untuk mengkonsumsi media, 33% untuk beristirahat, dan sisanya adalah waktu yang benar – benar terbebas dari media. Besarnya irisan waktu yang digunakan manusia untuk mengkonsumsi media, secara tidak langsung menjadikan media sebagai “faktor utama” dalam menciptakan wacana – wacana, atau Biagi menyebutnya sebagai agenda setting. Efek media juga akan semakin kuat

mengingat sosok perempuan yang ditampilkannya adalah cara yang memperkokoh stereotip yang sudah terbangun di tengah masyarakat (Hariyanto :2009). Oleh karena itu, media massa memang bukan yang melahirkan ketidaksetaraan gender.

Dari sudut pandang yang lain, dalam penelitian Hariyanto, dosen Fakultas Dakwah STAIN Purwokerto (2009), menjelaskan bahwa media massa jelas memperkokoh, melestarikan, bahkan memperburuk segenap ketidakadilan terhadap perempuan dalam masyarakat. Ketika media massa menyajikan sebuah anggapan tentang perempuan secara konsisten, orang menjadi menyangka bahwa pilihan yang paling logis adalah mengikuti apa yang tampak sebagai kecenderungan umum itu, sebagaimana yang disajikan media.

Pemberitaan secara terus menerus, stimultan, dan sistematis memberikan ruang bagi masyarakat untuk menerima mentah – mentah apa yang media konstruksikan mengenai perempuan dan keterlibatannya dalam tindak pidana korupsi. Secara khusus dalam pemberitaan yang melibatkan Angelina Sondakh, sisi – sisi domestik kehidupannya menjadi sesuatu yang “dikapitalisasi” oleh media sebagai suatu kebenaran mutlak semata – mata demi meraup pundi – pundi bagi media tersebut. Tangisan Angelina Sondakh, drama percintaannya dengan Broto, serta perannya sebagai ibu bagi anak – anaknya dikomersialisasi sedemikian rupa oleh media guna memperkuat konstruksi wacana yang dibangun oleh media.

Peneliti tidak mengambil posisi dalam konteks menghakimi apa yang dilakukan Angelina Sondakh dalam persoalan tindak pidana korupsinya benar ataukah salah. Dari pernyataan – pernyataan yang berusaha dikutip oleh media, tersirat upaya penghilangan peran strategis Angelina Sondakh dalam kasus

tindak pidana korupsinya dengan memperbesar sorotan pemberitaan atas sisi – sisi domestik Angelina Sondakh.

Tidak ada relevansi berkait antara drama cinta yang ada dalam pribadi Angelina Sondakh dengan tindak pidana korupsinya, demikian pula tidak ada relevansinya antara kehidupan pribadi anak – anak Angelina Sondakh dengan perbuatannya yang merugikan keuangan Negara.

Julia T. Wood, dalam Bukunya *Gendered Lives : Communication, Gender, and Culture* yang diterbitkan tahun 1994 mengungkapkan ada beberapa tema penting dalam memahami Media dan Gender. Wood menegaskan minimnya representasi perempuan dalam jajaran *stakeholder* media menjadi faktor utama ketidakadilan media terhadap perempuan. Wood memaparkan beberapa temuannya berkait ketimpangan Gender dalam media. Hanya 5% perempuan yang bekerja di media, dan mereka tidak menduduki peran penting (*stakeholder*) dalam menentukan konten mana yang akan disajikan dalam media.

Vasiliadou (2005:8) dalam catatan Laporan mengenai Gender di Siprus Utara menjelaskan dalam pemaparannya mengenai bagaimana media melakukan perubahan sosial, utamanya berkaitan dengan persoalan gender merumuskan suatu persamaan yang diilustrasikan sebagai berikut:

$$\mathbf{Media = Resources + Spaces}$$

Vasiliadou menjelaskan mengenai perubahan sosial yang media lakukan bahwa media memproduksi informasi, kerangka

berpikir, dan asumsi – asumsi yang menyudutkan perempuan karena media memiliki *Resources* dan *Spaces* yang tidak masyarakat (perempuan) akses secara luas. Perempuan tidak memiliki akses pada elemen pembentuk media ini, sehingga posisi perempuan selalu tidak diuntungkan dalam pemberitaan media.

Secara gamblang, Vasiliadou (2005:9) menjelaskan bahwa sesungguhnya media adalah bagian dari masalah bagi perempuan (*Media as trouble maker for women*), dan bukan pemecah masalah pada ketidakberdayaan perempuan. Media justru menguatkan posisi perempuan sebagai mereka yang harus diperlakukan pasif.

Berkaca dari apa yang media beritakan terkait tindak pidana korupsi yang dilakukan perempuan (Angelina Sondakh), media menjadi sewenang – wenang melakukan eksploitasi sisi – sisi domestik perempuan (Angelina Sondakh), karena perempuan tidak memiliki akses terhadap sumber daya (*Resources*) dan ruang (*Spaces*).

Fokus media menjadi kacau bukan pada kasus yang meililit perempuan tersebut, dalam konteks ini, Angelina Sondakh dengan tindak pidana korupsinya, melainkan pada atribusi yang dikenakan Angelina Sondakh. Atribusi seperti gincu merah, hijab pink, ataupun tangisan perempuan (Angelina Sondakh) adalah ranah – ranah domestik dari perempuan yang semestinya tidak mengaburkan fokus utama dari berita tersebut. Perempuan sebagai pelaku tindak pidana korupsi (Angelina Sondakh) dipandang dengan tatapan laki – laki, serta sudut pandang laki – laki yang menjadikan tulisan – tulisan dari media menjadi bias gender. Subjektivitas penulis berita bercampur dalam berita – berita yang dimuat, semata – mata demi menghadirkan sensasi

demi kenaikan tiras (oplak, *views*/kunjungan situs, rating).

Media sebagai bagian dari “alat” dan pemilik ruang dalam penyebaran pengetahuan menjelma menjadi “penguasa” dalam memberikan konstruksi realitas melalui sumber daya yang dikuasainya. Dapat dikatakan bahwa media yang mendapatkan legalitas untuk memainkan perannya sebagai agen sosialisasi memainkan peran sebagai penentu pengetahuan mana yang berhak ditampilkan atau tidak ditampilkan. Harahap (2013: 19-20) memberikan pendapat bahwa teks media menghadirkan realitas semu yang terbentuk oleh proses sosial yang disusupi oleh beragam agenda tersembunyi. Kekuatan media cenderung lebih menonjol daripada apa yang publik lakukan, yang berimplikasi pada publik mendapatkan dampak dari transfer pengetahuan oleh media (Harahap : 2013, 36). Apa yang media agendakan dan sampaikan menjadi sesuatu pengetahuan yang benar yang kemudian diterima oleh masyarakat.

Kekuatan Media: Wacana dan Manajemen Media

Dari analisis dari berita – berita di atas, peneliti mengambil beberapa simpulan yang dapat dikaitkan dengan bagaimana media mewacanakan perempuan sebagai pelaku tindak pidana korupsi. Sebagian besar media dengan kekuatan akses sumber dayanya, memiliki posisi kuat dalam mengkonstruksi wacana perempuan, secara spesifik dalam kajian ini adalah perempuan sebagai pelaku tindak pidana korupsi. Wacana – wacana yang diangkat masih memosisikan perempuan sebagai makhluk yang perlu belas kasihan, emosional, penuh drama lika – liku cinta, serta kuatnya label buruk bila perempuan tersebut berstatus janda. Masalah anak, suami, pasangan (pacar), maupun keluarga masih menjadi sudut pandang yang terus dijadikan

media sebagai komoditi dalam mewacanakan perempuan.

Secara khusus, dalam penelitian ini menemukan wacana berbeda yang disampaikan Harian Kompas. Surat kabar terbesar di Indonesia ini memberitakan Angelina Sondakh, perempuan pelaku tindak pidana korupsi hanya sesuai fakta yang ditangkap kasat mata, tanpa mengulik – ulik sisi privasi maupun domestik dari perempuan tersebut. Sekalipun dalam satu Manajemen yang sama, Tribunnews.com dan Harian Kompas memiliki sisi penekanan yang berbeda. Tribunnews.com mengandalkan pada sisi sensasional dari pemberitaan, sedangkan Harian Kompas lebih menitikberatkan pada sisi keakuratan berita. Hal ini menunjukkan, perbedaan kognisi dan latar belakang jurnalis dan personalia redaksi berpengaruh besar bagaimana berita mengenai perempuan diwacanakan, sekalipun masih dalam payung manajemen yang sama, yang tentu dapat diasumsikan nilai, ideologi, dan semangat yang diusung media tersebut sama.

Perlu dilakukan akselerasi kedua, selain dari upaya pemberian kuota 30% Daftar Calon Legislatif kepada perempuan, yakni pendidikan politik dan kemudahan perempuan mengakses *newsroom* media yang saat ini masih kuat didominasi oleh kekuatan patriarki. Ketidak mampuan perempuan mengakses *resources* dan *spaces* perlu mendapatkan dorongan kuat dari pemerintah selaku regulator untuk membuka akses – akses tersebut bagi perempuan, agar berdampak secara langsung terciptanya wacana – wacana yang lebih peka gender pada media massa kita.

Daftar Bacaan

Buku

- Barker, Chris. (2004). *Cultural Studies: Teori dan Praktik*. Yogyakarta : Kreasi Wacana.
- , (2014). *Kamus Kajian Budaya*. Yogyakarta : Kanisius.
- Biagi, Shirley. (2010). *Media / Impact: Pengantar Media Massa, Edisi 9*. Jakarta : Salemba Humanika.
- Harahap, Machyudin Agung. (2013). *Kapitalisme Media : Ekonomi Politik Berita dan Diskursus Televisi*. Yogyakarta : Aura Pustaka.
- Irwan, Zoeraini Djamal. (2009). *Besarnya Eksploitasi Perempuan dan Lingkungan di Indonesia: Siapa Bisa Mengendalikan Penyulutnya?*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Lubis, Akhyar Yusuf. 2014. *Postmodernisme, Teori Dan Metode*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Paltridge, Brian. (2006). *Discourse Analysis: An Introduction*. London : Continuum.
- Ruben, Brent D. dan Stewart, Lea P. (2013). *Komunikasi dan Perilaku Manusia*. Jakarta : Rajawali Pers.
- Sobur, Alex. (2001). *Analisis Teks Media*. Bandung : Rosda.
- Vassiliadou, Myria. Et All. (2005). *The Gender and Media Handbook : Promoting Equality, Diversity, and Empowerment*. Nicosia : Mediterranean Institute of Gender Studies.
- Wood, Julia T. (1984). *Gendered Lives : Communication, Gender, and Culture*. Boston :Wadsworth Publishing.

Jurnal dan Prosiding

- Hariyanto. (2009). *Gender dalam Konstruksi Media*. Jurnal Komunika. Purwokerto: STAIN Purwokerto.
- Lehtonen, Sanna. (2007). *Feminist critical discourse analysis and*

children's fantasy fiction – modelling a new approach.
 Article at "Past, present, future – From women's studies
 to post-gender research" Conference Sweden,.

Tresnawaty, Betty., Astuti, Dyah R. (2015). *Political And Self-Presentation (A Case Study In Efforts Imaging Of Women Politicians)*. Prosiding International Conference of Democracy and Accountability 2015. Surabaya: FISIP Universitas Airlangga. 199 – 202.

Dokumen Elektronik

Komnas Perempuan RI. (2014). Peta Kekerasan Pengalaman Perempuan Indonesia. Dokumen Elektronik dapat diakses pada <http://www.komnasperempuan.or.id/wp-content/uploads/2014/02/PETA-KEKERASAN-PENGALAMAN-PEEMPUAN-INDONESIA.pdf>.

Sumber Berita

Harian Kompas. *Keriang di Pondok Bambu*. 22 April 2016, halaman 3.

<http://www.tribunnews.com/nasional/2013/12/07/angelina-sondakh-tuliskan-nama-broto-di-jari-manisnya>.

<http://www.tribunnews.com/nasional/2016/01/06/angelina-sondakh-kenakan-hijab-pink-dan-gincu-merah-jadi-saksi-untuk-nazaruddin>

Siaran Taping. Metro TV, 6 Januari 2016. *Vonis Tidak Adil Angelina Sondakh*.

KONSTRUKSI KEKERASAN PADA DUNIA ANAK

Derinta Entas¹, Novena Ade Fredyarini S²

Sekolah Tinggi Pariwisata Sahid Jakarta,

Sekolah Tinggi Agama Islam Denpasar

derinta.derinta@gmail.com ,

novenaade@yahoo.com

Abstrak

Perlakuan dengan cara pemaksaan dipersepsikan dengan istilah kekerasan, Dalam hal ini bukan kekerasan jasmani tetapi kekerasan jiwa (*psychical violence*), kekerasan simbolik (*symbolic violence*), kekerasan tanda (*semiotic violence*), dan kekerasan digital (*digital violence*), dimana dunia anak-anak diserang secara agresif. Orang dewasa telah melakukan konstruksi terhadap dunia anak-anak lewat produk-produk permainan yang mereka ciptakan, dimana produk permainan merupakan contoh dari kekerasan simbolik. Kekerasan simbolik bekerja lewat tanda bahasa (*language sign*), pada apa yang disampaikan secara verbal maupun non verbal. Dalam penulisan ini terkait fenomena kekerasan pada tingkat tanda (*sign*), kekerasan semiotik (*semiotic violence*) lebih tepat digunakan.

Senjata, kapal pengintai, tank, bom nuklir, rudal, peluru kendali, pesawat tempur, semuanya adalah benda yang mengandung makna semiotik tertentu khususnya dalam dunia militer. Semua benda tersebut menjadi tanda yang mengkonotasikan perang, kejahatan, kebrutalan, pembunuhan massal, kesadisan, horor, buat orang-orang yang hidup dalam masyarakat normal. Dunia anak dewasa ini telah terjajah oleh kekerasan semiotik, dengan tingkat yang amat sangat mengkuatirkan. Kekerasan semiotik terjadi lewat citra, tontonan, gambar, dan produk-produk yang disediakan untuk mereka sebagai komoditi. Komoditi-komoditi tersebut memang banyak menawarkan ajakan-ajakan kreativitas yang konstruktif, tetapi lebih didominasi dengan mengajak anak-anak masuk dalam dunia kreativitas yang destruktif. Sebagai contoh penggunaan media elektronika seperti televisi, *video game*, film, komputer,

dan internet merupakan tempat yang subur bagi konstruksi kekerasan dan sosialisasi agresivitas dalam dunia anak. Dunia *cyberspace* sarat dengan muatan masa depan yang dihuni robot, super hero, manusia komputer, persenjataan *hi-tech*, dan dunia maya.

Kaum kapitalis mengkondisikan anak-anak ini hanya sebagai pemilik, pemakai, tidak pernah sebagai pencipta. Anak-anak digiring untuk menggunakan apa yang telah mereka ciptakan. Anak-anak hanya sebagai pengguna yang tidak harus menemukan sebab akibat, mereka tidak diberikan kesempatan untuk menemukan dan meng-*create* sesuatu dari awal hingga akhir. Dunia anak yang sudah dipenuhi dengan konstruksi kekerasan, ini menjadi tantangan berat bagi orang tua, guru, sekolah, lembaga keagamaan, dan lembaga sosial untuk mendorong anak-anak menjadi konsumen yang kritis. Di sinilah peran orang tua khususnya ibu yang mendampingi tumbuh kembang anak-anaknya dituntut untuk mau peduli dan peka terhadap perkembangan teknologi informasi saat ini. Suka tidak suka atau mau tidak mau kita harus bergerak untuk mengajak anak-anak kita untuk bisa menjadi konsumen kritis.

Kata kunci: Dunia anak, *Cyberspace*, dan Kekerasan Semiotik.

Abstract

Treat with perceived coercion in terms of violence, in this case not "kekerasan fisik" but psychical violence, symbolic violence, semiotic violence, and digital violence, where the attacked childhood aggressively. Adults have been doing construction on the childhood through the products they create games, and which is for instant of symbolic violence. Symbolic violence works through sign language, what conveyed verbally and non-verbally. In this study related phenomenon of violence at the level of the sign, semiotic violence is more appropriate to use.

Weapons, reconnaissance ships, tanks, nuclear bombs, missiles, fighter aircraft, All of things are objects that contains specific semiotic meanings, especially in the military. All

these objects are becoming to connotation sign for people in a normal society; those are war, crime, brutality, mass murder, sadism, horror. Childhood has been colonized by colonized by semiotic violence, with extremely emergency levels. Semiotic violence occurs through image, spectacle, images, and products are provided to them as a commodity. The commodities are offering a lot to invitations constructive creativity, but more dominated by inviting children into the world of creativity that is destructive. For example, electronic media such as television, video games, movies, and computers. Those are using in Internet which is a good place to the construction of violence and aggression socialization in childhood. Cyberspace world is loaded with future inhabited by robots, super hero, human computer, hi-tech weaponry, and cyberspace.

The capitalists build are conditioning the children just as the owner, user, and never as creator. Children were herded to use what the capitalists have created. Children are only as a user who should not have to find a cause and effect; they are not given the opportunity to discover and were created something from the beginning till finish. The childhood are have already filled with violence construction, this is becoming a challenge for parents, teachers, schools, religious institutions, social institutions to encourage children to become as critical consumers. The role of parents were especially mothers who accompany the growing swell of her children claimed to want to care and sensitive toward the development of information technology at this time. Like dislike or whether you want or not, we should to move for encouraging our children to be a critical consumer.

Keywords: Childhood, Cyberspace, and Semiotic Violence

PENDAHULUAN

Perkembangan dunia informasi teknologi abad ini begitu pesatnya tidak ada batasan jarak, waktu, dan ruang seakan hidup di dunia tanpa batas (Piliang, 2004). Tuntutan ekonomi

memberikan dampak bagi kaum perempuan untuk bekerja disektor formal maupun infomal. Menilik kepada pola asuh anak yang menjadi tugas orang tua khususnya peran Ibu dialihkan kepada asisten rumah tangga. Ketiadaan kontrol dari orang tua terhadap teknologi informasi dari apa yang dilihat, didengar, dibaca, dan ditonton seorang anak diserap tanpa filter apapun. Kekerasan terhadap anak dikategorikan menjadi lima poin yakni kekerasan fisik, kekerasan psikis, kekerasan seksual, penelantaran, dan *bullying*.

Menurut rujukan data yang dilansir dari Komisi Nasional Perlindungan Anak tahun 2013 yang lalu lingkungan sosial menjadi tempat yang rawan terjadinya tindak kekerasan di samping lingkungan keluarga dan lingkungan sekolah. Dari kelima kategori kekerasan pada anak tersebut, kekerasan seksual mendominasi sepanjang periode 2011-2014 sebanyak 2124 kasus. Kekerasan fisik dan psikis mencatat 621 kasus dan 215 kasus (Maharani, 2015). Berdasarkan data tersebut walaupun kekerasan psikis berada di urutan kedua, hal ini tidak bisa dipandang sebelah mata. Tanpa disadari oleh orang tua bahwa anak-anaknya telah mengalami kekerasan psikis lewat ruang-ruang virtual (*cyberspace*) media *online*. Berbekal ulasan tersebut maka titik tolak penulisan jurnal ini terfokus pada masalah kekerasan semiotik sebagai dampak dari perkembangan ruang virtual yang masif tanpa batas terhadap anak ataupun dunia anak.

Dunia anak secara harfiah dideskripsikan sebagai dunia bermain yang penuh dengan sukacita dan menyenangkan hati. Anak-anak tidak sama dengan orang dewasa segala hal yang terkait dengan dunianya sedapat mungkin dipandang dari persepsi anak-anak tersebut (Cahyo, 2015). Individu unik dan

memiliki potensi yang berbeda satu dengan lainnya merupakan persepsi Seto Mulayadi tentang anak. Perkembangan seorang anak tidak hanya secara fisik tetapi juga psikologisnya, bimbingan orang tua menjadi suatu hal penting dalam menanamkan sifat-sifat yang dijadikan landasan hidup ketika anak tumbuh dewasa. Mencontoh merupakan keterampilan anak-anak yang lazim dari pembentukan sifat dan perilaku yang diperoleh dari proses mencontoh tersebut. Orang tua, kakak, adik, kakek, nenek dan guru, dalam lingkungan keluarga, sosial, dan sekolah dijadikan model percontohan oleh anak. Dunia anak penuh kreativitas dan imajinasi tinggi, peran orang tua dalam memberikan pendidikan dan bimbingan dilakukan dengan menarik dan menyenangkan.

Pesatnya perkembangan teknologi informasi memberikan ruang terbuka bagi dunia anak untuk mengakses segala informasi lewat perangkat *gadget* yang sudah menjadi gaya hidup generasi saat ini. Kelihaihan anak-anak generasi ini dalam mengakses informasi pada media online begitu canggih dan mudah. Anak-anak generasi masa kini begitu memiliki kedekatan khusus dengan teknologi informasi terbaru. Ada lima klasifikasi generasi pada era posmodern ini. Pertama adalah generasi senior yang merupakan generasi dengan waktu kelahiran sebelum kemerdekaan Indonesia 1945 di mana usia generasi ini diatas 71 tahun. Generasi kedua disebut dengan *baby boomers* merupakan generasi setelah kemerdekaan diperkirakan indikator kelahiran tahun 1946 sampai 1964. Generasi ketiga memiliki sebutan generasi X dengan indikator tahun kelahiran 1965 sampai 1976. Generasi X sudah dipengaruhi arus informasi yang hebat dengan budaya pop yang menjadi agen perubahannya. Keempat merupakan

generasi Y ditandai tahun kelahiran 1977 sampai 1995. Suatu generasi yang bisa menciptakan terobosan-terobosan baru dalam berbagai bidang. Terakhir adalah generasi Z dengan indikator tahun kelahiran 1996 hingga sekarang. Generasi Z merupakan generasi yang terpengaruh dengan media sosial dan menjadi kecanduan (Widuri, 2015). Fokus utama penulisan artikel ini mengenai generasi Z dipaparkan secara komprehensif pada paragraf-paragraf selanjutnya.

Perkembangan teknologi informasi menyebabkan generasi Z mengenyam pendidikan yang jauh lebih baik, dan penampilan luar seseorang atau *features* produk menjadi lebih penting, generasi orang tua mereka dianggap kuno, serta mengalami ketergantungan dengan media sosial seperti *facebook*, *path*, *instagram*, dan sebagainya. Kecenderungan yang membuat generasi ini malas untuk membaca buku-buku teks sebagai bahan referensi dari satu mata pelajaran, mereka lebih tertarik mencari sesuatu dengan mengakses internet "*ask to Mr.Google*", karena hasilnya lebih *instant* dibandingkan dengan cara konvensional membaca buku. Fenomena ini, menuntut para guru dan orang tua melakukan perubahan terhadap metode pembelajaran di sekolah-sekolah formal. Para pendidik dihadapkan pada satu generasi yang lebih kritis, optimis, memiliki percaya diri yang tinggi, dan kurang memiliki rasa hormat (*respect*) serta kepedulian sosial yang rendah. Bagaimana kita menyikapi hal tersebut?. Sikap bijaksana dibutuhkan untuk menyikapinya, pendekatan dari berbagai aspek seperti psikologi, budaya, spritual, dan perlu dikolaborasikan.

Perkembangan teknologi terus mengalami evolusi seakan tanpa batas, hal yang sama dengan perkembangan teknologi informasi di era posmodern. Pada era posmodern dunia anak

khususnya telah terpolusi dengan teknologi informasi dalam ruang virtual. Merujuk pendapat Intan pada Seminar Nasional Kebudayaan Kontemporer II di Institut Teknologi Bandung 2012. “ruang virtual hadir sebagai produk dari teknologi digital yang diciptakan dan sekaligus dikonsumsi oleh manusia-manusia posmodern” (Mutiaz, 2012). Manusia posmodern mempunyai hubungan erat dengan dunia digital, khususnya manusia generasi Z. Manusia Generasi Z merupakan sekumpulan orang yang dikategorikan hidup dalam zaman yang sama di mana penetapan kriterianya berdasarkan pada indikator waktu tahun kelahiran 1996 sampai sekarang.

Keeratan hubungan dunia anak dengan ruang virtual menjadi hal yang perlu diperhatikan oleh orang tua khususnya ibu. Tanpa disadari apa yang ruang virtual tawarkan sebagai produk-produk posmodern memiliki unsur-unsur kekerasan semiotik. Pada ruang virtual baik dan buruk, benar dan salah, negatif dan positif sulit untuk dibedakan. Interaksi secara virtual mempertukarkan tanda-tanda tanpa makna. Tanda-tanda palsu (*Pseudo sign*) dipertukarkan bebas di ruang virtual dan dikemas menjadi tontonan yang bagus dan indah. Berdasarkan hal tersebut di atas diharapkan dapat mengetahui kekerasan semiotik terhadap dunia anak, faktor-faktor yang memicu kekerasan semiotik terhadap dunia anak, dan menjelaskan proses terjadinya kekerasan semiotik terhadap dunia anak. Manfaat dari penulisan ini dapat digunakan seluas-luasnya untuk kepentingan masyarakat dalam menekan seminimal mungkin kekerasan semiotik pada dunia anak dan dijadikan bahan pertimbangan dalam menentukan, mengambil, serta menetapkan kebijakan dalam mendidik anak.

LANDASAN KONSEPTUAL

Landasan konseptual dideskripsikan untuk memperjelas beberapa hal yang berhubungan dengan topik tulisan ini. Ada empat poin yang menjadi landasan konseptual yakni generasi Z, kekerasan semiotik (*semiotik violence*), dan ruang virtual (*cyberspace*) dan konsep anak-anak.

1) Manusia Generasi Z

Dalam teori generasi yang diperkenalkan oleh Strauss dan Howe mendeskripsikan bahwa generasi merupakan periode dalam rentang waktu sekitar dua puluh tahun atau selama satu fase dari masa kanak-kanak. Setiap generasi memiliki identitas masing-masing untuk menunjukkan perbedaan dengan generasi lainnya. Indikator tertentu digunakan untuk mengidentifikasi tiap generasi yakni 1) lokasi dalam sejarah, 2) kepercayaan dan perilaku yang sama, 3) serta keanggotaan periode yang sama. Indikator pertama dimaksudkan bahwa suatu generasi memiliki pengalaman dalam peristiwa sejarah yang sama. Indikator kedua memiliki kecenderungan sosial yang bersamaan dan yang terakhir setiap generasi akan mengidentifikasi dirinya sebagai kelompok yang berbeda dibanding generasi lainnya.

Manusia Generasi Z merupakan generasi dominan. Manusia generasi ini disebut juga dengan "I Generation" atau generasi internet karena sejak masa kanak-kanak sudah akrab dengan serba-serbi teknologi komputer dan ruang virtual. Mahir dalam penggunaan media sosial serta memiliki kemampuan adaptasi yang cepat dengan tren teknologi di era posmodern. Secara tidak langsung hal tersebut berpengaruh terhadap perilaku dan kepribadian anak-anak yang tumbuh pada era posmodern. Internet dianggap sebagai pedoman yang menawarkan

kemudahan dalam mengakses segala informasi apapun tanpa dibatasi oleh waktu dan ruang. Manusia Generasi Z yang merupakan anak-anak beranjak usia muda yang sedang dalam proses menemukan jati diri. Generasi X adalah makhluk yang rentan terhadap perubahan disekitarnya, dia akan mengikuti hal yang paling dominan yang berada didekatnya. Sehingga ada kemungkinan terjadi perubahan drastis dalam masa-masa remaja yang mendorong kearah positif atau negatif tergantung dari mana dia memulai.

2) Kekerasan Semiotik (*Semiotic Violence*)

Tanda (*sign*) adalah sesuatu yang merepresentasikan atau menggambarkan sesuatu yang lain. Selama proses presentasi, di dalam benak seseorang terdapat pemikiran yang mengacu pada semiotik (Denzin, 2009, p. 617). Kata lain tanda merupakan sesuatu yang mewakili sesuatu atau orang lain dalam kapasitas tertentu (Danesi, 2010, p. 465). Sistem ketandaan itu disebut semiotik (Pradopo, 2007, p. 121). Referensi lain tentang semiotika (*semiotics*) merupakan suatu ilmu yang menganalisis tentang tanda dan aplikasinya dalam representasi (Danesi, 2010, p. 465). Tanda-tanda tersebut dimaknai dengan simbol yang merepresentasikan sumber referensi melalui negosiasi kultural sedangkan proses merepresentasikan sesuatu dengan simbol disebut dengan simbolisme (*symbolism*) (Danesi, 2010, p. 466).

Pada generasi Z, perkembangan teknologi media telah berubah menjadi representasi dari realitas, citraan yang telah menutupi fakta sedemikian rupa, bahkan tak jarang dikatakan telah menjadi realitas itu sendiri. Representasi pada dasarnya adalah sesuatu yang hadir namun menunjukkan bahwa sesuatu di luar dirinyalah yang dia coba hadirkan. Representasi tidak

menunjukkepada dirinyasendiri, namunkepada yanglain. Karena sifat dasarnya itulah, maka representasi sering dipermasalahkan ihwal kemampuannya untuk bisa menghadirkan "sesuatu" di luar dirinya, karena seringkali representasi malah beralih menjadi "sesuatu" itu sendiri (Pilliang, 2010, p. 28). Pilliang mencoba menafsirkan hipersemiotika sebagai ilmu tentang tanda dan fungsinya dalam masyarakat, yang secara khusus menyoroti sifat berlebihan atau ekkses-ekkses pada tanda, sistem tanda, dan proses pertandaan (Pilliang, 2010, p. 29).

Fenomena kekerasan pada tingkat tanda (*sign*) atau kekerasan semiotik terjadi lewat citra, tontonan, gambar, dan produk-produk yang disediakan sebagai komoditi. Komoditi tersebut banyak menawarkan ajakan-ajakan kreativitas yang konstruktif, tetapi lebih didominasi dengan mengajak anak-anak masuk dalam dunia kreativitas yang destruktif. Sebagai contoh penggunaan media elektronik seperti televisi, *video game*, film, komputer, internet merupakan tempat yang subur bagi konstruksi kekerasan dan sosialisasi agresivitas terhadap dunia anak.

Disamping itu ada istilah "The Global Village" yang dipopulerkan oleh Marshall McLuhan mempersepsikan bahwa dunia ada dalam genggamannya hanya lewat perangkat komputer ditambah dengan teknologi internet semuanya bisa dijangkau dalam satu waktu yang bersamaan. Keadaan ini menyebabkan semua aspek kehidupan pada dunia realitas, ditransformasikan kedalam fitur-fitur simbol tertentu. Konsep tentang ruang publik (*public sphere*) yang diperkenalkan Habermas, tergantikan oleh ruang publik virtual dengan menjamurnya komunitas-komunitas virtual seperti, *cafe-cafe* elektronik, web personal, sosial media, dan sebagainya.

3) Ruang Virtual (*Cyberspace*)

“Ruang virtual merupakan ruang artifisial hasil konstruksi teknologis yang di dalamnya ada relasi kompleks antara tanda dan realitas” (Pilliang, 2012, p. 375). Sehingga perbedaan ruang realitas dengan ruang virtual terletak pada konteks relasi yang terjadi antara penanda dan yang ditandai. Dalam dunia realitas relasi tanda dimaknai sebagai penjelasan hubungan antara penanda dan yang ditandai sementara di ruang virtual konteks relasi menjadi sesuatu yang *out of the box*.

Merujuk pendapat Pilliang bahwa ruang virtual (*cyberspace*) merupakan sebuah ruang impian layaknya sebagai sebuah taman bermain ataupun sebuah dunia fantasi yang semata-mata untuk membebaskan diri dari keletihan aktivitas rutin di dunia nyata. Pandangan lain beropini bahwa ruang virtual layaknya suatu kawasan di mana kita bisa berbelanja sesuka hati dengan perasaan senang sambil bermain-main, suatu tempat untuk mencari segala informasi layaknya sebagai “bazar global”. *Cyberspace* memang menjanjikan berjuta pengalaman dan panorama yang memesona, di dalamnya tidak ada hukum ruang dan waktu, tidak ada usia, tidak ada hal apapun yang menghalangi seakan tanpa batas. Tawaran permainan hidup yang mengasyikan dan menina bobokan terkadang membius. Permainan yang awalnya menyenangkan dapat berganti menjadi sesuatu yang berbahaya dan menjerat. Sesuatu yang berbahaya dimaksudkan di sini adalah tumbuhnya rasa sekuler yang berlebihan terhadap keduniawian.

“*Cyberspace* pada kenyataannya merupakan dunia palsu yang penuh dengan perangkat seperti sekularisme, ateisme, anarkisme atau bahkan narsisme. Narsisme yang dimaknai sebagai keadaan ataupun suatu kecintaan melihat diri sendiri

secara berlebihan” (Piliang, 2004, p. 16). Pendapat Zaleski ataupun Slouka dalam (Piliang, 2004) bahwa penolakan tidak akan berdampak apapun bahkan semakin menghimpit, jalan keluar yang ditawarkan mencoba menerima bahwa *cyberspace* sebagai bagian dari kemajuan teknologi dan menolak kegilaan ideologi yang tersirat dari kemajuan teknologi tersebut. Tantangan berat bagi para orang tua khususnya ibu untuk bersikap bijak untuk mengantisipasi transformasi teknologi informasi era posmodern.

Ruang virtual dijadikan sebagai model kehidupan virtual yang dimaknai sebagai model kehidupan artifisial (*artificial life*). Hal tersebut menjadikan semua angan-angan dapat menjadi realitas layaknya di dunia nyata. Batasan tipis layar *screen* monitor menjadi pemisah antara ruang virtual dan ruang realitas. Hampir 100% waktu yang dimiliki manusia tidak pernah terlepas dari ruang virtualnya sendiri. Keasyikan mengarungi ruang virtual lewat media sosial seperti facebook, instagram, twiter, line, whatsapp, dan bbm berdampak pada hilangnya kepekaan terhadap sesuatu yang nyata.

Dalam ruang virtual manusia dapat melakukan tamasya pikiran dari seluruh waktu yang dimilikinya. Ruang virtual menawarkan segala kemudahan tetapi penggunaan yang bijak menjadi lebih penting, ketergantungan hanya akan memasung kreativitas. Ruang virtual (*cyberspace*) sarat dengan muatan masa depan yang dihuni robot, super hero, manusia komputer, persenjataan *hi-tech*, dan dunia maya. Keberadaan beberapa program dalam *cyberspace* memiliki ideologi tertentu di balik kreatornya, suatu ideologi yang perlu dikritisi dan dikuatirkan adalah ideologi pengingkaran terhadap sesuatu yang sudah mapan.

4) Konsep Anak

Merujuk pada Undang-Undang No. 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, pasal 1 yang dimaksud dengan anak yakni, seseorang yang belum berusia 18 tahun termasuk anak yang masih dalam kandungan. Hak anak adalah bagian dari hak asas manusia yang wajib dijamin, dilindungi dan dipenuhi oleh orangtua, masyarakat, pemerintah dan negara.

UNICEF mendefinisikan tentang anak sebagai penduduk yang berusia 0 tahun sampai 18 tahun sementara UU RI No. 4 tahun 1979 tentang kesejahteraan anak, menyebutkan bahwa anak adalah mereka yang belum berusia 21 tahun dan belum menikah. Sedangkan Undang-Undang Perkawinan mensyaratkan batas minimum pernikahan di usia 16 tahun (Huraerah, 2006, p. 16). Sehingga dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan anak-anak dengan rentang usia 0 sampai 21 tahun. Penjelasan mengenai batas usia 21 tahun ditetapkan berdasarkan pertimbangan kepentingan usaha kesejahteraan sosial, kematangan pribadi dan kematangan mental seseorang yang umumnya dicapai setelah seseorang melampaui usia 21 tahun.

Undang Undang Tentang Kesejahteraan Anak pasal 2 serta Undang-undang Nomor 4 tahun 1979 tentang kesejahteraan Anak, disebutkan "1) Anak berhak atas kesejahteraan, perawatan, asuhan, dan bimbingan berdasarkan kasih sayang, baik dalam keluarganya maupun dalam asuhan khusus untuk tumbuh dan berkembang dengan wajar; 2) Anak berhak atas pelayanan untuk mengembangkan kemampuan dan kehidupan sosialnya, sesuai dengan kebudayaan dan kepribadian bangsa, untuk menjadi warga negara yang baik dan berguna; 3) Anak berhak atas pemeliharaan dan perlindungan, baik semasa kandungan

maupun sesudah dilahirkan; Anak berhak atas perlindungan terhadap lingkungan hidup yang dapat membahayakan atau menghambat pertumbuhan dan perkembangan dengan wajar” (Huraerah, 2006: 21).

PEMBAHASAN

1) Kekerasan Semiotik terhadap dunia anak

Kekerasan terhadap dunia anak dapat dimaknai sebagai “setiap perbuatan terhadap anak yang berakibat timbulnya kesengsaraan dan penderitaan secara fisik, mental, seksual, psikologis, termasuk penelantaran dan perlakuan buruk yang mengancam integritas tubuh dan merendahkan martabat anak yang dilakukan oleh pihak-pihak yang seharusnya bertanggung jawab atas anak tersebut atau mereka yang memiliki kuasa atas anak tersebut” (Menteri Negara PPPA, 2011).

Kekerasan sebagai salah satu bentuk agresi, memiliki definisi yang beragam. Meski tampaknya setiap orang sering mendengar dan memahaminya. Salah satu definisi yang paling sederhana adalah segala tindakan yang cenderung menyakiti orang lain berbentuk agresi fisik, agresi verbal, kekerasan, kemarahan atau permusuhan (Huraerah, 2006). Masing-masing bentuk kekerasan memiliki faktor pemicu dan konsekuensi yang berbeda-beda. Faktor-faktor yang menstimulus kekerasan terhadap anak (*child abuse*) yakni 1) anak mengalami cacat tubuh (retardasi mental, gangguan tingkah laku, autisme, terlalu lugu); 2) keluarga berantakan (*broken home*); 3) keluarga yang belum matang secara psikologis; 4) kemiskinan keluarga; 5) Penyakit gangguan mental pada salah satu orangtua; 6) Pengulangan sejarah kekerasan; 7) kondisi lingkungan sosial yang buruk.

Paparan kedua paragraf tersebut merupakan penjelasan kekerasan terhadap anak dan faktor pemicunya dalam konteks konvensional. Berikut dijelaskan mengenai kekerasan terhadap anak dalam konteks ruang virtual sebagai dampak kemajuan teknologi informasi pada era posmodern. Duplikasi tanda-tanda dalam jumlah masif dengan frekuensi kecepatan tinggi di tempat-tempat subur ruang virtual berhasil menggabungkan tanda-tanda semakin kompleks. Hal tersebut dirasakan semakin sulit untuk dimaknai oleh akal dan logika manusia apalagi pada konteks anak-anak.

Tanda-tanda hidup dan berkembang sebagai hasil produksi masif dan tumbuh subur di ladang ruang virtual dengan kandungan kode-kode pemaknaannya sendiri yang bertolak belakang dengan kode-kode pemaknaan di dunia nyata. Pilliang telah menjelaskan permasalahan yang disebabkan oleh ruang virtual "membaca tanda-tanda di dalam *cyberspace* melalui kacamata semiotika memiliki problematika dan tantangannya sendiri, karena diskursus sosial dan bahasa yang digunakan dalam *cyberspace* mempunyai karakter yang berbeda dibandingkan dengan dunia sosial nyata" (Pilliang, 2012, p. 376).

Pada konteks dunia anak ada keterbatasan pemahaman tetapi produksi yang masif membuat anak memaksa dirinya untuk tetap fokus pada ruang virtual tertentu. Hal ini mengimplikasikan anak-anak pada ketidakamanan secara psikis dan menjadi paranoia yang menimbulkan rasa penasaran yang dalam. Tenaga, pikiran, waktu dan materi dan interaksi sosial dengan teman-teman sebaya terabaikan oleh tanda-tanda yang diproduksi masif tersebut. Anak-anak terlihat nyaman dan asyik dengan gadget canggihnya di ruang virtual. Anak-anak bahkan sejak balita sudah diperkenalkan dengan perangkat teknologi

informasi oleh orangtua. Relasi yang kuat antara dunia anak dan dunia virtual bukan sesuatu yang asing. Representasi yang ditampilkan dalam ruang virtual tidak seperti di dunia nyata terjadi gap antara sesuatu yang merepresentasikan dengan apa yang direpresentasikan. Para kreator di ruang virtual mencoba menciptakan, menggunakan, mempertukarkan tanda (*semiotic exchange*) melalui produk-produk yang mereka kreasi tanpa melihat dampak yang ditimbulkan dari produk ruang virtual tersebut khusus bagi dunia anak.

Respon yang ditunjukkan orangtua beragam ketika melihat anak-anak asyik dengan dunia gadgetnya, satu sisi beranggapan bahwa anak-anak lebih aman bermain di dalam rumah dibandingkan bermain di luar rumah karena disibukkan dengan ruang virtual. Anak-anak asyik berchating ria dengan teman-teman komunitasnya di ruang virtual. Tanpa disadari oleh orangtua bahwa ruang virtual yang tanpa batas, tanpa aturan akan menjerumuskan anak-anak mereka kedalam dunia angan-angan yang sangat kontradiktif dengan dunia nyata. Ketidak siapan mental anak-anak ketika menghadapi perubahan-perubahan di ruang virtual yang begitu cepat dan masif ditambah dengan semakin banyak produk-produk yang ditawarkan oleh kreator-kreator *games*, film dan sebagainya di ruang virtual. Deskripsi ini menyimpulkan bahwa banyak celah-celah yang dimanfaatkan oleh orang-orang tertentu untuk mengambil keuntungan dari situasi tersebut pada ruang virtual.

2) Bentuk kekerasan pada dunia anak

Kekerasan pada anak ada beragam bentuk seperti yang dilansir diklasifikasikan menjadi lima yakni 1) kekerasan fisik, 2) kekerasan seksual, 3) kekerasan psikis, 4) penelantaran, 5)

bullying (Maharani, 2015, p. 8). Bentuk kekerasan yang digaris bawahi dalam artikel ini adalah kekerasan psikis. Kekerasan psikis merupakan “perbuatan yang dapat menyebabkan ketakutan, hilangnya rasa percaya diri, hilangnya kemampuan untuk bertindak, rasa tidak berdaya, dan/atau penderitaan psikis berat pada seseorang” (Maharani, 2015, p. 15). Beragam bentuk kekerasan psikis ini seperti hinaan, makian celaan, mengancam, memarahi, menakut-nakuti, meneror, mendiamkan, melakukan diskriminasi, membuat suasana menjadi tidak nyaman dan sebagainya. Hal tersebut memberikan implikasi berupa hilangnya kepercayaan diri, anak memiliki rasa takut yang berlebihan, hilangnya kemampuan untuk bertindak, timbulnya rasa tidak berdaya bahkan sampai gangguan psikis berat atau paranoia. Kekerasan psikis kadang dipandang sebelah mata karena wujudnya yang tak kasat mata (*intangible*).

Kekerasan pada dunia anak melalui ruang virtual dengan maraknya *games online* yang mudah didaring menjadi poin utama. Kapitalis selaku kreator *games online* tersebut memiliki ideologi tersendiri dibalik setiap produk yang ditawarkan. Tokoh-tokoh hero yang diciptakan mempunyai tempat tersendiri di alam khayal dunia anak-anak. Seperti yang telah diulas pada abstrak di atas bahwa kekerasan semiotik pada era posmodern sudah memasuki fase menguatirkan. Banyak orang awam jika mendengar istilah kekerasan semotik sebagai sesuatu istilah yang asing di telinga. Bentuk kekerasan semiotik diidentifikasi melalui tanda pencitraan tokoh, tontonan film-film, gambar, objek permainan yang kesemuanya dijadikan sebagai produk komoditi oleh para kreatornya. Keterbatasan pemahaman terhadap sesuatu hal berdampak dihimpunnya segala informasi yang anak-anak dapatkan lewat ruang-ruang virtual yang

mereka jelaahi menjadi sesuatu yang baik dan benar untuk dilakukan.

Pemahaman akan suatu objek seperti senjata api, kapal selam, tank marinir, bom nuklir, rudal dan peluru kendali, granat serta jet tempur kesemuanya merupakan benda yang dimaknai secara semiotik berhubungan dengan dunia militer. Secara sederhana anak-anak mengerti dan memahami bahwa benda-benda tersebut menjadi suatu tanda yang dikonotasikan sebagai peperangan, kesadisan, kekejaman, kebrutalan, horor, kematian, pembunuhan massal, kecaman, dan kejahatan.

Komoditi-komoditi tersebut memang banyak menawarkan ajakan-ajakan kreativitas yang konstruktif, tetapi lebih didominasi dengan mengajak anak-anak masuk dalam dunia kreativitas yang destruktif. Sebagai contoh penggunaan media elektronika seperti televisi, *video game*, film, komputer, internet merupakan tempat yang subur bagi konstruksi kekerasan dan sosialisasi agresivitas dalam dunia anak. Dunia *cyberspace* sarat dengan muatan masa depan yang dihuni robot, super hero, manusia komputer, dan persenjataan *hi-tech*. Anak-anak yang kesehariannya dipertontonkan dengan tanda-tanda tersebut memiliki daya hayal dan kreatif serta keingintahuan yang cukup tinggi. Sehingga memunculkan pemahaman yang beranekaragam dan dipengaruhi oleh lingkungan sekitar. Pemahaman tersebut memunculkan pemaknaan yang akan memengaruhi pola pikir dan perilaku. Sifat seorang anak suka meniru idolanya, baik karakteristik, perilaku, tuturan, dan performant. Hal ini merangsang anak untuk bertindak dan berperilaku seperti idolanya. Pemahaman anak-anak yang kurang dapat berdampak negatif pada perkembangan anak di

masa mendatang.

Bentuk-bentuk kekerasan yang bisa diidentifikasi dari ruang virtual (*cyberspace*) berdampak pada karakter anak-anak era posmodern yang lebih menonjolkan sikap individualis, ketidakpedulian terhadap lingkungan sekitar atau cuek, sesuka hati, emosional, gegabah, dan tidak bisa mengatur waktu. Sesuatu yang bersifat adiktif akan memberikan pengaruh yang buruk. Anak-anak yang merupakan generasi penerus bangsa sudah selayaknya perlu perhatian dan pendampingan dari lingkungan terdekatnya khususnya peran seorang Ibu.

Paparan pada poin ini telah mendeskripsikan mengenai bentuk-bentuk kekerasan semiotik terhadap dunia anak di era posmodern. Hal tersebut memberikan pemahaman yang lebih komprehensif kepada peran dan tanggung jawab orang tua khususnya ibu. Peran seorang ibu di era posmodern yang sebagian besar bekerja dalam mengembangkan karier, sehingga perhatian pada anak kurang. Perlunya peran ibu pekerja meluangkan waktu untuk mengawasi, membina, dan mendidik serta lebih komunikatif dengan anak-anaknya. Situasi demikian dapat membimbing putra putrinya dalam mengakses dan memainkan media sosial atau yang berhubungan dengan teknologi sesuai dengan usia dan kebutuhan mereka. Lingkungan yang mendukung dalam perkembangan anak dapat membentuk karakter anak bangsa yang berkualitas.

3) Proses terjadinya kekerasan pada dunia anak

Kekerasan yang terjadi pada anak atau dunia anak dipicu oleh beberapa faktor seperti orang tua yang kurang peduli, anak tak mampu memahami situasi, kurang komunikasi konstruktif dalam keluarga (Maharani, 2015, p. 12). Ruang

virtual mengabaikan jarak fisik dengan adanya *facebook*, *instagram* dan jejaring sosial lainnya proses komunikasi tidak lagi dibatasi (*borderless*) seperti yang diungkapkan oleh Hall. Interaksi komunitas virtual terjalin lewat komunikasi virtual pula di mana setiap anggotanya memiliki kebebasan untuk mengekspresikan diri. Proses terjadinya kekerasan terhadap dunia anak dalam ruang virtual diawali dengan adanya input berupa produk-produk *games online* di media-media sosial yang dapat di daring dengan mudahnya menggunakan perangkat komputer, *smart phone*, dan tab. Produk-produk *games online* tersebut terdistribusi begitu cepatnya dalam dunia digital setiap anak dengan bebasnya mendarang aneka ragam *games online* bahkan sebagian lagi sudah menjadi suatu kebiasaan yang rutin bahkan masuk pada fase kecanduan.

Anak-anak yang masih memiliki keterbatasan dalam menganalisis setiap informasi yang mereka lihat di ruang virtual menjadikan ruang virtual sebagai tokoh guru, dan pahlawan baru di era digital ini. Layaknya seorang guru dan pahlawan tokoh-tokoh tersebut dijadikan sebagai panutan oleh anak-anak. Anak-anak generasi Z hidup dalam ruang semu yang penuh kepalsuan. Segala upaya dan daya dikerahkan untuk mengkolaborasikan modal-modal para kapitalis seperti yang diungkapkan oleh Bourdieu dalam Pilliang, bahwa pada ruang virtual ke enam modal seperti modal ekonomi, modal simbolik, modal budaya dan modal sosial, modal semiotik dan modal estetika. Modal-modal tersebut diberdayakan, dimanipulasi dan dimanifestasikan dalam multiplisitas ekspresi semiotik, yang nantinya dipertukarkan di dalam ruang virtual tanpa henti (Pilliang, 2012, p. 385).

Kekerasan terhadap dunia anak merupakan suatu konstruksi

yang diciptakan di ruang virtual melalui tokoh-tokoh dalam *games online* tersebut secara tidak langsung. Peran dari tokoh-tokoh pahlawan (*hero*) semu tersebut dalam imajinasi anak-anak adalah sesuatu yang nyata (*real*). Pengawasan yang lemah terhadap penggunaan media *online* baik di sekolah ataupun di rumah oleh guru dan orang tua khususnya ibu menjadikan anak-anak semakin kecanduan terhadap ruang virtual. *Mindset* anak-anak dipenuhi oleh hal-hal fiktif yang dianggap nyata yang dalam dunia realitas tidak mungkin ada dan bisa untuk dilakukan. Perang opini antara pro dan kontra terkait dengan fenomena ini menentukan sikap bijak yang harus diambil oleh orang tua dalam mendidik anak-anaknya. Anak-anak pada era posmodern ini memiliki kedekatan intim dengan ruang virtual. Pembentukan karakter anak-anak pada generasi Z ditentukan oleh *lifestyle* yang berkembang pada era di mana anak-anak tersebut tinggal menetap.

Aneka ragam *games online* yang marak di media-media sosial saat ini memiliki ideologi tertentu dari kreatornya. Ideologi dibalik *games online* tersebut yang disinyalir menjadi agen penyebab kekerasan tersebut. Berawal dari iseng-iseng semata saat mengisi waktu luang menjadi sesuatu yang dibutuhkan setiap harinya seperti makanan dan minuman yang dibutuhkan untuk konsumsi. Kemudian seiring waktu bukan lagi sekedar iseng belaka tetapi menjadi kebutuhan bahkan mengarah pada ketergantungan. Selain itu ada juga anak-anak yang terpengaruh oleh teman-teman sebayanya berinteraksi dalam ruang virtual. Akhirnya banyak anak-anak menjadi autis di depan *gadget* tanpa peduli orang-orang disekitar, sehingga sikap individualis menjadi lebih dominan.

Dalam kajian teoretis yang signifikan dengan kekerasan

terhadap anak dimulai dari stres keluarga (*family stress*) yang bersumber dari anak, orangtua, atau situasional faktor. Stres yang bersumber dari anak (*child produced stress*) misalnya anak dengan fisik, mental, dan perilaku yang tidak lazim, anak-anak usia balita, anak dengan penyakit menahun, dan sebagainya. Sumber lainnya disebut dengan (*parental produced stress*) dengan bentuk orang tua mengalami gangguan jiwa, orang tua pernah mengalami stress di masa kanak-kanak, orang tua terlampau *perfect* dengan harapan pada anak yang terlalu tinggi serta orangtua dengan disiplin tinggi.

Deskripsi pada paragraf terakhir ini memberikan penekanan pada peran perempuan selaku Ibu bagi anak-anaknya. Tuntutan ekonomi, sibuk dengan pekerjaan kantor, tidak ada waktu, bukan alasan untuk memindahkan tanggungjawab mendidik anak-anak Generasi Z kepada nenek, kakek bahkan asisten rumah tangga. Pengawasan, perhatian, dan pendampingan dalam memberikan penjelasan mau tidak mau atau suka tidak suka sudah menjadi kewajiban orangtua kepada anak-anaknya. Seorang ibu dengan naluri keibuannya dapat membimbing anak dalam perkembangannya ke arah yang lebih baik. Peran seorang ibu pekerja yang memiliki keterbatasan waktu dalam kebersamaan dengan anak-anaknya, perlunya menciptakan suasana hubungan yang harmonis khususnya memberikan *quality time* selain dukungan keluarga. Dukungan keluarga adalah hal yang prioritas, karena akan memengaruhi perilaku ibu dalam membimbing perkembangan anak. Keharmonisan dalam keluarga merekonstruksi pemahaman orangtua terhadap perkembangan teknologi informasi yang berkembang begitu masifnya. Anak-anak sebagai generasi penerus wajib dijaga agar tidak terlena dengan pengaruh-pengaruh ideologi yang akan

merusak *mindset* mereka.

KESIMPULAN

Pada bagian penutup akan diberikan kesimpulan secara komprehensif dari beberapa ulasan di atas serta beberapa hal yang dapat penulis rekomendasikan sebagai berikut:

- 1) Kekerasan tanda merupakan sesuatu yang *intangible* terkait dengan ruang virtual.
- 2) Bentuk relasi yang terjalin pada ruang virtual perlu disikapi dengan baik, bijaksanan dan tetap waspada atas semua tawaran-tawaran semu.
- 3) Pemahaman komprehensif akan ruang virtual dan kekerasan semiotik lebih menekankan kepada peran dan tanggung jawab orang tua khususnya ibu untuk lebih komunikatif dengan anak-anak mereka.
- 4) Konsep dasar mengenai definisi anak adalah rentang usia 0 sampai 21 tahun. Batas penetapan usia 21 tahun dilandaskan atas pertimbangan kepentingan usaha, kesejahteraan sosial, kematangan pribadi serta kematangan mental seseorang yang umumnya dicapai setelah seseorang melampaui usia 21 tahun.
- 5) Para orangtua seharusnya memperhatikan pertumbuhan dan perkembangan serta lingkungan sekitar anak-anak berinteraksi setiap harinya.
- 6) Anak-anak kita selain berhubungan dengan orangtua dan guru juga berinteraksi dengan lingkungan sosialnya di mana anak-anak tersebut tinggal menetap. Lingkungan sosial yang dimaksud adalah kesadaran dan kerjasama dari berbagai elemen masyarakat seperti pihak-pihak penyedia atau provider layanan internet untuk dapat

menciptakan lingkungan yang kondusif bagi pendidikan anak-anak. Beberapa tayangan kriminal dengan tindak kekerasan yang diperlihatkan di layar kaca memberikan dampak pada perkembangan mental anak dan pribadi anak.

- 7) Pemerintah adalah pihak yang paling bertanggungjawab atas segala timbulnya permasalahan kekerasan terhadap anak, sekaligus memberikan jaminan penuh atas masa depan anak-anak tersebut sebagai generasi penerus bangsa.
- 8) Kekerasan terhadap anak (*child abuse*) telah menghancurkan kekayaan imajinasi anak, keriangian hati dan kreatifitas bahkan masa depan.

Beberapa hal berikut yang penulis rekomendasikan kiranya dapat bermanfaat bagi para kaum perempuan yang memiliki peran ganda. Diharapkan dalam kehidupan keluarga memerlukan penguatan dalam menghadapi tumbuh kembang anak dapat menghubungi Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) anak di wilayah masing-masing. Penyedia layanan, penyelenggara layanan, serta kreator bertanggungjawab untuk mendesain setiap program acaranya dengan tidak meninggalkan unsur edukasi yang positif. Demikian pula badan sensor nasional turut serta meminimalkan tindak kekerasan melalui media sosial, sehingga dapat menekan jumlah tindak kekerasan yang memengaruhi mental psikologis anak.

Peran perempuan, khususnya Ibu untuk tetap pengontrol perkembangan pemikiran anak-anak agar tidak mengarah pada unsur ekstrim seperti memberikan batasan terhadap penggunaan ruang virtual. Melakukan komunikasi yang intens

terhadap anak-anak, serta memperhatikan tumbuh kembang anak-anaknya. Selektif dalam memilih tontonan, *games* yang ruang virtual tawarkan.

Pembelajaran kedisiplinan sebaiknya dijadikan habit sejak usia dini. Hal tersebut akan berdampak positif bagi tumbuh kembang anak-anak.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Cahyo, D., 2015. <http://www.kompasiana.com>. [Online] Available at: http://www.kompasiana.com/dwicahyo/mengenal-dunia-anak-bermain_552a537af17e61ca79d62409 [Accessed Rabu Juli 2016].
- Danesi, M., 2010. *Pesan, Tanda, dan Makna*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Denzin, N. K. d. Y. S. L., 2009. *Handbooks of Qualitative Research*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Huraerah, A., 2006. *Kekerasan Terhadap Anak*. Bandung: Nuansa.
- Maharani, F. D., 2015. *Anak adalah Anugrah, STOP Kekerasan Terhadap Anak*. Jakarta: Kementerian Komunikasi dan Informasi RI.
- Menteri Negara PPPA, 2011. *Peraturan No.2 Tahun 2011*, Jakarta: s.n.
- Mutiaz, I. R., 2012. *Narasi Social Media & Kebangsaan, dalam Seminar Nasional Kebudayaan Kontemporer II "Surat Malam Untuk Presiden: 84 Patahan Narasi"*. Bandung, Institut Teknologi Bandung.
- Piliang, Y. A., 2004. *Dunia Yang Berlari: Mencari Tuhan-Tuhan Digital*. Pertama ed. Jakarta: PT. Grasindo.
- Piliang, Y. A., 2004. *Dunia Yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-batas Kebudayaan*. Yogyakarta: Jalasutra.

- Pilliang, Y. A., 2010. *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Pilliang, Y. A., 2012. *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya dan Matinya Makna*. empat ed. Bandung: Jalasutra.
- Pradopo, R. D., 2007. *Pengkajian Puisi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Widuri, R. S., 2015. <http://www.kompasiana.com>. [Online] Available at: http://www.kompasiana.com/rasawulansariwiduri/generasi-manakah-yang-anda-inginkan-senior-baby-boomers-x-atau-y_550ecaba813311b72dbc6413 [Accessed Rabu Juli 2016].

MENJADI WARTAWATI DI RANAH YANG MASKULIN: TELAAH TERHADAP IDEOLOGI PEMILAHAN GENDER DALAM KERJA JURNALISTIK

**Devie Rahmawati
Geger Riyanto**

Abstrak

Dunia kerja adalah ranah yang secara ganjil terpilah dalam kategori gender. Dalam imajinasi sebagian masyarakat, misalnya, pekerjaan domestik tak bisa dipisahkan dengan gender perempuan sementara pekerjaan di ranah publik, sebaliknya, lekat dengan lelaki. Dalam konteks pemilahan yang demikian, pekerjaan wartawan media yang corak produksinya mensyaratkan pekerjaannya harus bersentuhan dengan urusan-urusan publik pun menjadi identik dengan gender lelaki. Kendati saat ini terdapat sejumlah wartawati yang disegani sekalipun, jurnalis wanita tetap selalu menjadi wajah yang berbeda dalam rombongan wartawan. Berangkat dari latar belakang tersebut, penelitian ini hendak menelisik dinamika kehidupan sejumlah jurnalis wanita dalam mengalami, menghadapi, bergelut, serta bersiasat dengan tabir ideologis yang menstrukturkan aktivitas kerja media ini. Penelitian ini akan melakukannya dengan menelisik riwayat dan dinamika kehidupan profesional sejumlah jurnalis wanita.

Kata kunci: dunia kerja, media, pemilahan gender, diskriminasi

Latar Belakang

Sebagaimana kerja di ranah mana pun, kerja dalam lingkungan organisasi media massa merupakan satu aktivitas yang tak pernah bisa dilepaskan dari pemilahan berdasarkan kategori gender. Profesional media massa sejak waktu yang lama identik dengan lelaki. Aktivitas-aktivitas yang dilakoni profesi ini yang melingkupi pencarian berita, penentuan isu, berhubungan

dengan narasumber, dan lainnya pun jamak terlekat dengan watak maskulin.

Situasi ini bukan hanya berlaku di satu tempat tertentu melainkan di pelbagai negara. Satu buku pegangan yang disunting oleh Carolyn M. Byerly (2013), misal, menghimpun tulisan dari para pengkaji media sejumlah negara. Temuan mereka tentang kedudukan wanita dalam media massa, tema yang menjadi sorotan utama buku ini, ganjilnya, cukup serupa satu sama lain. Baik di negara yang dibayangkan maju seperti Inggris, Jepang, Jerman hingga negara-negara yang memang dibayangkan bagian dari dunia ketiga—Bangladesh, Meksiko, Uganda—wanita menempati kedudukan yang lemah dalam organisasi media.

Memang, ada beberapa penulis optimistis yang berusaha menunjukkan kedudukan wanita pekerja media di negara tilikannya lebih menjanjikan ketimbang apa yang terbayang sebagai citra wanita pekerja media secara global. Negara tertentu, seperti Bulgaria, bahkan diklaim merupakan sebuah pengecualian. Di negara ini, wanita menduduki posisi-posisi penting di meja redaksi sebagai pengambil keputusan. Namun, kami kira, kita tetap dapat menyarikan satu pola umum berkenaan dengan kedudukan wanita sebagai awak media. Kendati dengan relativitas serta transformasi yang berlangsung secara khas di tiap negara, wanita tidak atau belum memiliki kedudukan yang sama kuatnya dengan lelaki.

Tentu saja, terdapat latar belakang historis serta trajektori perkembangan yang tak bisa ditampik artinya dari tiap-tiap negara. Tren global sendiri, secara umum, menunjukkan satu pola pergerakan yang dapat diterka akan berujung entah pada variasi atau transformasi dalam kedudukan wanita di

lingkungan media. Baik pada artikel-artikel yang terkumpul dalam buku suntingan Byerly maupun kajian tersendiri, satu perubahan mengemuka. Jumlah wanita pekerja media terus bertambah dan kecenderungan ini tak nampak akan kendur dalam beberapa waktu ke depan.

Berpijak dari tren ini, seseorang dapat menampik pesimisme berkenaan dengan posisi profesional wanita di media. Dunia kerja telah mengalami perkembangan yang cukup berarti bila apa kita membandingkan keadaan sekarang dengan masa silam di mana representasi wanita dalam posisi-posisi profesional jauh lebih tipis. Pertumbuhan representasi wanita dalam media massa pun, apabila seseorang ingin berpendirian optimistis, berpotensi menggerus ketimpangan di antara pria dan wanita ke depannya. Akan tetapi, perkembangan ini tak bisa dipisahkan dari perkembangan dunia kerja secara umum. Posisi-posisi profesional kian kemari akan kian banyak diisi oleh perempuan namun hal ini tidak dengan sendirinya berarti perempuan menempati kedudukan yang setara dibandingkan laki-laki. Situasi yang disebut dengan feminisasi pasar kerja ini, pada dasarnya, merupakan konsekuensi dari kian terbukanya pasar kerja di mana ketersediaan tenaga kerja wanita memungkinkan upah pekerja dapat ditekan (Comaroff dan Comaroff 2001).

Inklusi dan eksklusi, tentu saja, berlangsung mengiringi proses pelibatan wanita secara lebih mendalam ke pasar kerja ini. Norma-norma baru terbentuk di mana bukan hanya semakin banyak perempuan yang bergerak di ruang publik melainkan semakin banyak pula yang berperan menjadi tulang punggung keluarga. Kendati demikian, logika dari proses ini adalah memastikan pekerja terus tersedia dengan tingkat upah yang memungkinkan keuntungan diambil oleh usaha bersangkutan.

la tidak dengan sendirinya memberdayakan perempuan dan, pada prosesnya, bisa jadi yang malah berlangsung adalah penguatan nilai-nilai patriarkis. Sebagaimana yang dikeluhkan oleh sejumlah penulis dalam buku suntingan Byerly, jumlah wanita tidak selalu berbanding lurus dengan kedudukan yang diperolehnya di meja redaksi.

Paper ini, secara khusus, ingin memeriksa kecenderungan yang bergulir pada skala makro ini dengan pengalaman “menjadi jurnalis wanita” di Indonesia. Data-data yang menjadi pijakan paper ini adalah penelitian kualitatif terhadap wanita yang bekerja di media massa umum. Data diperoleh melalui wawancara terhadap sepuluh jurnalis wanita dan pengamatan yang didapat lewat interaksi berkesinambungan dengan lingkungan kerja media. Apakah gambaran dari situasi yang terjadi di Indonesia membenarkan, menantang, atau menjadi variasi dari tren yang berlangsung secara umum? Lantas, bagaimanakah proses pendiskriminasian terjadi secara konkret dalam keseharian para jurnalis wanita?

Kerangka Analisis

Paper ini berangkat dari pemahaman bahwa gender merupakan pemilahan di ranah pemahaman para aktor yang membentuk namun sekaligus divariasikan oleh praktik yang mereka lakoni di ranah aktual. Gender memilah antara pria dan wanita. Pemilahan ini, persoalannya, tidak hanya memilah satu kelompok yang memiliki ciri fisik tertentu dari kelompok lainnya melainkan juga menempatkan keduanya pada kedudukan yang timpang. Ketimpangan ini, pada umumnya, berpijak pada konotasi yang terbawa dari kedua kelompok ini yakni wanita lekat dengan ranah domestik, objek, kepasifan sementara pria

lekat dengan ranah publik, subjek, serta keaktifan.

Telaah John Berger terhadap sejarah panjang kesenian visual di Barat, misalnya, memperlihatkan bahwa wanita senantiasa ditempatkan sebagai objek molek untuk dilukis. Mereka senantiasa tampil dalam lukisan dalam pose semata untuk dilukis. Berbeda dengan pria yang dilukis dalam keadaan beraksi—entah berperang, terlibat intrik, bernegosiasi, dan lain sebagainya. Nampaknya, bukan hal yang seutuhnya kebetulan temuan telaah ini beririsan dengan kajian-kajian perihal tatapan lelaki (Mulvey 2009). Representasi perempuan dalam pelbagai media, menurut pengkaji yang berangkat dari konsep ini, dibentuk oleh apa yang diharapkan pria atas wanita. Konsekuensinya, citra wanita yang tampil selaras dengan ideologi patriarkis yang mendominasi sejak awal. Kendati gambaran-gambaran ini—serta kebanyakan gambaran yang menjadi pijakan teori-teori tentang ketimpangan gender—berangkat dari situasi Barat, dalam berbagai konteks kebudayaan berbagai temuan etnografis memperlihatkan wanita secara konsisten tak menempati kedudukan yang secara politik lebih tinggi atau sama dibanding lelaki (Rosaldo dan Lamphere 1974).

Hal ini berlaku pula di dunia profesional. Namun, berbeda dengan di ranah domestik atau representasi media di mana yang menjadi tujuan akhir dari pengejawantahan subordinasi wanita adalah penegakan ideologi itu sendiri, ranah ini merupakan satu lingkungan yang sangat dikondisikan oleh asas-asas kapitalistis untuk menjaga keuntungan. Marx (1967:635) sendiri sempat mengamati, perkembangan kapitalisme berlangsung dengan penggantian “pekerja ahli dengan pekerja tidak ahli, pekerja dewasa dengan pekerja anak-anak, pekerja pria dengan pekerja wanita.” Perekrutan wanita sebagai tenaga kerja, yang

dianggap lebih rendah dibandingkan pria, memungkinkan perusahaan untuk mengefektifkan pengeluaran untuk upah tenaga kerja.

Gambaran ini, tentu, merupakan gambaran yang masih sumir. Praktik yang berlangsung di dunia jurnalistik tentu saja lebih kompleks. Tetapi, kita setidaknya bisa mengambil inspirasi bahwa dalam praktiknya di ranah profesional pengejawantahan ideologi patriarkis akan selalu bersinggungan dengan prinsip efektivitas. Keterlaksanaan pekerjaan merupakan aspek yang tak bisa direduksi ke dalam ideologi patriarkis. Sebagaimana yang pernah dikemukakan oleh Marshall Sahlins (1976), nalar praktis dan nalar kebudayaan bekerja dalam dua dimensi yang terpisah namun tak pernah henti bersinggungan. Sebagai satu narasi pokok, artinya, pemahaman kita tentang akan selalu menuntun praktik para aktor. Tetapi, pada saat yang sama kita akan menemukan sejumlah variasi dramatis dikarenakan kondisi aktual yang menuntut pemecahan dengan tindakan tertentu.

Cibiran Lingkungan dan Kantor

Secara kasat mata, wanita merupakan minoritas dalam kerja media di Indonesia. Penjajakan secara pasti jumlah pekerja wanita di media tak pernah dilakukan. Namun, baik dari penampakan mereka di lapangan maupun di kantor redaksi, jumlah mereka tak pernah sebanyak lelaki selain juga mereka yang menduduki jabatan strategis tak bisa terbilang banyak. Sejumlah jurnalis wanita yang kami wawancarai, memang, merasakan adanya perlakuan yang berbeda dengan lelaki. Salah satunya mengakui bahwa ada kolega serta atasannya yang merasa wartawan pria "lebih logis" dalam pemberitaan. Kendati demikian, ada juga yang pernah mendapati pengakuan positif dari wartawan pria

bahwa wartawan lebih teliti. Wartawan pria bersangkutan juga merasa wartawan lebih ketat dalam melakukan pengawasan sebagai redaksi.

Kesulitan yang diakui dialami para wartawan ini dalam peliputan adalah harus berebut dengan wartawan pria yang postur badannya lebih kekar dan besar dalam momen *doorstop* (mewawancarai narasumber yang baru saja keluar dari ruangan atau gedung). Dalam momen-momen seperti itu, tentu saja tidak ada pengistimewaan karena setiap wartawan berebut agar mendapatkan posisi lebih dekat dengan narasumber. Satu wartawan mengaku kondisi ini mengharuskannya berada di sisi keramaian dan berkonsentrasi mencatat apa yang diucapkan narasumber dari kejauhan, serta menghubungi sang narasumber secara personal untuk memperoleh informasi lebih jauh.

Di luar kendala fisik tersebut, setidaknya dari sisi para wartawan yang kami wawancarai sendiri, mereka tak merasakan persepsi dari sesama wartawan berpengaruh kepada kedudukan mereka secara profesional. Penilaian-penilaian miring bukannya tidak ada. Tetapi, penilaian tersebut tak pernah sampai membentuk satu persepsi kolektif terhadap wanita yang melemahkan kedudukan mereka dalam profesi ini. Dari pengamatan kami, kami pun menemukan di sejumlah media wartawan memiliki kedudukan strategis. Mereka menduduki dari jabatan redaktur pelaksana sampai dengan pemimpin redaksi. Banyak dari antara para jurnalis wanita yang juga dikirim ke daerah konflik dalam kurun lebih dari satu bulan.

Hal yang nampaknya lebih berkontribusi terhadap kedudukan minoritas mereka ini adalah ekspektasi dari ranah di luar lingkungan kerja mereka sendiri. Sebagian dari antara para wartawan ini merasakan tuntutan mengalokasikan waktu yang

cukup besar untuk keluarga. Sementara kerja wartawan sendiri, berbeda dengan kerja di sejumlah industri maupun sektor lain, tak pernah memiliki waktu yang menentu dan bahkan menyita sangat banyak waktu. Penugasan dapat dilakukan sewaktu-waktu, termasuk di tengah malam atau dini hari sekalipun. Tenggat dapat menuntut wartawan untuk tidak pulang ke rumah sampai dengan tugasnya rampung. Hal ini lebih menjadi beban bagi wartawati ketimbang wartawan pria. Tak jarang kami menemukan wartawati keluar dari pekerjaannya setelah menikah karena ingin berkonsentrasi kepada keluarganya.

Tuntutan dari lingkungan di luar profesi wartawan ini yang, pada akhirnya, menyebabkan wartawati tak pernah sebanyak wartawan pria. Sementara itu, dari antara mereka yang melamar untuk kerja media, jumlah pelamar wanita jamak terbilang lebih sedikit ketimbang pelamar pria. Dengan sendirinya, wartawati yang kompeten untuk menempati kedudukan-kedudukan strategis pun jumlahnya sangat kurang. Alih-alih dikarenakan adanya satu struktur ideologis yang tak menempatkan pria dan wanita dalam kedudukan setara di antara kantor-kantor redaksi, persoalan rendahnya representasi wanita dalam profesi wartawan nampak dikarenakan oleh persoalan dari luar itu. Tetapi, tentu saja, persoalan ini tak bisa dilepaskan dari pemilahan wanita yang lebih ideal menempati ranah domestik dan pria yang lebih ideal berada di luar.

Minimnya jumlah wartawati pun nampaknya tak bisa dilepaskan dengan citra wartawan sendiri yang masih sangat maskulin. Jurnalisme bukan hanya kerja yang menuntut persentuhan yang sangat intens dengan ruang publik melainkan juga orang-orang yang memiliki jabatan serta pengaruh dalam kehidupan publik. Para tokoh ini didominasi oleh pria sehingga

yang dibayangkan ideal berhadapan dengan mereka, sebagai pihak yang setara, juga pria. Di samping itu, lebih khususnya di Indonesia, wartawan identik dengan praktik-praktik nakal seperti pemerasan, pencemaran nama baik. Praktik-praktik negatif ini, memang, lebih tercitra sebagai tindakan pria ketimbang wanita.

Antara Menjadi Objek atau Mendapat Respek

Kita telah melihat bahwa kedudukan minoritas wanita di organisasi media, setidaknya dari pola umum yang tercermin melalui wawancara dan pengamatan kami, tidak secara langsung dipengaruhi oleh penilaian lingkungan kerja yang bias ideologi. Meski demikian, pengamatan ini belum meliputi pelecehan serta perlakuan seolah objek yang mereka alami dalam aktivitas sehari-harinya. Dari temuan kami, diskriminasi dalam bentuk ini tetap rawan dialami oleh wartawati.

Pertama, kecantikan paras akan menentukan perlakuan dari sesama wartawan atau dari narasumber ke wartawati bersangkutan. Wartawati yang berparas cantik biasanya akan mudah menarik perhatian serta mendatangkan perlakuan istimewa. Akan tetapi, diakui juga bahwa mereka akan didekati tanpa diperhitungkan kemampuannya sebagai jurnalis. Di dunia para wartawan seperti ini, mereka pun tak jarang menjadi sasaran pendekatan para narasumber. Para narasumber, misal, meminta untuk diwawancarai di luar kantor. Mereka juga menanggapi wartawati dengan kata-kata menggoda. Narasumber tertentu bahkan ada yang meminta untuk diwawancarai di hotel.

Dalam momen yang melibatkan keramaian, selain itu, wartawati juga rawan mengalami pelecehan. Biasanya momen ini berupa unjuk rasa buruh atau *doorstop*. Namun, dari pengakuan salah satu informan, mereka tak mengalami

pelecehan dari rekan sesama wartawan. Kalaupun ada wartawan yang melecehkan mereka dalam situasi seperti ini, salah satu wartawati mengakui, mereka adalah orang-orang yang menyaru menjadi wartawan dan memanfaatkan keadaan. Kendati sulit bagi kita untuk memastikannya, pernyataan ini setidaknya menunjukkan persepsi bahwa wartawan pria mempunyai citra yang baik di mata wartawati. Hal ini nampaknya sangat wajar mengingat dalam sebuah lingkungan di mana setiap insan dapat mengenal satu sama lain reputasi pribadi akan selalu mengikuti dan, akibatnya, sangat dijunjung.

Beberapa wartawati yang kami wawancara juga mengakui bahwa kolega prianya mempunyai kecenderungan untuk menjaga mereka. Seorang wartawati mengaku, para wartawan pria biasa melindungi serta membantu wartawati yang meliput di medan yang sulit seperti daerah konflik. Ada pula pengakuan dari satu wartawati diminta bahwa kala meliput di malam hari atasannya memintanya untuk pergi mempergunakan taksi saja. Wartawan bersangkutan tak memiliki sepeda motor dan sang atasan mengkhawatirkannya.

Sebuah peristiwa dramatis pernah terjadi kala seorang narasumber cukup agresif berusaha mendekati seorang wartawati. Seketika itu, semua rekan wartawan pria mendatangi kantor sang narasumber dan memintanya untuk menghormati sang wartawati. Apabila situasi semacam terjadi dalam skala yang tak terlalu dramatis, atasan wartawati juga biasanya terbuka untuk menerima laporan dan akan langsung bertindak.

Apa yang menarik untuk diperhatikan adalah wartawati mempunyai kecenderungan untuk mendatangkan rasa hormat yang lebih dari rekan-rekan wartawan apabila mereka mencapai sesuatu yang dianggap berarti di lingkungan profesionalnya.

Beberapa wartawan pria yang pernah kami temui, sebagai contoh, mempunyai nama satu wartawati yang sangat mereka ingat. Mereka mengaguminya karena ia sangat handal dalam menggali berita dari sumber-sumber yang dianggap sulit. Contoh lainnya adalah seorang redaktur senior pria mengingat beberapa wartawati yang pernah dididiknya. Pada kesempatan tersebut, ekspresi yang cukup jelas ditampakkannya adalah ia mengingat mereka dengan rasa respek.

Pengakuan yang sama, boleh kami katakan, tak didapatkan wartawan pria kendati mereka berhasil menunaikan pencapaian serupa. Rasa hormat ini didapatkan nampaknya tak lepas dari persepsi bahwa para wartawati telah melewati rintangan yang lebih menantang untuk mendapatkan kedudukan ini. Sekurangnya, mereka tak bisa berserah sebagaimana wanita yang dibayangkan hanya diam dan pasif. Mereka harus menanggalkan tempat mereka yang seharusnya untuk berkompetisi di medan yang lebih sengit dengan para wartawan pria yang memiliki keunggulan lebih jelas dibandingkan mereka.

Lantas, ketika wartawati menduduki jabatan strategis di meja redaksi dan membawahi para wartawan pria, mereka punya kecenderungan untuk dilekatkan dengan citra yang mengakui kemampuannya di bidangnya namun menghilangkan fitur-fitur feminin yang memungkinkan wartawan pria menghasratinya. Sebagaimana respek yang didapatkan para wartawati dari kolega sejawatnya, persepsi terhadap redaktur wanita ini wajar mengingat mereka tak dapat menaati instruksi-instruksinya selagi memandangnya sebagai objek yang hanya molekul dipandang—sebuah fitur yang sangat mendefinisikan watak feminitas. Salah satu analogi yang menonjol adalah pengibaratan redaktur wanita dengan ibu yang galak.

Kesimpulan

Jadi, dari paparan ini, sejauh apakah temuan dari tren global tercermin dalam situasi riil dunia kerja wartawan di Indonesia? Bagaimanakah pemilahan antara pria dan wanita bekerja dalam situasi riil kala wartawan harus bekerja di ranah profesionalnya?

Di sini kita menemukan bagaimana ideologi yang memilah gender pria dan wanita bekerja dan ia, cukup jelas, mempunyai andil kepada tersematnya wartawati dalam kedudukan yang minoritas dalam dunia media. Namun, ia tak selalu bekerja secara gamblang sebagai ideologi patriarkis yang menghalau kelompok yang satu dari posisi yang lebih berkuasa atau strategis dibanding kelompok lainnya. Ia bekerja melalui tuntutan-tuntutan dari luar lingkungan kerja media maupun dari dalam diri para wanita di mana masih tertanam citra bahwa kerja media merupakan kerja yang maskulin. Kedudukan wanita sebagai minoritas di media dikarenakan rendahnya jumlah wartawati dibanding pria dan hal ini tak lepas karena ekspektasi masyarakat secara lebih luas alih-alih ekspektasi dari lingkup internal media sendiri.

Menariknya, pemilahan gender ini membantu wartawati untuk memperoleh rasa hormat dari wartawan pria. Wartawati dipersepsikan menghadapi tantangan yang lebih besar dan harus beranjak dari watak feminin ketika hendak menjadi seseorang yang berhasil di bidang ini. Walhasil, mereka pun dianggap melalui perjuangan yang tak kecil untuk menjadi seorang wartawan seutuhnya. Namun, pada saat yang sama juga, anggapan bahwa wartawati mempunyai keterbatasan dan rentan diperlakukan seolah objek memunculkan kecenderungan wartawan pria untuk melindungi mereka.

Pada dasarnya, dalam praktik-praktik yang berkembang

ini, kita menemukan bahwa pemilahan gender tetap bekerja dengan dikotomi yang sama. Wanita terlekat dengan watak sebagai objek dan dekat dengan ranah domestik, sementara sebaliknya dengan pria. Akan tetapi, dalam konteks keseharian profesional mereka sebagai wartawan di Indonesia, pemilahan ini membantu mereka setidaknya di antara para koleganya untuk meraih sukses. Kendati demikian, tentu saja penelitian ini harus dilihat didasarkan pada kondisi Indonesia di mana jumlah wartawati masih terbilang sedikit. Kondisi yang dihadapi tentu saja akan sangat lain pada konteks di mana jumlah wartawati lebih banyak dan dianggap sebagai ancaman serius bagi wartawan pria.

Referensi

- Berger, John. 1972. *Ways of Seeing*. London: Penguin Books.
- Byerly, Carolyn M. 2013. Introduction. Dalam Byerly, Carolyn M. (peny.) *The Palgrave International Handbook of Women and Journalism*. London: Palgrave Macmillan.
- Chambers, Deborah dkk. 2004. *Women and Journalism*. London: Routledge.
- Comaroff, Jean dan John L. Comaroff. 2001. Millennial Capitalism: First Thought on The Second Coming. Dalam Comaroff, Jean dan John L. Comaroff (peny.). *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*. Durham and London: Duke University Press.
- Mulvey, Laura. 1975. Visual Pleasure and the Narrative Cinema. *Screen Oxford Journals* 16(3):6-18.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist dan Louise Lamphere. 1974. Introduction. Dalam Rosaldo, Michelle Zimbalist dan

Louise Lamphere. *Woman, Culture, and Society*. California: Stanford University Press.

Ross, Karen. 2001. Women at Work: Journalism as Engendered Practice. *Journalism Practices* 2(4):531-544.

Tusan, Michelle Elizabeth. 2005. *Women Making News: Gender and Journalism in Modern Britain*. Urbana: University of Illinois Press.

KECANTIKAN, MEDIA, DAN STATUS IDENTITAS PADA WANITA

**Dian Damaningtyas,
Prameswari Noor Andytaputri, & Julia Suleeman**

Fakultas Psikologi Universitas Indonesia

Email: julia.suleeman@ui.ac.id

Abstrak

Makalah ini melaporkan dua studi tentang kecantikan pada wanita. Studi pertama melihat hubungan antara kecantikan ideal dengan status identitas (Marcia (1986). Studi kedua melihat pada kecantikan yang sudah terinternalisasi dan bagaimana ini berhubungan dengan kecantikan ideal. Kajian teoritis yang dipakai untuk memahami gejala kecantikan dan ketidakpuasan terhadap tubuh adalah dari sociocultural. Partisipan dari studi pertama adalah 154 wanita dari usia 18 – 23 tahun, sedangkan pada studi kedua adalah 328 remaja dari tiga kelompok umur (awal, menengah, dan akhir). Hasil menunjukkan bahwa kecantikan ideal berhubungan dengan status identitas. Secara lebih khusus dapat dikatakan bahwa mereka yang sudah mencapai status identitas tidak lagi memberikan perhatian pada kecantikan ideal. Kecantikan ideal yang terinternalisasi melalui mass media ternyata lebih jelas pada remaja awal. Impikasi dari studi ini sangat penting untuk menolong remaja memiliki kepercayaan diri dan bukan sekedar mengikuti apa yang disampaikan oleh media massa.

Kata kunci: kecantikan ideal, internalisasi kecantikan, status identitas, media massa

Abstract

This paper reports two studies about beauty among girls. The first study looks at the relationship between beauty ideals and identity status (Marcia, 1986). The second study looks at the internalization of beauty and how it relates to beauty ideals. The theoretical framework to understand the phenomena of beauty

and bodily dissatisfaction is sociocultural models (Levine and Harrison, 2004). Participants of the first study were 154 girls from 18 to 23 years old while participants of the second study were 328 girls from early, middle, and late adolescents. Results show that beauty ideals are related to the identity status. More specifically, as expected, those who reach identity status of achievement do not really bother about beauty ideals. Beauty ideals that were internalized through mass media are more confirmed in early adolescents as compared to late adolescents. The implications of these studies are important to help girls feel confident about themselves and not just following what is offered by mass media.

Keywords: beauty ideals, internalization of beauty, identity status, mass media

Pendahuluan

Tampil menjadi cantik nampaknya menjadi tuntutan tak tertulis yang dirasakan oleh wanita. Berdasarkan kriteria cantik yang mungkin saja subyektif, wanita berlomba-lomba melakukan banyak hal untuk tampil seperti yang diidam-idamkannya. Padahal, tuntutan untuk menjadi manusia dewasa bukanlah cantik, melainkan karena memiliki kriteria dewasa secara psikologis.

Dua studi yang dilaporkan dalam artikel ini mengkhususkan diri dalam menelaah, bagaimana kaitan antara status identitas dan ketidakpuasan terhadap tubuh, dan hubungan antara internalisasi standar kecantikan kulit putih, kepuasan warna kulit dengan kepuasan tubuh, dengan menggunakan perempuan sebagai partisipan penelitian.

Studi 1

Pendahuluan

Pembentukan identitas merupakan tugas perkembangan utama pada masa remaja (Erikson, 1968). Masa remaja merupakan masa yang merangkum pengalaman di masa lalu dengan keadaan saat ini sehingga kemudian akan muncul sebuah identitas yang menjadi petunjuk untuk masa depan (Basak, 2008). Munculnya kemampuan *formal operation* serta berpikir abstrak pada masa remaja membuat seseorang dapat membayangkan apa yang akan terjadi di masa depan serta apa yang ia inginkan di masa depan untuk dirinya. Kemampuan tersebut dapat membuat individu mempertimbangkan segala kemungkinan yang akan dilakukan ataupun yang akan dihindari (Oyserman & James, 2011).

Identitas merupakan gambaran diri yang jelas dan meliputi sejumlah tujuan yang ingin dicapai, nilai, dan kepercayaan yang dipilih oleh individu (Waterman, 1999). Komitmen-komitmen tersebut meningkat sepanjang waktu dan dibuat berdasarkan tujuan, nilai dan kepercayaan yang ingin dicapai dan dinilai penting untuk memberikan arah, tujuan dan makna pada hidup (LeFrancois, 1993). Remaja yang berhasil menjalankan tugas perkembangannya akan berhasil membentuk dan menemukan identitasnya sementara mereka yang tidak berhasil akan terjebak pada *identity confusion* (Erikson, 1968). Menurut Marcia (1980) semakin baik perkembangan struktur identitas diri seseorang, maka ia akan semakin memahami dirinya dan mengetahui keunikan ataupun kesamaan dirinya dengan orang lain, sehingga dapat mengetahui kekuatan dan kelemahan dirinya sendiri. Sebaliknya, jika struktur identitas diri individu kurang berkembang dengan baik maka individu semakin tidak

mengetahui perbedaan dirinya dengan orang lain dan semakin bergantung kepada sumber eksternal untuk melakukan evaluasi diri. Individu pun akan terkontrol oleh standar sosial dan budaya, terutama mengenai berat badan dan penampilan (Bruch, 1981).

Ketika seorang wanita terkontrol dengan standar sosial dan budaya terutama mengenai penampilan, ia akan selalu berusaha memenuhi standar tersebut (Thompson & Stice, 2001). Standar bentuk tubuh ideal itu sendiri terus berubah seiring berjalannya waktu dan dipengaruhi oleh faktor sosial budaya setempat (Cash & Pruzinsky, 2002). Menurut majalah *Cosmopolitan Indonesia* (2011) di Indonesia sendiri salah satu gambaran penampilan fisik yang dianggap ideal adalah wanita yang memiliki kulit putih, tubuh langsing, dan mata bulat. Berbagai upaya akan ditempuh wanita untuk mengubah dan memanipulasi penampilannya agar sesuai dengan harapan (Wolf, 2002).

Menurut seorang wakil dari *Indonesian Plastic Surgeons Association*, pertumbuhan operasi bedah kosmetik di Indonesia meningkat 400 persen selama lima tahun terakhir (Tisnabudi, 2010). Permintaan pasien untuk melakukan bedah kosmetik dimotivasi oleh perasaan-perasaan negatif mengenai tubuhnya, dengan tujuan untuk menghasilkan perubahan positif dari tubuh yang berkaitan dengan kognisi, perilaku, dan emosi. Berdasarkan informasi yang diperoleh dari wawancara dengan dokter ahli bedah kosmetik, operasi yang banyak dilakukan oleh pasien terutama berusia remaja yaitu 15-25 tahun adalah operasi pada bagian kelopak serta operasi pada bagian hidung (Epifanie & Paramastri, 2014).

Terkait dengan ukuran tubuh, salah satu usaha yang sering dilakukan masyarakat guna menurunkan berat badan adalah diet. Diet merupakan salah satu cara yang paling populer untuk

menurunkan berat badan karena diet dapat dilakukan oleh hampir semua orang, tidak mahal, diterima secara sosial, dan tidak menimbulkan efek samping yang langsung terasa. Diet mencakup pola-pola perilaku yang bervariasi, dari pemilihan makanan yang baik untuk kesehatan sampai pembatasan yang sangat ketat akan konsumsi kalori (Kim & Lennon, 2006). Perilaku tidak sehat yang dapat diasosiasikan dengan diet misalnya puasa, tidak makan dengan sengaja, penggunaan pil-pil diet, penahan nafsu makan atau laksatif, muntah dengan disengaja, dan *binge eating* (Small, 2001).

Selain itu, berbagai macam penawaran paket kecantikan bermunculan baik di salon maupun klinik kecantikan. Wanita yang ingin mengejar obsesinya menjadi cantik rela membayar mahal pada penawaran kecantikan tersebut mulai dari mentato atau sulam alis, sulam bibir, mewarnai rambut, mengkeriting dan meluruskan rambut, mencabut bulu, suntik putih hingga sedot lemak. Berdasarkan hasil wawancara dengan salah satu salon di Jakarta yaitu "A" dalam dua tahun terakhir penawaran paket kecantikan yang paling diminati oleh pelanggan adalah sulam alis dan memperpanjang bulu mata. Usia pelanggan pun bervariasi namun mayoritas berusia remaja yaitu 17-25 tahun.

Berbagai upaya yang telah disebutkan di atas menjelaskan bahwa wanita berusaha untuk memenuhi patokan sosial dan budaya mengenai tubuh dan penampilan yang ada di masyarakat. Bentuk tubuh yang tidak sesuai dengan standar ideal dapat memberikan perasaan cemas yang besar pada wanita karena adanya evaluasi sosial terhadap bentuk tubuh wanita (Tobin-Richards dalam Papalia, Olds & Feldman, 2007). Dibandingkan dengan laki-laki, ternyata wanita lebih sering memperhatikan (Pope, Phillips & Olivardia, 2000)

dan memikirkan tubuhnya (Striegel-Moore & Franko, 2002). Gambaran fisik tersebut dipengaruhi oleh paparan media massa seperti majalah, iklan dan film. Contohnya, penggunaan model dengan karakteristik fisik wanita bertubuh langsing memberikan pengaruh kuat dalam pembentukan gambaran wanita ideal di masyarakat adalah yang juga bertubuh langsing (Herdiyani, 2004). Dengan adanya tampilan model seperti itu, muncul diskriminasi sehingga wanita yang tidak bertubuh langsing atau kurus, secara tidak langsung dapat dikatakan sebagai bukan wanita ideal yang didambakan laki-laki (Astarina, 2008). Pengaruh dari sosial dan budaya tersebut menyebabkan adanya tekanan pada wanita untuk memiliki tubuh yang ideal (Cusumano & Thompson, 1997). Hal ini dapat menyebabkan wanita merasa tidak puas dengan tubuhnya dan kehilangan kepercayaan atas tubuhnya (Amiruddin, dalam Astarina, 2008).

Ketidak sesesuaian harapan akan kondisi tubuh yang sebenarnya dibandingkan dengan kondisi ideal berkaitan erat dengan gangguan *body image*. Menurut Tremblay dan Limbos (2009) gangguan *body image* diartikan sebagai ketidaksesuaian persepsi terhadap ukuran tubuh sendiri yang mengakibatkan perasaan negatif terhadap penampilan. *Body image* itu sendiri merupakan persepsi, pikiran dan perasaan seseorang terhadap tubuhnya (Grogan, 1999). Gangguan pada *body image* dapat mengakibatkan banyak hal seperti gangguan pola makan, depresi dan juga *anxiety* (Striegel-Moore & Franko, 2002).

Body dissatisfaction dapat muncul akibat adanya keinginan individu untuk mengubah dirinya mengikuti patokan sosial dan budaya mengenai tubuh dan penampilan yang ideal. *Body dissatisfaction* mengacu pada evaluasi negatif pada diri sendiri mengenai tampilan dirinya dan keinginan untuk menjadi

lebih menarik secara fisik (Cash & Pruzinsky, 2002). Littleton & Ollendick (2003) menjelaskan *body dissatisfaction* adalah "*subjective feelings of dissatisfaction of one's physical appearance*". Perkembangan identitas yang kurang baik pun menyebabkan individu semakin terkontrol dengan patokan tersebut. Individu yang memiliki pendidikan, karir dan tujuan hidup yang jelas sering diasosiasikan dengan memiliki kepuasan pada bagian tubuh, tingkat *body dissatisfaction* yang rendah serta memiliki evaluasi positif terhadap penampilan, kebugaran dan kesehatan tubuhnya sendiri (Harris, 1995). Ketika wanita belum memiliki komitmen yang kuat terkait dengan identitasnya, maka terdapat kecenderungan *weight preoccupation* yang tinggi (Herzog, 1997) dimana wanita akan sering mencemaskan dan memikirkan berat badannya. Wanita dengan identitas yang terbentuk dengan baik akan memiliki rasa percaya diri yang juga baik sehingga akan memiliki tingkat *body dissatisfaction* yang rendah (Marcia, 1980).

Sayangnya, penelitian lebih lanjut mengenai keterkaitan antara status identitas dengan *body dissatisfaction* belum banyak dilakukan di berbagai negara termasuk Indonesia. Mengadaptasi konsep identitas dari Erikson, Marcia (1966) mengidentifikasi eksplorasi dan komitmen sebagai dua dimensi dasar penetapan status individu sehubungan dengan pencapaian identitas. Marcia (1966) memusatkan perhatian pada dua elemen yaitu (a) *crisis* atau *exploration* yang didefinisikan sebagai "*the search among alternative potential identity elements*" dan (b) komitmen yang didefinisikan sebagai "*the forming of a potentially durable commitment to some subset of the identity alternatives given consideration*". Setiap status perkembangan identitas diri didasari oleh tingkatan individu terkait dengan setelah melakukan eksplorasi dan komitmen pada setiap

domain identitas termasuk peran jender, pilihan pekerjaan, agama dan hubungan interpersonal (Lambert, 2010). Keempat status identitas tersebut adalah:

- a. *Identity Diffusion* yaitu status individu yang belum pernah mengalami krisis atau komitmen apapun. Ia tidak cukup mengenal dirinya sendiri, apa saja kelebihan dan kekurangan dirinya sendiri, serta tidak memiliki inisiatif untuk membuat keputusan penting dalam hidupnya (Marcia, 1966).
- b. *Identity Foreclosure* adalah status individu yang telah membuat komitmen namun tidak pernah mengalami krisis ataupun eksplorasi terhadap alternatif lain. Ia cenderung mengikuti atau menyesuaikan diri pada harapan orang lain terutama pada figur yang dianggap memiliki otoritas seperti orangtua dan lembaga keagamaan (Lambert, 2010).
- c. *Identity Moratorium* adalah status individu yang telah melakukan eksplorasi dan mengalami krisis namun tidak mempunyai komitmen yang jelas. Ia masih mencoba dan mengumpulkan berbagai pengalaman serta informasi yang akan digunakan sebagai sumber komitmen di masa depan. Identitas moratorium sering merupakan tahap sebelum individu pada akhirnya mencapai *identity achievement* (Lambert, 2010).
- d. *Identity Achievement* adalah status individu yang dicapai ketika seseorang berkomitmen untuk pilihan yang diambil berdasarkan eksplorasi menyeluruh terhadap segala pilihan atau alternatif yang ada. Komitmen yang telah terbentuk ini memungkinkannya untuk mengatur *sense of self* yang kemudian akan membantu dirinya dalam

melakukan *decision-making* dan mengasimilasi informasi atau pengalaman baru (Lambert, 2010). Menurut Erikson (1968), *identity achievement* memiliki banyak implikasi pada keberfungsian diri pada kehidupan. Identitas yang kuat akan mempengaruhi *self-confidence* dan komitmen terhadap nilai-nilai yang telah dieksplorasi sebelumnya, sehingga individu tersebut tidak hanya mengikuti norma dan tekanan masyarakat.

Metode

Partisipan.

Subjek penelitian adalah 154 wanita berusia 18-24 tahun yang didapatkan melalui kerabat dan jejaring sosial Line dan Path.

Instrumen penelitian.

Ada dua instrumen yang digunakan, yaitu *Extended Objective Measure of Ego Identity Status- II* (EON-EIS II) (Bennion & Adams, 1986) dan *Multidimensional Body Self Relation Questionnaire-Appearance Evaluation Scales* yang dikembangkan oleh Thomas F. Cash (1989). *EOM-EIS – II* merupakan pengembangan dari alat ukur pendahulunya yaitu *Objective Measure of Ego-Identity Status* (OMEIS) yang terdiri dari 64 item dengan 6-point skala Likert yang digunakan untuk mengukur empat domain ideologi (politik, agama, pekerjaan dan gaya hidup) dan empat domain interpersonal (pertemanan, *dating*, peran gender dan rekreasi). Domain dalam EOM-EIS II digunakan untuk mengkonsepkan empat status identitas Marcia yaitu *achievement*, *moratorium*, *foreclosure*, dan *diffusion* (Marcia, 1966). EOM-EIS II merupakan alat ukur yang paling umum (Schwartz, et al., 2006) dan paling baik (Schwartz, 2001) untuk mengukur status identitas. Alat ukur

EOM-EIS II yang digunakan di dalam penelitian ini menggunakan 4-point *Likert type scale*.

Menurut Adams (1998) terdapat dua pendekatan dalam pengukuran status identitas dengan menggunakan EOM-EIS II. Pendekatan tersebut terdiri dari penggunaan *raw-score* dan pengklasifikasian responden pada setiap status identitas. Pada penelitian ini, peneliti menggunakan pendekatan yang kedua yaitu mengklasifikasikan responden pada salah status identitas sehingga tidak ada skor total dalam EOM-EIS II yang digunakan. Responden akan memperoleh empat skor total untuk setiap status identitas yang saling berdiri sendiri. Kemudian, skor total tersebut akan dikonversikan menjadi *z-score* sehingga diketahui posisi *z-score* yang paling tinggi bagi masing-masing responden. *Z-score* yang paling tinggi menunjukkan responden tergolong pada status identitas tersebut dan masuk ke dalam kelompok status identitas tersebut, sehingga, status identitas penelitian ini akan berbentuk klasifikasi yang terdiri dari empat kelompok yaitu *achievement*, *moratorium*, *foreclosure* dan *diffusion*.

Walau pun EOM-EIS II mencakup 8 domain ranah kehidupan, dalam penelitian ini hanya 6 domain dari EOM-EIS II yang digunakan. Domain rekreasi dan domain politik dianggap tidak relevan dengan masyarakat Indonesia. Jumlah item dalam kuesioner EOM-EIS II yang digunakan adalah 47 item. Untuk status identitas *achievement* didapatkan koefisien reliabilitas sebesar 0,69, *moratorium* sebesar 0,424, *foreclosure* sebesar 0,775, dan *diffusion* sebesar 0,574. Pengujian validitas dilakukan dengan mengkorelasikan EOM-EIS II dengan *The Rosenberg Self-Esteem Scale*" (Rosenberg, 1965) dan menghasilkan koefisien korelasi sebesar 0,374 ($p < 0.05$).

Alat ukur kedua adalah *Multidimensional Body Self Report*

Questionnaire (MBSRQ) yang dikembangkan oleh Cash (1990), bertujuan untuk mengukur sikap diri terhadap konstruk *body image* yang terdiri dari komponen evaluasi, kognitif dan tingkah laku. Dalam penelitian ini, peneliti hanya menggunakan salah satu subskala dalam MBSRQ yaitu *appearance evaluation* yang terdiri dari 7 item, karena merupakan subskala yang membahas mengenai evaluasi tubuh, yaitu sejauh mana seseorang mengevaluasi penampilannya dan puas terhadap penampilannya (Cash, 2000). Dalam alat ukur MBSRQ-AE ini peneliti menggunakan 4-point *Likert type scale*. Individu dengan skor total yang tinggi merupakan individu dengan tingkat evaluasi tubuh yang negatif dan memiliki *body dissatisfaction* yang tinggi. Pengujian reliabilitas dilakukan dengan Cronbach Alpha sedangkan pengujian validitas dilakukan dengan mengkorelasikannya dengan "*Societal Attitudes Towards Attractiveness Questionnaire, Third Edition (SATAQ-3)*" (Heinberg, Thompson, & Stormer, 1995). SATAQ-3 digunakan untuk mengukur tingkat kesadaran dan internalisasi individu terhadap norma sosial yang berlaku mengenai kecantikan dan ukuran tubuh. Berdasarkan teori sosiokultural oleh Stice (1994), internalisasi mengenai patokan tubuh yang ideal dan kesadaran adanya tekanan kultural untuk menjadi kurus memiliki hubungan dengan *body dissatisfaction*. Berbagai studi juga telah mendukung pernyataan tersebut (Fingeret & Gleaves, 2004; Stice, 2002). Penelitian lain yang dilakukan oleh Warren et al., (2005) juga menemukan adanya hubungan yang signifikan antara internalisasi dan *body dissatisfaction*. MBSRQ-AE memiliki koefisien reliabilitas sebesar 0,9 sedangkan dari hasil uji validitas eksternal diperoleh koefisien korelasi sebesar 0,441 ($p < 0.05$).

Hasil

Status Identitas

Berikut ini adalah tabel yang menjelaskan gambaran umum status identitas remaja wanita.

Tabel 1 Gambaran Umum Status Identitas Responden

Status Identitas	<i>Diffusion</i>	<i>Foreclosure</i>	<i>Moratorium</i>	<i>Achievement</i>	Total
Frekuensi	41	40	38	35	154
%	26,5	25,8	24,5	22,6	100

Status identitas yang paling banyak muncul adalah status identitas *diffusion* dan yang paling sedikit muncul adalah *achievement*.

Berikut ini adalah tabel yang menjelaskan proporsi status identitas berdasarkan pengelompokan usia responden:

Tabel 2 Status Identitas Berdasarkan Pengelompokan Usia

Usia	<i>Achievement</i> (%)	<i>Moratorium</i> (%)	<i>Foreclosure</i> (%)	<i>Diffusion</i> (%)
18-19 tahun	-	50	12,5	37,5
20-21 tahun	26	21	25	28
22-24 tahun	22	26	29	23

Tidak ada proporsi status identitas *achievement* yang muncul pada responden usia 18-19 tahun, dan status identitas yang paling banyak muncul adalah *moratorium*. Seiring

bertambahnya usia, jumlah responden yang memiliki status identitas *achievement* bertambah yaitu total 48 responden usia 20-24 tahun. Sedangkan, untuk status identitas *diffusion* proporsi terbanyak terdapat pada responden berusia 18-19 tahun dan berkurang seiring bertambahnya usia.

Body Dissatisfaction

Skor *body dissatisfaction* pada remaja wanita berkisar antara 7 hingga 24 ($M = 15.63$; $SD = 3.308$).

Perbedaan Body Dissatisfaction antar Kelompok Indeks Massa Tubuh (IMT)

Berikut ini adalah tabel yang menjelaskan hubungan antara *body dissatisfaction* dengan IMT:

Tabel 3 Perbedaan *Body Dissatisfaction* antar IMT

IMT	N	Mean <i>Body Dissatisfaction</i>	t	p
Ideal	78	15,10	2,204	0,045*
Tidak Ideal	76	16,17		

*signifikan pada $p < 0,05$

Terdapat dua kelompok IMT yaitu kelompok ideal yang berada pada kisaran IMT 18,5-22,9 dan tidak ideal yaitu yang berada di luar kisaran tersebut. Peneliti menduga IMT merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi *body dissatisfaction* dimana IMT yang tidak sesuai dengan patokan normal tubuh Indonesia maka akan menyebabkan *body dissatisfaction* yang tinggi. Hasil yang tertera pada Tabel 3 menunjukkan bahwa terdapat perbedaan yang signifikan dalam *body dissatisfaction*

antara kedua kelompok IMT yaitu ideal dan tidak ideal.

Body Dissatisfaction Antar Kelompok Status Identitas

Berikut ini adalah perbedaan *mean body dissatisfaction* antar kategori status identitas:

Tabel 4 *Body Dissatisfaction* Antar Kelompok Status Identitas

Status Identitas	N	Mean Body Dissat- isfaction	F	p
<i>Identity Achievement</i>	35	13,97	5,987	0,001
<i>Identity Mora- torium</i>	38	15,84		
<i>Identity Fore- closure</i>	40	15,45		
<i>Identity Diffu- sion</i>	41	17,02		

Ternyata terdapat perbedaan *mean body dissatisfaction* yang signifikan antar kelompok status identitas. Hasil *post-hoc test* menunjukkan perbedaan *mean* yang cukup besar terlihat pada kelompok status identitas *achievement* dan kelompok status identitas *diffusion* yaitu sebesar 3,053. Jadi, hasil penelitian menunjukkan adanya perbedaan *body dissatisfaction* antar kelompok status identitas (*achievement, moratorium, foreclosure* dan *diffusion*) dimana semakin baik perkembangan identitas individu maka terdapat kecenderungan *body dissatisfaction* yang rendah.

Diskusi

Berdasarkan hasil penelitian, dapat disimpulkan bahwa terdapat perbedaan dalam *body dissatisfaction* antar kelompok status identitas dimana seiring dengan berkembangnya status identitas, tingkat *body dissatisfaction* cenderung menurun. Hal tersebut menjelaskan bahwa semakin baik perkembangan status identitas individu maka ia tidak lagi memandang tubuhnya sebagai gambaran utama dirinya, sedangkan bagi individu dengan status identitas yang kurang berkembang dengan baik akan merasa tidak puas dan ingin terus menerus memperbaiki tubuhnya.

Dalam gambaran umum status identitas, didapatkan hasil dimana status identitas pada remaja wanita berusia 18-24 tahun yang paling banyak muncul adalah *diffusion*. Status identitas terbanyak kedua adalah *foreclosure*, diikuti dengan *moratorium* dan status identitas *achievement* merupakan status yang paling sedikit muncul. Hasil tersebut sejalan dengan penelitian sebelumnya yang dilakukan Lewis (2003) bahwa pada individu berusia 18-25 tahun jumlah status identitas yang paling banyak muncul adalah *foreclosure* dan *diffusion*. Mayoritas remaja wanita tergolong masih mencapai status identitas *diffusion* ataupun *foreclosure* dan belum mencapai status identitas yang lebih lanjut yaitu *moratorium* dan *achievement*. Hasil tersebut menjelaskan bahwa remaja wanita di Indonesia masih kurang melakukan eksplorasi dan komitmen dalam setiap ranah kehidupannya. Ini dapat dikaitkan dengan pola pengasuhan di Indonesia yang cenderung kurang mendorong adanya eksplorasi dan komitmen, serta kurang mendorong individu untuk mengandalkan dirinya sendiri. Menurut peneliti, hal ini menjadikan tugas perkembangan remaja Indonesia yang terkait

dengan pembentukan identitas diri masih kurang dituntut untuk dipenuhi.

Hubungan yang signifikan antara status identitas dengan *body dissatisfaction* sejalan dengan penelitian yang sebelumnya dilakukan oleh Chase (2001). Ketika identitas diri tidak berkembang dengan baik, maka individu tersebut cenderung melihat fisiknya sebagai hal utama yang dijadikan gambaran mengenai dirinya. Sedangkan bagi wanita yang memiliki identitas yang berkembang dengan baik yaitu mereka yang telah melakukan eksplorasi dan berkomitmen, maka individu tersebut tidak lagi memandang tubuh sebagai hal utama yang menjadi gambaran mengenai dirinya. Individu dengan status identitas *achievement* biasanya tidak membandingkan dirinya dengan orang lain karena ia telah melakukan eksplorasi dan berkomitmen berdasarkan apa yang ia lakukan sendiri (Cramer, 2000). Sebaliknya, wanita dengan status identitas diri *diffusion* memiliki karakteristik "*feel dissatisfied with themselves*" (Cramer, 2000). Wanita dengan status identitas *diffusion* belum melakukan eksplorasi serta tidak memiliki komitmen sehingga ia cenderung merasa tidak puas dengan dirinya. Perasaan tidak puas dengan dirinya diduga dapat menyebabkan munculnya evaluasi negatif pada diri sendiri termasuk pada tubuh.

Salah satu faktor yang dapat mempengaruhi *body dissatisfaction* adalah Indeks Massa Tubuh (IMT) dimana ketika individu memiliki IMT yang tidak sesuai dengan patokan IMT normal di Indonesia maka individu memiliki kecenderungan *body dissatisfaction* yang tinggi. Hal tersebut menjelaskan bahwa kepuasan individu terhadap tubuhnya sangat erat kaitannya dengan patokan sosial mengenai berat dan tinggi badan. Ketika individu memiliki berat dan tinggi badan yang tidak sesuai

dengan patokan ideal, maka ia akan merasa tidak puas dengan tubuhnya dan memiliki keinginan untuk merubah tubuhnya agar dapat sesuai dengan patokan sosial tersebut.

Studi 2

Pendahuluan

Dalam menjalani kehidupan sehari-hari, kita berhadapan dengan nilai-nilai yang dibawa oleh media maupun masyarakat di sekitar kita, termasuk nilai seputar penampilan fisik yang dianggap ideal atau standar kecantikan. Seiring dengan terjadinya internalisasi nilai-nilai tersebut dalam diri kita, kita mulai membentuk persepsi terhadap aspek-aspek fisik dan penampilan kita. Penelitian yang melihat internalisasi standar kecantikan dan hubungannya dengan sikap individu terhadap tubuhnya, terutama dalam konteks berat badan dan bentuk tubuh, umumnya menemukan adanya hubungan yang signifikan antara internalisasi, berat badan, kepuasan tubuh, dan perilaku gangguan makan pada perempuan (Morry & Staska, 2001; Clay, Vignoles, & Dittmar, 2005). Sayangnya, belum ada penelitian serupa yang dilakukan terhadap wanita Indonesia.

Masa remaja adalah masa di mana individu mengadaptasi nilai-nilai dari masyarakat untuk dijadikan nilai-nilai yang membentuk identitas dirinya. Salah satu nilai yang dibentuk termasuk nilai-nilai yang terkait gender dan seksualitas individu. Dalam masa remaja, tuntutan untuk konform terhadap peran gender semakin tinggi. Remaja perempuan dituntut untuk tampil semakin feminin (Hyde & Quest, 2012). Perempuan kerap mendapat tuntutan yang membuatnya menaruh perhatian lebih pada penampilan fisiknya. Melalui kritiknya dalam *the beauty myth*, Naomi Wolf (1991) menyampaikan bagaimana femininitas

perempuan didefinisikan dengan kecantikannya. Perempuan dibelenggu kepercayaan bahwa ia belum lengkap apabila ia tidak cantik. *The beauty myth* menyebarkan sebuah mitos bahwa terdapat sebuah nilai kecantikan yang universal dan obyektif sebagai sebuah tujuan yang seharusnya dicapai oleh semua perempuan. Kuasa maupun gerak perempuan dibatasi karena ia dibuat terlalu sibuk memperlakukan penampilan fisiknya. Hal tersebut tentunya membawa dampak yang buruk bagi perempuan, karena mengakibatkan perempuan tidak bebas untuk berkarya sejauh potensi yang sebenarnya bisa ia capai. Secara tidak sadar, perempuan dilumpuhkan atas nama kecantikan.

Banyak studi yang menunjukkan bahwa, secara umum, perempuan memiliki *body esteem* yang lebih rendah dibanding laki-laki (Hyde & Quest, 2012). Tekanan dari masyarakat dapat menjadi sumber depresi bagi remaja, penelitian oleh Wisdom et al. (2007) menjelaskan bagaimana masalah yang berhubungan dengan ekspektasi sosial dan pesan budaya sebagai salah satu penyebab depresi bagi remaja. Remaja perempuan mendapat tuntutan yang tinggi untuk dapat menyesuaikan diri terhadap standar kecantikan di masyarakat. Remaja perempuan yang merasa tidak dapat mencapai tersebut frustrasi, tidak memiliki harapan, bahkan hingga depresi.

Studi yang dilakukan oleh Sekayi (2003) terhadap persepsi kecantikan pada wanita berkulit hitam di Amerika Serikat (Afrika-Amerika) menunjukkan bahwa wanita-wanita tersebut kerap terpapar dengan media yang menggambarkan kecantikan ideal menggunakan standar-standar kecantikan *Eurocentric* yang dimiliki oleh mayoritas penduduk Amerika Serikat yang memiliki ras kaukasia. Ternyata, media di Indonesia juga kerap

menunjukkan model asing maupun model dengan keturunan kaukasia, atau secara awam sering dikenal sebagai 'bule'. GoGirl!, salah satu majalah remaja perempuan yang paling banyak terjual di Indonesia, selalu menggunakan model asing pada sampul majalahnya, dan setidaknya lima belas dari delapan belas edisi majalah GoGirl! sejak bulan Januari 2015 hingga Juni 2016 menggunakan model kaukasia pada sampulnya (GoGirl!, 2016). Beberapa studi yang dilakukan mengenai representasi kecantikan dalam media di Indonesia menunjukkan bagaimana media menekankan pentingnya kulit putih sebagai salah satu standar kecantikan (Aprilia, 2005; Saraswati, 2012; Oktriviana, 2013; Kustiyah, 2014). Internalisasi standar kecantikan dari media merupakan salah satu faktor penting yang memengaruhi bagaimana individu membentuk persepsi atas tubuhnya (Vandenbosch & Eggermont, 2012). Perempuan Indonesia kerap menunjukkan perasaan malu terhadap warna kulitnya sehingga mendorong penggunaan produk pemutih kulit yang tidak jarang membawa dampak kesehatan yang negatif bagi penggunaannya (Saraswati, 2012).

Ketidakpuasan seseorang terhadap tubuhnya dapat meningkatkan risiko gangguan psikologis seperti kecemasan dan depresi, selain juga meningkatkan perilaku berbahaya seperti diet dan penggunaan produk yang berbahaya bagi kesehatan pada perempuan (Thompson & Stice, 2001; Clay, Vignoles, & Dittmar, 2005; Andrew, Tiggemann, & Clark, 2014). Nilai tersebut dapat menjadi nilai yang diinternalisasikan ke dalam identitas perempuan Indonesia. Internalisasi standar kecantikan yang dimaksud adalah internalisasi standar kecantikan kulit putih. Ini dapat memberikan dampak afektif terhadap bagaimana perempuan Indonesia memaknai warna

kulitnya. Pertanyaan utama penelitian adalah, apakah terdapat hubungan antar variabel internalisasi standar kecantikan kulit putih, kepuasan warna kulit, dan kepuasan tubuh pada remaja perempuan di Jakarta dan sekitarnya?

Internalisasi Standar Kecantikan

Menurut Thompson dkk. (2004), internalisasi standar kecantikan adalah sejauh mana individu menyadari dan memercayai nilai-nilai kecantikan yang ada di masyarakat sebagai nilai yang digunakan untuk mengatur perilakunya. Kebanyakan studi yang dilakukan melihat internalisasi dari media dalam konteks berat badan dan bentuk tubuh (Morry & Staska, 2001; Thompson & Stice, 2001), namun pada penelitian ini, internalisasi yang akan dilihat adalah internalisasi dari media dalam konteks warna kulit yang dianggap ideal.

Kepuasan Warna Kulit

Penelitian ini menggunakan salah satu dimensi dari persepsi warna kulit sebagai variabel, yaitu kepuasan (*skin color satisfaction*). Falconer dan Neville (2000, hal. 238) menjelaskan kepuasan warna kulit sebagai "*How satisfied you are with the shade (lightness or darkness) of your own skin color*" Kepuasan warna kulit mengacu pada perasaan individu terhadap seberapa gelap atau terang warna kulitnya.

Faktor yang Memengaruhi Kepuasan Warna Kulit

1. Eksposur Media

Eksposur terhadap media dapat memengaruhi kepuasan seseorang terhadap warna kulitnya. Media yang sekarang berkembang banyak menekankan

pentingnya memiliki kulit yang putih, cerah, dan mulus bagi perempuan. Studi menunjukkan adanya hubungan antara media dengan kepuasan warna kulit. Semakin banyak seseorang terpapar oleh media populer, ia memiliki kecenderungan untuk memiliki kepuasan warna kulit yang semakin rendah (Falconer & Neville, 2000).

2. *Peer* dan Keluarga

Orang-orang di sekitar menjadi faktor penting yang membawa nilai-nilai bagi individu. Faktor ini termasuk nilai-nilai yang diajarkan orang tua kepada anak maupun nilai hasil interaksi dengan teman-teman sebaya. Bagaimana orang-orang sekitar menanamkan sikap terhadap warna kulit memengaruhi kepuasan warna kulit individu. Nilai yang mengajarkan sikap yang menerima warna kulit apa adanya membantu individu untuk memiliki kepuasan warna kulit yang lebih tinggi (Telzer & Garcia, 2009).

3. Internalisasi

Nilai-nilai yang terinternalisasi dari hasil interaksi dengan media, masyarakat, dan orang-orang sekitar akan memengaruhi bagaimana individu membentuk sikap terhadap dirinya. Semakin tinggi internalisasi individu terhadap nilai-nilai dari masyarakat, individu akan cenderung memiliki kepuasan warna kulit yang semakin rendah. (Falconer & Neville, 2000)

4. *Racial Identity*

Ketika individu merasa bangga atau puas

dengan identitas etnik atau rasnya, individu memiliki kecenderungan untuk dapat menerima warna kulitnya secara apa adanya. Individu yang memiliki identifikasi yang dalam dengan identitas rasa tahu etniknya cenderung memiliki kepuasan warna kulit yang lebih tinggi pula (Falconer & Neville, 2000; Telzer & Garcia, 2009).

Kepuasan tubuh

Sebagian besar penelitian terdahulu melihat kepuasan tubuh dengan melihat kepuasan seseorang terhadap berat badan atau bentuk tubuhnya (lihat misalnya Dohnt & Tiggeman, (2006; Holsen, Jones, & Birkeland, 2012). Penelitian ini mengambil definisi dari Cash (2001) bahwa kepuasan tubuh (*body satisfaction*) dapat dijelaskan sebagai berikut "*Body image refers to the multifaceted psychological experience of embodiment, especially but not exclusively one's physical appearance. It encompasses one's body-related self-perceptions and self-attitudes, including thoughts, beliefs, feelings, and behaviors*" (hal. 1).

Faktor yang Memengaruhi Kepuasan Tubuh

1. Faktor Sosiokultural

Faktor sosiokultural memengaruhi nilai yang tertanam pada individu, termasuk nilai mengenai penampilan fisik. Penelitian menemukan, semakin tinggi internalisasi individu terhadap nilai-nilai dari masyarakat, ia cenderung memiliki kepuasan tubuh yang semakin rendah (Morry & Staska, 2001; Clay, Vignoles, & Dittmar, 2005).

2. Berat Badan

Kepuasan tubuh banyak berhubungan dengan

berat badan dan bentuk tubuh. *Body Mass Index* (BMI) banyak digunakan sebagai pengukuran untuk melihat berat badan dalam penelitian. Dengan nilai yang melihat tubuh langsing sebagai salah satu standar kecantikan di masyarakat, berat badan menjadi salah satu faktor yang memengaruhi kepuasan tubuh seseorang. Semakin rendah berat badan seseorang, ia memiliki kecenderungan untuk memiliki kepuasan tubuh yang semakin tinggi (Holsen, Jones, & Birkeland, 2012)

3. Warna Kulit

Kepuasan warna kulit dapat memengaruhi kepuasan tubuh seseorang secara keseluruhan. Semakin seseorang merasa puas dengan warna kulitnya, ia akan memiliki kepuasan terhadap tubuhnya secara keseluruhan secara makin tinggi pula (Falconer & Neville, 2000).

METODE PENELITIAN

Responden Penelitian

Penelitian ini mengambil sampel dari populasi remaja perempuan di Jakarta dan sekitarnya. Usia responden diambil pada tahap perkembangan remaja, yaitu antara 13-23 tahun. Sampel yang diambil adalah siswi dari berbagai SMP dan SMA serta mahasiswi dari berbagai universitas di jabodetabek. Jumlah sampel yang diharapkan sebanyak minimal 180 orang yang terdiri dari 60 responden dari masing-masing dari tiga kelompok usia remaja awal, tengah, dan akhir.

Alat ukur Internalisasi Standar Kecantikan

Instrumen yang paling umum digunakan dalam pengukuran internalisasi adalah alat ukur *Socio-cultural Attitude Towards*

Appearance Questionnaire-3 (SATAQ-3) yang dikembangkan oleh Thompson dkk. (2004). Alat ukur ini mengukur pengaruh sosial terhadap kepuasan tubuh dan mencakup dimensi informasi, tekanan, internalisasi-general, dan internalisasi-athletic. Versi alat ukur tersebut adalah hasil pengembangan dari SATAQ-R yang sebelumnya oleh Cusumano dan Thompson (1997, dalam Thompson dkk., 2004) dengan *Ideal Body Internalization Scale-Revised* (IBIS-R) yang dikembangkan oleh Stice (Stice, 2001; Stice & Agras, 1998; Stice & Bearman, 2001; dalam Thompson dkk, 2004).

Clay, Vignoles, dan Dittmar (2005) mengembangkan adaptasi lebih singkat dari subskala internalisasi dari **SATAQ**. Alat ukur dengan 3 item ini memiliki reliabilitas 0.76 pada subskala internalisasi. Alat ukur ini kemudian diadaptasi lagi ke dalam Bahasa Indonesia dan konteksnya disesuaikan dengan penelitian ini untuk mengukur internalisasi standar warna kulit ideal. Skor total dari alat ukur ini memiliki kisaran antara 4 – 12. Semakin tinggi skor responden menunjukkan tingkat internalisasi yang semakin tinggi.

Alat Ukur Kepuasan Warna Kulit

Ini dilakukan dengan menggunakan *Skin Color Satisfaction Scale* dari Falconer dan Neville (2000) yang diadaptasi ke dalam konteks Indonesia. Alat ukur ini terdiri dari tiga subskala, yaitu subskala kepuasan warna kulit (*skin color satisfaction*), *self-perceived skin color*, dan warna kulit ideal (*ideal skin color*). Pada penelitian ini, yang digunakan adalah subskala kepuasan warna kulit dan *self-perceived skin color*. Alat ukur original dari Falconer dan Neville (2000) memiliki nilai koefisien reliabilitas sebesar 0.71. Pengujian alat ukur yang telah diadaptasi mendapatkan

koefisien realibilitas sebesar 0.801 pada subskala kepuasan warna kulit dan 0.775 pada subskala *self-perceived skin color*.

Adaptasi SCSS yang digunakan pada penelitian ini memiliki empat item pada subskala kepuasan warna kulit dan dua item pada subskala *self-perceived skin color*. SCSS menggunakan skala Likert dengan pilihan respon Tidak Setuju (1), Tidak Setuju (2), Setuju (3), Sangat Setuju (4) pada subskala kepuasan warna kulit, serta pilihan respon Sangat Gelap (1), Gelap (2), Terang (3), dan Sangat Terang (3) pada subskala *self-perceived skin color*. Pada pengukuran *self-perceived skin color*, skor dijadikan data nominal untuk membagi responden ke dalam dua kelompok, yaitu kulit gelap dan kulit terang. Skor 2-4 tergolong kelompok kulit gelap dan skor 5-8 tergolong kulit terang.

Alat Ukur Kepuasan tubuh

Multidimensional Body Self Relations Questionnaire (MBSRQ) dikembangkan oleh Cash et al untuk mengukur secara multidimensional sikap terhadap konstruk citra tubuh. Alat ukur ini tidak terbatas pada pengukuran sikap terhadap penampilan fisik saja, namun menggunakan pendekatan multidimensional dengan mengukur aspek kognitif, perilaku, maupun afektif individu terkait tiga wilayah somatic, yaitu penampilan (*appearance/physical aesthetics*), kebugaran (*fitness/physical effectiveness*), dan kesehatan (*health/physical integrity*) (Brown, Cash, & Mikulka, 1990). MBSRQ memiliki 10 subskala pengukuran antara lain evaluasi penampilan (*appearance evaluation*), orientasi penampilan (*appearance orientation*), evaluasi kesehatan (*health evaluation*), orientasi kesehatan (*health orientation*), kepuasan area tubuh (*body area satisfaction*), dan kekhususan terhadap berat badan (*overweight*

preoccupation) (Cash, 2000). Dalam mengukur kepuasan tubuh, yang paling umum digunakan subskala evaluasi penampilan dari MBSRQ karena dapat mengukur perasaan seseorang mengenai penampilan fisiknya dan seberapa puas atau tidak individu tersebut terhadap penampilannya. Setelah proses adaptasi, terdapat dua item yang akhirnya dibuang karena korelasi dengan nilai total yang rendah, yaitu item "Saya sering membaca buku dan majalah yang berkaitan dengan kesehatan" dan "Secara fisik, saya tidak menarik". Pengujian alat ukur yang telah diadaptasi mendapatkan koefisien realibilitas sebesar 0.792.

HASIL

Pengumpulan data dilakukan selama seminggu pada bulan Mei 2016. Pengambilan data dilakukan melalui kuesioner tertulis dengan mendatangi beberapa sekolah di Jabodetabek, serta secara daring melalui kuesioner di internet. Berdasarkan kelompok usia, responden paling banyak berasal dari kelompok usia remaja madya dengan rentang usia 16-18 tahun (N = 93). Gambaran lengkap dapat dilihat di Tabel berikut.

Tabel 5 Gambaran Umum Responden

Kategori	N	Persentase
<u>Kelompok Usia</u>		
Remaja Awal (13-15 thn)	65	28.5
Remaja Madya (16-18 thn)	93	40.8
Remaja Akhir (19-23 thn)	70	30.7

<u>Suku Etnis</u>		
Aceh	3	1.4
Arab	2	.9
Bali	4	1.8
Banjar	1	.4
Batak	17	7.5
Betawi	14	6.2
Bugis	1	.4
Chinese	29	12.8
Jawa	99	43.8
Madura	2	.9
Manado	2	.9
Minang	6	1.8
Padang	7	3.1
Palembang	5	2.2
Sunda	32	14.1
Tidak diketahui	4	1.8
<u>Pengeluaran dalam sebulan</u>		
< Rp. 500.000	57	25.0
> Rp. 3.000.000	11	4.8
Rp. 1.000.000 – Rp. 2.000.000	65	28.5
Rp. 2.000.000 – Rp. 3.000.000	14	6.1
Rp. 500.000 – Rp. 1.000.000	81	35.5

Gambaran hasil pengukuran variabel

Rentang skor yang tersedia untuk pengukuran internalisasi dengan alat ukur SATAQ-IN adalah 3-12 ($M = 6.741$; $SD = 2.008$). Analisis lebih lanjut menunjukkan bahwa ada perbedaan antar

kelompok usia ($F = 3.191, p = 0.043$) dengan skor tertinggi pada kelompok remaja awal ($M = 7.08$) dan skor terendah pada kelompok remaja menengah ($M = 6.34$).

Pengukuran *self-perceived skin color* memiliki rentang dari 2-8. Responden dengan skor 2-4 termasuk kategori gelap dan responden dengan skor 5-8 termasuk kategori terang ($M = 5.342; SD = 1.044$).

Rentang skor yang tersedia untuk pengukuran kepuasan warna kulit adalah 4-16. Skor terendah untuk kepuasan warna kulit pada responden adalah 5, sedangkan skor tertinggi adalah 16 ($M = 11.443; SD = 2.548$). Analisis varians satu-arah tidak menemukan adanya perbedaan skor yang signifikan antar kelompok usia ($F = 0.539; p = 0.584$).

Rentang skor yang tersedia untuk pengukuran kepuasan tubuh dengan subskala *appearance evaluation scale* adalah 5-20 ($M = 12.693; SD = 3.352$). Analisis varians satu-arah menunjukkan adanya perbedaan kepuasan tubuh berdasarkan kategori usia. Sejalan dengan meningkatnya usia, ternyata kepuasan tubuh juga meningkat ($F = 3.213; p = 0.042$).

Perbandingan berdasarkan warna kulit

Tabel berikut menyajikan perbedaan pada variabel internalisasi, kepuasan warna kulit, dan kepuasan tubuh berdasarkan warna kulit yang dipilih partisipan.

Tabel 6. Gambaran variabel internalisasi, kepuasan warna kulit, dan kepuasan tubuh berdasarkan *self-perceived skin color*

<i>Self-perceived skin color</i>	<i>N</i>	<i>Mean</i>	<i>SD</i>	<i>t</i>	<i>df</i>	<i>p</i>
<i>Internalisasi</i>						
Gelap	61	6.20	1.869	-.250	226	.013*
Terang	167	6.94	2.026			
<i>Kepuasan warna kulit</i>						
Gelap	61	10.74	2.762	-.256	226	.011*
Terang	167	11.70	2.423			
<i>Kepuasan tubuh</i>						
Gelap	61	12.15	3.25	-1.489	226	.138
Terang	167	12.90	3.37			

Analisis dengan *independent-t test* dilakukan untuk melihat apakah terdapat perbedaan skor pengukuran pada variabel-variabel penelitian berdasarkan *self-preceived skin color* responden. Ternyata terdapat perbedaan mean skor yang signifikan antara kelompok dengan *self-perceived skin color* gelap dan yang terang pada kedua pengukuran, yaitu internalisasi ($t = -.250, p < .05$) dan kepuasan warna kulit ($t = -.256, p < .05$), namun tidak pada pengukuran kepuasan tubuh. Kelompok yang merasa memiliki kulit gelap, memiliki internalisasi dan kepuasan warna kulit yang lebih rendah dibandingkan kelompok yang merasa memiliki kulit terang. Sedangkan pada kepuasan tubuh, tidak terdapat perbedaan yang signifikan antara kedua kelompok.

Hubungan antara Internalisasi, Kepuasan Warna Kulit, dan Kepuasan tubuh

Tabel 7 Korelasi Antar-Variabel

Variabel	Internalisasi	Warna kulit
Warna kulit	-.538*	-
Kepuasan tubuh	-.080	.243*

Ditemukan hubungan yang negatif dan signifikan antara internalisasi dan kepuasan warna kulit. Korelasi yang negatif menunjukkan hubungan berlawanan arah, semakin tinggi skor internalisasi seseorang maka skor kepuasan warna kulitnya akan semakin rendah dan berlaku pula sebaliknya. Selain itu, juga ada hubungan yang positif dan signifikan antara variabel kepuasan tubuh dengan kepuasan warna kulit, namun tidak signifikan dengan internalisasi.

5.2 Diskusi

Penelitian ini menemukan terdapat hubungan yang signifikan antara internalisasi dengan kepuasan warna kulit, dan antara kepuasan warna kulit dengan kepuasan tubuh, namun tidak terdapat hubungan yang signifikan antara internalisasi dengan kepuasan tubuh. Internalisasi dengan kepuasan warna kulit memiliki hubungan negatif yang menunjukkan bahwa semakin tinggi internalisasi pada individu, maka individu tersebut memiliki kepuasan warna kulit yang semakin rendah. Sedangkan kepuasan warna kulit memiliki hubungan yang positif dengan kepuasan tubuh, yang menunjukkan bahwa semakin tinggi kepuasan warna kulit seseorang, maka individu memiliki kepuasan terhadap tubuhnya secara keseluruhan dengan makin tinggi pula.

Hasil penelitian juga menunjukkan bahwa kelompok yang merasa memiliki warna kulit terang memiliki internalisasi dan kepuasan warna kulit yang lebih tinggi dibandingkan dengan yang merasa memiliki warna kulit gelap. Sedangkan pada variabel kepuasan tubuh, tidak ada perbedaan yang signifikan antara kedua kelompok tersebut.

Penelitian ini menemukan adanya bahwa kelompok usia remaja awal memiliki internalisasi yang paling tinggi dibandingkan kelompok usia remaja tengah dan remaja akhir. Sedangkan berdasarkan kepuasan tubuh, terlihat adanya peningkatan seiring bertambahnya usia, dengan kepuasan tubuh paling rendah pada remaja awal, diikuti dengan remaja tengah, dan paling tinggi pada remaja akhir.

Berdasarkan hasil dari penelitian ini, ditemukan bahwa internalisasi memiliki hubungan negatif dengan kepuasan warna kulit. Hasil tersebut sejalan dengan penelitian terdahulu yang

dilakukan pada perempuan Afrika-Amerika (Bond and Cash, 1992; Falconer & Neville, 2000). Penelitian juga menunjukkan adanya hubungan yang positif antara kepuasan warna kulit dan kepuasan tubuh. Semakin seseorang merasa puas dengan warna kulitnya, ia juga memiliki kepuasan yang semakin tinggi terhadap penampilan tubuhnya secara keseluruhan. Penemuan tersebut juga sejalan dengan penelitian-penelitian terdahulu yang melihat hubungan antara kepuasan warna kulit dan kepuasan tubuh (Falconer & Neville, 2000; Mucherah & Frazier, 2013). Walaupun begitu, penelitian ini tidak menemukan adanya hubungan yang signifikan antara internalisasi dengan kepuasan tubuh seperti pada studi terdahulu. Hasil tersebut menolak asumsi awal peneliti bahwa internalisasi standar kecantikan kulit putih akan memiliki hubungan erat dengan kepuasan tubuh remaja perempuan di Indonesia dan menunjukkan bahwa ada variabel-variabel lain yang menjadi faktor tinggi atau rendahnya kepuasan tubuh remaja perempuan di Indonesia.

Budaya Barat dan Timur ternyata memaknai penampilan fisik secara berbeda. Perempuan di Amerika lebih melihat penampilan dari bentuk badan, sedangkan bagi perempuan di Singapura dan Taiwan, faktor yang lebih berpengaruh adalah kecantikan wajah. Selain itu, pandangan yang menunjukkan perempuan sebagai obyek yang seksual terlihat lebih kentel di Barat dibandingkan di Timur yang menunjukkannya secara lebih halus dan konservatif (Frith, Shaw, & Cheng, 2005). Perbedaan budaya tersebut menunjukkan adanya perbedaan dalam bagaimana perempuan Asia memaknai kecantikan dibandingkan dengan perempuan di Barat. Walaupun begitu, standar kecantikan yang berkembang di Asia banyak mendapat pengaruh dari standar kecantikan di Barat.

Penolakan terhadap nilai-nilai kecantikan yang tidak sesuai dengan kondisi aktual tersebut yang dijelaskan oleh Sekayi (2003) sebagai *aesthetic resistance*. *Aesthetic resistance* mungkin dapat menjelaskan mengapa tidak ada hubungan yang signifikan antara internalisasi standar kecantikan kulit putih dengan kepuasan tubuh secara keseluruhan. Nilai bahwa kulit putih dipandang lebih cantik dianggap tidak realistis dengan kondisi individu sehingga ada penolakan terhadap nilai tersebut yang menyebabkan rendahnya hubungan antara kedua variabel. *Aesthetic resistance* juga dapat menjelaskan mengapa kelompok dengan *self-perceived skin color* gelap memiliki internalisasi yang lebih rendah dibandingkan dengan kelompok dengan *self-perceived skin color* terang. Mereka menyadari adanya kesenjangan antara kondisi ideal yang digambarkan masyarakat dengan kondisi aktual pada tubuhnya dan menyadari bahwa tuntutan tersebut tidak realistis sehingga nilai tersebut ditolak. Hal ini menunjukkan adanya juga *aesthetic resistance* pada remaja perempuan dalam penelitian ini. Walaupun begitu, hasil juga menunjukkan bahwa masih ada kesenjangan kepuasan warna kulit antara kedua kelompok, di mana kelompok dengan *self-perceived skin color* terang memiliki kepuasan yang lebih tinggi terhadap warna kulitnya dibandingkan dengan kelompok dengan *self-perceived skin color* gelap. Hal ini menunjukkan bahwa *aesthetic resistance* pada remaja perempuan di Jabodetabek belum memadai untuk melindungi kepuasan warna kulit mereka yang memiliki karakteristik fisik yang tidak sesuai dengan standar kecantikan warna kulit yang dianut masyarakat.

Representasi kecantikan feminin yang berkembang di media selama ini cenderung kaku dan opresif terhadap

perempuan. Kampanye yang berkembang di masyarakat sekarang mulai muncul sebagai bentuk penolakan terhadap standar tersebut. Mulai muncul kampanye yang memiliki nilai lebih positif dan menerima bagi gambaran tubuh perempuan yang realistis, antara lain kampanye "*campaign for real beauty*" oleh Dove, penggunaan model dengan bentuk tubuh yang lebih beragam oleh Target, dan penggunaan model dengan usia lanjut oleh L'Oreal (MSN, 2015). Kampanye tersebut dilakukan untuk menunjukkan representasi perempuan ideal yang lebih realistis. Kampanye serupa juga mulai terlihat melalui gerakan-gerakan sosial di kalangan remaja yang muncul melalui media sosial seperti Twitter atau Tumblr. Pandangan tersebut berusaha menggeser nilai ideal kecantikan menjadi lebih terbuka terhadap keragaman dan lebih dapat menerima kondisi individu apa adanya, bukan memaksa individu untuk mencapai penampilan sesuai dengan standar yang kaku.

Citra tubuh (*body image*) yang positif memiliki hubungan yang positif dengan perilaku yang mendukung kesehatan dan memiliki hubungan yang negatif dengan perilaku yang berbahaya bagi kesehatan (Andrew, Tiggemann, & Clark, 2014). Hal tersebut menunjukkan pentingnya representasi media yang membangun citra tubuh yang positif bagi perempuan sekaligus dapat menjelaskan salah satu kemungkinan mengapa penelitian ini menemukan kepuasan tubuh yang semakin meningkat pada remaja dibandingkan hasil penelitian-penelitian sebelumnya.

Saran

Penelitian selanjutnya dapat menggunakan seluruh kuesioner MBSRQ, bukan hanya subskala *appearance evaluation* untuk memahami konsep mengenai *body image* secara

keseluruhan. Juga dapat dilibatkan partisipan dari tahapan perkembangan yang berbeda seperti remaja dan dewasa dan membandingkannya terutama dalam status identitas.

Hasil yang telah dipaparkan dari penelitian ini menunjukkan bagaimana internalisasi standar kecantikan kulit putih yang tidak realistis berhubungan dengan rendahnya kepuasan individu terhadap warna kulitnya. Penting untuk menciptakan standar kecantikan yang lebih realistis bagi perempuan Indonesia, antara lain dengan mengacu pada *aesthetic resistance*. Selain itu, ada baiknya bahwa media sebagai sarana penyebaran informasi mengurangi penyebaran standar kecantikan yang kaku dan opresif, lalu lebih banyak menyebarkan nilai-nilai mengenai kecantikan yang lebih menerima dan positif terhadap keragaman karakteristik fisik perempuan termasuk mendorong perempuan untuk lebih menerima dirinya sendiri dan lebih puas dengan kondisi dirinya secara apa adanya. Salah satu bentuk yang dapat dilakukan adalah dengan menggunakan model dengan karakteristik ras dan fisik yang lebih beragam dan penggunaan pesan-pesan dalam iklan yang lebih positif bagi citra tubuh perempuan.

Penelitian selanjutnya dapat melihat faktor lain yang berhubungan dengan dinamika standar kecantikan, misalnya dengan melihat faktor-faktor lain yang ikut berpengaruh dalam perkembangan kepuasan tubuh dan warna kulit seseorang. Misalnya, eksposur media, tuntutan *peer*/keluarga, dsb. dan menghubungkan variabel-variabel penelitian dengan variabel lain seperti *self-esteem*, depresi, atau perilaku berbahaya.

Daftar Pustaka

- Adams, G.R. (1998). *The objective measure of ego identity status: A reference manual*. Canada: University of Guelph.
- Adams, G. R., Shea, J., & Fitch, S. A. (1979). Toward the development of an objective assessment of ego-identity status. *Journal of Youth and Adolescence*, 8, 223-237.
- Al Sabbah, H., Vereecken, C. A., Elgar, F. J., Nansel, T., Aasvee, K., Abdeen, Z., ... & Maes, L. (2009). Body weight dissatisfaction and communication with parents among adolescents in 24 countries: international cross-sectional survey. *BMC Public Health*, 9(1), 1. proposal. *Discussions on ego identity*, 75-99.
- American Psychological Association, Task Force on the Sexualization of Girls. (2007). *Report of the APA Task Force on the Sexualization of Girls*. Washington, DC: Author. Retrieved on May 23, 2016 from www.apa.org/pi/wpo/sexualization.html
- Andrew, R., Tiggemann, M., & Clark, L. (2014). Positive body image and young women's health: Implications for sun protection, cancer screening, weight loss, and alcohol consumption behaviour. *Journal of Health Psychology*, 1-12.
- Aprilia, D. R. (2005). Iklan dan Budaya Populer: Pembentukan Identitas Ideologis Kecantikan Perempuan oleh Iklan (Analisis Semiotika Iklan Cetak WRP Body Shape & Prolene). *Jurnal Ilmu Komunikasi*, 1(2), 41-68.
- Archer, S. L. (1993). *Identity in relational contexts: A methodological*
- Astarina, M. (2008). *Hubungan antara ketidakpuasan akan bentuk tubuh dengan locus of control pada remaja wanita* (Unpublished undergraduate thesis). Universitas

Indonesia.

- Balistreri, E., Busch-Rossnagel, N. A., & Geisinger, K. F. (1995). Development and preliminary validation of the Ego Identity Process Questionnaire. *Journal of adolescence, 18*(2), 179-192.
- Barker, E. T., & Galambos, N. L. (2003). Body dissatisfaction of adolescent girls and boys: Risk and resource factors. *The Journal of Early Adolescence, 23*(2), 141-165.
- Basak, R., & Ghosh, A. (2008). Ego-identity status and its relationship with self-esteem in a group of late adolescents. *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology, 34*(2), 337-344.
- Baugh, J. (2010). *Black street speech: Its history, structure, and survival*. University of Texas Press.
- Bennion, L. D., & Adams, G. R. (1986). A revision of the extended version of the objective measure of ego identity status: An identity instrument for use with late adolescents. *Journal of adolescent research, 1*(2), 183-197.
- Bernier, C. D., Kozyrskyj, A. L., Benoit, C., Becker, A. B., & Marchessault, G. (2010). Body Image and Dieting Attitudes: Among Preadolescents. *Canadian Journal of Dietetic Practice and Research, 71*(3), 34-40.
- Bond, S., & Cash, T. F. (1992). Black Beauty: Skin Color and Body Images among African-American College Women. *Journal of Applied Social Psychology, 22*(11), 874-888.
- Brown, T. A., Cash, T. F., & Mikulka, P. J. (1990). Attitudinal Body-Image Assessment: Factor Analysis of The Body-Self Relations Questionnaire. *Journal of Personality Assessment, 135*-144.
- Bruch, H. (1981). Developmental considerations of anorexia nervosa and obesity. *The Canadian Journal of Psychiatry/ La Revue canadienne de psychiatrie*.

- Cash, T. F. (2000). *The multidimensional body-self relations questionnaire*. publisher not identified.
- Cash, T. F. (2004). Body image: Past, present, and future. *Body image*, 1(1), 1-5.
- Cash, T. F., & Bond, S. (1992). Black Beauty: Skin Color and Body Images among African-American Women. *Journal of Applied Psychology*, 874-888.
- Cash, T. F., & Pruzinsky, T. (Eds.). (2002). *Body image: A handbook of theory, research, and clinical practice*. New York: Guilford Press.
- Cash, T. F., & Smolak, L. (Eds.). (2011). *Body image: A handbook of science, practice, and prevention*. Guilford Press.
- Cash, T. F., Morrow, J. A., Hrabosky, J. I., & Perry, A. A. (2004). How Has Body Image Changed? A Cross-Sectional Investigation of College Women and Men From 1983 to 2001. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 72(6), 1081-1089.
- Cawood, R. (1999). Self in relationship in women who engage in disordered eating. (Doctoral dissertation, University of Florida, 1999). *Dissertation Abstracts International*, 59,9B.
- Centre for Obesity Research and Education, 2007. *Body Mass Index: BMI Calculator*. Retrieve from <http://www.core.monash.org/bmi.html> [Diakses pada 7 April 2016].
- Chase, M. E. (2001). Identity Development and Body Image Dissatisfaction in College Females. University of Wisconsin.
- Cheng, P.-H. (2014). Examining a Sociocultural Model: Racial Identity, Internalization of the Dominant White Beauty Standards, and Body Images among Asian American Women.
- Chrisler, J. C., & McCreary, D. R. (Eds.). (2010). *Handbook of Gender Research in Psychology: Volume 2: Gender Research in*

- Psychology*. New York: Springer.
- Clay, D., Vignoles, V. L., & Dittmar, H. (2005). Body Image and Self-Esteem Among Adolescent Girls: Testing the Influence of Sociocultural Factors. *Journal of Research of Adolescence*, 451-477.
- Clay, D., Vignoles, V. L., & Dittmar, H. (2005). Body image and self-esteem among adolescent girls: Testing the influence of sociocultural factors. *Journal of research on adolescence*, 15(4), 451-477.
- Cohen, R. J., & Swerdlik, M. E. (2010). Test Development. Psychological Testing and Assessment.
- Conger, J. J. (1991). *Adolescence and youth: Psychological development in a changing*. New York: Harper Collins Publishers Inc.
- Cooper, P. J., & Fairburn, C. G. (1983). Binge-eating and self-induced vomiting in the community. A preliminary study. *The British Journal of Psychiatry*, 142(2), 139-144.
- Cooper, P. J., Taylor, M. J., Cooper, Z., & Fairburn, C. G. (1987). The development and validation of the Body Shape Questionnaire. *International Journal of eating disorders*, 6(4), 485-494.
- Cramer, P. (2000). Development of identity: Gender makes a difference. *Journal of Research in Personality*, 34(1), 42-72.
- Cusumano, D. L., & Thompson, J. K. (1997). Body image and body shape ideals in magazines: Exposure, awareness, and internalization. *Sex Roles*, 37, 701-721.
- Cuzzolaro, M., Vetrone, G., Marano, G., & Garfinkel, P. E. (2006). The Body Uneasiness Test (BUT): development and validation of a new body image assessment scale. *Eating and Weight Disorders-Studies on Anorexia, Bulimia and Obesity*, 11(1), 1-13.
- Dariyo, A. (2004). Psikologi perkembangan remaja.

- Darling-Wolf, F. (2004). Sites of Attractiveness: Japanese Women and Westernized Representations of Feminine Beauty . *Critical Studies in Media Communication*, 325-345.
- del Mar Bibiloni, M., Pich, J., Pons, A., & Tur, J. A. (2013). Body image and eating patterns among adolescents. *BMC Public Health*, 13(1), 1.
- Dohnt, H., & Tiggeman, M. (2006). The Contribution of Peer and Media Influences to the Development of Body Satisfaction and Self-Esteem in Young Girls: A Prospective Study. *Developmental Psychology*, 929-936.
- Duffy, K. G., & Atwater, E. (2005). *Psychology for living* (8th ed.). New Jersey: Pearson
- Duke, L. (2002). Get Real!: Cultural Relevance and Resistance to the Mediated Feminine Ideal. *Psychology and Marketing*, 211-233.
- Dunkley, T. L., Wertheim, E. H., & Paxton, S. J. (2001). Examination of a model of multiple sociocultural influences on adolescent girls' body dissatisfaction and dietary restraint. *Adolescence*, 36(142), 265.
- Durkin, S. J., & Paxton, S. J. (2002). Predictors of vulnerability to reduced body image satisfaction and psychological wellbeing in response to exposure to idealized female media images in adolescent girls. *Journal of psychosomatic research*, 53(5), 995-1005.
- Eisenberg, M. E., Neumark-Sztainer, D., & Paxton, S. J. (2006). Five-year change in Body Satisfaction Among Adolescents. *Journal of Psychosomatic Research*, 521-527.
- Ellis, L., & He, P. (2011). Race and Advertising: Ethnocentrism or "Real" Differences in Physical Attractiveness? Indirect Evidence from China, Malaysia, and the United States . *Race and Advertising*, 471-489.
- Epifanie, T., & Paramastri, I. (2014). CITRA TUBUH PEREMPUAN

- YANG MELAKUKAN BEDAH KOSMETIK (Doctoral dissertation, Universitas Gadjah Mada).
- Erikson, E. H. (1959). *A study in psychoanalysis and history*. Faber.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. New York: Norton.
- Erikson, E. H. (1980). Identity and the life cycle (Vol. 1). *Psychological Issues. Monograph, 1*.
- Erikson, E. H. (1994). *Identity: Youth and crisis* (No. 7). WW Norton & Company.
- Fairburn, C. G., & Cooper, P. J. (1983). The epidemiology of bulimia nervosa: Two community studies. *International Journal of Eating Disorders*.
- Falconer, J. W., & Neville, H. A. (2000). African American College Women's Body Image: An Examination of Body Mass, African Self-Consciousness, and Skin Color Satisfaction. *Psychology of Women Quarterly, 236-243*.
- Fingeret, M. C., & Gleaves, D. H. (2004). Sociocultural, feminist, and psychological influences on women's body satisfaction: A structural modeling analysis. *Psychology of Women Quarterly, 28(4), 370-380*.
- Forbes, G. B., Adams-Curtis, L., Jobe, R. L., White, K. B., Revak, J., Zivcic-Becirevic, I., & Pokrajac-Bulian, A. (2005). Body dissatisfaction in college women and their mothers: Cohort effects, developmental effects, and the influences of body size, sexism, and the thin body ideal. *Sex roles, 53(3-4), 281-298*.
- Freedman, R. J., & Golub, S. (1986). Preface: The Challenge of Women's Longevity. *Women & Health, 10(2-3), xiii-xvii*.
- Frith, K., Shaw, P., & Cheng, H. (2005). The Construction of Beauty: A Cross-Cultural Analysis of Women's Magazine Advertising. *Journal of Communication, 1-17*.
- Fuhrman, B.S. (1990). *Adolescence, adolescents* (2nd ed.). London: Scot, Foresman

- GoGirl! Magz. (2016). Retrieved from GoGirl! Magz E-Store: <http://www.gogirlmagz.com/store/category/magazine>
- Grabe, S., Ward, L. M., & Hyde, J. S. (2008). The role of the media in body image concerns among women: a meta-analysis of experimental and correlational studies. *Psychological bulletin*, 134(3), 460.
- Grogan, S.(2008) *Body Image*. New York; Routledge.
- Guilford, J. P. & Fruchter, B.(1978). Fundamental statistics in psychology and education. *New York: McGraw Hill.*
- achievement from pre-kindergarten WPPSI-R scores. *Journal of Psycho-educational Assessment*, 11, 133-138.
- Harris, S. (1995). Body image attitudes and the psychosocial development of college women. *Journal of Psychology*, 129, 315-330.
- Heinberg, L. J., Thompson, J. K., & Stormer, S. (1995). Development and Validation of the Sociocultural Attitudes Towards Appearance Questionnaire. *International Journal of Eating Disorders*, 17 (1), 81-89.
- Herdiyani, R. (2004). Dampak Media Bagi Remaja Perempuan. *Jurnal Perempuan*.
- Herzog, M. (1997). Identity status and weight preoccupation in college women. (Doctoral dissertation, University of Pennsylvania, 1997). *Dissertation Abstracts International*, 58, 3B.
- Hill, A. J., & Franklin, J. A. (1998). Mothers, daughters and dieting: investigating the transmission of weight control. *British Journal of Clinical Psychology*, 37(1), 3-13.
- Holsen, I., Jones, D. C., & Birkeland, M. S. (2012). Body image satisfaction among Norwegian adolescents and young adults: A longitudinal study of the influence of interpersonal relationships and BMI. *Body Image*, 201-208.

- Huenemann, R. L., Hampton, M. C., Shapiro, L. R., & Behnke, A. R. (1966). Adolescent food practices associated with obesity. In *Federation proceedings* (Vol. 25, No. 1, p. 4).
- Jones, D. C. (2004). Body image among adolescent girls and boys: a longitudinal study. *Developmental psychology*, 40(5), 823.
- Kaplan, R. M. & Saccuzzo, (2005). *Psychological testing: Principles, application, and issues* (6th ed.). Belmont: Thomson Wadsworth.
- Keery, H., Van den Berg, P., & Thompson, J. K. (2004). An evaluation of the Tripartite Influence Model of body dissatisfaction and eating disturbance with adolescent girls. *Body image*, 1(3), 237-251.
- Kerlinger, F. N., & Lee, H. B. (2000). Survey research. *Foundations of behavioral research*, 599-619.
- Knauss, C., Paxton, S. J., & Alsaker, F. D. (2007). Relationships amongst body dissatisfaction, internalisation of the media body ideal and perceived pressure from media in adolescent girls and boys. *Body Image*, 4(4), 353-360.
- Knauss, C., Paxton, S. J., & Alsaker, F. D. (2008). Body dissatisfaction in adolescent boys and girls: Objectified body consciousness, internalization of the media body ideal and perceived pressure from media. *Sex Roles*, 59(9-10), 633-643.
- Kostanski, M., Fisher, A., & Gullone, E. (2004). Current conceptualisation of body image dissatisfaction: have we got it wrong?. *Journal of child Psychology and Psychiatry*, 45(7), 1317-1325.
- Kroger, J. (2004). *Identity in adolescence: The balance between self and other*. Psychology Press.
- Kustiyah, E. (2014). Bias-bias kultural dalam warna putih ideal. *Call for papers Unibra*, (pp. 24-36).

- Labibah, L. (2007). Gambaran citra tubuh pada remaja putri yang melakukan suntik kurus. Skripsi. Fakultas Psikologi Universitas Indonesia. Tidak Diterbitkan
- Labre, M. P. (2002). Adolescent boys and the muscular male body ideal1. *Journal of adolescent health, 30*(4), 233-242.
- Lambert, H. (2010). The relationship among identity development, sociocultural ideals of beauty, and self-objectification among females in early adulthood.
- Lefrancois, G. R. (1993). *The Life Span* (4th ed.). California : Wadsworth, Inc
- Levine, M. P., & Smolak, L. (2002). Body image development in adolescence. *Body image: A handbook of theory, research, and clinical practice, 74-82*.
- Lewis, H. L. (2003). Differences in ego identity among college students across age, ethnicity, and gender. *Identity: An International Journal of Theory and Research*.
- Littleton, H. L., & Ollendick, T. (2003). Negative body image and disordered eating behavior in children and adolescents: what places youth at risk and how can these problems be prevented?. *Clinical child and family psychology review, 6*(1), 51-66.
- Marcia, J. E. (1966). Development and validation of ego-identity status. *Journal of personality and social psychology, 3*(5), 551.
- Marcia, J. E. (1980). Identity in adolescence. In J. Adelson (Ed.), *Handbook of adolescent psychology*. New York: Wiley.
- Marcia, J. E. (1993). The ego identity status approach to ego identity. In *Ego identity* (pp. 3-21). Springer New York.
- Marina UV White. (2015, May). Marina UV White Body Essence.
- Martin, M. C., & Kennedy, P. F. (1993). Advertising and Social Comparison: Consequences for Female Preadolescents and Adolescents. *Psychology and Marketing, 513-530*.

- McCabe, M. P., & Ricciardelli, L. A. (2004). Body image dissatisfaction among males across the lifespan: A review of past literature. *Journal of psychosomatic research, 56*(6), 675-685.
- Mills, J. S., Polivy, J., Herman, C. P., & Tiggemann, M. (2002). Effects of exposure to thin media images: Evidence of self-enhancement among restrained eaters. *Personality and Social Psychology Bulletin, 28*(12), 1687-1699.
- Morry, M. M., & Staska, S. L. (2001). Magazine Exposure: Internalization, Self-Objectification, Eating Attitude, and Body Satisfaction in Male and Female University Students. *Canadian Journal of Behavioural Science, 33*(4), 269-279.
- MSN. (2015, September 10). *16 Of The Best 'Real Women' Campaign*. Retrieved from MSN Lifestyle: www.msn.com/en-ie/health/mindandbody/16-of-the-best-'real-women'-campaigns/
- Mucherah, W., & Frazier, A. D. (2013). How deep is skin-deep? The relationship between skin color satisfaction, estimation of body image, and self-esteem among women of African descent . *Journal of Applied Social Psychology, 43*, 1177-1184.
- Muuss, R. E. (1996). Erik Erikson's theory of identity development. *Theories of adolescence, 42-57*.
- Nichter, M. (2000). *Fat talk: What girls and their parents say about dieting*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nylander, I. (1971). The feeling of being fat and dieting in a school population. *Acta Socio-Medica Scandinavia, 1*, 17-26.
- Octriviana WD, D. (2013). Konstruksi kecantikan dalam iklan Pond's flawless white 7 days to love.
- Papalia, D. E., & Feldman, R. D. (2012). *Experience Human Development* (12th ed.). New York: McGraw-Hill.

- Papalia, D. E., Olds, S. W., & Feldman, R. D. (2007). Human development, 10 th.
- Paranjpe, A. C. (1975). *In search of identity*. Halsted Press.
- Paxton, S. J., Eisenberg, M. E., & Neumark-Sztainer, D. (2006). Prospective predictors of body dissatisfaction in adolescent girls and boys: a five-year longitudinal study. *Developmental psychology*, 42(5), 888.
- Peach, L. J. (2006). *Women in Culture: A Women's Studies Anthology*. Manhattan: Blackwell Publishing.
- Phelps, L., Johnston, L. S., & Augustyniak, K. (1999). Prevention of eating disorders: Identification of predictor variables. *Eating Disorders*, 7(2), 99-108.
- Pope, H., Phillips, K. A., & Olivardia, R. (2000). *The Adonis complex: The secret crisis of male body obsession*. Simon and Schuster.
- Potter, P. A., & Perry, A. G. (2005). Buku ajar fundamental keperawatan: konsep, proses, dan praktis (ed. 4). Jakarta: EGC
- Rice, F. P., & Dolgin, K. G. (2008). *The adolescent: Development, relationships, and culture*. Allyn & Bacon.
- Richins, M. L. (1991). Social comparison and the idealized images of advertising. *Journal of consumer research*, 71-83.
- Rosenberg, M. (1965). Rosenberg self-esteem scale (RSE). *Acceptance and commitment therapy. Measures package*, 61.
- Santrock, J. W. (2003). *Adolescence*. Boston: Mcgraw-Hill
- Saraswati, L. A. (2012). "Malu": Coloring shame and shaming in colo of beauty in transnational Indonesia. *Feminist Studies*, 38(1), 113-140.
- Sarwono, S. W. 2006. *Psikologi Remaja*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Schilder, P. (1935). The image and appearance of the body. *New*

York: International Universities.

- Schwartz, S. J., Adamson, L., Ferrer-Wreder, L., Dillon, F. R., & Berman, S. L. (2006). Identity status measurement across contexts: Variations in measurement structure and mean levels among White American, Hispanic American, and Swedish emerging adults. *Journal of Personality Assessment, 86*(1), 61-76.
- Schwartz, S.J. (2001). The evolution of Eriksonian and neo-Eriksonian identity theory and research: A review and integration. *Identity, 1*, 7–58.
- Secord, P.F., & Jouard, S. M. (1953). The Appraisal of Body Cathexis: Body Cathexis and the Self. *Journal of Consulting Psychology, 17*(5), 343-347.
- Sekayi, D. (2003). Aesthetic Resistance to Commercial Influence: The Impact of Eurocentric Beauty Standard on Black College Women. *The Journal of Negro Education, 46*-477.
- Shaughnessy, J. J. & Zechmeister, JS (2000). *Research methods in psychology, 5*.
- Silverstein, B., Perdue, L., Peterson, B., & Kelly, E. (1986). The role of the mass media in promoting a thin standard of bodily attractiveness for women. *Sex roles, 14*(9-10), 519-532.
- Slade, P. D., Dewey, M. E., Newton, T., Brodie, D., & Kiemle, G. (1990). Development and preliminary validation of the Body Satisfaction Scale (BSS). *Psychology and Health, 4*(3), 213-220.
- Small, K. (2001). Addressing body image, self-esteem and eating disorders. *A Peer Reviewed Journal, 2*(2), 1-22.
- Smolak, L. E., & Thompson, J. (2009). *Body image, eating disorders, and obesity in youth: Assessment, prevention, and treatment*. American Psychological Association.
- Sokol, J. T. (2009). Identity development throughout the lifetime:

- An examination of Eriksonian theory. *Graduate Journal of Counseling Psychology*, 1(2), 14.
- Stice, E. (1994). Review of the evidence for a sociocultural model of bulimia nervosa and an exploration of the mechanisms of action. *Clinical psychology review*, 14(7), 633-661.
- Striegel-Moore, R. H., & Franko, D. L. (2002). Body image issues among girls and women. *Body image: A handbook of theory, research, and clinical practice*, 183-191.
- Striegel-Moore, R., McAvay, G., & Rodin, J. (1986). Psychological and behavioral correlates of feeling fat in women. *International Journal of Eating Disorders*, 5(5), 935-947.
- Strober, M. (1991). *Disorders of the self in anorexia nervosa: an organismic-developmental paradigm*. Guilford Press.
- Telzer, E. H., & Garcia, H. A. (2009). Skin Color and Self-Perceptions of Immigrant and U.S.-Born Latinas: The Moderating Role of Racial Socialization and Ethnic Identity. *Hispanic Journal of Behavioural Science*, 31(3), 357-374.
- Thompson, A. M., & Chad, K. E. (2000). The relationship of pubertal status to body image, social physique anxiety, preoccupation with weight and nutritional status in young females. *Canadian journal of public health*, 91(3), 207.
- Thompson, J. K., & Stice, E. (2001). Thin-Ideal Internalization: Mounting Evidence for a New Risk Factor for Body-Image Disturbance and Eating Pathology. *Current Direction in Psychological Science*, 10(5), 181-183.
- Thompson, J. K., Covert, M. D., & Stormer, S. M. (1999). Body image, social comparison, and eating disturbance: A covariance structure modeling investigation. *International Journal of Eating Disorders*, 26(1), 43-51.
- Thompson, J. K., Heinberg, L. J., Altabe, M., & Tantleff-Dunn,

- S. (1999). *Exacting beauty: Theory, assessment, and treatment of body image disturbance*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Thompson, J. K., van den Berg, P., Roehrig, M., Guarda, A. S., & Heinberg, L. J. (2004). The Sociocultural Attitudes Towards Appearance Scale-3 (SATAQ-3): Development and Validation. *International Journal of Eating Disorders*, 293-304.
- Tiggemann, M., & Lynch, J. E. (2001). Body image across the life span in adult women: the role of self-objectification. *Developmental psychology*, 37(2), 243.
- Tisnabudi, I. (2010, July 5). Quest for Beauty Provides Plastic Surgery Sector Lift. Retrieved 20/04, 2016 from <http://www.thejakartaglobe.com/business/quest-for-beauty-provides-plastic-surgery-sector-lift/384218>
- Trampe, D., Stapel, D. A., & Siero, F. W. (2007). On models and vases: body dissatisfaction and proneness to social comparison effects. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92, 106-118.
- Tremblay, L., & Limbos, M. (2009). Body image disturbance and psychopathology in children: research evidence and implications for prevention and treatment. *Current Psychiatry Reviews*, 5(1), 62-72.
- Vandenbosch, L., & Eggermont, S. (2012). Understanding Sexual Objectification: A Comprehensive Approach toward Media Exposure and Girls' Internalization of Beauty Ideals, Self-Objectification, and Body Surveillance. *Journal of Communication*, 62, 69-887.
- Wadden, T. A., Brown, G., Foster, G. D., & Linowitz, J. R. (1991). Salience of weightrelated worries in adolescent males and females. *International Journal of Eating Disorders*, 10, 407-414.

- Wardle, J., & Beales, S. (1986). Restraint, body image and food attitudes in children from 12 to 18 years. *Appetite*, 7(3), 209-217.
- Warren, C. S., Gleaves, D. H., Cepeda-Benito, A., Fernandez, M. D. C., & Rodriguez-Ruiz, S. (2005). Ethnicity as a protective factor against internalization of a thin ideal and body dissatisfaction. *International Journal of Eating Disorders*, 37(3), 241-249.
- Waterman, A. S. (1999). Identity, the identity statuses, and identity status development: A contemporary statement. *Developmental Review*, 19(4), 591-621.
- Webster, J., & Tiggemann, M. (2003). The Relationship Between Women's Body Satisfaction and Self-Image Across the Life Span: The Role of Cognitive Control . *The Journal of Genetic Psychology*, 241-252.
- Wolf, N. (2002). *The beauty myth: How images of female beauty are used against women*. New York : Willian Morrow.
- Wong, D. L. (2003). *Nursing care of infants and children* (7 ed.). Philadelphia: Mosby.

FEMALE GENITAL MUTILATION ON THE INDONESIA'S ONLINE NEWS: CONTESTING THE WOMEN'S BODY RIGHTS

Dina Listiorini

PhD Student of Universitas Indonesia, Jakarta

The controversy on the practices of female genital mutilation in Indonesia arose due to unclear government policy. The later document of the Minister of Health No. 1636 / Menkes / Per / XI / 2010 provided guidelines for the health professionals to perform female genital mutilation. The policy is considered indecisive as in 2006 the government issued the previous policy No. HK.00.07.1.3.104.1047a/2006 which stated that health professionals must never perform female genital mutilation. Consequently, it sparked public controversy in viewing the issue. Human right defenders stand against the practice of female genital mutilation on newborn babies regarding the violation of rights on girls and women. While Islamic hardliners argue for the female genital mutilation practice and even recommend the practice for newborn babies. Those public disputes have emerged on many media online based on certain perspectives and discourses.

Keywords: Female genital mutilation, media online, discourse, power

1. Introduction

Female genital mutilation referring to WHO definition is a series of procedures that intentionally alter or cause injury to the female genital organs for non-medical reasons (WHO, 2016). FGM is termed as 'non-medical' because medically it has no benefit for girls and women. According to WHO, for the immediate impacts, FGM causes severe bleeding, problems on urinating, later cysts, infections, as well as complications in childbirth and increased risks of newborn deaths. For long-term

health consequences, it affects urinary, vaginal, menstrual and sexual problems---pain during intercourse, and psychological problems such as depression, anxiety, post-traumatic stress disorder, low self-esteem, and etc.

The report of UNICEF in July, 2013, stated that approximately female genital mutilation was performed on 125 millions women and newborn babies in Africa and Middle East countries. In countries such as the USA and Europe, female genital mutilation was performed among certain migrant groups from Africa and Asia. This practice is categorized as criminal acts in the USA, Europe, Canada and Australia. In Southeast-Asia, Malaysia and Indonesia are the two countries which continue performing female genital mutilations as it may be upheld by beliefs associated with religion. UN states eliminating female genital mutilation is imperative and therefore it is claimed as a right violation on women and girls.

Comfort Momoh in *Female Genital Mutilation* (2005) explains that female genital mutilation is systemically influenced by many factors such as beliefs, norms of behavior, norms, traditions, rituals, social hierarchy and religion, economic and political systems. Additionally, it is mentioned that mostly female genital mutilation is performed in marriages under patriarchy system in which women have less autonomy to define themselves, their status and education. This unequal situation occurs not only on the female genital practice in several countries where people mostly refer to Islamic beliefs but also it emerges on the news or the writings about female genital mutilation.

There has been controversy on female genital mutilation in virtual world as internet is the largest source of knowledge for anyone at present to access various information. Female genital

mutilation has been issued by international organizations such as WHO, UNESCO, UNICEF, Amnesty International and local organizations within the countries as well through their news portal. Moreover, there have been local and international media and mass organisations whose concerns are on issues of female genital mutilation.

2. Cases on News about FGM on News Portal in Indonesia: Who Talks What

Specifically in Indonesia, controversy on the practices of FGM was triggered by the indecisive policy of the government through the Minister of Health No. 1636 / Menkes / Per / XI / 2010 which provides guidelines for medical personnels to perform female genital mutilation. The policy is considered confusing as in year 2006 the government issued a Letter of the Director General of the Public Health Ministry of Health No. HK.00.07.1.3.104.1047a 2006 that health professionals must never perform female genital mutilation due to insignificant health benefits. This letter was a follow-up action after the workshop in June 2005 involving professional organizations, NGOs and the National Commission in which a consent for not performing female genital mutilation was made due to its function, harms and health consequentces.

The later policy leads to confusion in the society. People question mainly on whether it is ALLOWED or NOT in performing female genital mutilation. Online news portal stated many pros and cons writings on the female genital mutilation issues. Human right defenders considered this policy is a serious decline for human right practices in Indonesia and it denotes violation of rights on girls and women. While Islamic religious groups stand

for continuing with it as female genital mutilation is in line with Syariah beliefs. Therefore, it is worthy for further examination on how discourses of pros and cons argue on online news portal.

The following table shows the news from pros and cons;

Table 1: News Mapping

<p>Category</p> <p>Refusing</p>	<p>News</p> <p>"Does FGM Protect or Harm?" (femina.cod)</p>	<p>The Content in General</p> <p>It is against female genital mutilation by documenting female genital mutilation in figures, pros and cons in Islam religion, and bad consequences of female genital mutilation.</p> <p>Source Person and Stance</p> <p>There were some source persons: Nong Darol Mahmada, a woman activist, the Program Manager of Freedom Institute and one of the founders of Liberal Islamic Network. They stand against female genital mutilation practice.</p> <p>Another source person was Dr. Noroyono Wibowo SpOG, the Head of the Indonesian Association of Obstetrics and Gynecology, stating that FGM did not provide medical benefits for girls.</p> <p>Hamim Ilyas, a lecturer in Syariah State Islamic University (UIN) emphasized a discourse that although the female genital mutilation was performed in past time before Islam, Mohammed as the prophet did not initiate the practice.</p>	<p>The Diction Used</p> <p>A practice that violates human right/violence, bleeding, pressing woman's libido, based on religious beliefs, honor and dignity, law to completely eliminate the female genital mutilation, Permenkes No. 1656, year 2010, Controlling woman's live, minimizing woman's sexuality, and making the husband happy; 7.2% female genital mutilation was performed in 2009; 10% of women in Indonesia have undergone genital mutilation or total removal of the clitoris tip; Permenkes 1636 year 2010, similar argument to MUI fatwa, female genital mutilation is scraping the skin of the front cover of the clitoris, without injuring the clitoris; long-term consequences of female genital mutilation.</p>
		<p>Things to Highlight</p> <p>Female genital mutilation has no medical benefit which is in line with Dr. Noroyono Wibowo's opinion; various bad impacts of female genital mutilation stated on the body and concluding paragraphs of the article; Data presented in figures and percentage for girls who have undergone female genital mutilation and the health risks of it.</p> <p>Argument related to norms of Islam has been discussed by the lecturer of UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta stating that Mohammed did not initiate female genital mutilation to the followers.</p>	<p>Things Omitted/Not being Explained Sufficiently</p> <p>List of countries where female genital mutilation is not allowed; list of organisations involved in normalizing and reducing the practice of female genital mutilation; hospitals in Jakarta and other regions where the female genital mutilation and ear piercing are performed in one package of maternity treatments.</p>
<p>Accepting</p>	<p>"FGM is a part of Syrian values but UN tries to be eliminated" (voo-islam.com)</p>	<p>The Content in General</p> <p>Stating that female genital mutilation is recommended according to Islam based on MUI Fatwa No. 9A, year 2008, and abandonment of the female genital mutilation by any party is considered against Islamic Syariah. MUI also sets restrictions and procedures in performing female genital mutilation. The main reason why it is recommended is balancing woman's libido to prevent from overdesire. MUI also questioned the UN interfere on female genital mutilation issues.</p>	<p>The Diction Used</p> <p>Female genital mutilation is <i>makruhah</i> or recommended worship; the elimination of female genital mutilation is against Syrian values; Female genital mutilation is allowed; Fatwa allows female genital mutilation; balancing woman's libido</p> <p>Things Omitted/ Not being Explained Sufficiently</p> <p>Which fatwa allows female genital mutilation in Islam; Is there any specific part in Qur'an mentioning female genital mutilation; Which part shows the allowance of female genital mutilation? What would be impacts of the woman's libido for social life; Why a woman may not have high libido?</p>

2. Logic Frame

2.1. *The Theory of Sexuality Discourse and The Power of Knowledge Michel Foucault*

A discourse is not merely an issue but it is an act of communication in a variety of media texts conveying ideologies derived from specific knowledge. The knowledge of sexuality influences the shape of sexuality discourse. Foucault in *History of Sexuality* (1978) states that every time sexuality discourse appears in context of power relations, it would be articulated negative. The negation includes control, denial and exclusion and always says NO to sexual pleasure. Power relation according to Foucault appears in a variety of forms namely *polymorphous of power* that includes not only *refusal, blockage and invalidation*, but also *incitement, continuous repetition or intensification* (Foucault, 1978: 11).

Within sexuality discourse, there are two important concepts--- firstly power mainly associated with the body and lead to the emergence of power relations of certain authorities over the others, secondly is the ideology of power.

Referring to power relations on the female body, Foucault did not place it in a dichotomous concept of power occurring in a particular relationship as the previous critical school such as Marxism. This power relation conveyed in the knowledge can be explained through the discourse which constitutes the actions and words affecting human lives (Dant, 1991: 120). The knowledge on woman's body is observed from the relationship between text to text of the pros and cons regarding female genital mutilation. Therefore, there is always interconnection between knowledge and power. Foucault rejects the notion of separation between power and knowledge as follows:

“there is no power relation without the correlative constitution of a field of knowledge nor any knowledge that does not presuppose and constitute at the same time power relations” (Foucault dalam Dant, 1991: 132)

Foucault’s concept of power through his book *Power/Knowledge* explains that power should be analyzed in a circuit which only works in the form of a chain or network practices as organization (Foucault, 1980: 98). This according to Sara Mills makes the concept of power becomes more complex, it is not merely limited to who oppresses and who is oppressed but also makes people who are in the context of power simply as the person who receives the power. However, it can be a “space” in which power is formed or rejected (Mills, 2003: 35).

2.2. Discourse and Ideology

Conception or theory of ideology (Payne, ed., 1996: 252-253) emphasizes that all communication and meanings have a socio-political dimension and can not be understood outside the social context. Ideology always works serving the status quo class with the powers that dominate not only in goods but also ideas and meanings (Fiske, 1990: 177). In this case the ideology should be understood as a fundamental belief of certain groups. However, its own ideology rooted in common beliefs (knowledge, opinions, values, truth, and etc.) of the community or the culture as a whole (van Dijk, 1998: 314).

The position of this ideology becomes important in the context of the discourse for discourse basically has a special function in the case of expressing, implementing and mainly reproducing ideology through the use of language, discourse and communication (or other semiotics practices) which is

formulated candidly or explicitly (van Dijk, 1998 , p. 317).

The concept that ideology is daily met has been issued by Louis Althusser which is different from what is perceived by traditional Marxists. According to him, ideology is not merely a matter of mechanistic-base relationship (the structure of material economic production and consumption) and superstructure ("government" and social awareness, including ideology). It also emerges on social formation of human lives in an imaginary relationship. (Storey, 1993: 112):

Within human ideology...it is not a matter of expressing relationship among them and their existence but it emphasizes on ways of experiencing their lives based on their existence. This explains two things; real relationship and 'imaginary' where they exist. Ideology ...is expression of human relationship and their "world" (that has been determined) which constitutes the whole relationships including real and imaginary among them and the real condition of their existence.

Althusser believed that ideology is a representation of the imaginary relationship when individuals relate to their social conditions; however, the concept of ideology is also the name of a process in which the relations of production is reproduced. Referring to this definition, ideology is no longer seen as a set of notions, but also realities. It constitutes material practices--rituals, being, patterns of behavior, pragmatic ways of thinking--being reproduced through practices and production of what is known as the *Ideological State Apparatuses*: education, religious organizations, family, political, cultural and media industries and etc. (Storey, 1993: 117). This at the same time also shows the active role of ideology in shaping the consciousness of social agents, in other words being CAPABLE to disseminate values

through practices of symbolic ideology.

For Althusser, ideology requires not only the subject but also creates it. This practice is defined as interpellation. An interpellation is the process through which an individual ideology is placed in a particular subject position within a social relation and its relationship with the social relations (MacDonell, 1990: 37-38). The relation is at once imaginary because it works through the recognition and identification for putting a person in a particular position. Althusser's concept of interpellation is important according to Fiske (1987, p. 52) for all communication actions is basically greeting someone and addressing conveys an effort to place an individual in particular position of social relations. All communication acts is basically the process of interpellation that places the individual in a particular subject. This interpellation could be raised in all forms of communication acts in social relations and media as well.

3. The Concept Analysis of Female Genital Mutilation Discourse: The Power of Knowledge Over Woman's Body.

Referring to Table 1 on the mapping of the two news shows how the frame for the two articles demonstrates the pros and cons of female genital mutilation. *"Female Genital Mutilation, Protecting or Hurting?"* is the one that shows disagreement to female genital mutilation. The source person, Nong Darol Mahmada, a woman activist is the one who fights against female genital mutilation. This article was published by femina.co.id, online edition of the Femina--woman magazine work. Nong Darol Mahmada, in addition to working as Program Manager of Freedom Institute and co-founder of the Liberal Islam Network, plays her role as a source person in a documentary

films *"Pertaruhan"* directed by Nia Dinata. Another short-doc film of hers *"Untuk Apa?"* digs up female genital mutilation controversy in Indonesia. In term of medical knowledge, femina.co.id provides explanation by Dr. Noroyono Wibowo, SpOG, the Chairman of the Association of Obstetrics and Gynecology in Indonesia who clearly stated that female genital mutilation has no medical benefits for girls.

While the article *"Female Genital Mutilation is prescribed in Islam but it is to be ended by the UN"* is in favor of female genital mutilation uploaded by voa-islam.com. It is a radical news portal in line with hisbut-tahrir.or.id or arrahmah.com. Unlike the femina.co.id which provides at least three source persons and cites various data, voa-islam.com only provides Ma'ruf Amin as the source person working as the chairman of the MUI (Indonesian Ulema Council) Fatwas. It therefore shows how the perspectives of the discourse are affirmed. It is clearly observed that voa-islam.com perceives female genital mutilation discourse merely from religious norms.

Both have things highlighted and hidden and bring specific agenda.

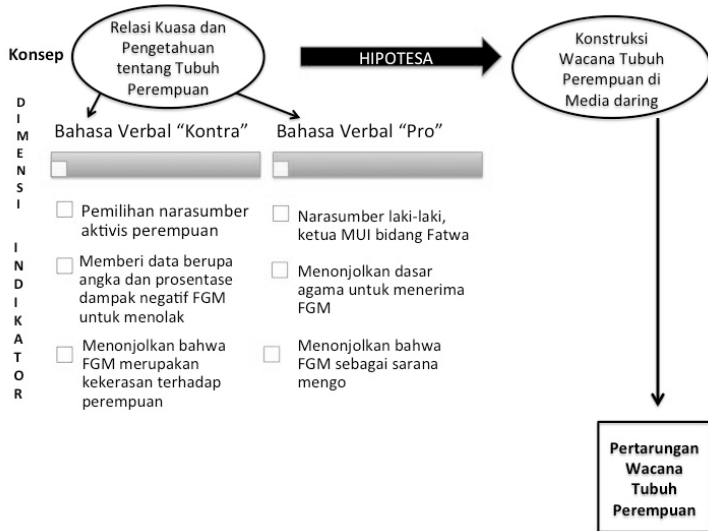
By highlighting the dangers and negative consequences of female genital mutilation, the article of the femina clearly stands against female genital mutilation, whereas voa-islam stands for female genital mutilation. In terms of dictions used femina.co.id provides data in percentage and significant figures to strongly send a message that female genital mutilation must never be performed. On the contrary, voa-islam.com argues from religious perspectives to convince the need of performing female genital mutilation. In brief, femina.co.id articulates woman's rights over their body, while voa-islam.com speaks up the need to control

woman's rights.

Both the pros and cons on female genital mutilation discourse have been issued not only by femina.co.id and voa-islam.com course but also also on other online media portals. Kompas.com, for example, expressed disagreement on female genital mutilation through several articles in the health section such as *"This Is the Danger Behind Female Genital Mutilation"*, *"Continuing Female Genital Mutilation, The Minister of Health Has been Condemned"*. Tempo.co Tempo magazine documented *"OKI (Islamic Network Organisation) is Against Female Female Genital Mutilation"* quoting the statement of Secretary General of the OKI, Ekmeleddin Ihsanoglu, that female genital mutilation is a violation of rights, *"The main issue I'd like to underline is female genital mutilation is to be eliminated. Islam is not for performing it."* The statement has tackled the issue of female genital mutilation as it tends to be associated with the teachings of Islam. Still in the frame of Islamic perspective, tempo.co issued *"Fatayat NU: Female Genital Mutilation Is Not Written in Al-Qur'an"*. Therefore, it is observed that Islam perspectives on *"the truth of knowledge"* are varied and not absolute in framing female genital mutilation.

On the contrary, the writings of female genital mutilation written on news portals from Islamic organizations are presented to support the practice for the sake of religious acts or Syariah acts. The writings of it by Hizb entitled *"Nafsiyah Mboi and the Criminalization of Female Genital Mutilation"* mentioned that efforts aimed at eliminating the practice by the international agency such as the UN and human rights defenders are considered as 'unbelievers' and 'liberal', as a threat to religious teachings and law of Islam. The practise itself is not considered as violence through the article *"Female Genital Mutilation"*. It is

examined from various pros and cons news regarding female genital mutilation, woman body is a battle ground. Briefly, concept, dimensions and indicators regarding female genital mutilation can be observed in the chart as follows:



Referring to the online media that supports female genital mutilation, repetitions of some Islam online media on Islam Syariah as the main reason of refusing the practice shows the power of discourse on woman's body that is being demonstrated to readers. At the same time, articles of voa-islam.com also reject any concept against female genital mutilation based on the same reason. These recurrence and resistance to a certain extent are features of how power relations work as mentioned by Foucault (1978: 11).

The power relations on discouse of the woman's body from both sides of writings are simply presented through binary position as follows:

Tabel 2: Binary Position of the Article on Female Genital Issues.

Article Aspects	Against Female Genital Mutilation	For Female Genital Mutilation
The Title	Controversy female genital mutilation on women	Controversy female genital mutilation with international organisation
Sex of the Source Person	Female	Male
Profession of the Source Person	Human right defender, the program manager of NGO	The Head of MUI Fatwa
Contestation with Religion	It is not written in Al Quran for justification of female genital mutilation.	Mentioning there is a fatwa to justify the practice
Highlight	Harmful consequences	Syariah, obligatory, recommended
Issues Tackled	Violation of rights on girls and women	Controlling woman's sexual desire
The Overall Discourse	Refusing the notion of female genital mutilation as it constitutes violation on woman's body	Accepting the notion of female genital mutilation due to religious reasons aiming at controlling woman's body

Referring the news written, knowledge about woman's body can be grasped by observing the relationship between the pros and cons texts. It shows how the woman's body is

perceived and elaborated by the texts. This has been explained by Dant (1991: 120) that the knowledge of the woman's body is the praxis of discourse in which power relations exist in words and actions and bring impacts on human life. News regarding female genital mutilation reported by Femina.co.id clearly states that the practice of it is violence against women. This site implicitly conveys a message that it is to be woman who treats and controls her body, not someone else or others. The proposition to woman is clearly signed. In opposition, Voa-islam.com in justifying its position by controlling how woman reaches orgasm considers woman's body should be controlled through a system. In this context, the system means knowledge of health. Besides, woman may not control her own body. Therefore it can be observed that there is always an interrelated connection between knowledge and power at the same time (in Dant Foucault, 1991: 132).

Knowledge on how the female body is dominated or controlled is given through a system of online media organization---femina.co.id and voa-islam.com which becomes the battle area of discourse on woman's body. It is relevant to what Foucault has stated that power must be analyzed in a circuit which only works in a chain or network practices such as organization (Foucault, 1980: 98).

Thus, it can be said that the dispute about controlling of woman's body in the context of female genital mutilation and its dissemination through mass media online create two dimensions in power related to knowledge. The first is the power to create knowledge of certain truth and the second is the power to disseminate the knowledge (Foucault, 1977: 34). Both femina.co.id and voa-islam.com have the power to spread

the knowledge they produce to the public through online news.

As mentioned before, according to Sara Mills, it makes the concept of power becomes more complex, it is not merely limited to who oppresses and who is oppressed but also makes people who are in the context of power simply as the person who receives the power. However, it can be a "space" in which power is formed or rejected (Mills, 2003: 35).

In this case, Nong Darol Mahmada, dr. Noroyono Wibowo SpOG, Hamim Ilyas from one of the Islamic universities in Yogyakarta and Ma'ruf Amin from the Indonesian Ulema Council as the source person as well as the author and editor in both the online media are the ones who function to shape a discourse in the articles in which values and power relations exist. Series of acts include expressing opinions by the source persons, writing articles and editing process by the editor to create a united and coherent article lead to creation of a discourse which shapes knowledge on female genital mutilation and woman's body.

The highlights and the omitted statements make the news and language as part of a power control over woman's body. The pro article on female genital mutilation conveys a message a woman's body should be controlled. Woman may not have great sexual desire as stated in the article without explaining the reasons why. Controversy on female genital focuses on Ma'ruf Amin's question on UN's role in tackling the issue of female genital mutilation and abandoning it. According to Ma'ruf, it is not supposed to be an important issue for UN by saying "Why does female genital mutilation matter for the UN? What kind of victims defined by the UN as the result of performing female genital mutilation?" Those statements are part of 'knowledge' for public who accesses the writings. They might assume that

female genital mutilation is purely the Syariah teachings and it has nothing to do with violation and victims as argued by the UN.

On the other hand, the articles which stand against female genital mutilation did not explain in details the name of hospitals that perform female genital mutilation and did not mentions list of organisations which refuse female genital mutilation although there has been strong disagreement on it and claim the practice as a violation of rights for girls and women and additionally it has no medical benefits. This shows that femina.co.id still did not fully provide clear knowledge about the practice of female genital mutilation in a health institution. The readers of femina.co.id would only be able to guess which hospitals perform female genital mutilation to newborn babies. However, femina.co.id readers might learn that female genital mutilation is a violent act against the newborn babies, girls and women's body.

The controversy on female genital discourse on local portal cyberspace shows that woman's body constitutes a battleground of power and ideology in every arena including text media. The language used in media is a weapon on the establishment of knowledge of "treating the woman's body". The language chosen by both pros and cons media indicates that language becomes a tool for articulating power when it should transform itself as knowledge (Haryatmoko, 2016: 17). Voa-islam.com which is for female genital mutilation shows the knowledge by articulating that it is important for Moslem agreeing the practice as it is part of Islamic law. Islam and its principles become the main reason for perceiving it as "the truth of knowledge" on female genital issues. While femina.co.id presented figures and percentage as well to articulate the key words "negative effects", and "the harm

of female genital mutilation" in repetition. It is also an effort to convince the truth of knowledge power that female genital mutilation is violence against women. The brief explanation stated in table 1 and table 2 shows how knowledge presented by online media shaping discourse on sexuality of woman through issues of female genital mutilation and it is shaped through the language used. Therefore, this is relevant to what van Dijk (1998: 317) stated on how a discourse reproduces particular ideology through language. Through online media, the discourse on female genital mutilation reproduces ideologies---femina.co.id with its ideology of woman authority over her body and voa-islam.com with its patriachal ideology that wishes to control woman's body.

Discourses produced by femina.co.id and voa-islam will be ideological knowledge to their readers. Series of acts such as selection of source persons, the dictions used by the two media shapes specific framing which are based on certain values. The wording of the two online media indicates communicative acts performed by media and it actually refers to the concept of interpellation as proposed by Althusser. Words or phrases chosen by femina.co.id such as *practices that violate human rights, violence, blood, supress the woman's libido, the legal acts to end female genital mutilation; controlling woman's life, lessen woman's sexuality* constitute an interpellation to violent acts and violence against girls by performing female genital mutilation. While the words or phrases used by voa-islam.com such *female genital mutilation is makrumah (recommended worship); disagreement and abandonment of female genital mutilation is contrary to Syari'a beliefs; Fatwa allows performing female genital mutilation; balancing woman's sexual desire* also constitute an interpellation

to the practice of patriarchal ideology in controlling woman's body.

Conclusion

Control over woman's body is contrary to liberation for woman appears vis a vis in the writings of female genital mutilation. The battle keeps occurring and the victory over the text would never happen in absolute terms because resistance is always there and become an absolute necessity. Thus, knowledge on woman's body will always be the ideological battle discourse.

The discourse controversy shows that power relations in discourse reproduce certain ideologies in a complex system. This system will in turn shape knowledge that is not only deeply rooted in certain norms, but it also owned by a particular groups.

References

Books

- Dant, T. 1991. *Knowledge, Ideology and Discourse: A Sociological Perspective*. London: Routledge.
- Fiske, John. (1990) *Introduction to Communication Studies*, 2nd ed. London: Routledge
- Foucault, M. 1978. *The History of Sexuality*. Volume 1: An Introduction. Diterjemahkan dari bahasa Perancis oleh Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
- _____. 1980. Two Lectures (editor C. Gordon) hal. 80-105 dalam *Power/Knowledge*. Brighton: Harvester.
- Haryatmoko. *Membongkar Razim Kepastian: Pemikiran Kritis Post-Strukturalis*. Yogyakarta: Kanisius.
- Storey, J. (1993). *An Introductory Guide to Cultural Theory and*

Popular Culture. New York: Harvester Wheatsheaf
Mills, S. 2003. Michel Foucault. London and New York: Routledge.
Payne, Michael (ed.) (1996). *A Dictionary of Cultural and Critical
Theory*, Blackwell Publishers
van Dijk, T. A. (1998). *Ideology: A Multidisciplinary Approach*.
London: Sage Publications

Internet

Afeefa, N. 2012. Nafsiyah Mboi dan Kriminalisasi Sunat Perempuan. Artikel daring. <http://hizbut-tahrir.or.id/2012/11/29/nafsiyah-mboi-dan-kriminalisasi-sunat-perempuan/> diakses 31 Januari 2014

Kompas.com. 2010. Inilah Bahaya di balik Sunat Perempuan. Artikel daring. <http://kesehatan.kompas.com/read/2010/07/28/0756239/Inilah.Bahaya.di.Balik.Sunat.Perempuan-8> diakses 31 Januari 2014

Smita, Primarita S. 2013. Sunat Perempuan, Melindungi atau Melukai. Artikel daring. <http://www.femina.co.id/isu.wanita/topik.hangat/sunat.perempuan.melindungi.atau.melukai/005/007/238>, diakses 31 Januari 2014

Solikhah, A. 2011. Khitan Perempuan Bukanlah Kekerasan. Artikel daring. <http://hizbut-tahrir.or.id/2011/12/01/khitan-perempuan-bukanlah-kekerasan/> diakses 31 Januari 2014

Sundari. 2013. Fatayat NU: Khitan Perempuan Tak Ada di Al-Qur'an. Artikel daring. <http://www.tempo.co/read/news/2013/01/23/173456421/Fatayat-NU-Khitan-Perempuan-Tak-Ada-di-Al-Quran>, diakses 31 Januari

2014

- Sundari dan Hidayat, F. 2013. Izinkan Sunat Perempuan, Menkes Dikecam. Artikel daring. <http://www.tempo.co/read/news/2013/01/21/078455979/Menkes-Sunat-Perempuan-Tak-Dilarang>, diakses 31 Januari 2014
- Voa-islam. 2012. Khitan Perempuan Disyariatkan dalam Islam tapi Dilarang oleh PBB. Artikel daring. <http://www.voa-islam.com/read/indonesiana/2012/12/22/22475/khitan-perempuan-disyariatkan-dalam-islam-tapi-dilarang-oleh-pbb/#sthash.IKlozJwd.dpuf>, diakses 31 Januari 2014
- WHO. 2016. Female Genital Mutilation. <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/> accessed 15 December 2015



Appendix (1)

Sunat Perempuan, Melindungi atau Melukai?

06 Feb 2013

Di dunia internasional, sunat perempuan disebut-sebut sebagai praktik yang melanggar hak asasi manusia. Di Indonesia, sunat perempuan pernah dilarang tahun 2006, akan tetapi baru-baru ini kembali menjadi kontroversi. Dan *femina* turut memberitakannya lewat Bintang & Peristiwa pada edisi 28 yang lalu. Disebutkan, salah satu sebab ramainya kembali pro-kontra sunat perempuan adalah keluarnya Peraturan Menteri Kesehatan (Permenkes) RI No. 1636/MENKES/PER/XI/2010. Isinya adalah panduan bagi tenaga medis untuk melakukan sunat perempuan. Pertanyaan yang muncul, kenapa sunat perempuan yang dilarang, kok, sekarang malah diberi panduannya?

Dua Juta per Tahun

Ada beberapa istilah yang dipakai untuk menyebut sunat perempuan. Antara lain, pemotongan alat kelamin wanita (*female genital cutting*), mutilasi alat kelamin wanita (*female genital*

mutilation), dan sunat perempuan (*female circumcision*). Namun, untuk lebih menekankan dampak kekerasan pada praktik ini, yang lebih banyak dipakai adalah *female genital mutilation*.

World Health Organization (WHO) membagi definisi sunat perempuan menjadi empat. Tipe I, memotong seluruh bagian klitoris (bagian mirip penis). Tipe II, memotong sebagian klitoris. Tipe III, menjahit atau menyempitkan mulut vagina (infibulasi). Tipe IV, menindik, menggores jaringan sekitar lubang vagina, atau memasukkan sesuatu ke dalam vagina agar terjadi perdarahan.

Sunat perempuan banyak dilakukan di negara-negara Afrika Utara, Timur Tengah, Asia Tenggara, dan beberapa suku pedalaman di Amerika Selatan dan Australia. Lembaga Amnesty International memperkirakan, setidaknya 2 juta wanita dan anak perempuan disunat setiap tahunnya. Menurut WHO lagi, sekitar 140 juta anak perempuan dan wanita di seluruh dunia hidup dalam budaya yang mempraktikkan sunat perempuan.

Dalam laporannya pada tahun 2010 yang berjudul *Tak Ada Pilihan: Hambatan Atas Kesehatan Reproduksi*, Amnesty International menemukan berbagai fakta tentang praktik sunat perempuan di Indonesia. Praktik ini biasanya dilakukan dukun bayi tradisional dalam 6 minggu pertama setelah kelahiran bayi perempuan. Tindakan yang umum dilakukan mulai dari goresan simbolis (tapi sering kali tetap mengenai klitoris) sampai dengan memotong sebagian kecil klitoris. Banyak responden dalam laporan tersebut yang mengaku bayi mereka mengalami perdarahan setelahnya.

Salah satu alasan dilakukannya sunat adalah untuk menekan libido saat seorang anak perempuan tumbuh dewasa. Wanita yang disunat, dianggap pasti akan dapat menekan nafsu

seksual, sehingga mereka tetap dapat menjaga kehormatan dirinya sampai menikah. Dokter Sharifa Sibiani dari King Abdulaziz University Hospital, Jeddah, melakukan studi terhadap 260 wanita yang separuhnya sudah disunat. Ia mempelajari perilaku seksual dan pengalaman mereka saat berhubungan seks. Hasilnya, ternyata tidak ada perbedaan gairah seksual atau libido di antara wanita yang sudah dan tidak disunat.

Namun, mereka yang sudah disunat mengaku tidak mudah terangsang dan lebih sulit untuk mendapatkan orgasme. Hal ini tidak sepenuhnya disebabkan masalah fisik akibat klitoris yang terluka. Menurut Dr. Noroyono Wibowo, SpOG, Ketua Persatuan Obstetri dan Ginekologi Indonesia, kepuasan seksual adalah sesuatu yang kompleks, yang tidak hanya ditentukan oleh kondisi fisik. Kepuasan seksual adalah sesuatu yang situasional dan individual, tergantung dari pengalaman masing-masing orang. Jadi, sifatnya sangat relatif. "Yang bisa dikatakan dengan pasti adalah, sunat perempuan terbukti sama sekali tidak memiliki manfaat medis seperti sunat laki-laki," tegasnya.

Pro Kontra Agama

Sebagai bentuk dukungan terhadap penghapusan diskriminasi dan kekerasan berdasarkan gender, pemerintah Indonesia tahun 2006 mengeluarkan surat edaran berisi larangan bagi tenaga medis untuk melakukan segala bentuk sunat perempuan (mengiris ataupun memotong). Lokakarya Praktik Sunat Perempuan pada bulan Juni 2005 yang melibatkan organisasi profesi, LSM, komnas, dan seluruh aspek program dan sektor sepakat bahwa sunat perempuan tidak berguna bagi kesehatan, bahkan merugikan dan menyakitkan.

Akan tetapi, praktik sunat perempuan di Indonesia dilakukan

karena berbagai alasan. Mulai dari keagamaan, kebersihan (bagian luar kelamin perempuan dianggap kotor), sampai menghindari penyakit. Ada juga kepercayaan, bahwa wanita yang disunat tak akan memiliki libido besar. Karenanya, risikonya kecil untuk berselingkuh. Tak jarang pula sunat perempuan dilakukan untuk mengikuti suatu tradisi, sementara alasan sesungguhnya sudah terlupakan dan tak lagi dipertanyakan.

Yang menarik, sebagian besar praktik sunat perempuan di Indonesia adalah berlandaskan ajaran agama. Faktanya, studi yang dilakukan organisasi internasional Population Council di Jakarta tahun 2003 terhadap 1.694 ibu dengan anak perempuan di bawah usia 19 tahun, ditemukan perbedaan interpretasi akan ajaran Islam tentang sunat perempuan. Ada yang menganggapnya sebagai kewajiban, sebagian lagi karena sunah (tidak diharuskan), sisanya karena alasan kehormatan atau martabat.

Untuk memperjelasnya, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan Keputusan Fatwa tahun 2008 tentang khitan perempuan. Khitan atau sunat untuk laki-laki termasuk aturan dan syiar Islam. Sedangkan khitan untuk perempuan adalah makrumah, yaitu salah satu bentuk ibadah yang dianjurkan. Seperti mencukur rambut di sekitar kemaluan, memotong kumis, mencukur bulu ketiak, dan menggunting kuku, khitan adalah fitrah manusia. Sehingga, pelarangan segala bentuk atau tipe khitan terhadap perempuan dianggap bertentangan dengan ketentuan syariah.

Khitan atau sunat dalam agama Islam, menurut MUI, bukan mutilasi atau pemotongan klitoris seluruhnya. Karena, dalam beberapa hadis memang wanita disarankan sunat, tetapi tidak secara berlebihan. Mutilasi klitoris justru dianggap tidak akan

membahagiakan suami-istri. Dengan fatwa tersebut, MUI mengimbau, sunat perempuan hanya boleh dilakukan dengan cara menghilangkan selaput yang menutupi klitoris, tidak boleh sampai melukai bahkan memotong klitoris.

MUI juga mengharuskan sunat dilakukan oleh tenaga medis yang sudah diberi penyuluhan dan pelatihan. Menurut Permenkes 1636 tahun 2010, sama dengan fatwa MUI, sunat perempuan adalah tindakan menggores kulit penutup bagian depan klitoris, tanpa melukai klitoris.

Menurut Dr. Hamim Ilyas, dosen di Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, praktik sunat perempuan sebetulnya sudah ada jauh sebelum Islam. Dari sejarahnya, selama ribuan tahun sunat perempuan lazim dilakukan di lembah Sungai Nil, yakni Mesir, Sudan, dan Etiopia, serta secara terbatas pada masyarakat Arab, Rusia, dan Amerika Latin. Tapi, menurut Hamim, tidak ada informasi bahwa sunat perempuan juga berasal dari ajaran Nabi Ibrahim. Ketika Islam datang, praktik sunat perempuan merupakan fenomena lintas budaya.

Islam pada masa Nabi Muhammad tidak memperkenalkan praktik sunat perempuan. Ketika Nabi mengetahui praktik itu ada di satu kabilah, maka Nabi berpesan pada dukun sunat perempuan bernama Ummi Rafi'ah --yang selalu diminta para orang tua mengkhitan anak perempuannya-- supaya melakukannya sesedikit mungkin dan tidak berlebihan.

Dilarang, tapi Boleh?

Tanggal 6 Februari ditetapkan WHO sebagai **International Day of Zero Tolerance to Female Genitale Mutilation**, atau **Hari Internasional untuk Nol Toleransi Terhadap Mutilasi**

Perempuan. *Female circumcision* dan *female genital mutilation* digolongkan dalam daftar kekerasan terhadap wanita, setara antara lain dengan KDRT, *human trafficking*, perbudakan seks, dan pemerkosaan. Pada tahun 2007 tercatat 30 negara sudah menetapkan hukum larangan sunat perempuan.

Sementara Permenkes No.1636, yang dikeluarkan tahun 2010, dengan spesifik menyebutkan langkah-langkah yang harus diambil tenaga medis, jika mereka harus melakukan sunat perempuan. Dokter Ina Hernawati, MPH, Direktur Bina Kesehatan Ibu, menuturkan bahwa sunat perempuan hanya sedikit menggores kulit yang menutupi bagian depan klitoris dan tidak menimbulkan luka. "Alat yang digunakan adalah jarum suntik ukuran terkecil," katanya.

Peraturan dan panduan ini tentu membuat gusar banyak pihak. Amnesty Internasional dan Masyarakat Sipil Indonesia yang terdiri dari 117 lembaga masyarakat daerah, 19 organisasi internasional, 42 individu, beberapa waktu lalu mengeluarkan pernyataan bersama. Mereka menuntut pemerintah Indonesia untuk menghapuskan peraturan yang dianggap justru membenarkan bahkan mendorong praktik sunat perempuan di Indonesia.

Nong Darol Mahmada, Program Manager Freedom Institute dan salah satu pendiri Jaringan Islam Liberal (JIL), melihat sunat perempuan sebagai bentuk diskriminasi karena berbagai hal. Pertama, berbeda dari sunat laki-laki yang memiliki manfaat kesehatan dan diwajibkan secara teologis Islam, sunat perempuan sama sekali tidak ada gunanya.

Kedua, sunat perempuan di Indonesia kebanyakan dilakukan tanpa persetujuan anak untuk alasan non-medis. Bahkan, berdasarkan pengamatan Nong, di beberapa klinik dan

rumah sakit bersalin di Jakarta dan daerah, sunat perempuan dijadikan satu paket dengan tindik telinga untuk keluarga muslim. "Sehari setelah lahir, putri pertama saya disunat dan ditindik telinganya tanpa sepengetahuan saya," ujar Nong.

Ketiga, dan yang paling penting menurut Nong, sunat perempuan adalah wujud budaya patriarkat yang digunakan untuk mengontrol hidup wanita. Sebab, dalam berbagai hadis yang menyebutkannya, tujuan sunat perempuan adalah untuk meminimalkan seksualitas wanita dan membahagiakan suaminya.

Lebih lanjut, sunat juga sering dihubungkan dengan masalah sosial. "Misalnya, ada wanita yang dipandang 'nakal' yang ternyata tidak disunat. Masyarakat akan melihat, pantas saja nakal, soalnya dia tidak disunat," tutur Nong.

Dokter Ina menegaskan bahwa Permenkes No.1636 dibuat justru untuk melindungi wanita dan anak perempuan, karena pelaksanaan sunat harus sesuai ketentuan agama, standar pelayanan, dan standar profesi untuk menjamin keselamatan perempuan yang disunat.

Sebanyak 72% sunat perempuan yang terjadi di Indonesia, dilakukan dengan cara berbahaya, seperti menyayat, menggores, dan memotong sebagian atau seluruh ujung klitoris. Juga, ditemukan beberapa kasus orang tua membawa anak perempuannya untuk disunat oleh dukun dan tenaga nonmedis lain karena tidak bisa ke dokter. "Akibatnya, risiko perdarahan dan infeksi lebih tinggi lagi," kata dr. Ina. Dengan adanya peraturan ini, tenaga medis baru akan melakukan sunat, jika diminta orang tua.

Nong tidak sependapat. "Buat saya, mutilasi atau hanya sekadar menggores, sama saja sakitnya. Pemakaian jarum suntik,

sekecil apa pun, pada alat kelamin yang sifatnya sangat sensitif, tetap saja sangat berisiko," katanya. Lagi pula, lanjut Nong, saat praktik ini dilakukan di daerah yang lebih terpencil, siapa yang akan mengawasi praktik sunat dilakukan sesuai prosedur? "Akan jauh lebih baik bila yang dilakukan adalah metode sunat yang simbolis saja. Misalnya, menorehkan kencur atau obat antiseptik, seperti yang sudah dilakukan masyarakat di beberapa tempat."

Efek jangka pendek dan panjang

Jika sunat pada laki-laki berdampak positif dan membuat kebersihan di sekitar penis jauh lebih terjaga, menurut WHO, sunat perempuan dapat berdampak buruk bagi kesehatan. Dampak jangka pendek yang bisa timbul antara lain perdarahan dan sakit kepala luar biasa yang dapat mengakibatkan shock atau kematian, infeksi pada seluruh organ panggul, tetanus dan *gangrene* yang dapat menyebabkan kematian, serta kesulitan atau sakit saat buang air karena adanya pembengkakan dan sumbatan pada saluran *urine*.

Sedangkan dampak jangka panjangnya yaitu rasa sakit berkepanjangan saat berhubungan seks, penis tidak dapat masuk ke dalam vagina sehingga perlu dioperasi, kista, keloid pada bekas sunat, disfungsi seksual (tidak dapat mencapai orgasme saat berhubungan seks), disfungsi haid yang mengakibatkan *hematocolpos* (akumulasi darah *haid dalam vagina*), *hematometra* (akumulasi darah *haid dalam rahim*), dan *hematosalpinx* (akumulasi darah haid dalam saluran tuba).

PRIMARITA S. SMITA.

<http://www.femina.co.id/isu.wanita/topik.hangat/sunat.perempuan.melindungi.atau.melukai/005/007/238>



Appendix (2)

Sabtu, 29 Rabiul Awwal 1435 H / 22 Desember 2012 10:26 wib

**KHITAN PEREMPUAN DISYARIATKAN DALAM ISLAM TAPI
DILARANG OLEH PBB**

JAKARTA (voa-islam.com) - Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa melarang praktik khitan perempuan. PBB pun meminta negara-negara di seluruh dunia, termasuk Indonesia, untuk menghentikan praktik yang disebut mengancam sekitar tiga juta gadis setiap tahunnya.

Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) memperkirakan sekitar 140 juta gadis disunat. Praktik sunat perempuan lazim ditemui di negara-negara Afrika, Timur Tengah, dan Asia, dan dilakukan karena alasan budaya, religi, maupun sosial.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sudah sejak tahun 2008 mengeluarkan fatwa tentang sunat perempuan. Dikutip dari situs MUI, sunat perempuan dibahas MUI setelah mendapat pertanyaan dari Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan mengenai persoalan itu, disertai data penyimpangan pelaksanaan khitan perempuan di berbagai negara.

Kementerian Kesehatan RI bahkan telah mengeluarkan Surat

Edaran tentang Larangan Medikalisasi Khitan Perempuan bagi Petugas Kesehatan. Ini karena beragam tata cara pelaksanaan sunat perempuan tak jarang berpotensi membahayakan perempuan itu sendiri.

Untuk itu MUI mengklarifikasi soal sunat perempuan itu dengan mengeluarkan Fatwa MUI Nomor 9A Tahun 2008 tertanggal 7 Mei 2008 yang berbunyi:

- Khitan bagi laki-laki maupun perempuan termasuk fitrah (aturan) dan syiar Islam.
- Khitan terhadap perempuan adalah makrumah (ibadah yang dianjurkan).

Dalam fatwa itu, MUI juga mengatakan bahwa pelarangan khitan terhadap perempuan adalah bertentangan dengan ketentuan syariah, karena khitan baik bagi laki-laki maupun perempuan termasuk fitrah dan syiar Islam.

Namun, masih menurut fatwa itu, ada batasan dan tata cara khitan perempuan, yaitu:

Khitan perempuan cukup hanya menghilangkan selaput yang menutupi klitoris.

Khitan perempuan tidak boleh dilakukan secara berlebihan, seperti memotong atau melukai klitoris (insisi dan eksisi) yang mengakibatkan bahaya dan merugikan.

Sementara itu, menanggapi pelarangan PBB terkait sunat terhadap wanita, Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) bidang Fatwa, Ma'ruf Amin, mengatakan khitan pada alat kelamin perempuan diperbolehkan. "Kalau fatwa kita kan memperbolehkan, bahkan ada yang mewajibkan dan ada yang mensunnahkan," kata Ma'ruf kepada VIVAnews, Jumat, 21 Desember 2012.

Khitan , kata Ma'ruf, diperbolehkan asal tidak berlebihan. Maksud dari berlebihan adalah memotong clitoral hood (kulit pembungkus klitoris) yang terlalu banyak. Departemen Kesehatan Indonesia juga sudah mengeluarkan kebijakan mengenai khitan. "Mungkin PBB melarang khitan dari segi yang berlebihan seperti itu, barangkali," ujarnya.

Ma'ruf menambahkan, khitan mempunyai banyak manfaat, di antaranya untuk menyeimbangkan syahwat perempuan. "Menurut para ulama, kalau dia tidak dikhitan, syahwatnya terlalu besar. Kalau khitannya kebanyakan, itu menjadi rendah syahwatnya. Maka dari itu, khitannya sedikit saja untuk membuka selaput saja," jelas Ma'ruf.

Ma'ruf justru mempertanyakan mengapa Perserikatan Bangsa Bangsa sampai mengurus masalah khitan. "Ada apa PBB mengurus khitan segala? Korban seperti apa diakibatkan dari khitan seperti yang dimaksud oleh PBB," tanya Ma'ruf. [Widad/viva]

<http://www.voaislam.com/read/indonesiana/2012/12/22/22475/khitan-perempuan-disyariatkan-dalam-islam-tapi-dilarang-oleh-pbb/#sthash.IKlozJwd.dpuf>

**MELIHAT REPRESENTASI WANITA DAN PERGERAKAN
FEMINISME DALAM MEDIA SAMPUL ALBUM PENYANYI
WANITA INDONESIA PADA MASA KE MASA (DARI 3
GENERASI) ANALISIS SEMIOTIK**

Emy Rahmawati Isfatin K.

Magister Ilmu Linguistik,
Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Airlangga
Email: emy.rahma28@gmail.com

ABSTRAK

Media adalah sumber informasi utama dalam masyarakat. Sejalan dengan itu, media juga menjadi sumber representasi gender, yang seringkali menempatkan perempuan sebagai kaum marginal, yang digambarkan lemah dan teraniaya dalam masyarakat, dan tanpa sadar menempatkan laki-laki di posisi yang lebih tinggi. Penggambaran perempuan yang kerap tidak berimbang melahirkan gerakan feminisme dalam media. Ada berbagai jenis media, salah satunya yaitu pada sampul album. Kita dapat melihat dan memaknai pesan dari apa yang ada pada sebuah gambar yang ada dalam sampul album, dan juga dapat memaknai apa sebenarnya tujuan dari penggunaan gambar tersebut, dengan dilihat dari beberapa aspek serta pendekatan menggunakan teori-teori yang ada. Sampul album dapat menjadi media untuk melenggangkan pandangan-pandangan tertentu tentang perempuan. Pada penelitian ini, penulis akan menggunakan sampul album penyanyi pop wanita Indonesia dari masa ke masa (3 generasi) dengan bertujuan untuk melihat representasi perempuan yang terdapat pada masing-masing sampul album tersebut. Penelitian ini akan meneliti tentang simbol-simbol atau atribut yang merepresentasikan wanita dan pergerakan feminisme dengan menggunakan metode semiotik yang dikemukakan oleh Roland Barthes. Kesimpulan yang dapat diambil dari pembahasan tentang representasi wanita pada sampul album penyanyi-penyanyi wanita di Indonesia dari masa ke masa dan dalam penelitian ini yaitu; terjadinya perbedaan representasi dari wanita pada tiap-tiap generasi pada sampul

album. Bagaimanapun, representasi wanita pada media secara signifikan telah berubah bersama dengan perkembangan media. Bersamaan dengan perubahan paradigma dari konsep 'feminin' di masyarakat dan munculnya gerakan feminisme.

Kata Kunci: Media, sampul album, feminesme, representasi wanita, semiotik.

ABSTRACT

Media is the primary source of information in the community. In line with that, the media has also become a source of gender representation, which often place women as marginal groups, who described the weak and oppressed in society, and unknowingly puts men at higher positions. The depiction of women is often not balanced spawned the feminist movement in the media. There are many different types of media; one of them is on the album cover. We can see and interpret the message of what is on an existing image on cover of the album, and also be able to interpret what exactly the purpose of the use of the image, with the views of some aspects and approaches using existing theories. The album cover can be a medium for particular views about women. In this study, the author used album cover of Indonesia female pop singer from time to time (3rd generation) with the aim to see the representation of women that contained in each of the album's cover. This study will examine the symbols or attributes that represent women and feminism movements using semiotic method proposed by Roland Barthes. The conclusion that can be drawn from the discussion about the representation of women on the album cover of Indonesia female singers from time to namely; the differences in the representation of women in each generation on the album cover. However, the representation of women in the media as significant has changed along with the development of the media. Along with the change of paradigm of the concept of 'femininâ' in the society and the emergence of feminism.

Keywords: Media, album covers, feminism, the representation of women, semiotic.

Pendahuluan

Media merupakan alat atau sarana yang dipergunakan untuk menyampaikan pesan dari komunikator kepada khalayak (Susilana dan Riyana, 2009). Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa media merupakan segala bentuk dan saluran yang dapat digunakan untuk menyampaikan suatu pesan atau informasi. Jika berbicara tentang media hampir semua alat atau benda yang ada disekitar kita dapat disebut sebagai media. Seperti televisi, internet, radio, iklan, spanduk, dan masih banyak lainnya. Bahkan VCD album juga dapat disebut sebagai media, dimana merupakan salah satu media yang berisikan kumpulan lagu-lagu dari seorang atau lebih artis. Sebuah album terdiri dari beberapa elemen pendukung, seperti sebuah sampul, dan elemen tersebut memegang peranan penting dalam presentasi album dan artisnya. Sampul album yang biasanya berisikan foto atau gambar merupakan media visual dan merupakan garis besar dari keseluruhan materi yang ingin disampaikan oleh sang musisi dalam albumnya. Dan desain sampul album yang banyak dipakai oleh para penyanyi atau artis yaitu dengan menggunakan foto mereka sendiri untuk desain sampul album.

Penggambaran perempuan yang kerap tidak berimbang melahirkan gerakan feminisme dalam media. 'feminisme' sering diasosiasikan sebagai rasa benci perempuan terhadap laki-laki, pergerakan yang dilakukan untuk melanggar fakta bahwa kedudukan laki-laki berada di atas perempuan. "Feminism is a movement to end sexism, sexist exploitation, and oppression". (Hooks, 2000). Pengertian feminisme menurut Hooks (2000) tersebut tidak hanya diasosiasikan sebagai upaya untuk melenyapkan kekuasaan laki-laki, namun lebih jauh, seksisme. Definisi tersebut secara jelas menggarisbawahi

permasalahan masyarakat yang sudah disosialisasi untuk bertindak dan berpikir seksis, menempatkan patriarki sebagai institusi seksisme. Sekalipun laki-laki diuntungkan dalam posisi masyarakat patriarkis, tanpa sadar laki-laki juga menjadi korban ideologi dominan untuk terus 'memaksa' mereka untuk membatasi peran perempuan melalui dominasi, kekerasan, dan eksploitasi. Feminisme lahir untuk menolak patriarkisme dan mengupayakan kesetaraan gender dalam masyarakat, bukan semata-mata menghapus peran laki-laki.

Feminitas berkembang dalam masyarakat sebagai sebuah stereotipe yang melekat pada perempuan. Bagaimana seharusnya perempuan berperilaku dan bertindak. Pada perkembangannya, bagi para perempuan modern, menjadi 'feminin' hanyalah salah satu performa dalam kehidupan yang dapat mereka pilih - untuk kesenangan, atau untuk mencapai tujuan tertentu. Hal ini tidak serta merta mengatakan cara pikir tradisional mengenai perempuan hilang, persepsi ini tetap ada dalam masyarakat, karena ketika seorang perempuan berpakaian atau bertindak melawan persepsi tradisional, ia akan dikritik sebagai perempuan yang tidak feminine (*lack of femininity*) (Gauntlett, 2002 p. 10).

Sudah ada beberapa penelitian terdahulu yang melihat representasi seseorang (gender perempuan/laki-laki) dalam sebuah gambar pada media-media tertentu. Misalnya sebagai contoh, melihat representasi laki-laki di suatu gambar yang ada pada produk minuman berenergi 'M-150' yang diperuntukan bagi pria dewasa memposisikan lelaki yang diidentikan dengan pekerjaan kasar dan berat, merupakan lambang kejantanan. Visualisasi produk M-150 memiliki bentuk botol cenderung kotak dan bersudut, jenis huruf tebal (bold), warna gelap, dan

elemen-elemen grafis lainnya yang menyiratkan sifat maskulin.

Sebagai media visual, sampul album dapat menjadi media sebagai sarana berbagi pengalaman, menyampaikan pandangan tertentu dan bahkan dapat juga digunakan sebagai representasi sesuatu. Misal saja sampul album dari seorang penyanyi wanita yang gambar dari album tersebut menggunakan foto diri mereka sendiri. Kita dapat melihat dan memaknai pesan dari apa yang ada pada sebuah gambar tersebut, dan juga dapat memaknai apa sebenarnya tujuan dari penggunaan gambar tersebut, dengan dilihat dari beberapa aspek serta pendekatan menggunakan teori-teori yang ada. Sampul album dapat menjadi media untuk melenggangkan pandangan-pandangan tertentu tentang perempuan. Pada penelitian ini, penulis akan menggunakan sampul album penyanyi pop wanita Indonesia dari masa ke masa (3 generasi) untuk melihat representasi perempuan yang terdapat pada masing-masing sampul album tersebut.

Pertama, penulis memilih Titiiek Puspa sebagai penyanyi wanita pada masa pertama atau generasi pertama. Wanita kelahiran 1 November 1937 ini merupakan entertaimen sejati atau penyanyi yang serba bisa (seni musik, peran, bintang iklan, koreografer dan teater), mempunyai reputasi yang membanggakan, ditulis dalam (biografi tokoh Indonesia). Seperti yang dilansir pada laman Kapanlagi.com, Titiiek Puspa mendapatkan beberapa penghargaan seperti; menjadi Juara Bintang Radio Jenis Hiburan tingkat Jawa Tengah (1954), meraih BASF Award ke-10 untuk kategori Pengabdian Panjang di Dunia Musik (1994), dan menghasilkan puluhan album serta membintangi beberapa judul film, iklan dan menulis sebuah buku biografi tentang dirinya yang berjudul "Titiiek Puspa A

Legendary Diva” pada tahun 2009.

Pada masa kedua, penulis memilih Krisdayanti, 24 Maret 1975 sebagai penyanyi wanita pada generasi kedua. Krisdayanti merilis album pertamanya pada usia 12 tahun dengan judul “Burung-Burung Malam” (1987) dan langsung mendapatkan penghargaan sebagai penyanyi muda berbakat (WowKeren.com). Selain itu Krisdayanti juga berhasil mendapatkan juara pertama pada kompetisi menyanyi tingkat Asia “Asia Bagus 1992” di Jepang, dan album kompilasinya yang berjudul “the best of Asia Bagus” (1993) resmi dirilis di Jepang dan Singapura. Krisdayanti memenangkan “Album Terbaik” di “Anugerah Industri Muzik (AIM)” atas perilisan album “Sayang” di Malaysia. Bahkan Krisdayanti juga dinobatkan menjadi Diva pop Indonesia, dan kemudian membentuk group 3 Diva dengan dua rekan penyanyinya.

Kemudian untuk melihat representasi wanita yang terakhir yaitu pada generasi ketiga atau masa sekarang yaitu Raisa. Seperti yang dikutip pada situs (WowKeren.com) Raisa Andriana 6 Juni 1990, memulai karir bernyanyi solo pada akhir tahun 2010 dengan merilis debut album ‘Raisa’ (2011) dan langsung meraih piala Artis Pendatang Baru Terbaik di ajang AMI Awards pada tahun 2012. Selain itu pada tahun 2013 raisa juga mendapatkan predikat sebagai “Artist of the Year” berkat eksistensi, konsistensi, serta prestasi yang diraih pada situs Okezone. Pada tahun yang sama Raisa juga mendapatkan Bintang Paling Berkilau 2013 versi (tabloidbintang.com.), lalu “Most Wanted Female” OMG! Awards, dan “Ardan Group Awards 2013” dimana lagu-lagu Raisa didapuk menjadi lagu yang memiliki *airplay* tertinggi sepanjang 2013. Untuk kelas internasional, Raisa juga masuk dalam nominasi “World Music Awards 2013”, bersanding dengan Anggun C.

Sasmi, Agnes Monica, dan nama-nama dunia seperti J-Lo, Katty Perry, Lady Gaga.

Ketiga penyanyi tersebut merupakan idola dan Diva pada masanya sendiri-sendiri, selain itu mereka bertiga merupakan penyanyi yang mempunyai kualitas yang sangat baik pada bidang bernanyi, dibuktikan dengan penghargaan dan karya-karya yang sudah mereka hasilkan. Untuk itu kenapa penulis memilih ketiga penyanyi tersebut untuk melihat representasi wanita melalui sampul album penyanyi wanita Indonesia dengan menggunakan metode analisis semiotik.

Penting adanya untuk dilakukan penelitian tentang representasi pada suatu hal, karena melalui representasi manusia dapat memaknai konsep yang ada di pikiran manusia. Representasi adalah penghubung antara konsep dan bahasa dan memungkinkan manusia untuk mengacu pada dunia nyata maupun khayalan. Sebagai contoh representasi adalah objek gelas (terbuat dari kaca dan dapat diisi air) di atas meja akan menimbulkan konsep gelas dalam benak seseorang. Ketiadaan gelas masih bisa menimbulkan konsep gelas dalam benak orang tersebut. (Hall, 2002:17).

Atribut yang digunakan dalam sampul album yang pada kasus ini menggunakan foto dari masing-masing penyanyinya sendiri, terdiri atas simbol atau tanda yang juga dapat dimaknai keberadaannya. Dalam kajian semiotika, tanda dan simbol dapat terbentuk dari segala atribut yang kita kenakan, oleh karena itu dalam sampul album tersebut juga terdapat tanda dan simbol, yang dalam hal ini merepresentasikan tanda tentang wanita. Tanda dan simbol ini sangat berpengaruh terhadap konstruksi masyarakat terhadap hal-hal yang tersirat dari tanda dan simbol tersebut.

Semiotika didefinisikan sebagai studi tentang tanda dan cara tanda-tanda itu bekerja. Dalam Sobur (2009: 15) Barthes yang menyebut semiotika dengan sebutan semiologi, mengemukakan bahwa semiologi pada dasarnya hendak mempelajari bagaimana kemanusiaan (humanity) memaknai hal-hal (things). Dalam hal ini memaknai (to signify) tidak dapat dicampuradukkan dengan mengkomunikasikan (to communicate). Sebab memaknai bukan hanya berarti bahwa objek-objek yang diteliti tidak hanya membawa informasi, tetapi juga mengonstitusi sistem terstruktur dari tanda. Menurut Barthes dalam (Sobur 2009 : 63) bahasa merupakan sistem tanda yang mencerminkan asumsi-asumsi dari suatu masyarakat tertentu dalam waktu tertentu. Dalam studinya tentang tanda, Barthes menambahkan peran pembaca (the reader). Penambahan area ini dikarenakan, meskipun konotasi merupakan sifat asli dari tanda, agar tanda tersebut dapat aktif dan berfungsi maka dibutuhkan peran pembaca.

Roland Barthes menggunakan tiga hal yang menjadi inti dalam penelitiannya, yakni makna Denotatif, Konotatif dan Mitos. Denotatif mengungkap makna yang terpampang secara nyata dan kasat mata contohnya bahwa bentuk balon itu bulat, kucing mengeluarkan suara dengan mengeong dll. Sedangkan konotasi mengungkap makna yang tersembunyi dibalik tanda-tanda atau simbol yang tersirat dari sebuah hal. Jadi hanya tersirat, bukan secara kasat mata dalam bentuk nyata. Misalnya lambaian tangan, ekspresi wajah, penggunaan warna sebagai identitas dan lain sebagainya. Mitos ada dan berkembang dalam benak masyarakat karena pengintrepretasian masyarakat itu sendiri akan sesuatu dengan cara memperhatikan dan memaknai korelasi antara apa yang terlihat secara nyata (denotasi) dan

tanda apa yang tersirat dari hal tersebut (konotasi).

Dalam penelitian ini penulis ingin melihat bagaimana representasi wanita dari sampul album penyanyi wanita Indonesia pada masa ke masa (dari 3 generasi) dengan menggunakan analisis semiotik. Pada dasarnya, tujuan analisis terhadap sampul album seorang penyanyi adalah untuk menemukan makna terselubung yang terdapat dalam sampul album tersebut. Dengan kata lain, peneliti ingin melihat bagaimana representasi wanita dari sampul album penyanyi wanita Indonesia pada masa ke masa (dari 3 generasi) dengan menggunakan analisis semiotik.

Penelitian ini akan meneliti tentang simbol-simbol atau atribut yang merepresentasikan wanita dengan menggunakan metode semiotik yang dikemukakan oleh Roland Barthes. Dalam penelitian ini, peneliti akan memaknai tanda-tanda tersebut di level pemaknaan denotatif dan selanjutnya memaknai ke tingkatan yang lebih dalam lagi yaitu pemaknaan konotatif, yang akhirnya akan menghasilkan sebuah mitos yang berkembang di masyarakat luas. Dan terakhir penulis juga akan memaknainya pada tingkat linguistik. Jadi memaknai tagline atau tulisan-tulisan yang ada pada sampul album dan juga dihubungkan dengan tanda-tanda pada gambar yang ada.

Analisis

1. Masa/generasi Pertama (Titiek Puspa)



Gambar 1



Gambar 2



Gambar 3

a. Pemaknaan pada tingkat Denotatif

Dapat dilihat pada ketiga sampul album Titiék Puspa diatas, jika dimaknai pada tingkat denotatif, terlihat pada setiap kesempatan pada sampul albumnya Titiék Puspa selalu menyanggul rambutnya, dan terlihat menggunakan beberapa asesoris untuk rambutnya yaitu sebuah bunga. Kemudian, dari ketiga sampul album tersebut Titiék Puspa juga selalu mengenakan kebaya untuk pakaiannya, dengan menggunakan warna-warna dasar seperti putih dan hitam. Titiék Puspa juga terlihat selalu menggunakan asesoris tambahan untuk menunjang penampilanya seperti; anting-anting, kalung, gelang dan cincin. Make up atau riasan wajah yang digunakan oleh Titiék Puspa pada sampul albunya tidak terlalu terlihat atau menonjol. Selain itu background yang digunakan dalam sampul albumnya juga terlihat ada yang langsung di alam dan menggunakan warna-warna cerah.

b. Pemaknaan pada tingkat Konotatif

Pada pemaknaan tingkat kedua atau tingkat konotatif ini, berarti pemaknaan yang lebih mendalam lagi. Pertama, pemaknaan pada tatanan rambut yang digunakan oleh Titiék Puspa pada ketiga albumnya, yaitu bentuk rambut yang disanggul. Rambut yang disanggul dapat diartikan sebagai wanita pada masa dulu yang mudah untuk ditata atau diatur. Maksudnya disini jika dilihat dari proses penataan rambut yang disanggul itu sendiri. Seperti yang telah dikutip dalam sebuah web tentang penataan sanggul yaitu; pertama rambut diikat, kemudian membuat lingkaran pertama pada sebelah kiri, selanjutnya arah rambut menjuntai kebawah arahkan rambut ke bagaian atas, dan posisikan rambut untuk membuat lingkaran, dan selanjutnya. Dari teks pembuatan sanggul yang sedemikan

rupa, dapat dimaknai jika wanita pada masanya Titiek Puspa mudah untuk ditata, terutama oleh laki-laki. Ini bisa dikaitkan dengan sistem dominasi laki-laki yang dapat mengontrol perempuan. Atau bisa juga disebut dengan sistem patriarki. Jadi secara lebih umum patriarkhi digunakan untuk menyebut kekuasaan laki-laki, cara laki-laki menguasai perempuan dan untuk menyebut sistem yang membuat perempuan tetap dikuasai (Kamla, 1996:1). Selanjutnya, pemaknaan kedua pada baju yang digunakan oleh Titiek Puspa. Pada ketiga albumnya ia selalu mengenakan kebaya. Dapat diketahui bahwa kebaya merupakan pakaian tradisional wanita Indonesia. Kebaya pada masa lalu tidak hanya dipakai saat upacara adat saja tetapi juga menjadi pakaian sehari-hari kaum wanita di Jawa, Sumatera, dan di Indonesia pada umumnya (Paraswati, 2015). Kebaya sebagai salah produk budaya pakaian wanita Indonesia menjadi identitas nasional. Selain itu tanda warna yang digunakan oleh Titiek Puspa pada kebaya yang digunakan cenderung warna-warna netral seperti hitam dan putih seolah ingin merepresntasikan keanggunan dan kekuatan. Kemudian, asesoris yang digunakan dapat digunakan dan berfungsi sebagai pelengkap. Seperti yang dikutip dalam situs 'filosofi wanita jawa' yang di publikasikan pada 24 Maret 2012 "...dilengkapi dengan perhiasan yang dipakai seperti subang, cincin, kalung dan gelang serta kipas biasanya tidak ketinggalan". Dan yang terakhir yaitu pemaknaan pada tingkat background yang digunakan pada sampul album yang digunakan oleh Titiek Puspa, cenderung menggunakan warna-warna cerah dan yang menarik yaitu pada gambar 1 terlihat Titiek Puspa menggunakan Alam sebagai latar belakang fotonya. Penggunaan latar belakang alam, yang pada sampul albumnya, seolah-olah ingin menunjukkan terkesan alami

dengan pemandangan yang berwarna hijau. Dikutip dari (Wibowo, n.d) warna yang dominasi hijau terkesan lebih bersifat alami, harmoni, optimisme, dan pertumbuhan.

c. Pemaknaan pada Mitos

Merujuk pada hasil analisis dan pembahasan mitos yang berkembang dan diyakini dalam kebudayaan di Indonesia tentang representasi wanita, pada sampul album Titiek Puspa menggambarkan mitos tentang budaya masyarakat atau wanita Jawa yang terlihat dalam menggunakan kebaya dan sanggul. Seperti yang dikutip pada laman ('filosofi wanita Jawa' yang di publikasikan pada 24 Maret 2012) "Jenis busana seperti kebaya, sanggul dan kelengkapannya yang umumnya dipakai oleh kalangan wanita Jawa". Selain itu, mitos tentang kecantikan perempuan Jawa yang menurut (Christina S. Handayani, Ardhan Novianto, 2004) terucap dalam kata 'kalem' dan 'anteng', yang tergambar melalui dandanan, tatanan rambut disanggul, dan pada foto Titiek Puspa pada sampul album. Kata kalem merupakan bahasa Jawa yang padanan katanya adalah anteng, lembut, pendiam, tenang, kepala dingin, lunak, rileks, sabar dan santai. Pemakaian kosa kata tersebut sebenarnya menjelaskan bagaimana karakteristik perempuan (rohani) yang diidamkan oleh masyarakat Jawa, yakni senantiasa dapat berperilaku halus dan lembut; tidak kasar dan tidak grusa-grusu; rela menderita, mengalah, dan setia

d. Pemaknaan tingkat linguistik

Pada pemaknaan tingkat ini, hal yang akan dianalisis adalah tagline atau tulisan yang ada dan digunakan pada sampul album. Pada gambar 1, album yang berjudul 'Kupu-Kupu Malam' dan pada gambar 2 album yang berjudul 'Doa Ibu & Hidup Hanja Untuk Tjinta'. Dapat dilihat penggunaan huruf pada

tagline sampul album di gambar ke 2 masih menggunakan ejaan lama yaitu 'hanja' yang pada ejaan sekarang sudah berubah menjadi 'hanya', kemudian juga kata 'tjinta' sekarang menjadi 'cinta'. Pada tagline judul-judul yang digunakan pada sampul album Titiok Puspa, lebih dapat diartikan kearah tingkat perempuan yang bersifat pasif, yang hanya bisa menunggu, dan tanpa bisa berbuat apa-apa. Ini bisa dilihat dari pose Titiok Puspa pada gambar 2 yang posisi tangan dan dagu sedikit diangkat keatas, dan mata sedikit sayu terlihat sedih, seolah-olah ingin menunjukkan sebuah kelemahan, dia sedang memohon, dan menunggu.

2. Masa/generasi Kedua (Krisdayanti)



Gambar 1



Gambar 2

a. Pemaknaan pada tingkat Denotative

Pada pemaknaan tingkat denotative, dapat dilihat pada kedua contoh sampul albumnya Krisdayanti selalu tampak menggerai rambutnya yang panjang. Kemudian Krisdayanti juga selalu menggunakan gaun-gaun panjang dengan warna-warna cerah pada sampul albumnya. Krisdayanti juga menggunakan riasan pada wajahnya dengan cukup tebal. Ada beberapa

aksesoris yang ia gunakan pada kedua foto tersebut seperti; anting dan kalung. Selain itu, background yang digunakan untuk melatarbelakangi kedua sampul albumnya hanya polos dan berwarna putih.

b. Pemaknaan pada tingkat Konotatif

Pada tingkatan pemaknaan konotatif, penulis akan menjelaskan lebih dalam lagi tentang aspek-aspek atau tanda-tanda yang ada pada sampul album Krisdayanti. Pertama, tentang penataan rambut, pada kedua sampul album tersebut terlihat Krisdayanti selalu menggerai rambutnya yang bergelombang atau tidak lurus. Penataan rambut yang bergelombang ini dapat diartikan sebagai sifat yang *flexible*. Krisdayanti ingin menunjukkan perbedaan dengan kebiasaannya sehari-hari dengan menggunakan tatanan rambut yang seperti tersebut. Kemudian baju yang dikenakan oleh Krisdayanti, menggunakan gaun panjang dengan lengan terbuka, dan warna-warna mencolok seperti warna dasar yaitu merah, dan warna ungu. Pemilihan warna yang digunakan oleh Krisdayanti pada sampul albumnya dapat diartikan kekuatan. Seperti yang dikutip dari (Wibowo, n.d) tentang makna warna, bahwa warna merah dan ungu mempunyai satu arti yang sama yaitu 'power' atau kekuatan. Dapat dilihat pada masa atau generasi kedua ini, wanita lebih ingin menunjukkan kekuatannya, dan cenderung tidak pasif. Kemudian make up atau riasan yang digunakan oleh Krisdayanti sangat terlihat menonjol, terutama pada bagian riasan lipstick yang ia gunakan. Penggunaan lipstick yang menonjol ini seolah ingin menunjukkan kesan sensualitasnya. Penggunaan busana dan make up atau riasan yang digunakan oleh Krisdayanti ini bisa jadi sudah mendapat *influence* atau

pengaruh dari budaya barat yang masuk ke Indonesia sendiri. Jika dilihat pada eranya dan penampilan yang diusung oleh Krisdayanti ini seperti artis luar negeri yaitu Marlin Monroe, yang pada setiap penampilannya sering menggunakan busana berpa gaun panjang dengan lengan terbuka dan make up yang menonjol pada bagian bibir. Sehingga penampilan yang diusung oleh Krisdayanti ini lebih atau sudah bersifat global.

c. Pemaknaan pada Mitos

Merujuk pada hasil analisis dan pembahasan mitos yang berkembang dan diyakini dalam kebudayaan di Indonesia tentang representasi wanita yaitu, wanita terlihat lebih cantik dalam rambut panjang dan hitam dan mengenakan gaun dengan warna yang mencolok menunjukkan elegan dan menonjolkan sisi kewanitaan.

d. Pemaknaan tingkat linguistic

Pada tagline yang digunakan oleh Krisdayanti pada sampul albumnya yaitu pada gambar 1 'Cintaku kan Selalu Menemanimu'; pada tagline tersebut terlihat ekspresi Krisdayanti yang mengangkat dagunya keatas, kemudian dengan ekspresi mata yang terlihat berseri-seri, dan mulut sedikit terbuka. Dapat diartikan sebagai sifat krisdayanti yang aktif, aktif dalam artian, perempuan lebih memegang peranan.

3. Masa/generasi Ketiga (Raisa)



Gambar 1



Gambar 2



Gambar 3

a. Pemaknaan pada tingkat Denotatif

Jika dimaknai pada tingkat pertama atau denotative, Raisa selalu menggerai rambutnya. Ia juga Nampak menggunakan dress-dress pada setiap penampilan di sampul album tersebut. Make up atau riasan wajah yang digunakan oleh Raisa tidak begitu menonjol atau terlihat natural, hanya beberapa bagian riasan saja yang ditonjolkan. Kemudian penggunaan asseories untuk menunjang penampilanya terlihat ada cincin, gelang, hair clip, dan balon. Selain itu backdrop yang digunakan oleh Raisa pada ketiga contoh albunya terlihat menggunakan warna-warna kalem, atau pastel.

b. Pemaknaan pada tingkat Konotatif

Pada pemaknaan tingkat konotatif akan membahas secara lebih mendalam lagi mengenai tanda-tanda yang ada pada sampul album Raisa dengan mendetail. Pertama ditinjau dari penggunaan atau penataan rambut Raisa, pada setiap kesempatan dalam sampul albumnnya ia selalu terlihat menggurai rambutnya dengan tatanan yang bergelombang. Hampir sama dengan tatanan rambut yang diusung oleh Krisdayanti, penggunaan tatanan rambut Raisa seolah-olah ingin menunjukkan sebuah kebebasan dengan menggerai rambutnya dengan tatanan bergelombang. Selanjutnya, penggunaan make up atau riasan yang digunakan oleh Raisa ini berbeda dengan Krisdayanti sebelumnya. Raisa cenderung lebih menggunakan riasan yang simple atau natural, hanya menonjolkan pada bagian mata seolah ingin menunjukkan kesan lebih dramatis. Kemudian ditinjau dari segi pakaian yang diguakan oleh Raisa pada sampul album, ia cenderung lebih memilih untuk menggunakan dress dengan model panjang dan pendek, dengan warna-warna pastel. Penggunaan dan

pemilihan jenis pakaian dan warna yang diusung oleh Raisa dapat diartikan sebagai usaha untuk menunjukkan jati dirinya yang simple dan elegan. Selain itu, penampilan yang digunakan oleh Raisa sedikit banyak bisa jadi terpengaruh dari budaya-budaya luar yang masuk ke Indonesia pada saat ini yaitu, budaya-budaya berpakaian atau berpenampilan seperti orang atau selebritis Korea, dengan riasan wajah yang terlihat natural dan pakaian menggunakan dress.

c. Pemaknaan pada Mitos

Merujuk pada hasil analisis dan pembahasan mitos yang berkembang dan diyakini dalam kebudayaan di Indonesia tentang representasi wanita yaitu, wanita diyakini lebih terlihat indah dalam berpenampilan dengan rambut panjang tergerai. Kemudian, balutan busana yang diyakini merepresentasi penampilan wanita adalah busana-busana yang memiliki warna pastel atau warna cerah. Model busana berupa dress akan lebih menonjolkan sisi kewanitaan dari wanita, karena pria tidak lazim menggunakan busana tersebut. Penggunaan pita, bulu-bulu dan berbagai ornamen tambahan yang bersifat lembut dan manis untuk menunjang penampilan wanita.

d. Pemaknaan tingkat linguistik

Pada tingkatan pemaknaan linguistik ini, dapat dilihat melalui tagline-tagline yang digunakan. Seperti pada gambar 1 dengan album yang berjudul 'Pemeran Utama' pada album tersebut ekspresi wajah yang ditunjukkan oleh Raisa terlihat sedih dan seperti menyesal atau seperti telah kehilangan sesuatu, meskipun judulnya 'Pemeran Utama' dan dengan penampilan yang sudah seperti seorang putri. Selanjutnya pada gambar 2 dengan judul 'Bye-Bye', terlihat ekspresi raisa lebih lepas dengan raut yang bahagia dengan sambil memegang sebuah balon

yang berwarna pink. Meskipun judul dari album tersebut 'Bye-Bye' tapi tidak menunjukkan kesan sedih karena kehilangan. Dan balon yang dipegang oleh Raisa seolah-olah berhubungan dengan mengontrol, jadi maksudnya jika biasanya laki-laki mempunyai peranan yang kuat dalam mengontrol sesuatu terutama dalam sebuah hubungan, dan hal ini berhubungan dengan sistem patriarki. Seperti yang telah dikemukakan oleh Kamla (1996:4) bahwa "dalam sistem patriarki ideology yang menyatakan bahwa laki-laki lebih tinggi dari pada perempuan, bahwa perempuan harus dikontrol oleh laki-laki dan bahwa perempuan adalah bagian dari milik laki-laki". Pendapat tersebut ternyata berbeda dengan tanda yang dapat dimaknai dalam representasi wanita pada sampul album Raisa ini. Tagline dan component tanda-tanda yang ada pada gambar 2 tersebut dapat dimaknai bahwa perempuan pada masa atau generasi Raisa (dalam konteks ini zaman sekarang) lebih bisa mengontrol, dan tidak lagi dibawah kendali dari laki-laki. Kemudian pada gambar 3 dengan lagu yang berjudul 'Jatuh Hati', dari ekspresi yang ditunjukkan oleh Raisa dengan kedua tangan yang berada di depan dada dan terlihat sedikit memegang rambut dan dengan ekspresi mulut terbuka, dapat dimaknai ia yang sedang jatuh cinta, terlihat aktif. Berbeda pada masa atau generasi Titiek Puspa di album 'Hidup Hanja Untuk Tjinta' terkesan lebih pasif dan ekspresi wajah sedih dan hanya menunggu, meskipun keduanya sama-sama berteman tentang cinta.

Simpulan

Kesimpulan yang dapat diambil dari pembahasan tentang representasi wanita pada sampul album penyanyi-penyanyi wanita di Indonesia dari masa ke masa dan dalam penelitian ini

adalah tiga generasi yaitu; Titiek Puspa, Krisdayanti, dan Raisa terjadi perbedaan. Terjadinya perbedaan representasi ini sangat terlihat sekali terutama pada generasi pertama yaitu pada sampul album Titiek Puspa dengan kedua generasi selanjutnya yaitu Krisdayanti dan Raisa. Jika pada pemaknaan tanda yang ada pada sampul album Titiek Puspa masih dipengaruhi oleh sistem patriarki, bahwa laki-laki mempunyai kuasa untuk mengontrol perempuan, seperti yang telah dikemukakan oleh Kamla. Selain itu faktor budaya dan mitos tentang representasi wanita jaman dulu di Indonesia juga masih sangat kental dan terlihat sekali pada tanda yang ada di sampul album Titiek Puspa. Hal ini berbanding terbalik dengan representasi wanita pada dua generasi lainnya. Pada masa atau generasi kedua dan ketiga di sampul album Krisdayanti dan Raisa ini lebih ke arah modernitas. Yaitu penampilan yang sudah banyak dipengaruhi oleh budaya-budaya asing yang sudah mulai masuk dan berkembang di Indonesia. Selain itu, sistem patriarki juga sudah mulai luntur atau tidak terlihat lagi pada kedua era atau generasi ini. Malah terkesan representasi wanita dalam kedua sampul album di dua generasi ini lebih terlihat mempunyai kuasa dan terkesan lebih aktif. Terjadinya perbedaan representasi wanita pada media secara signifikan telah berubah bersama dengan perkembangan media. Bersamaan dengan perubahan paradigam dari konsep 'feminin' di masyarakat dan munculnya gerakan feminisme.

Daftar Pustaka

- Barthes, Roland. (2012). *Elemen-elemen Semiotologi*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Bbc.com. Majalah Indonesia; Raisa. Access in 9/11/2015 at 19.40 P.M from <http://www.bbc.com/indonesia/>

- majalah/2012/11/121109_raisanewalbum
- Christina S. Handayani, Ardhian Novianto. 2004 : *Kuasa Wanita Jawa*. Yogyakarta: LKiS.
- Hall, Stuart. 1997. *Representations: Cultural Signifying and Practices*, London: Sage Publication
- Gauntlett, D. (2008). *Media, Gender and Identity: An Introduction* (2nd Edition ed.). New York, USA: Routledge.
- Hooks, B. (2000). *Feminsm is for Everybody: Passionate Politics*. London, UK: South End Press.
- Kamla, Bhasin. (1996). *Menggugat patriarki pengantar tentang persoalan dominasi terhadap kaum perempuan*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Kapanlagi.com. Penghargaan Raisa. Access in 9/11/2015 at 19.44 P.M from <http://musik.kapanlagi.com/berita/raisa-tak-percaya-dapat-penghargaan-ami-awards-2012-c3bf17.html>
- Linggapos.com. Musisi Indonesia Masuk Nominasi WMA. Access in 9/11/2015 at 19.47 P.M from http://www.linggapos.com/13705_8-musisi-indonesia-masuk-nominasi-wma-2013.html
- Paraswati, Eka. (2015). *Kebaya dengan teknik sulam usus Pascasarjana Institut Seni Indonesia Yogyakarta*: Thesis.
- Sobur, Alex.2001.*Analisis Teks Media (Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing)*. Jakarta : Rosda
- Sobur, Alex. (2009). *Semiotika Komunikasi*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Susilana, Rudi. Riyana, Cepi. 2009. *Media Pembelajaran: Hakikat, Pengembangan, Pemanfaatan, dan Penilaian*. Bandung:

CV Wacana Prima.

Tabloidbintang.com. Berita Raisa. Access in 9/11/2015 at 19.45 P.M from <http://www.tabloidbintang.com/articles/berita/sosok/295-BINTANG-PALING-BERKILAU-2013-Raisa>

Tokohindonesia.com. Biografi Titiek Puspa. Access in 9/11/2015 at 19.26 P.M from <http://www.tokohindonesia.com/biografi/article/286-direktori/2071-bercerita-lewat-lagu>

Okezone.com. Raisa. Access in 9/11/2015 at 19.46 P.M from <http://celebrity.okezone.com/read/2013/12/26/386/917904/raisa-andriana-artist-of-the-year-2013>

Wibowo. (n.d). *Color*. Universitas Indonesia. Access in 9/11/2015 at 20.04 P.M from <http://telaga.cs.ui.ac.id/~wibowo/lecture/content/ppw/color.pdf>

Wowkeren.com. Bio Krisdayanti. Access in 9/11/2015 at 19.31 P.M from <http://www.wowkeren.com/seleb/krisdayanti/bio.html> 11/11/2015 (7.31)

Wowkeren.com. Bio Raisa. Access in 9/11/2015 at 19.37 P.M from <http://www.wowkeren.com/seleb/raisa/bio.html>

**ATAS BANYAK PERMINTAAN: PERAN MITOS POPULER
PADA SEKSISME TERINTERNALKAN
DI KALANGAN MAHASISWI
(BY POPULAR DEMAND: BY POPULAR DEMAND: THE ROLE
OF POPULAR MYTHS IN INTERNALIZED SEXISM AMONG
FEMALE UNIVERSITY STUDENTS)**

**Hanna Yasmine,
Muhammad Faiq Adi Pratomo**

Abstract

Sexism is enforced and reproduced not only through overt incidents, such as gendered violence, but also through subtle everyday practices and attitudes. Internalized sexism is a form of everyday enforcement of the gender order wherein women subscribe to, profess, and perpetuate learned sexist practices and attitudes through their interactions with others. This research aims to document sexism in the everyday, particularly among a specific group. This is done through measuring the prevalence of internalized sexism among Indonesian female university students, through the degree of their self-professed subscription to, and perpetuation of, popular sexist myths and stereotypes as disseminated through two social media platforms: LINE and Instagram. This research then analyzes the role that the perpetuation of these popular myths have in the enforcement of hegemonic femininity premised on the notion of an essential character dichotomy arising from 'natural' sex differences (kodrat).

Keywords: internalized sexism, hegemonic femininity, myth, kodrat, social media.

Abstrak

Seksisme ada dan tersebar tidak hanya oleh insiden gamblang, seperti kekerasan gender, tetapi juga melalui praktik dan sikap sehari-hari. Seksisme terinternalkan adalah sebetulnya seksisme keseharian di mana perempuan mempercayai, menjiwai, serta menyebarkan praktik dan sikap seksis melalui

interaksinya dengan pihak lain (terutama perempuan lain). Riset ini bertujuan untuk mengamati reproduksi seksisme dalam keseharian satu grup, yaitu mahasiswi. Ini dilakukan melalui survei yang bertujuan mengamati tingkat seksisme terinternalkan di kalangan mahasiswi Indonesia, melalui tingkat persetujuan diri dan penyebaran mitos-mitos seksis populer yang ada dalam dua *platform* media sosial: *LINE* dan *Instagram*. Riset ini kemudian menganalisis peran penyebaran mitos-mitos di atas dalam penyebaran femininitas hegemonik Indonesia serta penyokongan tatanan gender yang seksis, yang berdasar pada kepercayaan akan adanya perbedaan karakter dikotomis disebabkan oleh kodrat.

Kata Kunci: seksisme terinternalkan, femininitas hegemonik, mitos, kodrat, media sosial.

Pendahuluan

Seksisme sejak lama telah menjadi persoalan kompleks di Indonesia. Ini karena seksisme kekal di hampir semua hubungan dan institusi di Indonesia, membentuk suatu tatanan gender (*gender order*) yang seksis. Karena hubungan gender (*gender relations*) yang menjadi dasar tatanan gender senantiasa dibentuk dalam kehidupan sehari-hari, melalui kelakuan sehari-hari (Connell, 2009:74), maka senantiasa pula dibutuhkan agen-agen dan ideal-ideal yang mereproduksi pola seksis dalam relasi gender, agar tatanan gender yang seksis dapat kekal. Proses reproduksi seksisme yang bersifat wajar ini sebagian terjadi di lingkungan budaya populer, yaitu budaya yang dikonsumsi setiap hari oleh setiap kalangan masyarakat, dan sering kali melibatkan agen-agen involunter karena seksisme dianggap 'biasa'.

Tulisan ini akan memfokus pada peran satu faset budaya populer, yaitu media sosial, dalam penyebaran dan reproduksi

tatanan gender yang berbasis seksisme di kalangan tertentu, yaitu mahasiswi. Tulisan ini berargumentasi bahwa media sosial berperan dalam setidaknya dua hal: (a) pembuatan *post-post* yang berisi mitos femininitas hegemonik, yang seksis; (b) penyebaran *post-post* tersebut, yang berperan dalam terbentuknya seksisme terinternalkan (*internalized sexism*) di kalangan mahasiswi. Lebih dari peristiwa-peristiwa kekerasan gender yang gamblang, seperti pemerkosaan, seksisme di budaya populer—yang dalam hal ini bersarang dalam *post* mitos yang diciptakan dan disebarakan akun media sosial—berperan dalam membentuk seksisme terinternalkan (*internalized sexism*). Konten seksisme dalam budaya populer sering berbentuk asumsi kodrat, yaitu menganggap relasi gender yang timpang dan dikotomis adalah hal yang alami, sehingga lebih gampang diinternalisasi oleh konsumen media. Seksisme terinternalkan menjadikan mahasiswi agen tatanan gender yang seksis dengan menanamkan ideal femininitas hegemonik (*hegemonic femininity*), sehingga mahasiswi tersebut sudi menyebarkan ideal-ideal seksis dan, lebih penting lagi, mencoba memenuhinya. Kondisi paradoksal pun terbentuk: mahasiswi yang termasuk rugi karena berlakunya mitos-mitos seksis, justru menjiwai dan menyebarkannya. Dengan demikian, tulisan ini berfokus pada pembentukan sistem seksisme terinternalkan.

Untuk mengukur seksisme terinternalkan karena budaya populer khususnya di kalangan mahasiswi, riset ini menggunakan dua tahap metode: pertama, pengumpulan mitos-mitos seksis populer yang beredar di media sosial, dan analisis mengapa mitos-mitos tersebut seksis dan merugikan perempuan; kedua, pembuatan *self-administered questionnaire* berisi 12 pertanyaan dan penyebarannya di kalangan mahasiswi, untuk mengukur

penerimaan terhadap mitos-mitos seksis tersebut.

Pengumpulan mitos-mitos populer dilakukan melalui penyisiran dua *platform* media sosial yang paling sering digunakan di kalangan mahasiswi: *LINE* dan *Instagram*. Penyisiran menarget *post* yang dihasilkan oleh akun-akun resmi media sosial, dan yang memenuhi tiga syarat: *post* yang mengandung mitos seksis; *post* dihasilkan oleh akun resmi yang mempunyai banyak pengikut (*followers*), didefinisikan sebagai akun resmi yang memiliki pengikut paling sedikit 3.000.000; *post* yang sering di-*share*, mengindikasikan prevalensi mitos, didefinisikan memiliki jumlah *share* minimal 100 pada platform *LINE* (indikator ini tidak digunakan di *Instagram* karena platform tersebut tidak mempunyai fitur ini); *post* yang sering di-*like*, mengindikasikan persetujuan terhadap mitos, didefinisikan sebagai *post* yang memiliki jumlah *like* minimal 700 untuk *LINE*, dan *like* 40.000 untuk *Instagram* (karena perbedaan jumlah pengguna platform). Jangka waktu pengumpulan mitos mencakup *post* yang dipublikasikan dari Januari 2016 sampai dengan Mei 2016, didasari keinginan untuk menangkap mitos yang baru dan sedang beredar.

Mitos kemudian dibagi menjadi 12 kategori berdasarkan jenis pesan seksis yang diusung. Dengan dasar 12 jenis pesan seksis tersebut, dibuatlah *self-administered questionnaire* yang berisi 12 pertanyaan yang bertujuan mengetahui tingkat persetujuan dengan mitos. Tingkat persetujuan diukur menggunakan skala *Likert-style* 4-poin yang bersifat ipsatif (tidak memiliki opsi netral). *Questionnaire* bersifat *self-administered* untuk menekankan sifat seksisme terinternalkan yang volunter dan didefinisikan sendiri oleh masing-masing individu. Persyaratan gender pun diserahkan pada responden,

membuka peluang perempuan transgender untuk mengisinya, dengan dasar bahwa perempuan transgender juga menghadapi ekspektasi 'kewanitaan' yang sama. *Questionnaire* kemudian disebarakan kepada mahasiswi melalui pengumuman akun *LINE* langsung kepada sampel mahasiswi, dan dengan bantuan akun resmi.

Dengan menggunakan dua tahap riset di atas, kami berhipotesis bahwa media sosial berperan aktif dalam menyokong tatanan gender seksis. Pertama, keberadaan mitos seksis yang dibuat oleh akun resmi membuktikan bahwa akun tersebut turut serta menyebarkan pola hubungan gender yang seksis. Terlebih, kepopuleran (diukur dari jumlah *like*) dan luasnya persebaran (diukur dari jumlah *share*) menunjukkan persetujuan luas di kalangan masyarakat bahwa mitos-mitos seksis tersebut benar adanya. Luasnya penyebaran dan persetujuan mitos tersebut membantu membentuk 'lingkungan' hubungan gender seksis yang bersifat total, sehingga mempermudah terjadinya internalisasi seksisme. Kedua, *questionnaire* yang disebarakan diharapkan dapat mengukur tingkat persetujuan mahasiswi pada mitos-mitos tersebut: kami berekspektasi bahwa hasil akan menunjukkan bahwa sebagian besar mahasiswi akan memegang opini cenderung seksis, berhubung internalisasi seksisme disebabkan oleh menyeluruhnya cakupan 'lingkungan' seksis di Indonesia.

Landasan konseptual utama tulisan ini adalah konsep seksisme terinternalkan (*internalized sexism*) dan bagaimana dia terbentuk oleh faktor-faktor struktural; lebih dari patologi psikologis, seksime terinternalkan adalah masalah struktural (Tappan, 2006:2117). Konsep tatanan gender dan relasi gender Raewyn Connell digunakan pula untuk menganalisa

'lingkungan' seksisme di Indonesia. Beranjak dari analisa Connell, konsep femininitas hegemonik dan kompetisi pemenuhan standar gender, terutama dari Schipper, akan digunakan untuk menganalisa urgensi melakukan internalisasi seksisme. Terakhir, konsep kodrat akan digunakan untuk menjelaskan dasar mitos-mitos seksis.

Seksisme dalam Hubungan Simbolis: Femininitas Hegemonik dan Kompetisi Antar Perempuan

Menurut Connell (2009:73-75), tatanan gender (*gender order*) adalah pola-pola hubungan gender (*gender relations*) yang luas cakupannya meliputi suatu masyarakat, mendikte pola hubungan relasi gender ke institusi-institusi di bawahannya (seperti pemerintah dan institusi pendidikan), dan telah bertahan lama. Tatanan gender meliputi empat dimensi hubungan: hubungan kekuatan; hubungan produksi; hubungan emosional; hubungan simbolis (Connell, 2009:75). Tatanan gender di Indonesia diliputi seksisme yang menyeluruh. Seksisme dalam hal ini berwujud suatu spektrum: pada satu sisi, terdapat peristiwa-peristiwa gamblang dan miris seperti pemerkosaan, tes keperawanan, dan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT); pada sisi lain, seksisme juga terwujud dalam interaksi sehari-hari (Benokratis dan Feagin, 1995). Walau tidak 'seheboh' peristiwa gamblang, seksisme sehari-hari yang mendarah daging dan berlangsung lama juga berperan besar dalam menyokong tatanan gender yang seksis (Bearman, Korobov dan Thorne 2009), dan akan menjadi fokus tulisan ini.

Wujud nyata seksisme sehari-hari ini terdapat pada praktik hubungan gender di Indonesia yang cenderung merendahkan perempuan, di keempat dimensi yang dicetuskan Connell

(2009:75). Dalam bidang hubungan kekuatan, dominasi laki-laki di atas perempuan dianggap biasa di Indonesia, bahkan dianjurkan. Misalnya, pemerintah Indonesia melegalkan perkawinan anak, yang menormalkan relasi timpang antara suami dan istri muda: konsekuensi nyatanya adalah tingginya tingkat KDRT antar-partisipan nikah muda. Dalam bidang hubungan produksi, pekerjaan yang dicap 'feminin', yaitu pekerjaan yang melibatkan rumah tangga dan usaha emosi (*emotional labor*) berupa kepedulian dan empati, kurang diapresiasi secara material. Contoh nyata adalah rendahnya gaji pembantu rumah tangga (PRT) dikarenakan persepsi bahwa pekerjaan domestik memang 'sepatutnya' dilakukan perempuan, tidak membutuhkan penghargaan lebih. Dalam bidang hubungan emosional, perempuan dianggap lemah lembut sehingga tidak sering diposisikan sebagai pemimpin, hanya sebagai pekerja di balik layar.

Cakupan menyeluruh 'lingkungan' seksis Indonesia dibuat lengkap oleh seksisme di hubungan simbolis, yang membatasi kebebasan internal perempuan: ideal kultural keperempuanan yang seksis (Charlebois, 2011:16). Dalam proses perwujudan ideal ini, perempuan menjadi agen penyokong tatanan gender yang seksis. Ideal ini berwujud dalam femininitas hegemonik (*hegemonic femininity*). Menggunakan definisi Schippers (2007:94), femininitas hegemonik adalah:

Hegemonic femininity consists of the characteristics defined as womanly that establish and legitimate a hierarchical and complementary relationship to hegemonic masculinity and that, by doing so, guarantee the dominant position of men and the subordination of women (femininitas hegemonik terdiri dari sifat-sifat yang dianggap 'kewanitaan' yang membentuk

dan mengabsahkan hubungan yang hierarkilah dan saling melengkapi dengan maskulinitas hegemonik dan, dalam melakukan itu, menjamin posisi dominan laki-laki dan penindasan perempuan).

Dengan demikian terdapat sejumlah komponen penting femininitas hegemonik yang membuatnya seksis. Pertama, femininitas hegemonik sejatinya adalah konsepsi hubungan ideal (*idealized relationship*) antara perempuan dan laki-laki. Hubungan ini bersifat hierarkilah, di mana femininitas hegemonik berada dalam posisi subordinasi dan berfungsi mendukung laki-laki untuk mencapai maskulinitas hegemonik. Dengan kata lain, perempuan yang memenuhi ideal femininitas hegemonik mempunyai hubungan patuh, merendahkan diri, dan mendukung laki-laki yang memenuhi maskulinitas hegemonik, sehingga keunggulan femininitas hegemonik di atas femininitas-femininitas alternatif, atau cara-cara lain 'menjadi perempuan,' amat mendukung tatanan gender yang seksis (Connell, 1987).

Kedua, hubungan ideal antara perempuan dan laki-laki juga sarat dikotomi yang cenderung menindas perempuan. Perempuan dan laki-laki dianggap secara fundamental berseberangan, tetapi komplementer (Butler, 1990). Dikotomi ini didasarkan pada perbedaan reproduksi (Hubbard, 1996), dengan asumsi bahwa perbedaan reproduksi berakibat pada berbagai perbedaan lain, seperti perbedaan badaniah (laki-laki dianggap lebih kuat, perempuan lemah), perbedaan nafsu (laki-laki dianggap mempunyai nafsu lebih besar), dan perbedaan cara rekreasi (laki-laki dianggap lebih menyukai olahraga, perempuan dianggap lebih menyukai gosip). Paling penting bagi tulisan ini adalah perbedaan karakter, di mana laki-laki dianggap

lebih agresif, perempuan lebih lemah lembut, dan perbedaan intelektual, di mana laki-laki berpikir dengan logika, perempuan berpikir dengan perasaan dan hati (Connell, 2009:53). Karena didasarkan pada perbedaan reproduksi, diasumsikan bahwa dikotomi gender adalah alami (Connell, 2009; Schippers 2007; Cole dan Zucker, 2007). Dikotomi ini bersifat komplementer, di mana perempuan dan laki-laki dianggap saling berseberangan tetapi saling melengkapi, dalam suatu hubungan heteroseksual yang menyatukan antara mereka (Butler, 1990).

Namun, hubungan heteroseksual ini tidak egaliter: maskulinitas dikonstruksikan sebagai keinginan erotis untuk memiliki perempuan yang telah terobjektifikasi dan tereduksi menjadi sekumpulan sifat yang mendukung laki-laki; sedangkan femininitas dikonstruksikan sebagai menjadi obyek keinginan erotis maskulin (Schippers, 2007:90). Dominasi laki-laki juga dilegitimasi oleh perbedaan sifat berseberangan tetapi komplementer, di mana laki-laki dianggap mempunyai sifat-sifat superior (agresif, mempunyai otoritas, ahli menggunakan kekerasan) yang kemudian dikontraskan dengan sifat perempuan yang inferior (kerentanan fisik, kepatuhan, ketidakmampuan menggunakan kekerasan), sehingga femininitas diposisikan subordinasi pada maskulinitas (Schippers, 2007:91). Dengan demikian, ketertarikan heteroseksual yang tak egaliter, di antara laki-laki dan perempuan yang dianggap berseberangan tetapi komplementer, menjadi dasar posisi subordinasi perempuan dalam femininitas hegemonik.

Ketiga, karena perempuan dan laki-laki dianggap amat berbeda tapi komplementer, maka sifat femininitas hegemonik ('kewanitaan') dan maskulinitas hegemonik ('kejantanan') dianggap pula saling berseberangan dan tak boleh dicampur,

agar dapat saling mendukung. Maskulinitas hegemonik adalah sifat-sifat yang dimiliki laki-laki secara eksklusif, sehingga jika dimiliki oleh perempuan akan mengakibatkan perempuan tersebut distigmatisasi dan dianggap perempuan yang tidak baik (Schippers, 2007:96). Misalnya, perempuan yang bersikap memerintah bukanya akan dielukan karena menjadi lelaki, tetapi masih akan dianggap perempuan, tetapi tidak baik-baik (Schippers, 2007:95). Sebaliknya, femininitas hegemonik adalah sifat-sifat yang jika dimiliki laki-laki akan mengakibatkannya di-feminisasi atau dijadikan subordinasi laki-laki lain, dan dianggap 'banci', 'sissy', atau bukan laki-laki lagi karena telah menjadi subordinasi. Dalam kata lain, femininitas hegemonik adalah sifat-sifat yang menyubordinasikan diri kepada lelaki, lebih rendah daripada sifat-sifat maskulin, dan jika dimiliki oleh lelaki akan mengakibatkannya dicap sebagai *perempuan*.

Dapat ditarik kesimpulan bahwa femininitas hegemonik pada dasarnya seksis dan mendukung tatanan gender yang seksis. Pembangunan femininitas hegemonik didasarkan pada asumsi bahwa peran alami perempuan adalah tunduk pada lelaki, dan bahwa sifat-sifat 'kewanitaan' selalu dihargai lebih rendah dari sifat 'kejantanan'. Lebih penting lagi, bila lelaki menjadi lebih berkekuatan jika memenuhi maskulinitas hegemonik, bila perempuan memenuhi femininitas hegemonik justru akan semakin terpuruk, tunduk dan pada akhirnya berkontribusi pada penindasan perempuan (Charlebois, 2011).

Namun, meski femininitas hegemonik menindas perempuan, terjadilah persaingan di antara perempuan untuk mewujudkannya. Ini dikarenakan mewujudkan femininitas hegemonik dianggap sebagai pencapaian yang amat penting bagi semua perempuan, sehingga bila gagal perempuan

akan mengalami sanksi sosial (Prentice dan Carranza, 2002). Dengan kata lain, perempuan dianggap secara alami tunduk pada lelaki, dan kegagalan tunduk akan mengakibatkan sanksi sosial, sedangkan keberhasilan tunduk akan dihargai. Ini akan terjadi meskipun 'kegagalan' tersebut amat ringan ataupun di luar kendali perempuan, seperti gagal mengatakan '*please*' (Kemper, 1984) atau gagal melahirkan bayi yang sehat (Valenti, 2009). Sanksi sosial yang amat menindas pun dianggap wajar, seperti sanksi seks di luar nikah yang berwujud *honor killing* (Ghanim, 2015), atau 'sanksi' ketidakperawanan yang berwujud pemerkosaan (Poerwandari, 2016). Sebaliknya, pencapaian femininitas hegemonik memberikan 'hadiah' bagi perempuan. 'Hadiah' yang diberikan pada perempuan dapat berupa hal-hal yang amat sederhana namun dibutuhkan, seperti penerimaan di lingkungan sosial (Charlebois, 2011:44), dan penerimaan di lingkungan kerja yang dibutuhkan untuk dapat melakukan pekerjaan (Charlebois, 2011:70-71). 'Hadiah' perwujudan juga berupa sumber status bagi individu perempuan (Cole dan Zucker, 2007:1), dan hadiah material atau pujian masyarakat (Marwick, 2010). Karenanya, untuk dapat bertahan hidup di lingkungan sosial, perempuan butuh untuk mencapai femininitas hegemonik.

Dengan demikian, timbullah persaingan antar-individu perempuan untuk menjadi 'lebih perempuan' dengan makin memiliki sifat-sifat femininitas hegemonik. Persaingan ini pada akhirnya merupakan persaingan mencari validasi dari lelaki (Charlebois, 2011:40). Ini diwujudkan dalam berbagai bentuk, seperti usaha menjadikan tubuh lebih menarik bagi lelaki melalui operasi plastik (Marwick, 2010). Sering kali, persaingan ini menindas perempuan lain secara langsung, seperti dalam

praktik *girlfighting* gosip, dan mengonstruksi kekuatan dengan menindas perempuan lain, seperti melalui kekerasan fisik (Ghanim, 2015). Persaingan ini mencegah perempuan bekerja sama untuk melawan tatanan gender yang seksis (Charlebois, 2011:48). Pada akhirnya pula, menjiwai femininitas hegemonik berkontribusi terhadap penindasan gender perempuan secara keseluruhan lebih lanjut, dan mengakibatkan posisi tawar individu perempuan menjadi lebih rendah.

Inilah problematik 'catch-22' dalam perwujudan femininitas hegemonik: dalam kompetisi untuk menjadi 'lebih perempuan', pilihan untuk ikut serta maupun tidak ikut serta dalam kompetisi sama-sama merugikan perempuan. Bila tidak ikut berkompetisi, individu perempuan tersebut tidak dapat diterima di masyarakat, dan akan mengalami sanksi berat. Bila dia ikut berkompetisi, individu perempuan akan dipaksa tunduk pada laki-laki, dan meski dia sukses, dia berkontribusi terhadap penindasan gender perempuan secara keseluruhan, dan pada akhirnya, penindasannya sebagai individu. Inilah mengapa usaha perwujudan ideal femininitas hegemonik menyokong tatanan gender yang seksis.

Dengan demikian, menurut Schippers, kita telah memiliki satu set pertanyaan untuk mengidentifikasi mana sifat-sifat yang dijadikan femininitas hegemonik: (a) apakah sifat dan kelakuan yang dianggap 'kejantanan'? (b) apakah sifat dan kelakuan yang dianggap 'kewanitaan'? (c) dari sifat-sifat dan kelakuan-kelakuan tersebut, mana yang menjadikan femininitas inferior dan tunduk terhadap maskulinitas? (Schippers, 2007:100). Dari uraian di atas, dapat ditambahkan (d) sifat-sifat apa yang oleh perempuan dianggap patut untuk dipersaingkan sehingga sampai menindas perempuan lain?

Seksisme Terinternalkan

Seksisme terinternalkan adalah bentuk penindasan yang terjadi *dalam* suatu kelompok yang tertindas, di mana: (a) secara individual, perempuan meyakini (menginternalisasi) bahwa stereotip yang seksis (misalnya, perempuan semua lemah, semua emosional) adalah benar, sehingga perempuan mewujudkan stereotip seksis, merasa rendah diri dan benci terhadap gender sendiri (Pyke, 2010:553); (b) dalam masyarakat, perempuan mewujudkan hal-hal seksis dalam kesehariannya—termasuk pada diri sendiri dan perempuan lain—serta menyebarkannya di antara perempuan lain, bahkan tanpa adanya lelaki sebagai kelompok penindas (Bearman, Korobov dan Thorne, 2009:11). Lebih dari penindasan perempuan oleh perempuan lain, seksisme terinternalkan adalah bagian dari tatanan gender: dia menyokong seksisme melalui ‘persetujuan’ perempuan, membuat perempuan menyetujui ideologi dan kepentingan patriarki yang menindas mereka (Pyke, 2010:556).

Untuk memperoleh ‘persetujuan’ ini, terjadi pembengkokan di mana femininitas hegemonik yang seksis ditampilkan seolah netral dan alami. Dalam seksisme terinternalkan, perempuan menerima identitas mereka, yang diciptakan oleh patriarki sebagai lemah, inferior, dan bertugas melayani lelaki, sebagai sesuatu yang alami dan benar adanya. Selanjutnya, perempuan yang telah menginternalisasi seksisme akan mencoba memenuhi femininitas hegemonik, karena yakin itulah model kewanitaan yang paling alami. Mereka menjatuhkan sanksi perempuan yang tidak memenuhi femininitas hegemonik karena yakin bahwa mereka mengacaukan tatanan gender yang benar. Pada akhirnya, perempuan yang menginternalisasi seksisme menjadi agen penyokong tatanan gender yang seksis.

Namun demikian, perlu ditekankan bahwa perempuan Indonesia yang terdapat di lingkungan seksis secara keseluruhan terpaksa menginternalkan seksisme, seperti telah diuraikan di bab sebelumnya. Dalam hal ini, media populer menjadi penyebar femininitas hegemonik versi Indonesia yang amat penting, berkontribusi terhadap totalnya lingkungan seksis yang mengitari perempuan. Selanjutnya, femininitas hegemonik versi Indonesia akan diidentifikasi, norma yang wajib diinternalkan oleh perempuan: melalui mitos-mitos seksis dan konsep kodrat yang menjadi dasar mitos-mitos tersebut.

Femininitas Hegemonik di Indonesia: Konsep Kodrat

Wujud femininitas hegemonik di Indonesia yang wajib diinternalkan oleh perempuan adalah konsep kodrat. Kodrat secara umum dapat didefinisikan sebagai "sifat-sifat yang telah ditentukan Tuhan, yang unik, asli dan alamiah." Namun pada praktiknya di Indonesia, definisi kodrat perempuan yang diacu lebih sosial, yaitu "...norma-norma yang semestinya melekat pada diri perempuan," (Kusmana, 2014:784). Norma-norma ini dianggap melekat karena persepsi 'kedekatannya' dengan fungsi reproduksi perempuan (Muhannif, 2002). Misalnya, karena perempuan secara biologis dapat melahirkan, maka perempuan dianggap secara kodrati 'didesain' untuk merawat anak.

Terdapat beberapa ciri yang menjadikan kodrat femininitas hegemonik versi Indonesia. Pertama, dia berbentuk *norma* yang harus dipenuhi, dan memiliki sanksi-sanksi jika tidak dipenuhi, sehingga mewajibkan individu perempuan untuk berkompetisi memenuhinya. Ini diperkuat oleh persepsi bahwa kodrat turun dari Tuhan, bersifat: (a) alami, sebagai watak alamiah sesuai dengan *fitrah* penciptaan; (b) karena saking lamanya

berlaku, dan luas persebarannya, dianggap tidak dapat diubah lagi (Budiati, 2010:51); (c) karena bersumber dari Tuhan, bila tidak diikuti maka akan berdosa (Towaf, 2008). Kedua, kodrat didasari dikotomi gender yang jelas, yang bersifat seksis di mana perempuan secara kodrati direndahkan, berperan hanya memenuhi kebutuhan dan melahirkan anak suami; ini terlihat pada berbagai pepatah 'kodrati', seperti *macak, manak, masak* (berias, melahirkan, di dapur). Fungsi kodrat sendiri adalah secara eksplisit membedakan antara lelaki dan perempuan, sehingga perempuan yang menyalahi kodrat dengan menyamai lelaki dianggap bukan perempuan baik-baik dan rawan dihukum Tuhan (Suryakusuma, 1988:52).

Adapun konten kodrat perempuan di Indonesia seksis, secara eksplisit menjadikan peran perempuan sebagai pendukung lelaki—khususnya suami. Hampir segala aspek kehidupan perempuan tergantung pada lelaki, dan perempuan dihargai hanya sebatas dia dapat memenuhi kebutuhan lelaki. Peran perempuan yang seksis ini seakan menjadi benang merah konsep kodrat di Indonesia, melintas waktu. Di Jawa, salah satu sumber tradisi kodrat perempuan adalah Serat Candrarini, meliputi 9 aspek: (1) Setia pada lelaki, (2) Rela dimadu, (3) Mencintai sesama, (4) Trampil pada pekerjaan perempuan, (5) Pandai berdandan dan merawat diri, (6) Sederhana, (7) Pandai melayani kehendak laki-laki, (8) Menaruh perhatian pada mertua, (9) Gemar membaca buku-buku yang berisi nasihat. Serat Candrarini jelas-jelas menjadikan pelayanan kebutuhan lelaki sebagai orbit kehidupan perempuan. Berbagai pepatah Jawa mendukung peran seksis ini: *nek awan dadi teklek, nek bengi dadi lemek* (jika siang sebagai alas kaki dan malam sebagai alas tidur suami), *suwarga nunut, neraka katut* (ke surga terbawa

dan ke neraka ikut), yang menjadikan perempuan satelit lelaki bahkan dalam bidang pribadi keagamaan (Budiati, 2010:58). Ambisi-ambisi perempuan yang non-domestik pun dianggap tidak penting: pendidikan tidak perlu terlalu tinggi karena akhirnya balik ke dapur dan berisiko merendahkan suami; istri harus pasrah terhadap semua kebutuhan suami; kedudukan istri di masyarakat tergantung pada kedudukan suami.

Persepsi kodrat perempuan yang seksis pun mendapat dukungan dari interpretasi agama, khususnya Islam. Kitab-kitab kuning yang biasa dipelajari di pesantren maupun berbagai forum kajian, sering berisi konten misoginis seperti menganggap perempuan subordinasi lelaki, perempuan sebagai objek sedang lelaki subjek dalam perkawinan (Towaf, 2008:145). Selain itu, lelaki dianggap mempunyai beban tanggung jawab yang lebih tinggi, sebagai pemimpin, sehingga tidak boleh disetarakan dengan perempuan (*lirijaali 'alaihinna darajat*); lelaki layak mempunyai hak lebih banyak. (Towaf, 2008:145). Benang merah peran perempuan yang hanya menjadi pendukung laki-laki, dan bahwa femininitas lebih rendah dari maskulinitas, juga terlihat jelas di narasi agama mengenai kodrat.

Konsepsi kodrat yang seksis ini pun mendapat dukungan negara di Orde Baru: femininitas hegemonik Orde Baru adalah ibu, yang menjalankan tugasnya kepada keluarga dan suami, *sekaligus* menjalankan tugas pembangunan negara, tanpa meminta hak tambahan dan tanpa menyalahi kodratnya (Suryakusuma, 1988; Irawaty, 2016). Perempuan diidealkan sebagai *konco wingking* (teman di belakang), sedangkan perempuan yang aktif dan tidak tunduk pada lelaki distigmatisasi sebagai Gerwani—perempuan yang tidak baik-baik. Sekali lagi, terlihat benang merah perempuan diutamakan tunduk pada

lelaki, meski sudah mempunyai peran publik sebagai agen pembangunan (Blackburn, 2004:154).

Terlihat jelas bahwa kodrat menganggap 'kejantanan' dan 'kewanitaan' berseberangan, saling melengkapi, dan tidak boleh tercemar. Benang merah subordinasi perempuan dan femininitas pun terlihat di beberapa sumber besar kodrat. Hubungan heteroseksual tak egaliter menjadi jantung subordinasi perempuan, dengan suami yang diposisikan sebagai pemimpin, istri hanya bertindak memuaskan suami. Pandangan kodrat ini sudah tersebar amat luas dan kekal di masyarakat Indonesia, baik melalui agama, negara, maupun tradisi; sehingga sebagian perempuan sudah menginternalisasi peran subordinat mereka:

Kodrat perempuan itu sebagai pendamping suami, penerus keturunan, pengurus rumah tangga, melahirkan anak, selain sebagai bagian kecil dari masyarakat. Kalaupun jadi presiden atau menteri harus tetap mengurus suami, tetap mengurus rumah tangga, istri kan harus tanggung jawab. Ya ngatur-ngatur waktu bagi yang punya perusahaan, pegawai atau menteri: itu harus tentunya ngatur waktu buat mengurus anak, suami dan mengurus urusan kerja di kantor. Seperti saya ibu rumah tangga sepenuhnya untuk suami dan anak anak 100% (dalam Kusmana, 2014:780).

Dalam proses perwujudan 'peran kodrati' pun perempuan terpaksa menyubordinasikan diri maupun gendernya secara keseluruhan. Dapat ditarik kesimpulan bahwa kodrat merupakan femininitas hegemonik versi Indonesia, dan telah kekal secara historis serta tersebar secara luas.

Hasil Penelitian: Mitos-mitos Seksis di Media Sosial

Dengan femininitas hegemonik yang begitu kental seksisme, yang berasal dari berbagai pihak, tidak heran bahwa

media sosial cenderung mereproduksi pola-pola hubungan gender yang tidak setimpal. Ini terlihat pada persebaran mitos yang mengacu pada femininitas hegemonik kodrat di media sosial.

Mitos di sini didefinisikan sebagai “sebuah kepercayaan populer atau tradisi yang telah tumbuh di sekitar sesuatu atau seseorang; terutama kepercayaan yang berisi ideal-ideal suatu masyarakat atau bagian masyarakat.” Definisi mitos yang digunakan juga menekankan pada kenyataan bahwa konten mitos tidaklah benar, walaupun sering disebarkan sebagai sebuah kebenaran. Mitos populer di media sosial memenuhi definisi di atas: (a) dia disebarkan oleh akun-akun resmi yang memiliki banyak pengikut, untuk konsumsi umum—tidak hanya disebarkan oleh akun yang secara eksplisit seksis; (b) berisi pernyataan femininitas hegemonik, yang sering menggunakan stereotip, generalisasi dan pernyataan salah untuk menyubordinasi perempuan; (c) pernyataan femininitas hegemonik disebarkan seolah sudah jelas kebenarannya, tak perlu dipertanyakan lagi.

Riset ini mengidentifikasi 161 *post* mitos seksis yang berbeda di *platform* LINE dan *Instagram*, dalam periode Januari-Mei 2016 (5 bulan), yang memenuhi kriteria jumlah *like* dan *share* yang telah ditentukan. *Post* mitos ini berasal dari tiga akun resmi yang menciptakan *post* sendiri, maupun menyebarkan mitos-mitos dari akun non-resmi lain. Akun resmi tersebut adalah: (a) Prestigeholics, akun LINE yang berisi kata-kata motivasi maupun pepatah bijak, dengan sedikit nuansa Islami; (b) Amazing Video, akun LINE penyebar video humor dan motivasional; (c) Dagelan, akun *Instagram* dengan konten humoris dan motivasional. Dari 161 *post* tersebut, dibagilah menjadi 12 kategori berdasarkan

jenis pesan seksis yang terkandung, dengan keanggotaan mitos yang kadang berlipat.

Perlu ditekankan bahwa baik akun-akun resmi di atas maupun mitos-mitos mempunyai tingkat persetujuan yang amat tinggi di masyarakat, dan merupakan cerminan tatanan gender yang seksis. Ini dapat dilihat dari jumlah *like* (yang mengindikasikan persetujuan) yang amat besar, tanpa ada mitos kontra yang populer untuk menyaingi. Persetujuan juga dapat dilihat dari jumlah *share* yang besar: pengikut akun tersebut tertarik untuk tidak hanya menyetujui mitos tersebut, namun juga mereproduksinya. Terlebih, sebagian besar *post* yang disampaikan oleh akun resmi sebenarnya berasal dari akun pribadi, yang kemudian ‘hanya’ disebarakan kembali oleh akun resmi, diciptakan baik oleh perempuan maupun lelaki yang merasa mengetahui perempuan: ini menunjukkan bahwa mitos-mitos ini tidak artifisial, dan lebih berasal dari seksisme terinternalkan di masyarakat umum. Selanjutnya, akan dijelaskan konten seksis dan femininitas hegemonik dalam masing-masing kategori mitos.

a. *Dikotomi Jelas*





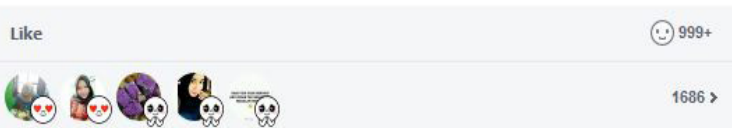
Lelaki itu akan jadi suami.
Maka mesti mandiri sejak dini.
Lelaki itu akan jadi ayah
Maka ilmu dan keteladanan jangan sampai payah.
Lelaki itu akan jadi pemimpin.
Maka mesti berlatih strategi memimpin.
Wanita itu akan jadi istri.
Maka mesti belajar ilmu membahagiakan suami.
Wanita itu akan jadi ibu.
Maka kasih sayang dan kesabaran jadi nomor satu.
Wanita itu akan jadi ratu rumah tangga.
Maka mesti berlatih memanaje keluarga.
Ilmu berkeluarga itu tak ada sekolahnya.
Sedikit referensinya.
Padahal penting adanya, besar manfaatnya.

Subhanallah

Semoga kita bisa menjadi calon suami atau calon istri berkualitas. Yang pantas mendapatkan pendamping terbaik. Aamin .

Yang nge Like Aku doain dapet tin suami yang mulia agama nya.

like&share



Gambar 2 - Post Akun Resmi Prestigeholics Mengenai Dikotomi Peran Laki-Laki dan Perempuan

Mitos-mitos dikotomis memuat konten yang menyatakan bahwa lelaki dan perempuan adalah dua kategori makhluk yang secara kodrati berkebalikan, tetapi saling melengkapi. Semua

perbedaan individu, bila melibatkan hubungan antar-gender (misalnya, perbedaan cara berpacaran), distereotip berasal dari perbedaan kodrat. Mitos ini adalah suatu mitos ‘dasar’ yang mendasari semua mitos-mitos lain: selalu terdapat asumsi bahwa perempuan dan laki-laki secara kodrati berkebalikan.

Karena secara kodrati mereka berkebalikan, adalah wajar jika timbul konflik, karena masing-masing gender tidak akan bisa benar-benar mengerti gender seberangny—dengan kata lain, perbedaan pendapat antara lelaki dan perempuan diesensialkan sebagai perbedaan kodrat. Karena perbedaan kodrat pula bahwa lelaki dan perempuan mempunyai peran yang berbeda dan cenderung menyubordinasikan perempuan sebagai agen pasif. Kelemahan-kelemahan karakter individu (ketidakmampuan setia, emosionalitas) dan ekspektasi sikap pun ‘dibebankan’ pada gender: misalnya, karena perempuan adalah perempuan, wajar jika dia emosional. Jurang kodrat antar-gender ini pun digunakan untuk menjelaskan semua perbedaan hubungan gender, terutama hubungan emosional, mulai dari preferensi film sampai dengan cara berpacaran.

b. Perempuan Emosional



Gambar 3 - Post Akun Dagelan Mengenai Emosionalitas Perempuan yang Irasional



Gambar 4 - Post Akun Resmi Amazing Video Mengenai Emosionalitas Perempuan yang Tidak Dapat Dikendalikan

Mitos-mitos perempuan emosional menganggap bahwa semua perempuan, secara kodrati, sulit dipahami, sering berkelakuan irasional, sering melebihkan sentimen, sering berubah emosi secara tiba-tiba dan tidak bisa berpikir logis-pragmatis: ini terutama dari perspektif lelaki yang distereotip selalu rasional dan tidak melebihkan sentimen. Terdapat pula subteks bahwa perempuan tidak bisa memahami perasaannya sendiri. Jelas bahwa perempuan disubordinatkan karena dianggap tidak bisa mengendalikan emosinya sendiri, sehingga harus dipimpin oleh lelaki, yang lebih tahu hal yang baik bagi perempuan. Keputusan perempuan pun dicurigai karena dianggap muncul dari pertimbangan emosional belaka, yang jalur logikanya tidak bisa dipertanggungjawabkan; ini terutama menyangkut hubungan emosional, misalnya dalam pilihan laki-laki untuk dipacari. Kebutuhan perempuan juga cenderung diremehkan: kebutuhan-kebutuhan tersebut ‘hanya’ timbul karena perempuan emosional. Emosionalitas ini dianggap

kodrati, berasal dari perbedaan reproduksi, kentalnya narasi emosionalitas saat PMS dijadikan salah satu bukti.

Dalam mitos ini, muncul narasi bahwa lelaki selalu menjadi korban emosionalitas perempuan. Karena keputusan-keputusan irasional perempuan, lelaki menjadi korban kekerasan fisik, pemerasan ekonomi, dan terutama ketidakpastian emosi: lelaki yang cintanya tulus, karena keputusan perempuan untuk tidak memilih dia sebagai pacar, menjadi sengsara. Emosionalitas, dengan demikian, dianggap oleh lelaki sebagai *kekuatan* dan alat kontrol perempuan di atas lelaki. Persepsi pemutarbalikan bentuk subordinasi (emosionalitas) menjadi bentuk opresi terhadap kaum dominan (karena perempuan irasional, lelaki harus melayani) ini disebabkan oleh tingginya rasa *aggrieved entitlement* ('saya berhak atas dominasi ini') lelaki yang terbiasa oleh tatanan gender seksis (Kimmel, 2013). Setiap pemenuhan kebutuhan perempuan dilihat sebagai suatu kekalahan, suatu penyerahan pada irasionalitas. Dalam spektrum gamblang seksisme, ini terwujud dalam pembenaran pemerkosaan menggunakan narasi 'saya yang menjadi korban karena dia sudah tidak perawan, karena dia menggoda saya, karena dia tak bisa menjaga diri' (Poerwandari, 2016:23-24).

Mitos emosionalitas merupakan mitos 'dasar': dia mendasari anggapan bahwa perempuan manipulatif, superfisial, submisif dan berkomunikasi secara tidak langsung. Kategori mitos ini juga mempunyai anggota yang paling banyak, dengan 64 *post*.

c. *Perempuan Komunikasi Tidak Langsung*



Gambar 5 - Post Akun Dagelan Mengenai Perempuan yang Berkomunikasi Tidak Langsung



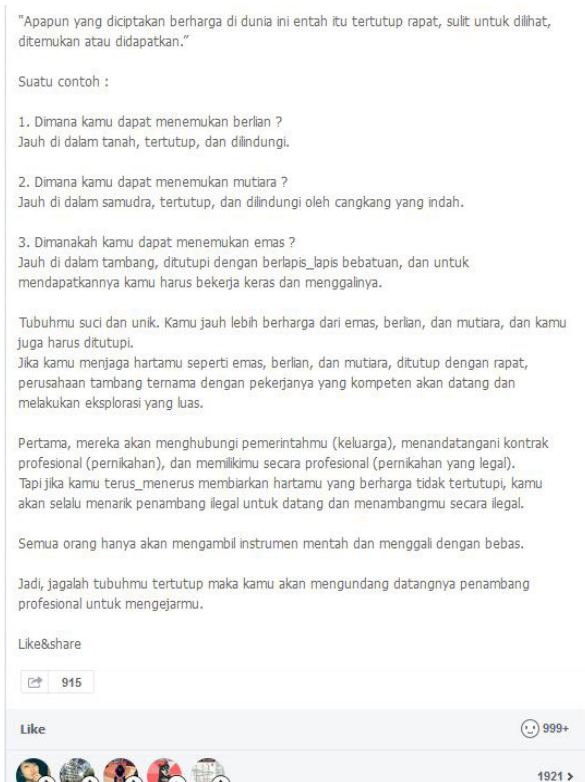
Gambar 6 - Post Akun Resmi Amazing Video Mengenai Laki-Laki yang Harus Menginterpretasikan Sikap Perempuan

Dalam mitos ini, perempuan yang lebih emosional dianggap tidak berkomunikasi langsung dengan kata-kata, tetapi melalui aksi-aksi kontekstual, seperti sikap, penunjukan perasaan dan kediaman. Sekalipun perempuan berkomunikasi melalui kata-kata, dia tidak langsung: kata-kata perempuan penuh implikasi, membutuhkan kepekaan untuk menginterpretasi maksud sebenarnya. Misalnya, perempuan yang marah distereotip akan berkata “pikir saja sendiri,” “oh,” “terserah.” Mitos ini melepaskan kendali perempuan atas komunikasinya sendiri: sekalipun dia berkomunikasi langsung, maksud ‘sebenarnya’ akan bebas diinterpretasi oleh lingkungan dan stereotip, terutama stereotip yang dibuat lelaki atau perempuan yang menjawai femininitas hegemonik. Mitos ini juga merancukan hubungan antar-gender: hubungan antar-gender menjadi penuh kecurigaan, menyeliskan ‘maksud sebenarnya’, dan ambiguitas. Komunikasi antar-gender dibuat tidak lancar oleh stereotip bahwa perempuan pasti menyampaikan pesan secara ambigu. Wujud paling gamblang dari mitos adalah keraguan akan ketidaksetujuan (*consent*) perempuan di hubungan emosional, misalnya perempuan yang berkata “tidak,” bisa saja dianggap tidak mengungkapkan perasaan yang sebenarnya.

Sekali lagi, lelaki dianggap korban dari ketidakjelasan komunikasi perempuan, namun sebenarnya merugikan kedua gender. Individu perempuan dianggap sering mengeluarkan ambiguitas komunikasi justru ketika dia paling emosional, saat konflik pasangan, dengan maksud menguji seberapa paham lelaki akan pasangannya. Konsekuensinya banyak lelaki yang dianggap “tidak peka” karena salah menerima maksud ‘sebenarnya’ komunikasi perempuan. Ini berkaitan dengan narasi bahwa cinta yang paling murni adalah yang tidak

harus diungkapkan dengan kata-kata; jika harus pesan harus diungkapkan secara langsung, berarti pasangan tidak saling memahami.

d. Objektifikasi



Gambar 7 - Post Akun Prestigeholics Mengenai Objektifikasi untuk Kebaikan Perempuan Sendiri

Objektifikasi adalah fenomena psikologis di mana perempuan diperlakukan sebagai benda mati yang hanya berharga karena dapat digunakan untuk memuaskan kebutuhan orang lain (Fredrickson dan Roberts, 1997). Dalam konteks

mitos ini, sering kali tubuh individu perempuan dipecah dari personalitas perempuan tersebut sebagai manusia, sehingga dia hanya sebuah obyek dari nafsu seksual lelaki.

Mitos objektifikasi ini melakukan pemecahan tubuh perempuan, sehingga yang berharga hanyalah vagina. Hal yang terpenting dari perempuan menjadi keperawanan, terwujud dalam utuh-tidaknya selaput dara. Karena keperawanan perempuan dipersepsi hanya bisa hilang, tidak bisa diperoleh kembali (Ghanim, 2015), maka narasi utama mitos adalah 'perempuan harus mempertahankan keperawanannya layaknya harta.' Keperawanan perempuan diibaratkan sebagai berlian, emas, mutiara, yang ketika terlindungi dan tertutup rapat (melalui pakaian tertutup maupun tidak melakukan seks sebelum menikah) akan lebih berharga, yang pada nantinya akan diserahkan pada suami, melalui 'kontrak' berupa pernikahan heteroseksual. Perempuan yang asertif secara seksual sehingga tidak perawan, ataupun yang dianggap tidak cukup menutup diri, dalam kata lain memiliki sifat-sifat kejantanan, diibaratkan bukan *objek* yang baik: permen yang hilang bungkusnya (sehingga dikerumuni serangga); botol minuman yang hilang segelnya; angka yang sudah terbelah sehingga membusuk. Mitos ini amat seksis karena mendukung subordinasi perempuan, hanya sebagai obyek pemuas nafsu lelaki: benang merah kodrat di mana perempuan hanya dihargai sejauh dia dapat memuaskan lelaki amat terlihat. Perempuan diharuskan melihat dirinya sebagai komoditas yang dimiliki lelaki: komoditas yang dapat ditukar, dapat berkurang nilainya, dapat disejajarkan dengan harta benda (*fungible*).

e. *Perempuan Superfisial*



Gambar 8 - Post Akun Dagelan Mengenai Perempuan yang Mengutamakan Superfisial



Gambar 9 - Post Akun Resmi Amazing Video Mengenai Kompetisi Superfisial

Berkaitan dengan mitos objektifikasi dan emosionalitas, mitos ini menstereotip bahwa semua perempuan menjadikan penampilan sebagai prioritas pertama dalam hidupnya. Mitos ini menjadikan usaha besar untuk mempertahankan kecantikan sebagai suatu irasionalitas, hal yang tidak akan dipahami lelaki. Dalam sisi lain, muncul pula narasi bahwa penampilan memang sepenting itu: penampilan merupakan takhta kewanitaan, pusat harga diri perempuan, sehingga adalah wajar jika perempuan mengeluarkan usaha besar untuk mempertahankannya. Menyinggung penampilan dianggap dosa paling besar dalam hubungan emosional antar-gender.

Mitos ini mendukung femininitas hegemonik karena menganggap kecantikan yang dinilai oleh lelaki adalah hal yang paling berharga bagi perempuan (Charlebois, 2011:40). Berkaitan dengan mitos kecantikan, perempuan yang semakin terlihat di ranah publik dituntut untuk semakin cantik, sehingga lelaki tetap mempunyai institusi kontrol diatas perempuan (Wolf, 1991). Kontradiksi yang terkandung dalam mitos, di mana perempuan yang mempertahankan kecantikan melalui usaha besar dianggap irasional, tetapi perempuan yang gagal cantik dianggap bukan perempuan baik, menggarisbawahi mitos ini sebagai alat kontrol lelaki di mana perempuan selalu tergantung pada penilaian lelaki untuk penghargaan dirinya sendiri.

f. *Perempuan Submisif*



*Gambar 10 - Post Akun Dagelan Betapa Submisif
Merupakan Hal yang Wajar Bagi Perempuan*



*Gambar 11 - Post Akun Resmi Amazing Video
Mengenai Kodrat Perempuan, Termasuk Submisif*

Mitos ini adalah konsekuensi dari kodrat perempuan dan mitos komunikasi tidak langsung, serta mitos emosionalitas. Dalam mitos ini, perempuan yang diidealkan kuat adalah yang tegar dalam menahan emosi dan kediaman, saat dia melakukan peran gendernya yang pasif. Mitos ini menganggap bahwa penderitaan karena melakukan peran gender adalah hal yang wajar: perempuan yang baik tidak akan protes, meski berarti dia tidak bisa mengungkapkan perasaan, frustrasi, memendam amarah, dan hal lain yang cenderung merusak secara psikologis. Konteks mitos yang paling sering adalah dalam hubungan emosional, kecintaan heteroseksual, di mana perempuan dituntut untuk menunggu lelaki, karena hak inisiasi hubungan secara kodrati terletak sepenuhnya pada pihak laki-laki. Mitos ini juga paradoksal: dalam satu sisi, perempuan dianggap emosional; dalam sisi lain, perempuan dianggap perlu meredam emosionalitas tersebut demi laki-laki.

Mitos ini menarik karena mengungkapkan perlawanan terhadap peran gender yang ada, namun perlawanan tersebut dianggap percuma karena akan menyalahi kodrat. Penderitaan yang muncul akibat peran subordinat perempuan sebagai pelayan lelaki pun dirasionalisasi sebagai bagian dari 'tugas' perempuan. Dengan kata lain, perempuan yang baik tidak akan mengusik tatanan gender yang seksis, walau dia menderita karenanya.

g. *Perempuan Manipulatif*



Gambar 12 - Post Akun Dagelan Mengenai Perempuan yang Sudah Pasti Egois

Dalam mitos ini, perempuan digambarkan sebagai gender yang egois dan selalu ingin menang sendiri, terutama saat pertengkaran antar-gender. Terlebih, perempuan menggunakan cara-cara yang dianggap mengeksploitasi kewajiban gender lelaki yang lebih kuat untuk ‘mengalah’ pada perempuan: perempuan yang secara kodrati lemah, memanfaatkan kelemahan ini untuk memaksa lelaki melayani keinginannya. Mitos ini memosisikan perempuan yang sudah subordinasi, sebagai pihak yang tetap harus diawasi dan dicurigai oleh lelaki; bila tidak, perempuan akan menggunakan cara-cara licik perempuan (*feminine wiles*) untuk mengontrol lelaki. Ada kecurigaan besar pada perempuan yang asertif, yang mungkin mengacaukan tatanan gender seksis: perempuan yang mengusahakan kepentingan individualnya digambarkan sebagai perempuan egois dan manipulatif.

Mitos ini paradoks: di satu sisi, dalam mitos emosionalitas, perempuan dianggap tak bisa mengendalikan emosinya dan irasional; di sisi lain, perempuan mempunyai kemampuan untuk berpikir dingin dan menggunakan kelabu emosionalitas itu untuk memaksa kehendaknya. Hal yang menyelesaikan paradoks tersebut adalah keharusan maskulinitas hegemonik untuk senantiasa mengontrol perempuan—dan keharusan femininitas hegemonik untuk tunduk—demi kebaikan perempuan sendiri, dan demi terjaganya privilese lelaki.

h. Perempuan Materialistis



Gambar 13 - Post Akun Dagelan Mengenai Perempuan yang Mengutamakan Harta



Gambar 14 - Post Akun Resmi Prestigeholics Mengenai Perempuan yang Memandang Perempuan Lain Materialistis

Berkaitan dengan mitos superfisialitas dan manipulatif perempuan, mitos ini menganggap bahwa perempuan akan paling tergiur oleh harta benda serta barang-barang yang akan menunjang kewanitaannya. Dengan demikian, muncul stereotip—sekali lagi, dengan lelaki sebagai korban—bahwa dukungan yang paling dihargai perempuan adalah dalam bentuk uang untuk berbelanja atau hal material, bukan dalam bentuk hubungan emosional yang berarti. Perempuan dianggap selalu tertarik dengan lelaki kaya, dengan subteks bahwa lelaki yang tulus cintanya tetapi tidak kaya akan selalu kalah dalam hal percintaan. Lelaki korban manipulasi perempuan dalam hal keuangan, karena cinta perempuan dianggap berbanding lurus dengan jumlah barang material yang diberikan kepadanya. Muncul juga anggapan bahwa perempuan lebih ahli terhadap hal-hal material seperti tas, baju serta urusan belanja seperti diskon.

Sekali lagi, mitos ini terlihat paradoksal: dalam satu sisi, dia menggambarkan perempuan sebagai aktor yang irasional, karena kecintaannya terhadap barang-barang material yang melalui lensa maskulinitas dianggap remeh melebihi kecintaannya terhadap lelaki, tetapi dalam sisi lain, perempuan dianggap ulung dalam memanipulasi lelaki dalam hal keuangan. Terlihat *aggrieved entitlement* bahwa lelaki menganggap irasionalitas perempuan adalah kontrol di atas lelaki. Mitos ini seksis karena menganggap semua perempuan lebih mementingkan harta benda dibanding semua hubungan manusiawi yang lain.

i. Perempuan Sebagai Ibu



*Gambar 15 - Post Akun Resmi Amazing Video Mengenai
Keharusan Perempuan Menjadi Ibu*

Mitos ini mereproduksi hampir secara verbatim narasi Orde Baru tentang keibuan, yaitu setinggi-tingginya perempuan adalah ibu yang baik dalam mengurus anak serta suami. Kodrat inti perempuan adalah sebagai ibu, dan penghargaan

perempuan semua berkitar pada kemampuannya menjadi ibu yang baik. Mitos ini mendukung femininitas hegemonik karena hanya menghargai perempuan dalam posisi subordinat ibu: perempuan yang baik adalah yang menghasilkan anak bagi suaminya, dan berhasil mendidik anak-anak tersebut. Mitos ini menganggap sudah selayaknya karier independen perempuan, serta segala kemampuannya, pada akhirnya digunakan untuk menunjang peranya sebagai ibu.

j. *Genderisasi*



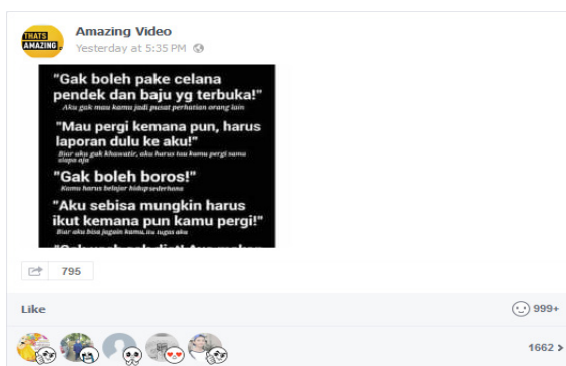
Gambar 16 - Post Akun Resmi Amazing Video yang Menunjukkan Bahwa Ingatan Kuat Merupakan Ciri pada Perempuan

Mitos ini mengatakan bahwa memang ada beberapa hal atau sifat, seperti warna *pink*, warna merah, mobil, kemampuan mengingat, yang patut diberi label 'feminin' atau 'maskulin' karena dianggap ada asosiasi dengan sifat gender tersebut. Asosiasi ini adalah bagian dari pembangunan femininitas hegemonik: karena perempuan secara kodrati mengurus anak, maka pekerjaan yang 'feminin' adalah pekerjaan yang melibatkan anak, atau melibatkan emosi-emosi yang berkaitan dengan anak.

k. Peran Lelaki Sebagai Pemilik Perempuan



Gambar 17 - Post Akun Resmi Prestigeholics yang Menyatakan Keharusan Laki-Laki Sebagai Pemimpin Perempuan



Gambar 18 - Post Akun Amazing Video Mengenai Laki-Laki Tahu Apa yang Terbaik untuk Perempuan

Mitos ini mengatakan bahwa sudah sepiantasnya (karena kodrat) lelaki menjadi pemimpin perempuan. Peran ini melibatkan lelaki sebagai pemilik seutuhnya perempuan. Ini berarti lelaki mempunyai hak mengatur tubuh perempuan (memilih pakaiannya, menginisiasi hubungan seksual), hak

mengatur hubungan sosialnya (bagaimana dia berinteraksi dengan lelaki lain), hak mengatur apa yang dipikirkannya, hak mengatur di mana dia boleh bepergian, sehingga setiap kelakuan perempuan harus dikendalikan oleh lelaki. Privilese-privilese yang menindas perempuan ini dikonstruksi sebagai bentuk kasih sayang dari lelaki. Sebaliknya, lelaki mempunyai kewajiban untuk melindungi perempuan dengan kekerasan, bekerja demi kebaikan perempuan, dan memenuhi kebutuhannya. Kewajiban-kewajiban ini masih menempatkan kehidupan perempuan sebagai ekstensi dari kehidupan lelaki. Selain itu terdapat kelonggaran peran bagi lelaki yang tidak terdapat pada peran perempuan: lelaki dianjurkan untuk tidak dilarang berkelakuan sesukanya, hanya diperingatkan.

Mitos ini merupakan puncak dari mitos-mitos femininitas hegemonik yang menempatkan maskulinitas sebagai gender yang lebih kuat, serta menekankan kelemahan peran femininitas. Perempuan, karena dia emosional, submisif, materialistik, dan secara umum hanya bertindak sebagai pelengkap lelaki, dianggap tidak benar-benar mengetahui kebutuhannya sendiri, sehingga harus dipimpin sepenuhnya oleh lelaki.

1. Perempuan Sebagai Pendukung Lelaki



Gambar 19 - Post Akun Resmi Amazing Video yang Menyatakan Perempuan Tidak Dapat Mandiri Tanpa Laki-Laki

Mitos ini menempatkan posisi subordinat perempuan sebagai bagian dari keteraturan alami: lelaki melingkupi perempuan, perempuan melingkupi lelaki. Lelaki yang baik tidak akan membiarkan perempuannya kesusahannya: sebaliknya, perempuan dianggap tidak dapat berdiri sendiri, karena cinta, kebutuhan materi, maupun sifat kodrati yang selalu membutuhkan lelaki. Namun, seperti layaknya femininitas hegemonik, hubungan ini tidak egaliter: lelaki selalu ditempatkan sebagai pihak yang wajib didukung, dan perempuan sebagai pendukungnya (demi 'kebaikan perempuan sendiri').

Dari ke-12 kategori mitos tersebut jelas terdapat reproduksi aspek-aspek femininitas hegemonik kodrat. Benang merah perempuan sebagai pendukung lelaki, yang merendahkan femininitas sebagai emosional, manipulatif, materialistis, dan menyokong privilese lelaki dapat terlihat; femininitas sekali lagi hanya disinggung dalam hubungannya dengan maskulinitas (Schippers, 2007). Terlebih, terdapat narasi *aggrieved entitlement* yang kuat, yang menyayangkan bahwa tidak ada dominasi total di atas kaum perempuan oleh kaum lelaki. Meski demikian, terdapat tegangan yang sejatinya merupakan perwujudan dari krisis hubungan gender, yang mempunyai potensi mengubah tatanan gender menjadi lebih egaliter.

Hasil Penelitian: Interpretasi Hasil *Questionnaire*

Dari 12 kategori mitos, dibuatlah *self-administered questionnaire* yang berisi 12 pertanyaan yang mengandung inti mitos, yang bertujuan mengetahui tingkat persetujuan di antara mahasiswi. Walaupun persetujuan terhadap mitos bukan satu-satunya indikator seksisme terinternalkan, penelitian ini menekankan aspek *self-administered* yang menunjukkan

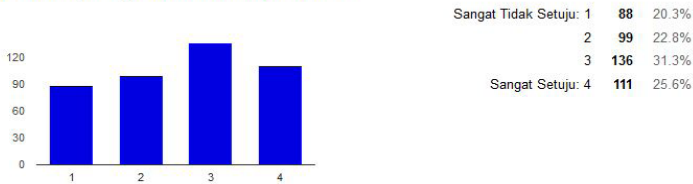
bahwa mahasiswi tidak hanya setuju, tetapi tidak merasa aneh atau malu ketika mengungkapkan persetujuannya; terlebih, banyaknya jumlah *like* dan *share* menunjukkan bahwa mitos tersebut memang sudah terinternalkan di kalangan umum. *Questionnaire* dibuka pada tanggal 24 Juni 2016, dan ditutup pada tanggal 5 Juli 2016 (12 hari), dan menghasilkan responden sebanyak 434.

Berlainan dengan hipotesis kami, secara keseluruhan *questionnaire* menunjukkan bahwa meski mahasiswi menginternalisasi mitos-mitos ‘dasar’ (emosionalitas dan dikotomi gender) femininitas hegemonik, dan setuju keberadaan kodrat, terdapat beberapa tanda bahwa tatanan gender di kalangan mahasiswi tengah mengalami krisis menuju perubahan (*crisis tendencies*), baik karena instabilitas inheren dari pola-pola hubungan gender (Connell, 2009:90), maupun karena adanya kontradiksi-kontradiksi internal dengan mitos, seperti yang telah diuraikan (Connell, 2009:91). Tanda lain bahwa tatanan gender Indonesia tengah mengalami perubahan adalah tingginya konten *aggrieved entitlement* yang menyayangkan bahwa privilese-privilese lelaki makin menghilang: ada kecemasan bahwa peran gender ‘tradisional’ semakin luntur (Kimmel, 2013). Berikutnya akan disajikan pertanyaan, hasil dan interpretasi data *questionnaire*.

a. Secara kodrat, perempuan berbeda dengan laki-laki

Tabel 1. Hasil Questionnaire mengenai persetujuan adanya kodrat

Secara kodrat, perempuan berbeda dengan laki-laki



Terdapat persetujuan lemah di mitos ini, (31.3% mahasiswa setuju dan 25.6% sangat setuju) bahwa secara kodrati, lelaki berbeda dengan perempuan. Mahasiswa menginternalisasi narasi bahwa perbedaan-perbedaan yang timbul antar kedua gender merupakan perbedaan inheren, karena dasarnya pesan-pesan kultural yang menyalahkan gender sebagai inti konflik.

b. Perempuan lebih emosional daripada laki-laki

Tabel 2. Hasil Questionnaire mengenai mitos emosionalitas

Perempuan lebih emosional daripada laki-laki



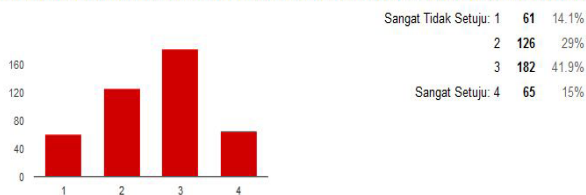
Terdapat persetujuan kuat (40.3%) kami melihat bahwa

mayoritas mahasiswi telah menginternalisasi bahwa dirinya memang lebih emosional dibanding laki-laki. Sebaliknya, mahasiswi juga mengiyakan bahwa dia memang lebih histeris, tidak bisa mengendalikan emosinya, dan kurang bisa berlogika. Ada kecenderungan untuk merendahkan diri dan melihat keputusan-keputusan biasa sebagai timbul dari motivasi 'emosional', bias konfirmasi yang terlihat pada penelitian Bearman, Korobov dan Thorne (2009). Lelaki dilihat lebih dingin, emosional, logis dan eksplisit dalam komunikasi.

c. *Perempuan lebih sering menyatakan pemikirannya melalui ekspresi non-verbal (kode, sikap, status) daripada laki-laki.*

Tabel 3. Hasil *Questionnaire* mengenai mitos komunikasi tidak langsung

Perempuan lebih sering menyatakan pemikirannya melalui ekspresi non-verbal (kode, sikap, status) daripada laki-laki



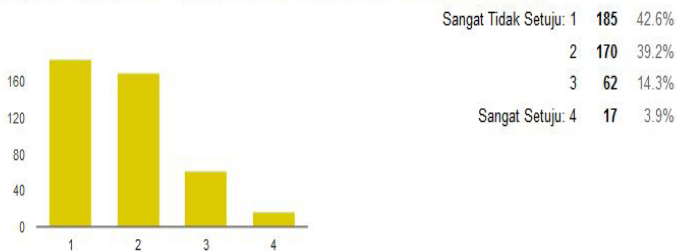
Terdapat persetujuan kuat (41.9% setuju) pada mitos ini: karena mitos ini berkaitan dengan mitos emosionalitas, kami melihat bahwa mahasiswi merasa lebih nyaman menggunakan komunikasi tidak langsung di sebagian konteks, terutama pada konteks media sosial. Mahasiswi menggunakan media sosial untuk mengungkapkan perasaan melalui aksi non-verbal, dengan *like* dan *share* pesan yang berkaitan dengan perasaannya saat itu. Ini berkaitan dengan anggapan kodrati bahwa

perempuan lebih emosional, sehingga komunikasinya pun harus membutuhkan kepekaan emosi untuk menginterpretasi. Terlebih, mitos berkaitan dengan konsep ‘cinta sempurna’ yang menyatakan bahwa cinta membutuhkan kepekaan, dan salah satu tanda cinta adalah kemampuan pasangan untuk saling membaca perasaan tanpa menggunakan kata-kata eksplisit. Implikasinya adalah menjadi tanggung jawab lelaki untuk membaca perasaan dan menyelesaikan permasalahan perempuan.

d. *Dalam argumen antara perempuan dengan laki-laki, laki-laki sebaiknya mengalah.*

Tabel 4. Hasil *Questionnaire* mengenai mitos manipulasi

Dalam argumen antara perempuan dengan laki-laki, laki-laki sebaiknya mengalah



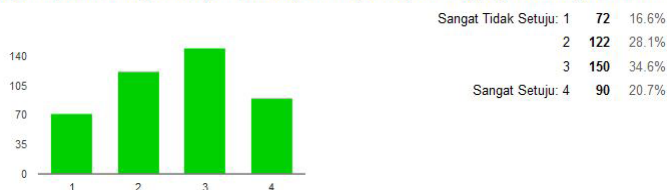
Terdapat penolakan paling kuat (42.6% sangat tidak setuju) pada mitos ini. Kami melihat bahwa mahasiswi menolak klaim para lelaki bahwa mereka selalu egois dan benar, sekaligus menyetujui aspek tatanan gender seksis bahwa lelaki harus menjadi pemimpin. Mahasiswi melihat bahwa kedua pihak argumen harus dilihat sebelum memutuskan. Terlebih, lelaki yang terlalu banyak mengalah dianggap bukan pemimpin yang baik, tidak menjalankan peran gender; sebaliknya, perempuan tidak boleh mendominasi dalam argumen sehingga memaksa

laki-laki untuk mengalah.

e. *Perempuan pada umumnya lebih peka terhadap diskon, brand, dan shopping dibandingkan laki-laki.*

Tabel 5. Hasil *Questionnaire* mengenai mitos materialisme perempuan

Perempuan pada umumnya lebih peka terhadap diskon, brand, dan shopping dibandingkan laki-laki

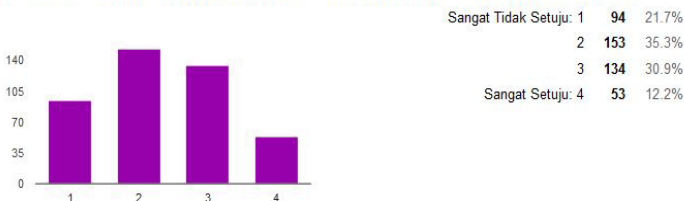


Terdapat persetujuan lemah (34.6% setuju, 28.1% tidak setuju) pada mitos ini. Persetujuan kami interpretasi sebagai bukti bahwa sebagian besar mahasiswi masih bersaing dalam bidang kewanitaan dengan cara mengonsumsi barang yang dicap 'feminin': tas dan baju, alat rias. Kepekaan terhadap *brand* dan *shopping* berkaitan dengan cara persaingan gender yang disetujui masyarakat, yaitu konsumsi. Kemampuan peka terhadap diskon berkaitan dengan peran perempuan sebagai pengurus logistik rumah. Sebaliknya, ketidaksetujuan kami interpretasi sebagai bentuk perlawanan terhadap model kewanitaan yang konsumtif.

f. *Dalam satu keluarga, adalah wajar bila sumber keuangan istri berasal dari pendapatan suami.*

Tabel 6. Hasil Questionnaire mengenai dependensi perempuan

Dalam satu keluarga, adalah wajar bila sumber keuangan istri berasal dari pendapatan suami

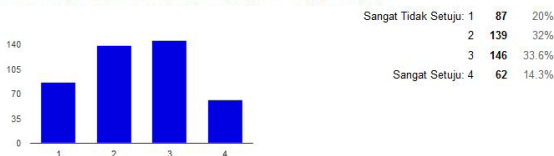


Terdapat penolakan lemah terhadap mitos ini (35.3% tidak setuju), yang kami artikan sebagai ambivalensi terhadap konsep bahwa istri harus tergantung pada suami dalam hal pendapatan. Dalam satu sisi, ada persebaran konsep kesetaraan hak kerja; dalam sisi lain, ada keharusan kodrati untuk melayani lelaki secara penuh waktu, khususnya di rumah, dan kenyataan bahwa mahasiswi banyak menuntut ilmu demi mencari kerja. Walaupun begitu, ada kemungkinan kompromi bahwa perempuan dapat bekerja, tetapi untuk mendukung suami dan bukan sebagai usaha untuk independen (Towaf, 2008:145). Pendapatan kemudian dapat digunakan untuk menambah kewanitaan.

g. *Ribet dalam berpenampilan merupakan hal yang biasa bagi perempuan.*

Tabel 7. Hasil Questionnaire mengenai superfisialitas perempuan

Ribet dalam berpenampilan merupakan hal yang biasa bagi perempuan



Terdapat ambivalensi terhadap mitos ini. Ambivalensi kami anggap berasal dari kesadaran bahwa persaingan dalam berpenampilan merupakan hal yang superfisial, yang tidak bisa menjadi dasar penilaian karakter individu (termasuk kewanitaan). Sebaliknya, penampilan masih merupakan kriteria paling penting dari keperempuanan (Wolf, 1991), sehingga mahasiswi maklum bahwa banyak hal harus dikorbankan (waktu, uang, tenaga, emosi, pikiran) untuk memperjuangkan keperempuanan yang superfisial. Bila tidak ada pengorbanan, bukan perempuan sejati.

h. Perempuan yang kuat cenderung menahan rasa sakitnya.

Tabel 8. Hasil *Questionnaire* mengenai mitos submisi perempuan

Perempuan yang kuat cenderung memendam rasa sakitnya

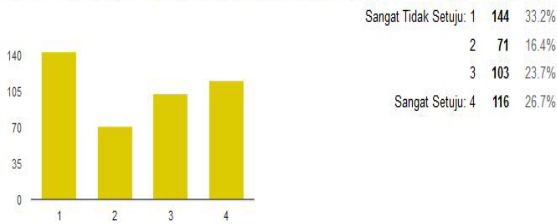


Terdapat ambivalensi kuat dalam mitos ini, yang kami anggap berasal dari kontradiksi dalam mitos, yaitu perempuan dianggap secara kodrati emosional tetapi harus menahan perasaan. Mahasiswi tidak setuju bahwa perempuan harusnya pasif dalam mengekspresikan perasaannya,

- i. *Perempuan baik memang sewajarnya diumpamakan sebagai berlian, perhiasan bagus, atau harta yang harus dijaga baik-baik.*

Tabel 9. Hasil Questionnaire mengenai mitos objektifikasi

Perempuan baik memang sewajarnya diumpamakan sebagai berlian, perhiasan bagus, atau harta yang harus dijaga baik-baik

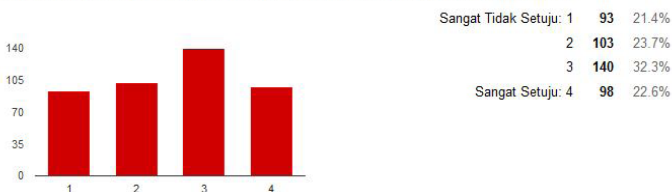


Terdapat penolakan (33.2% tidak setuju) pada mitos ini, yang kami interpretasi sebagai keberhasilan pengangkatan isu objektifikasi pasca kasus-kasus pemerkosaan Yuyun dan Enno Fariah, terutama di kalangan mahasiswi yang aktif di media sosial. Mahasiswi makin sadar bahwa objektifikasi bukanlah suatu pujian, tetapi merupakan penghilangan kemanusiaan perempuan.

- j. *Laki-laki memang sewajarnya bertindak sebagai pemimpin dan pelindung perempuan.*

Tabel 10. Hasil Questionnaire mengenai mitos lelaki sebagai pemilik perempuan

Laki-laki memang sewajarnya bertindak sebagai pemimpin dan pelindung perempuan

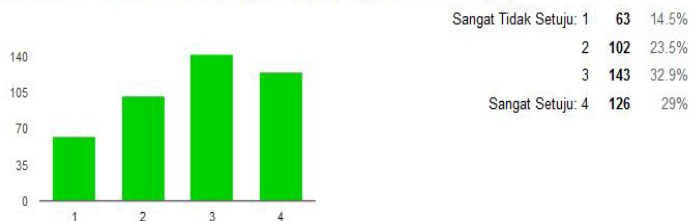


Terdapat persetujuan (32.3%) bahwa laki-laki memang mempunyai peran gender sebagai pemimpin. Ini berkaitan dengan mitos bahwa perempuan tidak bisa hidup tanpa lelaki, dan bahwa sudah secara kodrati lelaki yang kuat dan mempunyai inisiatif ditugaskan menjadi pemimpin kaum perempuan yang lemah lembut. Lelaki yang diinginkan pun yang memenuhi standar maskulinitas hegemonik. Berkaitan dengan emosionalitas, mitos ini memperkuat interpretasi bahwa mahasiswi memandang dirinya tidak sanggup mengurus diri sendiri dan membutuhkan lelaki sebagai pasangan.

k. *Di balik kesuksesan laki-laki, terdapat perempuan yang setia mendukungnya.*

Tabel 11. Hasil Questionnaire mengenai mitos perempuan pendukung laki-laki

Di balik kesuksesan laki-laki, terdapat perempuan yang setia mendukungnya

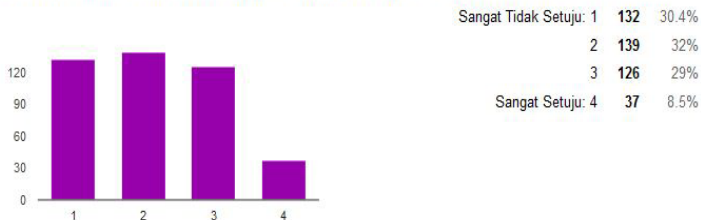


Terdapat persetujuan (32.9% setuju, 29% sangat setuju) di antara mahasiswi bahwa peran sepatutnya perempuan adalah mendukung lelaki. Ini berkaitan dengan internalisasi tugas perempuan yaitu mengorbankan diri demi kepentingan pihak lain, terutama suami (Charlebois, 2011). Mahasiswi juga setuju dengan anggapan bahwa kesuksesan perempuan masih tergantung pada kesuksesan lelaki terdekatnya.

- l. Ada beberapa sikap atau hal (*stroberi*, warna pink, bergosip, curhat) yang tepat disebut feminin.

Tabel 12. Hasil *Questionnaire* mengenai mitos genderisasi

Ada beberapa sikap atau hal (*stroberi*, warna pink, bergosip, curhat) yang tepat disebut feminin



Terdapat penolakan yang kuat akan mitos ini, sehingga kami menginterpretasi bahwa mahasiswi tidak setuju dengan genderisasi hal-hal yang mereka anggap netral gender. Mahasiswi juga cenderung tidak setuju pada asosiasi gosip dan *curhat* pada femininitas.

Kesimpulan

Dari penelitian ini, dapat disimpulkan bahwa media sosial mempunyai peran aktif dalam menyokong tatanan gender yang seksis, dengan menciptakan dan memfasilitasi penyebaran mitos berisi nilai femininitas hegemonik yang seksis. Mitos-mitos tersebut kemudian turut serta dalam menciptakan 'lingkungan' hubungan gender yang seksis secara menyeluruh, sehingga mahasiswi (dan perempuan lain) terpaksa menginternalkan nilai-nilai seksis dalam fenomena seksisme terinternalkan (*internalized sexism*), sehingga pihak yang termasuk dirugikan oleh seksisme, justru menjadi penyebabnya. Ini adalah wujud nyata dari reproduksi seksisme sehari-hari: tidak gamblang, namun terus-menerus dan berefek.

Walaupun demikian, penelitian ini juga memberikan

harapan bahwa sedang terjadi krisis peran gender yang dapat mengubah tatanan gender Indonesia menjadi lebih egaliter. Demografi mahasiswi yang merupakan ujung tombak perubahan, meski telah menginternalisasi beberapa nilai dasar seksis, juga merupakan situs pembaruan peran-peran gender. Keberadaan kental unsur *aggrieved entitlement* di antara mitos-mitos juga mengindikasikan cikal-bakal perubahan; juga, mitos paling populer berisi pesan tentang kecemasan mengenai perubahan peran-peran gender. Akhirnya, walau budaya populer masih merupakan tanjakan curam bagi feminisme di Indonesia, angin perubahan masih dirasakan berembus.



Gambar 20 - Post Paling Populer Mengenai Gender Selama Diadakan Pengumpulan Mitos

Daftar Pustaka

- Bearman, S., Korobov, N., & Thorne, A. (2009). The fabric of internalized sexism. *Journal of Integrated Social Sciences*, 1(1), 10-47.
- Blackburn, S. (2004). *Women and the state in modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Budiati, A. C. (2010). Aktualisasi diri perempuan dalam sistem budaya Jawa. *Pamator*, 3(1), 51-59.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Charlebois, J. (2011). *Gender and the construction of dominant, hegemonic, and oppositional femininities*. Plymouth: Lexington Books.
- Cole, E. R., & Zucker, A.N. (2007). Black and white women's perspectives on femininity. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 13(1), 1-9.
- Connell, R. (2009). *Gender in world perspective* (2nd ed.). Cambridge: Polity.
- Fredrickson, B. L., & Roberts, T. (1997). Objectification theory: toward understanding women's lived experiences and mental health risks. *Psychology of Women Quarterly*, 21, 173-206.
- Ghanim, D. (2015). *The virginity trap in the Middle East*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hubbard, R. (1996). Gender and genitals: constructs of sex and gender. *Social Text*, 14(1-2), 157-165.
- Irawaty, D. (2016). Politik seksualitas dan pengabaian negara terhadap kekerasan seksual di Indonesia. *Jurnal Perempuan*, 21(2), 65-84.
- Kemper, S. (1984). When to speak like a lady. *Sex Roles*, 10, 435-443.
- Kimmel, M. (2013). *Angry white men American masculinity at the end of an era*. New York: Nation Books.

- Kusmana (2014). Menimbang kodrat perempuan antara nilai budaya dan kategori analisis. *Refleksi*, 13(6), 779-800.
- Marwick, A. (2010). There's a beautiful girl under all of this: performing hegemonic femininity in reality television. *Critical Studies in Media Communication*, 27(3), 251-266.
- Muhannif, A. (2002). *Perempuan dalam literatur klasik*. Jakarta: Gramedia Pustaka.
- Poerwandari, K. (2016). Pembuktian keperawanan, pencarian kenikmatan diri dan kontrol atas perempuan: psikoanalisis pelaku kekerasan seksual. *Jurnal Perempuan*, 21(2), 20-45.
- Prentice, D. A., & Carranza, E. (2002). What women and men should be, shouldn't be, are allowed to be, and don't have to be: The contents of prescriptive gender stereotypes. *Psychology of Women Quarterly*, 26, 269-281.
- Pyke, K. D. (2010). What is internalized oppression and why don't we study it? Acknowledging racism's hidden injuries. *Sociological Perspectives*, 53(4), 551-572.
- Schippers, M. (2007). Recovering the feminine other: masculinity, femininity, and gender hegemony. *Theor Soc*, 36, 85-102.
- Suryakusuma, J. I. (1988). *State Ibuism: the social construction of womanhood in the Indonesian New Order*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Tappan, M. B. (2006). Reframing internalized oppression and internalized domination: from the psychological to the sociocultural. *Teachers College Board*, 108(10), 2115-2144.
- Towaf, S. M. (2008). Peran perempuan, wawasan gender dan implikasinya terhadap pendidikan di pesantren. *Jurnal Ilmu Pendidikan*, 15(3), 141-149.
- Valenti, J. (2009). *The purity myth how America's obsession with virginity is hurting young women*. Berkeley: Seal Press.
- Wolf, N. (1991). *The beauty myth how images of beauty are used against women*. New York: HarperCollins.

DISKRIMINASI GANDA PEREMPUAN DALAM PEMBERITAAN KASUS PEMERKOSAAN: ANALISIS WACANA KRITIS

Nimas Diah Putri Ayu Dewi Nastiti, Fani Indrawan

Universitas Airlangga

nimasdiah@gmail.com, fanindrawan92@gmail.com

Abstrak

Media turut andil dalam melanggengkan ideologi patriarki kepada masyarakat. Hal tersebut dapat terjadi melalui penggambaran perempuan sebagai korban kekerasan seksual dalam pemberitaan kasus pemerkosaan yang dimuat dalam media massa. Perempuan dapat mengalami diskriminasi ganda melalui penyampaian berita dalam media. Hal tersebut dikarenakan media merupakan agen konstruksi. Ideologi dan kepentingan setiap media terefleksi dalam beritanya. Melalui berita, sebuah peristiwa yang terjadi di masyarakat dikonstruksi. Penelitian ini akan membahas bagaimana perempuan sebagai korban kekerasan seksual berupa pemerkosaan digambarkan oleh media. Peneliti menemukan perempuan dalam berita pemerkosaan masih digambarkan sebagai objek yang memiliki sifat dan peran dalam *Traditional Gender Roles*. Sehingga perempuan sebagai korban pemerkosaan mengalami diskriminasi ganda. Penelitian ini menggunakan Analisis Wacana Kritis oleh Van Dijk untuk menganalisis berita pemerkosaan yang dialami AC di Palembang, dengan melihat aspek struktur makro, superstruktur, dan struktur mikro yang ada pada objek. Setelah itu hasil analisis wacana tersebut akan di analisis dengan menggunakan teori bahasa perempuan untuk menjelaskan mengapa perempuan dapat mengalami diskriminasi ganda dalam berita pemerkosaan.

Kata Kunci: Analisis Wacana Kritis, Bahasa Perempuan, Patriarki, Pemerkosaan, Media.

Abstract

The media contribute in perpetuating the patriarchal ideology to the society. It occurs through the portrayal of

women as victims of sexual violence in news report of rape. Women can experience double discrimination through the way media reports the incident. It happens because the media can construct the reality. Ideology and interests are reflected in the news report. Through news, an incident that occurs in society is constructed. Therefore, this study discusses about women as victims of sexual violence, rape, portrayed by the media. Researchers found that woman in the news is still portrayed as an objects that appropriate with their role in Traditional Gender Roles. Thus, it can be said women as victim of rape suffered double discrimination. This study uses the Critical Discourse Analysis by Van Dijk is to analyze the news report of the rape towards AC in Palembang, by looking at aspect of macro structure, superstructure, and microstructure that existed at the object. After the result , the objects are analyzed by using the theory of women's language to explain why women experience double discrimination in the news report of rape.

Keywords: Critical Discourse Analysis, Native Women, Patriarchy, Rape, Media.

Pendahuluan

Media merupakan suatu alat untuk menyampaikan berita, penilaian, atau gambaran umum tentang banyak hal, ia mempunyai kemampuan untuk berperan sebagai institusi yang dapat membentuk opini publik, antara lain, karena media juga dapat berkembang menjadi kelompok penekan atas suatu ide atau gagasan, dan bahkan suatu kepentingan atau citra yang ia representasikan untuk diletakkan dalam konteks kehidupan yang lebih empiris (Sobur 2006, p. 31). Dapat dikatakan bahwa media memiliki pengaruh yang besar dalam membentuk opini masyarakat dalam menanggapi sebuah peristiwa yang telah diungkap ke publik. Tidak heran jika media disebut sebagai *the fourth estate* (kekuatan keempat) dalam kehidupan sosial-ekonomi dan politik, karena kemampuannya dalam membentuk

opini serta menggerakkan masyarakat.

Hingga saat ini masih banyak perempuan yang mengalami diskriminasi. Bentuk diskriminasi dapat dilihat melalui pemberitaan kasus kekerasan yang dialami oleh perempuan di banyak media. Diskriminasi tidak hanya berwujud kekerasan fisik, namun juga pada bagaimana perempuan digambarkan dalam media. Hal ini dapat dilihat dalam iklan-iklan di televisi maupun majalah yang sering menampilkan perempuan dengan ukuran tubuh ideal sebagai model. Secara tidak langsung masyarakat akan menganggap bahwa tubuh wanita ideal adalah langsing. Dalam contoh tersebut, perempuan ditampilkan oleh media sebagai objek. Hal tersebut terjadi berkaitan dengan ideologi dominan yang ada dalam masyarakat. Yaitu ideologi patriarki yang memperlakukan perempuan sebagai objek, memberikan kontribusi pada komodifikasi tubuh perempuan oleh pihak media sebagai sarana untuk mengeruk keuntungan secara ekonomis (Baria 2005, p. 4). Dapat dikatakan bahwa diskriminasi yang terjadi kepada perempuan tidak selalu berwujud kekerasan fisik, melainkan dapat berupa konstruksi yang dibentuk media terhadap mereka.

Ideologi patriarki yang dianut oleh masyarakat Indonesia juga tercermin melalui bahasa yang digunakan oleh media dalam memberitakan perempuan. Terdapat perbedaan bahasa yang digunakan media dalam pemberitaan perempuan dan laki-laki. Tannen dalam Santoso mengatakan bahwa gender merupakan salah satu aspek penyebab terjadinya perbedaan bahasa selain warisan etnik, kelas, daerah geografi, dan usia (Santoso 2009, p. 3). Lakoff berpendapat bahwa perempuan dan laki-laki memiliki cara berbahasa yang berbeda, perbedaan diantara keduanya menciptakan posisi subordinat dalam masyarakat (Eckert & Ginnet

2003, p. 1). Karena perempuan dianggap memiliki posisi yang lebih rendah daripada laki-laki (subordinat), peneliti tertarik untuk menggali bagaimana bahasa dalam media digunakan untuk memberitakan laki-laki dan perempuan.

Terjadinya perbedaan dalam penggunaan bahasa antara laki-laki dan perempuan telah dijelaskan memiliki keterkaitan dengan terjadinya marginalisasi serta diskriminasi terhadap perempuan. Hal tersebut dapat dijumpai dalam artikel-artikel berita yang memberitakan kasus-kasus perempuan. Dalam dunia jurnalis telah terdapat kode etik wartawan yang berisikan rambu-rambu bagi pekerja media dalam menyajikan informasi. Namun pelanggaran terhadap kode etik tersebut sering dilakukan dengan sengaja maupun tidak sengaja. Misalnya dalam berita kriminal yang pelakunya adalah perempuan, maka sering kali judul yang digunakan mengandung kata-kata yang merepresentasikan perempuan, misalnya Ratu Ekstasi atau Wanita Pengedar Narkoba. Sedangkan dalam berita kriminal yang pelakunya adalah laki-laki tidak akan diberi judul dengan mencantumkan kata laki-laki (Homzah et al. 2010, p. 90). Hal tersebut bertujuan untuk lebih meng ekspose kepada pembaca bahwa pelaku tindak kriminal adalah perempuan sehingga dapat menarik lebih banyak pembaca. Tentu saja hal ini berhubungan dengan konstruksi dalam masyarakat yang menganggap bahwa perempuan adalah makhluk lemah dan harus mengikuti aturan-aturan tertentu dalam masyarakat. Termasuk perempuan harus selalu berbakti dan bersikap baik sehingga kalau ada berita mengenai perempuan yang melakukan tindak kriminal, bumbu-bumbu diskriminasi akan senantiasa ditambahkan untuk menarik pembaca karena hal itu masih dianggap tabu. Dari contoh tersebut dapat dilihat bahwa

media tidak semata menyampaikan sebuah peristiwa karena dalam penyampaiannya yaitu dengan menggunakan bahasa dapat terkandung sebuah ideologi media maupun penulis.

Lalu bagaimana dengan pemberitaan mengenai kasus kekerasan terhadap perempuan, apakah subordinasi terhadap gender juga masih terjadi? Hal ini membuat peneliti tertarik untuk meneliti bagaimana berita kekerasan terhadap perempuan disajikan oleh media. Apakah perempuan sebagai korban kekerasan masih mengalami diskriminasi melalui pemberitaan yang ditulis oleh media? Atau justru media tetap berperan sebagai agen dalam mendorong pihak kepolisian serta masyarakat untuk menuju keadilan. Untuk mengetahuinya, penelitian ini fokus menganalisis artikel terkait kasus pemerkosaan yang terjadi di Palembang yang menimpa AC. Kasus pemerkosaan tersebut dipilih karena merupakan kasus pemerkosaan yang baru saja diberitakan hingga 20 Juli 2016. Berita tersebut dimuat dalam koran online Tribunnews.com, Detak-palembang.com, dan Warta.co. Oleh karena itu, penelitian ini fokus pada berita pemerkosaan yang menimpa AC pada ketiga media online tersebut untuk dapat menjawab rumusan masalah penelitian ini, yaitu bagaimana perempuan sebagai korban pemerkosaan diberitakan oleh media online.

Untuk menjawab rumusan masalah tersebut, penelitian ini akan menggunakan Analisis Wacana Kritis oleh Van Dijk. Analisis tersebut digunakan karena dianggap mampu mengungkap bagaimana perempuan sebagai korban pemerkosaan diberitakan dalam media online. Selain itu, melalui Analisis Wacana Kritis, peneliti dapat mengetahui bagaimana ideologi terhadap gender yang diusung oleh masing-masing media online. Seperti diketahui bahwa ideologi tidak bisa dilepaskan

dari sebuah teks. Eriyanto dalam Sobur mengatakan bahwa ideologi ditempatkan sebagai konsep sentral dalam analisis wacana yang bersifat kritis. Hal tersebut karena teks, percakapan, dan lainnya adalah bentuk dari praktik ideologi atau pencerminan dari ideologi tertentu (Sobur 2006, p. 61). Hal di atas berlaku pada berita yang dimuat oleh media seperti koran online. Media bukanlah merupakan sesuatu yang netral karena didalamnya terdapat kepentingan-kepentingan. Oleh karena itu, media tidak mungkin berdiri di tengah atau sebagai pihak yang netral saat menyajikan berita terkait suatu peristiwa. Peran pemilik modal, penulis berita, serta editor menjadikan berita yang telah ditulis menjadi tidak objektif karena didalamnya telah bermain kepentingan dan ideologi. Hal ini telah disebutkan oleh Van Dijk bahwa berita merupakan hasil dari kognitif dan proses sosial dari produksi wacana dan makna oleh jurnalis (Dijk 1988, p. 9). Yang dimaksud adalah terjadi bias dalam berita dikarenakan media tidaklah netral.

Dalam mengungkap ideologi terkait gender yang tersembunyi, penelitian ini terdiri dari tiga tahap analisis yang diusung oleh Van Dijk yaitu struktur makro, super struktur, dan struktur mikro. Yang pertama di analisis adalah struktur makro. Struktur makro merupakan makna global atau umum dari suatu teks yang dapat dipahami dengan melihat topik dari suatu teks yang dapat dipahami dengan melihat topik dari suatu teks (Sobur 2006, p. 73). Hal yang diamati dalam struktur ini yaitu tema dan topik. Tema yang maksud dalam analisis ini adalah suatu amanat utama yang disampaikan oleh penulis melalui tulisannya (Keraf 1980, p. 107). Dapat dikatakan bahwa tema merupakan pesan yang didapat setelah seseorang membaca sebuah teks, karena tema merupakan kesatuan dari seluruh elemen yang ada pada

teks. Sedangkan topik adalah menunjukkan informasi penting suatu wacana dan memainkan peranan penting sebagai pembentuk kesadaran sosial (Sobur 2006, p. 75).

Struktur elemen selanjutnya yang dikemukakan oleh Van Dijk ialah Superstruktur. Hal yang diperhatikan dalam struktur ini adalah skematik yaitu mengenai bagaimana pendapat disusun dan dirangkai. Dalam struktur ini, peneliti akan memperhatikan bagaimana strategi yang digunakan penulis dalam membangun wacana. Dari strategi yang dapat dilihat melalui urutan penyampaian yang dilakukan oleh jurnalis, maka peneliti dapat mengetahui informasi apa yang ingin ditonjolkannya serta informasi apa yang disajikan dengan porsi yang kecil. Hal tersebut sesuai dengan pernyataan Alex Sobur bahwa struktur skematik memberikan tekanan bagian mana yang didahulukan, dan bagian mana yang bisa dikemudiankan sebagai strategi untuk menyembunyikan informasi penting (Sobur 2006, p. 76). Analisis skematik ini dilakukan dengan memperhatikan judul pada sebuah artikel berita, melalui analisis terhadap judul, peneliti mampu mengetahui bagaimana sebuah kasus dibentuk oleh media. Selain judul, lead pada berita juga bisa dianalisis untuk mengetahui hal apa yang ingin ditonjolkan oleh wartawan. Selanjutnya isi dari berita itu sendiri dapat di analisis dengan memperhatikan kronologi berita serta peristiwa inti yang terlihat dalam berita tersebut (Dijk 1988, p. 15).

Setelah memperhatikan skematik dari berita tersebut, penelitian ini akan melihat struktur mikro pada tiga artikel berita kasus pemerkosaan yang terjadi kepada AC di Palembang pada pertengahan Juli 2016 yang diberitakan oleh Tribunnews.com, Detak.com, dan Warta.co. Dalam struktur ini yang diperhatikan adalah makna yang ingin ditekankan dalam teks (Semantik),

bagaimana pendapat disampaikan (Sintaksis), dan pilihan kata yang dipakai (Stilistik). Pada analisis semantik, elemen yang dapat diamati antara lain latar, detail, maksud, praanggapan, dan nominalisasi. Analisis elemen semantik dikategorikan sebagai makna lokal, yakni makna yang muncul dari hubungan antarkalimat, hubungan antarproposisi yang membangun makna tertentu dalam suatu bangunan teks (Sobur 2006, p. 78).

Hal yang selanjutnya diamati dalam struktur mikro adalah sintaksis pada teks. Ramlan dalam Sobur mengatakan bahwa sintaksis adalah bagian atau cabang dari ilmu bahasa yang membicarakan seluk beluk wacana, kalimat, klausa, dan frase (Sobur 2006, p. 80). Dalam kata lain dalam analisis terhadap teks yang diperhatikan adalah pemakaian kata ganti, aturan tata kata, pemakaian kategori sintaksis yang spesifik, pemakaian kalimat aktif atau pasif, peletakkan anak kalimat, pemakaian kalimat yang kompleks dan sebagainya. Salah satu strategi pada level ini adalah penggunaan koherensi. Dalam menganalisis koherensi, aturan dasarnya ialah ketika kalimat A koheren dengan kalimat B, hal ini mengacu pada situasi ketika kalimat A memiliki hubungan kondisi yang mungkin terjadi dengan mengacu pada situasi pada kalimat B atau sebaliknya (Dijk 1988, p. 12).

Hal selanjutnya yang diperhatikan dalam struktur mikro adalah stilistik. Stilistik dapat disebut juga dengan gaya bahasa. Gaya bahasa yang dicakup dapat berupa diksi, struktur kalimat, majas dan lainnya. Dalam elemen ini, dapat dikatakan bahwa modal utamanya adalah leksikon yang digunakan oleh seorang jurnalis dalam menyampaikan berita secara tertulis. Elemen pemilihan leksikal pada dasarnya menandakan bagaimana seseorang melakukan pemilihan kata atau frase atas berbagai kemungkinan kata atau frase yang tersedia (Sobur 2006, p. 83).

Setelah peneliti selesai menganalisis dengan menggunakan Analisis Wacana oleh Van Dijk, analisis selanjutnya akan dihubungkan dengan analisis gender terhadap hasil yang ditemukan melalui analisis wacana. Dengan begitu, peneliti mampu mengetahui bagaimana perempuan digambarkan dalam berita kasus pemerkosaan dalam media online, dimana dalam konteks tersebut perempuan sebagai seseorang yang mendapat diskriminasi melalui tindakan kriminal pemerkosaan. Analisis dengan memperhatikan penulis atau jurnalis yang memproduksi artikel berita dapat membantu menjelaskan alasan mengapa perempuan digambarkan secara berbeda. Aspek gender pada jurnalis atau penulis artikel berita dapat mempengaruhi bagaimana ia menggambarkan perempuan. Tulisan yang diproduksi oleh laki-laki dan perempuan ialah berbeda. Penyebabnya dijelaskan oleh Santoso bahwa laki-laki dan perempuan masih dipisahkan dalam dikotomi privat versus publik, dikotomi produksi versus reproduksi dan selanjutnya hasil pemisahan itu muncul dalam perbedaan bahasa dan penggunaannya, serta perbedaan sikap kepada tuturan laki-laki dan perempuan (Santoso 2009, p. 2). Hal tersebut didukung oleh data yang dikatakan oleh pimpinan perusahaan harian pagi Memorandum, Mangestuti Agil, bahwa mungkin hanya 55 orang perempuan dari 500 jurnalis yang ada di Jawa Timur (Baria 2005, p. 20). Dari data tersebut dapat dilihat bahwa pembedaan dikotomi privat dan publik masih terjadi dalam lingkungan jurnalis.

Identitas gender sebagai penulis berita mengenai kasus kekerasan terhadap perempuan dimana dalam konteks ini adalah pemerkosaan akan berbeda jika ditulis oleh perempuan. Hal ini diakibatkan perempuan memiliki ideologi tersendiri yang

ingin diperjuangkan, yaitu ideologi pembelaan (Santoso 2009, p. 70). Oleh karena itu penggambaran terhadap perempuan dalam berita kekerasan yang ditulis oleh laki-laki dan perempuan ialah berbeda karena penulis tidak dapat lepas dari peran gender yang dikonstruksi oleh masyarakat.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif interpretatif. Langkah awal dalam melakukan penelitian ini adalah dengan menyeleksi berita dalam tiga media online yakni *Tribunnews.com*, *Detak-palembang.com*, dan *warta.co* dan hanya mengambil berita pemerkosaan terbaru hingga 20 Juli 2016 yaitu pemerkosaan di Palembang yang terjadi kepada AC. Kemudian ketiga berita tersebut dianalisis menggunakan teori Analisis Wacana Kritis oleh van Dijk. Terdapat tiga struktur wacana yang akan dilakukan dalam penelitian ini. Yang pertama adalah analisis pada struktur makro, dimana yang akan diperhatikan adalah topik dari pada objek yaitu tiga artikel dari masing-masing media online dalam memberitakan kasus pemerkosaan terhadap AC yang terjadi di Palembang. Tahap selanjutnya yaitu dengan menganalisis superstruktur wacana dalam berita tersebut. Hal yang diperhatikan adalah skema daripada setiap teks dengan tujuan dapat mengetahui bagaimana pendapat disusun dan dirangkai. Analisis struktur wacana terakhir yang dilakukan yaitu pada struktur mikro. Pada tahap ini yang diperhatikan antara lain makna atau semantik dalam teks berita yang ditekankan oleh penulis, sintaksis berupa bentuk kalimat dan koherensi untuk mengetahui bagaimana pendapat disampaikan, selanjutnya adalah stilistik berupa pilihan kata yang digunakan dalam memberitakan kasus pemerkosaan tersebut. Hasil dari analisis ketiga struktur terhadap ketiga berita tersebut ditunjukkan dalam bentuk tabel untuk mempermudah

penyajian hasil kepada pembaca. Dari tabel tersebut, didapatkan perbandingan hasil analisis wacana kritis terhadap tiga berita dari media yang berbeda yang kemudian dianalisis lebih lanjut dengan dibantu teori bahasa perempuan untuk mengetahui bagaimana perempuan digambarkan dalam berita pemerkosaan. Dengan dibantu oleh teori bahasa perempuan peneliti dapat mengetahui apakah gender jurnalis sebagai penulis berita dapat mempengaruhi penggambaran perempuan dalam berita pemerkosaan.

Analisis dan Pembahasan

Media memiliki kontrol terhadap apa yang akan diberitakan pada pembacanya termasuk media online yang ada di Indonesia. Fenomena yang dapat dilihat sekarang ini adalah tentang bagaimana isi/konten dari berita yang disampaikan oleh media. Pada bab sebelumnya telah dijelaskan bahwa objek dari penelitian ini adalah berita dari tiga media online yaitu tribunnews.com, detak-palembang.com, dan warta.co yang meliput tentang pemberitaan pemerkosaan AC. Berita ini dipublikasikan hingga tanggal 20 Juli 2016 dan memiliki tanggal publikasi yang berbeda antara media satu dengan yang lain.

Pendekatan analisis wacana kritis menjadi pilihan penulis dalam menganalisis ketiga berita tersebut untuk mendapatkan hasil sesuai dengan poin-poin yang dicetuskan oleh van Dijk. Secara umum van Dijk membagi analisis wacana kritis menjadi tiga bagian yaitu struktur makro, superstruktur, dan struktur mikro. Untuk lebih detilnya akan dibahas lebih lanjut per chapter

Struktur Makro

Sobur mengatakan bahwa struktur makro adalah makna global atau umum dari suatu teks yang dapat dipahami dengan melihat topik dari suatu teks (Sobur 2006, p. 73). Dia menambahkan bahwa pemahaman suatu teks dapat dilihat dari tema dan topik dalam teks tersebut. Tema merupakan pokok utama yang ingin disampaikan penulis dalam teks. Dengan kata lain tema merupakan gambaran umum dari teks karena mencakup semua elemen yang terkandung didalamnya. Berbeda dengan tema, topik merupakan suatu bagian dari teks yang menunjukkan informasi penting wacana yang memainkan peranan penting dalam membentuk kesadaran sosial (Sobur 2006, p. 75)

Hasil analisis mengenai struktur makro pada ketiga berita tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 1 : analisis struktur makro pada media online

Kategori	Tribunnews.com	Detak-palembang.com	Warta.co
Tema	Membahas mengenai kasus pemerkosaan tiga pemuda terhadap AC yang diduga telah dijabat oleh tiga pemuda tersebut. Berita ini dilengkapi dengan kesaksian laporan ibu korban sebagai informasi tambahan.	Membahas mengenai laporan seorang ibu kepada pihak berwenang tentang anaknya yang telah diperkosa oleh temannya dan juga beberapa rekan dari pelaku. Berita tersebut kemudian dilengkapi dengan informasi tambahan yang diceritakan oleh ibu korban.	Membahas mengenai pihak berwenang yang sedang menangani kasus pemerkosaan AC oleh tiga orang pemuda. Berita tersebut ditulis dengan menambahkan sedikit informasi dari ibu korban untuk memperkuat status pelaku dan lebih fokus pada proses penanganan kasus.
Topik	Topik pada berita ini ditemukan pada paragraf pertama yang membahas bahwa berita ini mengenai kemalangan seorang korban.	Topik pada berita ini ditemukan pada paragraf pertama. Pada paragraf ini ditekankan bahwa berita ini membahas mengenai laporan ibu korban terhadap pihak berwenang.	Topik pada berita ini ditemukan pada awal paragraf yang membahas tentang penanganan pihak berwenang.

Tabel diatas menunjukkan tema dan topik dari masing-masing berita yang dibuat oleh media yang berbeda. Apabila dilihat lebih dalam, ketiga media tersebut memiliki ciri tersendiri dalam menuliskan beritanya.

Tribunnew.com menyajikan berita dengan menjadikan korban sebagai fokus dari pemberitaan. Sehingga tulisan lebih banyak menggambarkan apa yang terjadi pada korban. Detak-palembang.com menyajikan berita dengan cara yang berbeda yakni mengambil fokus pada ibu korban. Dalam berita itu ditekankan tentang bagaimana perasaan seorang ibu dan sikap yang diambil seorang ibu dalam menghadapi musibah yang dialami anaknya. Sementara itu, warta.co menyajikan berita dengan cara yang unik dengan mengambil fokus pada pihak berwenang. Hal ini mengakibatkan informasi yang diberikan pada warta.co lebih banyak tentang proses penanganan yang dilakukan oleh pihak berwenang dan kurang memberikan penjelasan terhadap kejadian.

Superstruktur

Superstruktur merupakan elemen kedua dari analisis wacana kritis yang dicetuskan oleh van Dijk. Pada elemen superstruktur, yang menjadi fokus peneliti adalah unsur skematik yang ada pada teks. Unsur skematik dalam teks adalah bagaimana poin-poin disusun dan dirangkai untuk membentuk wacana. Berdasarkan hal ini peneliti akan mengidentifikasi informasi mana yang ditonjolkan dan informasi mana yang sengaja diperkecil porsi kemunculannya. Seperti yang dikatakan oleh Sobur bahwa skematik memberikan tekanan bagian mana yang didahulukan, dan bagian mana yang bisa dikemudiankan sebagai strategi untuk menyembunyikan informasi penting

(Sobur 2006, p. 76).

Dalam menganalisis unsur skematik, peneliti fokus terhadap judul dan teras berita (lead) yang dijadikan sebagai objek penelitian. Dengan melihat judul dan teras berita, peneliti mencoba melihat bagaimana sebuah kasus diberitakan oleh media. Selain judul dan teras berita, peneliti juga fokus terhadap konten berita untuk melihat bagaimana kronologi peristiwa dalam teks itu disajikan. Hasil analisis superstruktur dapat dilihat pada tabel dibawah ini:

Tabel 2: Analisis superstruktur pada media online

Kategori	Tribunnews.com	Detak-palembang.com	Warta.co
Judul	ABG Ini Dicekoki Miras dan Diikat Kaki Tangannya Lalu Digagahi Tiga Pria	Tangan Diikat, Mulut Disumpal Lalu Diperkosa Secara Bergilir	Polresta Palembang Tangani Kasus Pemerksaan Remaja
Teras berita	Malang dialami oleh AC (16), warga yang tinggal di kawasan Kelurahan 2 Ulu Kecamatan Seberang Ulu (SU) ini.	Tidak terima putri kesay-anganya yang berinisial AC (16) telah menjadi korban pemerksaan bergilir, Kana (45) ibu korban melaporkan pelaku bernama Apri dan dua orang rekanya yang mer-upakan tetangganya sendiri ke Mapolresta Palembang, Rabu (13/7) sekitar pukul 14,30 WIB.	Unit Perlindungan Perempuan dan Anak Polresta Palembang menah-gani sebuah kasus pemerksaan remaja berusia 16 tahun yang dilakukan oleh tiga orang pemu-da.
Konten	- masalah - detail kejadian secara kro-nologis	- masalah - detail kejadian secara kronol-ogis	- masalah - penanganan korban - kronologis kejadian - hukuman pada pelaku

Pada judul dan teras berita diatas terdapat beberapa perbedaan dan kesamaan antara ketiga media online yang memberitakan peristiwa yang sama. Tribunnews memberikan gambaran yang jelas mengenai kejadian yang dialami korban, begitupun detak-palembang.com. hal berbeda ditunjukkan oleh warta.co karena tidak memberikan tentang kejadian yang dialami korban sama sekali melainkan memberikan gambaran tentang pihak berwenang yang sedang menangani kasus pemerkosaan. Kemudian tribunnews dan warta memiliki kesamaan lain yaitu memberikan gambaran mengenai korban yang ditunjukkan leh kata ABG dan remaja, kedua kata ini memberikan penggambaran bahwa korban dari kasus pemerkosaan ini adalah seseorang yang masih berusia belasan tahun. Berbeda dengan detak-palembang, judul dalam berita ini tidak mencantumkan gambaran mengenai korban.

Pada teras berita, seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, ketiga media online tersebut memiliki fokus yang berbeda pada teras beritanya. Tribunnews fokus pada korban secara langsung yang mengalami musibah. Lain halnya dengan detak-palembang yang mengambil fokus pada ibu korban yang tidak terima dengan apa yang sudah pelaku lakukan pada korban. Sedangkan pada warta, berita difokuskan pada bagaimana pihak berwenang sedang menangani sebuah kasus pemerkosaan.

Satu hal yang dapat digaris bawahi pada teras berita ketiga media ini adalah semuanya mencantumkan umur korban. Hal ini dapat disimpulkan bahwa usia korban pemerkosaan merupakan unsur penting dalam artikel berita sehingga wajib untuk ditonjolkan dalam artikel berita kriminal khususnya pemerkosaan.

Sementara itu pada konten ditemukan dua poin yang

letak dan proaritasnya sama dalam ketiga artikel berita yang dipublikasikan oleh tiga media tersebut. Dua poin tersebut adalah masalah yang diangkat dan kronologi peristiwa. Sebagai headline utama, masalah selalu diletakkan pada teras berita yang berfungsi untuk menangkap perhatian dari pembaca. Selain itu fungsi lainnya adalah memberikan gambaran tentang apa yang sebenarnya diangkat dalam artikel berita tersebut.

Setelah itu, kronologi peristiwa juga merupakan hal yang wajib dicantumkan dalam konten berita. Hal ini ditunjukkan dalam ketiga artikel dari media berbeda tersebut semuanya menjelaskan kronologi peristiwa dalam kontennya. Pembaca memang ingin mengetahui kronologisasi kejadian perkara sehingga poin ini wajib ditonjolkan dalam konten berita khususnya pemerksaan.

STRUKTUR MIKRO

Analisis Semantik

Pada tahap ini peneliti berfokus pada empat hal yang akan diamati. Berbeda dengan pemaparan struktur makro dan superstruktur, pada struktur mikro analisis akan lebih khusus yaitu pada makna teks, cara penyampaian pendapat dalam teks, pilihan kata dalam teks, serta bagaimana enekanan dilakukan dalam ketiga objek dalam penelitian ini. Hal yang akan diamati pertama kali dalam sub bab ini adalah semantik. Semantik dalam skema Van Dijk dikategorikan sebagai makna lokal, yakni makna yang muncul dari hubungan antar kalimat, hubungan antarproposisi yang membangun makna tertentu dalam suatu bangunan teks (Sobur 2006, p. 78). Elemen yang akan diperhatikan dalam analisis semantik adalah latar dan detail. Latar merupakan elamen wacana yang dapat menjadi

alasan pembenar gagasan yang diajukan dalam suatu teks, latar peristiwa itu dipakai untuk menyediakan latar belakang hendak kemana makna suatu teks tersebut dibawa. Sedangkan detail merupakan berhubungan dengan kontrol informasi yang ditampilkan oleh penulis (Sobur 2006, pp. 78-79). Dalam detail, seorang jurnalis akan menampilkan informasi dengan lebih banyak ketika hal tersebut akan menguntungkan dirinya dan sebaliknya akan menjelaskan lebih sedikit dalam hal yang dapat merugikan. Berikut adalah tabel analisisnya.

Tabel 3: Analisis Semantik

Kategori	Tribunnews.com	Detak-palembang.com	Warta.co
Latar	<p>Pernyataan awal dalam teks: Niat untuk diajak jalan-jalan oleh teman lakinya, AC malah menjadi korban pengekapan, dan pemerkosaan secara bergilir yang dilakukan oleh pelaku berinisial AP, tetangganya sendiri dan kedua rekannya.</p>	<p>Pernyataan awal dalam teks: Tidak terima putri kesayangannya yang berinisial AC (16) telah menjadi korban pemerkosaan bergilir, Kana (45) ibu korban melaporkan pelaku bernama Apri dan dua orang rekannya yang merupakan tetangganya sendiri ke Mapolresta Palembang, Rabu (13/7) sekitar pukul 14.30 WIB.</p>	<p>Pernyataan awal dalam teks: Unit Perlindungan Perempuan dan Anak Polresta Palembang menangani sebuah kasus pemerkosaan remaja berusia 16 tahun yang dilakukan oleh tiga orang pemuda.</p>
	<p>Pembaca dibawa pada makna: Kesalahan awal ada pada korban yaitu AC, karena ia mau untuk diajak jalan oleh teman lakinya sehingga ia kemudian menjadi korban pemerkosaan.</p>	<p>Pembaca dibawa pada makna: Ibu AC tidak terima dengan tindakan yang telah dilakukan oleh pelaku terhadap anaknya.</p>	<p>Pembaca dibawa pada makna: Pihak berwenang yang terkait dengan kasus pemerkosaan memberikan perhatian secara baik terhadap pemerkosaan yang terjadi kepada AC.</p>

<p>Detail</p>	<p>Detail yang disorot oleh penulis berita:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Korban mau diajak pergi oleh pelaku untuk jalan-jalan ke tengah sawah pada malam hari. 2. Korban dipaksa minum minuman keras dan diperkosan secara bergilir. 3. AC pulang kerumah dan menjelaskan kejadian yang menimpa kepada ibunya. 4. Ibu AC melapor ke Polresta Palembang. 5. Ibu AC mengatakan bahwa AC telah ditipu dan dijebak karena WL yang merupakan pacar tetangga korban di informasikan akan ikut serta. 	<p>Detail yang disorot oleh penulis berita:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Korban pergi diajak oleh tetangganya untuk jalan-jalan bersama dengan temannya dan WL, pacar tersangka pada pukul 22:00 WIB. 2. AC merupakan teman WL, oleh karena itu, ia mau ikut dengan ajakan tersangka. 3. Sesampai di pondok kosong, AC tidak melihat WL. 4. AC kemudian diperkosa secara bergilir. 	<p>Detail yang disorot oleh penulis berita:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. korban sudah ditangani petugas Unit Perlindungan Perempuan dan Anak (PPA) untuk mendapatkan pendampingan dalam upaya pemulihan psikologis. 2. Polisi telah mengamankan para tersangka. 3. AC merupakan korban penyekapan dan pemerkosaan.
<p>Detail</p>	<p>Pembaca dibawa pada makna: Peristiwa pemerkosaan tidak akan terjadi apabila korban tidak mau diajak jalan oleh 3 tetangganya ke kawasan sepi di tengah sawah di malam hari.</p>	<p>Pembaca dibawa pada makna: Peristiwa pemerkosaan tidak akan terjadi apabila korban tidak mau diajak pergi jalan-jalan pada malam hari pukul 22:00 WIB</p>	<p>Pembaca dibawa pada makna: Pihak yang berwenang telah bertindak maksimal dan sesuai prosedur terkait dengan kasus yang terjadi kepada AC.</p>

Dapat dilihat pada tabel diatas bahwa sebuah peristiwa yaitu kasus pemerkosaan yang terjadi kepada AC dapat diberitakan dan disampaikan secara berbeda oleh tiga media online. Pada aspek latar bisa dilihat bahwa ketiga media tersebut memiliki latar yang berbeda. Media online Tribunnews.com menampilkan awal mula mengapa kasus tersebut bisa terjadi. Dari latar yang disajikan oleh media tersebut, peneliti menemukan makna yang sesungguhnya ingin disampaikan bahwa peristiwa pemerkosaan tersebut tidak akan terjadi apabila korban tidak bersedia diajak jalan-jalan oleh tetangganya dan teman-temannya. Dalam hal ini, korban AC yaitu perempuan digambarkan sebagai individu yang juga salah. Berita tersebut berusaha mengatakan bahwa perempuan tidak akan mengalami hal tersebut apabila ia diam dirumah dan tidak berpergian pada malam hari. Hal ini menunjukkan bahwa perempuan yaitu dalam konteks ini adalah AC mendapatkan diskriminasi oleh media. Hal ini terjadi karena adanya Traditional Gender Roles yang telah dikonstruksi oleh masyarakat mengenai bagaimana seharusnya perempuan dan laki-laki bersikap dan berperan dalam masyarakat.

Pada latar media online detak-palembang.com ditemukan bahwa makna yang coba dibentuk adalah ibu AC tidak terima dengan tindakan yang telah dilakukan oleh pelaku terhadap anaknya. Berbeda dengan tribunnews, media online Detak Palembang menghadirkan latar yang berpihak kepada korban dan keluarganya. Sedangkan pada media online warta.co makna yang coba dibangun pada awal berita adalah pihak berwenang telah bersikap dan bertidak dengan baik dalam menangani peristiwa tersebut. Bisa dilihat bahwa makna yang coba dibangun cukup berbeda. Pada warta.co, makna diarahkan pada peran polisi dan pihak berwenang lainnya yang tanggap

dan sigap dalam kasus tersebut. Hal tersebut berkaitan dengan gender jurnalis yang menulis artikel tersebut. Artikel yang dimuat dalam warta.co di tulis oleh seorang perempuan, sehingga tidak terdapat ungkapan yang mendiskriminasi perempuan. Berbeda dengan berita pada Tribun News dan Detak Palembang yang jurnalisnya adalah laki-laki, maka didalamnya terdapat penggambaran perempuan sebagai korban sekaligus yang bersalah karena melakukan tindakan yang tidak sesuai dengan Traditonal Gender Roles.

Jika diperhatikan, hal yang sama juga terjadi pada analisis terhadap aspek detail terhadap kasus pada tiga berita tersebut. Pada berita yang dimuat oleh Tribun News dan Detak Palembang dapat dilihat bahwa makna yang ingin dibangun adalah memposisikan korban pemerkosaan yaitu AC sebagai pihak yang patut disalahkan karena telah bertindak tidak sesuai dengan Traditonal Gender Roles. Hal tersebut berkaitan dengan gender penulis dari dua artikel tersebut dimana penulisnya adalah laki-laki. Maka, tidak heran jika melalui tulisan mereka juga ingin melanggengkan posisinya dalam gender dimana pada masyarakat patriarki menepati posisi sebagai sang superior. Tidak sama dengan dua artikel tersebut, berita yang dimuat pada media Warta tidak menampilkan makna yang menyudutkan perempuan. Ia berfokus kepada bagaimana aparat kepolisian telah bertindak dalam kasus kriminal tersebut. Hal ini berkaitan dengan identitas gender penulis yang merupakan perempuan. Oleh karena itu dalam berita tersebut terdapat ideologi pembelaan terhadap kaumnya dengan harapan korban AC akan mendapatkan keadilan.

Sintaksis

Sintaksis dalam analisis wacana kritis merupakan strategi untuk menampilkan bagaimana pendapat terhadap berita disampaikan. Salah satu strategi pada sintaksis adalah dengan pemakaian koherensi. Koherensi merupakan pertalian atau jalinan antarkata, proposisi atau kalimat (Sobur 2006, p. 81). Tujuan menganalisis elemen ini adalah untuk mengetahui pihak mana yang ditonjolkan memiliki peran positif atau negatif. Berikut adalah tabel analisis:

Tabel 4: Analisis Sintaksis

Kategori	Tribunnews.com	Detak-palembang.com	Warta.co
Koherensi	<p>Niat untuk diajak jalan-jalan oleh teman lelakinya, AC malah menjadi korban penyekapan, dan pemerksosaan secara bergilir yang dilakukan oleh pelaku berinisial AP, tetangganya sendiri dan kedua rekannya.</p>	<p>A: Kepada petugas piket SPKT warga Kelurahan 12 Ulu Kecamatan Seberang Ulu (SU) I ini menjelaskan AC anaknya memang berteman AP, dan juga berteman dengan WL pacarnya Apri.</p> <p>B: Hal itulah yang membuat Kana tidak curiga saat Apri menjemput AC kerumah pada Senin (11/7) sekitar pukul 22.00 WIB dengan alasan hendak jalan-jalan.</p>	<p>Maruly menjelaskan, seorang gadis berinisial AC (16) melapor ke polisi setelah disekap di pondok kosong yang berada di tengah sawah kawasan Sekojo, Kecamatan Kaitoni, Palembang.</p>
Analisis:	<p>Penggunaan kata hubung malah pada kalimat diatas menunjukkan sebab akibat. Dimana sebab AC mau diajak jalan-jalan maka ia menjadi korban pemerksosaan.</p>	<p>Analisis: Kalimat A dan B merupakan kausalitas, dimana karena ibu AC kenal dengan tersangka, maka ia memberinya izin untuk pergi jalan-jalan pada pukul 22:00 WIB.</p>	<p>Analisis: Kata menjelaskan pada kalimat diatas menunjukkan bahwa kasus tersebut harus segera ditindak karena merupakan tindakan kriminal beserta kekerasan seksual. Kata menjelaskan juga menunjukkan adanya tanggung jawab dari pihak berwenang terhadap kasus ini karena ia telah mendapatkan detail kasus tersebut.</p>

Dalam analisis terhadap koherensi yang ada pada tiga teks diatas dapat dilihat bahwa teks pada media Tribun News dan Detak Pelmbang memposisikan pihak korban sebagai pihak yang secara tidak langsung bersalah. Teks tersebut memaparkan bahwa tindakan seorang perempuan pergi pada malam hari tanpa ditemani oleh keluarga merupakan hal yang tidak sesuai dengan Traditional Gender Roles yang ada pada masyarakat patriarki. Oleh karena itu, kedua media tersebut menggambarkan kasus tersebut wajar terjadi akibat tindakan yang dilakukan oleh korban. Dalam hal ini perempuan yaitu AC mendapatkan diskriminasi ganda. Diskriminasi pertama terjadi pada pemerkosaan yang menimpanya, sedangkan diskriminasi kedua terjadi melalui penggambaran kasusnya oleh dua media online diatas. Sedangkan dapat dilihat pada media Warta, penulis berita tidak menampilkan korban sebagai pihak yang bersalah. Warta menggambarkan AC sebagai korban yang wajib mendapatkan keadilan dan perlindungan. Terjadinya perbedaan antar teks tersebut terjadi dikarenakan gender daripada penulis berita. Dimana berita pada Tribun News dan Detak Palembang ditulis oleh laki-laki sedangkan berita pada Warta ditulis oleh jurnalis perempuan.

Stilistik

Analisis pada tahap ini bertujuan untuk mengetahui pilihan kata apa yang digunakan dalam menyajikan berita kasus pemerkosaan yang terjadi kepada AC di Palembang. Pusat perhatian dari stilistik adalah *style*, yaitu cara yang digunakan seorang pembicara atau penulis untuk menyatakan maksudnya dengan menggunakan bahasa sebagai sarana (Sobur 2006, p. 82). Untuk meliat stilistik, aspek leksikal dapat digunakan untuk

mengetahui bagaimana perempuan digambarkan dalam ketiga teks tersebut. Berikut adalah tabel analisis:

Tabel 5: Analisis Stilistik

Kategori	Tribunnews.com	Detak-palembang.com	Warta.co
Koherensi	<p>Judul artikel: ABG Ini Dicekoki Miras dan Diikat Kaki Tangannya Lalu Digagahi Tiga Pria</p> <p>Analisis: - Pilihan kata ABG memberikan makna yang tidak lebih bagus dari remaja. - Pilihan kata berupa dicekoki dan diikat yang merupakan predikat ditujukan kepada objek dalam judul tersebut yaitu AC. Dipilihnya diksi tersebut menunjukkan bahwa AC merupakan objek yang lemah dan tidak sanggup melawan. - Pilihan kata digagahi menunjukkan kuasa laki-laki terhadap perempuan.</p>	<p>Judul artikel: Tangan Diikat, Mulut Disumpal Lalu Diperkosa Secara Bergilir</p> <p>Analisis: Pilihan kata diikat, disumpal, dan diperkosa menunjukkan posisi perempuan sebagai makhluk yang lemah sedangkan laki-laki sebagai makhluk yang lebih kuat dan dapat menguasai perempuan.</p>	<p>Judul artikel: Polresta Palembang Tangani Kasus Perkerosaan Remaja</p> <p>Analisis: - Pilihan kata tangani yang merupakan predikat yang dilakukan oleh Polresta menunjukkan bahwa pihak tersebut telah menindak kasus tersebut.</p>

Dari tabel diatas dapat dilihat bahwa terjadi perbedaan dalam pemilihan kata antara satu artikel dengan yang lainnya. Pada artikel yang dimuat dalam media Tribun News, kata-kata yang digunakan cenderung menyudutkan perempuan. Dapat dilihat pada pemilihan kata ABG untuk menjelaskan identitas umur korban. Kata tersebut tidak lebih baik jika dibandingkan dengan kata remaja. Kata dicekoki dan diikat menunjukkan perempuan sebagai objek yang lemah sehingga dapat diperlakukan dengan tindakan tersebut. Selanjutnya ialah kata digagahi, kata tersebut menunjukkan bahwa laki-laki kuat dan berkuasa atas perempuan. Sedangkan perempuan digambarkan sebagai objek yang lemah. Dapat dilihat bahwa perempuan sebagai korban pemerkosaan oleh media Tribun News digambarkan sesuai dengan Traditonal Gender Roles, yaitu sebagai makhluk yang lemah dan dikuasai oleh laki-laki. Hal ini berkaitan dengan identitas penulis yaitu laki-laki, sehingga secara tidak sadar ia telah melanggengkan ideologi yang dianutnya, yaitu ideologi patriarki.

Pada analisis terhadap media Detak Palembang, perempuan juga diposisikan sebagai makhluk yang lemah. Terbukti dengan digunakannya kata diikat, disumpal, dan diperkosa. Secara tidak sadar, penulis berita yang juga laki-laki telah melanggengkan ideologi patriarkinya. Sedangkan pada berita yang dimuat oleh media Warta, perempuan tidak mengalami diskriminasi. Hal tersebut dapat dilihat pada pilihan kata tangani yang menunjukkan tindakan keadilan yang segera ditempuh pihak berwenang terhadap kasus tersebut. Hal ini dipengaruhi oleh gender penulis berita yaitu perempuan sehingga secara tidak langsung ideologi pembelaan terhadap kaum perempuan terlihat dalam teks tersebut.

Diskriminasi Ganda Perempuan dalam Berita Kasus Pemerkosaan

Pada analisis wacana terhadap tiga artikel dari tiga media online yang berbeda mengenai kasus pemerkosaan yang dialami oleh AC di Palembang dapat dilihat bahwa terjadi diskriminasi ganda terhadap perempuan. Diskriminasi awal dalam kasus ini merupakan tindakan pemerkosaan yang dialami oleh AC, diskriminasi ini berupa tindakan fisik. Namun perempuan juga mendapatkan diskriminasi ganda melalui pemberitaan kasus pemerkosaan. Hal itu dapat dilihat dalam makna, pemilihan kata, koherensi yang memosisikan perempuan sebagai makhluk yang lemah. Selain itu perempuan juga digambarkan sebagai makhluk yang seharusnya bertindak dengan Traditional Gender Roles yang ada pada masyarakat patriarki. Oleh karena itu, walaupun perempuan merupakan korban daripada tindak kriminal berupa kekerasan seksual, mereka masih dapat mengalami diskriminasi berupa penggambaran mereka sebagai objek dan makhluk yang lemah dalam penyajian beritanya.

Kesimpulan

Diskriminasi terhadap perempuan tidak hanya dapat terjadi secara fisik, melainkan juga dapat terjadi melalui penggambaran media. Media sebagai *the fourth estate* (kekuatan keempat) dalam kehidupan sosial-ekonomi dan politik dapat membentuk opini masyarakat. Media juga dapat melanggengkan ideologi patriarki yang dimilikinya, dimana dalam konteks penelitian ini dimiliki oleh jurnalis. Ideologi tersebut tersirat dalam media sehingga mampu membentuk masyarakat patuh terhadap nilai-nilai yang ada pada ideologi tersebut. Oleh karena itu, media sebagai salah satu pemiliki kekuatan dalam aspek-aspek

dimasyarakat diharapkan mampu mendorong pihak berwenang dan masyarakat dalam menuju keadilan.

Referensi

- Baria, L 2005, *Media Meneropong Perempuan*, Konsorsium Suara Perempuan, Jakarta.
- Dijk, TAV 1988, *News Analysis: Case Studies of International and National News in the Press*, 1st edn, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey.
- Eckert, P & Ginet, SM 2003, *Language and Gender*, 1st edn, Cambridge University Press, New York.
- Homzah, S, Supangkat, B, Sulaeman, M, Ambaretnani, P, Sumintapradja, E, Sapardjaja, K, Sulistiani, L, Herawati, E, Jubaedah, D & Homzah, S 2010, *Kekerasan Terhadap Perempuan*, 1st edn, Refika Aditama, Bandung.
- Keraf, G 1980, *Komposisi; Sebuah Pengantar Kemahiran Bahasa*, 1st edn, Nusa Indah, Flores.
- Santoso, A 2009, *Bahasa Perempuan: Sebuah Potret Ideologi Perjuangan*, 1st edn, Bumi Aksara, Jakarta.
- Sobur, A 2006, *Analisis Teks Media*, 4th edn, PT Remaja Rosdakarya, Bandung.

DISKURSUS KEKERASAN SEKSUAL DALAM INTERNET: STUDI INTERNET MEME MENGENAI KASUS ENO FARIAH DAN CANGKUL

oleh Randie Ananda Agam (*eid_nar@yahoo.com*)

Abstrak

Internet meme merupakan media baru berbasis internet yang memungkinkan transmisi ide yang melampaui batas ruang dan waktu. Namun *internet meme* masih sarat dengan seksisme dan ide-ide mengenai kekerasan terhadap perempuan. Dengan mencuatnya kasus kekerasan terhadap Eno Fariha, muncul pula sejumlah *meme* yang seolah melegitimasi kekerasan terhadap perempuan yang tidak mematuhi hukum agama tertentu. Penelitian ini adalah penelitian diskursus dengan perspektif feminis, dengan tujuan mengungkap diskursus kekerasan terhadap perempuan dalam internet melalui *meme* mengenai Eno Fariha, dengan menggunakan pendekatan multimodal. Penelitian ini menemukan bahwa anonimitas merupakan bentuk kuasa yang dominan dalam membentuk diskursus di internet, yang memungkinkan pengaburan identitas pelaku ancaman kekerasan, sehingga pelaku tidak bisa dimintai pertanggungjawaban. Selain itu, *netizen* terlihat lebih memaklumi ide ini, yang diduga karena ide kekerasan dalam *meme* ini dibalut dengan humor satir. Rekomendasi yang perlu diperhatikan adalah kajian yang lebih komprehensif mengenai aspek hukum *meme* dan ide-ide kekerasan yang dimuat di dalamnya, serta perlu dikaji pula relasi diskursif antara *meme* tersebut dengan diskursus agama yang melatarinya.

Kata Kunci: *internet meme*, diskursus, kekerasan, anonimitas

Abstract

Internet meme is an internet-based new media which enables transmission of ideas through the limitation of space and time. However, sexism and ideas on violence against women are prevalent within it, especially so in Indonesia after the case of violence against Eno Fariha, which gave rise to memes legitimating acts of violence towards women who does

not condone the laws of certain religion. This is a multimodal discourse research with a feminist perspective, which aims to unveil discourse on violence against women in the internet, through memes about Eno Fariha. Results show that anonymity is a crucial factor which hides the identity of the offender in the internet, effectively shielding the offender from any real life repercussions. Netizens are also found to be more permissive on the idea, based on the notion that it was an idea of violence coated in humor. In the future, legal aspect of memes and ideas of violence need to be comprehensively analyzed, as well as the discursive relations of such memes with the religious values behind it.

Keywords: internet meme, discourse, violence, anonymity

1. Pendahuluan

Internet meme adalah hasil interaksi konsep ilmu bernama *meme* dengan kemajuan teknologi informasi dan komunikasi bernama internet. Konsep bernama *meme* pertama dicetuskan oleh Richard Dawkins (1989, 193) yang menjelaskan *meme* sebagai unit budaya terkecil, yang dapat berupa apa saja seperti ide, perilaku dan keyakinan, yang berpindah dan menyebar melalui replikasi antar manusia. *Meme* juga bisa merupakan hasil dari pengajaran dan pengalaman, seperti bagaimana murid mengetahui mengenai matematika dari gurunya dan bagaimana pengalaman terserum saat menyentuh stop kontak membuat kita menghindari untuk menyentuhnya di kemudian hari (Davison 2012, 121). Melalui interaksinya dengan internet, *meme* memasuki ruang sebar yang lebih luas dan dikenal sebagai *internet meme*. Davison (2012, 122) menjelaskan *internet meme* sebagai serpihan budaya, yang umumnya berupa humor, yang mengalami penguatan makna melalui transmisi dalam jaringan internet. Selayaknya *meme* konvensional, *internet meme*

bisa berupa apa saja, tetapi istilah *internet meme* paling umum ditemukan dan diidentifikasi dalam bentuk kombinasi gambar dan teks bernama *image macro*, yang menyebar di situs-situs media sosial.

Internet meme memiliki potensi untuk menyampaikan ide dan pesan dengan sangat cepat tetapi dengan mengorbankan keabsahan informasi tersebut. Potensi ini dapat dilihat dalam karakteristik *internet meme* yaitu *fidelity* atau daya ingat, *fecundity* atau daya sebar dan *longevity* atau daya tahan (Knobel dan Lankshear 2005, 2). Daya ingat adalah karakteristik kuat sebuah *meme* yang berpindah dari satu orang ke orang lain, daya sebar adalah kemampuan dan kecepatan *meme* untuk berpindah dari satu orang ke orang lain sementara daya tahan adalah kemampuan sebuah *meme* untuk bertahan dalam peredaran. Karakteristik ini menempatkan *meme* selayaknya sebuah diskursus, seperti yang disebutkan oleh Mills (2004, 60-63) mengenai sirkulasi diskursus. Dalam ide Mills, sebuah diskursus akan terus menyebar apabila ia dikomentari terus menerus di ruang tempat ia menyebar. Komentar ini akan merujuk pada gagasan akademik dan sosial yang melatari ruang sebar *meme* tersebut, serta yang diadopsi oleh orang-orang yang berkomentar mengenai *meme* tersebut. Sederhananya, sebuah *internet meme* akan lebih sering ditemukan apabila ia lebih banyak dikomentari, dan komentar tersebut umumnya akan dilakukan apabila ide dalam *meme* tersebut dapat diargumentasikan pada level akademik atau bersepakat dengan latar sosial di ruang penyebaran *meme* tersebut.

Maka tidaklah mengherankan apabila kita cukup sering menemukan *internet meme* yang bersifat seksis dan membawa pesan yang melecehkan perempuan. Pertama-tama, internet

adalah dunia yang secara alamiah diciptakan di tengah patriarki, dan oleh karena itu mengadopsi ide patriarkis tersebut dalam memaknai eksistensi perempuan. Adalah Faith Wilding (1998, 9), seorang pemikir *cyberfeminism* yang menyatakan bahwa internet memuat segala karakteristik segregasi sosial seperti kelas, ras dan termasuk di dalamnya adalah jenis kelamin dan gender. Dalam dunia patriarkis, posisi perempuan selalu ditempatkan di bawah laki-laki, dan internet sebagai sebuah dunia yang parallel dengan dunia nyata juga mengadopsi nilai yang sama. Judy Wajcman (2004, 51-52) menyatakan bahwa internet tidak bisa diakses oleh sebagian besar perempuan, yang tidak memiliki akses terhadap komputer. Oleh karena itu, pandangan utopis internet sebagai area kesetaraan adalah tidak benar. Sebaliknya, ia adalah area kontestasi nilai yang sama dengan dunia nyata, bahkan bisa menjadi lebih berbahaya daripada dunia nyata.

Bahaya ini merujuk kepada keliruan dan kebebasan dunia bernama internet itu sendiri. Satu karakteristik utama yang dikemukakan oleh Wajcman mengenai internet adalah kemampuan bagi seluruh manusia di dunia untuk mengakses segala informasi di internet, tanpa batasan ruang dan waktu. Kebebasan ini diasumsikan dapat membebaskan pula perempuan dari kungkungan berbasis jenis kelamin yang selama ini dialami oleh perempuan, seperti keyakinan Haraway (1991, 164) mengenai teknologi dan manajemen informasi sebagai kunci pembebasan perempuan. Namun, seperti yang dikemukakan Wajcman sebelumnya, pembebasan ini tidak terjadi, terutama karena teknologi yang lekat dengan patriarki dan bahwa manajemen informasi yang dibatasi oleh akses terhadap teknologi yang timpang.

Salah satu akibat dari kebebasan internet ini adalah

distribusi ide dan diskursus yang bersifat melecehkan terhadap perempuan, salah satunya melalui *internet meme*. Sangat banyak *meme* yang secara spesifik bersifat melecehkan atau menghina perempuan. Pada level internasional, Agam (2015, 100-101) membahas setidaknya dua yaitu *College Liberal* dan *Feminazi*, yang melecehkan ide-ide feminisme dengan memanfaatkan gambar perempuan sebagai latar. Di Indonesia sendiri, ada sejumlah *meme* yang melecehkan perempuan dalam relasi pacaran, mengolok kebiasaan negatif perempuan dalam membawa motor, hingga menghina posisi perempuan sebagai pemimpin.

Namun demikian, sebuah *meme* yang muncul beberapa bulan terakhir yang mengangkat kasus Eno Fariha sebagai latar dapat disebut sebagai *meme* pertama di Indonesia yang secara gamblang memuat pesan mengenai kekerasan. Eno Fariha adalah seorang remaja perempuan yang dibunuh oleh 3 orang dengan cara memasukkan gagang cangkul ke dalam alat kelaminnya. Korban dibunuh setelah sebelumnya diperkosa dan disiksa oleh ketiga tersangka (Detik 2016).

Kasus Eno Fariha ini menghebohkan masyarakat, terutama karena senjata pembunuh korban dan kondisi mengenaskan Eno saat ditemukan. Namun demikian, kasus ini menjadi bahan olok-olokan oleh beberapa pihak yang tidak bertanggung jawab, seperti bagaimana sejumlah netizen memanipulasi foto jenazah Eno untuk lelucon atau menyebarkan foto x-ray yang katanya merupakan milik Eno dan menggambarkan gagang cangkul yang masuk hingga ke dada. Olok-olokan ini kemudian dimanfaatkan lagi oleh beberapa netizen dan diasosiasikan dengan regulasi agama tertentu untuk melahirkan *meme* sebagai berikut



Gambar 1

Meme Bernada Kekerasan Terhadap Perempuan

Meme ini merupakan bentuk ancaman tertulis terhadap perempuan yang menyebar di internet, terutama jika ditinjau hubungannya dengan kasus Eno dan bagaimana diskursus mengenai cangkul mengalami perubahan makna jika dihubungkan dengan kasus Eno. Ruang sebar *meme* ini, ditambah dengan fakta bahwa *meme* ini sempat menyebar di beberapa laman profil media sosial seperti *Facebook* dan *Instagram*, menggambarkan bahwa ada netizen yang bersepakat dengan diskursus penghukuman kepada perempuan, dan lebih parah lagi adalah bahwa penghukuman tersebut seharusnya dilakukan dengan cangkul dan cangkul tersebut harus dimasukkan di alat kelamin si perempuan yang pamer aurat. Awal kemunculan *meme* ini bahkan tidak jauh setelah

kasus Eno mencuat, yang menegaskan bahwa *meme* ini dibangun secara khusus untuk menarget perempuan dengan memanfaatkan diskursus yang dibangun dalam kasus Eno.

Oleh karena itu, penelitian ini dilakukan dengan tujuan untuk mengungkap diskursus kekerasan terhadap perempuan dalam *internet* dengan meneropongnya melalui *internet meme* mengenai kasus Eno Fariha. Penelitian ini akan memanfaatkan perspektif feminis, terutama adalah perspektif diskursus kritis Michelle M. Lazar. Perspektif Lazar (2007, 5-18) memberi lima prinsip dasar analisis diskursus kritis dengan perspektif feminisme, yang masing-masing prinsip akan ditampilkan di bagian pembahasan untuk membahas diskursus yang ditampilkan oleh *meme* mengenai cangkul ini.

Mengingat *meme* adalah sebuah media yang secara inheren bersifat *multimodal*, maka penelitian ini juga akan memanfaatkan pendekatan analisis multimodal. Analisis multimodal memungkinkan peneliti untuk memaknai tidak hanya gambar dan teks dari *meme*, tetapi ruang tempat *meme* tersebut menyebar (Scollon dan Levine 2004, 4). Selain itu, pendekatan multimodal juga memungkinkan saya untuk memahami bagaimana *meme* tersebut membangun diskursus mengenai kekerasan dalam internet, terutama dengan memanfaatkan kasus Eno sebagai latar.

2, Pembahasan

Seperti disebutkan sebelumnya, pembahasan akan ditampilkan berdasarkan lima prinsip analisis diskursus kritis berperspektif feminis yang dikemukakan Lazar, selain juga dengan melihat aspek multimodal dari *meme* yang diteliti. Bagian pembahasan akan diawali dengan menampilkan dua *meme* yang menjadi subjek penelitian

a. Meme yang Diteliti



Jika sekiranya kasus pembunuhan Eno tak membuatmu bertobat dari pacaran.

Akankah dirimu menunggu yang menjadi korban? 🤔🤔🤔

Gambar 2

Meme yang Diteliti

Gambar di atas adalah dua *meme* yang akan dimanfaatkan dalam penelitian ini. Dari kiri ke kanan, masing-masing akan diberi label Meme 1 dan Meme 2. Pada Meme 1, satu-satunya gambar yang tampil adalah gambar sejumlah cangkul. Di bagian atas Meme 1 tertera tulisan 'masih mau mengumbar aurat masih mau berkhawat...,' sementara di bagian bawah tertera tulisan 'ingat, cangkul masih banyak'. Komposisi gambarnya sendiri diposisikan sehingga tulisan tidak menutupi gambar cangkul, sebaliknya gambar cangkul justru terasa lebih kecil dibandingkan dengan keseluruhan ruang *meme* tersebut yang kosong atau yang dimanfaatkan untuk menampilkan tulisan. Meme 1 ini pertama kali muncul. Pada Meme 2, ada dua gambar yang diletakkan berdampingan; di sebelah kiri adalah gambar hasil x-ray dada seseorang yang dapat diidentifikasi dengan melihat jaringan tulang rusuk yang berwarna biru, dan sebuah benda asing panjang berwarna putih di tengah-tengah yang menyerupai gagang cangkul; sementara di sebelah kanan adalah foto yang diketahui adalah foto korban Eno Fariha.

Di bagian bahwa *meme* terdapat tulisan yang berbunyi 'jika sekiranya kasus pembunuhan Eno tak membuatmu bertobat dari pacaran. Akankah dirimu menunggu yang menjadi korban?' disertai dengan tiga *emoticon* orang menangis. Kedua *meme* tersebut ditemukan di media sosial yang berbeda; Meme 1 pertama muncul di *Facebook* sementara Meme 2 pertama muncul di *Instagram*. Namun demikian, laman profil tempat munculnya kedua *meme* tersebut serupa dalam hal keduanya adalah laman bertipe *fanpage* yang dikelola oleh administrator laman yang tidak diketahui identitasnya. Namun demikian, kedua *meme* tersebut kini sudah tidak dapat diakses lagi karena sudah dihapus oleh administrator *fanpage* tersebut.

b. Analisis Multimodal Meme 1 dan Meme 2

Dari gambar dan pesan kedua *meme* tersebut, kita dapat melihat ada keserupaan, perbedaan dan relasi diskursif antar *meme* dan dengan *meme* lain yang terbentuk. Keserupaan yang tampil pertama-tama adalah pemanfaatan gambar cangkul. Pada Meme 1, gambar cangkul terpampang dengan jelas, teks yang tertera bahkan secara jelas menyebutkan '...cangkul masih banyak'. Pada Meme 2, teks tidak memuat kata cangkul secara eksplisit, tetapi gambar sebelah kiri pada Meme 2 menampilkan sebuah benda asing panjang berwarna putih yang tertumpuk di atas x-ray tulang yang berwarna biru. Dilihat sepintas, kesan yang muncul bisa saja menyatakan bahwa itu adalah benar gagang cangkul, tetapi bisa pula ada kesan yang menyatakan bahwa itu belum tentu gagang cangkul. Selain itu, dari hasil x-ray tersebut bisa pula diasumsikan bahwa ada cangkul yang terletak vertical di dada orang yang tubuhnya di x-ray tersebut. Namun, dengan menempatkan gambar x-ray tersebut bersebelahan dengan

foto Eno, maka pesan diskursif yang tampil adalah bahwa benda asing putih itu adalah benar gagang cangkul, dan bahwa gagang cangkul tersebut benar tertancap masuk melalui alat kelamin sosok yang sedang di x-ray, yang kini telah diyakini sebagai Eno karena penempatan gambar x-ray dan Eno yang bersebelahan.

Sosok Eno ini pula yang menjadi keserupaan kedua antara Meme 1 dan Meme 2. Meme 2 secara jelas menempatkan sosok Eno dalam gambar dan bahkan menyebutkan dalam teksnya nama Eno. Lebih jauh lagi, ia menggunakan kata 'pembunuhan' yang secara spesifik mengarahkan kesan kepada sosok korban pembunuhan bernama Eno. Pengulangan-pengulangan ini menguatkan kesan bahwa sosok yang memang sedang dibicarakan dalam Meme 2 adalah Eno. Meme 1 sebaliknya tidak menampilkan sosok Eno secara eksplisit, tetapi dengan memanfaatkan gambar cangkul, yang oleh Meme 2 telah diberi penguatan makna sebagai senjata pembunuh Eno, maka kesan yang tampil dari Meme 1 pun tidak akan jauh dari sosok Eno sebagai korban pembunuhan dengan menggunakan cangkul.

Keserupaan ketiga adalah pemanfaatan diksi, yang identic dengan agama tertentu, dalam tubuh teks Meme 1 dan 2. Walaupun tidak secara eksplisit menyebutkan nama agama tersebut dalam teksnya, penggunaan kata 'mengumbar aurat', 'khalwat' dan 'tobat dari pacaran' merefleksikan kecenderungan agama tertentu dalam membangun diskursus dalam internet. Penggunaan kata-kata tersebut juga merupakan elemen diskursif dari diskursus lain dalam internet, yang umumnya dimanfaatkan ajaran agama tertentu untuk meregulasi aktifitas perempuan di ruang public sembari mengatur bagaimana perempuan dan laki-laki berinteraksi terhadap satu sama lain. Kesan yang mungkin tampil dengan penggunaan diksi ini

adalah, bahwa dalam agama tersebut, penghukuman bahkan pembunuhan perempuan yang tidak mau mengikuti regulasi agama tersebut.

Keserupaan diksi ini pula yang menjadi titik awal relasi diskursif kedua *meme* ini dengan *meme* lain. Diksi ini adalah bagian dari interdiskursifitas sebuah *meme*, dimana sebuah teks yang sudah ada sebelumnya menjadi komponen konfigurasi teks lain yang baru diciptakan (Fairclough 2010, 124). Disini, telah terlebih dahulu ada teks yang memanfaatkan diksi-diksi yang tampil dalam *meme* ini. Teks tersebut kemudian dimanfaatkan dalam *meme* ini dengan harapan ia dapat menguatkan pesan yang ingin disampaikan melalui *meme* ini, selain juga untuk menguatkan daya hidup dan daya ingat dari diksi tersebut. Namun, pemanfaatan diksi ini juga berkontribusi pada penguatan kesan bahwa ada legitimasi untuk melakukan kekerasan terhadap perempuan bagi orang-orang yang sering menggunakan diksi-diksi tersebut.

Terakhir, adalah ruang penyebaran kedua *meme* tersebut. Meme 1 pertama ditemukan dan diduga menyebar melalui *Facebook*, sementara Meme 2 pertama ditemukan dan diduga menyebar melalui *Instagram*. Walaupun berbeda situs, kedua situs tersebut adalah sama-sama situs berjenis media sosial, yang memungkinkan netizen di dalamnya untuk menyalin dan menyebarkan gambar-gambar seperti ini dengan sekali tekan. Selain itu, keduanya masuk dalam 20 besar situs yang paling sering diakses secara daring di Indonesia. Aplikasi terintegrasi kedua situs tersebut bahkan termasuk dalam 6 situs teratas yang paling populer menurut *Google Play Store*. Popularitas kedua situs ini dapat berdampak pada pergerakan penyebaran Meme 1 dan Meme 2 yang sangat cepat. Walaupun pada akhirnya kedua

meme tersebut dihapus dari peredaran, tetap ada kemungkinan orang-orang telah terlebih dahulu melihat dan menyimpan salinan dari kedua *meme* tersebut.

c. Prinsip Pertama Lazar

Seperti telah disebutkan sebelumnya, analisis akan dilanjutkan dengan menggunakan kelima prinsip yang dikemukakan Lazar mengenai analisis diskursus kritis feminis. Prinsip pertama yang dikemukakan Lazar adalah penolakan terhadap ketimpangan. Perspektif kritis feminisme harus menentang diskursus-diskursus yang mengakibatkan ketimpangan di ruang manapun diskursus tersebut berlaku dan menyebar. Dalam hal ini, feminisme harus menentang diskursus-diskursus mengenai kekerasan terhadap perempuan yang disebar oleh Meme 1 dan Meme 2 di atas. Pertama-tama, kedua *meme* tersebut menampilkan konsekuensi apa yang akan diterima jika ada perilaku tertentu yang diadopsi oleh seseorang di kesehariannya. Sayangnya, konsekuensinya langsung menasar kepada 'pembunuhan' dan bahkan kedua *meme* tersebut menggunakan teks dan konteks yang secara spesifik menasar perempuan, contoh adalah penggunaan kata 'mengumbar aurat'.

Walaupun makna dari kata 'aurat' sebenarnya dimiliki oleh baik laki-laki maupun perempuan, kata 'aurat' ini lebih umum dilekatkan dengan sosok perempuan. Seringkali ditemukan dalam keseharian kita bagaimana perempuan terus menerus diperintahkan untuk menutup aurat dengan berbagai alasan, mulai dari perintah agama hingga menjaga diri dari pelecehan dan pemerkosaan. Hampir tidak ada kejadian di mana laki-laki diwajibkan menutup aurat di ruang public, tidak

seperti perempuan. Kewajiban, bahkan pemaksaan, untuk menutup aurat ini mengakibatkan perempuan mengakibatkan ketimpangan antara perempuan dan laki-laki di ruang public, karena ada semacam legitimasi secara sosial bahwa perempuan yang mengumbar aurat di ruang public layak menjadi sasaran pelecehan, tetapi perempuan yang sudah menutup aurat justru tidak layak berada di ruang public dan lebih santun apabila tetap hidup dalam ruang domestic. Disini, perkara menutup aurat menjadi semacam legitimasi untuk pemaksaan domestifikasi perempuan. Padahal seharusnya permasalahan aurat adalah isu personal perempuan yang hanya boleh diputuskan secara individu oleh perempuan bersangkutan, bukan sebagai kewajiban sosial yang harus dipatuhi perempuan agar dapat beraktifitas. Selain itu, nada mengancam yang digunakan dalam *meme* tersebut juga menyiratkan bahwa perkara menutup dan mengumbar aurat adalah perkara yang layak dihukum dengan pembunuhan. Ini jelas menyiratkan bahwa perempuan dilegalkan untuk dibunuh apabila ia tidak menutup auratnya.

d. Prinsip Kedua Lazar

Prinsip kedua lazarus adalah gender sebagai struktur ideologis. Makna dari gender sebagai struktur ideologis ini adalah bahwa bias gender adalah sebuah ideologi yang diadopsi di ruang sosial masyarakat, yang mengakibatkan segregasi masyarakat berdasarkan jenis kelamin dan menempatkan relasi bersifat dominasi antara kedua elemen masyarakat tersebut. Relasi berbasis dominasi ini melegitimasi pelecehan dan pengancaman terhadap perempuan di ruang public, termasuk di ruang bernama internet melalui konsep seperti *internet meme*.

Seperti tampak di Meme 1 dan Meme 2, pesan yang

ditampilkan bernuansa ancaman terhadap perempuan. Ide yang ditampilkan dalam *meme* tersebut tidak mungkin hadir kecuali dilatari dengan pandangan bahwa perempuan adalah entitas yang perlu diatur dan didominasi oleh laki-laki. Dengan memindahkan ruang relasi ke internet, praktek pengaturan dan dominasi ini tidak melulu oleh laki-laki, tetapi menjelma menjadi ide-ide patriarkis yang menempatkan perempuan sebagai subordinat dalam relasi dengan lingkungannya. Ide-ide ini tampil dalam berbagai bentuk, salah satunya adalah melalui *meme* seperti yang tampil dalam Meme 1 dan Meme 2. Disini, cangkul digunakan sebagai alat untuk melegitimasi pengaturan berdasarkan pada bagaimana perempuan menjaga aurat dan berperilaku di ruang public. Ini berarti sosok cangkul merupakan perwujudan dominasi ide patriarki terhadap perempuan, dan bahwa pelanggaran terhadap ide tersebut layak dihukum dengan menggunakan alat yang sama.

e. Prinsip Ketiga Lazar

Prinsip ketiga yang dikemukakan oleh Lazar adalah kompleksitas relasi gender dan kuasa. Inti dari prinsip ini adalah manifestasi kuasa yang telah bertransformasi menjadi suatu konsep yang abstrak. Kuasa tidak lagi memiliki wujud konkrit, tetapi ia memiliki kemampuan mempengaruhi pandangan di ruang dimana ia menyebar. Untuk mengetahui mengenai konsep kuasa tersebut, perlu dilihat kognisi komunitas dan internalisasi norma gender yang berlaku di suatu komunitas.

Terkait prinsip ketiga ini, Agam (2015, 107) menyatakan bahwa humor adalah salah satu wujud manifestasi kuasa yang ditampilkan melalui *internet meme*. Melalui humor ini, daya ingat (*fidelity*) dan pesan dari *meme* mengalami penguatan makna

pada netizen di ruang sebar *meme* tersebut, sehingga bahkan sebuah ide yang tidak bisa diterima di dunia nyata menjadi lebih diterima di internet dengan dalih 'semua hanya lelucon'. Praktek kuasa seperti ini pula yang tampil dalam Meme 1 dan Meme 2. Dengan menganggap bahwa pesan keduanya tidak lebih dari sekedar humor semata, netizen menjadi lebih permisif terhadap konsep yang melegalkan kekerasan seperti itu.

Namun demikian, peneliti melihat ada aspek lain yang juga merupakan manifestasi kuasa di ruang internet, terutama terkait diskursus mengenai kekerasan seperti yang ditampilkan Meme 1 dan Meme 2. Apabila diskursus feminisme menjadi lebih diterima apabila dilekatkan dengan humor dan dapat dianggap tidak berbahaya karena ia dianggap berupa kritik, diskursus bernada ancaman kekerasan tentu tidak mungkin bisa disebarkan tanpa adanya konsekuensi hukum, terutama bila kita melihat konteks dunia nyata. Di sinilah praktek kuasa yang kedua mencuat, yaitu anonimitas atau pengaburan identitas pengguna. Anonimitas memungkinkan seseorang untuk berbuat hal-hal berbahaya atau illegal tanpa harus khawatir dihakimi secara sosial ataupun secara legal (Kang, Brown dan Kiesler 2013, 3). Oleh karena itu, memanfaatkan kuasa anonimitas ini, seseorang menciptakan *meme* ini untuk menyatakan bahwa ia sepakat bila perempuan yang memenuhi karakteristik dalam teks *meme* tersebut dihukum dengan cangkul. Ia kemudian membalutnya dengan humor yang terkesan satir atau menempatkan *emoticon* pada teks untuk membuatnya lebih bisa diterima oleh netizen yang melihatnya.

f. Prinsip Keempat Lazar

Prinsip keempat adalah konstruksi dan dekonstruksi gender.

Prinsip ini mengedepankan ide bahwa identitas gender dalam sebuah teks tidak senantiasa merupakan refleksi, tetapi lebih sering berupa konstruksi yang dipengaruhi nilai sejarah dan budaya, sebelum kemudian diinternalisasi dan menjadi imanen. Melalui pendekatan ini, sebuah teks berpotensi membentuk pandangan yang dapat menempatkan perempuan sebagai subordinat, yang mana tidak sesungguhnya merefleksikan nilai yang berlaku di masyarakat.

Jika dihubungkan dengan *meme* di atas, maka dapat dilihat bagaimana ide mengenai penghukuman terhadap perempuan dengan menggunakan cangkul ini sesungguhnya tidak merupakan norma yang berlaku di masyarakat. Norma-norma seperti mengumbar aurat, khalwat dan pacaran juga tidak sepenuhnya berlaku di masyarakat. *Meme* ini pada prakteknya sedang berupaya untuk membentuk perempuan supaya tidak mengumbar aurat, tidak khalwat dan tidak pacaran, dengan mengkonstruksi diskursus bahwa perempuan yang tidak melaksanakan ketiganya adalah layak dihukum dengan cangkul. Disini, dibangunlah identitas gender perempuan sebagai pribadi yang selayaknya menutup aurat, tidak khalwat dan tidak pacaran; identitas yang harus diadopsi oleh perempuan kecuali ia ingin ditancapkan cangkul di alat kelaminnya.

g. Prinsip Kelima Lazar

Prinsip kelima adalah refleksi kritis sebagai praksis. Refleksi kritis ini melihat dua hal; bagaimana sebuah institusi membangun, mereproduksi dan menginternalisasi diskursus-diskursus yang ada di institusi tersebut dan bagaimana pengalaman, pengetahuan dan praktek berbasis teori yang dilakukan oleh para feminis dalam menganalisis diskursus

tersebut. Singkat kata, analisis diskursus kritis feminis tidak hanya melihat lingkungan tempat sebuah diskursus berlaku, tetapi juga mempertanyakan feminis yang menganalisis bagaimana ia sendiri memaknai diskursus yang berlaku tersebut.

Dengan menggunakan pengalaman pribadi peneliti dengan *internet meme*, maka peneliti ingin menyatakan bahwa ide kekerasan menggunakan cangkul yang ditampilkan oleh Meme 1 dan Meme 2 ini adalah suatu hal yang relative baru di internet. Agam (2015, 53-56) menampilkan sejumlah *meme* mengenai perempuan dan feminisme dan ia juga membahas sepintas mengenai *meme* yang bernada melecehkan perempuan seperti *Yo Mama's So Fat* dan *Quinnspiracy*. Ada pula sejumlah *meme* lain yang umum ditampilkan mengenai kewajiban perempuan menutup aurat dan menolak pacaran, tetapi *meme* yang mengedepankan diskursus kekerasan terhadap perempuan seperti ini adalah yang pertama muncul, terutama jika melihat latar kasusnya yang asli Indonesia.

Melalui pengalaman pula, peneliti melihat bahwa ada karakteristik yang serupa atau diserupakan antara actor di balik *meme* ini dengan berbagai *meme* lain yang mengajak perempuan untuk tidak mengumbar aurat dan tidak pacaran; mereka memanfaatkan latar agama yang sama yang diadopsi oleh masyarakat Indonesia. Pemanfaatan konsep agama ini bisa jadi serupa dengan pemanfaatan humor dan anonimitas; sebagai penguat makna *meme* dan untuk meminimalisasi tentangan terhadap ide yang ditampilkan. Dalam hal ini, agama menjadi salah satu bentuk kuasa abstrak yang dikemukakan oleh Lazar. Walau demikian, masih perlu pengkajian lebih jauh mengenai konsep agama sebagai kuasa dalam *internet meme*, karena tidak seperti anonimitas dan humor yang bisa ditemukan

di hampir semua *meme*, konsep agama tidak selalu tampil, baik secara implisit maupun eksplisit.

3. Kesimpulan dan Rekomendasi

Melalui penelitian ini, peneliti ingin mengungkap diskursus kekerasan terhadap perempuan yang dibangun *meme* yang memanfaatkan kasus kekerasan terhadap Eno, beserta actor sosial yang melatarinya. Dari sini, peneliti menyimpulkan beberapa karakteristik utama actor sosial di balik *meme* tersebut; sang actor sosial mengetahui kemampuan internet dalam menyebarkan pesan, mengadopsi ide yang patriarkis dan melegitimasi kekerasan terhadap perempuan, serta memiliki latar agama tertentu yang diadopsi oleh mayoritas masyarakat di Indonesia. Karakteristik identitas ini sendiri masih bisa diperdebatkan, karena ruang bernama internet yang dikuasai oleh konsep anonimitas sangat memungkinkan seseorang untuk sengaja mengadopsi identitas tertentu melalui karya-karyanya di ruang internet yang tidak sejalan dengan identitas aslinya di dunia nyata. Artinya, pencipta *meme* ini bisa saja hanya memanfaatkan identitas agama untuk memajukan agendanya mengenai legitimasi kekerasan terhadap perempuan, padahal ia sendiri tidak menganut agama tersebut.

Diskursus kekerasan terhadap perempuan sendiri dapat dikatakan masih jarang ditemukan di internet melalui *internet meme*, terutama dalam konteks local Indonesia. Walaupun diskursus yang bersifat pelecehan seksual, seksisme dalam relasi, atau pelecehan fisik dan ras perempuan cukup banyak ditemukan dalam *internet meme*, *meme* yang secara gamblang melegitimasi kekerasan atau mengancam untuk memberi kekerasan secara langsung dapat dibidang tidak ada. Untuk konteks local

Indonesia pun berlaku hal yang sama, namun *meme* ini dapat dikatakan merupakan sebuah hal baru, dan memiliki potensi berbahaya jika tidak ditindaklanjuti. Kedua *meme* tersebut di atas sendiri memang kini sudah tidak ditemukan, terutama setelah sangat banyak netizen yang mengomentari miring secara langsung ke laman yang membagikan *meme* tersebut, mengecam secara langsung pada kolom komentar *meme* itu sendiri, atau membuat tulisan panjang yang mengkritik konten *meme* tersebut. Namun demikian, kita tidak bisa mengabaikan fakta bahwa Meme 1 sempat disebar oleh kurang lebih 71 pengguna *Facebook* dan Meme 2 sempat disukai oleh kurang lebih 3891 pengguna *Instagram*. Ini berarti bahwa ide yang dimuat oleh kedua *meme* tersebut sedikit banyak disepakati oleh sebagian pengguna kedua media sosial tersebut, yang berarti bahwa kekerasan terhadap perempuan adalah suatu hal yang lumrah jika perempuan tidak memenuhi kriteria yang diperingatkan oleh kedua *meme* tersebut.

Ke depannya, alangkah baiknya jika ada kajian aspek legal mengenai pemanfaatan *meme* seperti ini. Walaupun, sebagai sebuah media baru, *meme* sangat sulit dikendalikan, akan lebih baik apabila pengguna internet lebih mawas mengenai bagaimana *meme* yang masih bisa dimaknai sebagai lelucon dan mana yang harus diwaspadai sebagai ancaman. Jangan sampai *meme* seperti ini diproduksi dan direproduksi berkali-kali oleh berbagai orang dari berbagai latar historis dan budaya, sehingga pada akhirnya orang-orang menjadi lebih permisif terhadap kekerasan terhadap perempuan di dunia nyata.

Selain itu, pengkajian mengenai peran agama dalam membangun pesan diskursif *internet meme* juga perlu diperhatikan, terutama terkait relasi diskursif agama dan peran

perempuan serta relasi gender di Indonesia. Pendekatan ini menurut peneliti akan sangat menarik untuk ditelisik, terutama melihat geliat pergerakan agama di Indonesia yang semakin tampak jelas konservatif dan ingin secara tegas melakukan segregasi public-privat dan laki-laki-perempuan dalam kehidupan sosial masyarakat Indonesia. Dengan mengetahui relasi diskursif agama, *meme* dan relasi gender, kita dapat mengembangkan strategi untuk mengguncang anjuran-anjuran yang mendomestifikasi perempuan ke dalam rumah dan keluar dari ruang public.

4. Daftar Pustaka

- Agam, Randie Ananda. 2015. *Diskursus Feminisme Dalam Internet: Studi Kasus Internet Meme Mengenai Feminisme Dalam Situs 9GAG*. Tesis. Universitas Indonesia.
- Davison, Patrick. 2012. The Language of Internet Memes. Dalam Michael Mandiberg (ed.). *The Social Media Reader*. New York: New York University Press. 120-134.
- Dawkins, Richard. 1989. *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press. E-book.
- DetikNews. 2016. *Kronologi Pembunuhan Sadis Oleh 3 Tersangka pada Eno*. Detik.com. <http://news.detik.com/berita/3212733/kronologi-pembunuhan-sadis-oleh-3-tersangka-pada-eno>. Diakses pada 1 Agustus 2016.
- Fairclough, Norman. 2013. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Edisi ke-2. New York: Routledge. E-book.
- Haraway, Donna J. 1991. A Cyborg Manifesto. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinventions of Nature*. New York:

- Routledge. E-book.
- Kang, Ruogu, Brown Stephanie dan Kiesler, Sara. 2013. Why Do People Seek Anonymity on the Internet? Informing Policy and Design. *CHI '13*.
- Knobel, Michele dan Lankshear, Colin. 2005. Memes and Affinities: Cultural Replication and Literacy Education. Annual National Reading Conference, Miami.
- Lazar, Michelle M, (ed.). 2007. *Feminist Critical Discourse Analysis: Gender, Power and Ideology in Discourse*. New York: Palgrave Macmillan. E-book.
- LeVine, Phillip dan Ron Scollon, (eds.). 2004. *Discourse and Technology: Multimodal Discourse Analysis*. Washington: Georgetown University Press. E-book.
- Mills, Sara. 2004. *Discourse*. London: Taylor and Francis. E-book.
- Wajcman, Judy. 2004. *TechnoFeminism*. Malden: Polity Press. E-book.
- Wilding, Faith. 1998. Where is the Feminism in Cyberfeminism. *N. Paradoxa* 2. 6-13.

TRANSFORMASI KOMUNIKASI GERAKAN PEREMPUAN DALAM MEDIA BARU SEBAGAI UPAYA PENCARIAN KEADILAN GENDER DI SURAKARTA DAN YOGYAKARTA

Sih Natalia Sukmi

Universitas Kristen Satya Wacana
sih.natalia@staff.uksw.edu

Abstrak

Kekerasan terhadap perempuan masih menjadi persoalan pelik di Indonesia. Data Lembar Fakta Catatan Tahunan (CATAHU) Komnas Perempuan 2015 mencapai 16.217 kasus. Peraturan daerah yang diskriminatif, peristiwa intoleransi agama, kebijakan hukuman mati, penggusuran, dan konflik politik dianggap terkait dengannya. Perlawanan terhadap persoalan ini telah dilakukan melalui gerakan sosial (perempuan) lama, namun hasilnya belum maksimal. Dalam perkembangannya gerakan perempuan mengalami pergeseran dari gerakan sosial lama (fisik) ke arah gerakan sosial baru (digital). Kemajuan teknologi komunikasi media baru dianggap memberi ruang bagi kebaruan pola berinteraksi masyarakat. Internet dianggap sebagai media yang mampu memfasilitasi gerakan perempuan untuk mengkomunikasikan aspirasi, memobilisasi massa hingga membuat *collective actions*. Tulisan yang bertujuan untuk mendeskripsikan transformasi komunikasi melalui media baru dalam gerakan perempuan untuk memperoleh keadilan gender dengan studi kasus di Surakarta dan Yogyakarta ini merupakan paparan riset yang dilakukan di beberapa kelompok gerakan perempuan berbasis NGO dan komunitas.

Kata kunci: transformasi komunikasi, gerakan sosial.

Abstract

Violence against women is still a thorny issue in Indonesia. Data of Lembar Fakta Catatan Tahunan (CATAHU) from National Commission for Women in 2015 reached 16 217 cases. Discriminatory local regulations, the events of religious intolerance, the death penalty policy, evictions, and political

conflicts are considered associated with it. Resistance to this issue has been conducted through social movements (women), but the results have not been up. In the development of the women's movement has shifted from the old social movements (physical) towards new social movements (digital). Advance in technology of new media communication is deemed to provide a space for people to interact novelty patterns. Internet is considered as a medium capable of facilitating the movement of women to communicate their aspirations, mobilizing the masses to make collective actions. A paper aims to describe the transformation of communication through new media in the women's movement for gender justice with case studies in Surakarta and Yogyakarta is exposure to research conducted in several groups of the women's movement based community and NGO.

Keywords: communication transformation, sosial movement.

Pendahuluan

Kekerasan terhadap perempuan masih menjadi persoalan pelik di Indonesia. Data Lembar Fakta Catatan Tahunan (CATAHU) Komnas Perempuan 2015 mencapai 16.217 kasus. Sementara data tahun 2013 yang dilaporkan pada 7 Maret 2014 mengungkapkan, ada 279.760 kasus kekerasan terhadap perempuan yang dilaporkan dan ditangani selama tahun 2013. Kekerasan pada ranah personal masih menempati urutan tertinggi yaitu 11.719 kasus. Bentuk kekerasan yang dilakukanpun bermacam-macam seperti 7.548 (64%) kasus kekerasan terhadap istri, 2.507 (21%) kasus kekerasan dalam pacaran, 844 (7%) kasus kekerasan terhadap anak perempuan, dan 667 (6%) kasus kekerasan dalam relasi personal lain. Kekerasan fisik masih menempati urutan tertinggi pada tahun 2013, mencapai 4.631 (39%), di urutan kedua kekerasan psikis 3.344 (29%), kekerasan seksual 2.995 (26%) naik 10% dari tahun

sebelumnya, dan kekerasan ekonomi mencapai 749 (6%). (<http://www.ippi.or.id>).

Kekerasan hanyalah satu dari sekian persoalan berbasis gender yang belum menemukan keadilan, walaupun sebenarnya perlawanan terhadap permasalahan tersebut telah dilakukan namun hasilnya belum maksimal. Dalam perkembangannya gerakan perempuan mengalami pergeseran dari gerakan sosial lama (fisik) ke arah gerakan sosial baru (digital). Kemajuan teknologi komunikasi media baru dianggap memberi ruang bagi kebaruan pola berinteraksi masyarakat. Internet dianggap sebagai media yang mampu memfasilitasi perempuan untuk mengkomunikasikan aspirasi, memobilisasi massa hingga membuat *collective actions*. Riset terhadap *bloggers* perempuan muslim di 23 negara mengemukakan bahwa internet dan media sosial mampu menjembatani gerakan perempuan di Saudi Arabia (*Women to Drive*) dalam memperoleh dukungan dari gerakan perempuan transnasional (*Sexual Harassment*) (Yuce, et.al, 2014). Gerakan sosial perempuan atas tindak kekerasan juga dilakukan oleh HarassMap. Gerakan ini distimulasi dari temuan *Egyptian Center for Women's Right* (EWCR, 2008), bahwa 83% perempuan Mesir pernah mendapat kekerasan seksual di jalan. Harassmap memfasilitasi beberapa negara seperti Turki, Palestina, Bangladesh untuk mendapatkan advokasi sekaligus memberi ruang bagi korban untuk berbagi cerita mereka melalui *as#endSH* dan bentuk yang lain.

Di Indonesia, gerakan sosial perempuan juga dilakukan. Di Era Reformasi, perempuan memiliki andil dalam membangun demokrasi. Suara Ibu Peduli adalah salah satu gerakan di tahun 1998 yang memprotes rezim otoriter Orde Baru. Protes atas aksi kekerasan terhadap perempuan pada Mei 1998 juga memantik

lahirnya Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) dan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (PKDRT) serta mendorong pengarusutamaan gender dalam pembangunan. Berbagai organisasi perempuan terbentuk seperti Fahmina di Cirebon, Perempuan Islam dan Sosial (LKIS) di Yogyakarta, SAPA Institut dan Institut Perempuan di Bandung, *Legal Research Center* untuk Keadilan Gender dan Hak Asasi Manusia (LKJHAM) di Semarang, Nurani Perempuan di Padang dan berbagai organisasi gerakan perempuan lainnya (Affiah, 2014).

Penelitian Soetjipto (2005) dalam Wulan (2008) mengemukakan bahwa gerakan perempuan di Indonesia sering mengalami kegagalan karena beberapa hal; (1) karakter organisasi perempuan sangat pluralis; (2) *sisterhood solidarity* (persaudaraan perempuan) belum dipahami tunggal; (3) ketidaksatuan dalam memperjuangkan isu strategis; (4) gerakan perempuan masih bias perkotaan, dan belum menjadi gerakan yang masif sampai ke tingkat lokal/pedesaan. Empat persoalan tersebut dipicu karena pola komunikasi yang terbangun dalam gerakan sosial (perempuan) lama tidak kuat dan tidak terintegrasi satu dengan lain. Organisasi perempuan bergerak sendiri-sendiri dan masih terkonsentrasi di perkotaan sehingga interaksi komunikasi tidak mencapai aras lokal/bawah.

Pergeseran gerakan sosial perempuan lama ke gerakan sosial perempuan dalam media baru di Indonesia juga mulai berkembang, namun belum maksimal. Berdasarkan data dari Nielsen (2011) pola konsumsi media di Indonesia antara laki-laki dan perempuan memiliki perbedaan. Dalam mengonsumsi internet perempuan lebih rendah (42%) dibanding dengan laki-laki (58%). Pola penggunaan internet juga cenderung konsumtif

dibanding perilaku produktif. Lebih ironis ketika gerakan yang menyangkut perempuan nyatanya tidak merubah substansi *stereotype* perempuan yang senantiasa dicitrakan korban yang lemah tak berdaya seperti dalam gerakan Koin untuk Prita, (Marcoes, 2010: 114) atau gerakan #savesatinah melalui media jejaring twitter. Persoalan tersebut berpeluang untuk dijawab dengan transformasi media lama ke media baru karena asas *viralitas* dan *massif* yang dimilikinya. Pergeseran tersebut mensyaratkan pergeseran pola berkomunikasi baru pula. Oleh karena itu penelitian ini dilakukan untuk melihat Bagaimana transformasi komunikasi melalui media baru dalam gerakan perempuan memperoleh keadilan gender dalam ruang publik di Jawa Tengah dengan studi kasus Surakarta dan Yogyakarta?

Tulisan ini didasarkan pada penelitian yang dilakukan di Jawa Tengah melalui studi kasus di Surakarta dan Yogyakarta melihat akses informasi dan teknologi di dua daerah ini dipandang merata, selain adanya gerakan perempuan dianggap cukup menggeliat. Sistem *snowball* diterapkan untuk mendapatkan informan secara lebih komprehensif. Tulisan ini akan mendalami beberapa kelompok gerakan sosial yang berbasis komunitas maupun NGO.

Collective Actions dalam Gerakan Sosial Perempuan

Gerakan sosial merupakan aksi bersama yang tumbuh berdasarkan rasa kepedulian yang lahir dalam diri tiap individu yang kemudian mendorong dan mengarahkan mereka untuk bersatu dan menyuarakan kepentingan yang sama. Teori gerakan sosial muncul pada tahun 1970an dan 1980an. Salah satu pendekatan paling awal atas gerakan sosial berakar dari pendekatan perilaku kolektif. Secara umum, pendekatan

perilaku kolektif memandang gerakan sosial sebagai gejala dan manifestasi penyakit masyarakat yang mengasumsikan bahwa kesehatan masyarakat tidak memerlukan gerakan sosial tetapi merupakan politik yang kondisional dan partisipasi sosial.

Dalam menjalankan gerakan social, *collective action* merupakan tahapan penting dalam perwujudannya. *Collective actions* merupakan sebuah konsep kritis untuk memahami perilaku kolektif dan gerakan sosial. Postmes dan Brunsting memahami *collective actions* sebagai aksi-aksi yang dilakukan oleh individu-individu atau kelompok-kelompok untuk sebuah tujuan kolektif, seperti memajukan ideologi atau ide-ide atau memperjuangkan kepentingan politis terhadap kelompok yang lain. Sejarah teori ini bermula dari pendapat Mansur Olson bahwa partisipasi individu dalam *collective actions* merupakan perilaku ekonomi dan rasional. Secara sederhana dipahami bahwa seseorang tidak akan terlibat dalam *collective actions* jika dia tidak mendapatkan keuntungan di dalamnya. Konsep kunci dari teori ini adalah teori pilihan rasional yang membingkai pemahaman tentang model sosial dan perilaku ekonomi.

Dalam perkembangannya gerakan sosial mengalami pergeseran. Gerakan social lama melibatkan kelompok orang-orang yang berkepentingan terhadap suatu ideologi tertentu seperti antikapitalisme, revolusi kelas, dan pertentangan kelas. Sementara gerakan sosial baru ("new" social movement) cenderung mempertahankan esensi dan proteksi kondisi-kondisi yang mendukung kehidupan kemanusiaan yang lebih baik (Singh, 2001:96). Selain pandangan tentang pergeseran substansi pergeseran gerakan juga juga dapat dipandang dari segi transformasi media yang digunakan. Gerakan social baru menggunakan media digital untuk mempermudah mereka

menjaring aksi kolektif dengan cepat. *Online collective action can be defined as a shared endeavor of a set of individuals working toward a common goal in an online environment. It is "a new social community-cultural, religious, or political-that emerges in an online environment that undertakes an action to promote a shared goal and improve the group's conditions (Agarwal et al.2012a: 113).*

Dalam konteks gerakan perempuan, persoalan sosial berbasis gender menjadi penggeraknya. Kekerasan, stereotype, subordinasi, marginalisasi, dominasi, dan berbagai diksi lain membeberkan fakta bahwa ketidakadilan dan ketimpangan berbasis gender masih merupakan kenyataan yang belum terselesaikan. Persoalan ini dianggap masih perlu diperjuangkan sebagai upaya bayar harga terhadap peradaban manusia.

Sependapat dengan Singh, Haleli menjelaskan bahwa gerakan sosial baru berupaya untuk mempengaruhi dan memobilisasi *civil society* dalam menciptakan arena baru dalam terciptanya tujuan-tujuan tertentu (Haleli, 2000: 470). Cohen dalam Manalu (2009: 35) mengungkapkan bahwa *"They target the social domain of the civil society rather than economy or state, raising issues concerned with the demoralization of the structure of everyday life and focusing on forms of communication and collective identity."* Gerakan sosial baru merupakan respon masyarakat sipil terhadap ketidakpuasan atas penyelesaian isu-isu mereka.

Penggunaan Media dalam Gerakan Perempuan di Surakarta dan Yogyakarta

Berdasarkan hasil wawancara dan observasi yang dilakukan di lapangan terhadap penggiat gerakan perempuan dapat dipahami bahwa dalam melakukan gerakan mereka

menggunakan tiga bentuk yaitu (1) dengan diskusi atau tatap muka secara langsung, (2) penguatan keterampilan perempuan, dan (3) menggunakan media. Dalam pengorganisasiannya, belum banyak kelompok gerakan sosial yang membentuk divisi media sebagai bagian tersendiri untuk membangun strategi komunikasi mereka. Spek-ham merupakan salah satu organisasi yang menjalankan penanganan media secara khusus. Selain itu Rifka Annisa juga membentuk Divisi media dan kehumasan untuk penyebarluasan pesan keadilan mereka ke masyarakat walaupun disadari bahwa keterbatasan personal dalam menangani media masih menjadi kendala, *“Kita kan namanya divisi Humas dan media, nah kalau dijobdesk kita sebenarnya terbagi jadi dua spesifikasi ya, yang kehumasan sama yang media. Jadi meskipun dalam prakteknya, dalam kegiatan kita saling membantu ya, kadang-kadang juga overlap karena orangnya dikit. Biasanya temen-temen di Humas Media itu punya banyak media untuk membantu sosialisasi dan kampanye, baik yang konvensional maupun yang media baru tadi.”*

Dari hasil wawancara yang diperoleh, hampir semua kelompok gerakan perempuan menggunakan metode diskusi, *ngobrol* dan sarasehan. Mereka menganggap cara ini cukup efektif karena mereka menjadi merasa lebih dekat dengan masyarakat. Aditya dari Aliansi Laki-Laki Baru (AALB) berpendapat bahwa mereka lebih senang mengajak para laki-laki untuk mendeskripsikan kasus mereka dalam obrolan yang ringan, mereka menggali persoalan, memperbicangkannya permasalahan dan menemukan sendiri nilai-nilai kesetaraan melalui rasionalisasi mereka sendiri. Hal tersebut bagi Aditya akan lebih mudah masuk dibanding satu arah. Hal serupa juga dilakukan oleh Yayasan Rifka Annisa, Saeroni mengungkapkan

bahwa mereka memiliki komunitas di masyarakat yang secara rutin mendiskusikan persoalan-persoalan gender terutama kasus kekerasan yang ada di sekitar mereka, *"Komunitas kan media yang paling mungkin, yang paling aktif disana kan media ngomong itu, ceramah, diskusi gitu. Kalau misalnya ada leaflet nah itu tambahan karena, di komunitas atau di masyarakat dengan pendidikan tidak sebaik kota, itu cara komunikasi langsung itu lebih efektif."* Saeroni menambahkan bahwa media seperti leaflet hanya digunakan untuk komunitas tokoh-tokoh bukan masyarakat umum, karena kelompok sasaran dirasa tidak tepat jika menggunakan media ini.

Bukan hanya untuk masyarakat, Nunung Purwanti dari Jejer Wadon mengungkapkan bahwa diskusi perlu dilakukan bagi para aktivis perempuan juga, *"Seringkali mereka sibuk dengan rutinitas di organisasi mereka, sibuk dengan tata aturan yang ada di dalamnya, yang pasti beda-beda makanya mereka perlu ketemu, duduk dan ngobrol-ngobrol menyamakan pandangan, menjaga ideologi."* Nunung mengungkapkan bahwa gerakan perempuan yang tengah berjalan kini masih sangat kasuistik dan berbasis isu, belum ada diskusi yang matang tentang agenda besar bersama yang disuarakan bersama, sehingga perlu para aktivis duduk bersama untuk mendiskusikannya supaya tidak terjebak pada rutinitas yang ada.

Pola gerakan perempuan dalam masyarakat tidak dapat disamaratakan karena tipe masyarakat yang menjadi kelompok sasaran serta persoalan yang ditangani oleh masing-masing kelompok gerakan perempuan cukup berbeda, seperti yang diungkapkan oleh Saeroni dari Rifka Annisa. Pendapat senada juga diungkapkan Amin Muftiani dari Yayasan Yasanti yang mengungkapkan, *"Wah, sulit kalau menggunakan sosial media*

bagi buruh ya, bisa-bisa setelah ngomong besok pagi di di-PHK” Pemilihan model untuk melakukan aksi dalam gerakan perempuan sangat tergantung pada kebutuhan dan kasus yang tengah ditangani.

Selain berdialog atau tatap muka, Spekham dan Yayasan Yasanti lebih menjalankan aksi mereka melalui penguatan keterampilan perempuan untuk meningkatkan posisi tawar. Yasanti yang berfokus pada keadilan buruh memberikan pelatihan-pelatihan keterampilan kerja yang dapat menghasilkan tambahan pendapatan bagi perempuan, seperti membuat makanan kecil, menjahit, memproduksi kerajinan dari sampah, dan lain sebagainya. Sementara Spekham lebih fokus pada pengelolaan ternak di lingkungan desa binaan mereka di Klaten, Boyolali, dan lain tempat.

Penggunaan media massa merupakan cara lain yang digunakan oleh kelompok gerakan perempuan dalam menjalankan misinya. One sebagai bagian dari divisi Humas dan Media Rifka Annisa mengungkapkan bahwa media konvensional (media massa) tidak dapat ditinggalkan. Mereka akan memilih media yang tepat tergantung kelompok sasaran. Berikut ini adalah pernyataannya,

“Iya. Karena kami juga tidak bisa mengabaikan media-media konvensional. Meskipun kami sudah memiliki media baru, website, twitter, facebook, Ranisakustik ini, kita juga tetap mengadakan leaflet karena seperti komunitas yang di desa itu mereka lebih nyaman. Jadi kita itu targeted ya, kita akan menggunakan media tertentu sesuai dengan target audience. Misal, kalau kita merasa oh kalau di komunitas itu kayaknya cocok mereka itu lebih nyaman kalau dikasih

leaflet. Nanti kalau ke sekolah, murid-murid gitu beda lagi kita ngajak Ranisakustik”.

Selain membuat media massa yang bersifat spesifik sesuai dengan kelompok sasaran mereka yang begitu khusus, mereka juga memanfaatkan media massa dalam menjalankan misinya. “

Kita juga ada kerjasama dengan televisi lokal, dengan radio lokal yang kalau kita punya siaran tiap minggu sekali. Di salah satu radio, dengan segmen tertentu. Dan basisnya itu di salah satu kampus dan kita melihat isu-isu yang dibawakan itu lebih banyak menarget ke remaja dengan program yang bernama Bicara. Jadi kita dalam program siaran radio itu kita mengajak teman-teman remaja untuk sharing untuk mengungkap permasalahan remaja yang berkaitan dengan ya itu tadi, basis kekerasan terhadap perempuan, kekerasan terhadap remaja. Isinya juga tidak saklek sih, jadi kita cair. Kita juga ngomongin tentang kelulusan gimana sih merayakan kelulusan tanpa kekerasan?”

Namun keterbatasan slot atau waktu siar di media massa membuat beberapa kelompok gerakan membuat media alternatif untuk menyuarakan aspirasi mereka. Media tersebut beragam, ada yang membuat teater yang menggambarkan kondisi kelompok sasaran, seperti yang dilakukan oleh Yayasan Yasanti. Mereka menggunakan media teater karena lebih menghibur. Isu atau materi yang disuarakan dibungkus dengan pendekatan yang jenaka dan sangat lekat dengan keseharian masyarakat dirasa memudahkan mereka untuk mencerna.

Amin Muftiani mengungkapkan, “Mereka ada yang perankan bosnya, ya dengan gaya bicara yang seperti bos, mereka jadi membayangkan”.

Teater juga merupakan pilihan Rifka Annisa dalam menyuarakan aspirasi mereka. Bukan hanya itu, mereka juga membuat grup musik yang menciptakan lagu-lagu yang berisi kritikan atau ajakan yang terkait dengan persoalan yang tengah dihadapi, bahkan tak jarang lagu itu adalah ungkapan hati si pembuat yang tengah menghadapi persoalan berbasis gender. Berikut penuturan One,

“Tahun 2013 itu ada workshop penciptaan lagu yang juga difasilitatori oleh teman-teman Ranisakustik dan juga teman-teman pencipta lagu pemuda Jogja. Nah, kalau disitu kita merekrut lebih banyak seniman yang akhirnya sekarang juga menjadi anggota Ranisakustik untuk membuat lagu-lagu yang idenya ada pesannya itu berasal dari kisah nyata kasus-kasus yang ditangani Rifka Annisa maupun dari refleksi teman-teman peserta workshop itu. Jadi lagunya macam-macam, kayak gini misalnya. Balada si Eni, ini ada salah satu peserta yang dia menceritakan tentang bagaimana kisah seorang perempuan yang dulunya mengalami kekerasan dalam pacaran, kemudian setelah menikah dengan pacarnya yang abusive ini dia mengalami kekerasan dalam rumah tangga juga. Kemudian ada juga lagu tentang jadi dia mengalami kekerasan seksual oleh orang yang awalnya dikenal melalui facebook, media sosial. Jadi kopi darat ketemu, kan? Dia tidak tahu bahwa si pelaku ini memalsukan identitas. Itu juga banyak terjadi ternyata diluar sana. Lalu juga lagu ini Laki-laki Peduli, ini tentang

terinspirasi dari mendampingi komunitas di Gunung Kidul dimana kita mengajak mereka berdiskusi untuk mentransformasikan nilai-nilai. Jadi bagaimana menjadi laki-laki, bagaimana menjadi ayah. Juga lagu Putus ini, dia dari pengalaman pribadi si pencipta saya kira. Jadi dulu dia bercerita tentang mengalami kekerasan dalam pacaran dan dia kenapa aku sulit sekali putus meskipun aku sadar bahwa pacarku sudah menyakitiku sejauh itu. Udah tidak sehat. Setelah proses begitu lama baru dia mantap untuk memutuskan udah putus saja.

Tak berhenti dimainkan di beberapa pertunjukan secara roadshow, namun media alternatif yang mereka ciptakan dalam bentuk alunan lagu ini akhirnya mereka deseminasikan pula melalui media baru dengan mengunggahnya ke youtube.

Transformasi Media dalam Gerakan Sosial Perempuan di Surakarta dan Yogyakarta

Dalam perkembangan era media yang tengah berjalan, kelompok aktivis perempuan juga menyadari pentingnya new media atau internet. Media baru menurut Flew (2005: 2) merupakan bentuk media yang mengintegrasikan tiga C yang merupakan gabungan dari *computing and information technology (IT)*, *communication network*, dan *convergence* (media digital dan konten informasi). Ciri khas media baru secara informasi mudah dimanipulasi, warga penggunanya memiliki hubungan jejaring, padat, lentur dan seolah tidak memiliki pemilik. Media baru terdiri dari berbagai bentuk seperti website, blog hingga media sosial.

Media yang mempunyai kemampuan viralitas dan

interaktivitas tinggi ini dianggap membantu gerakan perempuan untuk lebih bergaung. Seperti yang diungkapkan oleh Aditya (ALLB),

“Kenapa memilih internet? Mungkin karena waktu itu sebenarnya tidak disepakati sih media apa yang kita gunakan. Tapi memang banyak internet karena, kita melihat masyarakat ini kan semakin terbuka. Akses informasinya semakin lama semakin terbuka, trennya itu semakin naik, terus dan kami juga secara khusus memang media sosial itu dekat dengan anak-anak muda. Dan kemudian dengan targetnya anak-anak muda itu lebih bisa diarahkan, daripada yang orang-orang tua. Ini juga yang sering kami temui di lapangan gitu kalau kita training-training. Nah, anak muda itu juga lebih cepat keterbukaannya. Apalagi kalau menggunakan sosial media itu lebih cepat penyebarannya, cepat sekali. Responnya juga cepat. Ya itu aja sih, lebih cepat, lebih banyak dibaca.”

Gema media baru tersebut juga dipahami dan ditangkap oleh gerakan perempuan lain seperti Spekham yang mengungkapkan bahwa mereka juga menggunakan internet seperti membuat web, produk audio visual yang kemudian diunggah ke youtube, social media, fan page, dan beragam bentuk lain.

Media baru memiliki karakteristik yang berbeda dengan media konvensional (Sparks, 2001). Isi media konvensional memiliki keterbatasan dalam memberi ruang. Proses *gatekeeping* juga sangat kuat dan disesuaikan dengan kepentingan pemilik media, tema-tema lokal menjadi diskursus yang dominan di

media konvensional. Sementara di media baru, ruang begitu luas dan longgar, isu-isu global menjadi diskusi antar anggotanya, memiliki kecenderungan bebas dan cepat dalam pembaruan informasi. Aspek orientasi fungsi juga berbeda. Media konvensional mementingkan kelas atas dan mengabaikan kelas bawah, sementara media baru dapat diakses oleh siapa saja. Institusi di media konvensional cenderung terpusat, dikendalikan oleh pemilik dan membutuhkan modal besar, sementara media baru lebih merata penyebarannya, anonim, dan modal yang dibutuhkan hanyalah kemampuan mengakses. Aspek publik di media konvensional lebih rendah dan satu arah sementara di media baru cenderung luas, multi arah, interaktif, viral dan setara.

Manfaat viralitas yang cepat dirasakan oleh Rifka Annisa dalam menggelar aksi, seperti yang diungkapkan oleh One,

“Jadi misal kita ada kampanye tertentu misal kayak OBR, On Billion Rising yang isunya internasional ads grup sendiri. Kalau kasus yang kemarin yang apa namanya menyikapi kasus YY, dan sebelumnya itu ada kasus kekerasan seksual pada mahasiswa di Jogja itu kita juga bikin yang waktu itu namanya Tribute to Our Sister. Jadi dalam waktu persiapan satu minggu kalau tidak salah sebelum kita melakukan aksi bersama dan kampanye dengan jaringan mereka membuat grup tribut ini yang isinya juga teman-teman yang akan terlibat dalam aksi tersebut.”

Hal tersebut dibenarkan oleh Aditya (ALLB) yang mengungkapkan bahwa sebenarnya peran media itu lebih kepada bagaimana membangun diskursus. Dominan apa

yang kemudian akan diambil oleh masyarakat. Jadi perspektif media itu penting, dalam membangun wacana dominan itu. Dari hasil wawancara yang dilakukan semua kelompok gerakan perempuan memanfaatkan internet setidaknya untuk mempublikasikan kegiatan yang telah mereka lakukan. Rifka Anissa juga membenarkan bahwa mereka memanfaatkan media internet dan mendapat respon yang baik dari masyarakat, seperti yang diungkapkan oleh Saeroni,

“Progresnya besar ya, lumayan ya. Ini, per tahun itu setahun kemarin. Misalnya di web, di sosial media, sosial media facebook. Itu ada angkanya sekitar 500 atau 300 ya? Kita kan pakai twitter, facebook, website, instagram. Nah, instagram ini belum lama. Kalau instagram, saya belum mantau. Ini yang website (menunjukkan track), misalnya website ini periode 6 bulan aja ada 13.000 visitor, new visitor.” Ditambahkan lagi, *“Terus routine visitornya ada 1.600-2000. Kebanyakan malah perempuan. 6000 sekian itu perempuan, 4500sekian laki-laki. Usia pengakses, usia muda paling banyak, 18-24 tahun.”*

Mayfield (2008) mengungkapkan media baru memiliki ciri khas sebagai media yang dapat memberi ruang kontribusi dan *feedback* secara langsung, bersifat terbuka, dapat berkomunikasi dua arah, membangun komunitas dan terkoneksi satu dengan yang lain. One dari Rifka Annisa berpendapat bahwa internet sangat membantu kerja gerakan perempuan, “Kami sangat terbantu sekali mbak dengan adanya new media ini. Jadi ada website, facebook dan twitter ini, menurut kami tidak hanya membantu kami promosi ya. Tetapi juga beberapa klien.”

Dalam wawancara tersebut terungkap bahwa konseling kasus kekerasan ternyata dapat dijembatani melalui media baru. Ditambahkan One,

“Sebenarnya kami tidak menyangka untuk sampai kesitu. Karena gini, mungkin saja mereka ini belum bisa mengakses untuk datang langsung ke Rifka atau belum tahu nih bagaimana caranya, atau belum tahu bahwa Rifka menyediakan layanan konfirmasi, tapi mereka datang karena pertama kali dapat infonya itu melalui sosial media. Jadi ketika mereka dapat info oh ini loh ada akunnnya lembaga perempuan atau Women’s Crisis Centre, mereka message ke facebook kita gitu. Misal mention di twitter. Dari situ adminnya mengetahui bahwa oh ini loh mbak ternyata ada laporan kasus dan curhat di facebook kita. Lalu kita cari kontaknya, konsultasi ke divisi pendampingan. Jadi kita memang terbantu.”

Jaringan internet membantu bukan hanya mempermudah interaksi antara para aktivis dengan kelompok sasaran namun juga antar aktivis sendiri. Jika dalam komunikasi tatap muka, Nunung mengungkapkan ada persoalan rutinitas dan waktu, maka internet sebagai media yang berjejaring dianggap mampu menjadi wadah bagi pertukaran informasi, ide atau gagasan tentang kesetaraan bukan hanya untuk kelompok penggiat gender namun juga para aktivis di didalamnya, seperti yang diungkapkan oleh Aditya (ALLB), “Kalau kita malah biasanya mendorong kawan-kawan jaringan untuk masuk dalam untuk membuat tulisan, tulisan yang bisa mengkonter wacana-wacana yang tidak biasa itu.”

Namun ada beberapa permasalahan yang menjadi kendala dalam penggunaan media baru dalam melakukan gerakan sosial perempuan. Seperti penggunaan bahasa yang masih serius, hal tersebut disadari oleh Aditya (ALLB),

“Mungkin yang belum pernah kita bicarakan adalah bagaimana menggunakan bahasa yang tidak terlalu ideologis, karena kan berat. Tapi dengan kosakata yang populis, tapi itu masih mengandung perspektif yang berpihak pada kepentingan perempuan. Itu, itu memang tantangannya disitu. Karena tidak banyak dari kawan-kawan ini yang punya waktu atau pun pandai membuat tulisan yang populer. Misalkan tulisan saya, saya juga beberapa kali menulis, masih sangat serius dan masih sangat akademis bahasa-bahasanya, masih bahasa-bahasa berat, jurnal begitu. Jadinya nggak banyak yang tertarik untuk membaca, yaitu tantangannya memang disitu. Kita belum pernah membicarakan itu, bagaimana memanfaatkan media sosial itu dengan membuat tulisan yang populis, tekniknya bagaimana?”

Selain kendala penggunaan bahasa, beberapa kelompok gerakan perempuan juga masih merasakan kendala pemanfaatan media baru karena terbentur factor sumber daya manusia yang belum memiliki kemampuan untuk menggunakan media baru dalam melakukan gerakan, seperti diungkapkan oleh Amin Muftiani dari Yayasan Yasanti, “Ya sih, sebenarnya memang bisa lebih cepat ya, tapi ya itu, kami belum punya orang yang bisa membuat audio visual. Pernah kami buat seperti film tentang buruh gendong tapi yang lain belum”.

Simpulan

Peran media baru dalam gerakan perempuan disadari oleh para aktivis dapat membantu proses gerakan sosial, namun pemanfaatannya belum maksimal. Sebagian besar organisasi gerakan perempuan masih menganggap bahwa media ini hanya sebuah alat untuk meneruskan aksi fisik yang mereka lakukan, sementara jika dipahami lebih sungguh setiap media mempunyai karakteristik masing-masing. Meminjam istilah McLuhan, media bahkan dapat menjadi pesan itu sendiri. Realitas tersebut bertolak belakang dengan organisasi profit maupun kelompok politik yang secara gencar memaksimalkan media baru untuk pencapaian tujuan mereka.

New media memiliki kemampuan untuk membuat jejaring dengan kelompok aktivis tanpa terbatas ruang dan waktu seperti yang dilakukan Harrasmap dalam memfasilitasi beberapa negara seperti Turki, Palestina, Bangladesh untuk mendapatkan advokasi sekaligus memberi ruang bagi korban. Jaringan tidak hanya terjadi antara aktivis dan masyarakat namun dapat menguatkan ikatan satu kelompok gerakan dengan kelompok yang lain dalam memperjuangkan keadilan. Jejaring adalah ciri kuat dari media baru. Gerakan perempuan di Surakarta dan Yogyakarta masih berjalan sendiri-sendiri dalam menghadapi isu-isu yang tengah terjadi, walau tidak menafikan bahwa masing-masing organisasi memiliki fokus yang beragam yang spesifik. Namun jika dijalankan dalam kerangka besar yang menjadi konsentrasi bersama maka ikatan diharap akan lebih kuat.

Hasil wawancara menyatakan bahwa sebagian besar penggunaan media baru hanya digunakan untuk menginformasikan hasil kegiatan yang telah mereka lakukan.

Mereka belum mempelajari benar bahwa media ini mampu menjadi ruang diskusi yang digunakan untuk mendialogkan isu-isu yang tengah berkembang. Diskusi secara online dapat dilakukan aktivis dengan masyarakat maupun antar aktivis. Kemampuan media ini yang disebut sebagai interaktivitas. Dalam interaktivitas, pada dasarnya media baru bukan hanya mampu untuk menjadi ruang interaksi dua arah, namun ia juga mampu memposisikan aktivis maupun masyarakat sebagai komunikator sekaligus komunikasikan, *user* sekaligus *creator*. Sehingga diskusi yang dianggap efektif yang diterapkan secara tatap muka dapat termediasi menggunakan internet yang tak terkendala ruang dan waktu. Keterbatasan organisasi atau kelompok gerakan perempuan yang tidak punya cukup waktu dan keahlian dapat membuat *content* dapat pula terselesaikan.

Selain interaktivitas, viralitas adalah penciri media baru. Dalam gerakan sosial lama yang bukan digital, aktivis membutuhkan ruang fisik dan waktu untuk mengumpulkan massa, terutama dalam menggelar aksi. Namun dalam lingkup digital, internet mampu memudahkan terwujudnya *collective action*. Dalam kasus Yuyun misalnya, kasus ini bukan satu-satunya kasus yang tragis dalam konteks kekerasan seksual. Namun viralitas sosial media memantik orang di belahan Indonesia manapun akhirnya memberikan solidaritas mereka terhadap kasus ini. Walaupun kemudian media massa seolah memanfaatkan isu ini untuk kepentingan bombastis yang mencederai korban lebih parah, namun dalam konteks pemantik isu, media ini cukup memiliki kemampuan jika dimanfaatkan secara maksimal. Kelompok gerakan perempuan mungkin dapat memberikan counter atas pemberitaan media yang tidak bertanggungjawab atau memberi respon terhadap

pemikiran-pemikiran yang tak berpihak pada kesetaraan. Media baru juga memiliki segmentasi beragam termasuk anak muda di dalamnya. Media ini mampu menjembatani pendidikan gender yang selama ini tidak pernah mereka dapatkan di sekolah atau dari pola asuh yang sangat patriarkis. Dengan gaya yang populis tampaknya media ini berpeluang menarik hati generasi muda untuk memahami perspektif ini menjadi lebih ringan.

DAFTAR PUSTAKA

- Affiah, Neng Dara. 2014. Gerakan Perempuan di Era Reformasi: Capaian dan Tantangan. Diunduh 11 April 2015 dari <http://www.komnasperempuan.or.id/2014/04/gerakan-perempuan-di-era-reformasi-capaian-dan-tantangan-neng-dara-affiah/>
- Eatwell, Robert dan Wright, Anthony. 2005. Ideologi Politik Kontemporer. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Flew, Terry. 2005. *New Media, An Introduction, second edition*. Australia: Oxford University Press.
- Haleli, Abigail. 2000. "Social Movements", dalam Gary Browning, et.al., (eds.), *Understanding Contemporary Society: Theories of the Present*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications.
- Kresno, Sudarti dkk. (1999). Aplikasi Penelitian Kualitatif dalam Pemantauan Evaluasi Program Kesehatan. Depok. Fakultas Kesehatan Masyarakat. Universitas Indonesia bekerjasama dengan Pusat Data Kesehatan Departemen Kesehatan RI.
- Lembar Fakta Catatan Tahunan (CATAHU) Komnas Perempuan Tahun 2013. Kegentingan Kekerasan Seksual: Lemahnya

- Upaya Penanganan Negara. Jakarta, 7 Maret 2014. Diunduh 10 April 2015 dari <http://www.ippi.or.id/content/elibrary/report/Lembar-Fakta-Catatan-Tahunan-2013.pdf>
- Manalu, Dimpos. 2009. Gerakan Sosial dan Perubahan Kebijakan Politik. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press
- Marcoes, Lies. 2010. Oposisi Maya. Yogyakarta: InsistPress
- Mayfield, Anthony. 2008. What is Social Media? Diakses dari <http://www.iCrossing.com/ebooks>.
- Miles, Matthew. 1992. **Analisis data kualitatif**. UI-Press. Jakarta.
- Singh, Rajendra. 2001. Social Movements, Old and New: A Postmodernist Critique. New Delhi/London: Sage Publications.
- Sparks, Colin. 2001. "The Internet and The Global Public Sphere" dalam Bennett, W. Lance dan Entman, Robert M. (eds). "Mediated Politics: Communication in The Future of Democracy". United Kingdom: Cambridge University Press.
- Wulan, Tyas Retno. 2009. Pemetaan Gerakan Perempuan di Indonesia dan Implikasinya terhadap Penguatan Public Sphere di Pedesaan. Jurnal Studi Gender dan Anak STAIN Vol.3 No 1 Jan-Jun 2008, hal 120-139.
- Yuce, Serpil T., et.al. (eds). 2014. Bridging Women Rights Networks: Analyzing Interconnected Online Collective Actions. Journal of Global Information Management, 22(4), 1-20, October-December 2014.

SEKSUALITAS, TUBUH DAN HAK REPRODUKSI



NEED FOR TELEMEDICAL ABORTION SERVICES FOR INDONESIA AND MALAYSIA 2015

Amalia Puri Handayani & Rebecca Gomperts

amalia@womenonweb.org

Abstract

Restrictive abortion laws in Indonesia and Malaysia do not prevent any abortion but force women to risk their health and lives because they sometimes use dangerous invasive methods to try end their pregnancy. However, home use of medical abortion with Mifepristone and Misoprostol is very safe and effective as shown by research of the WHO (2012). This paper is analyzing the number of requests for the services of Women on Web in 2015 by women need of safe abortions in Indonesia and Malaysia. The Women on Web website had 355,004 unique visitors from Indonesia and 33,781 from Malaysia on its website in 2015. In total, 1,989 women from Indonesia and 1,109 women from Malaysia contacted the helpdesk from Women on Web. These numbers show that there is a large need for information about and access to safe medical abortions in Indonesia and Malaysia.

Abstrak

Hukum yang membatasi aborsi di Indonesia dan Malaysia tidak mencegah aborsi, melainkan memaksa perempuan untuk mengambil risiko terhadap kesehatan dan kehidupannya dengan menggunakan metode aborsi yang tidak aman. Namun, aborsi medis di tempat tinggal perempuan dengan menggunakan Mifepristone dan Misoprostol sangat aman dan efektif untuk dilakukan, seperti yang disebutkan dalam penelitian WHO (2012). Penelitian ini menganalisis angka kebutuhan layanan Women on Web pada 2015. Laman Women on Web memiliki pengunjung sejumlah 355,004 dari Indonesia dan 33,781 dari Malaysia pada 2015. Sejumlah 1.989 perempuan dari Indonesia dan 1.109 perempuan dari Malaysia menghubungi helpdesk dari Women on Web. Angka-angka itu menunjukkan bahwa ada kebutuhan yang tinggi terhadap informasi dan akses aborsi medis yang aman di Indonesia dan Malaysia.

Introduction

Most women in Indonesia and Malaysia cannot access safe abortion service since abortion is not allowed by the law. In Indonesia, the Criminal Law mentions about restriction of abortion in Article 346—349. As stated in the Health Law No. 26 year 2009 Article 75, abortion should not have done, but in rape cases and medical emergency condition. In the Population and Family Development Law No. 52 Year 2009 Article 21 is written that promotion of abortion with any reason is not allowed. It has similar situation in Malaysia. The Penal Code (Amendment) Act 1989 states that an abortion may be carried out if the practitioner is of the opinion, formed “in good faith”, that continuation of the pregnancy would constitute a risk of injury to the “mental or physical health of the pregnant woman, greater than if the pregnancy were terminated”.

Restrictive abortion laws do not prevent any abortion but force women to risk their health and lives by some times using dangerous invasive methods to try end their pregnancy. The Maternal Mortality Rates (MMR) in Indonesia was 126 in 2015. In Malaysia, the MMR is 40 in 2016. World Health Organization (WHO) estimates that 16% of maternal death in countries like Indonesia is attributed by the unsafe abortion. According to the Indonesian Health Ministry, 30 to 50% from total number of maternal deaths is constituted by abortion (safe and unsafe). In Malaysia, on average there are 5 deaths related to the termination of pregnancy that reported (2015 Wah-Yun Low).

Women’s rights over their body and sexuality tend to be negotiated. “Reproductive rights are about being us in charge of our bodies/ourselves, our freedom to express ourselves sexually and to be free from abuse,” as cited by Harcourt (2009, p. 41)

from Women's Voices '94. The risks they take are not in line with Universal Declaration of Human Rights Article 25.1 in 1948 that said, "everyone has the right to a standard living adequate for the health and well-being...". It does not meet the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women Articles 11 (1) (f), 12 and 14 (2) (b) in 1979 as well.

"Article 12. 1. States parties shall take all appropriate measures to eliminate discrimination against women in the field of health care in order to ensure, on a basis of equality of men and women, access to health-care services, including those related to family planning. 2. Notwithstanding the provisions of paragraph 1 of this article, States parties shall ensure to women appropriate services in connection with pregnancy, confinement and the post-natal period, granting free services where necessary, as well as adequate nutrition during pregnancy and lactation."

In 1999, the committee on the Elimination of Discrimination Against Women (CEDAW), clarified the meaning of Article 12 :

"13. The duty of States parties to ensure, on a basis of equality between men and women, access to health care services, information and education implies an obligation to respect, protect and fulfill women's rights to health care. States parties have the responsibility to ensure that legislation and executive action and policy comply with these three obligations. They must also put in place a system which ensures effective judicial action. Failure to do so will constitute a violation of Article 12."

14. *The obligation to respect rights requires States parties to refrain from obstructing action taken by women in pursuit of their health goals. States parties should report on how public and private health care providers meet their duties to respect women's rights to have access to health care. For example, States parties should not restrict women's access to health services or to the clinics that provide those services on the ground that women do not have the authorization of husbands, partners, parents or health authorities, because they are unmarried 25 or because they are women. Other barriers to women's access to appropriate health care include laws that criminalize medical procedures only needed by women and that punish women who undergo those procedures.*" (CEDAW General Recommendation No. 24: Article 12 of the Convention (Women and Health). Adopted at the Twentieth Session of the Committee on the Elimination of Discrimination against Women, in 1999. p. 4.) (World Health Organization, 2016)

The World Health Organization's definition of health is: "Health is a state of complete physical, mental and social well-being, and not merely the absence of disease or infirmity" (Apps. who.int, 2016). The WHO listed mifepristone and misoprostol as essential medicines since 2005 (World Health Organization, 2013). Access to essential medicines as part of the right to the highest attainable standard of health ("the right to health") is well-founded in numerous international human rights treaties, such as: the Universal Declaration of Human Rights: Article 25.1 in 1948; the International Convention on the Elimination of

All Forms of Racial Discrimination; Article 5 (e) (iv) in 1965; the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights: Article 12.1 in 1966; the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women; Articles 11 (1) (f), 12 and 14 (2) (b) in 1979; the 1989 Convention on the Rights of the Child; Article 24; the International Convention on the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families; Articles 28, 43 (e) and 45 (c) in 1990, and the Convention on the Rights of Persons with Disabilities: Article 25 in 2006.

The authoritative General Comment 14 (2000) further applies the principles of accessibility, availability, appropriateness and assured quality to goods and services, which include essential medicines “as defined by the WHO Action Programme on Essential Drugs” (World Health Organization, 2016). In October 2011, Anand Grover, the UN Special Rapporteur on the Right to Health, submitted a report to the UN General Assembly which stated, *“Criminal laws penalizing and restricting induced abortion are the paradigmatic examples of impermissible barriers to the realization of women’s right to health and must be eliminated. These laws infringe women’s dignity and autonomy by severely restricting decision-making by women in respect of their sexual and reproductive health”*.

General comment No. 22 (2016) on the right to sexual and reproductive health (Article 12 of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights) states that, *“Essential medicines should also be available, including a wide range of contraceptive methods, such as condoms and emergency contraception, medicines for abortion and for post-abortion care, and medicines, including generic medicines, for the prevention and treatment of sexually transmitted infections and HIV.”* (Ohchr.org, 2016)

Home use of medical abortion with Mifepristone and Misoprostol is very safe and effective as shown by the research of the World Health Organization (2012). Women on Web is a telemedical abortion service. Women can obtain a medical abortion through mail after doing an online consultation (www.womenonweb.org). The online consultation is reviewed by a doctor and if there are no contraindications, a medical abortion is sent by mail. The website provides information about safe abortion worldwide in several languages, including Indonesian language. Women also can contact the helpdesks in 13 languages to have consultations. It gives space for women to discuss and get right information of their reproductive health.

As a result of the taboo and stigma attached to reproductive health, particularly abortion, clear and right information is often difficult to obtain. Bennet (2001) emphasizes that it even becomes harder for young and single's women in Indonesia since the health providers refused to give information due to public and private moralities. The stigma and taboo are formed by discrimination and structural injustice (Kumar et al. 2009). Moreover, the unclear legal reform causing women to continue seeking unsafe abortions, as mentioned by Hull et al. (1993). Women's voices continue being silenced and obscure the number of women who need and do an abortion and their feelings and experiences.

Women who lives in countries where there is no access to safe abortion services can go to the Women on Web website to get information. They can send an email to the helpdesk if they would like to have more information of their situation. The helpdesks answer those questions under supervision of the doctors. If they require getting service from Women on Web,

they need to fill in an online consultation to give the overview of their medical record and their situation.

Medical abortion cannot be provided to women who:

- are forced to end their pregnancies;
- have last menstrual period was more than 10 weeks ago;
- have an allergy to Mifepristone, Misoprostol or prostaglandins;
- have one of the following diseases: chronic adrenal failure, hemorrhagic disorders or bleeding disorders/diseases, Inherited Porphyries;
- have an ectopic pregnancy (a pregnancy outside the womb);
- cannot get to a hospital or first aid center within an hour; and
- are alone—women should ask a partner, friend or other trusted person to stay with you while you use the medicines.

At the end of consultation, women need to agree giving the information truthfully and agree their information is used to be research data. After women decided to get package for safe medical abortion, their consultation would be checked to see there is no contraindications. They are also offered to make a minimum donation of 70 euro. If they are in difficult economic situation, the donation can be reduced, the service can even be provided for free. In rape cases, they are offered to get donation full service and Women on Web sends an email informing about their feelings, trying to support them emotionally and advising the to talk with someone they trust and counsel with professionals and if possible to report the case to the Police.

After approval by the doctor, a package of medical abortion is sent to their home by mail.

The package consists of 1 Mifepristone and 8 or 12 Misoprostol, depends on their length of pregnancy. *“Mifepristone blocks the hormone progesterone, which is required to sustain a pregnancy. Without this hormone the attachment of a fertilized egg to the uterine wall is disrupted, and the uterus contracts. Misoprostol enhances contractions and helps to expel the products of conception from the uterus”* (Womenonweb.org, n.d.). Women will receive an email with information about the use of the medicines, what to expect, possible complications and side-effects. First, they need to swallow one tablets of Mifepristone. After 24 to 48 hours later, they need to put 4 tablets of Misoprostol under the tongue before swallow it in 30 minutes. After another 4 hours, they need to put another 2 pills of Misoprostol under the tongue to be swallowed when it dissolves.

The helpdesk provides ongoing support during the process when requested. If women have any complaints or signs of complication, they are advised to go to the local doctor or hospital. Five weeks after the package has been shipped, women get an evaluation form to follow up their situation.

This research paper looks the number of unique visitors of Women on Web’s website and analyses the number of women from Indonesia and Malaysia in 2015 who contacted the helpdesk. By analyzing information from the Women on Web database, we try to shed a light on the need and experienced of women in Indonesia and Malaysia who seek abortion services. We try to establish how Women on Web can best give an alternative option for women who cannot access safe abortion. To answer this question it is important to know how women can

get help from Women on Web? Who are getting helped? What are the outcomes? What are women's feelings?

Research Method

This research is looking at all anonymized emails and online consultations and evaluation forms from women living in Indonesia and Malaysia who contacted the helpdesk of Women on Web in 2015. The online consultation inquires about duration of pregnancy, the health condition, and demographic data such as age, number of children, reason of abortion and reason of pregnancy.

Women who continued with their request for help and obtained a medical abortion, will get the evaluation form after 5 weeks. In the evaluation, Women on Web asks women to provide information about the outcome of the medical abortion, their experiences and other information. This research also analyses the content of some of the help emails.

Results

The Women on Web website had 355,004 unique visitors from Indonesia and 33,781 unique visitors from Malaysia in 2015. In total, 1,989 women from Indonesia and 1,109 women from Malaysia contacted the helpdesk from Women on Web with request for information about safe medical abortion. From the 1,989 women, 374 (18,8%) women in Indonesia completed the online consultation. From the 1,109 women, 387 (18,8%) women from Malaysia completed the online consultation. Of the women who completed the online consultation, women continued with their requests and 140 packages sent to Indonesia and 209 packages sent to Malaysia. Of the 140 women from Indonesia

who received a medical abortion, 35 (25,0%) women completed the follow up forms and of the 209 women from Malaysia 67 (32,0%) women completed the follow up form.

Figure 1 Women from Indonesia and Malaysia that Made Consultation with Women on Web in 2015

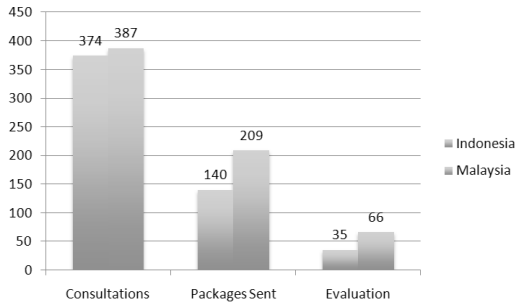


Figure 2 and Figure 3 show languages which women in Indonesia and Malaysia used when having contact with Women on Web.

Figure 2 Language Women in Indonesia in 2015 Used when Contacted Women on Web

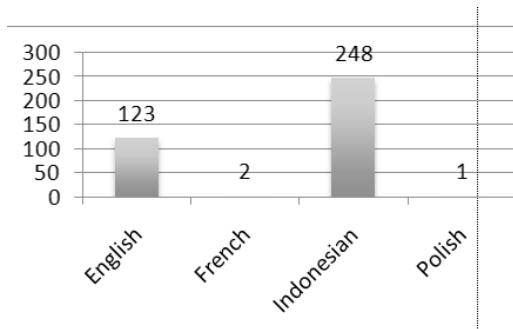
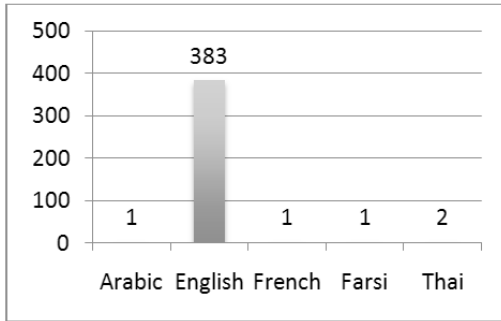


Figure 3 Language Women in Malaysia in 2015 Used when Contacted Women on Web



The spread in geographic location where the medical abortions were provided is shown for Indonesia in Table 4. In Malaysia, medial abortions were also provided in different states as shown in Table 5.

Table 4 Distribution of Packages Sent to Indonesia in 2015

PROVINCES	TOTAL
Sumatra	
Lampung	1
Sumatra Utara	2
Sumatra Selatan	2
Jawa	
Banten	8
DI Yogyakarta	6
DKI Jakarta	46
Jawa Barat	27
Jawa Tengah	7
Jawa Timur	12
Bali dan Nusa Tenggara	

PROVINCES	TOTAL
Sumatra	
Lampung	1
Sumatra Utara	2
Bali	16
Nusa Tenggara Barat	4
Nusa Tenggara Timur	2
Kalimantan	
Kalimantan Selatan	3
Kalimantan Tengah	1
Kalimantan Timur	1
Sulawesi	
Sulawesi Selatan	3
Kepulauan Maluku dan Papua	
Papua	1
TOTAL	140

Table 5 Distribution of Packages Sent to Malaysia in 2015

STATES	TOTAL
Federal Territory of Kuala Lumpur	
Johor	10
Kedah	2
Kelantan	2
Kuala Lumpur	68
Malacca	4
Negeri Sembilan	7
Pahang	4
Penang	5
Perak	7

STATES	TOTAL
Selangor	83
Terenggano	1
Federal Territory of Labuan	
Sabah	7
Sarawak	8
TOTAL	208

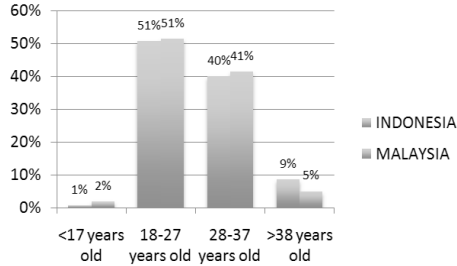
There are different ages of women who request the service of Women on Web from Indonesia and Malaysia in 2015 as shown in Table 6.

Table 6 Age Distribution of Women from Indonesia and Malaysia who Received the service from Women on Web in 2015

AGE	INDONESIA	MALAYSIA
<17 years old	1	4
18-27 years old	71	107
28-37 years old	56	86
>38 years old	12	11
TOTAL	140	208

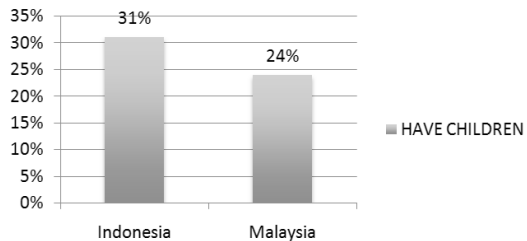
The age distribution of women who request the help from Women on Web from Indonesia and Malaysia in 2015 is very similar as shown In Figure 7. The highest percentage services is provided to women who are 18—27 years old. The mean age of women from Indonesia is 28 years old and the mean ages of women from Malaysia is 27 years old.

Figure 7 Ages of Women from Indonesia and Malaysia who Requested the Service of Women on Web in percentage in 2015



Of the women who received the service, 43 (31%) from the 140 women living in Indonesia already had children and 50 (24%) of the 209 women from Malaysia already had children (Figure 8).

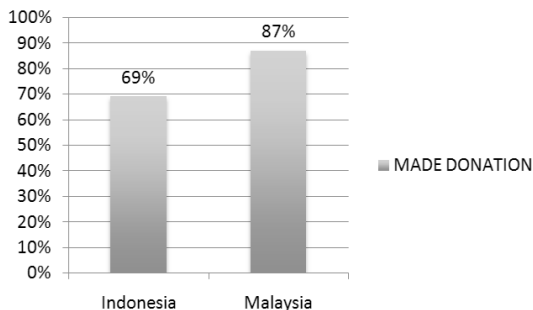
Figure 8 Women from Indonesia and Malaysia who Have Children and Request the Help of Women on Web in 2015



Women were asked to make donation before getting help from Women on Web when it is possible for them. If they wrote they have economic difficulties, they could request reduction of donation. The service is also provided to women who cannot make the donation. As shown in Figure 9, 31% of women living

in Indonesia and 13% of women living in Malaysia who received the service were unable to make the donation.

Figure 9 Women from Indonesia and Malaysia who Made Donation to Women on Web in 2015



Six women (4%) from 140 women in Indonesia reported that they were raped and 5 women (2%) from 209 women in Malaysia, they all received the service for free.

Of the 140 women who received the service, 35 women (25%) filled in the evaluation form from Indonesia in 2015. From that number, there are 24 women (69%) reported that they used the abortion medicines. Three women (9%) of 35 women chose to have another method of abortion. Two women (6%) of 35 had miscarriage and 3 women (9%) decided to continue the pregnancy. One woman wrote, *"I decided to keep my pregnancy anyway due to support from people around me. But I still feel womenonweb will be very helpful for others that are not so lucky."*

Of the 24 women who did the medical abortion, 3 women (12,5%) had surgical intervention by having curettage afterwards. Only one of these women might actually had a complication; she went to the hospital because she was bleeding more than 2

maxi pads each hour for more than 2 hours. Her last menstrual period (LMP) was 55 days when she did a medical abortion. Like the advice that Women on Web mentioned on the instruction, she went to the hospital. She wrote her experience, *"Me and my boyfriend headed to hospital where the gynecologist decided that I have incomplete miscarriage and do curettage surgery to clean it. By 26th July I was discharged from the hospital."*

The other 2 women did not show any signs of a complication but one woman was worried that she might have a complication. Later, her parents acknowledged the situation and she was fully guarded after that. She said, *"Thank you very much for helping me out of bad things abortions. In my country many abortions that ended in death. If womenonweb can (have) representative in my country (Indonesia), so (it could make) faster shipping, though abortion is illegal in my country."*

The other woman said that she could not handle the pain, had vomit and diarrhea. On the consultation, she wrote that she has high blood pressure; bit over the norm, but she did not take any medicine for this. Her LMP was 80 days when she did medical abortion.

The attitude of doctor or staff was asked as well. One woman felt judged and/or mistreated by the doctor or in the hospital. However, the other felt the doctors and the staffs were nice and answered their questions. Women on Web advised them not to tell the doctors that they had tried doing medical abortion since it is restricted by the law. Therefore, they were told to say that they had miscarriage if they need to go to the doctor or hospital since the signs and treatments are the same.

Of the 209 women living in Malaysia, 66 women (32%) filled in the follow up form. Of these, 52 women (78%) reported that

they did medical abortions. There are 2 women (3%) who chose to have another method of abortion and 7 women (11%) had miscarriage.

Five of the 52 women (9,6%) had surgical intervention. Four of them had curettage and one of them had vacuum aspiration. They have different reasons to go to the doctor or hospital after did medical abortion. One woman had medical abortion when her LMP was 48 days. She was bleeding after 3 weeks of medical abortion and went to the doctor. Doctor said that she had incomplete abortion, *"I told the doctor and nurse that I had a miscarriage and they did not suspect anything."* She had a D and C.

Similar situation was experienced by another woman. She did a medical abortion when her pregnancy was 46 days. At first, she felt that she had normal signs, such as cramps, pain, bleeding, and nausea. Three weeks after, she had big blood clots. *"I used about 9 pads in 10 hours and there are so many clots! I went to (the) emergency and they decided to do D&C operation ASAP. I lost (lots) of blood and I have (anemia)"*.

"I followed the instructions and apparently the abortion was incomplete. I was under 7 weeks pregnant when I took the meds," wrote another women. She went to the doctor or hospital after 3 weeks of medical abortion and experienced abnormal discharge without fever. She did not do any further consultation after received the package. She reported that she would just do curettage when it happened again.

Another woman wrote that she had heavy bleeding and the clots were big. Her LMP was 42 days at that time. She went to the hospital and, *"Did not informed (the doctor and staff) that I induced the abortion and get treated as miscarriage case. Got discharged same night also... But, glad everything is over. Thank*

you very much for your help and guidance.”

Last woman who got surgical intervention did a medical abortion when she was 55 days of pregnancy. She did not have any correspondence with Women on Web after made a donation. On the evaluation form, she informed that she had vacuum aspiration without explaining the reason.

The subjective feeling of women in Indonesia and Malaysia were also reported. They could fill in multiple feelings at the same time. In Indonesia, 16 women were relieved; 15 satisfied; and 13 felt guilty. Those are the most reported three feelings that women reported besides pleased, feeling of loss, happy, empowered, sad, confident, low, disappointed, grieving, regret, and lonely.

Women from Malaysia reported having similar feelings after the process. Thirty-two women reported feeling relieved, 17 women felt satisfied, and 16 women felt guilty. Some women showed that they had mixed or conflicting feeling, for instance the feeling of happy and sad; satisfied and guilty at the same time.

Some women wrote a reflection on their experience. One woman who experienced surgical intervention from Indonesia wrote her response to her situation, *“I’m happy that I had the chance to make a choice, but I feel horrible for the way this country made me deal with it, I felt like a criminal for not ruining a child’s life. And there is the general sadness of needing to make such a choice.”* Another woman from Malaysia felt grateful, *“Thank you very much. You really really helped us so much, it would have been a very difficult, costly and struggling process without you.”*

Discussion

Indonesia is the sixth country who has highest number of visitors on Women on Web website. This might be explained Indonesia has a large population of almost 250 million and with abortion being restricted many women have difficulty obtaining safe abortion services. Bennet (2001) wrote that providers of reproductive health refused to give information due to their public and private moral stance against abortion. However, as long as women have internet connection, they can access that information. Although Internet can be an alternative for women who looking for the information about safe abortion, it excludes women who are illiterate or cannot access the internet.

In the case of Indonesia and Malaysia, they can do consultation or read the website in English or Indonesian language. This should not be a limitation for women who speak Malay language since both languages are Austronesian language family and are very similar. It might exclude some women who only speak in their local language. However, this does not seem to be a problem for women in Malaysia since English is on of their officially recognized languages. As we can see in Figure 2 and 3, women from Malaysia prefer to use English as their language and some foreign women living or visiting both countries also requested help in different languages like Polish and Thai from Women on Web.

Women in Indonesia and Malaysia who need access to safe abortion with pills located in different parts of both countries. This can be seen from the delivery address of women who got sent the packages. Data from both Tables 4 and 5 shows that some provinces and states, like DKI Jakarta and Jawa Barat (West Java) in Indonesia and Selangor and Kuala Lumpur in Malaysia,

have a higher number of requests. This might be caused because of the internet is easier to access in big cities. In the other hand, there might also be more alternative local options for women to access abortion service. Further research would be needed to obtain this information.

There is a potential inaccuracy in the data since not all women who got the packages sent the evaluation form back. The number of women who did medical abortion could be higher since not all women reported back. Former research has shown that women who experienced complications or complaints are more likely to report back (Gomperts et al., 2008).

Demographic data from the women who used the service is very similar to the geographic data of the other published research by Women on Web (Gomperts et al., 2011). From Indonesia, the ages of women were 16—45 years old with the mean age is 28 years old. From Malaysia, the ages of women were 17—43 years old with the mean age is 27 years old. However, other research done by Women on Web showed a higher amount (46,3%) of women already have children compared to the 31% of women from Indonesia and 24% of women from Malaysia who have children. Further research would be required to explain why this would be the case.

After doing medical abortion, most women reported that they felt relieved and satisfied with feeling guilty as well. Some of them did not do medical abortion since they decided to continue their pregnancies or choose to have another method of abortion.

Decision to continue with pregnancy was influenced by the social support. There were three women from Indonesia who decided to continue with the pregnancies. One of them said it

was because her family is fully supported her. However, because the taboo and stigma that related with pregnancy, many women often keep it secret (Bennet, 2001). The lack of support limits the options of women causing social injustice as said by Kumar et al. (2009)

This study has several limitations as the data are based on women's self-reporting. As the feedback rate was low, it can only identify trends and a more complete overview would only have been possible if more women would have provided feedback. Still through the analyses we can learn from women's experiences and hear their voices. Hopefully, it can contribute to breaking the silence around abortion in Indonesia and Malaysia.

Conclusion

This study shows that restricted laws in both countries do not stop the needs of women to access information and safe abortion services. By restricting access to safe medical abortions, the Indonesian and Malaysian Governments violate women's rights. Telemedical abortion services like Women on Web can provide a safe alternative for women who cannot otherwise access local abortion services.

Reference

- Anon, (2000). *CESCR General Comment No. 14: The Right to the Highest Attainable Standard of Health (Art. 12)*. [online] Available at: <http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Women/WRGS/Health/GC14.pdf> [Accessed 29 Jul. 2016].
- Apps.who.int. (2016). [online] Available at: <http://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd47/EN/constitution-en.pdf?ua=1> [Accessed 28 Jul. 2016].

- Bennett, L. (2001). Single women's experiences of premarital pregnancy and induced abortion in Lombok, Eastern Indonesia. *Reproductive Health Matters*, 9(17), pp.37-43.
- CEDAW General Recommendation No. 24: Article 12, *The Convention (Women and Health)*. Adopted at the Twentieth Session of the Committee on the Elimination of Discrimination against Women (1999). Available at <http://www1.chr.up.ac.za/undp/global/docs/comment3.pdf>
- Gomperts, R., Jelinska, K., Davies, S., Gemzell-Danielsson, K. and Kleiverda, G. (2008). Using telemedicine for termination of pregnancy with mifepristone and misoprostol in settings where there is no access to safe services. *BJOG: An International Journal of Obstetrics & Gynaecology*, 115(9), pp.1171-1178.
- Gomperts, R., Petow, S., Jelinska, K., Steen, L., Gemzell-Danielsson, K. and Kleiverda, G. (2011). Regional differences in surgical intervention following medical termination of pregnancy provided by telemedicine. *Acta Obstetrica et Gynecologica Scandinavica*, 91(2), pp.226-231.
- Harcourt, W. (2009). *Body politics in development*. London: Zed Books.
- Hull, T.H., Sarwono, S.W. and Widyantoro, N. (1993). Induced abortion in Indonesia. *Studies in Family Planning*, pp.241-251.
- Kumar, A., Hessini, L. and Mitchell, E.M. (2009). Conceptualising abortion stigma. *Culture, health & sexuality*, 11(6), pp.625-639.
- Low, W.Y., Tong, W.T., Wong, Y.L., Jegasothy, R. and Choong, S.P. (2015). Access to Safe Legal Abortion in Malaysia Women's Insights and Health Sector Response. *Asia-*

- Pacific Journal of Public Health*, 27(1), pp.33-37.
- Malaysia, (1989). *Malaysian Penal Code (Amendment) Act*.
- Ohchr.org. (2016). *Right to sexual and reproductive health indivisible from other human rights - UN experts*. [online] Available at: <http://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=17168&LangID=E> [Accessed 28 Jul. 2016].
- Republik Indoneisa, (n.d.). *Kitab Undang-Undang Hukum Pidana*.
- Republik Indonesia, (2009). *Health Law No. 26*.
- Republik Indonesia, (2009). *Indonesian Population and Family Development Law No. 52*.
- Womenonweb.org. (n.d.). *What is a medical abortion? — Women on Web*. [online] Available at: <https://www.womenonweb.org/en/page/565/in-collection/6901/what-is-a-medical-abortion> [Accessed 18 Jul. 2016].
- World Health Organization. (2012). *Safe abortion: technical and policy guidance for health systems*. WHO.
- World Health Organization. (2013). *WHO Model List of Essential Medicines*. [online] Available at: http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/93142/1/EML_18_eng.pdf [Accessed 26 Jul. 2016].
- World Health Organization. (2016). *Access to essential medicines as part of the right to health*. [online] Available at: http://www.who.int/medicines/areas/human_rights/en/ [Accessed 28 Jul. 2016].

**MY GENDER AS A POLITICAL BATTLE FIELD:
THE COMPLEXITY OF RELIGION AND SEXUAL
ORIENTATION IN DEFINING IDENTITIES IN INDONESIA**

Amirah Fadhlina

801 National Road West #620, Richmond, Indiana, USA
Earlham College

Ideology is a system of beliefs that shapes one's behavior around other individuals. Through socialization, we form schemas, which are mental patterns of our daily social aspects like our attitude and perception toward a group of people. Essentially, the social world that is shaped by cultural ideologies creates concepts of privilege and oppression. In this system, powerful social institutions that perpetuate prejudice and discrimination interchangeably affect forms of oppression and privilege. Breaking a cycle of oppression is challenging because privilege, domination and oppression intersect with each other. In my life, I have experienced privilege others have never experienced before. That privilege includes the opportunity I received to study in the United States after being given a scholarship to gain my diploma in Singapore, as well as the freedom of expression I experience in college without any religious fear I had at home. Despite the privilege I have, my identity became a social and political struggle because of my intersecting gender, religion, and sexual orientation. As a queer female-identified Muslim, I am privileged and oppressed in various ways. My cis identity puts me in a safe non-ambiguous social category, yet my religious background constrains my gender performance and sexual orientation. Without those privileges, I would still be trapped in

a hyper feminine and heteronormative box today. In this lived theorizing essay, I would like to explore my identity through utilizing my privilege, in order to recognize my oppression and embrace the identity I once longed to find.

Before going into a deeper analysis of my gender, religion, and sexuality, I would like to describe the geographical locations I have lived in, and how each of them has shaped my identity. I was born in the state of Aceh, to a native Acehnese mother and a native West Javanese father. In Indonesia, individuals identify themselves based on their ethnicity because Indonesia consists of thousands of islands that represent a wide range of ethnic groups. After I was born, Aceh declared a war with the central Indonesian government to gain independence and access to their resources. Acehnese people had a violent tension with the Javanese people living in the state because the central governments they fought against were mainly from Java. Due to this situation, we had to leave because the civil fighters constantly threatened my father's life if we did not leave. My childhood in the conflict zone and the constant movement we experienced shaped my adaptable personality. After the Acehnese Tsunami disaster in 2004, we decided to move back to Aceh after years spent in Java. In 2010, a life changing experience happened. I won a scholarship to study in Singapore. During those three years I had in Singapore, I further explored my sexual identity, an aspect I had questioned for several years in Indonesia. There, I also started questioning my religious belief. This was a very challenging period because as a Muslim, we are condemned to ever question our belief. Since there was no actual harm from questioning the belief I had, I started researching more about religions and be more vocal about why I think many aspects

of my religion are truly problematic. This was a meaningful experience because back home, religion has been one of the main aspects that really constrained my exploration of self-identity. After graduation, I moved to the United States. This marked a huge step in my identity development as I publicly came out to my college friends as a bisexual woman and fully lived my androgynous life.

In my life, gender has been a very confusing and fascinating concept to explore. Our world operates around the gender binary, a system that organizes social characteristics of gender, defines gender as male and female, and promotes beliefs of masculinity and femininity. The first time I acknowledged that gender matters was in kindergarten, when my mother told me that before I was born, the doctor predicted that I was going to be a baby boy. My mother continued telling me that my parents had prepared a perfect name for their baby boy, which made the situation very funny when they discovered that I was in fact a girl. At that time, I found the story hilarious, but today, every time I remember the story, I just feel betrayed by the fact that there should be something more to my gender rather than simply being a female. When I was born, my genitalia perhaps medically fit the category of a vagina, but I wonder, would I be considered a female if our gender binary does not associate gender and sex? I do not think so. Infants do not have the freedom to choose their gender, making it difficult for people to question their assigned gender at birth because medical assignment seems fairly legitimate.

Growing up in a society that strongly emphasizes the gender binary made me unable to ever question what being a female really means. In all of my childhood pictures, I posed happily

with my dresses, crossed legs, and in some occasions my parents would apply make up to my face. My gender compartment was extremely limited by hyper femininity, and it took me years to begin breaking away from that boundary and expressed my so-called tomboy appearance. When I was in second grade, I started watching boy bands on the television and began to perceive myself as one of them. I remember trying to follow the way they performed and putting masculine clothing on. When my parents noticed this, they called me “aneuk agam”, or the boy of the family. It was never a serious statement, but my parents used this joke to explain why I grew up as a tomboy girl, instead of a hyper-feminine girl I was once used to be.

A really confusing gender identity period arose when I started questioning my sexual orientation in Middle School. For once, my secure identity as a woman became vulnerable and uncertain. This safe position was destroyed by my attraction for my female best friend, which I did not acknowledge at the time. Due to the limited education Indonesia had regarding sexual relationships and sexual orientation, homosexuality or queer identity did not exist in my realm of understanding. The strict heteronormativity promoted gender roles that associated femininity with females and embraced heterosexuality as the normal expected sexual orientation. Once I started realizing that I might be interested in girls, my sexual orientation suddenly conflicted with my gender, leading to what I call my girl failure stage. I thought in my head, “if I were a woman, I would not possibly be interested in girls”, without even thinking that homosexuality or bisexuality exists. From questioning my womanhood, I then concluded that I might be a man. I lived as a man for about a year and a half in order to be able to date women, without informing any of my family

members or friends. Everything happened so secretly in my head and on the Internet. After a year and a half, I had a realization that deep down I knew I was not a man. I stopped believing in my gender confusion and tried hard forgetting everything. I perceive my gender confusion as an effect of the patriarchal heteronormative system, a system that operates as a tool to constrain my gender ideology. The acceptance of compulsory heterosexuality is socially constructed to keep women within their hyper feminine role. The hyper feminine package contains ideologies about women having to get married in the future, women having to be beautiful and appealing for men, etc. which explains why I felt utterly troubled by my attraction for girls since it seems to go against these heteronormative expectations.

Similar to my gender and sexuality, my religion caused an identity crisis when I grew up. In Indonesia, my status as a Muslim gives me a lot of social privilege. Today, Indonesia has become a more secular country that views religion as a cultural identity rather than a conservative spiritual practice. Although, people who hold this cultural identity carry various forms of privilege, such as they are more preferable in certain job positions, they often have better social interactions, and their religious holidays are longer than other religious holidays. Living in a nation that has the biggest Muslim population in the world means that discrimination against other religions often goes under the radar because the powerful majority groups of Muslims control our society. My religion or cultural identity became more political because of my hometown. Despite the rise of secularism in Indonesia, I come from the only official Islamic state in the country, which imposes Sharia laws as its fundamental social and political foundation. Sharia laws that are

imposed in my state include caning, stoning, imprisonment for homosexuality, strict dress codes, and so on.

Through understanding how gender is portrayed in my religion, I questioned my belief more confidently. Sharia laws in my state continue promoting male dominance, as well as unnecessarily hyper sexualizing and scrutinizing females' bodies. I started questioning the problematic gender portrayal in Islam when I lived in Singapore as I read news regarding the oppressed dress code, the Sharia police, and the new strict mannerism females have to follow in my hometown. I started worrying about going home as I felt more comfortable with the freedom I owned abroad, for instance I could display myself however I wanted to and I did not have to submit to a particular male authoritative figure. I was in shock when I read about a rape case in 2013 involving a woman and eight men. This woman, who was also a widow, was accused of engaging in a sexual relationship with a man outside of her marriage, leading these eight men to confront her in her house, and decided to rape her as a punishment. There are so many issues I can draw from this case. First of all, there was no legitimate evidence that this woman committed such act because it was heard through word of mouth. Second of all, these eight men did not hold any authoritative power to arrest and punish someone for such uncertain crime. Third of all, raping is the most invalid and inappropriate method of punishment because it is an act of power and dehumanization. This woman was silenced and was arrested even though she was a victim in this rape case, explaining the rape culture and how it focuses on blaming the victim rather than the perpetrator. This was a turning point for me because it marked the moment I refuse to continue submitting to the way females are treated at home. The

gender issues I noticed in Islam stopped my religious conformity because to me, the females' sexual humiliation and males' social control should never be normalized.

For a while, I thought I am fully liberated from the gender oppression I faced the moment I challenged my religious belief, yet I came to a realization that the intersectionality between my sexuality and religion forms a more complex issue. My personal decision to question my religion is not political in a sense that I can easily hide this aspect through lying. Though, my sexuality is something I cannot hide since it determines whom I essentially would spend the rest of my life with. I believe that sexual preference is fluid, but I know that it is something that cannot be adjusted or restructured based on one's living environment. Therefore, if I ever put an effort into changing my sexuality to survive in my heteronormative society, I unfortunately will never be able to escape my queerness. My family's strict religious belief restricts my ability to express my sexuality, and this is the current struggle I am facing because of my committed relationship with a girl. My last discussion about marriage with my father reminded me of Audre Lorde's statement about how maternity is the only social power open to women. My father expressed his expectations after my graduation, and those expectations include me going back home and getting married. I challenged him by stating that I am not interested in getting married. He then responded "wow, that is not allowed in our religion, you cannot possibly do that". I was fascinated by his reaction and suddenly my fear became very realistic. My society believes that women are biologically conditioned to have maternal instincts and that every woman has to be married at a certain age to avoid being stigmatized for being single or for being accused

of sex before marriage. This ideology becomes the most difficult challenge I have to face when I eventually come out to my parents and reveal the relationship I have built for the past year.

I can view my life through a macro and a micro lens. When I perceive my life through a micro lens, I feel very privileged. My female gender identity allows me to avoid daily gender issues like filling in the gender section of formal paper work or facing people who use the pronoun *she* when they speak to me. In my hometown, my position as a female grants certain privileges such as being more respected in formal social spaces and gaining wealth through the dowry system. These privileges of course do not reduce the gender oppression females have to go through at home, such as the lack of freedom of expression and the normalized female body scrutinization. In a micro Indonesian setting, I am also privileged as a Muslim because it is easier to socially and culturally connect with the society that is predominantly Muslims. On the other hand, I experience more oppressive patterns when I view the intersectionality of my gender, religion and sexuality through a macro perspective. As a Muslim woman who does not display the stereotypical Muslim representation, people often get shocked when I tell them I am a Muslim and I come from an extremely religious family. In the patriarchal system, my position as a female is also not beneficial. In our society, those who are males, White, financially stable, Christians, and so forth, are those who maintain social power and therefore those who hold the dominant gender. Females' existence does not matter unless we are used as a comparison to males, unless we challenge the system through breaking femininity, and unless powerful females are perceived as threats to males. My queer identity also seems to be more confusing than

it should be. When I label myself as queer, people automatically assume I am gay, even if I personally think that my sexuality is more than just being *gay*.

Everywhere I go in the world, I have to come out. I have to come out as a Muslim, as a feminist and as a queer. This identity drags along micro privileges and at the same time, various oppressive patterns. My existence is political because it contains personal conflicts of sexual and religious liberation. My decision to identify myself as a non-heterosexual Muslim woman has an effect upon others who grew up around me. This self-identity also challenges the Islamic Sharia law and my cultural norm, which makes me think that my existence should not happen in the first place. When I place myself on the map, I place myself on a location that has the largest Muslim population in the world, a place that *should* not usually create an individual that is sexually adventurous and secular. The personal becomes political when the body is no longer just a physical body. A body is a lived experience, containing a scar from the battle of reclaiming my power as a woman, portraying a narrative about a girl who embraces her insecurities, as well as the privileges she has earned. My body contains a story of my gender identity, of how I came to my realization that I no longer believe in a religion that once shaped me as a person, and a painful personal coming out story that has turned into the most beautiful love story I have ever experienced.

PATRIARKI DALAM TUBUH MILITER : TES KEPERAWANAN CALON ISTRI DAN ANGGOTA TNI

Arofatin Maulina Ulfa
(Maulinaulva@gmail.com)
Oktavia Ria Vungky V
(vungkyria@gmail.com)

Abstract

National Indonesian Army (TNI) is one of the agencies that identical with the rOPY hierarchy nuance. The atmosphere of equality and tolerance among personnel becomes difficult due to of the culture of strict discipline and level epaulettes binding system on it. Not only hierarchical but also security agencies in Indonesia generally are patriarchal. There is domination by men using perspective as well as the attributes of masculinity in the operations. Patriarchy in the military body even has penetrated toward more personal the rights over women's bodies. This paper aims to reveal the existence of patriarchy within the military, in the form of virginity testing the candidate's wife and members of the military. Virginity testing is a form of discrimination against women whose put women only as objects of power and male dominance. In this paper, the theory of feminism became one of the blades of analysis used. Interviews with some of the speakers are one of the methods in collecting data for this paper.

Keywords: TNI, Military, Patriarchy, Virginity Test

Abstrak

TNI (Tentara Nasional Indonesia) merupakan salah satu instansi yang identik dengan nuansa hirarki yang kental. Atmosfer kesetaraan dan toleransi antar personel menjadi sulit terwujud karena kultur disiplin ketat dan jenjang tanda pangkat yang mengikat sistem di dalamnya. Tidak hanya hirarkis, lembaga keamanan di Indonesia ini pada umumnya bersifat patriarkis. Terdapat dominasi oleh laki-laki dengan menggunakan perspektif serta atribut maskulinitas dalam operasionalnya. Patriarki dalam badan militer bahkan telah merambah ke arah yang lebih pribadi

yakni hak atas tubuh perempuan. Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap adanya sistem patriarki dalam tubuh militer dalam bentuk tes keperawanan terhadap calon istri maupun anggota TNI. Tes keperawanan merupakan salah satu bentuk diskriminasi terhadap perempuan yang menempatkan perempuan hanya sebagai objek kekuasaan serta dominasi laki-laki. Dalam tulisan ini teori feminisme menjadi salah satu pisau analisa yang digunakan. Wawancara dengan beberapa narasumber merupakan salah satu metode dalam menghimpun data untuk tulisan ini.

Kata Kunci : TNI, Militer, Patriarki, Tes Keperawanan

LATAR BELAKANG

Diskursus patriarki menjadi perdebatan yang tidak pernah selesai dalam ilmu sosial. Hal ini disebabkan karena patriarki menjadi sistem budaya yang memiliki akar sejarah dan konstruksi yang dilanggengkan. Hampir disetiap sistem sosial diberbagai belahan dunia, sistem patriarki menjadi ancaman bagi perempuan yang rawan menjadi subordinat. Tak terkecuali di Indonesia, patriarki selalu menjadi batu sandungan bagi eksistensi perempuan, baik dalam ruang publik maupun ruang privat.

Munculnya budaya patriarki disebabkan karena adanya pembagian peran sosial gender yang diperkuat dengan pengarusutamaan gender. Pengarusutamaan gender merujuk kepada pembagian peran laki-laki dan perempuan. Hubungan laki-laki dan perempuan dalam sistem patriarki tidak digambarkan sebagai hubungan dengan entitas masing-masing. Akan tetapi, salah satu entitas (perempuan) digambarkan identitasnya dalam hubungannya dengan laki-laki. Filsuf St. Thomas Aquinas menyatakan bahwa perempuan adalah laki-laki yang tidak sempurna. Pernyataan ini menggambarkan bagaimana konsep perempuan ditentukan dari konsep mengenai laki-laki terlebih

dahulu (Hidayat, 2004: 17).

Membongkar sistem patriarki di Indonesia tidak hanya harus dilakukan dalam struktur sosial. Tetapi juga harus dilakukan dalam institusi-institusi negara. Negara adalah representasi maskulinitas yang seringkali menggunakan kekuasaannya untuk melegitimasi bentuk patriarki. Salah satunya adalah institusi kemiliteran di Indonesia. Sejarah kelam peran perempuan dalam institusi ini menjadi catatan luka yang begitu mendalam. Sejak masa fasisme Jepang hingga orde baru, terdapat banyak praktek dominasi dan represi terhadap perempuan. Ana Mariana dalam bukunya berjudul *Perbudakan Seksual* menjelaskan kekejian rezim fasisme Jepang dan berlanjut pada rezim orde baru dalam melakukan kekerasan terhadap perempuan melalui praktek seksualitas (Mariana,2015).

Dimasa pendudukan Jepang, terdapat peristiwa kekerasan seksual terhadap perempuan dan dipraktikkan dengan adanya *jugun ianfu* atau perempuan penghibur. Adalah Mardiyem pada 26 April 1993 yang memberikan pengakuan publik bahwa ia adalah mantan pekerja *jugun ianfu*. Dari pengakuan Mardiyem akhirnya terungkap bahwa terdapat banyak perempuan yang menjadi budak seks pada masa penjajahan jepang. Adanya *jugun ianfu* tidak terlepas dari kebutuhan tentara Jepang yang pada saat itu berada jauh dari keluarga dan membutuhkan hasrat sesksual. Sehingga, pelacuran menjadi bagian dari pemenuhan kebutuhan logistik perang. Kondisi tersebut juga didukung dengan pemenjaraan musuh negara sebagai bagian dari strategi perang dan penundukan atas perempuan sebagai manifestasi penjajahan. Disinilah posisi perempuan sebagai objek sasaran dalam strategi penaklukan (Mariana,2015:77).

Tidak hanya berhenti di masa pendudukan Jepang,

praktek kekerasan seksual terhadap perempuan berlanjut hingga era orde baru dengan munculnya Gerwani sebagai korban kekerasan seksual yang dianggap sebagai antek komunis oleh negara. Saskia Eleonora Wieringa dari University of Amsterdam dalam bukunya yang berjudul *Penghancuran Gerakan Perempuan : Politik Seksual di Indonesia Pasca-Kejatuhan PKI* menjelaskan tentang militer yang menghancurkan seluruh gerakan wanita, memfitnah Gerakan Wanita Indonesia mengenai apa yang terjadi di Lubang Buaya pada 30 September 1965. dalam penelitian ini menggambarkan Gerwani yang dilarang dan dituduh sebagai organisasi perempuan dibawah kendali PKI dan puluhan ribu anggotanya dibunuh dan disiksa di penjara. Pada saat itu aksi kekerasan ini didukung penuh oleh negara. Soeharto melakukan fitnah seksual terhadap Gerwani sebagai dalih untuk membunuh. Anggota Gerwani dituduh mengkhianati negara dan berperilaku seksual tak bermoral. Dalam penelitian ini mengungkapkan koran-koran terbitan Dinas Penerangan Angkatan Darat dan Angkatan Bersenjata memfitnah keterlibatan anggota Gerwani di Lubang Buaya. Para gerwani dipaksa telanjang bulat dan menari-nari di depan tentara. Lalu para tentara mengambil gambar mereka. Kesaksian juga muncul tentang gadis tahanan yang ditelanjangi. Kemudian tentara memotret dan menyiarkan seakan-akan mereka berada di Lubang Buaya. Militer menggunakan segala cara untuk menyiksa secara seksual terhadap tahanan politik (Wieringa, 2010).

Pasca tumbangya rezim orde baru Indonesia mengalami peralihan fase dari otorianisme menuju demokratis. Arus keterbukaan semakin memberi ruang kebebasan untuk eksistensi perempuan. Namun hal tersebut tidak menjamin

berakhirnya praktek subordinasi dan patriarki terhadap perempuan. Meskipun kebebasan berpendapat semakin luas dengan semakin terbuka bagi partisipasi perempuan diruang publik, tetapi negara ini masih menunjukkan sisi maskulinitasnya dengan beberapa kebijakan yang merugikan perempuan. Selain kekerasan perempuan yang selama ini masih menjadi variable utama dalam berbagai penelitian tentang feminisme, patriarki juga menjadi isu penting dalam perkembangan kajian feminisme. Salah satu isu yang sempat menjadi populer di Indonesia adalah dikeluarkannya perda tes keperawanan.

Seorang calon Polwan di Makassar diukur keperawanannya di dalam tes kesehatan. Caranya, dua jari dimasukkan ke lubang vagina di dalam ruang yang tidak privat, dapat disaksikan oleh 20 orang lainnya yang menunggu giliran pemeriksaan serupa hingga calon polwan ini kesakitan dan merasa malu. Kejadian ini merupakan reportasi yang dilakukan oleh Human Right Watch (HRW) yang kemudian diunggah dalam bentuk video. Berbeda kasus di Makassar, seorang anggota DPRD Jember mengusulkan untuk mengeluarkan perda tes keperawanan untuk anak SMP-SMA. Hal ini dimaksudkan untuk mengukur Ahlakul Karimah mereka. Hal serupa juga terjadi di kota Jambi. Anggota DPRD Jambi dari fraksi PAN juga mengusulkan hal serupa tahun 2010. Di SMKN I Magetan, Jawa Timur, dilakukan tes kehamilan pada 300 siswinya dan bekerja sama dengan Dinas Kesehatan setempat. Dinas Pendidikan Kota Prabumulih pada Agustus 2013, berencana melakukan tes keperawanan pada satu siswinya yang menjadi korban perdagangan anak. Di Sabang, tak cukup selaput dara, juga ukuran vagina dan payudara menjadi sasaran survei pada September 2013 (Ariane, 2015).

Terlibatnya negara dalam serangkaian kejadian tersebut

menjadi kajian menarik dalam perkembangan studi feminisme. Melalui legitimasi negara yang dijalankan oleh agen-agenya (institusi militer, lembaga legislative, eksekutif dan lembaga pendidikan), negara secara tidak langsung telah berupaya mengontrol eksistensi perempuan. Perempuan kehilangan kebebasan hak tubuhnya. Ia diperlakukan secara invasif oleh peraturan dengan dalih sebagai bentuk kontrol moralitas. Tulisan ini berupaya untuk membongkar patriarki yang telah terlembaga serta melakukan kajian feminisme terkait eksistensi perempuan. Penulis akan memfokuskan penelitian pada patriarki dalam tubuh militer serta budaya tes keperawanan Calon Istri dan calon anggota perempuan TNI yang terlembagakan dalam bentuk peraturan resmi institusi. Rumusan masalah yang akan diangkat dalam penelitian ini adalah: *pertama*, patriarki dijalankan dalam peraturan tes keperawanan sebagai persyaratan menjadi anggota TNI dan menjadi istri TNI. *Kedua*, bagaimana istri anggota TNI dikonstruksi realitas jabatannya di PERSIT (persatuan istri tentara) sebagai manifestasi perwujudan *state ibuisim*. Terdiri dari tiga bagian tulisan ini akan mengelaborasi pendekatan-pendekatan feminisme sebagai kerangka konsep dan penjelasan secara patriarki di tubuh militer serta analisis organisasi perempuan militer yang mengandung unsur patriarkis. Serta akan diberi simpulan pada bagian penutup.

KERANGKA KONSEP

Teori feminis telah mengalami perkembangannya dari masa ke masa. Feminisme yang awalnya merupakan gerakan sosial yang muncul di Amerika, kini telah mendapat perhatian dalam perkembangan ilmu-ilmu sosial. Beberapa aliran dalam feminisme kemudian berkembang memenuhi khazanah keilmuan tentang

perempuan. Dalam paper ini, yang akan penulis bahas adalah membongkar struktur patriarki yang terdapat dalam Tubuh militer Indonesia. Sehingga memahami patriarki secara teoritis sebagai penunjang dalam penelitian ini menjadi penting. Definisi patriarki yang paling umum adalah tentang subordinasi yang dialami perempuan yang telah di kristalkan dalam bentuk budaya. Sylvia Walby dalam buku berjudul *Teoritisasi Patriarki* memberikan definisi patriarki sebagai sebuah sistem struktur sosial dan praktik di mana laki-laki mendominasi, menekan, dan mengeksploitisir perempuan. Walby juga berpendapat, budaya patriarki adalah sebagai sebuah sistem pemerintahan yang mana kaum laki-laki mengatur dan mengendalikan masyarakat melalui posisi mereka sebagai kepala rumah tangga. Dalam sistem tersebut dominasi dari para lelaki terjadi baik di ranah public maupun privat. Walby juga berpendapat bahwa gender bukanlah persoalan biologis, tetapi persoalan sosiologis. Gender bukanlah sebuah pembagian yang dipaksakan oleh kelas dominan, dalam hal ini laki-laki, tetapi telah menjadi sesuatu yang beroperasi melampaui resistensi dan menjadi sebuah konsensus yang sangat alamiah dimana banyak kaum perempuan yang tidak menyadarinya. Oleh karena itu, membongkar struktur patriarki diperlukan konsep-konsep pendukung yang akan membantu dalam penelitian ini (Walby, 2014 : 263). Dalam paper ini, penulis akan menggunakan konsep *Second Sex* Simon De Beauvoir dan konsep *State Ibuism*.

Second Sex

Simon De Beauvoir adalah salah satu pemikir feminis berpengaruh dalam perkembangan studi ini. Konsepnya mengenai *Second sex* yang dikembangkan dari filsafat

eksistensialis Jean Paul Sartre telah menjadi pedoman beberapa gerakan feminis terutama aliran liberal. De Beauvoir mengawali tesisnya mengenai definisi tentang perempuan dalam kacamata awam. Definisi perempuan telah ditentukan oleh budaya dan masyarakat dan bukan oleh dirinya sebagai Subyek. Hal tersebut membuat relasi laki-laki terhadap perempuan hanya berorientasi pada seks semata. Karena perempuan didefinisikan dengan referensi kepada laki-laki dan bukan referensi kepada dirinya sendiri, dengan demikian adanya perempuan hanyalah insidental.

The category of the Other is as primordial as consciousness itself...we find in consciousness itself a fundamental hostility toward every other consciousness; the subject can be posed only in being opposed...woman... finds herself in a world where men compel her to assume the status of the Other. They propose to stabilize her as object and to doom her to immanence since her transcendence is to be overshadowed and forever transcended by another ego (conscience) which is essential and sovereign

Beauvoir menyebutnya dengan istilah *the other* pada perempuan sebagai bentuk penindasan. Perbedaannya terletak pada kengangan perempuan untuk mengugat otoritas laki-laki dan seringkali dianggap otoritas tersebut wajar (Arivia, 2010 : 6-7).

Dalam *The Second Sex*, Beauvoir menganalisis eksistensi perempuan dalam konteks biologi, psikologi, dan ekonomi. Dalam perspektif biologi, Beauvoir melihat perbedaan dasar perempuan-laki laki dari cara reproduksi. Perempuan memiliki

peran biologis melahirkan dan laki-laki tidak. Secara ketubuhan, perempuan memiliki peran lebih dibanding laki-laki sebagai pemberi hidup. Dalam pandangan psikoanalisa menurut Beauvoir, kaum Freudian mendefinisikan bahwa seorang perempuan adalah makhluk yang sedang bertarung mengatasi kejantanan dan kefemininan. Lewat penjelasan seksual, kejantanan diatasi lewat kepuasan klitoris dan kefemininan lewat vagina. Untuk memenangkan pertarungan ini, agar normal, perempuan harus memilih kepuasan vaginal, jadi harus mentransfer cintanya dari seorang perempuan ke seorang laki laki. Bagi Freud, jawaban subordinasi perempuan semua ada di penjelasan seksual dan ini menurut Beauvoir terlalu simplistik. Dengan kata lain seluruh kebudayaan manusia tidak dapat hanya dijelaskan lewat produk atau penekanan impuls-impuls seksual. Kebudayaan tentunya lebih kompleks dari ini, demikian juga hubungan antara perempuan dan laki-laki. Beauvoir juga melihat penjelasan Marx tentang mengapa perempuan menjadi objek tidak seimbang. Marx mengatakan bahwa penindasan perempuan terjadi karena adanya kelas-kelas dalam masyarakat dan karena hanya segelintir orang saja yang menguasai negara. Bagi Marx, kondisi material merupakan fundamen sejarah manusia. Penindasan diakarkan pada organisasi sosial satu kelas (pemilik modal) saja yang mengeksploitasi buruh atau pekerja. Bila kapitalisme tidak diruntuhkan dan alat-alat produksi dapat dimiliki bersama, penindasan yang bersifat kelas, bangsa, keturunan atau jenis kelamin tidak dapat dihapus. Tetapi menurut Beauvoir, relasi antara perempuan dan laki laki walaupun berganti dari kapitalisme ke sosialisme tetap saja perempuan akan dijadikan objek. Kesalahan Marx adalah tidak melihat bahwa penindasan juga dilakukan sebelum adanya

masyarakat kapitalis. Penemuan alat produksi bukan merupakan penyebab penindasan, kesadaran manusia yang ingin menindas perempuan adalah penyebab penindasan itu (Beauvoir, 1987: 204)

Tidak puas dengan penjelasan biologi, psikologi, atau ekonomi dalam penindasan perempuan, Beauvoir memilih penjelasan ontologis yang berdasarkan *etre (being)*. Ia melihat perempuan sebagai *The others* yang didefinisikan oleh laki laki sebagai sang diri. Setelah kebudayaan berkembang, laki laki kemudian menggunakan mitos sebagai alat untuk mengontrol perempuan. Mitos adalah penjelasan yang tak dapat dijelaskan, menyederhanakan yang rumit, merasionalkan yang irasional. Melalui konstruksi sosial, mitos dibentuk dalam masyarakat.

Beauvoir dibesarkan dalam lingkungan kaum borjuis dan merasakan betul peranan-peranan stereotip perempuan yang dikonstruksikan sedemikian rupa khususnya pada anak perempuan. Dimulai dengan pemberian mainan yang dibedakan, laki-laki dengan permainan aktifnya seperti mobil-mobilan, kereta api, sedangkan perempuan diberikan boneka, dan sebagainya. Ketika si anak perempuan mencapai pubertas (bertumbuhnya buah dada dan mendapat haid), oleh masyarakat dibatasi ruang geraknya melalui norma social yang lebih ketat. Misalkan perempuan tidak boleh menonjolkan bagian bagian tubuhnya, atau tidak dapat dengan leluasa melakukan olahraga tertentu. Ia terus menerus diperingatkan sebagai *the other*. Rasa inferior perempuan akan semakin bertambah ketika memasuki fase perkawinan dan ketika menjalani kehidupan sebagai ibu. Institusi perkawinan memaksa pasangan pada kewajiban dan rutinitas. Apalagi dalam perkawinan di kalangan kaum borjuis seorang perempuan yang menjadi seorang istri cenderung

menghabiskan hidupnya melayani suaminya dan anak-anaknya sampai ia kehilangan identitas diri dan tidak terasa waktu berjalan dengan cepat tanpa ia sempat melakukan sesuatu untuk dirinya sendiri untuk eksistensinya.

State Ibuism

Madelon D. Nieuwnehuis (1987) lebih dulu mengemukakan konsep *ibuism* yang menandai peran perempuan pascakolonial. Konsep Ibuism menurut Nieuwnehuis, mengharapkan seorang perempuan kelas atas (istri pejabat) sebagai ibu untuk patuh dan merawat keluarga, dan juga membantu upaya pembangunan negara tanpa mengharap imbalan. Sedangkan State ibuism mendefinisikan perempuan sebagai objek pasif yang harus mendedikasikan perannya sebagai ibu dan istri kepada suami. Sementara laki-laki menjadi subjek menempati posisi strategis dalam segala pengambilan kebijakan (Dewi, 2007:60).

Di era orde baru, pemerintah mengeluarkan kebijakan depolitisasi sistematis peran perempuan di Indonesia. Soeharto mencanangkan program yang mengharuskan pengabdian kaum perempuan baik sebagai ibu maupun istri dalam pembangunan. Konsep ini dikenal dengan istilah *state ibuism*. Menurut Julia Suryakusuma, *state ibuism* adalah konsep yang bertumpu pada paham paternalistic dan memosisikan laki-laki sebagai elemen inti dari negara, sementara perempuan merupakan elemen sekunder yang cukup berkiprah di ruang privat. Hal tersebut merupakan doktrin yang menempatkan perempuan sebagai penjaga keluarga dalam mendukung program pembangunan dan mendukung kebijakan negara secara total. Dalam kajiannya, Julia menunjukkan praktik hegemonik yang dilakukan oleh rejim otoriter Orde Baru dalam mengkonstruksi

sosok perempuan Indonesia yang dianggap baik dan benar. Negara membangun dan menggunakan sosok ibu sebagai alat untuk menjamin kepatuhan masyarakat secara menyeluruh. *State Ibuism* atau ibuisme negara menempatkan perempuan sebagai ibu dalam pengertian biologis yang mengalami domestifikasi; ditempatkan sebagai pendamping dan taat pada suami, rajin dan terampil mengatur rumah tangga, menjadi pendidik yang baik bagi anak-anaknya, dan oleh karena itu menjadi penentu baik tidaknya kualitas sebuah bangsa. Praktik ibuisme negara dinormalisasi melalui organisasi-organisasi perempuan bentukan pemerintah semacam PKK dan Dharma Wanita. Organisasi-organisasi ini sengaja didisain sebagai upaya terselubung negara untuk menguasai masyarakat melalui sosok perempuan (Suryakusuma, 2012 : 178-179)

METODE PENELITIAN

Metodologi penelitian yang digunakan dalam paper ini adalah kualitatif-deskriptif melalui pengamatan data dan wawancara. Pengamatan yang dilakukan dimaksudkan agar peneliti dapat menangkap makna yang ada dibalik suatu peristiwa atau gejala sosial yang dimaksud. Dalam Paper ini, pengumpulan data berfokus pada penjelasan data yang telah diperoleh dari proses indepth interview terhadap empat narasumber yang telah ditentukan. Penulis mendapatkan informasi yang mendalam dari keempat narasumber terkait dengan beberapa tes terutama tes keperawanan untuk menjadi calon istri dan anggota TNI . Dari wawancara yang dilakukan dari 4 kota dan berbeda yakni Jember, Situbondo, Lamongan, dan Malang, dengan 4 informan berinisial I, IN , R, dan A yang terdiri dari 3 istri TNI dengan jenjang pangkat suami yang berbeda

dan 1 anggota tentara wanita. Dalam wawancara tersebut diperoleh hasil bahwa seluruh informan pernah melakukan tes keperawanan sebagai syarat yang harus dipenuhi untuk menjadi keluarga besar TNI. Selain hasil wawancara, data pendukung argument diperoleh penulis melalui penelitian terdahulu, media massa, internet dan juga jurnal-jurnal yang berfungsi menguatkan penelitian ini.

KONTROL SELAPUT DARA DI TUBUH MILITER

Laki-laki maupun perempuan berpotensi menjadi objek kekerasan struktural yang diakibatkan oleh ras, jenis kelamin, diskriminasi kelas sosial, dan berbagai jenis diskriminasi lainnya. Namun, terdapat perbedaan perlakuan dalam bentuk dan sifat kekerasan yang dialami oleh laki-laki dan perempuan. Terdapat jenis kekerasan khas yang dialami perempuan berkaitan dengan jenis kelaminnya, yaitu pelecehan seksual dan kekerasan termasuk pemerkosaan, kekerasan dalam rumah tangga, kekerasan psikologis dan lain-lain. (Suryakusuma, 2012 : 251)

Kekerasan terhadap perempuan justru dilahirkan oleh institusi legal dalam suatu negara, salah satunya adalah kekerasan yang dihasilkan dalam instansi militer. Sebagai akibat dari bentuk negara yang patriarkis, lembaga-lembaga keamanan di Indonesia pada umumnya didominasi oleh laki-laki dan menggunakan perspektif serta atribut maskulinitas dalam operasionalnya. Hampir semua agen-agen keamanan di Indonesia mayoritas diisi oleh pria. Yang paling jelas terlihat adalah dalam TNI. Hingga sekarang, TNI masih belum menerima taruna perempuan untuk dididik menjadi perwira dengan alasan belum terdapat fasilitas yang memadai, sehingga menyulitkan untuk perempuan menduduki posisi atas di badan pertahanan ini.

Tentara Nasional Indonesia (TNI) (saat orba dikenal dengan nama ABRI) lahir dalam kancah perjuangan bangsa Indonesia mempertahankan kemerdekaan dari ancaman Belanda yang berambisi untuk menjajah Indonesia kembali melalui kekerasan senjata. TNI merupakan perkembangan organisasi yang berawal dari Badan Keamanan Rakyat (BKR). Selanjutnya pada tanggal 5 Oktober 1945 menjadi Tentara Keamanan Rakyat (TKR), dan untuk memperbaiki susunan yang sesuai dengan dasar militer international, diubah menjadi Tentara Republik Indonesia atau TRI (tniad.mil.id, 2016). Tentara Nasional Indonesia dikenal sebagai institusi yang disiplin dalam mengimplementasikan nilai-nilai ideologis terhadap para prajurit salah satunya yang tertuang dalam sumpah prajurit dan saptamarga.

Menjadi TNI di Indonesia sarat dengan praktek patriarki. Salah satunya adalah diberlakukannya tes keperawanan. Tes ini adalah serangkaian persyaratan yang harus ditempuh untuk menjadi bagian dari institusi. Secara tegas institusi militer menyatakan pentingnya tes keperawanan terhadap calon prajurit perempuan yang akan masuk ke militer. Menurut HRW (*Human Right Watch*), TNI mewajibkan tes keperawanan selain pada para calon prajurit, juga kepada para calon istri prajurit TNI. Tes keperawanan ini termasuk melanggar hukum HAM internasional, tak manusiawi dan menghinakan (BBC, 2015).

TNI memiliki kriteria sendiri dalam menentukan persyaratan bagi para calon prajuritnya, dan pihak lain tidak berhak untuk intervensi. Militer berdalih, selain ada beberapa kemungkinan seseorang sudah tidak perawan baik karena kecelakaan, ataupun karena sakit, namun, juga disebabkan karena kebiasaan. Sehingga perilaku seks adalah sebagai kebiasaan menyimpang. Tes keperawanan merupakan upaya membatasi TNI dari habit

yang tidak bagus (perilaku seksual). Hal ini dianggap tidak relevan karena prajurit TNI adalah pembela negara. Orang yang bertanggung jawab terhadap kedaulatan negara, keutuhan wilayah, dan keselamatan bangsa. Militer menegaskan, untuk mengukur kepribadian dan mental seseorang, salah satunya untuk wanita (calon prajurit dan calon istri prajurit) adalah dengan melakukan tes keperawanan. Beberapa tahapan yang harus dilalui calon prajurit perempuan maupun calon istri anggota TNI adalah tes Kesehatan (termasuk tes Keperawanan), tes Psikologi, tes Bela Negara (angket), serta tes Wawancara. Dalam laporan HRW, juga telah melakukan wawancara dengan 11 calon prajurit perempuan yang diharuskan menjalani tes keperawanan di beberapa rumah sakit militer di Bandung, Jakarta dan Surabaya, serta sejumlah dokter yang melakukan tes itu. Dalam investigasi HRW, tes keperawanan dilakukan dengan “metoda dua jari” yang invasif: dokter memasukan dua jarinya, untuk menentukan apakah selaput dara masih utuh. Selain itu, hasil wawancara yang dilakukan penulis menunjukkan pengakuan calon istri tentara dan prajurit perempuan yang dengan sukarela melakukan tes keperawanan. Kesukarelaan tersebut adalah bentuk hegemoni wacana dalam diskursus moralitas yang dikonstruksi dalam peraturan tes keperawanan.

Human Rights Watch (HRW), melaporkan bahwa terdapat praktek tes keperawanan dalam instansi militer yang merupakan bentuk pelanggaran terhadap hak asasi perempuan. Hal ini dianggap sebagai tindakan yang “invasif” dan “menghinakan.”. Hal tersebut juga tidak linier dengan misi bina bangsa dan keamanan nasional. Tes keperawanan juga sebagai bentuk invasi, serangan terhadap kedaulatan tubuh perempuan. Keperawanan dianggap sebagai perlambang kesucian dan

“kelakuan baik” adalah mitos yang harus dihancurkan. Mitos yang sangat diskriminatif karena hanya berlaku bagi perempuan. Saat perempuan diukur kepribadian dan mentalnya dari keperawanannya, maka TNI telah merendahkan perempuan. Selain itu, proses mengetes keperawanan dengan memasukkan dua jari ke dalam vagina perempuan juga termasuk sebagai kekerasan seksual.

Kondisi tersebut semakin mempertegas posisi subordinat perempuan dalam instansi militer. Baik sebagai prajurit perempuan maupun istri prajurit. Sebagaimana yang telah dijelaskan Simon de Beauvoir dalam *Second Sex*. Secara psikologis, ekonomi, bahkan biologis, perempuan selalu menjadi *the other*. Dalam kasus ini, semakin dipertegas dengan hirarki yang tercipta dalam institusi militer. Sulit bagi perempuan untuk mendobrak patriarki dalam instansi militer karena dalam praktiknya telah dilanggengkan dalam bentuk sistem dan struktur. Petinggi militer selalu di komando oleh seorang laki-laki. Yang implikasinya berdampak pada kebijakan yang cenderung maskulin. Seperti peraturan tentang tes keperawanan.

Hal ini tentu sangat merugikan perempuan. Secara pelik, Beauvoir dalam *the second sex* telah mengambil benang merah bahwa selama ini perempuan dikonstruksi dibawah bayang-bayang laki-laki dan telah berhasil dibentuk sebagai *the other*. Setelah kebudayaan berkembang, laki laki kemudian menciptakan mitos untuk mengontrol perempuan. Mitos adalah penjelasan yang tak dapat dijelaskan, menyederhanakan yang rumit, merasionalkan yang irasional. Tes keperawanan adalah mitos yang dipaksakan untuk di rasionalkan. Melalui definisi moralitas yang diwacanakan oleh struktur militer.

Selain itu, kebebasan tubuh perempuan telah diciderai

melalui praktek tes keperawanan ini. Dan lebih memprihatinkan, tes semacam ini tidak berlaku bagi laki-lagi. Demi mewujudkan bela negara dan menjaga nasionalisme, perempuan yang memiliki status tidak perawan dianggap tidak pantas untuk melakukan bela negara dan menjaga nasionalisme. Hal ini merupakan bagian dari politik tubuh sebagai upaya melihat kekuasaan dan kontrol politik terhadap tubuh perempuan. Politik di sini diartikan dalam hubungan dan sebagai pengambil keputusan, jabatan, dan kekuasaan; relasi individu dengan negara dan masyarakat dengan negara. Tes keperawanan dalam tubuh militer juga dapat dianggap sebagai kontrol seksual yang dijadikan alat intimidasi dan teror untuk menundukkan perempuan.

STATE IBUISM SEBAGAI DISKURSUS PATRIARKIS ISTRI TNI

Di Era orde baru, presiden Soeharto mengeluarkan kebijakan dan aturan-aturan terhadap perempuan. Tujuannya adalah membatasi ruang gerak perempuan dalam panggung social-politik. Mulai dari kebijakan tertinggi yang dituangkan dalam GBHN (Garis-Garis Besar Haluan Negara) hingga kebijakan-kebijakan yang terdapat dalam bentuk aturan-aturan tertentu. Kebijakan negara tersebut mendefinisikan perempuan ke dalam lima bentuk partisipasi. *Pertama*, perempuan didefinisikan dalam bentuk kodrat yang berbeda dengan laki-laki. *Kedua*, perempuan dapat memilih perannya dalam proses pembangunan tanpa harus meninggalkan posisinya sebagai ibu rumah tangga. *Ketiga*, perempuan dapat dilihat sebagai memegang peran penting dalam rumah tangga. *Keempat*, perempuan baik di kota maupun di desa harus terlibat dalam memecahkan masalah nasional. *Kelima*, kerja perempuan sangat berkaitan erat dengan

pembangunan, terutama yang berkaitan dengan jenis-jenis pekerjaan yang membutuhkan ketelitian dan keterampilan. Sebagai penjabaran dari GBHN tersebut, Departemen Dalam Negeri telah merancang tugas utama perempuan, antara lain: *Pertama*, perempuan didefinisikan sebagai pasangan yang tergantung kepada suami. *Kedua*, perempuan dilihat sebagai pembentuk bangsa. *Ketiga*, perempuan dilihat sebagai ibu dan pendidik anak. *Keempat*, perempuan dipersiapkan sebagai pengurus rumah tangga dan bekerja hanya untuk memperoleh nafkah tambahan. *Kelima*, perempuan dilihat sebagai bagian dari masyarakat (Fatimah, 2007 : 99-100).

Pendefinisian peran perempuan telah melahirkan konstruksi gender Orde Baru yang disebut sebagai *state ibuisism*. Konsep ini adalah bentuk pendefinisian yang sempit terhadap perempuan. Konstruksi gender tersebut bercorak ideologi militeristik sesuai dengan latar belakang pemerintahan orde baru. Konstruksi gender orde baru nyatanya dilanggengkan hingga era reformasi telah berlalu. Reformasi birokrasi di tubuh militer tidak banyak berubah kecuali pengalihan dwi fungsi ABRI. Dalam praktek patriarki di tubuh militer, konstruksi ideology gender tetap ada.

Implementasi dari konstruksi ini dimanifestasikan melalui doktrin yang berlaku bagi perempuan Istri TNI. Hal ini dapat dianalisis dari peran istri TNI dalam PERSIT. Persatuan Istri Tentara (PERSIT) adalah salah satu organisasi perempuan yang beranggotakan istri – istri TNI. Secara otomatis, istri para prajurit TNI yang memiliki kegiatan “pembinaan” di dalamnya (Ramadhany, 2014). Kegiatan Persit berfokus untuk mendukung suami dalam melaksanakan tugasnya dan hal ini tercantum dalam tugas pokok yakni :

1. Membantu Kepala Staff Angkatan Darat dalam pembinaan istri prajurit dan keluarganya khususnya di bidang mental, fisik, kesejahteraan dan moril sehingga dapat berpengaruh terhadap keberhasilan tugas prajurit.
2. Mendukung kebijaksanaan pemimpin TNI dengan membina dan memgarahkan istri anggota TNI AD menciptakan rasa persaudaraan dan kekeluargaan, rasa persatuan dan kesadaran nasional

Peran istri TNI tersebut sejatinya hanya sebagai *the other*. Secara terstruktur, militer masih menggunakan kerangka berfikir maskulin dan tidak menempatkan perempuan pada posisi yang setara. Jabatan-jabatan strategis akan lebih mudah pegang oleh anggota laki-laki. Konsep dekonstruksi gender melalui doktrin *state ibuisism* menjadi konsep terusan orde baru yang terus dilanggengkan. Dalam prakteknya, doktrin *state ibuisism* bagi istri-istri TNI disisi lain dianggap sebagai retorika nasionalisme yang diterima secara sukarela. Kerelaan para istri TNI ini adalah bentuk keberhasilan hegemoni wacana. Prinsip-prinsip keperempuanan yang di ciptakan rezim orde baru masih dipraktikkan tanpa ada perlawanan dan kesadaran yang berarti. Sehingga jiwa patriotism sebagai ibuisme negara. Langkah ini juga disebut Julia sebagai penjinakan perempuan Indonesia. Secara otomatis, perempuan akan kehilangan kesempatan mereka untuk berkarya di ranah public terutama dalam permasalahan pengambilan kebijakan. Sehingga para istri TNI ini hanya menjadi subordinat dari suaminya

PENUTUP

Kewenangan institusi militer dalam mengatur perempuan tidak mengalami perubahan dari zaman ke zaman. Walaupun berbeda-beda, praktek patriarki di tubuh militer terus berlangsung dari zaman kolonial hingga era reformasi. Tes keperawanan sebagai bentuk pencideraan terhadap kebebasan tubuh perempuan. Standart moralitas yang ditetapkan dalam definisi keperawanan adalah tindakan yang "invasif" dan "menghinakan". Bahkan definisi nasionalisme disandarkan pada bagaimana perilaku seksual dijalankan oleh seseorang. Perempuan yang tidak perawan dianggap tidak pantas melakukan bela negara. Hal ini merupakan upaya membatasi TNI dari habit yang tidak bagus (perilaku seksual). Hal ini disebabkan prajurit TNI adalah pembela negara. Orang yang bertanggung jawab terhadap kedaulatan negara, keutuhan wilayah, dan keselamatan bangsa. Sehingga, untuk mengukur kepribadian dan mental seseorang, salah satunya untuk wanita (calon prajurit dan calon istri prajurit) adalah dengan melakukan tes keperawanan. Selain dalam bentuk tes keperawanan bagi calon prajurit dan istri prajurit, praktek patriarki telah terjadi secara terstruktur dan sistematis. Para istri TNI tetap dikontrol dengan adanya dekonstruksi ideology gender yang menekankan doktrin ibuisme negara agar perannya tidak melebihi peran laki-laki. Hal ini yang disebut Julia sebagai paham paternalistic dan memposisikan laki-laki sebagai elemen inti dari negara, sementara perempuan merupakan elemen sekunder yang cukup berkiprah di ruang privat.

Praktek patriarki sebagai budaya memang sulit untuk dihilangkan dalam instansi militer. Terlebih praktek ini telah mengalami kristalisasi dan evolusi dari puluhan tahun berjalanya

bangsa Indonesia. Era globalisasi adalah era pencerahan yang dapat dijadikan akses oleh perempuan untuk membuka diri akan gagasan-gagasan kesetaraan. Hal tersebut penting karena sejatinya perempuan secara biologis memang lebih memiliki kekhususan dibanding laki-laki. Sehingga perempuan rawan menerima kekerasan secara lahir dan batin. Sehingga menyadari eksistensi sebagai perempuan merupakan satu-satunya cara untuk menghindari dominasi dan kekerasan laki-laki.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- De Beauvoir, Simone. 2003. *Second Sex : Fakta dan Mitos*. Yogyakarta : Narasi
- Mariana , Anna. 2014. *Perbudakan Seksual*. Tangerang : Margin Kiri
- Suryakusuma, Julia. 2012. *Agama, Seks, dan Kekuasaan*. Jakarta : Komunitas Bambu
- Walby, Sylvia. 2014. *Teorisasi Patriarki*. Yogyakarta : Jalasutra
- Wieringa, Saskia Eleonora. 2010. *Penghancuran Gerakan Perempuan : Politik Seksual di Indonesia Pasca-Kejatuhan PKI*. Yogyakarta : Galang press

Paper

- Ariane , Zely. 2015. *Keajaiban Kontrol Selaput Dara*. Indoprogress wibesite : <http://indoprogress.com/2015/02/keajaiban-kontrol-selaput-dara/>
- Arivia , Gadis. 2010. *Filsafat, Hasrat, Seks, dan Simone De Beauvoir*. Jakarta , Komunitas Salihara. Seri Makalah Kuliah Umum

Jurnal

Dewi, Kurniawati Hastuti. (2007). *Demokratisasi Dan Dekonstruksi Ideologi Gender Orde Baru*. Jurnal Penelitian Politik Vol. 4, No.1, 2007 ISSN 1829-8001

Fatimah, Siti. (2007). *Perempuan dan Kekerasan pada Masa Orde Baru*. Jurnal Demokrasi Vol. VI No. 2 Th. 2007

Ramadhany, Aditya Anggara. (2014). *Konstruksi Realitas Terhadap Jabatan Pada Istri TNI – AD*. Journal Universitas Airlangga Vol. 3 / No. 1 / 2014-01 ISSN 2303-1166

Internet

Anonim. 2015. *TNI anggap tes keperawanan 'relevan'*. BBC Website :

http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/05/150514_tes_keperawanan_tni

Tentara Nasional Indonesia. Website : <http://www.tniad.mil.id/>

Womens Rights-Human Right Watch. HRW Website : <https://www.hrw.org/topic/womens-rights>

RAHIMKU, MILIKU....
SEBUAH CATATAN FEMINIS DALAM PENELITIAN
KEHAMILAN TIDAK DIINGINKAN (KTD) & PROGRAM
ADVOKASI HKSR (HAK KESEHATAN SEKSUAL &
REPRODUKSI) PEREMPUAN PEDESAAN, MISKIN &
PEREMPUAN MUDA DI 8 PROPINSI DI PULAU SUMATERA

Dina Lumbantobing¹

Abstrak

Pengetahuan mengenai tubuh tidak didasari oleh kesadaran akan hak, sementara nilai-nilai yang dianut berkelindan mengikat pikiran dan kesadaran perempuan akan tubuhnya. Tubuh perempuan menjadi alat reproduksi bagi seluruh pihak dan menjadi objek seks. Perkawinan menjadi arena untuk pengesahan nilai-nilai ini (peran reproduksi). Kehamilan menjadi tanggung jawab perempuan, sebuah kodrat dan harus diterima sebagai sebuah berkat; kecuali terjadi di luar perkawinan yang sah. Kehamilan yang di luar atau didalam perkawinan, tetapi di luar keinginan perempuan menjadi sebuah dosa Perempuan. Apalagi ketika perempuan berniat ataupun melakukan aborsi yang sering mengakibatkan kematian karena aborsi yang tidak aman.

Paper ini merupakan catatan hasil penelitian kualitatif Konsorsium PERMAMPU tahun 2013-2014, yang didasarkan atas pengalaman perempuan akar rumput yang mengalami KTD. Temuan utama adalah ketidak-berdayaan perempuan dalam mengontrol tubuhnya, memahami relasi gender dengan pihak laki-laki di dalam keluarga inti, keluarga besar, di komunitas, dan di masyarakat adat maupun lingkup umat/jema'at.

Analisis bersama perempuan akar rumput dan lembaga pendamping (8 NGOs Perempuan anggota PERMAMPU) menunjukkan peran penting kesadaran kritis perempuan atas haknya atas tubuhnya, serta peran seluruh pihak atas

¹ Dina Lumbantobing adalah Koordinator Pelaksana Permampu, sebuah Konsorsium dari 8 ORNOP/LSM Perempuan di pulau Sumatera yang focus untuk Advokasi HKSR bagi perempuan.

minimnya kesadaran dan pengetahuan tersebut. Advokasi HKSR Perempuan melalui Pengorganisasian dan Aksi Kolektif Akar Rumput khususnya melalui forum multi pihak (Adat, Agama, Negara) mulai 2015 – 2016, menjadi upaya awal yang telah dilakukan oleh Konsorsium PERMAMPU untuk mengatasinya.

Keywords: Feminist research, Kehamilan tidak diinginkan, otonomi tubuh, relasi gender, analisis kekuasaan, Hak kesehatan seksual dan reproduksi

Latarbelakang

Kehamilan pada umumnya diterima sebagai satu tahapan dalam siklus kehidupan perempuan, yang dipahami sebagai keniscayaan setelah perkawinan. Perkawinan juga dianggap sebagai satu tingkatan kehidupan yang sangat penting untuk perempuan, dan menjadi sebuah cita-cita. Maka, sebagai sebuah paket, kapanpun kehamilan datang, selayaknya diterima dengan gembira, tidak boleh ditolak.

Tetapi pada kenyataannya di lapang, kehamilan tidak selalu berawal dari perkawinan, dan tidak juga semua perempuan hamil setelah menikah. Banyak perempuan menikah yang mendambakan untuk mempunyai anak secara biologis, tetapi tidak kunjung hamil; tetapi banyak pula perempuan yang hamil sebelum menikah. Sementara itu ternyata cukup banyak perempuan yang hamil dalam perkawinan tetapi pada dasarnya tidak ingin hamil lagi karena berbagai sebab, antara lain karena kesulitan ekonomi, umur yang sudah terlalu tua, atau penyakit.

Di tahun-tahun terakhir ini, bahkan semakin banyak kehamilan yang terjadi di luar perkawinan; baik karena hubungan seks di luar nikah, perkosaan maupun incest; bahkan kehamilan di usia anak (di bawah 18 tahun)². Semua ini dapat

2 Usia anak sesuai UU no 35/2014 pasal satu ayat 1.

ditemukan di lapangan, dialami oleh banyak perempuan dan keluarga, dan bahkan telah menjadi masalah di semua wilayah.

Dari penelusuran PERMAMPU mengenai berbagai isu hak-hak kesehatan seksual dan kesehatan reproduksi perempuan di delapan propinsi, diskusi berujung kepada pentingnya mendalami segala bentuk Kehamilan Tidak Diinginkan (KTD) yang terjadi di komunitas. **Yaitu KTD yang dialami oleh perempuan yang menikah maupun tidak pada usia di atas 35 tahun dan di bawah usia 20 tahun, serta oleh perempuan yang mengalami kekerasan seksual dan perempuan remaja di desa maupun di kota. Penelitian ini merupakan dasar Permampu untuk melaksanakan program Advokasi HKSR, sehingga program didesain berdasarkan kenyataan lapang.**

Konsorsium PERMAMPU adalah sebuah organisasi yang didirikan atas dasar perjuangan untuk menguatkan kepemimpinan perempuan akar rumput dalam pemenuhan Hak Kesehatan Seksual dan Reproduksi perempuan (HKSR) di Sumatera. Konsorsium resmi didirikan di Medan pada 27 November 2012, yang memiliki delapan (8) anggota ORNOP/LSM Perempuan di Sumatera, yaitu:

1. Flower Aceh - Aceh,
2. Perkumpulan Sada Ahmo (PESADA) - Sumatera Utara,
3. Lembaga Pengkajian dan Pemberdayaan Masyarakat (LP2M) - Sumatera Barat,
4. Pusat Pengembangan Sumberdaya Wanita Sumatera (PPSW) - Riau,
5. Aliansi Perempuan Merangin (APM) - Jambi,
6. Cahaya Perempuan WCC - Bengkulu,
7. WCC Palembang - Sumatera Selatan dan
8. DAMAR - Lampung.

Adapun tujuan Permampu adalah melakukan penguatan kepemimpinan perempuan akar rumput untuk penghapusan kemiskinan, melalui perlindungan dan pemenuhan Hak-hak Kesehatan Seksual dan Reproduksi perempuan, khususnya di pedesaan dan miskin kota.

Penelitian dan Desain Program Permampu

Berbagai temuan dalam penelitian ini menjadi dasar yang kuat bagi PERMAMPU untuk dapat berkontribusi secara signifikan terhadap perubahan kebijakan Negara maupun para pihak berpengaruh (lembaga adat dan agama), alokasi anggaran daerah, perbaikan kualitas pelayanan kesehatan reproduksi, pendidikan untuk perubahan pola pikir mengenai isu kesehatan seksual dan reproduksi, serta perbaikan kondisi kesehatan seksual dan reproduksi perempuan di komunitas, khususnya perempuan miskin di Sumatera.

Penelitian KTD

Penelitian KTD dilakukan secara bertahap serentak di 8 propinsi mulai Desember 2013 sampai September 2014 yang dilaksanakan oleh **43 orang (40 perempuan dan 3 laki laki)** Tim Peneliti. **Tim ini terdiri** terdiri dari 1 Adviser, 1 Team Leader, 8 koordinator dan anggota tim tingkat organisasi sebanyak 33 orang dengan **Sita Van Bemmelem** (Konsultan) sebagai **Adviser Penelitian** dan **Dina Lumbantobing** (Koordinator PERMAMPU) sebagai **Team Leader** sbb:

- **Tahap Pertama** dikumpulkan seluruh informasi mengenai 3 jenis KTD tersebut di atas dari lingkaran dampingan PERMAMPU serta pihak utama yang berhubungan langsung dengan KDT beserta data-data

kuantitatif dengan metoda:

- **FGD dari kelompok perempuan dampingan PERMAMPU** di pedesaan dan miskin kota (range umur 20 – 50an/menopause), serta perempuan remaja (12 – 20) dengan cara:
- **Wawancara individual** dari narasumber kunci untuk memperoleh informasi pribadi mengenai fakta/pengalaman dalam KDT dari survivor korban dampingan; penanganan dan pelayanan KDT dari dukun beranak, tukang pijat, bidan tradisional.
- **Pengumpulan data-data KTD** untuk melihat jumlah & bentuk KTD secara kuantitatif dari media local serta lembaga pemberi layanan.
- **Tahap Kedua: dimaksudkan** untuk memperoleh informasi mengenai jenis-jenis KTD dari luar lingkaran dampingan PERMAMPU serta para pihak yang merupakan tokoh-tokoh berpengaruh dalam hal KTD; termasuk aturan formal & informal yang relevan dengan KDT yaitu:
 - **Wawancara individual** dengan tokoh adat, agama, pemerintah untuk mengetahui aturan-aturan informal dan pandangan serta pengalaman mereka mengenai KTD;
- **Identifikasi Peraturan lokal yang berhubungan langsung dengan 3 bentuk KTD**
- **Studi Data:** pengolahan data-data primer anggota PERMAMPU yang relevan dengan isu penelitian.
- **Tahap ketiga: adalah untuk memperoleh study kasus yang mewakili jenis KTD yang paling menonjol maupun yang paling serius akibatnya**

bagi perempuan melalui:

- **Analisis awal hasil tahap satu dan dua.**
- **Penentuan Studi kasus dan narasumber**
- **Wawancara mendalam dengan penajaman pada pertanyaan-pertanyaan pokok dari ketiga bentuk KTD.**
- **Penulisan Studi kasus.**

Studi Literatur dilakukan secara berkesinambungan untuk mempelajari penelitian-penelitian yang terkait telah dilakukan sebelumnya sebagai data sekunder, maupun untuk keperluan analisis.

Catatan atas pilihan metoda.

Penelitian ini adalah penelitian feminist, karena sejak awal telah menyadari adanya diskriminasi yang dialami oleh perempuan dalam pelaksanaan perannya, khususnya dalam hal *exercise* HKSR. Menjadi sebuah proses membangun kesadaran kedua belah pihak (peneliti dan nara sumber). Para peneliti mendengarkan cerita atau tutur perempuan yang menjadi nara sumber, menuliskannya, mengartikulasikan suara perempuan sendiri sebagai sumber sah untuk kebenaran dan menstrukturkannya sebagai sebuah pengetahuan. Cerita perempuan menjadi sebuah **fakta**, yang diceritakan langsung oleh yang mengalaminya yaitu perempuan sendiri, menurut persepsi perempuan, dan bisa diuji kebenarannya. Fakta ini nyata dan tidak bias, yang kemudian diabstraksikan. Meski demikian, untuk dapat membaca fakta, **dibutuhkan perspektif, sudut pandang dan cara pikir yang sadar akan hak-hak azasi perempuan.**

Selain itu, kaidah yang sering disebut akademis, obyektif dan sebagainya, ditemukan di dalam penelitian ini. Perencanaan penelitian dibangun secara konseptual. Para peneliti tetap mengumpulkan data kuantitatif dan diperbandingkan dengan data kualitatif, dimana data kualitatif digunakan sebagai alat uji data kuantitatif, serta melakukan *triangulasi* melalui interview dengan para pihak termasuk laki-laki, membandingkan dengan hasil penelitian lainnya, maupun acuan lainnya. Seluruh hasil penelitian kemudian dianalisis berdasarkan kerangka analisis teoritis.

Pada akhirnya sebuah penelitian feminis menyumbang untuk perbaikan posisi perempuan di dalam masyarakat, untuk perjuangan pemenuhan dan penghormatan terhadap Hak-Hak Azasi Perempuan.

Hasil Penelitian

Penelitian KTD melibatkan 618 perempuan dan 35 laki laki sebagai narasumber, dimana 190 di antaranya adalah narasumber perseorangan. Data diperoleh dari 29 Desa/ Kelurahan yang berada di 14 Kabupaten/Kota yang merupakan wilayah dampingan anggota PERMAMPU. Penelitian ini memperoleh **15 studi kasus** disertai tutur perempuan, yang dari seluruh informasi ini berhasil menemukan sekitar **10 variasi batasan KTD dan batasan baru** yang tadinya tidak masuk dalam diskusi awal bentuk-bentuk KTD yang dikenali oleh peneliti di lapang. Sementara **penyebab dari KTD berkisar pada kegagalan kontrasepsi, kemiskinan, pengaruh negatif dari media, pernikahan dini, dll.**

Terdapat perbedaan pengalaman yang disebabkan oleh domisili dalam arti akses terhadap informasi dan pengetahuan,

akses terhadap sumberdaya, kemiskinan maupun tingkatan umur. **Perempuan menerima banyak didikan dan ajaran mengenai bagaimana seharusnya perempuan berperan dalam hal reproduksi**, dan ajaran ini membawa keyakinan bahwa dirinya berharga apabila telah menikah, mempunyai anak, mempunyai banyak anak, dan semua keputusan mengenai hal ini tidak ada di tangannya.

Sedangkan paramedis modern (bidan, dokter) serta tradisional (dukun beranak, dukun pijat) merupakan pihak yang paling dekat dalam hal pelayanan dan tindakan terhadap perempuan yang mengalami KTD. Pandangan mereka terhadap KTD maupun pelayanan yang diberikan cukup bervariasi. **Perempuan yang mengalami KTD lebih dekat dan mempercayai paramedis tradisional, baik perempuan pedesaan, perempuan miskin dan perempuan remaja.**

Bentuk pelayanan berupa pengobatan agar kehamilan berjalan baik sampai tindakan penguguran kandungan yang aman sampai tidak aman terjadi di lapang; dengan cara modern sampai ke tradisional. **Paramedis tradisional lebih 'berani' dalam melakukan tindakan penguguran kandungan, baik dalam metoda melalui pijat maupun penggunaan ramuan, bahkan campuran obat modern/pil; dan lebih dipercaya oleh banyak perempuan.**

Berbagai bentuk aturan formal, tertulis maupun aturan tidak tertulis, hukum adat, ajaran agama dan kebiasaan yang menjadi sumber nilai, mengendalikan perempuan dan masyarakat dalam menangani dan bersikap terhadap KTD. Pengendalian ini berhubungan dengan cara pandang maupun perilaku perempuan dan masyarakat terhadap latar belakang dari terjadinya KTD dan dampaknya terhadap perempuan.

Keseragaman pandangan terjadi dari seluruh institusi dan tokoh yang mewakili institusi, di mana kehamilan dipandang sebagai kodrat perempuan dan otomatis diinginkan dan diharapkan, keniscayaan dalam perkawinan yang tidak boleh ditolak. Negara, Lembaga Agama, Lembaga Adat mempunyai perspektif yang sama mengenai hal ini.

Pandangan seluruh institusi di masyarakat dan para penguasa pada umumnya sama, perempuan adalah alat reproduksi masyarakat, kehamilan adalah kodrat, dan kehamilan otomatis (bahkan harus) selalu diinginkan. Kontrol mengenai peran reproduksi dalam arti hamil dan melahirkan ada di tangan laki-laki, atau di tangan penguasa mulai dari tingkat rumah tangga sampai ke negara, dan perempuan tidak mampu melawan.

Namun pada kenyataannya, telah terjadi berbagai bentuk KTD dan berbagai bentuk cara mengatasi yang tidak selalu sejajar dengan aturan yang ada, yang pada umumnya dilakukan secara tersembunyi. Akibat atau dampak yang dimunculkan beragam, dan keseluruhannya mengarah kepada berbagai masalah kesehatan reproduksi dan seksualitas perempuan, bahkan sampai membahayakan jiwa perempuan; yang keseluruhannya adalah pelanggaran terhadap kesehatan seksual dan reproduksi perempuan.

Temuan & Simpulan Penelitian

Temuan utama dari penelitian adalah sbb.:

- **Dalam praktek di masyarakat aturan adat ternyata lebih dominan.** Hal itu terlihat pada perkawinan seorang perempuan yang hamil di luar nikah: menurut tokoh adat perempuan harus menikah dengan laki-laki

yang menghamilinya demi keselamatan warga sedesa, sementara menurut tokoh agama perkawinan saat perempuan hamil di luar nikah justru dilarang agama Islam. Satu tokoh agama dari Minangkabau menyadari tidak ada sinergi antara hukum sara' dan hukum adat yang diungkapkan sebagai berikut: "Walaupun secara adat (pihak perempuan) sudah membayar denda, kalau menurut sara' (hukum Islam) hal itu tidak bisa lunas hanya dengan membayar denda, melainkan akan membayar hutang kelak di akhirat".

"Ketika kasus aku diketahui masyarakat di tempat aku tinggal, aku bersama ibu dipanggil oleh perangkat desa. Kami ditanyai apa yang menyebabkan aku hamil. Ketika ibu menjelaskan aku hamil karena diperkosa oleh orang yang aku kenal, perangkat desa mengatakan itu perbuatan zina, memberi sial untuk empat puluh buah rumah yang berada di depan, di belakang, kiri dan kanan semua ikut menanggung dosanya. Kami disuruh menghapus sial. Kami disuruh cuci kampung dan menyerahkan kambing dua ekor kepada orang yang dituakan, tokoh adat dan imam desa (tokoh agama) setempat. Ibuku marah, "kami tidak terima kalau anak kami dianggap membawa sial. Dia hamil bukan karena zina, anak kami ini korban, dia diperkosa, laki-lakinya tidak bertanggungjawab. Kok malah kami yang salah dan harus menghapus sial desa ini. Kami sudah melaporkan pelakunya ke Polisi, dia sudah ditahan". Mereka tak percaya, kami terpaksa membayar denda".
(Bengkulu)

Tutur perempuan di atas menjadi salah satu kasus yang dihasilkan penelitian KTD yang menunjukkan pandangan tokoh adat terhadap perempuan yang hamil karena perkosaan. Yang bersalah tetap perempuan, dan membayar denda. Norma adat tidak berpihak pada perempuan yang mengalami KTD meski pun akibat perkosaan.

- **Perempuan masih terbelenggu norma dominan**

Pandangan perempuan yang diikutsertakan dalam FGD dalam rangka penelitian ini jelas masih terbelenggu oleh norma agama dan adat yang dominan di tingkat komunitas. **Masih banyak perempuan yang beragama Islam tidak mengetahui bahwa ada tafsiran agama terkait KTD yang menjelaskan bahwa KTD harus dipertahankan dan aborsi itu haram. Mereka juga tidak tahu bahwa UU Kesehatan sudah membuka akses untuk memperoleh aborsi aman yang bersyarat.** Mereka tunduk pada norma dan aturan adat yang berlaku.

- **Dihasilkan 15 studi kasus disertai tutur perempuan, yang berhasil menemukan sekitar 10 variasi batasan KTD dan batasan baru yang tadinya tidak masuk dalam bentuk-bentuk KTD yang dikenali oleh peneliti di lapang.** Penyebab dari KTD berkisar pada kegagalan kontrasepsi, kemiskinan, pengaruh negatif dari media, pernikahan dini, dan lainnya.
- **Terdapat perbedaan pengalaman yang disebabkan oleh domisili** dalam arti akses terhadap informasi dan pengetahuan, akses terhadap sumberdaya, kemiskinan maupun tingkatan umur.

- **Perempuan menerima banyak didikan dan ajaran mengenai bagaimana seharusnya perempuan berperan dalam hal reproduksi,** dan ajaran ini membawa keyakinan bahwa dirinya berharga apabila telah menikah, mempunyai anak, mempunyai banyak anak, dan semua keputusan mengenai hal ini tidak ada di tangannya.
- **Telah terjadi berbagai bentuk KTD dan berbagai bentuk cara mengatasi yang tidak selalu sejajar dengan aturan yang ada, yang pada umumnya dilakukan secara tersembunyi.** Akibat atau dampak yang dimunculkan beragam dan mengarah kepada berbagai masalah Kesehatan Seksual & Reproduksi (KSR) perempuan, bahkan sampai membahayakan jiwa perempuan. Keseluruhannya adalah pelanggaran terhadap HKSR perempuan.
- **Bentuk pelayanan pengobatan agar kehamilan berjalan baik sementara tindakan pengguguran kandungan yang aman dan tidak aman terjadi di lapang;** dengan cara modern sampai ke tradisional. Pembatru lebih 'berani' dalam melakukan tindakan pengguguran kandungan, baik dalam metoda melaluiurut maupun penggunaan ramuan, bahkan campuran obat modern/pil; dan lebih dipercaya oleh banyak perempuan.
- **Paramedis modern (bidan, dokter) dan Pemberi Pengobatan Tradisional atau disingkat Pembatru (seperti; Dukun Beranak, Tukang Pijat, Herbalis Lokal dan lainnya) merupakan pihak yang paling dekat dalam hal pelayanan dan tindakan terhadap**

perempuan yang mengalami KTD. Pandangan mereka terhadap KTD maupun pelayanan yang diberikan cukup bervariasi. Perempuan yang mengalami KTD lebih dekat dan mempercayai Pembatras, baik perempuan pedesaan, perempuan miskin dan perempuan muda.

- **Perilaku menggugurkan janin dengan cara tidak aman**

“Supaya hamilnya ga jadi, adek saya datang ke tukang pijet, minta digugurin. Udah biasa gitu di sini, mah. Abis mau gimana lagi, namanya hidup udah susah”. (Lampung)

Tanpa pengecualian peserta FGD perempuan yang menikah di daerah perkotaan maupun pedesaan mengatakan **bahwa ada perempuan yang berupaya menggugurkan janin dan tidak sedikit narasumber yang diwawancara mengatakan hal yang sama.** Di beberapa wilayah penelitian perempuan menyebutkan kasus-kasus yang mereka ketahui pernah terjadi di lingkungan komunitasnya. Bahkan ada di antara mereka ada yang bersedia menceritakan panjang lebar bagaimana mereka sendiri melakukannya. Kisah mereka yang menghasilkan sejumlah studi kasus yang menarik karena memperlihatkan proses yang mereka lalui sampai janin berhasil digugurkan atau tidak, juga peran pelayan kesehatan formal dan informal dan peran pasangan dan kerabat lain dalam proses pengambilan keputusan.

Perempuan yang mengalami kehamilan yang tidak diinginkan menghadapi dilema pribadi: apakah diteruskan atau tidak? Bila kehamilan tidak ingin dilanjutkan, bagaimana caranya? Apakah pasangan dan kerabat setuju? Siapa yang bisa membantu? Beban psikologis mereka berat sekali. Beban tersebut diungkapkan berulang-ulang oleh perempuan peserta

FGD yang mengalami KTD. **Namun, tetap ada perempuan yang berani, bahkan nekad, untuk mengakhiri kehamilannya dengan cara apapun tanpa memikirkan risikonya. Walaupun itu bertentangan dengan norma agama yang mereka anut.** Ini temuan utama dari penelitian tentang perilaku perempuan yang menghadapi KTD.

- **Pengambilan keputusan untuk menggugurkan KTD diputuskan oleh orangtua atau suami.**

Banyak perempuan yang menikah mengambil keputusan untuk mencoba menggugurkan kandungan sendiri dan melakukannya secara diam-diam, terutama karena mereka takut suaminya tidak setuju. Ada yang sampai pergi ke dukun tanpa izin suami dan pergi malam-malam supaya tidak diketahui warga sekitar, takut diketahui akan berbuat dosa. **Namun, juga ada suami yang bersama dengan istri memutuskan untuk tidak menambah anak lagi.**

Baik perempuan menikah maupun remaja yang mengalami KTD tidak bebas memutuskan apakah KTD dilanjutkan atau tidak, sehingga mereka mencoba melakukannya sendiri secara diam-diam. Kontrol suami perempuan yang sudah menikah, baik yang muda maupun yang sudah tua, dan kontrol orang tua remaja yang hamil di luar menikah cukup besar.

- **Aborsi aman di luar jangkauan.**

Banyak sekali alasan mengapa perempuan yang mengalami KTD tidak dapat akses pada layanan aborsi yang aman, termasuk pelayanan induksi haid saat kehamilannya belum besar, yaitu:

- Perempuan tidak menyadari dia hamil.
- Saat membutuhkan aborsi aman, kehamilan sudah

- terlalu besar.
 - Istri tidak dapat izin dari suami.
 - Tidak tahu di mana induksi haid dan aborsi dapat diperoleh.
 - Bidan tidak melayani permintaan aborsi. Bahkan jika sudah berumur seperti dialami perempuan yang hamil lagi pada usianya 44 tahun, tetap dianjurkan bidan mempertahankan kehamilan.
-
- **Bentuk-bentuk aturan formal, tertulis maupun tidak tertulis, hukum adat, ajaran agama dan kebiasaan yang menjadi sumber nilai, telah mengendalikan perempuan dan masyarakat dalam menangani dan bersikap terhadap KTD.**
 - Pandangan seluruh institusi di masyarakat dan para penguasa pada umumnya sama, **perempuan adalah alat reproduksi masyarakat, kehamilan adalah kodrat, dan kehamilan otomatis (bahkan harus) selalu diinginkan.** Kontrol mengenai peran reproduksi dalam arti hamil dan melahirkan ada di tangan laki-laki, atau di tangan penguasa mulai dari tingkat rumah tangga sampai ke negara, dan perempuan tidak mampu melawan.
 - **Perempuan pedesaan, perempuan miskin kota dan perempuan muda mempunyai keterbatasan pengetahuan mengenai isu KSR, hak-hak perempuan, keluarga berencana/kontrasepsi dan isu KSR lainnya.**
 - PERMAMPU juga menemukan bahwa **keluarga mereka, komunitas/masyarakat, lembaga adat, lembaga agama dan pemerintah cenderung mengontrol tubuh perempuan dari pada memenuhi dan melindungi hak-**

hak mereka. Ini adalah pelanggaran hak-hak perempuan yang serius, khususnya hak-hak KSR perempuan, yang berdampak serius kepada kesehatan dan kemiskinan perempuan.

Berbagai permasalahan serta hasil penelitian tidak lepas dari konteks terjadinya perubahan besar dalam pola hubungan [sex] pasangan suami/isteri maupun perempuan dan laki-laki di masa pacaran, di mana WCC menemukan tingginya extra marital/tingkat perselingkuhan, hubungan seks di masa pacaran, maupun hubungan seks di usia anak. Hal ini dipengaruhi oleh semakin permissivenya masyarakat, pengaruh penggunaan alat komunikasi modern khususnya smart phone dan media social yang memungkinkan banyak perempuan muda terjebak kepada hubungan virtual yang menjurus ke hubungan seks; maupun penyalah-gunaan video dan foto yang direkam dalam masa berhubungan. Dari data WCC, cukup banyak kasus keterpaksaan untuk menikah karena 'sudah tidak perawan' ataupun karena kehamilan di luar rencana. Sementara itu akses perempuan terhadap alat kontrasepsi relatif sulit, laki-laki lebih mudah mencari kondom; tetapi akses ini tidak selalu menjamin bahwa laki-laki akan menggunakannya. Fenomena keluarga mulai melupakan slogan 'dua anak cukup' dalam 10 tahun terakhir juga semakin nyata, khususnya di keluarga miskin; yang dalam banyak kasus menjadi salah satu penyebab dari maraknya kasus-kasus penjualan bayi.

ANALISIS TEMUAN DARI PERSPEKTIF Feminis dan analisis GENDER

Berdasarkan seluruh temuan penelitian ini, dapat dilihat bahwa persoalan besar yang dialami perempuan sebagai para pihak utama adalah keterbatasan mereka kepada akses informasi dan pengetahuan. Masalah ini semakin buruk ketika pendidikan dan nilai-nilai yang diterapkan menghambat perempuan untuk dapat menikmati haknya, maupun untuk dapat menyadari secara kritis posisinya sebagai perempuan yang bukanlah penyebab tunggal dari KTD. Perempuan remaja yang belum menikah, memahami diri sebagai pihak yang harus menanggung akibat dari KTD, bahkan terkadang dituduh sebagai pihak yang memanfaatkan kehamilan sebagai transaksi untuk masuk ke jenjang perkawinan.

Posisi perempuan dianggap utuh sempurna ketika dia menikah, hamil, dan mempunyai anak. Tubuhnya bukanlah miliknya, dan dirinya adalah untuk orang lain. Pandangan eksistensialis yang menjelaskan hal ini dapat dilihat dari pandangan perempuan yang melihat dirinya kurang atau bahkan tidak berharga bila tidak mempunyai suami, tidak mempunyai anak, tidak mempunyai anak laki-laki, tidak mempunyai anak perempuan, tidak mempunyai anak banyak, dan seterusnya sesuai pandangan masyarakat di sekitarnya.

Ini sesuai dengan dasar kerangka pikir yang ditawarkan oleh Sara Longwe³, di mana tangga dari akses menuju ke penguatan perempuan dan kesetaraan perempuan dengan laki-laki haruslah melalui terbangunnya kesadaran kritis mengenai apa yang menjadi kodrat, dan apa yang bukan;

3 Sahay, Sushama (1998) " Women and Empowerment: Approaches and Strategies' Discovery Publishing House (https://en.m.wikipedia.org/Sara_Hlupekile-Longwe)

baik mengenai tubuh yang seharusnya bukan menjadi alat reproduksi bagi pihak lain (istilah yang dipakai perempuan 'mesin penghasil anak') ataupun alat tukar untuk 'naik posisi' menjadi isteri. Tetapi tubuh perempuan beserta seluruh perannya harus berada di bawah kontrol perempuan sendiri sebagai pemilik tubuh. Perempuan tidak mutlak menjadi isteri bahkan juga tidak otomatis menjadi Ibu yang melahirkan anak atau mengasuh anak. Hal ini pada umumnya tidak terlalu dipikirkan oleh perempuan yang terlibat dalam penelitian ini. Siklus kehidupan perempuan haruslah mencapai 'puncak' yaitu menikah dan menjadi ibu.

Nilai adat, agama dan aturan negara, bahkan masyarakat umum termasuk perempuan sendiri berkelindan kuat memosisikan perempuan sebagai kelompok yang harus dikontrol. Remaja perempuan harus dikontrol karena belum menikah dan tubuh mereka harus dipersiapkan untuk menjadi alat reproduksi (melahirkan anak), di mana peran ini akan terlaksana setelah mereka menikah. Setelah menikahpun, perempuan diharapkan, bahkan dituntut untuk segera hamil dan melahirkan. Sangat jarang terjadi persiapan dan pendidikan untuk menjadi orang tua/ibu yang baik. Hak sebagai isteri, ibu dan hak sebagai perempuan juga tidak diajarkan. Pemikiran mengenai keniscayaan sangat bertolak belakang dengan pikiran kritis. Perempuan tidak dilihat sebagai makhluk setara dengan laki-laki atau sebagai makhluk otonom yang dapat memutuskan fungsi dan peran tubuhnya, serta sebagai pihak yang mempunyai posisi untuk setuju atau tidak terhadap keputusan mengenai peran-perannya, atau mempunyai hak untuk menentukan nasib sendiri (*self determination*).

Peran-peran perempuan menurut Moser⁴ ada tiga, yaitu fungsi reproduksi, produksi dan sosial. Dari penelitian ini, menurut masyarakat, adat, agama dan negara, peran perempuan utama adalah peran reproduksi dan sedikit peran sosial. Meski zaman sudah berubah, peran produksi perempuan masih dilihat sebagai pelengkap, sementara peran sosial juga merupakan peran kedua setelah reproduksi. Dalam hal ini peran sosial dianggap tidak politis, bahkan bertolak belakang; sehingga peran dalam pengambilan keputusan tidak dipegang oleh perempuan, termasuk mengenai peran reproduksinya. Negara mengukuhkannya dengan memajukan pentingnya kesehatan reproduksi daripada kesehatan seksual. Bahkan kelompok penerima manfaat adalah perempuan yang haid, hamil, usia subur, dan sebagainya. Anak perempuan yang belum haid, perempuan tidak menikah, atau yang menopause tidak mendapat tempat dalam arti, tidak mempunyai hak atas kesehatan seksualnya.

Partisipasi perempuan dalam pengambilan keputusan baik dalam ranah rumah tangga maupun publik, juga dilemahkan dengan kondisi tersebut di atas. Ini menyebabkan minimnya perempuan untuk dapat terlibat dalam penyusunan aturan dan ketersediaan layanan untuk peran reproduksi mereka di ranah publik atau di pemerintahan sebagai pemegang mandat untuk perlindungan hak-haknya sebagai warga negara. Hal yang sama juga terjadi di institusi adat, agama bahkan di tingkat keluarga, khususnya keluarga besar: posisi perempuan yang paling sulit diubah di tiga ranah ini. Keputusan perempuan untuk tidak menikah misalnya, untuk tidak hamil bahkan untuk

4 Caroline O. Moser (1993) " Gender Planning and Development: theory, practice and training". Routledge (https://en.m.wikipedia.org/wiki/Moser_Gender_Planning_Framework)

mengontrol jumlah anak pada umumnya diintervensi oleh semua pihak. Secara khusus relasi kekuasaan antara suami dan isteri sangat timpang. Jenis kontrasepsi yang digunakan bagi tubuhnya sendiripun dikontrol oleh suami. Bahkan untuk perempuan pedesaan maupun yang kuat lingkaran keluarga besar, dikontrol oleh keluarga besar, terutama pihak keluarga suami (paternal). Kontrol dan penghakiman terhadap perempuan yang mengalami KTD, khususnya kehamilan yang di luar garis nilai (adat dan agama) maupun aturan negara, menempatkan perempuan sebagai pihak yang disalahkan bahkan dapat dihukum. Hal ini nyata dari pernyataan para tokoh, pendapat penyedia layanan, maupun institusi kesehatan dan penegak hukum. Dalam semua kasus, perempuan yang menanggung akibat, disalahkan dan dihukum langsung melalui sanksi hukum negara dan adat ataupun tidak langsung melalui sanksi sosial.

Kekuasaan negara, melalui peraturan dan penegakan hukum mengikat dan mengontrol perempuan dalam hal KTD. Sementara nilai-nilai agama maupun adat yang juga mengontrol perempuan juga menjadi alat yang secara *de facto* hidup dalam masyarakat, dilaksanakan dan dipatuhi. Hal ini diperkuat oleh institusi pendidikan yang memisahkan pengetahuan dari kesadaran melalui kurikulum yang membatasi ruang untuk melakukan analisis kritis. Dan menghubungkan pelajaran/ pengetahuan dengan manusia khususnya perempuan sebagai subyek yang harus memanfaatkan pengetahuan untuk penguatan diri. Patriarkhi telah secara sistematis masuk ke semua institusi, mulai dari keluarga hingga ke negara.

Hal ini diperburuk oleh cara pikir perempuan terhadap dirinya, yang berakar dari seluruh didikan dan nilai yang telah menjadi doktrin yang sulit untuk dilawan. Sistem pendidikan di

keluarga, serta di seluruh institusi yang mereka lalui atau hadapi, tidak memungkinkan untuk membicarakan masalah tubuh dan peran perempuan secara adil. Secara khusus, pendidikan seks dianggap tabu, sensitif, yang bahkan karena ketidak-pahaman dianggap sebagai isu yang berhubungan dengan pornografi. Pengetahuan mengenai fungsi tubuh serta hak-hak reproduksi; telah membuat perempuan terpaksa menempatkan diri sebagai pihak yang harus menerimanya sebagai kodrat perempuan. Perempuan dihargai bila menikah, bila hamil, bila mempunyai anak, meski pada akhirnya tidak akan pernah diterima sebagai makhluk yang sama harganya dengan laki-laki.

Perempuan sendiri sebagai individu selalu dididik sebagai pihak yang harus bertanggungjawab menjaga tubuhnya, dibebani nilai untuk menjaga keperawanannya (yang biasanya dibahasakan dengan perkataan harus menjaga "kesuciannya"). Melakukan hubungan seks di luar nikah terlarang bagi perempuan dan keperawanan harus dipersembahkan kepada laki-laki yang mengawininya. Didikan seperti ini tidak diberikan kepada laki-laki. Laki-laki tidak perlu menjaga keperjakaannya, melakukan hubungan seks sebelum menikah tidak terlalu dipermasalahkan. Laki-laki adalah pihak yang berhak menuntut keperawanan isterinya, dan bahkan ada laki-laki yang menuntut hubungan seks dengan pacar sebagai bukti cinta. Dua hal yang sangat bertolak belakang, dan tidak pernah dipertanyakan oleh masyarakat, negara, adat maupun agama.

Berbagai nilai dan aturan yang dididik secara mendalam kepada perempuan mengenai tubuh juga telah mempengaruhi cara pikir perempuan sendiri terhadap tubuh dan peran reproduksinya. Tekanan yang dihadapinya sebagai perempuan yang harus menjaga 'kesucian' membuktikan cinta kepada pacar

dengan hubungan seks, penolakan karena tidak perawan atau pun karena hamil, sedemikian besar dan membingungkan. Kesadaran yang tumbuh atas posisi diri perempuan yang melihat pernikahan adalah cita-cita dan keniscayaan dalam siklus kehidupan. Penghargaan atas tubuh yang didasarkan oleh kecantikan yang didefinisikan oleh laki-laki, pandangan masyarakat umum, dan dunia usaha, serta kehamilan yang harus menyertainya, pada dasarnya telah membuat perempuan tertindas secara sistematis. Ketidakberdayaan atas minimnya akses terhadap pendidikan kritis yang mampu membangkitkan kesadaran mengenai tujuan hidup sebagai perempuan yang sebenarnya adalah kesadaran mengenai tubuh/seks, seksualitas dan gender; pada dasarnya absen dalam kehidupan perempuan. Hanya sedikit perempuan yang berani pada akhirnya bertindak dan merespons masalah kehamilan, hubungan seks di luar nikah, dengan cara-cara yang berlawanan dengan didikan umum maupun nilai-nilai dan aturan. Apabila perempuan melawannya, misalnya dengan cara menghentikan kehamilannya, itu cenderung dilakukan secara sembunyi-sembunyi dan tanpa keberanian menuntut kesehatannya ikut dijaga suami, keluarga, komunitas sekitar dan negara.

Sebagaimana telah disebut sebelumnya, di dalam mengacu mengenai peraturan, faktor agama selalu dimajukan sebagai pertimbangan utama. Dalam kenyataannya, agama juga berhubungan erat dengan adat istiadat, seperti yang selalu disebut di Sumatra Barat. Demikian juga bagi umat Kristen jema'at dari Gereja-gereja etnis (mis; BNKP/Gereja Nias, HKBP/Gereja Batak Toba). Dengan demikian dalam kenyataan di lapang, selalu ada hubungan antara nilai adat dan agama, serta interpretasi ayat ajaran agama tertentu.

Oleh karena itu PERMAMPU akan menjawab 4 masalah utama yang menjadi akar masalah, yaitu:

- 1. Minimnya pengetahuan, kesadaran dan akses** perempuan pedesaan, miskin kota dan perempuan muda mengenai kesehatan seksualitas dan reproduksi, hak asasi perempuan khususnya HKSR, dan kepada sumber daya lainnya (ekonomi, arena kepemimpinan public, dll) untuk meningkatkan kesejahteraan dan posisi perempuan.
- 2. Lemahnya perspektif gender dan HKSR perempuan di kalangan paramedis modern** lembaga penyedia layanan pemerintah di Puskesmas dan Rumah Sakit Daerah serta Pemattra.
- 3. Pandangan yang patriarkhis** dari institusi di masyarakat (adat, agama) dan para penguasa (pemerintah local), serta laki-laki di dalam keluarga inti dan keluarga besar; yang tercermin dalam segala bentuk aturan formal (aturan, peraturan, PP dll) dan informal (norma adat, aturan lembaga agama, nilai keluarga, dll) yang mendiskriminasi perempuan. Khususnya aturan yang memposisikan perempuan sebagai alat reproduksi biologis masyarakat dan berada di bawah kontrol laki-laki, dan yang mengabaikan issue gender yang dialami perempuan.
- 4. Kebijakan pemerintah kabupaten/kota untuk pemenuhan dan perlindungan HKSR perempuan melalui penyediaan layanan sesuai SPM Kesehatan sangat terbatas dan belum berkelanjutan.** Hal ini berakibat perempuan terbatas dalam mengakses pelayanan kesehatan seksual & reproduksi dengan mudah, tepat dan bermutu.

Intervensi Permampu

Program Advokasi Permampu didukung penuh oleh Program MAMPU (**Maju Perempuan Indonesia untuk Penanggulangan Kemiskinan**), yaitu program yang berlangsung selama 8 tahun dan didukung oleh Kemitraan Australia-Indonesia melalui DFAT yang bertujuan untuk meningkatkan kehidupan perempuan miskin di Indonesia; yang mendukung usaha Pemerintah Indonesia dalam mengeluarkan kebijakan yang akan memperbaiki program untuk penduduk miskin di Indonesia, khususnya untuk tiga juta perempuan (miskin) yang akan menjadi pemanfaat utama.

Program MAMPU berfokus pada lima tema (titik masuk intervensi), di mana salah satu dari tema tersebut adalah "Meningkatkan kepemimpinan perempuan untuk kesehatan reproduksi yang lebih baik", yang menjadi fokus dari program PERMAMPU.

Konsorsium PERMAMPU, melaksanakan Program Perlindungan dan Pemenuhan HKSR Perempuan melalui Penguatan Kepemimpinan Perempuan yang sangat relevan dengan tema keempat MAMPU. Hak-hak perempuan untuk kesehatan reproduksi dan seksualitas adalah mendasar untuk dapat bergerak menuju penguatan diri, untuk mampu berjuang melawan segala bentuk kekerasan terhadap perempuan yang membuat perempuan miskin dan dimiskinkan dan untuk dapat mencapai kesetaraan dan keadilan gender.

Sebagaimana **teori perubahan MAMPU yang menjadi mitra pendukung program, dimana untuk Jangka Pendek (2 – 3 tahun) adalah Peningkatan Kapasitas & Kesiapan untuk Aksi Kolektif & Dukungan bagi perubahan di tingkat Pemimpin dan Pemimpin Potensial; serta untuk Jangka**

Menengah berupa Penguatan Suara dan Pengaruh melalui keterlibatan aktif dan partisipasi yang menguatkan; maka PERMAMPU pada dasarnya menggunakan konsep tersebut.

Kerangka penguatan dan kesetaraan yang didasarkan atas analisis gender dan analisis kekuasaan; peningkatan kapasitas dan kesiapan kelompok dampingan maupun lembaga anggota konsorsium merupakan dasar untuk dapat menyuarakan ketidakadilan dan mempengaruhi segala bentuk aturan dan kebijakan yang mendasarinya. Sehingga pada akhirnya, perempuan dapat mengakses pelayanan HKSR yang aman, bermutu dan murah serta berbasis pada hak. Secara sederhana, perempuan dan para pihak menyadari hak perempuan atas tubuhnya, untuk menggunakannya dan mengendalikan sesuai kesadaran dan pengetahuannya. Negara sebagai pihak utama yang harus melindungi dan memenuhi HKSR perempuan bertugas untuk memperbaiki kebijakan dengan sadar akan issue gender yang ada di semua institusi, mulai dari hubungan pribadi perempuan dengan keluarga, partner, suami, sampai kepada para pihak utama yang ditemukan dalam penelitian, yaitu: lembaga adat dan agama.

Gambaran program Permampu dapat dilihat dalam bagan berikut ini:



Desain program PERMAMPU sejalan dengan visi dan misi kedelapan lembaga anggota PERMAMPU, yang semuanya melakukan advokasi untuk perempuan korban kekerasan/diskriminasi dengan berbagai pendekatan. Sementara dalam pembentukan Konsorsium PERMAMPU November 2012, secara khusus telah dinyatakan bahwa tujuan PERMAMPU sebagai konsorsium adalah “Melakukan penguatan kepemimpinan perempuan akar rumput untuk penghapusan kemiskinan, melalui perlindungan dan pemenuhan Hak-hak Kesehatan Seksual dan Reproduksi perempuan, khususnya di pedesaan dan miskin kota”. Tujuan ini lebih dikukuhkan lagi dalam Strategic Planning PERMAMPU Agustus 2014 yaitu: “Peningkatan Ketersediaan & mutu pelayanan untuk pemenuhan HKSR di tingkat Kab/Kota melalui perubahan pola pikir pemerintah lokal dan tokoh lokal (agama & adat) serta peningkatan jumlah pemimpin perempuan & kontrol terhadap fasilitas KSR”. Yang kemudian telah semakin dipertajam dalam redesign program pada kurun waktu September 2015 s/d Oktober 2015.

Konsep Advokasi HKSR Permampu

Pendekatan yang digunakan dalam program adalah pendekatan feminist dan berbasis hak (right-based approach), yang mengembalikan otoritas tubuh kepada perempuan dengan mengedepankan hak seksualitas, mengubah konsep dasar hak kesehatan reproduksi menjadi peka gender yang tidak melihat kesehatan melulu untuk mereproduksi, dan mengubah konsep layanan dari kewajiban menjadi hak.

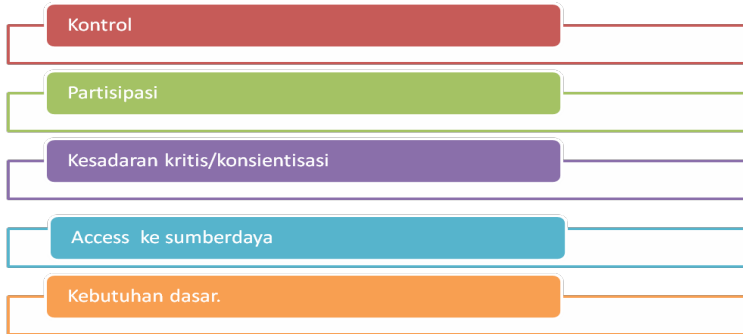
Sementara itu posisi Konsorsium adalah tetap sebagai ORNOP yang tidak menggantikan posisi Negara sebagai pihak yang berkewajiban memenuhi, menghormati dan

mempromosikan HKSR perempuan; tetapi menguatkan Negara dan menjadi lembaga yang menjaga agar tugas tersebut berjalan sesuai hak azasi perempuan. Para tokoh adat dan agama akan didekati dengan lebih mengacu kepada hak hak perempuan sebagai warga Negara Indonesia dengan menggunakan fakta fakta dan teori feminis yang memposisikan perempuan sebagai mahluk yang otonom, sama posisi dengan laki laki di semua ranah dan institusi.

Oleh karenanya berdasarkan pengalaman dan analisis anggota serta dampingan Konsorsium PERMAMPU dalam mengatasi berbagai masalah pemenuhan hak-hak perempuan termasuk HKSR, pengorganisasian perempuan akar rumput merupakan basis yang kuat. Pengorganisasian perempuan harus didasari oleh penguatan ekonomi dan kesadaran kritis, sehingga mampu membangun kepemimpinan perempuan untuk dapat bergerak secara meluas dan berkesinambungan.

Adapun kerangka kerja yang digunakan adalah **Kerangka Penguatan dan Kesetaraan (Women Empowerment & Equality Framework)** oleh Sara H.Longwe⁵ yang dapat digambarkan sbb (rangkaian menuju puncak dari bawah ke atas). Konsep ini berkembang dari akses ke control, dengan kesadaran kritis sebagai tangga yang penting menuju ke partisipasi dan control:

5 Sahay, Sushama (1998) " Women and Empowerment: Approaches and Strategies' Discovery Publishing House (https://en.m.wikipedia.org/Sara_Hlupekile-Longwe)



Konsep ini diperkuat oleh Permampu dengan menggunakan Analisis Kekuasaan. Kekuasaan yang sebenarnya sangat dinamis dengan 'range' mulai dari yang positif ke negatif, seperti dapat dibaca dalam pernyataan berikut ini:

'... power is dynamic, relational and multidimensional, changing according to context, circumstance and interest. Its expressions and forms can range from domination and resistance to collaboration and transformation. This is good news for social justice promoters whose strategies depend upon new opportunities and openings in the practice and structures of power'⁶

Permampu menggunakan analisis yang melihat dimensi kekuasaan yang mengontrol perempuan ('power over') dalam 3 bentuk kekuasaan⁷, yaitu:

- **Kekuasaan yang nyata/Visible Power** berupa struktur formal pengambil dan proses pengambilan keputusan,

6 Just Associates, 2006, Making Change Happen: Power, Concepts for Revisioning Power for Justice, Equality and Peace

7 Presentasi JASS dalam Lokakarya "JASS, Power & movement-building Strategies", JASS Southeast Asia, Cambodia, June 22-24, 2013.

peradilan dan hukum, yang mendiskriminasi perempuan;

- **Kekuasaan bayangan/Hidden Or Shadow Power** berupa kekuatan dan pelaku di balik layar atau di bawah meja yang mengendalikan para pengambil keputusan maupun agenda politik yang bias dan membuat perempuan terasing atau tidak mampu terlibat, bahkan teranca, atau dapat mengalami kekerasan.
- **Kekuasaan tak nampak/Invisible Power** yang berupa internalisasi & sosialisasi nilai, budaya, didikan mengenai apa yang baik, normal dan mengapa terjadi; yang cenderung menyembunyikan kebenaran dan menimbulkan ketakutan, kepatuhan mutlak.

Untuk mengatasinya, dibutuhkan '**Transformative Power**' atau transformasi kekuasaan yang dapat mengubah kekuasaan negative tersebut di atas, yaitu:

- **Kekuatan dari dalam diri/Power Within** berupa harapan, keyakinan bahwa segala sesuatu dimungkinkan, kepercayaan diri, penghargaan (bukan ketakutan) terhadap perbedaan, keinginan untuk perubahan dsb.
- **Kekuatan bersama** an dengan kekuatan kolektif, berbagi perjuangan dan saling mendukung, solidaritas dan kolaborasi
- **Kekuasaan terhadap sesuatu/Power To** yang merupakan potensi yang unik bagi setiap orang untuk membangun kehidupannya, dunianya, mempertanyakan, bertahan dan membuat perbedaan dalam hidupnya.

Tujuan dan Logika Program

Berdasarkan latarbelakang masalah yang dihadapi oleh perempuan akar rumput dan perempuan muda di pedesaan dan miskin kota tersebut, dan menggunakan analisis masalah dan konsep penguatan perempuan di atas, maka **tujuan program adalah perempuan mengalami dan menikmati pemenuhan, perlindungan dan penghormatan HKSR yang lebih baik mulai dari tingkat pedesaan. Diharapkan tujuan program ini akan berkontribusi terhadap tujuan tertinggi (tujuan MAMPU Program).**

Penerima Manfaat Program adalah perempuan akar rumput yang berada di pedesaan dan miskin kota; serta perempuan muda usia (12-20 tahun), institusi adat/tokoh adat dan institusi agama/tokoh agama, institusi keluarga/suami, ayah, laki-laki muda dan pemerintah desa dan kab/kota,

Logika Program dan Hasil Akhir yang Diharapkan

Hasil-hasil akhir program (*End of Program Outcomes/EOPO*) yang akan dicapai adalah sebagai berikut:

- 1. Perempuan akar rumput (perempuan pedesaan, perempuan miskin kota, dan perempuan muda (12-20 th)) mempunyai kekuatan kolektif & kekuatan ekonomi untuk pemenuhan HKSR.**

Untuk mewujudkan hasil akhir program ini, PERMAMPU melakukan pengorganisasian perempuan akar rumput melalui kegiatan simpan pinjam agar mereka memiliki kelompok ekonomi dan usaha produktif yang mandiri dan berkelanjutan. PERMAMPU juga memperkuat perempuan akar rumput dan perempuan muda melalui pendidikan dan penyadaran secara periodik agar mereka

memiliki kesadaran kritis terkait HKSR dan hak-hak asasi perempuan lainnya. Dalam proses yang sama, dipadang penting membangun kemampuan politik perempuan sehingga mereka mampu terlibat aktif melaksanakan aksi bersama dengan jaringan perempuan akar rumput dan organisasi penguatan perempuan di semua tingkatan (lokal sampai dengan nasional) untuk advokasi pemenuhan HKSR dan hak-hak asasi perempuan. Perubahan pola pikir pada perempuan akar rumput dan perempuan muda yang diwujudkan melalui pendidikan dan penyadaran serta pendekatan pengorganisasian kelompok akar rumput yang mengkombinasikan kekuatan ekonomi dan politik.

2. Lembaga penyedia layanan menyediakan layanan HKSR yang mudah diakses, tepat dan bermutu.

Untuk mewujudkan hasil akhir program ini, PERMAMPU melakukan pendidikan dan penyadaran kritis bagi perempuan akar rumput dan perempuan muda supaya mereka terampil dalam mengakses layanan HKSR. Di sisi lain, PERMAMPU juga melihat perlu memperkuat kapasitas dan peran Pembatras dalam Yankestrad (Pelayanan Kesehatan tradisional) terkait dengan kebutuhan layanan HKSR yang aman dan higienis di komunitas. Advokasi dan pengembangan kapasitas terhadap tenaga kesehatan dan lembaga penyedia layanan juga dilakukan supaya lembaga penyedia layanan kesehatan mengembangkan layanan HKSR sesuai SPM. Dalam hal ini advokasi dan peningkatan kapasitas dilakukan supaya lembaga penyedia layanan kesehatan

dan Pembatras dapat bekerjasama dalam pemenuhan pelayanan HKSR.

3. Institusi Keluarga, Adat, dan Agama melakukan perubahan praktik adat dan keagamaan yang berpihak terhadap HKSR.

Untuk mewujudkan hasil akhir program ini, maka perubahan pola pikir dan perilaku melalui pendidikan dan penyadaran perlu dibangun di kaum laki-laki (ayah, suami, laki-laki muda) untuk mendukung kesetaraan dalam pengambilan keputusan terkait HKSR dalam institusi keluarga. Upaya yang sama juga dilakukan PERMAMPU untuk mempengaruhi pola pikir dan cara pandang tokoh adat dan tokoh agama sebagai pihak yang memiliki pengaruh dan peran penting di masyarakat agar berpihak kepada hak-hak perempuan dalam pengambilan keputusan adat dan keagamaan terkait HKSR. Keberpihakan tersebut diwujudkan dalam praktik adat dan keagamaan yang melindungi dan memenuhi HKSR perempuan dan tidak merendahkan posisi perempuan (menyalahkan dan menghukum perempuan hamil di luar nikah, yang tidak mempunyai anak, yang diduga/dituduh 'tidak perawan', korban perkosaan, yang terpaksa menggugurkan kandungan, memaksakan pernikahan bagi perempuan yang hamil di luar perkawinan atau tertangkap basah melakukan hubungan sex, menyetujui 'poligami terselubung' secara adat, sampai kepada pemenuhan hak identitas anak yang dilahirkan di luar perkawinan). Kepemimpinan perempuan akar rumput dalam struktur informal (adat dan agama) perlu dibangun

supaya mereka mampu mempengaruhi keputusan adat dan agama dalam memperjuangkan hak-haknya terkait HKSR.

4. Pemerintah desa dan kab/kota melakukan perubahan kebijakan untuk pemenuhan & perlindungan HKSR

Untuk mewujudkan hasil akhir program ini, PERMAMPU/organisasi perempuan/ Forum Komunitas Perempuan Akar Rumput (FKPAR) melakukan advokasi kebijakan PP No. 61 tahun 2014 tentang Kesehatan Reproduksi dan implementasi SPM terkait layanan HKSR. PERMAMPU membuat model pusat pembelajaran perempuan potensial untuk pendidikan kepemimpinan perempuan akar rumput. Hal ini dilakukan supaya perempuan akar rumput terlibat aktif dalam menyusun, melaksanakan dan mengawasi aturan atau kebijakan terkait HKSR. Advokasi dan penyadaran kepada Pemerintah dilakukan supaya Pemerintah desa dan kabupaten/kota memiliki pengetahuan, kesadaran & political will dalam menyusun kebijakan terkait HKSR. Untuk mendorong perubahan kebijakan itu, PERMAMPU menggandeng Forum Multi Stakeholder (FMS) untuk ikut secara aktif mendorong terwujudnya kebijakan HKSR. Sementara itu pendidikan penyadaran terhadap pemerintah desa dan SKPD di Kabupaten/Kota perlu dilakukan untuk mendorong perubahan kebijakan pemenuhan dan perlindungan HKSR. Terbentuknya FMS yang terdiri dari: elemen Pemerintah, Tokoh Adat, Tokoh Agama, FKPAR, SKPD, APH, akademisi, Ornop dan media secara aktif mendorong terwujudnya kebijakan HKSR di tingkat Desa

sampai Kabupaten/Kota. FMS sebagai sebuah wadah diskusi-diskusi kritis untuk meningkatkan komitmen pemerintah untuk perbaikan pelayanan Kesehatan Seksual dan Reproduksi (KSR) melalui keluarnya kebijakan (SK, Perbup/Perwal, PERDA, PERDES) serta ketersediaan anggaran yang berkesinambungan. Kebijakan daerah itu akan menjadi payung hukum untuk perbaikan Standar Pelayanan Minimum (SPM) Kesehatan yang sudah ada bagi perempuan akar rumput dan perempuan muda (usia 12 – 20 tahun). PERMAMPU akan melakukan advokasi untuk perbaikan SPM Kesehatan khususnya pelayanan HKSR sesuai dengan PP No. 61 Tahun 2014 di tingkat kabupaten/kota di wilayah program. Sebagai contoh, Flower Aceh akan mendorong Perwal tentang Kesehatan Ibu melalui mandat dari Qanun Kibbla (kesehatan ibu, bayi baru lahir dan balita). Saat ini terdapat 4 Perwal yang sudah mulai disusun oleh Pemko Banda Aceh dari mandat qanun tsb, di mana dalam hal ini akan dimonitor perkembangannya.

Perubahan Perilaku dari Para Pemangku Kepentingan dalam Program.

Adapun perubahan perilaku dari penerima manfaat utama dan para pemangku kepentingan yang diharapkan pada akhir program yaitu:

Perempuan Akar Rumput yang terlibat dalam program ini diharapkan mengalami perubahan pola pikir dan perilaku antara lain:

- Terlibat aktif dalam perorganisasian kelompok, forum perempuan akar rumput, forum musyawarah dari tingkat

desa/kelurahan.

- Percaya diri untuk maju dalam pencalonan pejabat publik/badan perwakilan.
- Terbangun budaya menabung di kalangan perempuan dan menggunakannya untuk pengembangan usaha produktif.
- Secara sadar dan terampil memeriksakan dan menjaga kesehatan reproduksinya.
- Berani dan aktif mengkampanyekan upaya-upaya perlindungan & pemenuhan HKSR perempuan di komunitasnya, ke tokoh adat & tokoh agama serta ke pemerintah.

Perempuan Muda, diharapkan mengalami perubahan pola pikir dan perilaku antara lain:

- Percaya diri dan berani untuk menolak aktifitas seksual di masa pra nikah, ataupun mengerti risiko dari melakukan hubungan sex pra nikah.

- Menyadari risiko dari pernikahan di usia anak ataupun dini (<20 tahun), serta kehamilan di usia muda, maupun KTD.

- Secara sadar dan terampil memelihara dan memeriksakan kesehatan seksual dan organ reproduksinya.

- Terlibat aktif dalam perorganisasian kelompok sampai ke forum perempuan muda.

- Berani dan aktif mengkampanyekan upaya-upaya perlindungan & pemenuhan HKSR yang terjadi di lingkungan/ komunitasnya dan kepada pemerintah.

Komunitas Laki-laki/Keluarga:

Suami diharapkan mengalami perubahan pola pikir dan perilaku antara lain:

- Mendukung pasangannya untuk mengakses informasi HKSR dan mengakses pelayanan KSR dan kepemimpinan perempuan.
- Mengkomunikasikan aktifitas seksual dengan pasangan/istri didasarkan pada kebutuhan dan kenikmatan bersama.
- Terlibat secara aktif dalam perawatan kehamilan, persalinan dan perawatan bayi.
- Aktif mempromosikan HKSR di lingkungan/komunitasnya
 - **Ayah** diharapkan mengalami perubahan pola pikir dan perilaku antara lain:
 - Menghargai dan menerima keputusan anak perempuan untuk menentukan pilihan menikah atau tidak menikah
 - Memiliki keterampilan dan terlibat aktif dalam pengasuhan anak.
 - Aktif mempromosikan HKSR di lingkungan/komunitasnya.
 - **Laki-laki Muda** diharapkan mengalami perubahan pola pikir dan perilaku antara lain:
 - Membangun relasi yang sehat (tanpa pemaksaan aktifitas seksual) dalam masa pacaran.
 - Bertanggungjawab terhadap dampak yang ditimbulkan dari aktifitas seksual pra nikah.
 - Mendukung pasangannya untuk mengakses informasi tentang Kespro dan kepemimpinan perempuan muda.
 - Aktif mempromosikan HKSR di lingkungan/komunitasnya.
 - **Tokoh Adat** diharapkan mengalami perubahan perilaku dan pola pikir antara lain:
 - Tidak lagi melestarikan praktek-praktek budaya/adat yang

- merugikan HKSR perempuan.
- Mengembangkan isi/materi aturan adat untuk penyelesaian kasus-kasus pelanggaran HKSR yang melindungi dan memenuhi HKSR perempuan.
- Aktif mempromosikan HKSR di lingkungan/komunitasnya.
 - **Tokoh Agama** diharapkan memiliki perubahan perilaku dan pola pikir antara lain:
- Memperkenalkan ayat-ayat yang melindungi dan menghargai HKSR perempuan.
- Mengembangkan isi/materi dalam penasehatan dan penyelesaian kasus-kasus pelanggaran HKSR melalui pendekatan agama yang melindungi & memenuhi HKSR perempuan.
- Aktif mempromosikan HKSR perempuan di lingkungan/komunitasnya
 - **Pembatras** diharapkan memiliki perubahan perilaku dan pola pikir antara lain:
- Memberikan penanganan masalah HKSR yang higienis.
- Menghormati hak-hak pasien sesuai peran yang ditetapkan (sadar peran).
- Aktif mempromosikan HKSR yang higienis di lingkungan/komunitasnya.
 - **Tenaga Kesehatan di Lembaga Penyedia Layanan** memiliki perubahan perilaku dan pola pikir antara lain:
- Memberikan pelayanan KSR sesuai prinsip-prinsip antara lain; tidak menyalahkan perempuan, setara, menjaga kerahasiaan, memastikan keamanan & kenyamanan perempuan.
- Memberikan data dan informasi yang benar terkait

persoalan yang dihadapi perempuan.

- Mencatatkan setiap tahapan proses pelayanan yang diberikan dan memastikan kerahasiaan dokumen tersebut terjaga dengan baik.
- Dengan sadar dan terampil menjalankan aturan yang ditetapkan dalam SPM Kesehatan khususnya terkait KSR.
- Aktif mempromosikan upaya-upaya perlindungan & pemenuhan HKSR perempuan di lingkungan internal dan di masyarakat.
 - **Pemerintahan Desa/Kelurahan dan Pemerintahan Kabupaten/Kota** diharapkan memiliki perubahan perilaku dan pola pikir antara lain:
 - Ada kemauan berkonsultasi dan melibatkan “PERMAMPU”/ organisasi perempuan/ Forum Komunitas Perempuan Akar Rumpit (FKPAR) dalam melaksanakan kegiatan dan proses pengambilan kebijakan mengenai HKSR.
 - Inisiatif Pemerintah Desa **menerbitkan Peraturan Desa** untuk perlindungan & pemenuhan HKSR perempuan melalui alokasi anggaran pembangunan desa, yang merupakan turunan dari **UU Desa**..
 - Inisiatif Pemerintah Daerah Kabupaten/Kota untuk menerbitkan **Peraturan Daerah ataupun PERWAL/ PERBUP terkait HKSR peka gender sebagai turunan dari PP No. 61 Tahun 2014 dan kebijakan untuk implementasi SPM Kesehatan terkait layanan HKSR.**

Untuk mencapai Hasil Akhir Program (*End of Program Outcome*) dan hasil Tengah Program (*Intermediate Outcome*), PERMAMPU melakukan **delapan kegiatan strategis** sebagai berikut:

1. **Penguatan ekonomi perempuan miskin kota dan pedesaan melalui kelompok simpan pinjam/ CU (Credit Union), Koperasi, Simpan pinjam.**
2. **Pendidikan kritis/penyadaran perempuan melalui pertemuan/diskusi bulanan, pelatihan, workshop, dialog, semiloka, cross learning.**
3. **Pengorganisasian perempuan akar rumput dengan membangun jaringan tingkat komunitas melalui pembentukan FKPAR tingkat Kabupaten/Kota, Provinsi dan Pulau Sumatera.**
4. **Pendidikan dan penyadaran tokoh adat dan agama melalui workshop dan diskusi reguler.**
5. **Membangun dan memperkuat kapasitas Forum Multistakeholder (FMS) tingkat kabupaten/kota melalui workshop dan diskusi reguler (Dinas Kesehatan, Bappeda, Badan PP dan KB, Aparat Penegak Hukum, Tokoh Adat, Tokoh Agama, Media, FKPAR, Akademisi)**
6. **Penguatan *Pembatra* (Pemberi Pengobatan Tradisional) agar memperoleh informasi dalam layanan HKSR yang higienis melalui pendidikan kritis periodik.**
7. **Advokasi Kebijakan PP No. 61 Tahun 2014 tentang Kespro dan Implementasi SPM Kesehatan. Advokasi ini dilakukan oleh FKPAR, FMS untuk untuk mendorong perubahan kebijakan pemenuhan dan perlindungan HKSR ditingka kabupaten/kota.**
8. ***Knowledge Management* PERMAMPU; bertujuan untuk**

mengelola dan mendokumentasikan pengetahuan, pengalaman dan pembelajaran dari lapang sebagai media belajar bagi lembaga anggota PERMAMPU dan pihak lain.

Perubahan paska penelitian

Dalam kurun waktu sekitar 18 bulan setelah penelitian maupun penajaman desain program, Permampu telah mulai melihat adanya perubahan awal. Sesuai dengan rancangan MEL (Monitoring, Evaluasi dan Learning) di dalam design Permampu, salah satu metoda monitoring yang dilakukan adalah melalu MSC (the Most Significant Change), yang juga menjadi bagian dari laporan berkala Permampu ke semua pihak dan ke MAMPU. Meski design yang dipertajam ini baru berjalan mulai 2016, beberapa cerita perubahan dapat menjadi petunjuk adanya perubahan yang dialami oleh perempuan pedesaan, miskin maupun perempuan muda, sbb:

Cuplikan MSC 1

Ibu Muk dari Merangin, Jambi yang telah berumur 57 tahun memberi kesaksian yang dikutip dari tulisan Sutyem (APM Jambi) 10 Desember 2015 sbb:

“Beruntung saya diundang untuk mengikuti acara FGD tokoh agama , banyak pegetahuan baru yang saya peroleh , diantaranya pendidikan sek haruslah di berikan sejak usia sedini mungkin baik di keluarga maupun di taman bermain seperti tempat saya mengajar. Hanya saja perlu di sesuaikan dengan tahap perkembangan anak. Kalau anak masih duduk di bangku TK, kita kenalkan dengan alat kelamin kita dan bagaimana cara menjaganya. Misalnya anak – anak harus memakai celana, kalau buag air kecil dilakukan di

kamar mandi dan cebok setelahnya , alat kelamin tidak boleh di pegang oleh orang lain selain dokter dan ibunya. Dan pengetahuan ini sekarang sudah mulai saya terapkan di sekolah TK tempat saya mengajar”

Dulu ibu Muk juga sependapat dengan para tokoh agama pada umumnya, jika perempuan akan melahirkan sebaiknya ditolong oleh dokter perempuan. Haram hukumnya jika alat kelamin seseorang dilihat oleh orang yang bukan muhrimnya. Masih segar ingatan ibu Muk dengan cerita yang di bagikan oleh tokoh agama lain dalam sebuah diskusi di APM, yang menceritakan bahwa dia memiliki saudara yang akan melahirkan dan memerlukan penanganan dokter, sementara dokter perempuan tidak tersedia, yang ada hanya dokter laki – laki. Karena masih berpegang pada prinsip yang di yakini, bahwa tidak boleh saudaranya itu ditolong oleh dokter laki – laki. Maka apa yang terjadi? Saudara tokoh agama tadi meninggal dunia karena mengalami pendarahan hebat dan terlambat mendapat pertolongan. Kisah nyata ini benar – benar telah merubah pemikiran ibu Muk sehingga ibu Muk sangat mendukung program HKSR ini agar pengalaman pahit seperti ini tidak terjadi lagi.

“ Di kelompok pengajian saya juga memberikan informasi HKSR, mengajak ibu - ibu untuk berdiskusi masalah HKSR ini di sangar CC. Sehat Mandiri. Karena di samping kita mempelajari kesehatan, ternyata kita juga memiliki pengetahuan tentang hak - hak reproduksi”

Harapan ibu Muk adalah dapat berbagi pengetahuan yang diperoleh dari APM kepada lebih banyak kelompok ibu - ibu pengajian. Ada diskusi dan sinergi antara APM

dan kelompok – kelompok pengajian untuk membangun kebersamaan, sehingga ibu – ibu yang awam dengan informasi HKSR ini akan lebih memahami . Selain itu APM hendaknya juga melibatkan para remaja masjid, dengan membuat kegiatan yang positif agar menjadi anak yang bertanggungjawab kepada diri sendiri, keluarga, bangsa dan agama.

Cuplikan dari MSC 2

***Super Women di Kabupaten Tanggamus
Ditulis oleh Staff Lapang Damar - Lampung***

Aku Umiasih, lahir di desa Wayharong, Kec. Air Naningan, Kabupaten Tanggamus, pada 19 Mei 1971. Memiliki 6 orang anak, 2 perempuan dan 4 laki-laki. Terlahir dari komunitas yang masih dianggap tertutup (LDII/Lembaga Dakwah Islam Indonesia), aku adalah ibu rumah tangga biasa yang selalu mengandalkan suami untuk perekonomian keluarga. Sempat terbaring lemah di rumah karena mengalami gejala penyakit paru-paru dan suami masih menganggur, membuat desakan ekonomi semakin terasa. Keterbatasan pengetahuan saat itu, semakin membuatku terpuruk dan sempat mengalami putus asa dengan kondisi yang ada.

.... Tahun 2015 ini aku mendapat pemahaman baru mengenai Hak Kesehatan Seksual dan Reproduksi (HKSR). Aku baru sadar bahwa informasi kesehatan reproduksi penting disebarluaskan kepada perempuan. Selama ini informasi tersebut jarang, bahkan tidak pernah diberikan kepada perempuan. Padahal ini penting agar perempuan

dapat menjaga dan merawat organ reproduksinya.

Melalui program Advokasi Hak Kesehatan Seksual dan Reproduksi dengan memperkuat kepemimpinan perempuan akar rumput dalam pemenuhan Hak Kesehatan Seksual dan Reproduksi perempuan, aku terus memotivasi teman-teman, tetangga terutama komunitas LDII dilingkunganku untuk membuka pikiran dan pengetahuan dengan belajar lagi tentang Kesehatan Seksual dan Reproduksi. Diawali dengan mengajak ibu-ibu di desa Wayharong hingga akhirnya membentuk kelompok agar dapat melakukan diskusi secara rutin untuk mendapat informasi yang utuh tentang Kesehatan Seksual dan Reproduksi. Selain itu, aku juga mengajak perempuan muda untuk terlibat dalam pertemuan sebagai upaya pencegahan kehamilan yang tidak diinginkan yang sekarang banyak terjadi di masyarakat.

Semangatku untuk belajar tidak sampai disini. Periode Mei 2015 kemarin, aku diberi kesempatan untuk belajar kembali melalui Forum Komunitas Perempuan Akar Rumput Sumatra (FKPAR). Bahkan aku dipercaya oleh teman-teman perwakilan FKPAR Lampung untuk menjadi Pengurus FKPAR Sumatra.

Kutipan MSC 3:

**Perempuan Muda membicarakan persoalan HKSR
(Ditulis oleh Desi Wahyuni – Staf Lapang Cahaya
Perempuan WCC)**

Ia, Lilik Sasri Yana, siswi di SMKN 3 Kota Bengkulu. Dia adalah salah seorang anggota Kelompok Perempuan

Muda Sekolah yang mengalami perubahan setelah menjadi anggota kelompok. Sejak mengikuti kegiatan bersama anggota kelompoknya sekarang dia bisa hidup lebih teratur dan lebih percaya diri. Sebagaimana layaknya seorang perempuan remaja, rasa ingin tahu Sasri cukup besar dalam bergaul dan bagaimana usaha untuk mengetahui mengenai HKSR. Sasri sering mendengar cerita dari temannya yang melakukan hubungan seksual, dan dia merasa cemas dengan keadaan tersebut karena melakukan seks bebas risikonya cukup tinggi.

Sasri mengenal program MAMPU sejak bergabung dengan kelompok perempuan muda sekolah. Pada awalnya dia mengikuti kegiatan ekstrakurikuler PIK R di sekolahnya dan mendapat informasi mengenai pembentukan kelompok untuk Program MAMPU, dia berminat bergabung di kelompok ini. Setelah beberapa waktu bergabung dia mendapatkan penyadaran dan pendidikan kritis HKSR baik itu dalam bentuk diskusi, pertemuan berkala maupun pelatihan-pelatihan.

Pengetahuan yang didapatkan oleh Sasri telah mengubah cara pandang dia tentang pentingnya menjaga kesehatan reproduksi. Sekarang dia sudah mengetahui cara menjaga kesehatan tubuhnya dan mendiskusikan pengetahuan yang didupatkannya dengan teman-teman satu sekolahnya. Ilmu yang dia dapatkan tidak hanya diterapkan dalam kehidupannya saja melainkan juga dibagikan dengan teman-teman lingkungannya. Dia juga berupaya memberikan penyadaran kepada teman-temannya agar lebih mengetahui tentang kesehatan tubuh dan reproduksi dengan cara mengobrol ringan dan

memasukkan hal-hal yang berkaitan dengan kesehatan reproduksi.

Sekarang dia juga menjadi tempat temannya mengadu dan dapat memberikan solusi yang sesuai dengan hasil pelatihan yang dia ikuti. Namun apabila dia tidak menemukan solusinya maka akan dibicarakan bersama dalam kegiatan pertemuan berkala ataupun diskusi kritis kelompok.

Dia berharap remaja mendapat pengetahuan tentang kesehatan reproduksi seperti yang dia dapatkan sehingga nantinya dapat menjadi perempuan dewasa yang siap menjadi ibu.

Ketiga cerita di atas menunjukkan tangga yang dihadapi perempuan untuk menjadi sadar hak, berani berpikir berbeda, siap menjadi bagian dari gerakan, dsb. Sementara perempuan remaja masih membutuhkan waktu yang lebih panjang, sebagai mana dapat dilihat di bagian terakhir tulisan MSC 3. Kebiasaan untuk menyebut Kesehatan Reproduksi masih sangat kental, sehingga isu tubuh atau seksualitas belum secara eksplisit disebut.

Selain dari ketiga contoh di atas, Permampu telah berhasil melakukan upaya upaya perubahan untuk mencapai kekuatan ekonomi, kekuatan kolektif, keterlibatan di arena diskusi dengan para pihak berpengaruh, sampai ke proses advokasi kebijakan Negara, sbb:

- **Cakupan wilayah dan pemanfaat untuk** peningkatan pengetahuan dan kesadaran awal mengenai issue HKSR **di delapan propinsi yang mencakup:**
 - Wilayah program yang didampingi telah

meluas, mencakup **268 desa, 93 kecamatan di 29 Kabupaten/Kota**; dengan penerima manfaat sejumlah **9.077 perempuan dan 2.201 laki-laki, serta 153.477 orang (data tidak terpilah)**.

- Penerima manfaat termasuk pihak yang dipengaruhi, yaitu tokoh adat, tokoh agama dan Pembatras; kelompok yang selama ini tidak terlalu masuk dalam analisis kekuasaan maupun analisis stakeholder. Para pihak tersebut telah masuk dalam forum bernama **Forum Multistakeholder (FMS) di 29 kabupaten/kota daerah program**. Sebagai hasil dari FMS, **sudah ada draft kebijakan tentang perlindungan dan pemenuhan HKSR perempuan tingkat kabupaten/kota** (Banda Aceh, Kab. Tanah Datar dan Kota Bengkulu) yg diinisiasi oleh FMS. Juga draft MOU dengan pihak Gereja di pulau Nias, serta beberapa proses yang berhubungan dengan ketersediaan anggaran untuk HKSR perempuan di tingkat kabupaten.
- Didampingi **385 kelompok ekonomi perempuan dengan total saham sebesar Rp. 26.947.047.265**. Kegiatan simpan pinjam telah berjalan yang digunakan untuk membangun dan mengembangkan usaha-usaha mikro dan usaha kecil.
- **Terbangun kekuatan akar rumput untuk gerakan kolektif dan penguatan ekonomi sebagai fondasi akses pelayanan dan advokasi HKSR, sbb:**
- Berhasil menginisiasi dan **membentuk Forum Komunitas Perempuan Akar Rumput/FKPAR bersama mitra MAMPU lainnya, yang berfungsi sebagai wadah gerakan perempuan dengan agenda bersama**

berupa issue bersama mengenai akses ke kesehatan, pendidikan, dan penyadaran kekerasan terhadap perempuan. FKPAR terbentuk 16 Mei 2015 di Padang-SUMBAR, dihadiri oleh 105 perempuan akar rumput yang mewakili 37.655 perempuan akar rumput anggota dampingan, yang tersebar di 960 Desa, 74 Kabupaten/Kota, dampingan 23 ORNOP/LSM serta ORMAS Perempuan.

- Forum ini juga menjadi arena untuk penguatan jaringan antar mitra Mampu di sub-nasional dan berhasil mengkampanyekan issue-issue HKSR pada event-event perempuan (mis: OBR di 14 February, IWD, Hari Kartini, Hari Anti Kemiskinan & Perempuan Pedesaan).
- **Kelompok perempuan telah mulai mengakses pelayanan HKSR** berupa test IVA maupun pap smear dengan gratis dan relative mudah.
- Dalam rangka advokasi kebijakan formal ke PP 61/2014, SPM Kesehatan dan UU Desa; maka inisiatif pada dasarnya ada 3: **Sosialisasi dan diskusi kritis terkait PP 61, SPM Kesehatan dan UU Desa dengan Dinas Kesehatan & KB**, lembaga layanan kesehatan, dan dengan para Kepala Desa.
- **Penguatan Pembatras (Pemberi Pengobatan Tradisional)** agar memperoleh informasi dalam layanan HKSR yang higienis melalui pendidikan kritis periodik
- **Menghubungkan institusi layanan kesehatan/ Pemerintah dengan Tokoh Adat dan Agama dalam diskusi2 kritis Forum Multi Stakeholder (FMS)** untuk memperoleh perspektif yang sama dalam memenuhi HKSR Perempuan.

- Membangun kepercayaan public dan para pihak melalui:
- **Pertanggungjawaban publik tahunan** yang memuat capaian program dan realisasi anggaran kepada setakeholder terkait terutama PEMDA.
- Menerbitkan **newsletter per 6 bulan** untuk informasi dan pendidikan ke kelompok perempuan dan para pihak yang terlibat (stakeholder).
- Peningkatan kapasitas lembaga melalui pendidikan pengelolaan keuangan, membangun sistim data base dan MEL, serta adanya **“cross learning”/saling belajar antar anggota PERMAMPU/Mitra Mampu** mengenai penguatan ekonomi perempuan, pengembangan keorgansiasian, dll.

Pembelajaran

Meski kesadaran gender dan pemikiran feminist cukup kuat di tingkat organisasi, tetapi masuknya pendalaman pengetahuan mengenai HKSR telah semakin menguatkan kesadaran mengenai Hak-hak perempuan dan hubungannya dengan otonomi tubuh, kepemimpinan dan kemiskinan. Para anggota juga mulai memahami pentingnya aspek ekonomi dalam pengorganisasian perempuan akar rumput, dan menyadari ekonomi sebagai alat untuk dapat mencapai aspek politis dalam penguatan perempuan.

Proses persiapan dan implementasi program yang diikuti dengan pengembangan keorganisasian telah semakin meningkatkan kapasitas lembaga di bidang manajemen keuangan, PME dan pentingnya cross learning antar lembaga. Permampu juga telah mempunyai SOP dan Pedoman Perilaku yang dibangun secara bersama serta pemisahan kekuasaan dan

mekanisme kerja yang cukup jelas.

Selain hal tersebut di atas, beberapa hal yang sampai saat ini menjadi pembelajaran adalah pentingnya Permampu untuk lebih realistis (tidak terlalu ambisius) dalam membangun rencana kerja serta dalam mentargetkan capaian-capaian, serta lebih ketat dalam menegakkan aturan-aturan yang telah disepakati.

Di samping itu, di wilayah yang merupakan 'melting pot' maupun ketika pendampingan lebih ke arah kelompok perempuan pendatang, dibutuhkan pemahaman mengenai pengaruh adat. Untuk itu Permampu merasa perlu belajar lebih serius mengenai sistim adat masyarakat/suku-suku dan mengembangkan metoda advokasi yang tepat untuk mempengaruhi pola pikir para tokoh adat, juga pemerintah lokal.

Pada akhirnya, sangatlah penting membangun dan memelihara jaringan dengan berbagai lembaga yang dapat mendukung keberhasilan program maupun keberlanjutan gerakan perempuan, serta terus secara lentur menghadapi berbagai benturan kepentingan ataupun konflik yang mungkin terjadi/dihadapi.

Kesimpulan

Untuk kurun waktu 18 bulan, capaian program telah cukup baik, dalam arti telah meletakkan fondasi yang cukup untuk membuat perempuan pemanfaat mampu untuk bergerak dan berjuang. Dengan didampinginya kelompok perempuan, maka kekuatan perempuan yang didasari oleh kesadaran kritis mereka atas posisi yang seharusnya sama dengan laki-laki mulai menguat. Mereka memang bukan berangkat dari tingkatan nol.

Karena sebelumnya semua lembaga anggota telah bergerak dengan strateginya sendiri, baik berupa pengembangan Credit Union Perempuan ataupun Koperasi khusus Perempuan, pendampingan perempuan korban kekerasan, maupun advokasi kebijakan Negara di bidang kepemimpinan perempuan maupun anggaran untuk perempuan korban kekerasan, sampai ke jaringan untuk pengembangan usaha. Kondisi ini semakin dikuatkan oleh adanya upaya untuk membangun kekuatan kolektif melalui FKPAR maupun keterlibatan di Forum Multi Stakeholder.

Pelibatan para pihak yang mempengaruhi pandangan perempuan dan masyarakat terhadap posisi perempuan sangat penting untuk memastikan lembaga-lembaga adat, pemerintah local, agama sampai ke Pembatras mulai sadar akan issue HKSR berdasarkan penelitian maupun temuan lapang yang berkembang sejalan dengan diskusi diskusi penyadaran kritis di kelompok.

Kekuatan ini dibarengi oleh kepercayaan diri semua anggota kelompok yang telah mempunyai akses terhadap uang, mampu mempunyai rencana keuangan pribadi dan membangun usaha, sampai ke peningkatan posisi tawar ke berbagai pihak. Semua ini diyakini akan berdampak positif terhadap laki-laki dalam membangun relasi yang setara dan saling menguatkan dalam keluarga dan masyarakat. Kisah-kisah perempuan yang menanggung sendiri kehamilan yang tidak diinginkan cukup kuat untuk mulai menjadi pembuka mata dan kesadaran akan hak perempuan terhadap tubuhnya...Hingga nanti akhirnya perempuan akan secara sadar dan berani mengatakan,

Rahimku adalah milikku!

MATERNAL DEATHS: DO WOMEN STILL HAVE THE RIGHT TO LIFE? A CASE STUDY IN NIAS ISLAND

Fotarisman Zaluchu, Saskia Wieringa, Bregje de Kok

University of Amsterdam

Email: fotarisman@gmail.com

During this time, the problems of maternal mortality have been predominantly assessed on the basis of health service perspective. The application of feminist approach in analyzing maternal mortality is not very common. This paper attempts to analyze maternal mortality in Nias Island, North Sumatra, where MMR is relatively higher than that in other areas in Indonesia.

This paper tries to examine the basic right highlighted in ICPD 1994 PoA. In addition, Corrêa and Petchesky propose that the fulfillment of women's reproductive health rights must meet four principal elements, those are, bodily integrity, personhood, equality, and diversity. In line with the perspective suggested by Correa and Petchesky, this paper demonstrates the "omission, neglect, or discrimination" of women's right for reproductive health. Social actors who play important roles in women's reproductive health assessed in this paper are TBAs, family, midwife, and the local government.

This research concludes that maternal mortality in Nias and in Indonesia is a persistent problem since the social actors who are supposed to be responsible to prevent maternal mortality fail to do their job well. Instead, they tend to intentionally negate women's right of reproductive health.

Keywords: maternal deaths, feminist, ICPD 1994, Nias Island, Corrêa and Petchesky

Introduction

In Indonesia, the portrait of maternal death is saddening. In 1990, this country reported that MMR was as high as 600 per 100,000 live births. The number halved to 307 per 100,000 live

births in 2002-2003. Unfortunately, the latest publication from the Indonesian Demography and Health Survey/ DHS (2012) indicated that the number of MMR in Indonesia per 100,000 live births climbed up to 359 in the period of 2008-2012.

Since Safe Motherhood Initiative (SMI), the programs to reduce maternal mortality ironically have ironically ignored the very interests of women themselves (for instance see in Rosenfield et al., 1985). That was why, the ICPD 1994 was the most visible form of women's rights recognition after this right has been ignored (Gruskin, 2008; Nanda et al., 2005). ICPD 1994 is actually a standard milestone for efforts to achieve women's reproductive health on global level. As an action program, ICPD not only places reproductive health as the basic right of woman, but also suggests that fulfilling this women right to "a state of complete physical, social, psychological well-being" is going to give positive impact on the decrease of maternal mortality indicator. In other words, the decrease of maternal mortality is a logical consequence of women's reproductive health improvement.

Thus, as it is stated in ICPD 1994, when a maternal death occurs, the obvious reason is because she loses her basic right. One basic right of woman, the right to life, is guaranteed in the concept of human rights (Human Rights Act, Articles 4, 9, and 53). For Indonesia, the basic right to life itself is accommodated in its Constitution, article 28A (Amnesty International, 2010). The failure to ensure this right means the failure to protect women from preventable death as fulfilling these rights are believed to be parallel with the decline of maternal mortality (Roseman, 2011). Although having adopted PoA of ICPD 1994¹, the government itself recognized that there are still many things to do, including in the matter of maternal mortality². Unfortunately, the

government's report on the ICPD 1994 implementations was quite normative and was not embedded with a critical analysis³.

The recurrence of preventable maternal mortality definitely a violation of human right (Gruskin, 2006). In contrast, empowering woman to gain her right of reproductive health, and therefore, minimizing the risk of maternal mortality (R J Cook et al., 2012; R.J. Cook et al., 2002; Rebecca J Cook et al., 2004; Fathalla, 2006) is a confirmation of human right fulfillment. The report on Indonesia issued by Amnesty International in 2010 (Amnesty International, 2010), though it does not specially focus on the issue of maternal death, says that the government has not made serious attempts to fulfill the reproductive health of Indonesian women.

For this purpose, I will make use of the analysis suggested by Sonia Correa and Rosalind Petchesky, entitled *Reproductive and Sexual Rights, A Feminist Perspective*. In their paper, Correa and Petchesky explain that women's reproductive health is more than just fulfilling one's right to get health facilities. In their perspective, pregnant women body "exists in a socially mediated universe" (Corrêa and Petchesky 1994: 298). Therefore for Corrêa and Petchesky, the construction of women's reproductive health right are the responsibility of "sexual partners, family members, community, caregivers, and society at large". Thus, the responsibility for women's reproductive health is indeed the responsibility of all social parties, not only medical professional provision. To enable better spaces for women to live the whole social factors should be involved to support. With this assumption, when a maternal mortality occurs then, those supposed to be responsible to dealing with this problem should be accused of committing "omission, neglect, or discrimination" (Corrêa and Petches-

ky 1994: 304) against women's reproductive health rights.

Giving more details in comprehending how to fulfill women's right of reproductive health, Corrêa and Petchesky point out that the accomplishment of women's reproductive health rights should meet four principal elements. The first ethical element is bodily integrity, when women have the right to control their body. The second is personhood, when women have the right to be the subject of any health programs. The third is equality, when women are equally treated regardless of race, age, ethnicity, or religion differences. The fourth is diversity, when all women are entitled to equal treatment wherever they are. These four elements, I argue, represent the essence of Reproductive Health defined by PoA ICPD 1994 mentioned above.

In this paper, I will be discussed in the context of the role of and interactions among social actors in the four principal elements proposed by Corrêa and Petchesky in Nias Island.

Methods

Selection Location

In general, based on the data from the DHO of North Sumatra Province in 2009, across Nias Island (there were still two districts, not yet divided), there were 62 maternal death cases reported. When the island was already divided into four districts and one city, the rate dropped to 48 in 2010. In 2011 maternal deaths were reported to be 34 and in 2012 the reported maternal deaths were 30 cases for the entire regions.

Based on the rate, maternal mortality in the District of Nias reached 549.75 per 100 thousand live births, much higher than in 2009 which was only 426.33 per 100 thousand live births (Health

Profile of Nias, 2009 and 2013). When compared to North Sumatra Province, the numbers of maternal death rates of all regions in Nias Island were far higher than those in North Sumatra Province in 2012 (which was 106,432). Compared to all districts in North Sumatra Province, the District of Nias and South Nias were the second and third largest, respectively.

In Nias, I decided to work in 3 districts in Nias Island: Nias, Western Nias and Southern Nias. In each district, I select one sub-district having the lowest level of Ante Natal visits.

Table 1.1. Sub District Selected Area

District	Sub-district
Nias	Gidö
Western Nias	Mandrehe
Southern Nias	Sidua Öri
Northern Nias	Not selected
Gunungsitoli City	Not selected

Respondents

The data for this research were obtained from various sources and collected with several techniques. **Firstly**, the researcher interviewed respondents, those are, 24 husbands of pregnant women, the pregnant women themselves, and their mother-in-laws. The husband respondent is the one whose wife is pregnant when the interview is taking place.

Secondly, I also had in-depth interviews with TBAs. The role of TBA was inseparable from the lives of the majority of the Niasan people, especially those residing in remote areas. TBAs have existed and traditionally played important roles in dealing with maternal cares. When reading the medical record of maternal death cases in Nias, the role of TBA was obvious. Therefore,

getting information from TBAs was required. In Gido Sub-district, I had the chance to visit three TBA(s) from two different villages. In Mandrehe Sub-district, I interviewed one TBA widely known in the area, while in Sidua Ori Sub-district, I was able to interview two TBA(s). All TBA(s) were more than 60 years old.

Thirdly, for maternal mortality information, I had discussions with midwives on locations. In Gido and Sidua Ori Sub-districts, I invited them in Focus Group Discussion (FGD) for the purpose of getting complete information regarding maternal mortality and their experiences on this matter. To add the information, I interviewed all midwives personally. In total, there were 12 midwives in Gido Sub-district, 4 midwives in Mandrehe Sub-district, and 7 midwives in Sidua Ori Sub-district interviewed.

Fourthly, to investigate the case of maternal mortality in Gunungsitoli Hospital, the only referral hospital in the island, I had the opportunity to be acquainted with several people who could give me access to the medical records of maternal mortality cases during the past five years. These documents gave me initial information about maternal death cases, such as, the information on Mrs. X and Mrs Y presented later. To add, the information on maternal death had been merely stored without any further significant actions.

Results

How does maternal death happen in Nias? A portrait of maternal death in Nias can be seen through a story of Midwife Mori from Sidua Ori, South Nias.

We were called to come [at] two thirty [very early morning], although, the distance to that house was just a hundred meters.

It turned out that there was plenty of blood coming out. And why was I called? Because the placenta could not get out, that's the reason why I was called. If the placenta had come out, I might not be called. I examine her, she seemed to have bleeding, thus, I immediately cut the umbilical cord ..I saw the baby, she was cold and uncovered as well. Seeing such bleeding, we took measure immediately by infusing her and we referred her to Gomo [a nearest sub-district] by car, because I had no experience in handling manual placenta. We referred her to Gomo. There, she was assisted by a senior midwife in Gomo and unfortunately, after her placenta was out ... there she was [died]....they wanted to give infusions to her, although I had given one, but it could not be done. It was difficult to find her vein because she was already in shock..

The maternal death narrated above happened one month before I interviewed the midwife. Midwife Mori told me that the DHO of South Nias asked her to report the woman's death, and she did. However, she continued, no further action by DHO afterwards.

I have tried also to select two cases of maternal death from Gunungsitoli General Hospital.

Case 1

Mrs. X: age 24. Occupation: farmer. She entered her 9th month. She complained of vaginal discharge. She was referred to Gunungsitoli Hospital at an early morning (around 00.00 AM) with fever and physical fatigue. Her condition then got worse by having shortness of breath. Her blood pressure increased. At 02.00 AM, Mrs. X vomited and her breathing

slowed down. Her feet and hands got cold and turned pale. Vaginal discharge occurred more frequently and her foetus's heart rate disappeared. When the doctor arrived by 02.55 AM, her vital signs were gone and pupils widened. She was then declared dead by the doctor.

Case 2

Mrs. Y: age 29. Occupation: farmer. She had given birth 6 times, and each of them was assisted by TBA. In her last 7th pregnancy, she managed to deliver the baby but the placenta remained in her womb. She was brought to a midwife who also failed to pull out the placenta. The midwife then referred Mrs. Y to Gunungsitoli Hospital and arrived there at 01.00 PM. In the evening, her physical condition deteriorated. Stolsels kept dropping off from her vagina. By 11.15 PM, the patient received 500 cc blood transfusions. Blood pressure decreased steadily, and her HB was 6.7 gram %. The next day, when the medical staff intended to administer hysterectomy, her condition was already critical. At 4.10 PM, the patient suffered from shortness of breath. The hospital ran out of oxygen supply. A half an hour later, the patient finally got oxygen. By 05.00 PM, symptom of suffocation increased. Blood pressure went down drastically. Heart rate was hardly detected. After having cyanosis, her body got cold, and she was declared dead.

The before mentioned 2 cases are the occurrences of maternal death in Gunungsitoli Hospital, Nias, where this research was conducted. This paper does not intend to analyze the three cases of maternal mortality mentioned above from medical per-

spective. What I want to do is to delineate the information given by the social actors stated by Correa and Petchesky as family member, TBA, midwife, hospital, DHO, and the government, as I obtained it from the field research.

Husband and Mother in Law

One key point in addressing the process of maternal mortality is on how women are treated at home. In Nias, a woman as daughter-in-law is demanded to dedicate her life to her mother-in-law and husband. In this circumstance, her position is very weak.

Niasan women, especially those residing in remote areas, have to handle a lot of works in their daily life. From my interviews, some women revealed that their jobs cover washing clothes, meeting husband's needs, working in the fields or in the paddy field, cleaning the house, taking care of children, fetching water from wells, cooking food and boiling water, feeding pigs, collecting rubber and cassava leaf for pigs, collecting firewood and preparing and serving food for husband. Besides taking care of the family economy, they are required to serve food for all household members. They also need to participate in social events such as wedding party.

The following interview with Ina Gayusu, a mother-in-law, gives an important hint of how a Niasan daughter-in-law is expected to behave.

... If there is another work, she must work as well. If she has finished working on a household chore, then she should see whether there is anything else to do such as cooking, and taking care of children...

Ina Gayusu's statement represents the general perception of "good" daughter-in-law. Even during pregnancy, a woman is still required to work hard unless she wants to be labeled as a lazy one. Laziness is a degrading label not only for the dignity of the woman herself but also that of her family members, mainly her mother-in-law's. Niasan women work to meet the daily needs of the family. Ironically, she is also responsible to pay off the debts of "her own bride price."

In contrast with woman, man lives in a system that is more favorable to him. A husband is not immediately assigned with household duties. Interestingly, concerning with the unfair and unequal workloads between man and woman, husband's respondents have a quite unique perception of women. A husband, Ama Wendra, recognizes the workloads of woman. However, he argues that works demanding physical strength are still handled by men, for example transporting the rubber collected by women in the field. Some husbands believe that women have enormous strength and this allows them to handle almost any job. Another husband, Ama Ricki perceives that his wife is able to execute all works delegated to her. For him, woman does not need someone else's hands to handle her jobs. A more extreme statement is made by Ama Tarlent who believes that his wife is "stronger" than he is.

Sex preference in family contributes to a higher risk of maternal mortality. The preference to have male descendant is one of the root causes of putting women's life at risk. When a husband wants to have a male child, he keeps asking his wife to "give" him one. He will keep nagging his wife about this until his wife gives him a boy. Therefore, the persistence to have son is bad news for women's health. Women have to suffer for mul-

tiple pregnancies, and pregnancy usually occurs in a very close range of birth. Economical consequence also goes along with it because the more people in the household means the more mouths to feed.

TBA

One of the TBAs I met on July 2014 in Haio village was Ina Juni. In an interview, Ina Juni told me that for Niasans, people in this world are classified into two different poles: those who want to do good things to others and those who keep “evil” spirits to harm others. Delivery is a very crucial moment when evil intention may do harm to pregnant women, such as causing unsmooth delivery. Therefore, Ina Juni claimed, pregnant women should be aware of this potential danger and their delivery processes must be handled properly. Failure in dealing with the evil spirit will put pregnant women’s lives at stake.

Another TBA, Ina Sama, whom I met at Sidua Ori, South Nias gave another detailed explanation on how this evil power could “close” and “lock” the delivery path during labour,

At home, she was straining but the baby did not come out. Its birth path was closed. It seemed to be tied up. The baby did not go down but clog the liver. The baby could not get out because her mother’ waist had been tied. But when the TBA handled it, she gave a [traditional] medicine, then, the birth path was open... and the baby just came out ... sometime, the blood came out first. It was the work of worldly man, the devil. The spurting blood, blood coming out first would make delivery difficult and

painful and the mother could die...

For Ina Juni and Ina Sama, delivery process is an unusual happening, and therefore it must be handled with a special power. For TBAs, the presence of this evil power during pregnancy is real. It takes form as *zo'io mbaewa* (eel-tailed) or *zo'io mbawi* (pig-tailed) objects. Ina Juni detailed this evil power a dragon-shaped, white, and flat object with a mouth. The most horrible thing is that it is "alive," and can enter maternal womb. Even though the baby and placenta have come out, it will stab mother's uterus and penetrate into the gut so that the mother experiences severe bleeding and finally dies.

Most of TBAs believe that there are some people doing bad things to others including to pregnant women. During pregnancy, pregnant women are prone to "evil wind" which is very dangerous and harmful. Through their long experience of traditional practices, TBAs, like Ina Juni, are able to heal pregnant women from the discomfort caused by evil power. The same herb is also important to help the newly mother to recover quickly after delivery.

It is not surprising then if TBAs are believed to be special persons whose abilities to handle pregnant women's health issues are derived from God Himself. Therefore, their positions in society are left unquestioned. The Niasans fully trust TBA to help them in tackling undesirable power. Even if a TBA fails to carry out her duty, such as in the case of a delivering mother's death, or her baby's, she is not to blame. People just accepts this fact as God's will (*nitehe nama*), as something perceived as a fate. As the helper from God, Ina Juni admitted that she never asks for a fixed payment for assisting women delivery. Expression of sincere gratitude (*fangandro saohagölö*) from a family they help will do.

However, it is important to understand how delivery is handled by TBAs. Ina Juni told me that delivery always starts when a pregnant woman feels pain in her hip and when her stomach has continuous contraction (*mohulu-hulu*). If the contraction constantly occurs, then Ina Juni will be called to come. Ina Juni herself showed me how this method is done. The delivery process is usually done by asking the mother to be in a squatting position. While the pregnant mother sits on her knees resting on the ground, Ina Juni will embrace the mother's abdomen from behind and presses it downward. When the process of delivery is about to start, Ina Juni will ask the pregnant woman to press down as if she is defecating. The closer the baby is to the delivery canal, the straining intensity should be increased by the mother. Once the power of straining from the mother increases, the stronger Ina Juni presses the pregnant women's abdomen, over and over, continuously, from the upper-side downwards.

Along this process, Ina Juni will encourage the mother to increase her force to avoid the presence of "the evil" spirit entering the womb. The delivery process should be made as quickly as possible. Therefore, to accelerate the process, sometimes delivery mother hold onto a hanged rope to give her more power to push. Another method is by asking the mother to face a wall. Still in the squatting position, she pushes the wall as hard as possible. If the baby's head appears in the mother's crotch, Ina Juni will move to the mother's front to take out the baby. The mother again should strain more, to complete the whole process of delivery.

In this case of prolong delivery, the mother is asked to lie down on the bed. Ina Juni will ask for family members (usually the husband) to assist delivery by pushing the mother's womb

downward. The husband will press his wife's stomach until the baby comes out. From the TBA's point of view, this delivery technique is meant to help the baby coming out as quickly as possible. A quick delivery will prevent the evil power to enter the mother's womb. The longer the delivery is, the easier it is for the evil power to do harm to the mother. This belief encourages forced labor.

The existence of TBA is still colored by folk belief. TBAs believe that umbilical cord may not be cut as soon as the baby is out. Both Ina Juni and Ina Sama told me that if the umbilical cord was cut before the baby comes out, the placenta could return into the mother's uterus, and this will penetrate the abdomen to "eat" the mother's heart. This belief is very strong, as explained by Ina Sama,

The baby was born already, I was then called, but she [the mother] could not be saved. [Another] TBA was there, but the TBA could do nothing [to help]. She had been bleedings already. She did not look like a human being anymore [died already]. It was three [o'clock] in the morning when I saw her. Her stomach had been cold. The placenta remained inside. I tried to take it out twice... and I said, "Oh my God! How could it be like this...." I tried again three times. The umbilical had already rushed [to the heart] and re-entered the mother's belly, because it had been cut earlier. The cord was already put on the table [by the midwife]...⁴

When recounting this story, Ina Sama looked very tense and scared. For her, what she witnesses was horrific. In her mind, the

midwife's too-early action of cutting the umbilical cord was unacceptable for it is dangerous for the mother. Because, in TBA's opinion, baby's umbilical cord comes out automatically. Therefore, the cord may not be cut off before it totally leaves out the mother's womb. If the cord was cut before the right time, then the placenta will get back into the womb and kill the mother for it will "eat" her heart.

On Midwife

In Indonesia, midwife stands in the front line of the fight against maternal mortality and deployed in village areas⁵. Due to the government's lack of financial resources, the majority of midwives in Indonesia is contracted, known as "bidan PTT (or on contract midwife)," by both the central and local governments. Since its launch in 1994, (P. F. Heywood et al., 2010), the government claims that it has sent 54 thousand midwives throughout Indonesia (Ministry of National Development Planning-National Development Planning Agency, 2014).

Ironically, the government itself admits that many midwives do not stay in the location where they should give health services (Ministry of National Development Planning-National Development Planning Agency, 2015). A research conducted in West Java (P. F. Heywood et al., 2010) confirms this phenomenon by concluding that 30 percent of midwives changes working location village, or visit health centers (puskesmas) only during the first year of their contract period.

Related to this matter, my interview with a Midwife Linda, in Gido Sub-District, Nias District, may reveal important fact.

"Well, I was previously moved there. Actually, I was placed and assigned in Bawalato at first, but it was not long because my parent didn't allow me and I was just engaged... my parents worried about me. So I was moved to Soewe. It was in Gido area. I just knew that there were 2 midwives in Soewe. There was village enlargement in the lower regions⁶ and, I was placed there. At that time, I was still single, because I would get married in August. 6 months ago I was there, because there was no midwife. It was not long. Sometimes, at night I worked in health center in the lower village if there was no midwife there and if there was no midwife, people would come to TBA. Anyway, if there was a phone call telling me that a baby was about to be born... I answered that I just could come in the morning.. the decision to choose the delivery method was up to them... But so far, I have helped many delivery women. That's why I went back and forth to Teluk Dalam,⁷ and then worked in health center...

This interview with Midwife Linda, reveals that midwife did not stay in their working location. This phenomenon occurs in almost all regions of Nias Island. In West Nias District, in my research location in Desa Hayo to be exact, I found out that the midwife only came to the village on certain times. Even one year after the midwife was transferred to another village, the one who replaced her also did the same thing. Most midwives prefer to work not far away from their parents or relatives' residence. In South Nias, almost all midwives stay in their working locations because their families reside outside Nias island.

The midwife Linda stated that "not getting permission from

her parents" was the reason why she did not stay in the place where she was supposed to. Other reasons I encountered in the field were security issue and the difficulty to get transportation to the area. Those reasons seem to be humane and logical. Poor conditions of the village, as also found by Heywood et al (2010) makes midwife prefer moving to work in the urban area. The main reason for this altering working place is better opportunities to improve their income from private practices (Heywood et al, 2011).

Another fact about midwife was that most of them working in village were still relatively young and inexperienced and just finished their college education. According to the head of IBI Nias, Nurniana Hia, many PTT midwives did not have appropriate maternal skills. In her opinion, young age and inexperience caused midwife to lose self-confidence in assisting delivery, and not to mention their competition with TBAs.

If a midwife does not stay in the village for giving service, then how is she able to make report as a proof of her working performance? In a meeting with midwives in one research location⁸, the Midwife Coordinator asked me, "Sir, how to create names in the report?" At first, I did not comprehend what her question was all about. Later I found out that one task they had to do was making report on the names of pregnant women residing in their location coverage. Ironically, they were obliged to report a number of pregnant women which should meet a certain targeted number, for instance, the number of women having ANC monthly, or of women assisted with delivery. Midwives' working performances were measured by their success or failure to meet the target. Therefore, it was difficult for them to create fictitious names of pregnant women to be included in the

monthly reports. The midwife coordinator was so frustrated to create a list of made-up names that she had to ask me for an advice.

The above description shows that the reports did not correspond with the real achievement. Thus, there is a tendency of inaccuracies, whether intentional or not, to give impression that the existing problems are not too serious. This claim is supported by a midwife, Linda, in an interview.

The problem is that sometimes the mortality data are not reported. We have insufficient time to report it, yeah the reasons are the geographical location, safety... Geographically, the village is far from the roadside and the problem is how do we transport a patient with public transportation? Should the patient be brought to health centre or somewhere else? Then, we suggest to procure an ambulance in Gido, but it has no driver.

A picture of midwife's working performance from the field presented above is in contrast with the claim of the government that there is an increase of skilled birth attendance distribution (see again Ministry of National Development Planning-National Development Planning Agency, 2015). Therefore it makes sense to claim that the number of maternal mortalities in Nias is far beyond the reported statistics.

On Health Post and Facilities

It is also necessary to provide a picture of health facility conditions in the research location since it might give us insights into the government's seriousness in decreasing maternal

mortality. The following photos tell us the gloomy condition of health facilities for woman in Nias Island. The Village Health Post in Somi Botogoo village, the district of Gido for instance lies behind the residential area, and far from the public road. During the rainy season, the post is surrounded by muddy holes, and flooded with water. There are no electricity and running water. There is no desk, but a bed for all purposes. The midwife working in this post brings her own chair.



Photo 3.1 (a) Health Post di Gido Sub-District; (b) situation around the health post

The building for health service and simultaneously a place for the midwives to live in South Nias is relatively much better. The midwives should stay in this village health post with no running water because there is no separate house for them.



Photo 3.2. Health Posts in South Nias. Midwives also stay in this post.



Photo 3.3. Health Post and its facilities in South Nias

In West Nias, the condition is even worse. The bedroom for the midwife is very small, and attached to the village meeting room. There is no facility for delivery. For taking a bath, toileting, and washing, people in this area, including the midwife, depend on collecting rainwater.

Some photos above give a picture of saddening conditions of health facilities in Nias. The government fails to provide decent supporting circumstances for midwife, and in this situation, it is not difficult to imagine the quality of maternal services given to pregnant women and women giving birth. It might also help us to understand why midwife is reluctant to carry out activities in this health facility.

Hospitals and its facilities

I have present a story of Mrs. Y's death in hospital (Case 2). Before her death, she was referred to Gunungsitoli Hospital. In this hospital, Mrs. Y was too late to get oxygen supply which might save her life. In the Gunungsitoli General Hospital maternal death occurs very frequently. In the period of 2010-2014, there were 28 occurrences of maternal mortality as shown in the picture below.

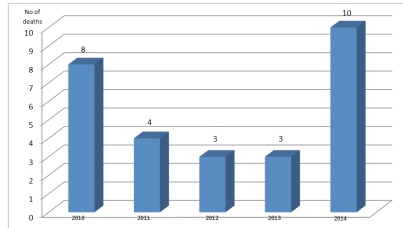


Figure 3.1. Maternal Death Cases at Gunungsitoli Hospital, during 2010-2014

Carefully analyzing the existing mortality records, I found out the following facts. The most frequent cause of death is *post sectio caesaria* as a result of *severe pre-eclampsia/eclampsia* and maternal infection. This is a life-threatening condition to a pregnant woman for she is physically weak and commonly suffers from bleeding. To anticipate this situation, a hospital should prepare blood transfusion and oxygen supply facilities beforehand, including trained doctor to handle this maternal problem. Sadly, in the cases occurring in 2010 and 2013, blood service which should be given promptly to the pregnant women who require it, was not available. Likewise, in a case occurring in 2012, oxygen was not immediately at hand when the nurse wanted to treat patients.

In responding to these fatal circumstances, the Director of the hospital admitted that blood stock remains a serious obstacle to hospital. Meanwhile, oxygen service has been improved. The Director also points out that his staffs' abilities to handle pregnant women need to be more upgraded. Another obstacle is on how to handle an emergency procedure. The hospital is branched into two different locations, and therefore it takes time to take emergency actions. Further, from the Medical Record of

the patients, I learn that there are several cases of patients in emergency who do not receive immediate treatments. Health personnel in hospital even find difficulty to have access to the doctor on duty.

The death of a pregnant woman is an accumulation of inter-related factors, from what happens at home to how a patient is treated in hospital. However as I have mentioned previously the hospital managed by the government in fact has not been ready to be a reliable facility in preventing maternal death. Nor it is the place able to give much better response to emergency conditions experienced by pregnant women. Although Gunungsitoli Hospital forms a PONEK team assigned to give response to delivery treatment, however, this team has never discussed ways to deal with maternal mortality occurring in the hospitals. My research does not really intend to investigate the issues of health services in Gunungsitoli Hospital. Yet, what is worth mentioning here, as the director of the hospital said to me, that there have never been further actions to address the occurrences of lost lives in the hospital's medical record. This is unacceptable since a medical record should be treated as important information to take necessary steps to prevent the recurrence of maternal mortality in hospital.

On Government Respond

I paid a visit to the head of DHO of Nias Regency. I revealed my plan to share my research findings for I believed that the findings should be of their interest. Having his approval, I prepared a presentation and tried to simplify my findings for better comprehension on the part of the DHO staff. I wanted to address not only the issue of maternal deaths but also the social status of

pregnant women in Nias.

My presentation was attended by DHO staff including the person in charge of the KIA program. As a bureaucrat-researcher, I had already anticipated what was waiting ahead of me that this meeting would be end without any solution. And it is true. There would be no adequate response from participants. It seemed that despite the numbers and the facts of maternal mortality I presented, they did not see any immediacy for further actions.

Consequently, I thought it was necessary to find out the response of those of higher levels. I was lucky to be able to speak to a Nias Barat Regent in Nias Island. In a warm conversation at his house on February 2015, I tried to address the issue of maternal mortality by drawing its association with women's weak position in society. However, the Regent said that changes could not be possible because "this situation cannot be changed". During our discussion, like what the DHO staff of Nias District response, he also acknowledged that women are nothing more than "workers" who are forced to work. He, as the top leader of one district, could only say that the government unable not intervene this issue. Under his administration, he had never done anything to encourage changes. "This job requires a large effort and we will be *serege todo ita*⁹ if intervening," he concluded.

Discussion

I have provided information of maternal mortality in Nias by linking it to the relevant social actors. Maternal mortality is inseparable from the context of its social landscape (D'Ambruso et al., 2010). **First**, it is clear that pregnant women in Nias have not received of what Corrêa and Petchesky call as "the principle of bodily integrity or the right to security in and control

over one's body" (Corrêa and Petchesky 1994:304). Corrêa and Petchesky assert that fulfilling women's rights of reproductive health is the responsibility of all.

All parties should share the responsibility to prevent¹⁰ maternal mortality. Unfortunately, those supposed to collaborate to address this issue tend to look for scapegoats. When I met dr Fatolosa Panjaitan, one of obstetrics and gynecology specialist in Gunungsitoli Hospital, he explained to me that what the TBA saw as "thing", he saw as placenta retention. What the TBA named as an eel-tailed or pig-tailed thing during or after delivery is a result of TBA's lack of skills in managing delivery completely. According Fatolosa, the "traditional method" of delivery assistance, as practiced by TBAs, the remained placenta indeed affects the mother's health, creates sepsis and infection, and leads to the mother's death. This is, from the "medical perspective" is seen as what TBAs regard as an "evil" during pregnancy.

On *mohulu-hulu*, Fatolosa Panjaitan asserts that it was not a sign that a delivery process is about to happen. The process only starts when there is appropriate opening. The opening of the early labor might be marked by the *mohulu-mulu*, yet the delivery cannot be processed before the right opening followed by the automatic delivery of the placenta. Determining the time of labor only based on *mohulu-hulu* symptoms, such as upset bowel, carries a high risk of delivery path rupture which causes bleeding. A placenta not coming out from the mother's womb is actually caused by an inappropriate way of handing a delivery. Panjaitan further explained that many maternal deaths occurred because of the delay to bring patients to hospital. From patient profile, those who died in the hospital were the patients referred to hospital when it was too late, and who usually had experi-

enced severe bleeding. From his medical perspective, Panjaitan points his finger to TBA as the culprit of maternal death in Nias.

Blaming TBA is also made by midwife. The Midwife Mori, told me that TBAs work without medical competence. She witnessed how TBAs usually examine the birth canal with bare hands because for the TBAs using bare hands is more natural and help them to be more sensitive and accurate in identifying the presence of baby. Mori insists that this method is obviously unhygienic for it can cause infection to both mother and the baby. Giving birth in a squat position is also highly risky. From her perspective, this way of giving a birth, though possible, puts the mother and her baby in danger of infection considering the unhygienic conditions of houses and of the ways the traditional attendants assists pregnant woman.

What Midwife Linda revealed to me was shocking. She told me that one of the reasons why midwife was absent in location is because the people believed in TBA more than in midwife. She said,

Most of them in the lower villages prefer using TBA. For them, diseases are caused by non-medical causes, fökhö moroi baero¹⁷

Linda implies that it is the people to blame because they preferred TBA to midwife. For her, the community belief in traditional healer is the major hindrance to midwife in decreasing maternal mortality. The preference to TBA prevented midwife to give best working performance.

The question is "is it fair to accuse TBA of becoming the main cause of maternal mortality in Nias?" Taking Ina Juni's response

to the existence of TBA into account, then the social position of TBAs should be judged fairly. The TBAs and the people are in fact identical in the sense that they both, for example, believe in supernatural power. This kind of power, including its threat, is a reality of human experiences. This social proximity causes TBAs as the most reliable source of help for the people. TBAs are considered the best solution to deal with maternal issues. I believe also that most of TBAs are very close due to their hospitality to the community. These social qualities place TBAs to be more than just birth attendants. The presence of Ina Juni and other TBAs cannot be negated from delivery services in Nias Island. The TBA's position in Nias society is solid since they possess socio and religious-based authorities. While these authorities are hold separately by in Negeria(Ugwu et al., 2015), a TBA in Nias has both of them .

That TBAs play important roles in developing countries has been long recognized (Walraven et al., 1999). In rural areas in Indonesia, they function as the main actors in dealing with maternal problem (D'Ambruoso et al., 2009; Shefner-Rogers et al., 2004; Thouw, 1992; Titaley et al., 2010). Unfortunately, following the MDGs target, TBAs are not recognized as birth attendants by the Indonesian government¹². Objective 8.22 of ICPD 1994 PoA provides rooms for the involvement of TBAs. However, instead of empowering them, the government seems not to wholeheartedly welcome them in its health programs. As an example, TBAs are demanded to register before doing maternal practices¹³. This policy obviously ignores the social condition of the society.

It is true that most TBAs carry out traditional practices without adequate trainings from MoH. Ina June admitted that she once received a training from the government on delivery

around 2005, but since then she had never been monitored. Delivery at home which is non-hygienic and assisted by not skilled birth attendance potentially put pregnant women into a great risk of infection. It is even life threatening when facilities for emergency situation are not available. Traditional methods are often unsafe, for example, premature labor. The intriguing question "isn't the government itself endangers the life of pregnant woman by providing inadequate working environment for midwife?" The pictures shown above prove that the health facilities provided by the government are in a very poor condition.

The government's inability to provide the necessary labor facilities both for midwife working in the village and health personnels in hospital to improve and maintain women's reproductive health, I argue, does not promise any good news for the improvement of pregnant women's health. In my opinion and from the viewpoint of reproductive health rights fulfillment, the government, holding the main responsibility to fulfill woman's rights, has ignored the overall process in ensuring the rights of women to live and give birth safely. This ignorance, and what happens in Nias as a good sample, probably has led to continual occurrences of maternal deaths in Indonesia.

TBAs can be found guilty for performing illegally maternal practices since they do not get an approval from the government. However, it is a illegal practice as well when the government closes its eyes to the fact that midwife often makes fictitiously health reports, or that the stakeholders¹⁴ of public health in Nias do not carry out affirmative actions to prevent midwife from leaving the places where they are supposed to work. Psychological supports given by TBAs and the people's satisfaction with the their service have become social facts and probably also

relate to the low level of delivery in Poskesdes/ Polindes (MoH, 2014). Government also needs to be aware about the fact that based on the study of Maternal Mortality by Balitbangkes 2013 (Ministry of National Development Planning-National Development Planning Agency, 2014) the maternal mortalities occur at home are 29,4 percent, while those in state-owned hospitals are 41.9 percent and in private-owned hospitals are 16.1 percent. It is reasonable to believe that maternal mortality has something to do with the quality of a hospital.

In my opinion, the government needs to address this issue seriously by taking more dynamic and context-based actions. The fact that midwives did not work in their working locations where they were supposedly to station, such as the case of the midwife Linda above, has been long known (for instance P. F. Heywood et al., 2009; P. Heywood et al., 2009; Titaley et al., 2010) but not responded well by the government. The government seems to be well aware of the made-up reports of the midwife, yet it takes no further actions. By doing so, I insist that the government betrays its responsibility by omission.

Second, as stated by Corrêa and Petchesky, woman should be treated as personhood. The plea for humanizing woman is the essence of ICPD 1994, that woman cannot be dehumanized to the level of property. She is entitled to have authority for self-determination, to possess an undeniable right of her own body.

Unfortunately, the authority for self-determination and possession of one's own body are absent from the life of Niasan woman, and some cases mentioned above confirm this fact. Niasan women, based on a brief explanation from the husband and the mother-in-law perspectives, generally do not have ac-

cess to decision making. In having ANC service and treatment, for example, pregnant women depend on the permission and decision of their husband and mother-in-law. Family members even usually intervene in deciding the place to giving birth. Pregnant women are also completely resigned their lives in the hands of TBA by doing whatever they are asked to do. If TBA declares that the time of labor is due- although it is the right time yet- pregnant women have no other choice but to comply with it. The passive role of pregnant women during pregnancy and in giving birth certainly negates their right of their own body, and this passivity results in painful experiences, more than often is life-threatening both for the mother and her baby.

The explanation for the absence of woman's right to make decision for her own sake, is summarized in the form of 3 delays proposed by Thaddeus et al (Thaddeus et al., 1994). From the field, when a TBA is perceived to fail giving a hand, another TBA will be called upon. Without asking for information on the pregnant mother's physical fitness, her family just calls for TBA for help. Even if the decision is to bring the pregnant woman to a health facility, the process of making decision excludes her. Other family members' more dominating position in making decision causes multiple delays (Khan et al., 2013), which in turn worsens the condition of the pregnant woman. Delays keep recurring since woman heavily depends on the people around her, especially her family (Titaley et al., 2010).

On a wider context, the absence of woman rights in Nias is closely related to her position as a daughter-in-law. The term "daughter-in-law" (böli gana'a) bears a certain implication to the relationship between a mother-in-law and her daughter-in-law. The latter is nothing without her mother in-law's role; her pres-

ence is only possible due to the serious efforts of the first. As a consequence, a daughter in law is regarded only as a human “property,” owned by her mother in-law, as a replacement of her gold as bride-price in her marriage. In this unbalanced relationship, a daughter in-law must put her mother-in-law first.

The whole process of controlling woman through marriage is what Saskia Wieringa calls as passionate aesthetics (Wieringa, 2012; Wieringa et al., 2015). In the light of passionate aesthetics, marriage is a way of controlling woman’s behaviors, in order to comply with the in-equity gender norm, in which man always in prestigious position. Model of family relation and stages, symbols, language use in Niasan wedding are intended to regulate gender behaviors and at the same time segregate gender roles. If each gender behaves as it should be, then gender relation is said to suit the culture of Nias. This is indeed the main worldview which negates Niasan women’s rights of reproductive health, and of individuality in the household domain.

Third, there is no wonder if the equality principle to partners has been neglected. DHS 2012 data also revealed an interesting fact about women’s position in Indonesia. 34.0 percent of married women aged 15-49 mentioned that the decision about their health were made by themselves, however the rest of the proportion were jointly decision of wife and husband (49.3 percent), and 16.2 percent decision were made by the husband only. The data confirm that woman is powerless against man.

In Indonesia, men’s level of participation in family planning program is also very minimal. The number of male operations, for instance, is only 0.2 percent, and there had been no male’s increasing participation in 2007 compared to 2012. Meanwhile, the use of condoms only increases from 1.3 percent to 1.8 percent.

The low level of men's participation in family planning methods contributes to the high rate of population growth (MoH 2014). This situation is clearly not line with objective 8.27 of PoA ICPD 1994 recommending that a man should participate actively in his partner's reproductive health.

The reproductive right of woman in Nias is even worse. The high desire for having sons has led husband to neglect his wife's equal rights in the household. As mentioned before, wife is demanded to give birth to male child, who is culturally accepted as the inheritor of family legacy. The medical record data of mother mortality in Gunungsitoli Hospital during 2010-2014 indicate that more than 80 percent of deaths are mothers in their productive age (21-40 years), and most of them have gravida >2. For those with gravida >2, 75 percent is with gravida 4-6. In addition to being mother with multiple births, a wife is also burdened with many household duties, especially those perceived as "woman's work" as I have listed before. This social context cannot be detached from the various norms lived by the Niasan society.

According to BKKBN¹⁵, Indonesian women who are at risk of facing maternal mortality are those who are pregnant *too* frequently and *too* many. The desire for having a son often causes women to be pregnant even though they are *too old*. In the field, I met a pregnant woman in her 40's who had had 14 deliveries. It might happen, again, because of marriage at very young age (*too young*).

Fourth, women in Nias island lose their right of diversity. The island comprises small islands, and most of them are very remote and difficult to access. Like in other areas in Indonesia, working in remote areas with many issues to face is less favor-

ite than that in urban areas. The less preference for working in isolated area, also suggested by Heywood et al (2010) lures midwife to work in the city instead. The main reason for this altering working place is better opportunities to improve their income from private practices (Heywood et al, 2011). Consequently, rural areas and low-income communities, where a great deal of maternal health problems occurs (Titaley et al, 2010a) are not well or even poorly served due to the shortcomings of human resources or the incompetence of the existing health personnel (Heywood and Harahap, 2009).

The pictures before show the poor condition of health facilities in Nias. Ideally, midwife certainly need a better place and necessary facilities to give her best services. Above all, pregnant woman also deserves a decent place and health services which make her feel comfortable. The reluctance to have ANC since the patient is embarrassed of being treated by "stranger" and the poor quality of health post encourage the number of pregnant women who avoid health facilities (Roro et al., 2014; Titaley et al., 2010). From some pictures above, the layout of some health posts does not accommodate the privacy of pregnant woman and midwife. All these explain also why people welcome TBA more than midwife. As an internal part of the community, TBA is already familiar to the people. Therefore, pregnant woman is willing to be treated by TBA, including to examine her reproductive organs. TBA also treats pregnant woman in the latter's own house, and being treated at home gives a feeling of comfort.

Conclusion

As also found out in other areas in Indonesia, maternal mortalities in Nias are relate to the 3 delays (D'Ambruoso et al., 2010;

Hussein et al., 2009; Supratikto et al., 2002) and also the 4 too. However, looking at the process, it is clear that all the social actors mentioned above negatively contribute towards the problem.

Seen from the concept suggested by Correa and Petchesky, I argue that Niasan women, and it might be the case for other women in other areas in Indonesia, have not obtained their rights of bodily integrity, personhood, equality, and diversity. Putting aside the government's claim of health quality improvement, the social actors who are supposed to support the fulfillment of those rights have failed to play their roles. Instead, they have committed "omission, neglect, or discrimination" against women's right of reproductive health.

To conclude, by considering that ICPD is "incorporates women's rights as an essential component" in decreasing maternal death (Roseman and Reichenbach 2011: 15), a careful scrutiny of Niasan women's rights fulfilment by means of Correa and Petchesky's analysis indicates that the implementation of ICPD 1994 is still beyond expectation.

Acknowledgement

This paper is a part of the first writer's dissertation at AISSR, University of Amsterdam. The writer expresses his sincere gratitude to LPDP for its awarded scholarship.

References

- Amnesty International. (2010). *Left Without A Choice: Barriers to Reproductive Health in Indonesia*. London: Amnesty International Publications.
- Cook, R. J., & Bevilacqua, M. B. G. (2004). *Invoking human rights*

- to reduce maternal deaths. *The Lancet*, 363(9402), 73. [http://doi.org/10.1016/s0140-6736\(03\)15178-1](http://doi.org/10.1016/s0140-6736(03)15178-1)
- Cook, R. J., & Dickens, B. M. (2002). Ethical and Legal Issues in Reproductive Health: Human rights to safe motherhood. *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, 76, 225–231.
- Cook, R. J., & Dickens, B. M. (2012). Upholding pregnant women's right to life. *Int J Gynaecol Obstet*, 117(1), 90–94. <http://doi.org/10.1016/j.ijgo.2012.01.001>
- D'Ambruoso, L., Achadi, E., Adisasmita, A., Izati, Y., Makowiecka, K., & Hussein, J. (2009). Assessing quality of care provided by Indonesian village midwives with a confidential enquiry. *Midwifery*, 25(5), 528–539. <http://doi.org/10.1016/j.midw.2007.08.008>
- D'Ambruoso, L., Byass, P., Qomariyah, S. N., & Ouédraogo, M. (2010). A lost cause? Extending verbal autopsy to investigate biomedical and socio-cultural causes of maternal death in Burkina Faso and Indonesia. *Social Science and Medicine*, 71(10), 1728–1738. <http://doi.org/10.1016/j.socscimed.2010.05.023>
- Fathalla, M. F. (2006). Human rights aspects of safe motherhood. *Best Pract Res Clin Obstet Gynaecol*, 20(3), 409–419. <http://doi.org/10.1016/j.bpobgyn.2005.11.004>
- Gruskin, S. (2006). Special Focus : Rights-Based Approaches to Health RIGHTS-BASED APPROACHES TO HEALTH : Something for Everyone. *Health and Human Rights*, 9(2), 4–9.
- Gruskin, S. (2008). Reproductive and sexual rights: Do words matter? *American Journal of Public Health*, 98(10), 1737. <http://doi.org/10.2105/AJPH.2008.147041>
- Heywood, P. F., & Harahap, N. P. (2009). Human resources for

- health at the district level in Indonesia: the smoke and mirrors of decentralization. *Human Resources for Health*, 7(1), 6. <http://doi.org/10.1186/1478-4491-7-6>
- Heywood, P. F., Harahap, N. P., Ratminah, M., & Elmiati. (2010). Current situation of midwives in indonesia: Evidence from 3 districts in West Java Province. *BMC Research Notes*, 3, 287. <http://doi.org/http://www.biomedcentral.com/1756-0500/3/287>
- Heywood, P., & Harahap, N. P. (2009). Health facilities at the district level in Indonesia. *Aust New Zealand Health Policy*, 6, 13. <http://doi.org/10.1186/1743-8462-6-13>
- Hussein, J., D'Ambruoso, L., Armar-Klemesu, M., Achadi, E., Arhinful, D., Izati, Y., & Ansong-Tornui, J. (2009). Confidential inquiries into maternal deaths: Modifications and adaptations in Ghana and Indonesia. *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 106(1), 80–84. <http://doi.org/10.1016/j.ijgo.2009.04.007>
- Khan, N., & Pradhan, M. R. (2013). Identifying Factors Associated with Maternal Deaths in Jharkhand, India: A Verbal Autopsy Study. *J Health Popul Nutr*, 31(2), 262–271.
- Ministry of National Development Planning-National Development Planning Agency. (2014). *Laporan Pencapaian Tujuan Pembangunan Milenium di Indonesia 2013*. Jakarta: Bappenas.
- Ministry of National Development Planning-National Development Planning Agency. (2015). *Laporan Pencapaian Tujuan Pembangunan Milenium di Indonesia 2014*. Jakarta: Bappenas.
- MoH. (2014). *Profil Kesehatan Indonesia Tahun 2013*. Jakarta: Ministry of Health.

- Nanda, G., Switlick, K., & Lule, E. (2005). *Accelerating Progress towards Achieving the MDG to Improve Maternal Health: A Collection of Promising Approaches*. Washington: The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank .
- Roro, M. A., Hassen, E. M., Lemma, A. M., Gebreyesus, S. H., & Afe-work, M. F. (2014). Why do women not deliver in health facilities: a qualitative study of the community perspectives in south central Ethiopia? *BMC Research Notes*, *7*, 556. <http://doi.org/10.1186/1756-0500-7-556>
- Roseman, M. J. (2011). Bearing Human Rights: Maternal Health and the Promise of ICPD. In *Global Reproductive Health and Human Rights: Reflecting on ICPD* (pp. 91–109). Pennsylvania: University of Pennsylvania.
- Rosenfield, A., & Maine, D. (1985). MATERNAL MORTALITY-A NEGLECTED TRAGEDY. Where is the M in MCH? *The Lancet*, *326*(8446), 83–85. [http://doi.org/10.1016/S0140-6736\(85\)90188-6](http://doi.org/10.1016/S0140-6736(85)90188-6)
- Shefner-Rogers, C. L., & Sood, S. (2004). Involving husbands in safe motherhood: effects of the SUAMI SIAGA campaign in Indonesia. *J Health Commun*, *9*(3), 233–258. <http://doi.org/10.1080/10810730490447075>
- Supratikto, G., Wirth, M. E., Achadi, E., Cohen, S., & Ronsmans, C. (2002). A district-based audit of the causes and circumstances of maternal deaths in South Kalimantan, Indonesia. *Bulletin of the World Health Organization*, *80*(3), 228–235.
- Thaddeus, S., & Maine, D. (1994). Too Far to Walk: Maternal Mortality in Context. *Sm. Sci. Med.*, *38*(8), 1091–1110.
- Thouw, J. (1992). Delegation of obstetric care in Indonesia. *Int J*

Gynaecol Obstet, 38(Suppl), 45–47.

Titaley, C. R., Hunter, C. L., Dibley, M. J., & Heywood, P. (2010). Why do some women still prefer traditional birth attendants and home delivery?: a qualitative study on delivery care services in West Java Province, Indonesia. *BMC Pregnancy Childbirth*, 10(43).

Ugwu, N. U., & de Kok, B. (2015). Socio-cultural factors, gender roles and religious ideologies contributing to Caesarian-section refusal in Nigeria. *Reproductive Health*, 12(1), 70. <http://doi.org/10.1186/s12978-015-0050-7>

Walraven, G., & Weeks, a. (1999). Editorial: The role of (traditional) birth attendants with midwifery skills in the reduction of maternal mortality. *Tropical Medicine and International Health*, 4(8), 527–529. <http://doi.org/10.1046/j.1365-3156.1999.00441.x>

Wieringa, S. E. (2012). Passionate Aesthetics and Symbolic Subversion: Heteronormativity in India and Indonesia. *Asian Studies Review*, 36(4), 515–530. <http://doi.org/10.1080/10357823.2012.739997>

Wieringa, S. E., Bhaiya, A., & Katjasungkana, N. (2015). *Heteronormativity, Passionate Aesthetics, and Symbolic Subversion in Asia*. Eastbourne, Chicago and Ontario: Sussex Academic Press.

(Endnotes)

1. <http://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/ICPDBeyond2014advancingHRforallwomen.aspx>
2. <http://indonesia.unfpa.org/news/2014/04/indonesia-the-icpd20-and-the-unfinished-agenda> Report of the ICPD accomplishment was delivered by the Indo-

nesian delegation in a meeting in Bangkok, September 2013 (www.unescapsdd.org/files/documents/APPC6_MS6_IDN.pdf) and in another meeting in New York, September 2014

3. (http://icpdbeyond2014.org/uploads/browser/files/statement_pemri_@_ungass_icpd,_22_sep_2014.pdf)
4. This version of story is narrated by the second TBA summoned by the midwife Mori to assist delivery which then ended with death, as I told before. From this story, we learn about the phenomenon of multidelays (Khan et al., 2013), those are, from the TBA1, midwife, then the TBA2, before the midwife refers the patient to a senior midwife.
5. Midwife is given the authority “to provide health services to mother and children, to provide services to improve woman’s reproductive health and family planning” (UU No. 36 year of 2014 on Health Personnel), which is similar to Permenkes RI No. 1464/Menkes/Per/X/2010 on the consent and the implementation of midwifery health practices. More detailed information of midwife’s authority is given by the Permenkes, that is, a midwife is to provide pre-pregnancy counselings, antenatal, normal delivery, woman-in-labor, and breast-feeding services and counselings.
6. The term “lower” refers to the villages located in coastal area, while villages located in mountain area are called as “upper” villages. Most mountain areas have no village midwives because regarded as unreachable area and the people living there were often stigmatized as being involved in criminal offences.

7. Another District in Nias, about 2 hour-trip from Gunung-sitoli
8. Not mentioning the name of the location is intentional.
9. We will be exhausted
10. Objective 8.23 of PoA ICPD 1994 emphasizes prevention
11. It means that the source of this disease is from the outside, from something that beyond medical explanation
12. UU No. 36 of 2009 on Health says that health person-nels only refer to those who get health education. UU No. 36 of 2014 on Health says that all health personnels must posses necessary competences, acquired through competence tests and permission to perform health practices.
13. The decree of the Minister of Heath of the Indonesian Republic No. 1076/MENKES/SK/VII/2003 states in order to perform health practices, the traditional healers need to register to the government.
14. In my interview with the head of a health post and the head of a health office, both recognize that they know that some midwives are frequently absent in their working location. However, they can do nothing about it because they do not want to take the responsibility if the midwives experiences problems in their working locations.
15. BKKBN points out that the risk factors of maternal mor-tality are caused by too frequent, too many, too old, and too young pregnancy.

BUDAYA PEMERKOSAAN DALAM SUDUT PANDANG FEMINISME PSIKOANALISIS : OPRESI TERHADAP KEPRIBADIAN ANAK PEREMPUAN

Iqraa Runi Aprilia

*Departemen Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya,
Universitas Indonesia, Depok, Indonesia.
iqraruni@gmail.com*

Abstract

Many women felt ever abused either verbally and non-verbally make the emergence of a cultural stigma, that rape is a culture who constructed a consequence of the *triangular situation* in a family. *Triangular situation* is a condition which a child understand that there are power relation in a family especially in mothering phase. Through those explanation, girls have understand over the status of the men as superior and women as inferior. Difference in treatment which is based on classifications roles make girls confirmed that *cultural women behaviour* as a standard why she should be *ashamed* of her position as inferiority. Through psychoanalysis approach, there are discussion about shame as the fear to fail because of 'ideal-self'. *Oppression of girls personality* considered dissuade girls have difficulty to tell experience of sexual violence.

Keywords: *triangular situation, cultural women behaviour, shame, girls personality, oppression.*

Abstrak

Banyak perempuan yang merasa pernah dilecehkan baik secara verbal maupun non-verbal membuat munculnya sebuah stigma bahwa budaya pemerkosaan merupakan sebuah kultur yang terbangun akibat adanya *triangular situation* dalam sebuah keluarga. *Triangular situation* merupakan sebuah kondisi dimana seorang anak paham bahwa ada relasi kuasa dalam sebuah keluarga terutama pada fase "mothering". Sehingga, anak perempuan memiliki paham tentang status laki-laki sebagai *superior* dan perempuan sebagai *inferior*. Perbedaan perlakuan

yang didasari atas klasifikasi roles membuat anak perempuan membenarkan bahwa *cultural women behaviour* sebagai standar mengapa dirinya harus malu terhadap posisinya sebagai *inferior*. Melalui pandangan psikoanalisis terdapat pembahasan tentang rasa malu sebagai rasa takut untuk gagal karena adanya "*ideal-self*". Operasi terhadap kepribadian anak perempuan dianggap menjadi sebab mengapa anak perempuan memiliki kesulitan untuk menceritakan pengalaman tindakan kekerasan seksual.

Kata kunci: *triangular situation, cultural women behaviour, malu, kepribadian anak perempuan, operasi.*

Pendahuluan

Budaya pemerkosaan menjadi hal yang seolah dilanggengkan. Apabila kita melihat dari sisi bagaimana kultur yang direpetisi kental dengan norma patriarki seolah membenarkan bahwa pemerkosaan menjadi aktivitas yang diwajibkan sebagaimana adanya. Perempuan yang notabene menjadi korban kekerasan seksual selalu memiliki permasalahan yang sama dalam kesaksiannya pada kasus yang berkaitan dengan dirinya, yaitu diam dan malu dalam menjelaskan ulang kejadian tindak kekerasan seksual. Banyak faktor yang mendukung untuk menjelaskan ada apa dibalik kepribadian perempuan yang seolah selalu malu dalam menjelaskan aktivitas kekerasan seksual yang merugikan dirinya. Pada kasus ini, saya mencoba memberi pandangan yang sengaja lebih luas terlebih dahulu untuk dapat menjelaskan kepribadian perempuan yang memang sengaja diopresi melalui *struktur sosial* dan juga *interpretasi sosial* terhadap perempuan (Chodorow, 1976; Thompson, 1998). Pembentukan kepribadian seorang anak perempuan tidak dapat dilepaskan dengan kultur yang ada pada wilayah tempat dimana dirinya tumbuh. Melalui klaim itu memunculkan asumsi bahwa fase mothering merupakan operasi tahap awal

dalam pembentukan kepribadian seorang anak (Chodorow, 1976). Adanya repetisi norma patriarki dan juga *cultural women behaviour* menjustifikasi bahwa perempuan bukan terlahir sebagai perempuan, melainkan kultur menjadikan dirinya sebagai perempuan (Goffman, 1959; scheff, 1990; Brownmiller, 1975; De beauvoir, 1949).

Artikel ini bertujuan untuk menjelaskan adanya kultur patriarki yang menyeragamkan kepribadian perempuan dalam rangka melanggengkan proses kekerasan seksual. Melalui proses sadarnya perempuan dalam kesetaraan didalam keluarga, diharapkan menggiring mothering kepada parenting yang bukan hanya perubahan term, melainkan penghapusan stereotype patriarki pada perkembangan seorang anak. Dengan adanya repetisi kultur patriarki yang mendukung laki-laki sebagai superior, membuat anak perempuan mengeneralisasi makna tersebut. Hal ini berimplikasi pada diam atau malunya perempuan dalam kasus kekerasan seksual yang notabene dilakukan oleh laki-laki yang dianggap sebagi superior. artikel ini menggunakan metode meta-analysis dan kesaksian seorang perempuan korban kekerasan seksual.

Fase mothering sebagai opresi tahap awal bagi kepribadian perempuan

Melalui fase mothering seorang anak perempuan terpaksa hanya mendapat pemahaman melalui ajaran yang diajarkan oleh ibunya. Kepekaan paradigma feminis bukan hanya melihat mothering sebagai suatu hal yang mendomestifikasi perempuan, tetapi juga fase dimana kita menemukan kepribadian seorang anak dipertaruhkan. Kepribadian seorang anak diopresi melalui fase mothering, maksudnya dengan adanya ketimpangan

dalam bagaimana *mothering* selama ini dilakukan, dengan hanya melibatkan peran ibu dianggap telah merepetisi budaya yang menjustifikasi status dan juga peran perempuan di dalam sebuah keluarga. Perempuan yang memiliki struktur anatomi yang memungkinkan dirinya untuk hamil, mengandung dan juga menyusui dalam ranah teologi disebut sebagai takdir untuk menjadi seorang ibu (Freud, 1933). Susunan anatomi perempuan dan laki-laki memang merupakan sebuah takdir. Tetapi, ketika kita mulai membicarakan *mothering*, maka apakah perempuan yang bisa mengandung harus melakukan *mothering* secara total ?. Sebuah pandangan tentang ibu dan mengurus anak kerap kali dilekatkan begitu saja kepada perempuan. Tanpa berpikir panjang, karena rahim ada pada perempuan, karena seorang anak menyusui dari ibunya, maka perempuan harus mengurus anaknya. Pengertian perempuan yang seharusnya mengurus anak dianggap sebagai *social structure* (Chodorow, 1976).¹ Maksudnya, pada fase *mothering* seorang anak laki-laki maupun perempuan mengalami bentuk ajaran yang telah meregenerasi. Paham tentang roles yang dilekatkan kepada ibu dan ayahnya menjadi kultur yang sengaja di repetisi terus-menerus. Bentuk pengalaman yang diberikan oleh keluarganya dari generasi ke generasi tentang perempuan harus menjadi ibu, membuat perspektif banyak orang tentang perempuan harus melakukan *mothering* menjadi paten. Perempuan yang faktanya belum tentu dapat hamil atau belum tentu dapat melakukan *mothering* bisa menyangkal. Tetapi, pada akhirnya konstitusi agama, tradisi dan juga masyarakat konservatif akan mengancam perbuatan perempuan yang bersangkutan.

Mothering memang menjadi ranah yang sangat sensitif apabila kita membicarakan dan mengangkat '*mothering*'

sebagai sebuah kasus atau mengklaimnya sebagai kesalahan fatal dalam mendidik seorang anak. Pada masa *Oedipal Complex* perempuan merasa bahwa dirinya secara seksual aktif, tetapi ketika dirinya menyadari bahwa adanya kekurangan pada wilayah genitalnya, karena tidak sama seperti laki-laki. Maka, perempuan mulai memindahkan pemahaman atas dirinya yang tadinya aktif menjadi pasif secara seksual (Freud, 1998; Tong 1998). Melalui perpindahan pemahaman perempuan atas dirinya yang tadinya aktif menjadi pasif memunculkan rasa narsis bahwa dirinya yang memiliki kepasifan secara seksual pasti memiliki kelebihan dalam hal perasaan, kasih sayang dan juga keramahan. Kemudian, adanya rahim yang melekat pada dirinya seolah menjustifikasi kenarsisan bahwa dirinya sebagai satu-satunya gender yang dapat memberikan perasaan, kasih sayang dan juga keramahan dalam membangun relasi antara dirinya dan anak-anaknya (Freud, 1998; Tong, 1998). Tentunya klaim ini bukan hanya berdasar pada argumen Freud tentang pasifnya perempuan secara seksual, tetapi ini disebabkan karena perempuan dituntut menjadi ibu berlandaskan struktur dan interpretasi sosial terhadap status perempuan (Chodorow, 1967; Thompson, 1998).² Dengan adanya kultur yang dianggap mempatenkan pengklasifikasian sifat, sikap, ajaran dan juga peran dalam fase *mothering* membuat kita paham bahwa dalam pemikiran psikoanalisis seorang anak bukan membentuk dirinya seperti apa yang mereka inginkan, karena struktur sosial memiliki peran besar dalam proses perkembangan anak (Horney, 1998). Kultur yang direpetisi terus menerus membawa seorang anak pada pemahaman yang tidak berkembang dan berdampak pada pengopresian kepribadiannya. Opresi terhadap kepribadian anak perempuan bukan hanya didukung

karena adanya mothering. Tetapi, *cultural women behavior* yang seolah mengatur tindakan perempuan atas dasar catatan historis membuat perempuan tidak dapat menjadi dirinya sendiri, melainkan membentuk dirinya menjadi perempuan agar dirinya terlihat waras (Brownmiller, 1975; De Beauvoir, 1949; Horney, 1998).³

Perempuan yang notabene menjadi *houseworker* akan mereproduksi anak-anak yang paham melalui fisik, psikis, dan secara emotional bahwa perempuan harus menjadi *houseworker* dan mengurus anak. Fase mothering dianggap sangat vital dalam membentuk kepribadian seorang anak, karena melalui fase mothering tepat pada *triangular situation*, seorang anak akan memahami bahwa ada relasi kuasa antara status ayahnya sebagai superior kepada ibunya yang inferior, kemudian dipahami oleh anak sebagai bentuk contoh justifikasi kebenaran nilai yang dibangun oleh masyarakat. Adanya relasi kuasa yang terbentuk melalui triangular situation dalam sebuah keluarga bukan hanya berhenti pada lingkup keluarga. Tetapi, seorang anak yang kepribadiannya teropresi dengan pemahaman *triangular situation* akan membawa ke ranah yang lebih luas lagi. Berkaitan dengan pembahasan opresi kepribadian, bahwa paham triangular situation dalam keluarga berdampak pada pengertian laki-laki sebagai superior dan perempuan sebagai inferior yang akan digeneralisasi oleh anak perempuan maupun laki-laki. Berbicara aktivitas mothering seolah kita mundur lagi kebelakang dan mengatakan bahwa perempuan bukan terlahir sebagai perempuan melainkan dirinya dijadikan perempuan (De Beauvoir, 1949). Pernyataan itu bukan hanya dibenarkan karena yang berbicara adalah filsuf eksistensial ternama. Tetapi, bentuk opresi terhadap kepribadian perempuan

merupakan bukti yang cukup untuk menjustifikasi bahwa perempuan dibentuk baik secara psikis maupun emosional melalui fase mothering yang sekaligus memperlihatkan adanya relasi kuasa yang terbentuk dalam *triangular situation* dalam keluarga. Pemahaman anak atas relasi kuasa antara ayah kepada ibunya kemudian digeneralisasikan kedalam masyarakat dengan memandang laki-laki sebagai gender superior dan perempuan sebagai gender inferior.

Opresi terhadap kepribadian anak bukan hanya terjadi pada anak perempuan, tetapi juga anak laki-laki yang secara alamiah tidak menginginkan menjadi superior. Dengan adanya masalah didalam aktivitas mothering maka Chodorow memasukan term baru yakni *parenting*, karena, *parenting* dianggap dapat mewakili pemikiran bagaimana kedua orang tua harus memiliki andil dalam membesarkan anak-anaknya. Term parenting yang dicetuskan oleh Chodorow bukan hanya menjelaskan bagaimana seorang anak dididik, tetapi, term parenting menjelaskan bahwa harus adanya eliminasi stereotype patriarki dalam nilai yang terkandung didalam sebuah keluarga. Mothering yang diubah menjadi parenting bukan semata-mata dapat mengubah kultur dalam memandang perempuan, karena pokok permasalahannya bukan ada pada term yang digunakan, tetapi bagaimana pengaktualisasiannya.

“Women mother daughters who, when they become women, mother.” – Nancy Chodorow⁴

Anak memahami ‘Power’ berdasarkan klasifikasi roles

Anak perempuan dibentuk menjadi tidak terlalu agresif, tidak terlalu menantang dan harus selalu merasa cukup atas

pencapaian diri (Freud, 1993; De Beauvoir, 1949). Ketika tumbuh menjadi dewasa kemudian perempuan diklasifikasikan menjadi kaum yang terbelakang karena terdidik menjadi inferior. Melalui pemahaman *cultural women behaviour* yang selalu mengalami repetisi khususnya melalui proses *mothering*. Berbeda dengan perempuan melalui cara pandang psikoanalisis, laki-laki dari kecil dianggap memiliki saingan berat yakni ayahnya sendiri (Brownmiller, 1994; Chodorow, 1976). Melihat saudara perempuannya hanya memiliki klitoris bukan penis, lalu secara bersamaan anak laki-laki juga melihat ibunya yang menjadi inferior, membuat dirinya selalu merasa tertantang untuk menjadi superior sama seperti ayahnya. Anak perempuan memiliki klitoris yang selalu dikaitkan dengan posisinya sebagai inferior, sedangkan anak laki-laki yang memiliki penis memiliki ketakutan akan dikebiri lalu menjadi inferior sama seperti ibu atau saudara perempuannya (Freud, 1998).⁵ Permasalahan membedakan inferior dan superior berawal pada hanya seputar wilayah genital laki-laki dan perempuan. Asumsi *penis envy* yang seolah menjadi pokok permasalahan yang diangkat oleh Freud pun menjadi hal yang sampai hari ini masih dilanggengkan. Bagaimana anak perempuan maupun laki-laki melihat inferior dan superior bukanlah berdasarkan pada wilayah genital, melainkan adanya *subordinasi sosial* (Horney, 2009).

Seorang anak tidak akan dapat langsung membedakan mana yang inferior dan mana yang superior. Menuju pemahaman hirarki tentunya ada proses yang membuat seorang anak membentuk konsep hirarkinya sendiri melalui proses yang mereka serap selama masa pemahaman. Fase *mothering* memiliki andil yang sangat mempengaruhi bagaimana kepribadian anak terbentuk dalam membedakan mana yang

superior dan yang inferior. Perempuan selama ini dipatenkan menjadi mereka yang harus melakukan mothering. Itu mengapa seorang anak mendapatkan pertukaran pemahaman hanya dengan ibunya. Ketika mereka melihat ayahnya pergi keluar dan dapat bertemu dengan banyak orang maka mereka akan mulai mengklasifikasi gender berdasarkan roles yang ada di dalam rumah. Kita dapat mengatakan dengan mudah bahwa dengan perempuan di rumah dan laki-laki bekerja di luar maka terjadi *hierarchy of gender* (Chodorow, 1976).⁶ Dengan adanya asumsi bahwa *hierarchy of gender* terbentuk akibat roles yang ada di dalam rumah bukan berarti kita memiliki cukup bukti atas *hierarchy of gender*. Seorang anak tidak langsung mengerti *hierarchy of gender* melalui pemahaman bahwa ibunya di rumah dan ayahnya pergi keluar, tetapi ketika anak mulai memahami bahwa ekonomi perempuan ditopang oleh laki-laki. Maka seorang anak mulai memahami bahwa ibunya sangat bergantung kepada ayahnya, terlepas dari seberapa vital peran ibu didalam melakukan mothering (Chodorow, 1976). Budaya yang terus mengamini proses mothering dan juga perempuan sebagai houseworkers menjadi permasalahan yang bukan hanya menyebabkan terdomestifikasinya perempuan, tetapi juga paham seorang anak bahwa perempuan menjadi gender yang inferior. Tidak dapat dipungkiri bahwa masa kanak-kanak memang menjadi hal yang sangat penting dalam pembentukan karakter dan pemahaman seseorang. Ketika seorang anak paham bahwa tugas perempuan menjadi houseworkers dan juga melakukan mothering maka budaya ini mengalami repetisi yang terus-menerus layaknya bola salju. Permasalahan perempuan yang keberatan menjadi houseworkers ternyata bukan satu-satunya masalah dalam pematangan roles antara

laki-laki dan perempuan, karena melalui klasifikasi roles yang dianggap paten nyatanya membuat anak perempuan dan laki-laki paham bahwa kata inferior milik perempuan dan superior milik laki-laki.

Dalam membedakan superior dan inferior tentunya ada komponen atau persyaratan untuk mencapai kesimpulan bahwa perempuan adalah inferior dan laki-laki superior. Adanya pemakluman dari masyarakat atas 'power' yang diberikan pada setiap gender membuat kultur patriarki terus berjalan. Laki-laki dengan kegagahannya dianggap harus bekerja untuk memenuhi kebutuhan sandang, pangan dan papan. Lalu perempuan yang cantik harus pintar masak, mengurus anak dan juga merawat diri agar apa yang diberikan suami dapat berfungsi optimal. Kesedihan perempuan yang terdomestifikasi itu bukan dipandang layaknya kesedihan. Masyarakat akan memberi penghargaan bagi perempuan yang memiliki 'power' berdasarkan klasifikasi sosial terhadap dirinya, lalu perempuan akan dihukum karena tidak menjadi perempuan seperti kebanyakan (Bernard, 1972; Johnson, 1978).⁷ Interpretasi sosial terhadap fakta bahwa perempuan kebanyakan lemah dan juga inferior dalam masyarakat membuat paham klasifikasi roles yang konservatif terus berlangsung (Thompson, 1998).⁸ Kendati adanya kecukupan dari masyarakat yang seolah memberi jaminan kuasa terhadap masing-masing "tugas" antara laki-laki dan perempuan, nampaknya tidak mengkaburkan pengertian inferior dan superior. Dengan adanya tugas perempuan yang seolah dipatenkan untuk berada dirumah dan berkuasa dirumah, justru memberi pengertian yang jelas bahwa perempuan adalah inferior.

Pemahaman yang sedemikian apik dalam menyadarkan

perempuan untuk terus bungkam, akan mengadaptasi dirinya terus-menerus agar meyakinkan bahwa tugas perempuan adalah seputar rumah dan itu adalah hal yang sangat berjasa. Klaim itu seolah benar bahwa perempuan memiliki power didalam rumah, tetapi hanya didalam rumah, tidak kemana-mana (Johnson, 1978). Dilekatkannya power terhadap masing-masing gender memberi pemahaman bahwa perempuan bukan haus akan kuasa, tetapi, mereka lelah atas interpretasi sosial yang mengeneralisasi sikap, roles dan juga status perempuan sebagai inferior (Thompson, 1998). Masyarakat tidak akan seberapa peduli terhadap kuasa perempuan didalam rumah, karena pada akhirnya yang menjadi powerful adalah mereka yang berguna ketika ada di wilayah masyarakat. Fakta yang mengatakan bahwa perempuan adalah wajah kemiskinan, tidak berpendidikan dan dididik menjadi inferior mendukung klaim saya bahwa perempuan memang dibentuk menjadi inferior, bukan menjadi inferior karena faktor biologis (Bernard, 1972; Johnson, 1978). Pendapatan dan pendidikan membuat seseorang mendapatkan statusnya, hal ini yang sulit didapatkan oleh perempuan, karena pada akhirnya perempuan akan selalu dilekatkan dengan interpretasi sosial bahwa perempuan sebagai houseworkers (Bird, 1968; Johnson, 1978; Thompson, 1998).

Status yang dilekatkan melalui subordinasi sosial diartikan sebagai hal yang menjadi dasar mengapa ada pengklasifikasian perempuan sebagai inferior dan laki-laki sebagai superior. Status yang menjadi salah satu komponen penting dalam mendapatkan power atas suatu tindakan merupakan hal yang dapat mendukung keberlangsungan status yang sengaja dibentuk oleh individu. Power tidak akan didapat tanpa sebab, karena untuk menuju seseorang yang memiliki kuasa harus

diikuti dengan adanya kekuatan fisik, jenis kelamin, pendapatan, kemakmuran, posisi dan peran (Brown, 1965). Dengan adanya stigma masyarakat dengan pengklasifikasian bahwa laki-laki cerdas dan perempuan cantik maka sampai saat ini makna 'kuasa' terlihat semu. Pemahaman bahwa pasangan yang ideal adalah perempuan cantik dengan laki-laki cerdas membuat banyak masyarakat paham bahwa laki-laki dan perempuan sudah mendapatkan 'kuasanya' berdasarkan klasifikasi seputar jenis kelamin (Rubin, 1973). Seolah ada kepuasan atas pemahaman 'kuasa' yang dicukupkan oleh masyarakat membuat seorang anak tidak memprotes mengapa harus ada yang superior dan inferior dalam sebuah keluarga. Bersamaan dengan interpretasi sosial tentang laki-laki dan perempuan, membuat kepuasan sosial atas 'kuasa' yang telah didapatkan oleh laki-laki dan perempuan diklasifikasi berdasarkan jenis kelamin (Thompson, 1998; Zellman, 1978).

Perempuan yang notabene selalu menjadi ibu dianggap memiliki roles besar dalam mengubah pola pikir anak tentang memandang perempuan dan laki-laki. Dari sini dapat terlihat bahwa bagaimana adanya *regenerasi kultur* membuat seorang anak mempercayai apa yang diberikan ketika mereka melewati fase parenting. Itu mengapa sampai hari ini pandangan perempuan harus menjadi ibu dan mengurus anak tidak berubah. Sebuah ajaran bahwa perempuan harus diam dirumah dan ayah bekerja, membentuk karakter mereka hingga dewasa. Bagi anak perempuan mereka akan merasa bahwa *women economics depence on men*, lalu dirinya akan merasa cukup menjadi yang inferior, karena budaya mendukung dirinya untuk menjadi inferior. Cara pandang bahwa perempuan adalah gender yang selalu bergantung kepada gender superpower

membuat dirinya paham bahwa perempuan bukanlah gender yang dapat berdiri sendiri. Adanya regenerasi kultur tentang perempuan harus menjadi ibu dan seorang ibu harus mengurus anaknya membuat perempuan selalu ditekan untuk berada di dalam rumah bersama anak-anaknya dan mendidik bagaimana anak perempuan harus menjadi dirinya dan anak laki-laki harus hebat seperti ayahnya. Fase parenting yang dilalui oleh anak-anak membentuk karakter dirinya bahwa mendengar kata orang tua itu penting, karena itu pasti benar. Sehingga beberapa tahun kemudian tidak heran jika ditemukan anak-anak yang terbentuk persis sama seperti ibu dan ayahnya. Bagi Chodorow adanya perempuan yang selalu diam dirumah akan membentuk *hierarchy of gender* yang artinya perempuan akan selalu kalah akibat adanya ikut campur regenerasi kultur yang berbasis agama, tradisi, nilai dan norma yang tidak dapat dipertanggungjawabkan asas kebenarannya.

Rasa malu melanggengkan proses kekerasan seksual

Pembicaraan mengenai opresi kepribadian anak perempuan dan juga pemahaman anak mengenai 'kuasa' didasari oleh klasifikasi roles merupakan jalan untuk membicarakan rasa malu didalam kekerasan seksual terhadap perempuan. Melalui pemahaman anak perempuan yang dipahami melalui situasi keluarganya berimbas kepada bagaimana dirinya memandang laki-laki dan perempuan secara general. Perempuan sebagai korban dari subordinasi sosial dan juga mothering harus menjadi korban kekerasan seksual yang malu untuk berbicara. Maksudnya, pemahaman bahwa perempuan yang menjadi korban dari kultur patriarki yang kepribadiannya diopresi melalui nilai-nilai patriarki memberi paham yang tertanam

didalam psikisnya bahwa laki-laki adalah gender superior.

Membicarakan rasa malu, psikoanalisis dalam pandangan Freud (1933) memiliki pendekatan dengan langsung mengkaji rasa malu kepada subyek yang bersangkutan. Apabila perempuan yang malu maka perempuan yang dikaji. Dalam hal ini psikoanalisis dari Freud beranggapan adanya sebab yang langsung diberikan karena perempuan adalah perempuan. Jauh berbeda dari pemikiran Freud, pemikir feminis mencoba untuk mengkaji bahwa rasa malu yang ada pada perempuan terbentuk karena konstruktivisme sosial (Seu, 1996).⁹ Maksudnya, dalam konstruktivisme sosial banyak orang berlomba untuk mengkonstruksi dan merekonstruksi realitas. Sehingga, kita menemukan *social behaviour* yang dapat lebih menjelaskan ada apa dibalik rasa malu yang cenderung muncul pada sikap perempuan (Burr, 1995; Seu, 1996).

Pandangan sosiologi menyebutkan bahwa struktur sosial memberitahu kita tentang fenomena yang kita lihat sehari-hari (Seu, 1996). Melalui pandangan sosiologi, seolah memberi klaim tentang psikis perempuan yang bukan terbentuk hanya karena dirinya secara biologis perempuan, melainkan karena fenomena rasa malu perempuan juga merupakan struktur sosial (Brownmiller, 1975; Seu, 1996). Kemudian melalui masa oedipal complex yang dianggap perempuan gagal dalam melalui fase itu, kemudian dirinya ingin menjadi seperti ibunya dan tumbuh menjadi inferior membuat perempuan lebih mudah diterpa rasa malu dan juga rasa gagal dalam mencari *ego-ideal* (Lewis, 1971; Seu, 1996).¹⁰ Rasa malu bukan hanya berdasar karena perempuan mengetahui dirinya sebagai inferior dalam struktur sosial. Norma dan juga standar yang diterima pada masyarakat merupakan dukungan atas sikap mana yang harus dilakukan

oleh seseorang (Goffman, 1959; Scheff, 1990; Seu, 1996).¹¹ Posisi perempuan didalam peradaban sejarah norma patriarki yang berlangsung sangat lama membentuk stigma sosial yang paten, bahwa perempuan merupakan kaum inferior dengan sikap malunya. Sehingga, perempuan merupakan kaum yang lebih cenderung diterpa rasa takut gagal karena norma yang ada bukan memihak kepada dirinya.

Pada rasa malu ada ketakutan akan kegagalan atau takut ditolak (Seu, 1996). Sehingga perempuan kerap kali diam dalam kasus kekerasan seksual. *Private emotion* dan *social experience* mengajarkan perempuan untuk diam dalam masalah yang berkaitan dengan mengancam kaum superior yakni laki-laki. Pada hal ini perempuan kerap kali diterpa rasa malu akibat adanya *ideal-self*. Maksudnya, sebelum timbulnya rasa malu, perempuan selalu mencari *ideal-self*. Adanya pengalaman sosial yang terjadi membuat perempuan mengklasifikasikan *ideal-self* yang ingin dituju. Ketika perempuan menyadari bahwa pengalaman sosial dan juga *ideal-self* yang ingin dituju tidak didukung dengan norma yang ada, maka perempuan akan menyikapinya dengan diam (Seu, 1996). Rasa malu bukan hadir begitu saja, klaim bahwa perempuan malu karena faktor biologis dianggap keliru, karena rasa malu itu muncul ketika melihat bagaimana diri kita digambarkan dalam cara pandang orang lain (Lewis, 1971; Sartre, 1943; Seu, 1996). Itu mengapa dalam menjelaskan rasa malu kita tidak dapat menjelaskan perempuan karena faktor biologis yang sifatnya hanya berelasi dengan dirinya sendiri. Terlebih melalui norma patriarki yang menguasai hampir seluruh standar nilai, membuat perempuan merasa selalu adanya kecemasan apabila mereka membuat standar nilainya sendiri yang pada akhirnya perempuan tumbuh menjadi inferior, korban dari rasa malu dan

diam apabila menjadi korban.

Berdasarkan data yang ada, dijelaskan bahwa kepribadian anak yang tumbuh dengan seorang ibu yang bekerja memiliki kemandirian dan juga penghilangan stereotype atas sikap perempuan (Hoffman and Nye, 1975; Brover-man, et al., 1972).¹² Dengan demikian ada pemikiran yang mendukung bahwa seorang anak memang seharusnya melihat kondisi dimana kedua orang tuanya terlihat setara. Adanya bentuk ajaran pada mothering yang memperlihatkan bahwa ada relasi kuasa antara ayah kepada ibunya, mengopresi kepribadian mereka. Klaim ini memang membutuhkan penelitian lebih lanjut untuk mencapai kepada pembuktian bahwa mothering sebagai salah satu sebab dari rasa malu perempuan sebagai inferior. Tetapi, dengan adanya klaim dari banyak pendekatan sosial bahwa rasa malu perempuan memang disebabkan karena status perempuan sebagai inferior didalam norma patriarki. Kemudian, klaim kultur patriarki yang menyeragamkan kepribadian perempuan, dalam rangka melanggengkan proses kekerasan seksual seolah dibenarkan melalui maraknya kasus kekerasan seksual dan absennya perempuan dalam memberikan kesaksian sebagai korban. Rasa malu yang bertahun-tahun dilekatkan sebagai kepribadian perempuan juga merupakan dukungan atas maraknya kasus kekerasan seksual. Melalui ini kita dapat melihat bahwa kekerasan seksual terhadap perempuan bukan hanya terjadi karena perempuan dianggap sebagai obyek seksual. tetapi, karena anak perempuan selama ini “diajarkan” untuk diam dan malu atas kondisi dirinya.

Suara Hati

Terlempar ke dunia sebagai perempuan dengan norma laki-laki yang selalu dijamin menjadi tabir duka yang selalu gagal dalam praktiknya. Tidak perlu berpikir jauh bagaimana mengalahkan norma itu, untuk melindungi nurani dari duka pun selalu saya temukan bahwa tabir itu tak sekuat ancaman yang ada.

Pemahaman yang selalu saya olah dalam dunia, justru membentuk dunia yang bukan menjadi milik saya sendiri. Kultur yang membentuk bagaimana kepribadian diri ini seolah menyeragamkan saya untuk sama dengan mereka, mereka yang sama seperti saya, mereka yang datang terlebih dahulu jauh sebelum saya ada, perempuan.

Saya dituntut untuk diam dan bungkam terhadap permasalahan yang ada. Tidak perlu menyuruh saya!!! saya pasti diam.

Norma yang saya tinggali memerintahkan saya untuk terus mencari ketenangan jiwa. Sementara saya tahu bahwa ketenangan jiwa yang saya dapatkan merupakan jeritan daripada kaum saya yang dihianati oleh dunia yang bahkan bukan miliknya.

Saya ingat bagaimana kakak dari teman saya berani memegang payudara saya ketika saya berumur 5 tahun. Bagaimana dia berani mengajak saya untuk bermain sepeda lalu mengajak saya ke tempat yang cukup jauh dari rumah. Anak sekecil itu berteriak dalam hati karena tidak berani bicara. Jiwa ini seolah absen dalam kehadirannya sebagai pemilik tubuh.

Saya ingat bagaimana teman dari kakak saya sengaja memegang sekujur tubuh saya ketika saya berumur 8 tahun. Saya terbangun dia mengatakan satu kalimat yang tidak pernah

bisa saya lupakan “kenapa bangun? Tidur gih, katanya ngantuk.” keparat laki-laki itu menyentuh sekujur tubuh saya.

Saya ingat bagaimana teman-teman saya di sekolah seolah lazim dengan hal melecehkan perempuan. Setiap pelajaran bahasa inggris saya selalu menangis karena teman laki-laki saya sering mengancam bahwa saya akan diperkosa bersama-sama. Pada saat itu teman-teman perempuan saya justru takut untuk menolong, mereka takut diperkosa.

Hari ini, yang bisa saya ucapkan adalah rasa syukur, bahwa saya tidak diperkosa sampai harus meregangkan nyawa. Saya tidak sampai diperkosa hingga harus menjadi tidak ‘perawan’ dengan laki-laki yang bukan saya pilih. Tragedi itu telah hilang, memudar, dalam ingatan pun terlihat samar. Kendati semua hal itu hampir sirna, mental saya masih terperkosa hingga hari ini. Melihat para pelaku itu tertawa, tidak jarang bertemu dengan saya, mereka seolah melupakan tentang hal yang pernah dilakukan. Saya mungkin terlihat diam, tetapi jiwa saya meronta karena duka yang tidak kunjung usai.

Entah saya korban atau pelaku kejahatan. Entah saya korban kasihan atau pelaku kejahatan karena diam.

Penutup

Melalui mothering yang mendomestifikasi perempuan, mengajarkan anak perempuan untuk trus ada pada trek seperti perempuan kebanyakan membuat adanya repetisi kultur patriarki (Brownmiller, 1994). Cara seorang anak perempuan memahami power berdasarkan roles atau peran didalam rumah membuat mereka mengeneralisasi bahwa laki-laki merupakan kaum superpower. Diamnya, malunya anak perempuan dalam kasus kekerasan maupun pelecehan seksual merupakan imbas

daripada ajaran keluarga yang seolah selalu memandang dirinya sebagai inferior, karena inferior yang dimilikinya itu memang sebuah konstruksi keluarga dan juga masyarakat.

Patriarki itu senang apabila perempuan menjadi narsis, karena dengan begitu patriarki dapat terus dilanggengkan. Rasa narsis yang muncul pada perempuan bukan hanya pada kefokusannya atas dirinya sendiri melainkan juga semua hal yang berkaitan dengan status yang dibuat oleh masyarakat terhadap dirinya. Pada fase ini saya mengira bahwa *mothering* bukan hanya dipertahankan oleh laki-laki atau budaya patriarki sebagai bentuk diskriminasi terhadap perempuan, tetapi adanya rasa 'narsis' pada perempuan sebagai gender yang mengakui dapat melakukan *mothering* jauh lebih baik daripada laki-laki.

Perempuan merupakan korban norma dan budaya yang ada. Tetapi, perempuan harus berani melakukan sebuah tindakan, perempuan harus berani berbicara, karena banyak perempuan lihai dalam menulis tetapi sulit dalam memberi kesaksian. Mempertahankan budaya *mothering* atas nama perempuan yang dapat memberikan rasa kasih sayang luar biasa, berimplikasi pada pengertian yang general atas status perempuan sebagai inferior didalam keluarga, yang berimbas pada diamnya dan malunya anak perempuan dalam menjelaskan kasus kekerasan seksual. Mempertahankan budaya patriarki dengan mengamini rasa bangga laki-laki sebagai superior dan rasa nyaman perempuan dalam melakukan *mothering* membuat anak perempuannya tidak aman dalam bersosialisasi dengan lawan jenis, membuat mereka sulit berbicara dalam kesaksiannya pada kasus kekerasan seksual. Opresi terhadap kepribadian anak bukan hanya berlaku pada anak perempuan. Tetapi, juga kepada anak laki-laki yang secara alamiah maupun

pilihan tidak ingin menjadi superior. Dengan mempertahankan budaya yang ada pada nilai-nilai patriarki membuat banyak orang mengorbankan generasi selanjutnya untuk melakukan budaya yang akan mengopresi kepribadian dan keturunan selanjutnya.

Ucapan Terima Kasih

Terima kasih kepada DR. Herdito Sandi Pratama yang memberikan kesempatan besar kepada mahasiswi yang tergolong tidak cemerlang saat berada di kelas. Terima kasih kepada DR. Gadis Arivia dan Mba Ikhaputri widiantini atas pinjaman bukunya, kelihaihan kalian dalam menjelaskan feminisme menginspirasi saya untuk tidak menjadi “biasa”. Terima kasih kepada sahabat yang selalu mendukung saya dalam penulisan artikel ini. Terima kasih kepada aziz yang setia mendengarkan curhatan artikel dan cerita pahit masa kecil saya. Terakhir, tetapi paling berarti, terima kasih ibu dan bapak atas doa kalian melalui nama iqraa, kucinta kalian.

Daftar Pustaka

- Beauvoir, S. 1949. *The Second Sex*. USA: Vintage Books.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. London & New York: Routledge.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Chodorow, Nancy. 1989. *Feminism and Psychoanalytic Theory*. Yale University Press.
- Chodorow, Nancy. 1994. *Femininities, Masculinities, Sexualities, Freud and Beyond*. The University Press of Kentucky.

- Frieze, I., Johnson, P., Parsons, J., Ruble, D. And Zellman, G. 1978. *Women and Sex Roles: A Social Psychological Perspective*. USA: W.W. Norton & Company, Inc.
- Haryatmoko. 2016. *Membongkar Rezim Kepastian: Pemikiran Kritis Post-Strukturalis*. Yogyakarta, Indonesia: PT Kanisius.
- Jaggar, Alison. And Rothenberg, Paula. 1993. *Feminist Frameworks: Alternative Theoretical Accounts of The Relations Between Women and Men*. USA: McGraw-Hill, Inc.
- Little, Jo., Peake, Linda. And Richardson, Pat. 1988. *Women In Cities : Gender and The Urban Environment*. Macmillan Education Ltd.
- Schneir, Miriam. 1994. *Feminism in Our Time: The Essential Writings, World War II to The Present*. USA: Vintage Books.
- Seu, Irene. B. 1996. *A Psychoanalytic Feminist Inquiry Into Shame*. University of London.
- Tong, Rosemarie. 1998. *Feminist Thought*. USA: Routledge.
- Wollstonecraft, Mary. 1982. *A Vindication of The Rights of Woman*. Penguin English Library.

(Endnotes)

1. "Women's mothering as a feature of social structure requires an explanation in terms of social structure- Nancy Chodorow", *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory* – Linda Nicholson hal. 193.
2. "Thompson believed women's guilt, inferiority, and self-hatred are grounded not in mere biological facts but in society's interpretation of these fact." argumen dari Clara Thompson pada buku *feminist thought* yang ditulis oleh Rosemarie Tong. Hal,137.
3. *Cultural women behaviour* merupakan kata kunci

yang diangkat oleh *Susan Brownmiller* bahwa selama ini perempuan terbelenggu oleh *klaim kultural* yang melekatkan dirinya dengan sebuah kesopanan dan keapikan tentang dirinya. "refusing to consider women who want to play major role in society as mentally ill" argumen dari Karen Horney pada buku *feminist thought* yang ditulis oleh Rosemarie Tong. Hal, 137.

4. *The second wave* by Linda Nicholson (The Psychodynamics of the Family by Nancy Chodorow) hal. 195
5. "Freud suggest that a child's personality development depends on whether the child is a boy or girl, especially after two to three years of life" - Women and sex roles: a social psychological perspective ditulis oleh Irene Frieze, Jacquelynne Parsons dan Diane Ruble. Hal, 30. "Since women have no penis, the castration threat as a route to identification with parental values is absent. Little girls, having had at first a wish to be like mother, go through a developmental period when they devalue mother and their own wish to be like her, in favour of a wish to be like father, who possesses a penis. This identification route, however, leads women into an inevitable attitude of disappointment in themselves for the absence of a penis. Men, in contrast, when they identify with their fathers, do not meet with this particular intrinsic disappointment." Argumen dari Lewis ditulis oleh Irene Bruna Seu pada tesisnya di University of London tahun 1996 yang berjudul *A Psychoanalytic Feminist Inquiry Into Shame*. Hal, 72.
6. The second wave by Linda Nicholson (The Psychodynamics of the Family by Nancy Chodorow)

hal. 193

7. "since femininity is the norm to which females are supposed to conform, they do their best. they are punished by rejection if they do not. Women, in brief, are rewarded for being weak, punished for being strong" - *Women and sex roles: a social psychological perspective* ditulis oleh Paula Johnson. Hal, 308.
8. "Along with Adler and Horney, Thompson believed women's guilt, inferiority, and self-hatred are grounded not in mere biological facet but in society's interpretation of these fact" Rosemarie Tong: *Feminist Thought* page. 137
9. "Social constructionism rejects both these positions and focuses instead on the social practices people engage in, arguing that it is in those very social practices through which people actively construct and reconstruct reality, that we can find explanations of social behaviour" Argumen dari Vivien Burr ditulis oleh Irene Bruna Seu pada tesisnya di University of London tahun 1996 yang berjudul *A Psychoanalytic Feminist Inquiry Into Shame*. Hal, 21.
10. "It is tempting to speculate that this difference between men and women might be formulated as the difference in proneness to shame or guilt. Women, who enter the Oedipal conflict and leave it with the "scar" of inferiority, might be thought to be more prone to shame or feelings of failure to live up to an ego-ideal. Freud's observations about the more personalized superego of women are in keeping with the formulation that the characteristic superego state of women is shame,

while the corresponding state for men is guilt." (Lewis 1971: 430-1) ditulis oleh Irene Bruna Seu pada tesisnya di University of London tahun 1996 yang berjudul *A Psychoanalytic Feminist Inquiry Into Shame*. Hal, 72.

11. "Norms and standarts which are socially acceptable in particular society" Argumen dari Goffman dan Scheff yang ditulis oleh Irene Bruna Seu pada tesisnya di University of London tahun 1996 yang berjudul *A Psychoanalytic Feminist Inquiry Into Shame*. Hal, 71.
12. "data suggest that children of working mothers have less stereotype attitudes about women and are more independent" – Irene Frieze, Jacquelynne Parsons, Paula Johnson, Diane Ruble dan Gail Zellman. 1978. *Women and Sex Roles: A Social Psychological Perspective*. Hal, 368.

**TRANSPERSONAL PSYCHOLOGY PERSPECTIVE OF
WOMAN DECISION TO LEAVE AN ABUSIVE RELATIONSHIP
(ANTARA CINTA DAN LUKA: KAJIAN PSIKOLOGI
TRANSPERSONAL TERHADAP KEPUTUSAN BERPISAH
PADA PEREMPUAN KORBAN KEKERASAN DALAM
BERPACARAN)**

Linda Susilowati

Satya Wacana Christian University
linda.susilowati@staff.uksw.edu

Sutarto Wijono

Satya Wacana Christian University
sutartown@yahoo.com

Ina Hunga

Satya Wacana Christian University
inahunga@gmail.com

Abstract: This study assessed the process of leaving an abusive dating relationship using Transpersonal Psychology Perspective. A case study approach was used by conducting in-depth interviews on 2 women who are ex-victims of abusive relationship. The results showed that psychological crisis experiences helped both respondents to reach spiritual and self-transcendence experiences. Spiritual experience also plays a role in every stage of the decision making process and keeping the decision. Spiritual experiences help subjects to maximize their self-function so that the decisions taken are well evaluated.

Keyword: decision making, leaving progress, abusive relationship, Transpersonal Psychology

Abstraksi: Penanggulangan korban kekerasan dalam berpacaran sering terhambat dikarenakan korban terus kembali kepada pasangan, atau bertahan dalam hubungan. Karenanya penting untuk menyusun model penanggulangan lebih tepat, salah satunya dengan mengkaji dahulu korban yang akhirnya berhasil lepas dari pelaku kekerasan. Penelitian ini mengulas proses pengambilan keputusan berpisah pada perempuan korban kekerasan dalam berpacaran dalam kajian

Psikologi Transpersonal. Penelitian ini menggunakan desain penelitian kualitatif, dengan pendekatan studi kasus, melalui metode wawancara mendalam pada dua perempuan yang pernah menjadi korban kekerasan dalam berpacaran, dengan lokasi penelitian di wilayah Jawa Tengah. Hasil dari penelitian ini menunjukkan: (1) krisis psikologis yang dialami subjek mendorong subjek untuk memperoleh pengalaman spiritual dan transendensi diri; (2) pengalaman spiritual berperan dalam setiap tahapan dalam proses pengambilan keputusan juga membantu subjek mempertahankan keputusan tersebut (3) pengalaman spiritual membantu subjek memaksimalkan fungsi diri sehingga keputusan yang diambil lebih matang.

Kata kunci: Pengambilan keputusan berpisah, kekerasan dalam berpacaran, Psikologi Transpersonal

Pendahuluan

Dalam fase perkembangan tertentu dalam kehidupan manusia, ketertarikan terhadap lawan jenis yang berujung pada hubungan dengan lawan jenis merupakan hal yang umum terjadi. Pada fase usia remaja akhir ketertarikan terhadap lawan jenis umumnya muncul, dan perilaku seksual yang dimiliki oleh individu secara umum sudah berkembang dalam bentuk hubungan personal yang dinamakan pacaran (Soetjningsih, 2004, dalam Susilowati, 2013). Pacaran didefinisikan sebagai hubungan dekat seseorang dengan yang lain, yang didalamnya terdapat cinta yang bermuatan keintiman, nafsu seksual, dan komitmen (Sternberg, 1997). Pranata (2014) dalam penelitiannya menemukan bahwa hubungan pacaran dapat memiliki arti penting dan memberikan kontribusi positif bagi individu. Namun halnya demikian, tidak jarang ditemui hubungan-hubungan yang justru memberikan kerugian bagi individu yang terlibat di dalamnya, salah satunya adalah hubungan pacaran

yang di dalamnya melibatkan tindak kekerasan.

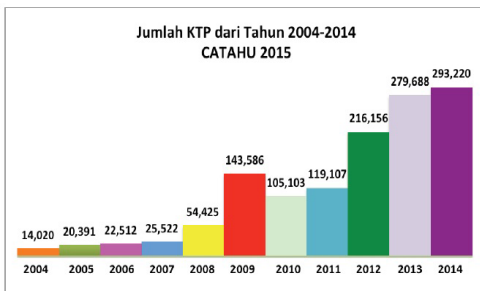
Ada berbagai bentuk kekerasan yang dapat terjadi dalam relasi berpacaran. Secara garis besar berbagai kekerasan tersebut dapat dikategorikan menjadi tiga (Murray, 2007): verbal dan emosional, seksual, dan fisik. Kekerasan verbal dan emosional yang kerap diterima korban antara lain: (1) penamaan atau pemberian nama panggilan, seperti mengata-ngatai pacarnya bodoh, gendut, jelek, salah, atau tidak ada pria/wanita lain yang menginginkan pacarnya; (2) intimidasi yang dilakukan dengan sengaja; (3) menggunakan telepon untuk dapat selalu memantau dan menghubungi pasangan; (4) membuat pasangan menunggu telepon hingga tidak melakukan hal lainnya; (5) memonopoli waktu pasangan; (6) membuat pasangan *insecure*; (7) menyalah-nyalahkan pasangan terus menerus; (8) memanipulasi, atau memperlihatkan diri seakan menyedihkan; (9) mengancam pasangan; (10) menginterogasi pasangan secara terus menerus sebagai manifestasi perasaan cemburu, posesif, dan suka mengatur; (11) mempermalukan pasangan di depan umum; dan (12) merusak hal-hal yang berharga bagi pasangan, baik benda maupun bukan. Tindak kekerasan seksual yang biasa terjadi dapat dikategorikan menjadi tiga, yaitu: *date rape* (pemeriksaan pada waktu kencan), *unwanted touching* (sentuhan yang tidak diinginkan), *unwanted kissing* (ciuman yang tidak diinginkan). Sedangkan kekerasan fisik yang diterima sungguh bervariasi mulai dari yang paling ringan hingga yang berat.

Kekerasan dalam pacaran merupakan fenomena sosial yang dapat menimpa siapa saja. Kekerasan dalam berpacaran (khususnya pada remaja) dapat dialami oleh perempuan maupun laki-laki. Namun halnya demikian, banyak anggapan

bahwa perempuanlah yang lebih rentan untuk menerima tindak kekerasan dalam berpacaran. Anggapan tersebut muncul dikarenakan stigma ketimpangan kekuasaan laki-laki dan perempuan. Perempuan dianggap makhluk yang lebih lemah, sehingga lebih mudah untuk terluka maupun dilukai. Ferlita (2008) mengulas bahwa ketidakadilan dalam hal gender selama ini sering terjadi dalam kehidupan sehari-hari. Seorang perempuan biasa dianggap sebagai makhluk yang lemah, penurut, pasif, mengutamakan kepentingan laki-laki dan lain sebagainya, sehingga dirasa pantas menerima perlakuan yang tidak wajar atau semena-mena. Menurut Ferlita (2008) konstruksi sosial dalam masyarakatlah (dalam hal ini masyarakat Indonesia) yang kemudian menjadikan figur laki-laki terlihat mendominasi dalam suatu hubungan romansa. Jika menilik hal tersebut, tidaklah heran jika ditemukan angka kekerasan dalam berpacaran (KDP) pada perempuan yang cukup tinggi.

Data yang dikemukakan oleh Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) menunjukkan adanya peningkatan angka Kekerasan Terhadap Perempuan (KTP) di Indonesia dari tahun ke tahun, seperti yang ditampilkan pada tabel berikut:

Tabel 1.1



*Sumber:
Catatan Akhir
Tahun Komnas
Perempuan Tahun
2015

Dalam laporan tersebut, ditemukan bahwa dari seluruh kasus kekerasan terhadap perempuan, kasus kekerasan dalam berpacaran menduduki peringkat ke dua yaitu sebanyak 21%. Peringkat pertama pada kasus KTP diduduki oleh kasus kekerasan terhadap istri (KTI), yaitu sebanyak 59%. KTI telah diketahui sangat erat kaitannya dengan KDP. Hasil penelitian menunjukkan bahwa 75% kasus kekerasan pada perempuan yang terjadi setelah menikah berawal juga dari kekerasan yang diterima pada masa pacaran (Komnas Perempuan, 2013).

Selain sangat erat kaitannya dengan kasus-kasus kekerasan dalam rumah tangga, kekerasan dalam berpacaran sering kali juga berkaitan erat dengan kasus kehamilan yang tidak diinginkan. Kehamilan yang tidak diinginkan (KTD) yang terjadi pada remaja yang berpacaran sering kali berakhir dengan kelahiran anak dengan orang tua tunggal, pernikahan dini, ataupun aborsi. Data dari World Health Organization (WHO) menunjukkan bahwa 38% dari kehamilan di seluruh dunia merupakan kehamilan tidak diinginkan. Disamping itu, dari sekitar 80 juta kehamilan tidak diinginkan yang terjadi per tahun, sekitar 4 juta jiwa diantaranya berakhir dengan keguguran, 42 juta diantaranya berakhir dengan aborsi, dan 34 juta jiwa kelahiran yang tidak diharapkan (WHO, 2013).

Jika menilik angka-angka yang memprihatinkan tersebut, kasus-kasus KDP sudah selayaknya untuk mendapat perhatian khusus. Namun halnya demikian berbeda dengan kasus KTI, tidak ada payung hukum yang secara khusus menaungi korban dengan status pacar. Undang-undang PKDRT nomor 23 Tahun 2004 tidak dapat diterapkan dalam kasus-kasus KDP. Payung hukum yang lain kurang memadai, dan terbatas pada pelaku kekerasan secara umum, tidak spesifik.

Berbagai model penanganan kasus kekerasan yang diupayakan pemerintah yang digunakan untuk menangani kasus KDPe sebagian besar hanya berupaya untuk memberikan sanksi hukum terhadap pelaku kekerasan dan penanganan fisik bagi korbannya. Mengingat hal tersebut, penting untuk terus dilakukan penyusunan model penanggulangan KDP yang holistik, terutama yang berbasis psikologis. Hal ini dikarenakan selain berdampak secara fisik, kasus KDP juga dapat berdampak bagi psikologis dan kehidupan sosial korban. Dan seperti yang kita ketahui, dampak pada psikis korban sering kali berlangsung lebih lama dibandingkan dengan dampak yang terjadi pada fisik.

Safitri dan Sama'l (2013) mengulas bahwa secara fisik, dampak yang biasa terjadi pada korban KDP dibagi menjadi kategori luka ringan dan luka berat. Luka ringan yang sering terjadi antara lain adalah lebam, memar, luka, lecet, patah tulang. Sedangkan luka berat yang terjadi sering kali mengakibatkan cacat permanen sampai kematian. Secara seksual, KDP sering kali mengakibatkan trauma, perasaan terkejut, mati rasa, disorganisasi, depresi, takut dan cemas terkait dengan hubungan seksual. Sedangkan dampak psikologis yang sering terjadi akibat KDP antara lain adalah depresi, stres, kecemasan, sulit berkonsentrasi, kecenderungan bunuh diri, memiliki masalah tidur, dan merasa harga dirinya rendah. Disamping berdampak dari sisi fisik, seksual, dan psikologis, KDP juga berdampak secara sosial. Dampak sosial yang sering dialami oleh korban antara lain adalah korban mulai menutup diri dari pergaulan yang akhirnya membuat korban enggan pergi dari pasangan yang merupakan pelaku kekerasan dalam berpacaran.

Meskipun banyak dampak negatif yang terjadi pada diri korban, berbagai penelitian menemukan bahwa perempuan

korban KDP cenderung enggan meninggalkan pasangan padahal sudah mendapatkan tindak kekerasan (Bell dkk., 2007, dalam Collins, 2011; Sama'l, 2013; Nataza, 2014). Bahkan banyak perempuan korban kekerasan yang memilih untuk meninggalkan pasangan kemudian kembali ke pasangan tersebut berkali-kali terlebih dahulu sebelum akhirnya benar-benar meninggalkannya secara permanen (Bell dkk., 2007, dalam Collins, 2011).

Alasan perempuan korban kekerasan bertahan dalam hubungan yang di dalamnya terdapat KDP cukup bervariasi. Azizah dan Syaiful (2014) menemukan bahwa korban yang tetap bertahan dengan pasangannya meskipun mengalami KDP beralasan bahwa mereka takut kehilangan pasangannya, yakin bahwa suatu saat perilaku pasangannya akan berubah, dan percaya diri bahwa mereka dibutuhkan oleh pasangannya. Sedangkan penelitian lainnya menemukan bahwa korban KDP sering kali beralasan bahwa mereka menganggap tindakan kekerasan yang dilakukan pelaku merupakan sikap protektif dan rasa sayang, dan/atau beralasan bahwa mereka memiliki harapan dan kepercayaan bahwa pelaku kekerasan akan berubah menjadi tidak melakukan kekerasan lagi nantinya (Chung, 2007; Sambhara dan Cahyanti, 2013).

Faktor-faktor yang membuat perempuan korban KDP sukar lepas dari pasangannya juga bermacam-macam, diantaranya adalah (Arriaga, 2002; Bell dkk. 2007, dalam Collins 2011; dalam Sambhara dan Cahyanti, 2014; Nataza, 2014; Sambhara dan Cahyanti, 2014),); (1) pengaruh masa lalu, (2) komitmen dan kelekatan emosional,(3) ketergantungan secara ekonomi, (4) durasi berpacaran, (5) *power* dominasi pelaku kekerasan, (6) ketakutan memperoleh kekerasan yang lebih dari sekarang, (7)

kurangnya dukungan dari keluarga ataupun komunitas.

Bagaimana perempuan korban KDP terus bertahan dengan pelaku ataupun terus kembali lagi ke pelaku setelah mencoba berpisah sungguh membuat penanganan menjadi tidak efektif, bahkan sering kali gagal. Hasil wawancara¹ dengan beberapa pihak yang terlibat dalam penanganan kasus kekerasan dalam berpacaran, juga berdasarkan pengalaman peneliti² dalam penanganan kasus-kasus KDP menunjukkan bahwa beberapa perempuan korban KDP jarang ada yang menyadari bahwa perlakuan yang diperolehnya masuk dalam kategori KDP sebelum mengalami luka yang cukup parah. Berbagai penanganan yang dilakukan juga terkadang menguras energi, waktu, emosi, dan materi yang sangat banyak ketika korban kembali lagi kepada pelaku KDP. Ketika korban memutuskan berpisah banyak konsekuensi yang harus ditanggung dan dijalankan termasuk guna memulihkan korban. Namun ketika korban kembali kepada pelaku KDP, maka proses pemulihan yang semula mulai terjadi pada saat korban berpisah sering kali menjadi sia-sia.

Keputusan perempuan korban KDP untuk berpisah merupakan hal yang berat. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika lebih jarang ditemui perempuan korban KDP yang berhasil lepas dari hubungan dibandingkan dengan yang memilih untuk bertahan. Padahal fase perpisahan korban dari KDP bisa dikatakan sebagai fase penting bagi diri korban untuk kemudian dapat memulai kehidupannya yang baru. Bell dkk. (2007, dalam Collins) menemukan fakta menarik dari penelitiannya, bahwasanya ternyata perempuan korban KDP yang mencoba meninggalkan pasangan namun kemudian berkali-kali kembali ke pasangannya terkena

dampak psikis dan fisik yang lebih buruk dibandingkan dengan mereka yang konsisten bertahan. Perempuan korban KDP yang berhasil mengambil keputusan untuk meninggalkan pasangannya selama setidaknya 3 bulan dan kemudian selama setahun berikutnya tidak melakukan kontak dengan mantan pasangannya, barulah akan memiliki tingkat kesejahteraan fisik dan psikis yang jauh lebih baik.

Beberapa Psikolog berpendapat, bahwa untuk dapat membuat keputusan yang baik individu umumnya melalui beberapa tahapan dalam proses pengambilan keputusannya. Atwater dan Duffy (2004) merumuskan tahapan proses pengambilan keputusan yang cukup representatif untuk keputusan individual. Tahapan tersebut terdiri dari: tahap menghadapi tantangan, mencari alternatif-alternatif, mengevaluasi alternatif-alternatif, membuat komitmen, dan menilai keputusan yang telah diambil. Atwater dan Duffy juga menjelaskan bahwa ketika individu diharuskan mengambil keputusan yang penting, maka individu akan melakukan pertimbangan mental yang lebih berat dibandingkan ketika harus mengambil keputusan sehari-hari yang ringan. Pilihan yang berat akan membawa individu ke dalam penderitaan mental yang memaksa individu untuk mempertimbangkan setiap konsekuensi yang akan terjadi dari pilihannya, bahkan konsekuensi yang terjadi ketika individu tersebut menunda mengambil keputusan. Ketika dihadapkan pada pilihan hidup yang penting, individu akan sadar bahwa pengambilan keputusan perlu dilakukan dan menjadi sebuah kebutuhan. Pengambilan keputusan yang demikian sering kali diawali dengan fase krisis, ataupun justru malah menempatkan individu pada fase krisis dalam hidupnya. Hal ini juga cenderung terjadi

pada perempuan korban KDP. Edwards dkk. (2011, dalam Sambhara dan Cahyanti, 2014) menemukan kasus-kasus khusus dimana perempuan korban KDP mengalami kesulitan lebih tinggi dalam membuat keputusan untuk berpisah, yang dikarenakan *Self-esteem* yang rendah atau penggunaan *coping stress* yang tidak tepat.

Meskipun krisis-krisis dalam kehidupan individu sering kali identik dengan masa-masa keterpurukan, krisis-krisis yang dialami individu ternyata juga dapat menjadi bagian atau bahkan pemicu kebangkitan spiritual seseorang (Yulianti, 2015). Menurut Taylor (1997, dalam Daely, 2015) krisis dan perubahan dapat meningkatkan kedalaman spiritual seseorang. Spiritualitas sendiri lebih lanjut menurut Taylor sangat dipengaruhi oleh latar belakang keluarga, etnik, dan budaya. Seperti yang terjadi pada masyarakat Indonesia misalnya, sedari kecil agama –yang merupakan hal yang sering kali dilekatkan dengan spiritualitas, telah diwariskan sedari kita lahir beserta nilai-nilainya. Warisan nilai-nilai tersebut yang kemudian juga memengaruhi perilaku masyarakat (ataupun individu) dalam kesehariannya, misalnya saja perilaku berdoa. Dalam kehidupan keagamaan, manusia secara turun temurun berusaha memahami tentang Tuhan, dan hubungan manusia dengan Tuhan, yang mereka anggap sebagai sosok transenden atau sosok yang melampaui batas kemampuan manusia.

Dapat dilihat bahwa dalam masa-masa krisis, banyak diantara kita seringkali melakukan perenungan, refleksi, juga memohon bantuan kepada Tuhan. Dalam berbagai keputusan yang dianggap cukup krusial seperti keputusan untuk memilih sekolah, keputusan dalam memilih pekerjaan, dan keputusan untuk memilih pasangan, banyak anjuran untuk kita merenung,

berefleksi, berdoa, bahkan bermeditasi atau bersemedi. Dengan melakukan ritual tersebut, diharapkan individu dapat mengambil keputusan yang lebih baik, ataupun keputusan yang tepat.

Wibowo (2008) menuturkan bahwa pengalaman spiritual dapat membuat individu menjadi lebih matang, membimbing individu menuju pertumbuhan kepribadian yang lebih besar, dan fungsi lebih baik. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika terdapat orang-orang yang berusaha mengejar atau mendapatkan pengalaman spiritual. Setiap tahunnya berbondong-bondong pergi Umrah, Haji, melakukan meditasi, melakukan refleksi atau pemaknaan diri, bahkan bersemedi di berbagai tempat yang di anggap sakral. Beribu-ribu orang datang ke tempat ibadah, ke sosok yang dianggap dapat membimbingnya secara spiritual, ataupun melakukan pemaknaan melalui alam oleh dirinya sendiri.

Pengalaman yang disebabkan oleh pengalaman atau kebangkitan spiritual, sering kali disebut Kedaruratan Spiritual. Kedaruratan spiritual dalam psikologi merupakan salah satu konsep dalam kajian Psikologi Transpersonal. Menurut Yulianti (2015) Secara etimologi, transpersonal sendiri berakar dari kata trans dan personal. Trans artinya di atas (*beyond, over*) dan personal adalah diri. Sehingga dapat dikatakan Transpersonal membahas atau mengkaji pengalaman di luar batas diri, seperti halnya pengalaman-pengalaman spiritual. Sedangkan menurut John Davis (2000), psikologi transpersonal bisa diartikan sebagai ilmu yang menghubungkan psikologi dengan spiritualitas.

Dengan adanya kematangan dan fungsi yang lebih baik yang diperoleh dari pengalaman spiritual seperti yang dituturkan tadi oleh Wibowo, maka dalam proses pengambilan keputusannya

individu dapat melakukan evaluasi terhadap alternatif ataupun pilihan yang dia miliki dengan lebih baik, serta menjalani keputusan tersebut dengan lebih baik. Mengingat hal tersebut, menjadi sangat menarik jika mengkaji keputusan perempuan korban KDP dengan sudut pandang Psikologi Transpersonal, terutama korban yang akhirnya berhasil benar-benar lepas dan berpisah dari pelaku. Kajian terhadap keputusan berpisah dari perempuan korban KDP yang awalnya sempat bertahan ataupun gagal berpisah dari pasangan (karena terus kembali ke pasangan) namun kemudian akhirnya berhasil untuk benar-benar meninggalkan pelaku, akan sangat bermanfaat bagi penyusunan model penanggulangan KDP.

Berdasarkan uraian tersebut, peneliti merasa penting untuk melihat bagaimana proses pengambilan keputusan berpisah pada perempuan korban KDP. Kajian Psikologi Transpersonal, akan sangat membantu melihat keputusan korban secara lebih spesifik, mendalam, dan kontekstual. Dengan mengetahui hal tersebut, penyusunan model penanggulangan KDP yang selama ini kurang efektif akibat banyaknya korban yang cenderung terus bertahan dalam kekerasan ataupun berkali-kali kembali ke pasangan, akan menjadi lebih tepat sasaran. Oleh karena hal tersebut peneliti merumuskan permasalahan dalam penelitian ini menjadi dua, yaitu "Bagaimanakah interaksi pengalaman spiritual terhadap proses pengambilan keputusan perempuan korban KDP untuk berpisah dari pasangan (yang adalah pelaku kekerasan)?".

Agar dapat menjawab rumusan masalah tersebut, peneliti menggunakan jenis penelitian kualitatif deskriptif, melalui pendekatan studi kasus, dengan menggunakan metode wawancara mendalam. Hal tersebut dikarenakan peneliti ingin

memberikan mengulas persepsi, pendapat, dan kepercayaan korban yang akan diteliti secara intensif, terinci dan mendalam. Teknik penentuan subjek yang digunakan dalam penelitian ini ialah *purposive sampling* atau sampel bertujuan. Agar dapat menemukan subjek yang sesuai dengan karakteristik yang diinginkan, maka dilakukan metode *snowballing*.

Lokasi penelitian ini sendiri adalah di area Jawa Tengah (Kartasura, Surakarta, Salatiga). Pemilihan lokasi penelitian tersebut dikarenakan beberapa alasan yang antara lain adalah tinggi dan terus meningkatnya kasus KTP yang didalamnya terdapat KDP di Jawa Tengah. Data Kasus KTP yang terjadi di Jawa Tengah didominasi oleh kasus KDRT dan KDP (Lestariyanti, Aktivist LRC-KJHAM, Koran Tempo, 1 Desember 2015), yaitu dengan adanya 201 kasus dengan 201 korban dan 94 kasus kekerasan dalam pacaran dengan korban yang lebih banyak yaitu 274 korban, selama periode November 2014-Oktober 2015. Jawa Tengah dinyatakan tengah berada dalam situasi darurat penyelamatan perempuan dari kasus kekerasan (Ketua KPK2GBA, Koran Tempo, 1 Desember 2015).

Melalui metode tersebut ditemukan dua mantan korban KDP yang memenuhi kriteria subjek penelitian ini. Peneliti juga kemudian melakukan wawancara dengan teman subjek dan keluarga subjek untuk menguji keabsahan data, serta memperkaya data.

Tabel 1. Karakteristik sosiodemografik subjek

Keterangan	Subjek 1 (Nama samaran: Dahlia)	Subjek 2 (Nama samaran: Mawar)
Usia pada waktu mulai berpacaran	19 tahun	18 tahun
Lama pacaran	5 tahun	6 tahun
Usia saat ini	27 tahun	28 tahun
Latar belakang ekonomi	Menengah ke bawah	Menengah
Latar belakang keluarga	Anak ke 2 dari 2 bersaudara	Anak ke 2 dari 3 bersaudara
Latar belakang orang tua	Ayah sakit, Ibu tidak bekerja	Ayah menghilang, Ibu pensiun
Pekerjaan pada waktu terlibat hubungan berpacaran dengan pelaku kekerasan	Mahasiswa S1	Mahasiswa S1
Pekerjaan pada saat ini	Karyawan	Mahasiswa S2

<p>Jenis kekerasan yang diterima semasa pacaran</p>	<p>Verbal dan emosional</p> <ul style="list-style-type: none"> - Penamaan : jelek, bodoh, tidak ada pria/wanita lain yang menginginkn subjek - intimidasi yang dilakukan dengan sengaja - penggunaan telepon untuk dapat selalu memantau dan menghubungi pasangan - memonopoli waktu - dibuat <i>insecure</i> - disalah-salahkan terus menerus - dimanipulasi, pelaku memperlihatkan diri seakan menyedihkan - diancam - diinterogasi secara terus menerus sebagai manifestasi perasaan cemberu, posesif, dan suka mengatur dipermalukan di depan umum - dirusak apa yang berharga baginys • Seksual - <i>date rape</i> (pemeriksaan pada waktu kencana) - <i>unwanted touching</i> (sentuhan yang tidak diinginkan) - <i>unwanted kissing</i> (ciuman yang tidak diinginkan). <p>Fisik</p> <ul style="list-style-type: none"> - Dicekik - Diremas - ditampar 	<p>Verbal dan emosional</p> <ul style="list-style-type: none"> - Penamaan : jelek, bodoh, tidak ada pria/wanita lain yang menginginkn subjek - intimidasi yang dilakukan dengan sengaja - penggunaan telepon untuk dapat selalu memantau dan menghubungi pasangan - memonopoli waktu - dibuat <i>insecure</i> - disalah-salahkan terus menerus - dimanipulasi, pelaku memperlihatkan diri seakan menyedihkan - diancam - diinterogasi secara terus menerus sebagai manifestasi perasaan cemberu, posesif, dan suka mengatur dipermalukan di depan umum - dirusak apa yang berharga baginys • Seksual - <i>date rape</i> (pemeriksaan pada waktu kencana) - <i>unwanted touching</i> (sentuhan yang tidak diinginkan) - <i>unwanted kissing</i> (ciuman yang tidak diinginkan).
---	--	--

Peran konstruksi sosial (gender) dalam kebertahanan korban KDP

Berdasarkan analisis data, ditemukan berebagai hal menarik mengenai bagaimana subjek yang yang memutuskan untuk benar-benar berpisah, pernah mencoba bertahan dan pernah mencoba berpisah namun gagal. Jika mengacu klasifikasi Bell dkk. (2007, dalam Collins 2011), maka subjek masuk ke dalam kategori korban dengan dampak fisik dan psikis paling rentan. Proses putus namun kembali lagi yang dilakukan subjek selain menguras energi psikis subjek, juga mendatangkan resiko bagi subjek. Seperti yang dituturkan Dahlia, bahwa masih mendapat perilaku kekerasan secara verbal dan emosional ketika mencoba berpisah dari pasangan;

“Tapi ternyata setelah diputusin orangnya nggak terima. Cuma nggertak doang, ujungnya kayak nyari-nyari lagi. Terus nyesel, ngajak balikan, sempet neror-neror juga. SMS. SMSnya itu kalau nggak dibales bisa puluhan, sampai nggak bisa tidur lah. Istilahnya, dia smsnya tu kayak mengintimidasi kita, dengan kata-kata supaya kita tu mengubah pemikiran kita gitu lho untuk baik lagi ke dia. Menjatuhkan lagi, gitu. ... Tapi di SMS-SMSnya dia itu banyak kata-kata yang nggak enak, yang bikin kita nggak damai sejahtera lagi.”

Kedua subjek sendiri sempat bertahan dengan pasangan yang merupakan pelaku kekerasan dengan berbagai alasan, diantaranya adalah karena perasaan cinta, keyakinan subjek dapat merubah pelaku, kekawatiran tidak menemukan pasangan baru jika berpisah dengan pelaku, rasa kasihan jika meninggalkan

pelaku karena subjek memandang pelaku adalah sosok yang perlu dikasihani dan dibantu berubah, dan kebergantungan dengan pelaku baik secara sosial maupun emosional. Baik Mawar maupun Dahlia merasa bahwa keperawanan merupakan hal yang penting, simbol dari kehormatan wanita, sangatlah penting menjaganya, oleh karenanya seharusnya dijaga dengan baik. Sehingga ketika keduanya kehilangan keperawanan oleh pacarnya, Dahlia dan Mawar merasa bahwa dirinya harus dan seajarnya bertahan dengan pasangannya tersebut meskipun mendapat tindak kekerasan. Kalimat-kalimat yang dikeluarkan Dahlia dan Mawar menunjukkan bagaimana karena mereka telah kehilangan keperawanan bersama pasangan (pernah berhubungan intim), mereka merasa sudah sewajarnya bertahan karena belum tentu ada orang lain lagi yang mau menerima keberadaannya yang sudah tidak lagi perawan. Contoh dari kalimat yang dituturkan Dahlia adalah seperti:

*“Ta kan, aku udah jauh,(hubungan/sentuhan fisik)...
Jadi ya sempet takut juga aku, apa ada yang masih mau
sama aku, bekas orang.”*

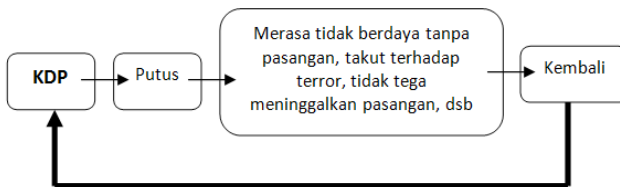
*“Ya kan perempuan ya, kalau udah pernah gituan siapa
yang mau. Harusnya perempuan kan bisa menjaga ya”*

Melalui hal tersebut dapat dilihat bahwa konstruksi sosial yang menghasilkan peran gender justru malah berperan dalam keberuntungan korban kekerasan. Ekspektasi sosial yang dilekatkan pada perempuan dan laki-laki sesuai dengan jenis kelamin yang dimilikinya seperti perempuan harus mampu menjaga keperawanan, justru malah membatasi ruang gerak perempuan untuk terbebas dari tindak kekerasan. Hal yang

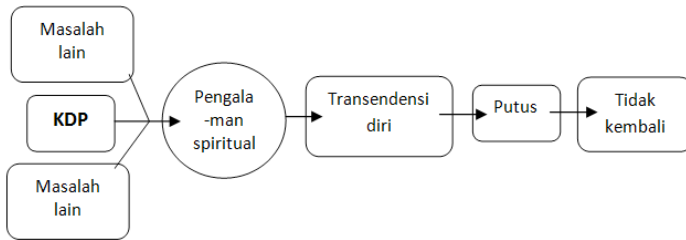
awalnya dikonstruksikan oleh lingkungan sosial secara turun menurun seperti bahwa perempuan sudah sewajibnya menjaga keperawanan, akhirnya diyakini sebagai ketentuan Tuhan, dan ketika hal tersebut direnggut dari perempuan maka perempuan merasa tidak lagi berharga. Hal tersebut dapat terlihat dari bagaimana kepercayaan bahwa dirinya lebih lemah dari pasangan juga menghalangi untuk dapat melawan tindak kekerasan yang dilakukan pasangan.

Pengambilan keputusan dalam kajian Psikologi Transpersonal.

Penemuan menarik dari penelitian ini adalah bagaimana krisis-krisis psikologis yang dialami subjek justru membawa subjek kedalam pengalaman spiritual dan transendensi diri, yang kemudian mendatangkan perubahan pada diri subjek dalam menyikapi pelaku kekerasan maupun hubungannya yang tidak sehat. Jika digambarkan dalam bagan, berikut adalah bagan keadaan subjek dalam siklus kekerasan dalam pacaran sebelum dan sesudah memperoleh pengalaman spiritual.



Bagan 1. Siklus kekerasan dalam berpacaran yang dialami subjek sebelum memperoleh pengalaman spiritual



Bagan 2. Siklus kekerasan dalam berpacaran yang dialami subjek setelah memperoleh pengalaman spiritual

Krisis yang dialami kedua subjek kurang lebih sama, yaitu masalah keluarga, masalah dengan teman pergaulan, kesulitan ekonomi, dan masalah dalam jenjang pendidikan yang ditempuh. Krisis tersebut yang kemudian mendorong kedua subjek untuk kemudian menemukan sosok transenden (Tuhan) dan pengalaman spiritual.

Dahlia: "Papah saya sakit, terus uang juga e, juga nggak ada, skripsi bermasalah, ya gitu. Waktu itu udah bingung nggak tahu gimana, terus saya mulai ke Gereja"

Mawar: "S Ya itu, masalah numpuk sih, waktu itu. Masalah numpuk. E, temen kok, e ya bentuk itu sih, refleksi juga, dari masalah-masalah, kok ini kok keluang lagi, keulang lagi dan e, itu-itu terus, dan nggak ngerti jalan keluarnya, gitu, ngerti kita salah juga, cuman kok juga susah untuk memperbaiki, susah untuk mengakui juga, gitu. Ya gitu sih. Jadi masalah-masalah kayak pergaulan juga, sering sama temen kan sering gesekan banget jaman dulu, tu bikin stress, depresi. Terus kehidupan asmara kan juga dulu ya kayak gitu kan bentuknya, naik turun naik turun kayak gitu."

Ya, terus akademis ya kayak gitu, maksudnya berantakan kan jaman dulu gara-gara nggak fokus kuliahnya, jadi bingung ngejar IP (Indeks Prestasi), IP standar, dua koma tujuh lima gitu, dulu kan IP-nya dua koma lima gitu, awal-awal. Terus mama mau pensiun kan, saya belum juga lulus. Nah waktu itu adek saya nyaranin untuk coba nyari Tuhan, terus saya coba"

Pengalaman spiritual tersebut yang kemudian membuat individu menjadi lebih matang, membimbing individu menuju pertumbuhan kepribadian yang lebih besar, dan fungsi lebih baik. Hal tersebut terlihat bahwa sejak subjek mengalami pengalaman spiritual dan transendensi diri, subjek mulai menyadari bahwa hubungan dengan pelaku kekerasan harus segera ditanggulangi. Artinya pengalaman spiritual yang membimbing subjek akhirnya membantu subjek memasuki tahap pengenalan masalah, tahap pertama dalam proses pengambilan keputusan. Pengalaman spiritual subjek juga mampu membimbing subjek untuk memaknai dirinya menjadi lebih berharga:

Dahlia: Pasti Tuhan sdah siapkan rencana, rancangan yang indah buat aku. Rancangan-Nya bukan rancangan kecelakaan.

Mawar: Ya kita tu berharga gitu lho. Jadi nggak selayaknya kita merendahkan diri kita hanya karena masa lalu yang nggak baik, hanya karena kita sudah tidak perawan lagi misalnya

Pada proses pencarian alternatif dan evaluasi terhadap alternatif pilihan penyelesaian masalah, subjek juga senantiasa melakukan sembayang dan refleksi agar memperoleh petunjuk dari Tuhan yang dalam kajian ini merupakan sosok yang melampaui batas pikiran atau kemampuan manusia (transenden), sehingga diharapkan keputusan yang dia ambil lebih tepat. Pada waktu mengambil keputusan untuk berpisahpun subjek merasa bahwa keputusan yang diambilnya berdasarkan petunjuk-petunjuk yang dia maknai secara tersirat melalui berbagai kejadian yang dia temui, dan petunjuk tersebut datang dari Tuhan. Pengalaman spiritual yang telah membangun kedua subjek juga membantu subjek untuk mempertahankan keputusan dengan baik sehingga subjek tidak kembali lagi kepada pasangan.

Kesimpulan

Berdasarkan data yang tersaji dapat disimpulkan bahwa pengalaman spiritualitas yang justru muncul dikarenakan krisis psikologis yang pada waktu itu sedang dialami subjek membawa subjek pada fungsi diri yang lebih baik, ditunjukkan dengan kemampuan subjek yang lebih baik dalam melihat permasalahan KDP yang dia alami selama bertahun-tahun. Sehingga dapat dikatakan bahwa pengalaman spiritual dan transendensi diri yang dialami subjek berperan dalam proses pengambilan keputusan berpisah korban kekerasan dalam berpacaran.

Metode-metode yang akrab digunakan untuk memperoleh pengalaman spiritual pada subjek penelitian ini adalah, sembayang (penyembahan, pemujaan, doa) dan refleksi. Melalui metode tersebut kedua subjek terus mencari bimbingan dan

penguatan dalam proses pengambilan keputusan subjek untuk mengatasi KDP yang dialaminya. Sehingga dapat dikatakan dalam kasus ini pengalaman spiritual membantu subjek untuk melewati elemen-elemen kritis dalam pengambilan keputusan, yaitu pada saat mengevaluasi alternatif, dan pada saat mengevaluasi keputusan yang telah diambil. Dengan tidak munculnya penyesalan (*postdecisional regret*) paska pengambilan keputusan dapat dikatakan subjek telah mengambil keputusan yang dirasanya tepat, yaitu berpisah dengan pelaku kekerasan (pasangan).

Daftar Pustaka

- BP3AKB. (2012). *Laporan triwulan hasil kegiatan pelayanan bagi korban kekerasan provinsi jawa tengah (korban dewasa)*. Diambil dari http://bp3akb.jatengprov.go.id/e_kekerasan/laporan/prov_jateng/tabel/tabel_2_dewasa/2012/1-4/kumulatif/1/a/b/c
- _____. (2013). *Laporan triwulan hasil kegiatan pelayanan bagi korban kekerasan provinsi jawa tengah (korban dewasa)*. Diambil dari http://bp3akb.jatengprov.go.id/e_kekerasan/laporan/prov_jateng/tabel/tabel_2_dewasa/2013/1-4/kumulatif/1/a/b/c
- _____. (2014). *Laporan triwulan hasil kegiatan pelayanan bagi korban kekerasan provinsi jawa tengah (korban dewasa)*. Diambil dari http://bp3akb.jatengprov.go.id/e_kekerasan/laporan/prov_jateng/tabel/tabel_2_dewasa/2014/1-4/kumulatif/1/a/b/c
- Ferlita, G. 2008. Sikap terhadap kekerasan dalam berpacaran: penelitian pada mahasiswi regular Universitas Esa

- Unggul yang memiliki pacar. *Jurnal Psikologi Vol 6 No 1*
Komnas Perempuan. (2012). *Stagnansi sistem hukum: Menggantung asa perempuan korban, catatan KTP tahun 2011*. Jakarta: Komnas Perempuan.
- _____. (2013). *Korban berjuang, publik bertindak: Mendobrak stagnansi sistem hukum, catatan KTP tahun 2012*. Jakarta: Komnas Perempuan.
- _____. (2014). *Kegentingan kekerasan seksual: Lemahnya upaya penanganan negara, catatan KTP tahun 2013*. Jakarta: Komnas Perempuan.
- Murray, J. 2007. *Abusive Dating Relationships*. United States. HarperCollins Publishers Inc.
- Nataza, N. 2014. *Studi kasus mengenai strategi coping stress pada kobran dating violence*. Skripsi. Bandung: Fakultas Psikologi Universitas Padjajaran.
- Pranata, J. 2014. *Hubungan teman sebaya dengan perilaku berpacaran mahasiswa semester II D3 keperawatan di Politeknik Kesehatan Majapahit*. Skripsi Politeknik Kesehatan Majapahit
- Safitri, A., Sama'l, W. 2013. *Dampak kekerasan dalam berpacaran*. Digital Repository Universitas Jember.
- Sambhara, D.W., Cahyanti, I.Y. 2013. Tahapan pengambilan keputusan untuk meninggalkan hubungan pacaran dengan kekerasan pada perempuan dewasa awal ditinjau dari stages of change. *Jurnal Psikologi Klinis dan Kesehatan Mental*. Vol. 02. No.02.
- Sternberg, R.J. 1997. *Construct validation of triangular love scale*. Yale: Department of Psychology, Yale University U.S.A
- Susilowati, L. 2013. *Dinamika pengambilan keputusan pelaku aborsi pranikah; studi kasus pada pelaku aborsi yang*

melakukan aborsi lebih dari satu kali. Skripsi. Fakultas Psikologi Universitas Kristen Satyawacana

WHO. 2013. *Global and regional estimates of violence against women: Prevalence and health effects of intimate partner violence and non-partner sexual violence.* Diambil dari <http://www.who.int/reproductivehealth/publications/violence/9789241564625/en/>

Collins, L.R. 2011. *College Females' Decision to Stay or Leave an Abusive Relationship: A Test of the Investment Model.* Thesis. The University of North Carolina at Greensboro

(Endnotes)

- 1 Wawancara dilakukan secara informal kepada beberapa staff Bapermas Salatiga, staff Dinsos Salatiga, dan juga anggota Tim pengabdian masyarakat di Pusat Studi Gender dan Anak Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga
- 2 Peneliti tergabung dalam Tim pengabdian masyarakat di Pusat Studi Gender dan Anak Universitas Kristen Satya Wacana sejak tahun 2014

**TUBUH PEREMPUAN DALAM BUDAYA KPOP
SEBAGAI KOMODITI KAPITALIS
(STUDI LITERATUR TUBUH PEREMPUAN SEBAGAI
KOMODITI KAPITALIS)**

Nurdini Tsabitul Chusna

Pascasarjana Ilmu Komunikasi, Riset dan
Pengembangan Teori Komunikasi
Universitas Sebelas Maret Surakarta
Jl. Ir. Sutami 36 A Surakarta
dinichusna@hotmail.com

Abstraksi

Trend musik Korea saat ini sedang melanda seluruh dunia dan sangat populer terutama dikalangan remaja. Salah satunya adalah fenomena video klip girl group Kpop yang sering menampilkan tubuh dan kecantikan perempuan. Untuk menganalisisnya digunakan analisis literatur, sehingga dapat menjelaskan fenomena yang terjadi dengan lebih mendalam dengan kerangka teori feminisme patriarki dan tubuh perempuan sebagai objek dalam media. Kesimpulan yang dapat ditarik dari penelitian ini bahwa perempuan yang dihadirkan dalam video klip musik girl group Kpop menunjukkan bahwa tubuh dan kecantikan perempuan adalah hal yang paling menonjol ditunjukkan dan hal tersebut menjadi komoditi kapitalis yang berpengaruh dalam perkembangan musik Korea, sehingga tubuh dan kecantikan perempuan hadir untuk menyenangkan orang lain dalam sudut pandang laki-laki. Objek seksualitas tersebut direpresentasikan dengan menampilkan bagian tubuh perempuan yang erotis seperti bagian panyudara perempuan, pantat, dan tungkai kaki dan juga kecantikan perempuan dengan menunjukkan glamoritas.

Kata kunci: Studi literatur, Objek seksualitas, Feminisme, Korean Pop

Abstract

Trend Korean music befalls the world recently and very popular among adolescents. One of them is Kpop girl group clip video phenomenon often featuring woman's body and beauty. To analyze it, literature analysis was conducted in order to describe the phenomenon occurring more in-depth in patriarchic feminism theory and woman body as object in media. The conclusion that could be drawn from this research was that the woman presented in Kpop girl group music clip video showed that woman's body and beauty is something featured most prominently and it became capitalistic commodity affecting the development of Korean music, so that woman's body and beauty were present to please others in man's perspective. Such the sexuality object was represented by featuring woman's erotic body part such as breast, buttock, and lower limb, and woman's beauty by featuring glamour.

Keywords: Literature Study, Sexuality Object, Feminism, Korean Pop

PENDAHULUAN

Budaya global akan muncul ketika budaya massa dikenal dan menjadi bagian dari masyarakat global. Budaya massa sendiri dipengaruhi oleh budaya populer. Budaya populer banyak berkaitan dengan masalah keseharian yang dapat dinikmati oleh semua orang, seperti film, musik, seni tari, buku, program acara dan lain-lain. Budaya populer menjadi perdebatan dalam antara kalangan kaum konservatif yang mengatakan bahwa budaya populer akan mengikis budaya tradisional yang disebutnya sebagai peradaban berharga, sedangkan kalangan neokonservatif memandang bahwa budaya populer akan menuntun pada perkembangan budaya. Akan tetapi ditengah perdebatan tersebut budaya populer semakin kuat dan berpengaruh besar pada manusia. Menurut Ben Angger dalam

Bungin (2003:101) menyebutkan bahwa budaya populer sangat mempengaruhi kelompok muda dan menjadi pusat ideologi masyarakat dan kebudayaan.

Salah satu budaya populer yang menjadi budaya global adalah Korean Wave (gelombang Korea) atau bisa juga disebut dengan Hallyu. Gelombang Korea yang mendunia ini menjadi suatu fenomena yang menarik karena muncul dan langsung dapat diterima oleh kalangan muda hampir diseluruh dunia. Fenomena budaya Korea yang dapat diterima oleh masyarakat dunia dibuktikan dengan banyaknya konser musik Korea yang tiketnya terjual habis dalam waktu singkat. Pada tahun 2013 misalnya situs web kapanlagi.com mencatat bahwa tiket konser VIP untuk group musik Korea U-Kiss di San Fransisco terjual habis dalam waktu 30 detik (kapanlagi.com, 2013).

Bigbang juga berhasil mendapatkan penghargaan best worldwide act di ajang MTV European Music Award pada tahun 2014 lalu (koreanindo.com, 2014). Tidak hanya sampai disitu, ditahun 2015 konser musik Korea juga masih diminati oleh masyarakat dunia, terbukti dari berita dari wowkeren.com yang mengutip dari the *New York Times*, menyebutkan bahwa konser Bigbang adalah konser musik Korea tersukses di Amerika. Konser Big Bang membuktikan bahwa pengaruh dari Amerika telah menurun di industri musik dengan *power* dari band Asia yang semakin besar.

Tidak hanya sukses menggelar konser, musik Korea juga berhasil menembus chart billboard Amerika, seperti yang diberitakan pada kpopchart.net yang memberitakan bahwa group Korea EXO berhasil menembus chart billboard Amerika dengan penjualan album sebanyak 6000 eksemplar, dan ini menjadi angka penjualan terbaik untuk musik Asia dipasar

Amerika. Tidak hanya sampai disitu, para musisi korea pun juga telah banyak berkolaborasi dengan musisi dari barat, seperti 2NE1 yang berhasil berkolaborasi dengan Will.i.am dalam lagu berjudul *Take On The Word*.

Artis-artis korea yang sekarang dikenal dunia tidak lepas dari perusahaan entertainment korea yang mengorbitkan mereka. Di korea banyak sekali perusahaan entertainment yang mengasah bakat hingga mereka dapat dikenal oleh masyarakat, ada tiga perusahaan entertainment korea yang sangat berpengaruh dalam industri hiburan korea yaitu SM Entertainment, YG entertainment, dan juga JYP entertainment. Ketiga perusahaan tersebut telah berhasil mengorbitkan artis hingga dikenal diseluruh dunia dan menjadi ikon budaya populer korea seperti BoA, PSY, Bigbang, 2ne1, Super Junior, SNSD dan lainnya.

Selain musik korea yang mendunia, drama dan film korea pun juga diminati dan dapat diterima oleh dunia. Drama korea mulai dikenal dan diminati oleh dunia sejak kemunculan drama *endless love (autumn in my heart)* yang muncul pada tahun 2000. Drama yang dibintangi oleh Song Seung-heon, Song Hye-kyo and Won Bin ini berhasil membawa budaya korea dikenal dunia. Seri ini sangat sukses di Korea Selatan, rata-rata peringkat pemirsa dari 38,6% dan mencapai pemirsa puncak 46,1%.

Selain sukses di negeri sendiri, serial drama korea ini juga berhasil disiarkan ulang di beberapa negara seperti Singapura pada tahun 2001, Indonesia pada tahun 2002, Filipina pada tahun 2003 dan Sri Lanka dan Meksiko pada tahun 2007, drama ini juga ditayangkan di Mongolia, Malaysia, Nepal, Puerto Rico, Mesir, Peru, Thailand, dan Hong Kong. Di Filipina drama ini kembali disiarkan-beberapa kali dan mendapat rating pemirsa dari puncak 39,7% pada tahun 2003, menempatkannya di antara

sepuluh rating tertinggi drama Asia. Hal ini juga dapat dianggap sebagai pelopor dalam seri melodramatis Korea, dan menjadi pelopor trend korea yang sering disebut sebagai "Korean Wave".

Kesuksesan drama *endless love* ini juga diikuti oleh drama-drama korea lainnya seperti *Sassy Girl Chunhyang*, *Full House*, *Secret Garden*, *Man From Another Star*, dan lainnya. Film korea pun juga mulai mendapat perhatian dunia dengan film berjudul *The Thieve* yang release pada tahun 2012 dan berhasil menembus box office dengan keuntungan US\$86,655,225 ini merupakan kesuksesan film korea yang bisa realese secara internasional di Toronto International Film Festival 2012 di Amerika utara. Kesuksesan film korea juga diikuti oleh film korea lainnya seperti *Screatly Greatly*, *Miss Granny*, *Ode To My Father* dan lainnya.

Peran New Media Dalam Penyebaran Budaya Korea

Baran (2011) mengartikan komunikasi massa sebagai proses menciptakan kesamaan arti antara media massa dengan khalayak. Dalam proses komunikasi massa akan ada proses timbal balik yang terjadi antara komunikator dengan komunikan. Hal tersebut dapat dilihat dalam model komunikasi yang dikemukakan oleh Schramm yang menyatakan bahwa terjadi encoding dan decoding dan interpretasi pesan atau informasi yang diterima dan menimbulkan efek timbal balik yang tidak langsung atau tertunda. Timbal balik tertunda atau yang disebut dengan timbal balik inferensial ini terjadi ketika komunikator terlambat dalam menerima pesan balasan dari komunikan, atau bisa juga dikatakan bahwa komunikator tidak hanya berkedudukan sebagai penyampai pesan melainkan juga sebagai penerima pesan. Begitu juga dengan komunikan juga

bisa menjadi komunikator. Timbal balik yang merupakan hasil dari interpretasi khalayak tersebut tersebut bisa berupa kritik ataupun hal yang bermanfaat dan bisa memajukan penyampai pesan (komunikator).

Timbal balik tersebut merupakan hasil dari interpretasi khalayak. Interpretasi yang dilakukan dalam komunikasi massa berbeda antara satu individu dengan lainnya. Hal tersebut dipengaruhi oleh pengetahuan yang dimiliki oleh setiap individu berbeda antara satu dengan yang lainnya. Pengetahuan yang dimiliki setiap individu akan membentuk interpretasi yang berbeda yang bisa memunculkan pertentangan ataupun bisa juga relevan dengan isi pesan.

Komunikasi massa yang terjadi tentunya tidak akan lepas dari peran media massa sebagai media dalam penyampaian pesan. Media massa merupakan media komunikasi dan informasi yang melakukan penyebaran informasi secara massal yang tidak dikonsumsi secara pribadi (Bungin, 2003). Selain itu media massa juga merupakan institusi yang berperan sebagai agent of change yaitu sebagai institusi pelopor perubahan. Oleh karena itu media massa memiliki peran yaitu sebagai media pembelajaran, media untuk memperoleh informasi, dan media massa sebagai media hiburan.

Media massa dewasa ini tidak hanya televisi, koran, majalah, radio saja, melainkan muncul media baru (new media) akibat dari ditemukannya internet. Seperti yang diungkapkan Tamburaka (2013) yang menyebutkan bahwa internet merupakan perubahan besar dalam media massa. Internet menjadi salah satu media massa yang dewasa ini lebih banyak digunakan untuk mendapatkan informasi untuk mendapatkan pengetahuan ataupun hiburan.

Globalisasi banyak dipengaruhi oleh new media. Hal ini dikarenakan new media menjadi salah satu media massa yang bisa menghubungkan satu individu yang berbeda negara dengan lebih mudah atau bisa dikatakan bahwa melali new media akan terbentuk global vilage. Globalisasi sendiri dapat diartikan sebagai proses mendunia bisa berupa produk, pemikiran ataupun aspek budaya lainnya. globalisasi bisa terjadi melalui media massa khususnya new media karena dapat dengan mudah diakses oleh setiap individu dimanapun dan kapanpun. Selain itu melalui new media globalisasi menjadi lebih mudah diterima oleh setiap orang dimanapun karena dapat dikemas dengan cara yang lebih menarik bisa berupa gambar, suara, dan video.

Melalui komunikasi massa yang disampaikan melalui media massa juga bisa bisa mengakibatkan transformasi budaya. Transformasi budaya terkait dengan memunculkan budaya global dalam masyarakat. Hal ini dikarenakan bahwa perubahan-perubahan budaya yang disebabkan karena perkembangan telematika menjadi perhatian utama semua masyarakat di dunia. Transformasi budaya ini akan mengikutsertakan fungsi hiburan sebagai bagian penting karena fungsi hiburan dalam komunikasi massa saling mendukung fungsi-fungsi lainnya dalam proses komunikasi massa (bungin, 2003).

Dikenalnya budaya populer korea oleh dunia karena masyarakat dengan mudah mengakses budaya populer korea melalui internet. Banyak perusahaan hiburan korea melakukan promosi dengan menggunakan internet melalui situs jejaring sosial ataupun web resmi sehingga masyarakat dapat dengan mudah mengaksesnya. Penggunaan internet untuk mempromosikan budaya korea ini sangatlah berhasil

banyak masyarakat yang mulai menyukai sampai menjadi trend di seluruh dunia. Situs web resmi mereka pun di desain dengan menarik dan menggunakan bahasa inggris sehingga dengan mudah diakses oleh setiap orang.

Selain menggunakan media blog, industry hiburan korea juga menggunakan jejaring sosial dan berbagi untuk mempromosikan budaya populer mereka. Seperti menggunakan akun youtube untuk mempromosikan lagu dan artis mereka. Perusahaan hiburan korea membuat akun official di youtube yang digunakan untuk promosi lagu dalam bentuk video musik, ataupun dengan mengupload konser artis mereka sehingga mudah ditemukan oleh setiap orang di seluruh dunia. Hal tersebut terbukti dari banyaknya orang yang mengikuti akun official youtube perusahaan hiburan korea, salah satunya adalah akun youtube SM entertainment official. Akun official SM entertainment telah diikuti oleh 7,450,467 orang, hal ini sangatlah besar untuk sebuah akun perusahaan hiburan asia. Selain dua media sosial tersebut, perusahaan-perusahaan hiburan korea juga memiliki akun jejaring sosial lain seperti facebook, instagram dan twitter hal ini membuktikan bahwa perusahaan hiburan korea menggunakan new media untuk mempromosikan produk hiburan mereka karena masyarakat sekarang lebih sering menggunakan internet dibandingkan dengan televisive ataupun radio.

Penggunaan new media yang dilakukan oleh industry hiburan korea ini berdampak besar pada dikenalnya budaya populer korea serta meningkatkan income negara korea. Seperti yang telah diungkapkan oleh Bungin (2003) bahwa Pemahaman mengenai penggunaan media yang menyebabnya, akan memberikan jalan bagi pemahaman dan perkiraan

tentang hasil dari suatu proses komunikasi massa. Penggunaan media disini memiliki banyak arti, tidak hanya tentang individu yang menggunakan media melainkan juga tentang perusahaan ataupun kelompok yang menggunakan media untuk promosi ataupun menyiarkan suatu informasi.

Perusahaan hiburan korea menggunakan new media untuk mempromosikan produk mereka mengerti bahwa masyarakat akan semakin tergantung dengan internet untuk memperoleh informasi dan new media akan lebih banyak digunakan untuk menghubungkan antar negara sebab inilah yang kemudian memunculkan harapan kepada perusahaan hiburan tersebut agar memperoleh pemasukan yang banyak. Tidak hanya berdampak pada perusahaan hiburan saja. Negara korea pun akan memperoleh keuntungan dengan dikenalnya tempat-tempat di korea yang bisa dinikmati oleh turis asing ini pun berdampak besar pada income negara.

Konstruksi Tubuh Perempuan Dalam Budaya Korean Popular

Salah satu budaya populer korea yang diperkenalkan melalui media adalah musik populer korea, hal tersebut dapat dilihat bahwa musik populer korea dapat dengan mudah memiliki tempat tersendiri bagi penikmat musik. Hal tersebut dapat terbukti dengan digelarkan beberapa konser musik group korea di mancanegara. Selain itu, video musik korea ini dapat dengan mudah kita temukan pada account official perusahaan entertainment yang menaungi mereka di media sharing video Youtube. Kemunculan video musik yang dapat diakses dengan mudah ini pun memunculkan girl group korea dengan menampilkan tubuh ideal yang dimiliki. Kemunculan girl group korea dengan tubuh ideal ini menjadi sebuah konstruksi tubuh

perempuan dalam budaya korea yang cukup menarik karena bentuk tubuh dan kecantikan ideal yang mereka tampilkan cenderung sama antara setiap perempuan yakni, bertubuh langsing dengan kaki jenjang dan berkulit putih.

Media yang menampilkan tubuh perempuan yang ideal adalah yang langsing, dengan kaki jenjang dan kulit putih ini menjadikan perempuan sebagai sebuah fantasi bahwa perempuan yang sempurna adalah yang memiliki tubuh sexy dan berwajah cantik. Para girl group korea tersebut di kontruksi untuk ditampilkan sebagai perempuan ideal dengan tubuh dan kecantikan yang telah distandartkan kepada mereka. kontruksi citra perempuan ideal tersebut sangatlah berpengaruh terhadap penilain dan anggapan masyarakat khususnya para penggemar mereka yang menuntut mereka untuk tetap tampil sempurna dalam keadaan apapun. Selain itu tuntutan agensi mereka untuk memiliki tubuh ideal dan wajah cantik tersebut menjadikan tubuh perempuan anggota group tersebut tereskploiitasi.

Eksploiitasi tubuh perempuan yang dituntut untuk tampil sempurna tersebut menjadikan muncul permasalahan sosial yang secara tidak kita sadari hadir dalam sebuah budaya yang populer khususnya dikalangan remaja sekarang. Para girl group ini dijadikan sebuah representasi tubuh ideal yang harus dimiliki oleh perempuan, hal inilah yang memunculkan sebuah keinginan perempuan lainnya untuk memiliki tubuh yang ideal layaknya girl group Korea dengan menggunakan produk-produk kecantikan yang menjanjikan kecantikan dan tubuh ideal yang mereka harapkan.

Eksploiitasi tubuh perempuan dalam budaya populer Korea juga ditampilkan sebagai objek seksualitas dalam media. Eksploiitasi seksualitas tersebut ditampilkan dengan

menampilkan sudut pengambilan gambar kamera yang secara berlebihan menyoroti bagian tubuh perempuan seperti bagian panyudara, paha, dan pantat perempuan. Hal tersebut menjadikan tubuh perempuan dalam media menjadi objek seksualitas.

Perempuan sebagai objek seksualitas dalam media diartikan bahwa seksualitas perempuan telah dikomersilkan dalam sudut pandang laki-laki. Seksualitas laki-laki sendiri dapat dibicarakan dan diekspresikan sebagai hal yang normal dan alamiah, hal tersebut adalah natural saat dibicarakan dalam media. Akan tetapi berbeda dengan seksualitas perempuan, perempuan cenderung digambarkan sebagai makhluk tanpa memiliki hasrat seksual dan seksual mereka dibentuk untuk memuaskan laki-laki.

Media yang merepresentasikan tubuh perempuan ideal memiliki makna dalam setiap isi yang ditampilkan. Makna yang diproduksi media akan diterima oleh khalayak media. Menurut Burton (2008), Dalam pandangan Marxis tentang media berpendapat, bahwa media merepresentasikan nilai dan kepentingan orang-orang yang memiliki kekuasaan. Burton juga menyebutkan, mereka yang menjalankan media memiliki kepentingan untuk menghasilkan keuntungan dari apa yang mereka sajikan di media. Dalam teori feminis Marxis, perempuan dijadikan moda utama untuk meningkatkan hasil produksi. Hal ini terkait dengan media bahwa perempuan dalam media dikomersialkan dalam sudut pandang laki-laki.

Menurut Bungin (2003), secara global struktur muatan isi media massa pada umumnya belum secara seimbang merespon kepentingan perempuan. Isi dalam media massa umumnya memberitakan ruang publik dalam sudut pandang

laki-laki. persoalan isi media tentang perempuan menjadi penting ketika menyangkut sisi-sisi tubuh perempuan, akan tetapi makna pemberitaan yang hadir menjadi konsumsi laki-laki. Dalam perspektif feminis tentang media dan masyarakat tertarik kepada bagaimana media merekonstruksi pandangan-pandangan tentang perempuan (Burton, 2008).

Dalam Ollenburger (1996), mengungkapkan bahwa feminis Marxis beranggapan bahwa kapitalisme atau penindasan kelas merupakan asal dari penindasan perempuan. Dalam hal ini, perempuan yang menjadi objek seksualitas menjadi sangat terkait dengan kapitalisme yang menguasai perempuan dalam kedudukan yang direndahkan. Perempuan dituntut memamerkan bagian-bagian tubuh mereka yang bersifat sensual kepada khalayak, sehingga tubuh perempuan tidak menjadi tubuh mereka sendiri melainkan sebagai objek.

Sistem kapitalis yang menjadikan tubuh perempuan menjadi suatu hal yang dapat mendatangkan keuntungan bagi kaum kapitalis. Ollenburger (1996) menyebutkan bahwa feminis Marxis dipengaruhi sistem kapitalis yang sangat patriaki yang menjadikan perempuan menjadi salah satu moda komoditi yang mudah di dapat dengan harga rendah, akan tetapi dapat menghasilkan keuntungan yang sangat besar.

Perempuan dalam media yang ditempatkan sebagai objek ini diperlihatkan dengan kode visual seksualitas yang diperlihatkan dengan keglamoran. Semakin banyaknya kode visual dari seksualitas ini disebut sebagai paraseksualitas (Rogers, 1996). Seksualitas yang mencakup glamoritas tubuh ini menampilkan perempuan sebagai objek yang glamor. Rogers menyebutkan (1996: 174), Keglamoran adalah sebetuk representasi seksual yang sangat mudah ditemui dalam media

akan tetapi hal tersebut tidak mudah untuk ditemui dalam realitasnya. Keglamoran perempuan ini ditunjukkan dengan penampilan yang seperti Barbie. Barbie memperlihatkan sosok boneka perempuan yang glamor dan paraseksual. Paraseksualitas dicirikan dengan kontruksinya sebagai objek glamor yang tampak secara publik, namun hal tersebut hanyalah sebuah fiksi yang dibentuk oleh media untuk menarik khalayak.

Keglamoran yang merupakan bagian dari seksualitas ini ditunjukkan dengan tubuh yang ramping, berambut panjang, kulit putih, dengan bentuk wajah kecil dan mata besar. Bentuk tubuh yang disimbolkan Barbie ini menampilkan sisi keseriusan dan juga kesantiaian. Bentuk tubuh ini diciptakan namun juga sebagai objek permainan yang menyenangkan dengan memakaikannya pakaian berwarna-warni dan gemerlapan sampai pemakaian tindik dan *tattoo* pada tubuh (Rogers, 1996:175).

Pemusatan seksualitas kepada laki-laki menyebabkan seksualitas perempuan dimaknai dan ditandai sebagai sesuatu untuk seksualitas laki-laki dan bukan dalam perspektif yang melihat seksualitas perempuan (Priyatna, 2006: 293). Dalam perkembangannya seksualitas dalam media tidak hanya berupa gambar ataupun suara, melainkan juga dalam hal gerak tubuh, dan pakaian. Perempuan dalam media menjadikan diri mereka menarik hasrat laki-laki dengan mempertontonkan lekuk tubuh dengan gerakan mengarah pada aktifitas seksual, hal tersebut seolah menjadi tontonan yang menarik tanpa memperhatikan isi dari media itu sendiri. Kehadiran perempuan dalam media melalui sudut pandang laki-laki hadir menjadi bagian dari representasi realitas sosial masyarakat, bahwa perempuan selalu menjadi subordinat kebudayaan laki-laki. oleh karena

itu perempuan yang di hadirkan dalam media tetap menjadi “perempuannya lelaki” (Bungin, 2003: 131).

Perempuan dijadikan alat untuk menarik konsumen suatu produk baik jasa maupun dalam karya seni. Hal ini sesuai dengan pemikiran dalam teori feminis Marxis, teori ini menjelaskan bahwa wanita adalah pekerja utama dibandingkan dengan laki-laki. Sedangkan laki-laki merupakan seseorang yang memegang hak produksi. Laki-laki lebih memiliki kekuasaan produksi sehingga dapat memperkerjakan wanita dengan bayaran yang rendah.

Feminis Marxis memiliki sudut pandang bahwa, produksi ditangan pria sedangkan perempuan hanyalah sebagai pekerja. Perempuan tidak memegang kendali produksi, melainkan mereka dipekerjakan untuk memenuhi target produksi tersebut. Laki-laki menjadi pemimpin dari kaum perempuan, dan perempuan di posisikan sesuai dengan gender mereka dalam masyarakat yang harus memiliki sifat feminim. Begitu pula dengan media menggunakan perempuan untuk menarik para konsumen untuk meningkatkan hasil produksi mereka. Tubuh perempuan untuk menarik konsumen ini dikomersialkan dalam sudut pandang laki-laki. media menggunakan sudut pandang laki-laki dalam menampilkan perempuan. hal tersebut digunakan oleh media untuk menarik khalayak untuk menikmati produk yang media tayangkan.

Lalu, bagaimanakah perempuan ditampilkan dalam budaya populer Korea khususnya dalam penulisan ini penulis akan lebih memfokuskannya kepada kemunculan perempuan pada video klip musik Korea dan drama Korea yang menjadi salah satu media yang berperan besar pada dikenalnya budaya populer korea di Indonesia khususnya. Korean musik populer yang lebih sering

muncul dengan girl band dan boy band nya ini menjadi salah satu budaya korea yang pada saat ini sangatlah disukai oleh para remaja di Indonesia. Berbeda dengan boyband dan girlband pada umumnya, mereka hadir lebih fress dengan penampilan yang mengikuti trend fashion yang membuat penampilan mereka sangat *eye catchy*. Akan tetapi yang menarik dalam fenomena tersebut adalah perempuan tersebut ditampilkan dengan memiliki standart yang sama untuk dikatakan sebuah tubuh yang ideal.

Sebagai contoh pada girlband Girls Generation yang menjadi salah satu ikon perempuan ideal Korea. Girlband yang memiliki jumlah anggota 9 orang perempuan ini merupakan salah satu representasi dari bentuk tubuh ideal untuk perempuan dengan kulit putih dengan tubuh langsing dan kaki jenjang serta wajah tirus menjadikan perempuan lain yang melihat mereka ingin juga memiliki tubuh seperti itu.

Gambar 1

Tipe Tubuh Ideal Perempuan yang direpresentasikan oleh Budaya Popular Korea



Sumber: <http://onehallyu.com/topic/111319-the-official-thin-girls-of-k-pop-vs-the-well-rounded-girls-of-k-pop/>

Dalam gambar di atas diperlihatkan bagaimana tubuh ideal yang harus didapatkan oleh perempuan agar diri mereka bisa dianggap cantik. Dengan memiliki kulit putih, tubuh langsing dengan memperlihatkan kaki jenjang ini oleh media dikonstruksi sebagai tubuh ideal yang harus dimiliki oleh perempuan. Hal tersebut menjadikan media memiliki standar kecantikannya sendiri bahwa perempuan dikatakan “cantik” jika memenuhi standar yang dikonstruksi oleh media. Konstruksi media tentang tubuh ideal perempuan ini memiliki beberapa kriteria dari setiap tubuhnya antara lain akan dijelaskan lebih detail sebagai berikut:

1. Rambut Ideal Perempuan yaitu rambut dengan tipe panjang dan lurus

Rambut merupakan salah satu bagian yang menunjukkan kecantikan perempuan, perempuan dengan sifat yang feminim dan keibuan biasanya dikonstruksi secara umum memiliki rambut panjang dan lurus. Hampir sama dengan tipe rambut ideal yang dibentuk oleh budaya populer Korea memiliki standar yaitu perempuan yang berambut lurus. Dapat kita lihat bahwa girlband Korea sering identik dengan rambut lurus dengan sentuhan warna yang rambut yang hitam ataupun terang serta sedikit gelombang rambut dibagian ujungnya untuk menambahkan kesan sexy dan berani perempuan. Walaupun ada juga anggota girlband yang memiliki rambut pendek, akan tetapi mereka tetap mempertahankan tipe rambut lurus dengan beberapa sentuhan warna untuk memberikan kesan ceria dan imut pada perempuan. Hal tersebut sangatlah bertentangan jika tipe rambut ideal perempuan tersebut diterapkan

pada perempuan yang memiliki rambut kriting, hal tersebut membuat media seolah mengatakan bahwa perempuan yang memiliki rambut kriting bukanlah tipe rambut ideal yang dimiliki perempuan.

2. Alis mata yang tebal dan lurus

Selain rambut, alis mata perempuan juga menjadi salah satu ciri unik agar perempuan dikatakan memiliki kecantikan ideal dalam media. Tidak seperti bentuk alis pada umumnya, para girlband ini memiliki standart alis mata yang sama yakni alis tebal dengan bentuk lurus merupakan salah satu standart alis ideal yang dimiliki perempuan. Trend bentuk alis ala Korea ini pun juga cukup diminati oleh perempuan Indonesia belakangan ini, hal inilah yang membuat bentuk alis ini secara tidak langsung dipatenkan menjadi bentuk alis ideal bagi perempuan. akan tetapi, tidak semua perempuan memiliki bentuk alis mata yang tebal dan lurus, hal ini pulalah yang membuat perempuan mengajak perempuan secara tidak langsung untuk mengubah bentuk alis mereka.

Gambar 2
Bentuk Alis Ideal Perempuan



sumber: <http://bisikan.com/cara-membentuk-alis-lurus-ala-korea>

3. Kelopak mata dengan double eyelid (kelopak mata dengan lipatan mata)

Perempuan dalam hal ini akan menjadi ideal jika memiliki lipatan mata. Perempuan Korea Jarang yang memiliki lipatan pada kelopak matanya, mereka beranggapan bahwa dengan memiliki lipatan mata maka bentuk mata akan lebih indah dan menjadi ideal untuk mereka.

4. Mata besar dengan aegyo sal (mata besar dengan kantung mata)

Memiliki mata yang besar dengan kantung mata yang terlihat ketika tersenyum, dengan memiliki kantung mata ketika tersenyum maka hal tersebut dianggap sebagai salah satu ciri awet muda dari seorang perempuan. Hal tersebut merupakan salah satu kriteria kecantikan ideal yang dibentuk oleh media.

5. Bibir dengan perbandingan 2:3

Yang dimaksud dengan bentuk bibir ideal 2:3 adalah perbandingan bibir atas dan bawah adalah 2:3 yakni bibir atas lebih tipis dibandingkan bibir bawah. Ketika perempuan memiliki perbandingan yang pas antara bibir bawah dan atas maka bisa dikatakan bahwa perempuan tersebut memiliki bibir ideal.

6. Rahang berbentuk V line

Rahang berbentuk V line merupakan salah satu wujud dari kecantikan yang menjadi standart untuk mencapai kriteria cantik yang distandardkan oleh budaya populer Korea.

7. Bentuk panyudara bulat dan penuh

Panyudara merupakan salah satu daya tarik sendiri

bagi perempuan dengan bentuk panyudara yang ideal menjadikan tubuh perempuan terlihat lebih sexy.

8. Tubuh memiliki S line

Memiliki bentuk tubuh yang langsing dan memiliki pinggul dengan bentuk huruf S menjadi salah satu dambaan kriteria ideal yang ingin dimiliki oleh perempuan. pinggul berbentuk huruf S jika dilihat dari samping ini menjadikan perempuan lebih menarik untuk dilihat dan menjadi daya tarik sendiri bagi lawan jenis.

Gambar 3
Bentuk S line tubuh ideal perempuan



sumber: <http://www.allkpop.com/article/2014/07/aoa-show-off-their-sexy-body-lines-in-gq-magazine>

9. Kaki jenjang dan ramping

Banyak girlband yang menampilkan bentuk kaki yang jenjang dan ramping dengan memakai rok mini ataupun celana pendek yang memperlihatkan kaki hingga paha

mereka. hal tersebut untuk menunjukkan bahwa mereka memiliki kriteria tubuh ideal yakni dengan memiliki kaki jenjang dan ramping.

Selain tubuh ideal perempuan yang dikonstruksi oleh media dengan patokan kriteria diatas, budaya populer korea juga sering menampilkan bagian-bagian tubuh perempuan secara berlebihan dengan menonjolkan bagian panyudara, pantat ataupun paha mereka. dengan membuat konsep video musik sexy para anggota girlband ini pun dituntut untuk menampilkan lekuk tubuh mereka dihadapan kamera dengan begitu diharapkan khalayak media akan tertarik untuk menyaksikan video musik tersebut sehingga mereka akan memiliki keuntungan dari video yang mereka unggah ataupun dari penjualan album mereka.

Selain menonjolkan standarisasi kecantikan perempuan, budaya populer korea khususnya pada video klip musik lebih sering menyoroti lekuk tubuh perempuan. ditonjolkannya lekuk tubuh perempuan yang ditampilkan secara berlebihan tersebut menimbulkan beberapa protes dan kontroversi masyarakat hal tersebut terjadi pada seperti pada video klip girlband Stellar, AOA, dan Sistar yang mengusung konsep sexy pada musik mereka.

Gambar 4

Cuplikan Adegan Pada Video Klip Girlband Korea Selatan



sumber: Stellar - Marionette (<https://www.youtube.com/watch?v=NCQzHPYRUc>)



sumber: AOA - Miniskirt (<https://www.youtube.com/watch?v=NCQzHPYRUc>)

Pada gambar di atas yang penulis ambil dari video klip girlband Stellar berjudul Marionette dan AOA berjudul Miniskirt diperlihatkan bagaimana sudut pandang kamera secara berlebihan mengarah kepada bagian belahan dada, paha dan pantat perempuan hal tersebut menunjukkan bahwa tubuh perempuan dalam budaya populer Korea khususnya musik Populer Korea masih menjadi objek yang menjadi konsumsi publik dan ditujukan untuk kepentingan komersial. Dengan menunjukkan bagian-bagian tubuh dan ekspresi sensual perempuan terbukti menarik minat khalayak untuk menonton

video klip tersebut, hal tersebut dibuktikan dengan jumlah penonton yang semakin naik hingga mencapai 39,035,905 penonton youtube untuk video klip AOA Miniskirt dan 11,170,224 penonton untuk video klip Stellar Marionette. Hal ini pun berdampak pada keuntungan yang diperoleh oleh entertainment yang menaungi mereka.

Operasi Plastik dan Make Up Korea yang Mendunia

Dengan keterbukaan ekonomi dunia dewasa ini, Korea Selatan menjadi salah satu negara yang berhasil memanfaatkan hal tersebut dengan menjadikan kontruksi tubuh ideal perempuan menjadi daya tarik mancanegara dengan produk kecantikan dan operasi plastik yang semakin berkembang di negeri ginseng tersebut setiap tahunnya.

Kontruksi tubuh ideal perempuan ini menarik perempuan untuk memiliki tubuh yang ideal dalam standart media. Hal ini di manfaatkan oleh para produser kosmetik dan pemerintah Korea untuk menjual produk kosmetik mereka dan memperkenalkan kehebatan operasi plastik di negeri mereka. koperasi plastik di Korea Selatan pun menjadi salah satu paket pariwisata dengan minat yang cukup tinggi untuk turis mancanegaranya. Salah satu berita di surabaya.tribunnews.com menyebutkan bahwa warga Surabaya meminati paket wisata operasi plastik di Korea Selatan dikarenakan harga yang cukup terjangkau dan juga memiliki destinasi tempat wisata Korea lainnya selain kunjungan dokter untuk proses operasi plastik. dalam artikel yang dimuat di wolipop.detik.com menyebutkan bahwa korea selatan sendiri menjadi pusat kecantikan yang memiliki 649.938 prosedur kecantikan dilakukan di Korea Selatan. Angka ini artinya lebih dari 13 prosedur kecantikan dilakukan untuk setiap 1.000 orang,

paling tertinggi dari negara lainnya di dunia. Hal tersebut merupakan angka yang luar biasa untuk menjadi salah satu komoditi utama yang menaikkan perekonomian Korea Selatan.

Para pembisnis paket wisata operasi plastik ini mengincar para turis asing untuk melakukan operasi kecantikan di negeri tersebut dengan fasilitas yang sangat memuaskan bagi para turis dengan bekerjasama dengan rumah sakit yang menyediakan perawatan anti-aging beauty package dengan harga US\$ 88 ribu para turis medis ini juga mendapatkan perjalanan wisata ke tempat-tempat wisata di Korea Selatan. Dengan segala kelebihan tersebut para pembisnis ini pun menjerat para turis untuk menggunakan jasa mereka ketika akan melakukan operasi plastik di Korea Selatan.

Selain melalui paket wisata, media korea juga ikut serta menjual standarisasi tubuh ideal perempuan dengan sebuah acara televisi berjudul Let Me In. Acara tersebut merupakan salah satu acara tentang operasi plastik yang dilakukan untuk membantu perempuan yang tidak masuk dalam standarisasi cantik diubah oleh tim dokter yang dipilih oleh crew acara tersebut dan pemilihan para perempuan untuk diopearasi plastik ini digambarkan sebagai korban ketidakadilan sosial yang dia terima karena tidak memiliki tubuh dan kecantikan ideal. Dalam acara tersebut menunjukkan bahwa perempuan yang tidak memiliki kecantikan dan tubuh ideal sering menjadi seorang yang anti sosial dan dikucilkan oleh lingkungan sekitar oleh karena itu kecantikan ideal tersebut dapat diwujudkan jika kita memiliki usaha untuk mengubahnya.

Selain operasi plastik, produk make up Korea pun juga mulai merambah ke mancanegara khususnya dalam penelitian ini adalah negara Indonesia. Produk kosmetik Korea pun mulai

merajai Indonesia dengan menjajikan kecantikan yang di dapat seperti bintang Korea. Seperti yang dikutip dari www.bbc.com, Korea Selatan telah mengeksport produk kecantikan senilai lebih dari US\$2,64 miliar. Jumlah yang tinggi, menurut Korea Customs Service, dibandingkan dengan tahun 2012 dan 2014 yang masing-masing senilai US\$1 miliar dan US\$1,91 miliar. Nilai ekspor tersebut termasuk sangat tinggi untuk sebuah produk kosmetik yang di ekspor. Hal tersebut membuktikan bahwa kosmetik Korea Selatan sangat banyak di cari di pasar luar negeri. Salah satu warga amerika keturunan Korea yang diwawancari dalam berita tersebut menyebutkan bahwa mereka mengimpor produk kecantikan Korea Selatan dan dibandrol dengan harga US\$14 atau setara dengan Rp182.000. produk kecantikan yang booming melalui budaya populer Korea Selatan adalah BB Cream, walaupun sebenarnya produk tersebut bukan berasal dari Korea Selatan akan tetapi dalam perkembangannya BB Cream menjadi salah satu produk kecantikan Korea Selatan yang menyumbang laba terbesar bagi produsen kosmetik Korea Selatan Pada tahun 2014 sudah menembus pasar AS dan meraup keuntungan sebesar US\$164 juta. Tentu saja hal tersebut sangatlah menguntungkan bagi produsen kosmetik Korea Selatan untuk tetap bisa mengembangkan bisnis mereka.

Kesimpulan

Komersialisasi tubuh perempuan dalam sebuah budaya kapitalis menjadi salah satu permasalahan yang tidak akan ada habisnya untuk dibahas dalam sudut pandang feminisme, hal ini dikarenakan secara tidak langsung dan tanpa kita sadari masih dilanggengkan oleh masyarakat dan tanpa kita sadari hal tersebut dianggap wajar. Salah satunya melalui

fenomena budaya Korean Popular ini, yang tanpa kita sadari masih melanggengkan komersialisasi perempuan melalui standar-standar kecantikan yang dibuat oleh media untuk menjerat khalayak agar mengikuti standar ideal mereka dengan menjual produk-produk kecantikan hingga operasi plastik yang menjadikan sebuah fenomena kecantikan ideal yang sama bagi setiap orang.

Standarisasi kecantikan sendiri menjadikan setiap individu memiliki wajah cantik dengan kriteria yang sama ini menjadikan setiap perempuan yang tidak masuk dalam kriteria tersebut dianggap tidak memenuhi standar kecantikan. Hal tersebut membuat kebebasan perempuan untuk menjadi cantik dan menjadikan perempuan terpenjara dalam ketidakpuasan terhadap kecantikannya sendiri. Setiap perempuan yang sebenarnya memiliki kecantikan yang unik untuk setiap individu yang berbeda ini menjadi terhapuskan dengan sebuah konstruksi cantik oleh media yang menyebabkan perempuan lupa akan kecantikan yang telah mereka miliki dan menjadi ciri khas setiap individu. Menjadi cantik alami dan sehat merupakan langkah yang baik untuk mempertahankan unik dan khasnya kecantikan yang dimiliki oleh setiap individu.

Selain standarisasi kecantikan yang dikonstruksi oleh media, tubuh perempuan pun masih menjadi salah satu objek yang digunakan untuk menarik khalayak baik perempuan ataupun laki-laki. Walaupun diambil dalam sudut pandang laki-laki, akan tetapi masih banyak pula perempuan yang ikut menikmati bahkan tertarik untuk melihatnya dan tanpa kita sadari pula hal tersebut melanggengkan fenomena komersialisasi tubuh perempuan dalam media. Hal-hal seperti inilah yang membuat perempuan tetap dijadikan objek seksualitas dalam media

walaupun sudah banyak wacana yang membahas tentang tubuh perempuan dalam media.

Apa yang harus para penggiat kajian kesetaraan perempuan lakukan untuk menghapuskan tradisi yang dilanggengkan tersebut menjadi salah satu pertanyaan yang sampai sekarang masih belum dapat diterapkan secara nyata dalam kehidupan sehari-hari kita. Kesadaran penuh akan berharganya tubuh yang dimiliki oleh perempuan haruslah diterapkan dalam sebuah media hal tersebut dapat mengubah stigma tubuh perempuan yang terkonstruksi dalam media sehingga setiap perempuan akan lebih bisa menghargai tubuh dan kecantikan yang mereka miliki secara alami tanpa perlu mengubah bentuk tubuh yang telah diberikan kepada setiap perempuan dengan keunikan masing-masing.

Daftar Pustaka

- Baran, Stanley J. 2011. Pengantar Komunikasi Massa Literasi Media dan Budaya. Jakarta: Salemba Humanika
- Bungin, Burhan. 2003. Pornomedia Kontruksi Sosial Teknologi Telematika dan Perayaan Seks Dalam Media. Jakarta: Kencana
- Burton, Graeme. 2008. Media dan Budaya Populer. Jogjakarta: Jalasutra
- Ollenburger, Jane C dkk. 1996. Sosiologi Wanita. Jakarta: Rineka Cipta
- Priyatna Prabasmoro, Aquarini. 2006. Kajian Budaya Feminis Tubuh Sastra dan Budaya Pop. Jogjakarta: Jalasutra
- Rogers, Mary F. 1996. Barbie Culture Ikon Budaya Konsumerisme. Jogjakarta: Bentang Budaya
- Tamburaka, Apriadi. 2013. Literasi Media Cerdas Bermedia Khalayak Media Massa. Jakarta: Raja Grafindo Persada

Sumber Artikel dan Gambar

- Kapanlagi.com. 2013. Tiket VIP U-KISS di Amerika Terjual Habis di Bawah 10 Menit. <http://www.kapanlagi.com/showbiz/asian-star/tiket-vip-u-kiss-di-amerika-terjual-habis-di-bawah-10-menit-d5f985.html> (diakses tanggal 19 April 2014)
- Koreanindo.net. 2012. 10 Artis Kpop Paling Terkenal di Dunia. <http://koreanindo.net/2012/05/10-artis-kpop-paling-terkenal-di.html> (diakses pada tanggal 19 April 2014)
- Rekohadi, Dian. 2013. Wisata Operasi Plastik Digemari Warga Surabaya. <http://surabaya.tribunnews.com/2013/10/19/wisata-operasi-plastik-digemari-warga-surabaya> (diakses pada tanggal 3 Juni 2016)
- Kartikawati, Eny. 2014. Korea, Surganya Perbaiki Bentuk Wajah & Tubuh dengan Operasi Plastik. <http://wolipop.detik.com/read/2014/06/20/083035/2613835/234/2/korea-surganya-perbaiki-bentuk-wajah--tubuh-dengan-operasi-plastik> (diakses pada tanggal 3 Juni 2016)
- http://www.bbc.com/indonesia/majalah/2016/01/160128_majalah_bisnis_skincare_korea bahwa pada tahun 2015 (diakses pada tanggal 5 Juni 2016)
- <http://onehallyu.com/topic/111319-the-official-thin-girls-of-k-pop-vs-the-well-rounded-girls-of-k-pop/> (diakses pada tanggal 12 Juni 2016)
- <http://bisikan.com/cara-membentuk-alis-lurus-ala-korea> (diakses pada tanggal 12 Juni 2016)
- <http://www.allkpop.com/article/2014/07/aoa-show-off-their-sexy-body-lines-in-gq-magazine> (diakses pada tanggal 12 Juni 2016)
- <https://www.youtube.com/watch?v=NCQpzHPYRUc> (diakses pada tanggal 12 Juni 2016)
- <https://www.youtube.com/watch?v=NCQpzHPYRUc> (diakses pada tanggal 12 Juni 2016)'

**TINJAUAN FEMINIS KEBIJAKAN PEMBERIAN TUNJANGAN
MAKE UP PADA POLISI WANITA (POLWAN)
DI INDONESIA**

*(FEMINIST REVIEW OF MAKE-UP INCENTIVE POLICY TO WOMEN
POLICE OFFICER IN INDONESIA)*

Orisa Shinta Haryani

Police Science Studies, Universitas Indonesia

Corresponding author's email: orisa.haryani@yahoo.com

Abstract

Police were known as an institution which adopted the patriarchy culture. In Indonesia, police were demanded with gender issues like the other institution had. Indonesian National Police (INP) improves their capability to gather that condition by making the gender-friendly policy. In fact, they increase the number of women employees and allow them to wear hijab while work. INP also give a make-up incentive only for police women. Instead of fulfill people demand on gender issues, this policy only made them become worse. Police women need to be good looking by make up. It shows the irony about what are they supposed to do as an officer. The quantity of police women were increased but they are still working in domestic job. Thus imply that INP isn't a gender-friendly institutions, especially for women. This is a qualitative research with three concepts to analyze the problem, such as beauty of myth, objectification, and commodification

Keywords : police, women, objectification, beauty of myth, commodification

Abstrak

Institusi Kepolisian merupakan salah satu institusi yang masih mengadopsi budaya patriarki yang sangat kental. Polri telah melakukan beberapa upaya terkait mengakomodasi tuntutan masyarakat terkait dengan peningkatan partisipasi perempuan di dalam tubuh Polri dan menjadikan institusi Polri sebagai institusi dengan kebijakan yang ramah gender.

Beberapa upaya yang telah dilakukan Polri misalnya adalah meningkatkan jumlah penerimaan Polisi Wanita (Polwan) dan juga dengan mengeluarkan kebijakan bahwa Polwan sekarang boleh mengenakan hijab. Akan tetapi terdapat sebuah kebijakan yang menarik terkait dengan Polwan yaitu adalah pemberian tunjangan make up khusus bagi Polwan. Kebijakan ini sebenarnya justru tidak ramah bagi perempuan. Pemberian tunjangan khusus make up ini justru menampakkan bahwa dalam institusi ini Polwan dituntut untuk selalu cantik dengan mengenakan make up. Pemberian tunjangan make up ini justru menjadi pertanyaan bagaimana sebenarnya peran Polwan di dalam institusi Polri. Walaupun jumlah partisipasi Polwan di dalam Polri telah ditingkatkan namun ternyata fakta menunjukkan bahwa Polwan masih ditempatkan pada ranah-ranah domestik. Hal ini tentu saja tidak sesuai dengan tujuan untuk menjadikan Polri sebagai institusi yang ramah gender khususnya bagi perempuan. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan konsep *beauty of myth* dan *objectification* dan konsep komodifikasi dalam melakukan analisis terhadap permasalahan.

Keywords: police, women, objectification, beauty of myth, commodification

Pendahuluan

Isu kesetaraan dan partisipasi perempuan di dalam instansi-instansi pemerintahan memang masih membutuhkan perhatian. Salah satu strategi yang digunakan untuk memajukan kesetaraan gender adalah *gender mainstreaming* atau dapat diartikan sebagai pengarus utamaan gender. Strategi *gender mainstreaming* ini adalah sebuah rencana aksi yang ada di dalam *fourth world conference on women* yang diselenggarakan di Beijing pada tahun 1995 dan telah dimandatkan pada sesi khusus ke 23 dari majelis umum Perserikatan Bangsa-Bangsa pada Juni 2000 ((IDSPS), 2008).

Salah satu instansi pemerintahan yang juga mengemban tanggung jawab tersebut adalah Kepolisian Republik Indonesia (POLRI). Polri juga memiliki tanggung jawab yang sama dalam meningkatkan partisipasi perempuan dan kesetaraan gender di dalam institusi itu sendiri. Selama ini institusi Polri sangat identik sebagai suatu institusi yang sangat kental dengan budaya patriarki. Patriarki sendiri adalah suatu bentuk dominasi laki-laki terhadap perempuan. Hal ini senada dengan Bhasin yang menyatakan bahwa patriarki saat ini *“..to refer to male domination, to the power relationships by which men dominate women, and to characterise a system whereby women are kept subordinate in a number of ways”* (Bhasin, 2006).

Permasalahan institusi kepolisian yang sangat kental dengan budaya patriarki ini tidak hanya muncul dalam Kepolisian Republik Indonesia saja tetapi juga muncul dalam institusi-institusi kepolisian di negara-negara lainnya. Spasic menyatakan bahwa di Ukraina juga mengalami permasalahan yang sama *“the police, as a state law enforcement authority, is also controlled by men. Although it has been more than 100 years since first women were recruited into the police..”* (Spasic, 2011). Selain itu budaya patriarki ini tidak hanya menjadi sekedar budaya tetapi juga berpengaruh terhadap struktur organisasi institusi kepolisian sendiri yang cenderung berpihak kepada laki-laki. Spasic menjelaskan bahwa

“the structure of the police as an organisational and personnel system which in the performance of its function may use means of coercion on the one hand, and the key features of the centuries-old male macho police culture on the other, created objective obstacles for the entry of

women into the uniformed ranks of police services, which traditionally were open only to men” (Spasic, 2011).“

Budaya patriarki yang muncul dalam institusi kepolisian memang tidak lepas dari pemahaman bahwa polisi lekat hubungannya dengan aksi kekerasan yang sangat mungkin terjadi dalam pelaksanaan tugas-tugasnya. Milosavljevic menyatakan bahwa *“the police could be defined as a complex professional system organised in order to preserve public law and order in society, for this purpose equipped with legal authority and the necessary resources, including means of coercion”* (Milosavljevic, 1997). Oleh karena itu muncul pemahaman dimana perempuan dianggap tidak cukup mampu dalam melaksanakan pekerjaan polisi. Hal ini berpengaruh pada jumlah partisipasi perempuan dalam institusi kepolisian dan juga berpengaruh pada posisi, jabatan, dan ranah kerja polisi perempuan di dalam satuan ataupun unit kerjanya.

Seperti misalnya di Amerika pada tahun 2007-2008 persentase jumlah polisi perempuan adalah 20% atau berjumlah 18.200 orang (Langton, 2010). Kepolisian Inggris sendiri persentase jumlah polisi perempuan pada tahun 2013 adalah 26,8% atau berjumlah 35.471 orang (UK Government, 2013). Sedangkan di India pada tahun 2014 persentase jumlah polisi perempuan adalah 6,11% atau berjumlah 105.325 orang (Rao, 2015). Sedangkan di Indonesia sendiri pada tahun 2012 Polri hanya memiliki 13.200 polisi perempuan dari total 398.000 polisi di Indonesia sehingga persentasenya hanya 3,6% saja (Hadriani A. , 2013). Berdasarkan jumlah persentase tersebut maka dapat dilihat bahwa jumlah partisipasi perempuan di dalam institusi Polri masih jauh tertinggal dibandingkan dengan negara-negara lainnya.

Seharusnya sejak dikeluarkannya Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 9 Tahun 2000 Tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional, intitusi pemerintahan termasuk Polri harus berupaya dengan serius untuk mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender. Selama ini memang Polri telah mengeluarkan kebijakan-kebijakan yang dianggap dapat mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender. Misalnya saja setiap tahunnya Polri selalu berusaha meningkatkan jumlah penerimaan Polwan dan dikeluarkannya kebijakan yang mendukung perempuan untuk mengenakan jilbab. Sebelumnya memang menjadi seorang Polwan tidak diperkenankan mengenakan jilbab dalam bertugas. Hal ini memang suatu kebijakan yang cukup baik dan mendapat apresiasi dari berbagai pihak. Akan tetapi terdapat suatu kebijakan yang cukup menarik dilihat dari sudut pandang feminis dimana para Polwan mendapatkan tunjangan khusus make up setiap bulannya. Hal ini tentu saja menjadi pertanyaan apakah memang kebijakan tersebut adalah suatu bentuk upaya Polri dalam mengakomodasi kesetaraan dan keadilan gender atau sebaliknya. Apakah terdapat tuntutan-tuntutan tertentu dibalik diberikannya tunjangan make up tersebut kepada Polwan.

Setidaknya kebijakan pemberian tunjangan khusus make up ini akan mengantarkan diskusi kearah yang lebih jauh terkait dengan peran perempuan di dalam institusi Polri. Sejauh mana perbedaan ranah kerja antara polisi laki-laki dengan polisi perempuan sehingga perempuan mendapatkan tunjangan make up sedangkan polisi laki-laki tidak mendapatkan tunjangan khusus untuk menunjang penampilan mereka. Kebijakan pemberian tunjangan make up ini dapat menjadi awal

diskusi dalam melihat posisi Polwan di dalam Polri itu sendiri. Walaupun selama ini Polri telah menyatakan bahwa institusi tersebut telah berusaha untuk mewujudkan kesetaraan serta keadilan gender ataukah upaya tersebut hanya terbatas pada peningkatan jumlah partisipasi dan keterwakilan perempuan di dalam institusi saja. Berdasarkan hal tersebut maka naskah ini akan melihat bagaimana sebenarnya posisi Polwan di dalam institusi Polri dan sejauh mana budaya patriarki yang ada di dalam institusi Polri berpengaruh terhadap posisi Polwan itu sendiri.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dimana peneliti berusaha menempatkan diri untuk berpikir induktif dengan menangkap fenomena-fenomena sosial yang ditemukan di lapangan terlebih dahulu dan kemudian berupaya membangun teorisasi dan kerangka berpikir berdasarkan fenomena yang diamatinya (Burhan, 2007). Sedangkan Bricki dan Green menyatakan bahwa *"Qualitative research is characterised by its aims, which relate to understanding some aspect of social life, and its methods which (in general) generate words, rather than number, as data for analysis* (Bricki & Green, 2007)."

Teknik yang digunakan di dalam penelitian ini adalah studi kepustakaan dan wawancara tidak terstruktur. Studi kepustakaan dilakukan dengan melakukan penelusuran baik melalui buku-buku, jurnal internasional maupun berita-berita di media cetak, maupun media online. Lin menyatakan bahwa

"literature research methodology is to read through, analyze and sort literatures in order to identify the essential

attribute of materials...Literature materials are the crystallization of wisdom, are the ocean of knowledge, have important values for the development of human society, history, culture and research scholars. Education researches shall fully share information, conduct literature researches to grasp sources of relevant researches and scientific developments and to understand what our predecessors have achieved and the progress made by other researchers (Lin, 2009).

Sedangkan wawancara tidak terstruktur dilakukan dengan beberapa Polwan yang dianggap mampu mewakili dan menggambarkan bagaimana kebijakan pemberian tunjangan make up tersebut dilaksanakan dan memberikan gambaran bagaimana posisi Polwan di dalam institusi Polri.

Analisis data akan dilakukan dengan fenomena kebijakan pemberian tunjangan make up terhadap Polwan Indonesia. Selanjutnya peneliti akan membangun hubungan antara fenomena dengan menggunakan kerangka konsep *objectification, the beauty myth*, dan konsep komodifikasi.

III. Hasil dan Diskusi

III.1 *Objectification and Self Objectification* dalam Kebijakan Tunjangan Make Up Polwan

Konsep *objectification* diperkenalkan oleh Frederickson dan Roberts yang menyatakan bahwa *"this theoretical framework places female bodies in a sociocultural content with the aim of illuminating the lived experiences and mental health risks of girls and women who encounter sexual objectification (Frederickson & Roberts, 1997)."* Secara lebih mudahnya konsep objektifikasi

adalah suatu kerangka berpikir yang melihat dimana tubuh perempuan atau bagian dari tubuh perempuan dinilai sebagai suatu barang atau hal yang terpisah dari keseluruhan perempuan sebagai manusia itu sendiri.

Pada awalnya memang Frederickson dan Roberts memperkenalkan konsep *objectification* ini untuk melihat bagaimana pengalaman seorang perempuan dalam budaya masyarakat tertentu dapat berpengaruh pada resiko kesehatan mental. Penelitian yang dilakukan oleh Frederickson dan Roberts menunjukkan bahwa *objectification theory* ini dapat melihat bahwa bagaimana suatu budaya masyarakat tertentu yang menempatkan perempuan sebagai benda dan hal yang terpisah dari keseluruhannya justru akan meningkatkan potensi perempuan untuk merasa malu ataupun cemas. Sehingga hal tersebut akan berpengaruh terhadap resiko kesehatan mental pada perempuan.

Penggunaan teori ini akhirnya semakin berkembang dan banyak digunakan oleh para feminis untuk melihat bagaimana budaya tertentu dapat mempengaruhi tindakan dan keputusan seorang perempuan terhadap tubuhnya. Beberapa penelitian memperlihatkan bahwa dengan menggunakan teori *objectification* ini dapat melihat hubungan antara budaya patriarki yang akhirnya mempengaruhi pola perilaku perempuan. Seperti misalnya penelitian yang dilakukan oleh Calogero dkk yang melakukan penelitian yang berjudul *objectification theory and cosmetic surgery*. Penelitian ini melihat bagaimana ternyata objektifikasi mempengaruhi perilaku perempuan untuk melakukan operasi plastik terhadap wajah ataupun badannya (Calogero, Pina, Park, & Rahemtulla, 2010). Selain itu juga terdapat penelitian yang dilakukan oleh Davidson

dan Gervais yang melihat kekerasan terhadap perempuan dengan menggunakan teori *objectification* (Davidson & Gervais, 2015).

Walaupun pada awal kemunculannya, *objectification theory* adalah suatu kerangka berpikir yang digunakan dalam ilmu psikologi namun dalam perkembangannya teori ini juga sesuai untuk ilmu-ilmu sosial. Kedua penelitian tersebut menunjukkan bahwa *objectification theory* dapat digunakan untuk melihat fenomena-fenomena sosial yang terkait dengan perempuan. Teori ini akan memberikan perhatian khusus kepada suatu budaya tertentu (pada umumnya budaya patriarki) yang berkembang pada kelompok masyarakat tertentu sehingga menempatkan perempuan secara terpisah dari keseluruhannya dan menilai perempuan seperti benda.

Objektifikasi dapat terjadi dimana saja di dalam masyarakat yang masih lekat dengan budaya-budaya patriarki. Objektifikasi dapat muncul dalam media-media, dapat muncul di dalam kehidupan keluarga, dalam organisasi, institusi, dan di dalam bagian-bagian terkecil dari masyarakat. Oleh karena itu institusi Polri yang termasuk dalam bagian dari masyarakat itu sendiri dan masih mengadopsi budaya-budaya patriarki maka teori ini sesuai untuk melihat kebijakan-kebijakan yang diambil terkait perempuan, termasuk kebijakan tentang pemberian tunjangan make up terhadap Polwan.

Teori *objectification* memiliki hubungan dengan konsep *self objectification*. Konsep *self objectification* ini sebenarnya merupakan suatu bentuk respon perempuan yang berada di dalam budaya objektifikasi. Bentuk respon dalam *self objectification* ini adalah dengan menginternalisasi dan mengadopsi nilai-nilai yang dikonstruksikan dalam budaya

objektifikasi itu sendiri.

Menurut Lee (2003) dalam Calogero menyatakan bahwa "women are encouraged to...feel pleasure through their own bodily objectification, especially being looked at and identified as objects of male desire (Calogero, Tantleff-Dunn, & Thompson, 2011)." Menunjang pendapat Lee mengenai *self objectification*, menurut Frederickson dan Robert bahwa sesungguhnya *objectification* itu sendiri adalah suatu sarana sosialisasi terhadap perempuan. Mereka menyatakan bahwa "*objectification theory posits that the cultural milieu of objectification functions to socialize girls and women to, at some level, treat themselves as objects to looked at and evaluated* (Frederickson & Roberts, 1997)."

Tidak semua perempuan yang mengalami dan berada di dalam budaya objektifikasi akan memberikan respon yang sama yaitu dengan *self objectification*. Namun mayoritas perempuan tidak bisa menolak nilai-nilai yang ada di dalam budaya tersebut. Selain itu agar tetap bisa bertahan dalam masyarakat yang masih menganut budaya tersebut maka perempuan yang berada di dalamnya akan mengadopsi dan menginternalisasi nilai-nilai yang berlaku di dalam masyarakat tersebut baik secara sadar ataupun tidak sadar.

Jika melihat fenomena dimana Polri memberikan tunjangan make up kepada Polwan ini dapat dikategorikan sebagai bentuk objektifikasi. Walaupun selama ini memang *objectification theory* dan *self objectification* banyak digunakan untuk konteks bentuk tubuh perempuan namun penulis rasa inti terpenting dari objektifikasi adalah bagaimana penilaian terhadap perempuan dalam suatu budaya tertentu yang kemudian menempatkan bagian tubuh tersebut sebagai suatu benda yang dapat dinilai.

Pada teori objektifikasi dinyatakan juga oleh Frederickson

dan Robert bahwa "*that many women are sexually objectified and treated as an object to be valued for its use by others* (Frederickson & Roberts, 1997)." Sehingga objektifikasi tidak hanya berhenti pada pemahaman bahwa tubuh atau bagian tubuh perempuan dinilai sebagai benda atau objek bukan sebagai subjek, objektifikasi selanjutnya mengarahkan pada tindakan-tindakan yang dikategorikan sebagai *sexual objectification*. Bartky dalam Szymanski dkk menyatakan bahwa "*Sexual objectification occurs when woman's body or body parts are singled out and separated from her as a person and she is viewed primarily as a physical object* (Szymanski, Moffit, & Carr, 2011)." Sehingga yang dimaksud dengan *sexual objectification* sendiri adalah memisahkan bagian tubuh dari perempuan dan memandang bagian tubuh tersebut sebagai benda.

Frederickson dan Robert menambahkan terkait dengan *sexual objectification* bahwa "*..when objectified, women are treated as bodies-and in particular, as bodies that exist for the use and pleasure of others* (Frederickson & Roberts, 1997)." Berdasarkan hal tersebut maka *sexual objectification* sebenarnya memberikan pemahaman bahwa tubuh atau bagian tubuh perempuan yang dinilai sebagai objek dapat memberikan kesenangan bagi orang lain. Pemberian tunjangan make up untuk Polwan ini menempatkan wajah para polwan sebagai suatu benda, sehingga tunjangan ini bertujuan agar para Polwan dapat memberikan riasan pada wajahnya sehingga dapat dinilai lebih menarik. Tentu saja hal ini telah masuk dalam kategori *sexual objectification* yang telah dijelaskan sebelumnya.

Seperti yang telah diungkapkan sebelumnya bahwa Polri adalah sebuah institusi yang sangat lekat dengan budaya patriarki. Terkait dengan budaya patriarki dan *self objectification*

ini Britanica Encyclopedia dalam McKay menyatakan bahwa *“living in the patriarchal social system in which the father is the primary authority and central figure to social organizations over women and children, makes female self-objectification normal (McKay, 2013).”* Sehingga seringkali perempuan yang berada di dalam budaya patriarki tidak menyadari bahwa dirinya mengalami *sexual objectification* dan kemudian berusaha memenuhi apa tuntutan dari objektifikasi tersebut terhadap dirinya. Selain itu pembenaran bahwa seringkali perempuan akan menginternalisasi pandangan orang lain terhadap dirinya diungkapkan oleh para feminis seperti Bartky, de Beauvoir, Berger, dan Young dalam pernyataan berikut *“women often adopt an observer’s perspective on their physical selves (Frederickson & Roberts, 1997).”*

Self objectification terjadi karena memang adanya proses sosialisasi nilai yang efektif, hal ini dinyatakan oleh Costanzo bahwa *“begins with compliance to minimally sufficient external pressures, proceeds through interpersonal identification, and ends with individuals claiming ownership of socialized values and attitudes, often by incorporating them into their sense of self (Costanzo, 1992).”*

Sebenarnya besaran yang diberikan kepada Polwan ini setiap bulannya untuk tunjangan make up hanyalah 50.000 rupiah. Pemberian tunjangan make up pada Polwan ini sebenarnya adalah bentuk *pressure* seperti yang disebutkan oleh Costanzo. Selanjutnya disebutkan bahwa *“the external pressures that encourage women’s preoccupation with their own physical appearance abound (Costanzo, 1992).”* Sehingga walaupun nominalnya terbilang kecil untuk masa sekarang ini namun tekanan yang diciptakan dari pemberian tunjangan make up

ini terhadap Polwan menjadi begitu besar. Mereka merasa mengemban tanggung jawab untuk selalu menampilkan apa yang diharapkan oleh institusi dan orang lain disekitarnya.

Rasa tanggung jawab tersebut selanjutnya menjelma sebagai pendorong bagi para Polwan untuk meningkatkan *appearance* mereka. Costanzo menyatakan bahwa "*...predict that with repeated exposure to the array of subtle external pressures to enhance physical beauty, girls and women come to experience their efforts to improve their appearance as freely chosen, or even natural* (Costanzo, 1992)." Upaya untuk meningkatkan *appearance* ini tidak hanya terbatas pada menggunakan riasan pada wajah saja tetapi juga akhirnya Polwan ini juga akan berusaha untuk menjadikan tubuhnya sesuai dengan standar ideal yang ada. Hal ini sesuai dengan pernyataan Frederickson dan Robert yang menyatakan bahwa upaya perempuan yang dilakukan karena *self objectification* salah satu tujuannya adalah mendapatkan apresiasi dari orang lain. Pada fenomena ini yang dimaksud oleh orang lain ini bisa saja sesama rekan kerja dalam institusi Polri maupun oleh masyarakat secara luas. Hal ini dapat dilihat pada beberapa tahun terakhir bermunculan individu-individu yang di dalam dunia maya yang diberi label dengan polisi ganteng ataupun polisi cantik.

Sebenarnya *objectification* dan *self objectification* ini membawa dampak bagi perempuan itu sendiri. Dampak dari *objectification* dan *self objectification* ini menurut Moradi dan Huang's dalam Szymanski dkk "*...self-objectification has been found to be related to lower internal bodily awareness, more disconnection from bodily functions, decreased flow states, difficulties in task performance, increased body shame, more appearance anxiety, and both eating disorder and depressive*

symptoms among racial/ethnically diverse groups of women (Szymanski, Moffit, & Carr, 2011)."

Berdasarkan pernyataan tersebut tentu saja hal ini sangat mempengaruhi perempuan baik bagi dirinya sendiri maupun bagi masyarakat. Walaupun tidak semua Polwan melakukan *self objectification* namun mayoritas Polwan yang belum menikah akan melakukan hal tersebut. Bahkan hampir tidak dapat ditemukan Polwan yang belum menikah namun melepaskan diri dari segala penilaian terhadap wajah dan tubuh mereka. Oleh karena itu, melihat dampak dari *objectification* dan *self objectification* ini terhadap perempuan maka tekanan yang diberikan institusi Polri dalam kebijakan memberikan tunjangan make up terhadap Polwan ini harus dilakukan evaluasi ulang tentang maksud dan tujuan juga fungsinya baik bagi institusi maupun bagi individu Polwan sendiri.

II.2 Polwan dan Kecantikan

Konsep kecantikan memang tidak ada yang dapat menjelaskannya akan tetapi pandangan feminis menyatakan bahwa *"beauty is that the requirement for women to be beautiful in order to be worthy of interest demeans their humanity. Beauty once was a symbol of virtue, but in our day her reputation has been tarnished by association with the advertising industry (Farrel, 1993)."* Sehingga feminis sebenarnya memandang kecantikan sebagai suatu keindahan namun karena industry periklanan saat ini seakan-akan membangun standar tersendiri bagi kecantikan.

Kecantikan adalah hasil konstruksi sosial masyarakat, merujuk pada Frith dkk menyatakan bahwa sebenarnya *" beauty is a construct that varies from culture to culture and changes over time (Frith, Shaw, & Cheng, 2005)."* Benar bahwa

kecantikan dikonstruksikan sesuai dengan budaya sehingga konsep kecantikan ini dapat berubah dan berbeda dari waktu ke waktu dan dari suatu tempat ke tempat lainnya. Akan tetapi seperti yang disebutkan oleh Farrel sebelumnya bahwa industri kecantikan dan periklanan memiliki pengaruh yang sangat besar dalam menetapkan standar kecantikan itu sendiri. Greer dalam Frith menyatakan *“the particular set of physical characteristics perceived as beautiful; and desirable can vary across cultures and time periods. Advertisements offer us a unique opportunity to study the construction of beauty in a culture because advertisers are notorious for promoting a beauty ideal (Frith, Shaw, & Cheng, 2005).”*

Terkait dengan masalah budaya maka Naomi Wolf memiliki pandangan bahwa apa yang dimaksud dengan budaya atau *culture* dalam pembentukan konsep kecantikan ini adalah sumbangan dari majalah-majalah perempuan. Majalah-majalah ini memberikan gambaran tentang standar kecantikan itu sendiri (Wolf, 2002). Majalah-majalah perempuan ini tentu saja berasal dari negara-negara maju atau disebut dengan *western culture*. Taylor dalam Bryant menyebutkan bahwa *“The European beauty standard is the notion that the more closely associated a person is with European features..these standards deem attributes that are most closely related to whiteness, such as lighter skin, straight hair, a thin nose and lips, and light colored eyes, as beautiful (Bryant, 2013).”* Oleh karena itu standar kecantikan seperti pernyataan diatas juga diadopsi di Indonesia.

Berdasarkan pemaparan-pemaparan sebelumnya dipahami bahwa konsep kecantikan adalah hasil dari konstruksi dan sosialisasi nilai dalam masyarakat. Melihat konsep kecantikan di dalam institusi Polri dapat diawali dari proses penerimaan

Polwan itu sendiri. Berdasarkan penelusuran ditemukan bahwa awal proses sosialisasi nilai konsep kecantikan di dalam Polri diawali dari proses ini. Hal ini diungkapkan oleh Kepala Sekolah Polisi Wanita (Sepolwan) pada tahun 2013 yaitu Komisaris Besar Sri Handayani, yang menyatakan bahwa “kecantikan adalah salah satu prasyarat utama menjadi Polwan ... pemilihan Polwan berparas cantik itu sudah dimulai sejak pendaftaran (Decilya, 2013).”

Pernyataan tersebut tentu saja begitu menarik dan menjadi suatu pembenaran bahwa menjadi Polwan harus memiliki kecantikan sesuai dengan konsep kecantikan yang dikonstruksikan. Tentu saja proses sosialisasi nilai bahwa Polwan harus cantik tidak berhenti hanya pada proses pemilihan saja tetapi juga di dalam proses pendidikan hingga di tempat kerja. Sistem pendidikan Sekolah Polwan adalah sistem asrama dimana seluruh kegiatan akan dilakukan di dalam lingkungan sekolah tersebut. Pada kurikulum pendidikan Polwan memang tidak ada materi khusus atau pelajaran khusus terkait dengan menjaga tubuh dan kecantikan, akan tetapi diakui bahwa penampilan merupakan salah satu indikator penting dan merupakan modal bagi Polwan.

Pihak yang berperan dalam sosialisasi konsep dan standar kecantikan bagi Polwan saat berada dalam asrama adalah senior dan para pengajar perempuan itu sendiri. Para pengajar dan senior inilah yang selanjutnya dapat disebut sebagai agen *secondary socialization*. Seperti yang diungkapkan oleh Luckman dalam Martell dimana menyatakan bahwa “*any subsequent process that inducts an already socialized individual into new sectors of the objective world of his or her society* (Martell, 1997).” Sehingga dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan

secondary socialization adalah proses sosialisasi nilai yang terjadi pada individu yang telah mendapatkan *primary socialization* akan mendapatkan sosialisasi konsep nilai yang sama dan menginternalisasi nilai-nilai dalam institusinya.

Sedangkan *primary socialization* terjadi ketika individu-individu tersebut berada dalam masa anak-anak. Konsep kecantikan ini sudah dikonstruksikan pada perempuan sejak kecil. Proses konstruksi konsep kecantikan ini dapat dilihat dari permainan ataupun film-film anak-anak yang diproduksi oleh Disney. Jika diperhatikan bentuk boneka Barbie yang dimainkan oleh anak-anak perempuan memiliki karakteristik yang sama dan sesuai dengan konsep kecantikan ideal dalam *western culture*. Selain itu juga film-film hasil produksi Disney yang menampilkan sosok putri seperti *Little Mermaid* juga memberikan gambaran karakter putri yang sesuai dengan standar kecantikan ideal dalam *western culture* (Blair & Shalmon, 2005).

Sehingga para Polwan ini sebenarnya telah mendapatkan *primary socialization* ketika mereka masih anak-anak dan kemudian pengalaman *secondary socialization* didapatkan ketika masuk Sekolah Polwan. Tetapi ternyata proses sosialisasi konsep kecantikan di Polwan tidak berhenti di proses pendidikan tetapi juga di tempat kerja. Berdasarkan hasil wawancara seringkali Polwan-Polwan yang lebih senior akan memberikan komentar-komentar terkait dengan wajah atau tubuh. Misalnya warna *lipstick* yang digunakan terlalu pucat atau terlalu merah, kulit yang terlalu coklat, ataupun badan yang kurang berisi atau terlalu berisi. Hal ini secara terus menerus dialami oleh Polwan-Polwan tersebut sehingga mengacu pada Martell "*that some people do not think for themselves, for they act or look in ways they believe others expect them to actor look* (Martell, 1997)." Selain itu

pernyataan dari salah satu pengajar Sekolah Polwan menyatakan bahwa “jangan sampai memalukan diri sendiri di publik (Decilya, 2013).” Hal ini akhirnya mendorong para Polwan selalu berusaha untuk memenuhi tuntutan dan ekspektasi tersebut.

Sri Handayani sebagai Kepala Sekolah Polwan menyatakan bahwa tuntutan Polwan menjadi cantik ini berasal dari masyarakat dengan menyatakan bahwa “kalau enak dipandang, masyarakat kan senang dilayani polisi.” Merujuk pada Wolf yang menyatakan konsep disebut dengan *professional beauty qualification* dimana sebenarnya kecantikan menjadi sesuatu yang sangat penting di dalam pekerjaan dan hampir sama pentingnya dengan gelar atau kemampuan yang dimiliki oleh perempuan (Wolf, 2002). Pada fenomena ini kecantikan Polwan dianggap sama pentingnya dengan kemampuan dan kinerjanya dalam melayani masyarakat. Tentu saja ini sebuah konsepsi yang salah, tingkat kepuasan masyarakat terhadap pelayanan polisi tentu saja tidak diukur dari penampilan polisi dalam melayani. Seharusnya jika memang tujuannya adalah kepuasan masyarakat maka yang harus ditingkatkan adalah performa kerja polisi-polisi ini dalam melayani.

II.3 Kecantikan Polwan sebagai Komoditi Polri

Berdasarkan penelusuran yang dilakukan maka ditemukan bahwa selama ini para Polwan tidak pernah merasa terjadi perbedaan antara Polisi Laki-Laki dengan Polisi Perempuan. Justru ini kontradiktif ketika dikeluarkannya tunjangan khusus make up untuk Polwan. Kebijakan pemberian tunjangan make up yang diberikan oleh institusi Polri terhadap para Polwan ini menjadi suatu pintu gerbang untuk memahami lebih jauh bagaimana sebenarnya posisi Polwan di dalam institusi

kepolisian.

Seperti yang diketahui bahwa Institusi Kepolisian Indonesia adalah institusi yang sangat kental dengan budaya patriarki. Hampir semua posisi-posisi penting di dalam Polri selalu ditempati oleh laki-laki. Walaupun memang ada satu atau dua orang perempuan yang berhasil mencapai pangkat Jenderal namun tentu saja jumlahnya sedikit sekali. Pada institusi-institusi dengan budaya patriarki tentu saja kebijakan-kebijakan yang dihasilkan adalah kebijakan yang tidak ramah bagi perempuan.

Menurut Walby "*institutions conventionally regarded as a part of the public domain are central in the maintenance of patriarchy* (Walby, 1990)." Sehingga institusi Polri sebagai institusi yang konvensional (memiliki budaya patriarki yang kental) tentu saja akan mempertahankan patriarki itu sendiri untuk terus bekerja di dalam institusinya. Hal inilah yang selanjutnya mempengaruhi bagaimana kebijakan-kebijakan di dalam Polri dibentuk. Budaya patriarki ini sendiri tidak hanya memunculkan kebijakan tidak ramah perempuan seperti pemberian tunjangan make up pada Polwan tetapi juga dapat melihat sejauh mana peran perempuan di dalam institusi Polri itu sendiri.

Selama ini Polwan memang ditempatkan dalam ranah-ranah kerja yang sifatnya lebih administratif walaupun ada beberapa orang Polwan yang ditempatkan di ranah teknis ataupun pimpinan namun jumlahnya sangat sedikit dan sifatnya hanya seperti formalitas dalam memenuhi keterwakilan perempuan di dalam institusi. Selain itu di dalam penelusuran yang dilakukan terdapat temuan menarik dimana Polwan ini juga mendapatkan tugas-tugas yang tidak jelas dan berada diluar tugas dan fungsinya sebagai Polwan.

Polwan seringkali dimintai untuk menemani tamu-tamu

seperti yang diungkapkan oleh Tempo bahwa “Ada yang diminta menemani acara jamuan makan, karaoke, atau menemani komandannya bertemu dengan sumber. Dari acara pertemuan begini ada yang sekadar ngobrol, makan bersama, menyanyi bersama (P & Amirullah, 2013).” Biasanya ini dialami oleh Polwan-Polwan yang masih junior dan belum menikah. Tentu saja hal ini menyimpang dan berada di luar ranah kerja Polwan.

Institusi Polri adalah institusi yang memiliki struktur organisasi yang cukup rapi sehingga perintah atasan akan sangat susah ditolak oleh bawahan bahkan hampir tidak mungkin untuk ditolak. Hal ini yang terjadi pada para Polwan. Meskipun mereka tidak ingin menjalankan pekerjaan yang berada di luar tugas dan fungsinya namun perintah atasan tidak dapat ditolak. Hal ini seperti yang disebutkan “Kalau komandan sudah punya keinginan atau kemauan, hampir tidak mungkin bisa ditolak, meski kalau dipertimbangkan secara akal dan logika sangat tidak masuk akal..sayangnya polwan itu banyak yang anak bawang jadi takut (Hadriani, 2013).”

Walaupun kasus-kasus ini dibantah oleh pihak Polri dan menyatakan bahwa hal tersebut terjadi karena individunya saja, namun kenyataan yang ditunjukkan tidak hanya satu atau dua fenomena serupa yang terjadi di dalam Polri. Tentu saja inilah yang menunjukkan bahwa budaya patriarki telah mengarah kepada eksploitasi dan komodifikasi kecantikan Polwan.

Ward dalam tulisannya *The Commodification of Religion or The Consummation of Capitalism* menyatakan bahwa:

“For Marx reification and commodification are the two fundamental processes of capitalism. Reification [*Verdinglichung*] is not a synonym for the production of commodities [*Produktionprozess der Waren*]. Rather, reification is associated in

Marx with what happens to human beings—the transformation of persons into things. Commodification is what happens to the products of human labor when they are placed in systems of exchange (Ward, 2003).”

Saat ini pembahasan konsep commodification telah berkembang tidak hanya masalah social life tetapi juga sudah menyentuh ke arah private life. Mosco mengungkapkan bahwa:

“Commodities give rise to new commodities, in what is called immanent commodification, and they are created in association with non commodified goods and services, in what is called external commodification. There are alternatives to commodification in private life through the cultivation of intimacy, friendship, and kinship and in public life through the development of democracy and citizenship (Mosco, 2009).”

Kecantikan para Polwan ini sendiri sudah dijadikan komoditi bagi institusi Polri. Telah terjadi komodifikasi terhadap kecantikan Polwan-Polwan tersebut. Wajah dan tubuh yang dianggap cantik dan ideal ternyata memiliki nilai lain yang laku di dalam pasar¹. Bagaimana pekerjaan-pekerjaan menemani tamu makan, karaoke, ataupun pekerjaan lain diluar tugas dan fungsi Polwan ini menunjukkan bahwa Polwan dapat menjadi komoditi yang memiliki nilai tertentu yang dapat membawa kesenangan bagi para tamu.

Selain itu pada beberapa tahun terakhir banyak ditemukan acara-acara televisi yang mengundang bintang tamu ataupun

¹ Pasar disini adalah tempat bertemunya permintaan dan penawaran. Sehingga pasar tidak hanya dipahami sebagai tempat penjual dan pembeli saja tetapi memiliki pemahaman yang lebih luas.

narasumber Polwan-Polwan cantik. Menurut penelusuran yang dilakukan juga ditemukan bahwa para Polwan yang muncul di acara televisi ini akan mendapat tunjangan berbeda dari Polri. Sehingga dengan demikian salah satu penghargaan atau apresiasi Polri terhadap Polwan itu diberikan ketika memang Polwan tersebut dianggap cantik sesuai dengan kriteria cantik ideal. Oleh karena itu hampir semua Polwan akan berusaha memenuhi tuntutan untuk menjadi Polwan cantik.

Penghargaan dan apresiasi berbeda dalam bentuk tunjangan yang diberikan kepada Polisi yang memiliki wajah dan tubuh yang ideal, kemudian membawakan acara atau menjadi narasumber di berbagai acara televisi justru menunjukkan bahwa memang kecantikan itu sendiri menjadi sebuah komoditi atau barang dagangan bagi Polri. Polwan cantik itu sendiri dimaksudkan dapat menjadi etalase bagi institusi Polri. Sehingga masyarakat senang melihat Polisi dan penilaian terhadap kinerja juga performa institusi Polri menjadi tidak terlalu penting.

Kesimpulan

Salah satu kebijakan institusi Polri yaitu pemberian tunjangan make up terhadap para Polwan rupanya menjadi suatu indikasi terjadinya *objectification* di dalam tubuh Polri. Objektifikasi ini terjadi karena kentalnya budaya patriarki di dalam institusi Polri sehingga kebijakan-kebijakan yang diambil sifatnya tidak ramah bagi perempuan.

Polwan yang menerima tunjangan make up tersebut merasa memiliki tuntutan untuk selalu tampil cantik. Sehingga mereka akan berusaha untuk merias wajah ataupun menurunkan berat badan hingga memenuhi standar tubuh ideal. Para polwan ini akhirnya mengalami *self objectification* untuk berusaha menjadi

cantik sesuai dengan tuntutan.

Kecantikan sendiri bagi Polwan bahkan menjadi suatu nilai yang dianggap lebih penting dibandingkan dengan gelar dan kemampuan dalam melakukan tugas dan fungsi Polri. Kecantikan akan ditempatkan menjadi faktor paling penting dengan dasar sebagai modal bagi Polwan dalam melayani masyarakat. Hal ini dikenal dengan *professional beauty qualification* yang dipaparkan oleh Naomi Wolf dalam *beauty myth*.

Polwan di dalam Polri tidak hanya menjalankan tugas dan fungsinya tetapi juga sebagai etalase yang dipajang baik bagi tamu ataupun masyarakat. Kegiatan-kegiatan yang berada di luar fungsinya sebagai polisi mau tidak mau dilaksanakan karena posisi Polwan yang mayoritas adalah bawahan. Kegiatan-kegiatan menemani tamu makan ataupun karaokean sudah tentu menjadi indikasi bahwa sebenarnya kecantikan Polwan ini dijual untuk menyenangkan tamu. Hal tersebut yang menandakan bahwa kecantikan Polwan telah dijadikan komoditi bagi Polri dan telah terjadi komodifikasi terhadap tubuh Polwan itu sendiri.

Kebijakan-kebijakan yang diambil oleh institusi-institusi pemerintahan di Indonesia seharusnya sudah mulai memperhatikan kepentingan perempuan. Semua institusi pemerintahan di Indonesia harusnya sudah mulai berusaha untuk memperhatikan kesetaraan gender. Tidak hanya memperhatikan jumlah partisipasi atau keterwakilan perempuan di dalam institusi tetapi juga memperhatikan apakah kebijakan-kebijakan yang diambil dan dijalankan sudah ramah gender atau tidak. Sehingga tidak hanya kuantitas perempuan berpartisipasi saja yang terpenuhi tetapi juga kualitas dimana perempuan akan merasa aman dan nyaman untuk bekerja dan berkarya di

institusi tersebut.

Penelitian ini hanya berfokus kepada pandangan dan pengalaman Polwan dimana dalam konteks ini adalah korban dari kebijakan. Sehingga penelitian ini masih terbatas dan kurnag melakukan eksplorasi terhadap pihak yang membuat dan mengeluarkan kebijakan. Sehingga diharapkan kedepannya dapat dilakukan penelitian lain terkait hal ini tetapi dengan fokus penelitian yang berbeda, misalnya dengan mengambil fokus pada pembentukan dan pelaksanaan kebijakan di dalam institusi Polri.

Referensi

- (IDSPS), I. f. (2008). Gender Mainstreaming di Kepolisian. In I. f. Studies, *Penjelasan Singkat (Backgrounder)*. Jakarta: IDSPS dan Rights & Democracy Kanada.
- Bhasin, K. (2006). *What is Patriarchy*. New Delhi: Women Unlimited.
- Blair, L., & Shalmon, M. (2005). Cosmetic Surgery and The Cultural Construction of Beauty. *Art Education, Vol.58, No. 3*, 14-18.
- Bricki, N., & Green, J. (2007). *A guide to using qualitative research methodology*. UK: Medecins Sans Frontiers.
- Bryant, S. L. (2013). The Beauty Ideal: The Effects of European Standards of Beauty on Black Women. *Colombia Social Work Review, Vol.IV*, 80-92.
- Burhan, H. (2007). *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial*. Jakarta: Kencana Prenama Media Group.
- Calogero, R., Pina, A., Park, L., & Rahemtulla, Z. (2010). Objectification Theory and Cosmetic Surgery. *Sex Roles*,

63, 32-41.

- Calogero, R., Tantleff-Dunn, S., & Thompson, J. (2011). *Self-Objectification in Women: Causes, Consequences, and Counteractions*. Washington DC: American Psychological Association.
- Costanzo, P. (1992). External Socialization and The Development of Adaptive Individuation and Social Connection. In D. Ruble, P. Costanzo, & M. Oliveri, *The Social Psychology of Mental Health* (pp. 55-80). New York: Guilford.
- Davidson, M., & Gervais, S. (2015). Violence Against Women Through the Lens of Objectification Theory. *Violence Against Women* 21:3, 330-354.
- Decilya, S. (2013, September 02). *Benarkah Jadi Polwan Kudu Cantik?* Retrieved August 1, 2016, from Tempo.co: <https://nasional.tempo.co/read/news/2013/09/02/173509346/benarkah-jadi-polwan-kudu-cantik>
- Farrel, J. (1993). Postmodern Instances: The Rectification of Beauty. *Harvard Review* No.4, 13-14.
- Frederickson, B. L., & Roberts, T.-A. (1997). Objectification Theory: Toward Understanding Women's Lived Experiences and Mental Health Risks. *Psychology of Women Quarterly*, 21, 173-206.
- Frith, K., Shaw, P., & Cheng, H. (2005). The Construction of Beauty: A Cross-Cultural Analysis of Women's Magazine Advertising. *Journal of Communication*, 1-17.
- Government, U. (2013, July 18). *GOV.UK*. Retrieved July 30, 2016, from National Statistic: Police Workforce, England and Wales March 2013: <https://www.gov.uk/government/publications/police-workforce-england-and-wales-31-march-2013/police-workforce-england-and-wales-31->

march-2013

- Hadriani. (2013, September 04). *Keluhan Polwan: Sulit Tolak Atasan*. Retrieved Agustus 01, 2016, from Tempo.co: <https://nasional.tempo.co/read/news/2013/09/04/063510184/keluhan-polwan-sulit-tolak-atasan>
- Hadriani, A. (2013, August 31). *Jumlah Polisi Wanita Hanya 3,6 Persen*. Retrieved July 30, 2016, from Tempo.co: <https://m.tempo.co/read/news/2013/08/31/214509087/jumlah-polisi-wanita-hanya-3-6-persen>
- Ibrahim, I. S., & Akhmad, B. A. (2014). *Komunikasi & Komodifikasi: Mengkaji Media dan Budaya dalam Dinamika Globalisasi*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Langton, L. (2010). *Crime Data Brief: Women in Law Enforcement, 1987-2008*. Washington DC: U.S Department of Justice .
- Lin, G. (2009). Higher Education Research Methodology- Literature Method. *International Education Studies Vol.2 No.4*, 179.
- Martell, S. E. (1997). *Dying to be thin: The Social Construction of The Female Beauty Ideal and Eating Disorder*. Canada: University of Windsor.
- McKay, T. (2013). Female Self-Objectification: Causes, Consequences and Prevention. *McNair Scholars Research Journal, Vol 6, Issue 1*, 52-71.
- Milosavljevic, B. (1997). *Police Science*. Belgrade: Police Academy.
- Mosco, V. (2009). *The Political Economy of Communication, 2nd Edition*. London: Sage Publication Ltd.
- P, H., & Amirullah. (2013, September 04). *Keluhan Polwan: Kerap Menemani Acara Tak Jelas*. Retrieved Agustus 01, 2016, from Tempo.co: <https://nasional.tempo.co/read/news/2013/09/04/063510180/keluhan-polwan-kerap->

menemani-acara-tak-jelas

- Rao, B. (2015, August 19). *Women in the Police Force-Numbers & Beyond*. Retrieved July 30, 2016, from Factly.in: <https://factly.in/women-in-the-police-force-numbers-beyond/>
- Spasic, D. (2011). Police Culture and Gender Identity. *Gender Identities in Security Vocation No.19*, 25.
- Szymanski, D., Moffit, L., & Carr, E. (2011). Sexual Objectification of Women: Advances to Theory and Research. *The Conselling Psychologist 39(1)*, 6-38.
- Walby, S. (1990). *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Blackwell.
- Ward, G. (2003). The Commodification of Religion or the Consummation of Capitalism. *Hedgehog Review 5.2*, 50-65.
- Wolf, N. (2002). *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*. New York: William Morrow and Company.

PEREMPUAN SEBAGAI SUMBER DAYA MANUSIA POTENSIAL DALAM PEMBANGUNAN SUATU BANGSA

Puri Kusuma Dwi Putri

Mahasiswa Pascasarjana Institut Pertanian Bogor
purikdp@yahoo.com

ABSTRAK

Perempuan merupakan salah satu Sumber Daya Manusia (SDM) potensial dalam suatu bangsa. Pada kenyataannya, peran perempuan yang setara dengan pria belum dapat diterima pada program pembangunan di Indonesia dalam memajukan SDM-nya. Semua berawal dari suatu keluarga, di mana terjadi kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan. Perempuan sebagai pemilik SDM potensial harus menerima dampak bagi kesehatan dirinya seperti dengan menggunakan alat kontrasepsi yaitu IUD dapat menyebabkan pendarahan, kegemukan, menstruasi yang tidak lancar, melahirkan beberapa kali, kematian pada ibu, investasi hidupnya untuk mengurus anak dan suaminya, dan lain sebagainya yang menyebabkan SDM perempuan yang ada di Indonesia tidak banyak mencapai posisi strategis. Dampak lainnya, perempuan dibebani dengan urusan domestik, melahirkan, dan mengurus keluarganya. Ketika pria terlibat pada program Keluarga Berencana Pria, suatu perubahan sosial akan terjadi dan perempuan ikut berpartisipasi aktif di segala bidang sebagai subyek pembangunan.

Kata kunci: potensial, perempuan, Keluarga Berencana Pria

1. PENDAHULUAN

Perempuan merupakan salah satu Sumber Daya Manusia (SDM) potensial dalam suatu bangsa. Sesungguhnya bangsa yang maju adalah bangsa yang mampu menghargai para perempuan, seperti di Skandinavia sudah terjadi keseimbangan gender antara laki-laki dan perempuan pada peran strategis dan terbukti Skandinavia termasuk salah satu negara terkaya

di dunia. Pada kenyataannya, peran perempuan yang setara dengan laki-laki belum dapat diterima oleh pemerintah Indonesia dalam memajukan SDM-nya. SDM merupakan suatu investasi penting agar suatu negara dapat semakin maju. Semua berawal dari suatu keluarga, di mana terjadi kesetaraan gender dan pembangunan berbasis keluarga.

Sebagai akibat modernisasi *Women in Development* mengibaratkan manusia sebagai suatu yang serba modern dan berorientasi pada nilai-nilai modern, seperti pendidikan, keluarga kecil sejahtera, beretos pembangunan yang efisien dan produktif, terbuka terhadap informasi dan teknologi, dan lain-lain. Selama ini usaha di bidang politik dan struktural tidak ditangani secara serius. Kebijakan Keluarga Berencana (KB) misalnya, masih menumpukan pada perempuan dan perempuan menjadi alat kontrol kelahiran (Astuti, 2011: 116).

Berdasarkan UU No 52 Tahun 2009 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga. UU itu diyakini memberi landasan hukum yang kuat untuk program KB dan kependudukan. "UU ini secara tegas dan mengikat seluruh komponen pemerintah di pusat dan daerah untuk menjalankan program kependudukan dan KB secara serius dan terkoordinir," kata Surya Candra Suprpty, anggota Komisi IX DPR RI dari Fraksi PDI Perjuangan (<http://bataviase.co.id/node/402634>, diunduh pada tanggal 2.November 2010, pkl. 18.02).

Tabel 1. Tren Pemakaian Alat Kontrasepsi Perempuandian Laki-laki Tahun 1991-2012

Persentase wanita berstatus kawin umur 15-49 tahun yang saat ini memakai kontrasepsi cara tertentu, Indonesia 1991-2012

Alat/cara KB	SDKI 1991	SDKI 1994	SDKI 1997	SDKI 2002-2003	SDKI 2007	SDKI 2012
Suatu cara	49,7	54,7	57,4	60,3	61,4	61,9
Pil	14,8	17,1	15,4	13,2	13,2	13,6
IUD	13,3	10,3	8,1	6,2	4,9	3,9
Suntik	11,7	15,2	21,1	27,8	31,8	31,9
Kondom	0,8	0,9	0,7	0,9	1,3	1,8
Susuk KB	3,1	4,9	6,0	4,3	2,8	3,3
Sterilisasi Wanita	2,7	3,1	3,0	3,7	3,0	3,2
Sterilisasi Pria	0,6	0,7	0,4	0,4	0,2	0,2
Pantang berkala	1,1	1,1	1,1	1,6	1,5	1,3
Sanggama terputus	0,7	0,8	0,8	1,5	2,1	2,3
Lainnya	0,9	0,8	0,8	0,5	0,4	0,4
Jumlah wanita	21.109	26.186	26.886	27.857	30.931	33.465

Catatan : SDKI 2002-2003 tidak termasuk Provinsi Aceh, Maluku, Maluku Utara, Papua, dan Papua Barat, Sebelumnya (SDKI 1991, 1994, dan 1997) termasuk Timor Timur. Pada SDKI 1991, 1994, dan 1997 Jawa Barat termasuk Banten. Pada SDKI 2002-2003 Jawa Barat tidak termasuk Banten. SDKI 2007 dan 2012 meliputi 33 provinsi.

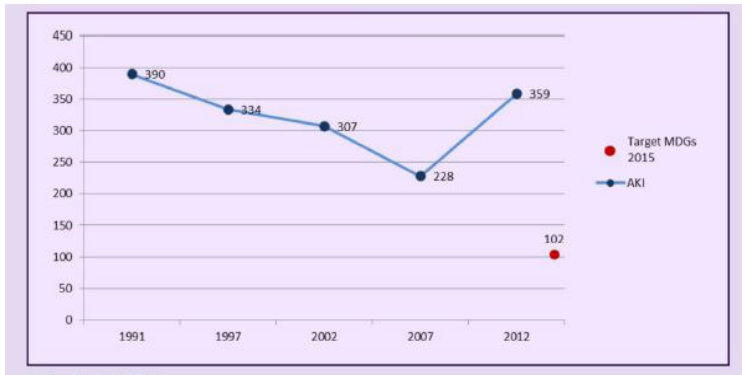
Sumber: Survei Demografi Kesehatan Indonesia 2015

Pada tabel 1 menunjukkan tren pemakaian alat atau cara KB di antara perempuan kawin umur 15-49 tahun untuk periode tahun 1991-2012. Temuan menunjukkan pemakaian alat atau cara KB meningkat dari 50 persen pada SDKI 1991 menjadi 62 persen pada SDKI 2012. Sebagian besar peningkatan pemakaian alat atau cara KB terjadi sebelum SDKI 2002-2003. Angka pemakaian alat atau cara KB meningkat hampir 1 persen per tahun selama periode sebelas tahun antara SDKI 1991 dan SDKI 2002-2003. Selama satu dekade setelah SDKI 2002-2003, peningkatan pemakaian alat atau cara KB kurang dari dua persen (Survei Demografi Kesehatan Indonesia, Badan Pusat Statistik, Kementerian Kesehatan, MEASURE DHS, ICF International, 2013: 90).

Sehingga pada tabel pemakaian alat atau cara KB menunjukkan bahwa penggunaan alat kontrasepsi terbanyak selama 11 tahun digunakan oleh perempuan, sedangkan pemakaian alat kontrasepsi pada laki-lakimasih kurang dari 1 persen pada alat atau cara KB sterilisasi pria. Tabel tersebut menunjukkan adanya diskriminasi penggunaan alat kontrasepsi dan target KB terhadap perempuan. Perempuan secara tidak sadar sudah menjadi obyek dari pembangunan selama bertahun-tahun, bahwa tubuhnya merupakan bentuk dari kekuasaan pemerintah dan laki-laki (suami).

Data lain adanya kematian Ibu yang juga belum pernah mencapai target penurunan angka kematian Ibu, salah satu penyebabnya juga karena *Total Fertility Rate* yang masih belum mencapai target KB. Kematian ibu menurut definisi WHO adalah kematian selama kehamilan atau dalam periode 42 hari setelah berakhirnya kehamilan, akibat semua sebab yang terkait dengan atau diperberat oleh kehamilan atau penanganannya, tetapi

bukan disebabkan oleh kecelakaan atau cedera (Kementerian Kesehatan RI 2014: 1).



Gambar 1. Angka Kematian Ibu (AKI) Tahun 1991 - 2012

Berdasarkan Gambar 1 dapat diketahui, selama periode tahun 1991-2007 angka kematian ibu mengalami penurunan dari 390 menjadi 228 per 100.000 kelahiran hidup. Namun pada SDKI 2012 angka kematian ibu kembali naik menjadi 359 per 100.000 kelahiran hidup. Meskipun AKI hasil SDKI tahun 1990 dan 2012 tidak jauh berbeda, namun untuk mencapai target 102 pada tahun 2015 diperkirakan sulit tercapai. Angka tersebut juga semakin jauh dari target MDGs 2015 sebesar 102 per 100.000 kelahiran hidup (Kementerian Kesehatan RI 2014: 1).

Dari data-data di atas menunjukkan bahwa selama ini pembangunan sangat bias gender. Perempuan sebagai pemilik SDM potensial harus menerima dampak bagi kesehatan dirinya seperti dengan menggunakan alat kontrasepsi seperti IUD dapat menyebabkan pendarahan, kegemukan, menstruasi

yang tidak lancar, melahirkan beberapa kali, kematian pada ibu, investasi hidupnya untuk mengurus anak dan suaminya, dan lain sebagainya yang menyebabkan SDM perempuan yang ada di Indonesia tidak banyak yang mencapai posisi strategis.

Dampak lainnya, perempuan dibebani dengan urusan domestik, melahirkan, dan mengurus keluarganya. Ketika seorang perempuan mempunyai banyak anak, terkadang mereka memilih untuk tidak melanjutkan kariernya, karena suami dan lingkungan keluarga (orang tua dan mertua) ikut menjadi kelembagaan keluarga yang berwenang terhadap keputusan perempuan, bahwa menjadi perempuan itu mengurus keluarganya seperti perempuan lainnya secara turun-temurun. Ketika laki-laki dapat menjadi partner perempuan, seperti ikut terlibat pada program KB laki-laki, suatu perubahan sosial akan terjadi dan mendorong perempuan berpartisipasi aktif di segala bidang sebagai subyek pembangunan. Padahal SDM perempuan sebagai salah satu aset bangsa Indonesia yang turut memajukan suatu pembangunan.

Diskriminasi di bidang kesehatan pada perempuan yaitu dalam penggunaan alat kontrasepsi menyebabkan perempuan menjadi obyek pembangunan dan tidak dapat berkuasa atas dirinya. Perempuan sejak masa orde baru dipaksa menjadi asektor KB, padahal menggunakan alat kontrasepsi bukan merupakan kodrat perempuan. Berangkat dari permasalahan tersebut, muncul pertanyaan, bagaimana pengembangan SDM perempuan?

Berdasarkan uraian permasalahan di atas, makalah ini bertujuan untuk mengetahui:

1. pengembangan SDM perempuan sebagai subyek pembangunan.

2. KeB dalam perspektif gender.

Metoda dalam makalah ini menggunakan studi literatur atau *desk study*. Studi literatur diperoleh dengan menggunakan studi pustaka berupa buku-buku, jurnal dan melalui internet.

Modal Sosial

Teori modal manusia menekankan bagaimana pendidikan meningkatkan produktivitas dan efisiensi pekerja dengan meningkatkan tingkat kognitif secara ekonomi produktif pada kemampuan manusia yang merupakan produk dari kemampuan bawaan dan investasi pada manusia (Olaniyan & Okemakinde 2008 dalam Jermolajeva & Znotiņa, tanpa tahun: 2). Menurut Babalola (2003), rasionalitas yang merupakan investasi dalam modal manusia didasarkan pada tiga argumen: 1) generasi baru harus diberi bagian yang tepat dari pengetahuan yang telah dikumpulkan oleh generasi sebelumnya; 2) generasi baru harus diajarkan bagaimana pengetahuan yang ada harus digunakan untuk mengembangkan produk baru, untuk memperkenalkan proses baru dan metode produksi dan layanan sosial; 3) orang harus didorong untuk mengembangkan sama sekali ide baru, produk, proses dan metode melalui pendekatan kreatif. Contoh: perekonomian kreatif.

SDM dalam konteks pembangunan terdapat empat kebijakan pokok dalam upaya peningkatan sumber daya manusia, yaitu: (1) peningkatan kualitas hidup yang meliputi kualitas manusianya seperti jasmani dan rohani, dan kualitas kehidupannya seperti perumahan dan permukiman yang sehat; (2) peningkatan kualitas SDM yang produktif dan upaya pemerataan penyebarannya; (3) peningkatan kualitas SDM

yang berkemampuan dalam memanfaatkan, mengembangkan dan menguasai IPTEK yang berwawasan lingkungan; (4) pengembangan pranata yang meliputi kelembagaan dalam perangkat hukum yang mendukung upaya peningkatan kualitas SDM (Harjanto, 2011: 110). Dalam makalah ini hanya difokuskan kepada poin pertama yaitu, kualitas manusia (perempuan) seperti jasmaninya.

Teori-Teori Dalam Pengembangan Sumber Daya Manusia

Berikut ini adalah teori-teori dalam pengembangan sumber daya manusia:

Motivasi

Motivasi berasal dari kata Latin *movere* yang berarti dorongan atau menggerakkan. Motivasi mempersoalkan bagaimana caranya mengarahkan daya dan potensi bawahan, agar mau bekerja sama secara produktif berhasil mencapai dan mewujudkan tujuan yang telah ditentukan. Pentingnya motivasi karena motivasi adalah hal yang menyebabkan, menyalurkan, dan mendukung perilaku manusia, supaya mau bekerja giat dan antusias mencapai hasil yang optimal. Orang mau bekerja adalah untuk dapat memenuhi kebutuhan, baik kebutuhan yang disadari (*conscious needs*) maupun kebutuhan yang tidak disadari (*unconscious needs*), berbentuk materi atau nonmateri, kebutuhan fisik maupun rohani (Hasibuan, 2013: 141-142).

Peterson dan Plowman mengatakan bahwa orang mau bekerja karena faktor- faktor berikut (Hasibuan, 2013:142-143):

a. *The Desire to Live* (keinginan untuk hidup)

Keinginan untuk hidup merupakan keinginan utama dari setiap orang, manusia bekerja untuk dapat makan dan makan

untuk dapat melanjutkan hidupnya.

b. *The Desire for Position* (keinginan untuk suatu posisi)

Keinginan untuk suatu posisi dengan memiliki sesuatu merupakan keinginan manusia yang kedua dan ini salah satu sebab mengapa manusia mau bekerja.

c. *The Desire for Power* (keinginan akan kekuasaan)

Keinginan akan kekuasaan merupakan keinginan selangkah di atas keinginan untuk memiliki, yang mendorong orang mau bekerja.

d. *The Desire for Recognition* (keinginan akan pengakuan)

Keinginan akan pengakuan, penghormatan, dan status sosial, merupakan jenis terakhir dari kebutuhan yang mendorong orang untuk bekerja. Dengan demikian, setiap pekerja mempunyai motif keinginan (*want*) dan kebutuhan (*needs*) tertentu dan mengharapkan kepuasan dari hasil kerjanya.

Kebutuhan-kebutuhan yang dipuaskan dengan bekerja menyangkut hal-hal berikut:

- Kebutuhan fisik dan keamanan

Kebutuhan ini menyangkut kepuasan kebutuhan fisik atau biologis seperti makan, minum, perumahan, seks, dan semacamnya, di samping kebutuhan akan rasa aman dalam menikmatinya.

- Kebutuhan sosial

Kebutuhan ini adalah kebutuhan yang terpuaskan karena memperoleh pengakuan, status, dihormati, diterima, serta disegani dalam pergaulan masyarakat. Hal ini penting karena manusia tergantung satu sama lainnya.

- Kebutuhan *egoistic*

Kebutuhan *egoistic* adalah kebutuhan kepuasan yang berhubungan dengan kebebasan orang untuk mengerjakan

sendiri suatu pekerjaan sehingga puas karena berhasil menyelesaikannya.

G.R. Terry mengemukakan bahwa motivasi adalah keinginan yang terdapat pada diri seseorang individu yang merangsangnya untuk melakukan tindakan-tindakan. Motivasi itu tampak dalam dua segi yang berbeda (Hasibuan, 2013: 145).

(1) Kalau dilihat dari segi aktif atau dinamis, motivasi tampak sebagai suatu usaha positif dalam menggerakkan, mengerahkan, dan mengarahkan daya serta potensi tenaga kerja, agar secara produktif berhasil mencapai dan mewujudkan tujuan yang ditetapkan sebelumnya.

(2) Jika dilihat dari segi pasif atau statis, motivasi akan tampak sebagai kebutuhan sekaligus juga sebagai perangsang untuk dapat menggerakkan, mengerahkan, dan mengerahkan potensi serta daya kerja manusia tersebut ke arah yang diinginkan.

Menurut Dr. David Mc Clelland, terdapat pola motivasi yang menonjol (Hasibuan, 2013: 145-146):

- (1) *Achievement motivation*, yaitu suatu keinginan untuk mengatasi atau mengalahkan suatu tantangan, untuk kemajuan, dan pertumbuhan.
- (2) *Affiliation motivation*, yaitu dorongan untuk melakukan hubungan dengan orang lain.
- (3) *Competence motivation*, yaitu dorongan untuk melakukan pekerjaan yang bermutu.
- (4) *Power motivation*, yaitu dorongan yang dapat mengendalikan suatu keadaan. Dalam hal ini ada kecenderungan untuk mengambil risiko dan menghancurkan rintangan yang terjadi.

Teori Hieraki

Maslow mengemukakan bahwa kebutuhan kita terdiri dari lima kategori: fisiologis; keselamatan atau keamanan; rasa memiliki (*belonginess*) atau sosial; penghargaan; dan aktualisasi-diri. Kebutuhan-kebutuhan ini menurut Maslow, berkembang dalam suatu urutan hierakis, dengan kebutuhan fisiologis merupakan kebutuhan paling kuat hingga terpuaskan. Kebutuhan ini mempunyai pengaruh atas kebutuhan-kebutuhan lainnya selama kebutuhan tersebut tidak terpenuhi. Misalnya, akan sulit, meskipun bukan berarti tidak mungkin, untuk memberikan perhatian kepada penghematan bagi masa depan ketika anda merasakan rasa lapar yang hebat. Jadi kebutuhan fisiologis menuntut pemenuhan sebelum semua kebutuhan lainnya. Meskipun demikian, suatu kebutuhan pada urutan lebih-rendah tidak perlu terpenuhi secara lengkap sebelum kebutuhan berikutnya yang lebih tinggi menjadi aktif. Sebagian besar kebutuhan yang kuat itu harus dipenuhi sebelum kebutuhan berikutnya menjadi pendorong yang kuat. Konsep kebutuhan paling kuat (*prepotency*) mengasumsikan juga bahwa suatu kebutuhan yang terpenuhi bukan lagi merupakan suatu pendorong. Hanya kebutuhan yang tidak terpenuhi yang mendorong orang untuk bertindak dan mengarahkan perilaku mereka kepada suatu tujuan (Pace & Faules, 2013: 121).

Lima perangkat kebutuhan yang tersusun dalam suatu tatanan hierarkis, di mana kebutuhan fisiologis berada pada urutan lebih bawah, keselamatan dan keamanan berikutnya, kebutuhan akan rasa memiliki (*belonging*) di tengah, penghargaan (*esteem*) lebih tinggi, dan kebutuhan akan aktualisasi diri berada pada urutan paling atas. Begitu kebutuhan tubuh dipenuhi, orang mencari kepuasan akan keselamatan

dan keamanan; lalu ketika orang merasa aman, ia termotivasi oleh kebutuhan berikutnya-penghargaan (Pace & Faules, 2013: 121).



Gambar 2. Hierarki Kebutuhan Maslow

Teori *Muted Group*

Menurut Kramarae dan para Teorisi Feminis lainnya perempuan sering kali tidak diperhitungkan dalam masyarakat. Pemikiran kaum perempuan tidak dinilai sama sekali. Ketika kaum perempuan mencoba menyuarakan ketidaksetaraan ini, kontrol komunikasi yang dikuasai oleh paham patriarkal cenderung tidak menguntungkan para perempuan. Bahasa yang diciptakan oleh kaum laki-laki diciptakan dengan berpretensi, tidak menghargai dan meniadakan kaum perempuan. Perempuan oleh karenanya menjadi kelompok yang terbungkam (*muted group*) (Griffin, 2000: 459).

Berdasarkan teori ini, perempuan 'inartikulasi' karena bahasa yang mereka gunakan dibentuk dan dikembangkan secara luas oleh persepsi laki-laki tentang realitas. Selanjutnya Ardener mengungkapkan, asumsi dasar *muted group theory* berkaitan dengan, (1) perempuan mempersepsikan dunia secara berbeda dari laki-laki karena perempuan dan laki-laki

memiliki pengalaman dan aktivitas berbeda; (2) laki-laki adalah kelompok dominan dalam masyarakat yang membuat perspektif perempuan tidak lebih kompeten; (3) agar bisa berpartisipasi dalam lingkungan sosial, perempuan harus mengubah model ekspresi komunikasi mereka agar bisa diterima oleh sistem ekspresi laki-laki (Kramarae, 1981: 1-3).

2. TOPIK: PEMBAHASAN ANALISIS MASALAH

Perempuan Sebagai Modal Kapital Suatu Bangsa

Tujuan utama dari kebanyakan perempuan untuk meningkatkan pendapatan dari aktivitas ekonominya. Perempuan-perempuan di Kamerun secara tradisional telah terlibat dalam perdangangan dan bisnis dan beberapa menjadi sejahtera. Perempuan juga selalu memerankan peranan kunci dalam produksi dan marketing dari pemasaran tanaman pangan dan berhak untuk menjual kelebihan hasil panen untuk mendapatkan uang bagi keluarga mereka (Goheen, 1996; Gommans dan van Alphen, 1991 dalam Mayoux, 2001: 9). Di Littoral Utara, Barat dan Utara-Barat, peranan perempuan dalam produksi meningkat sebagaimana hasil dari migrasi laki-laki untuk perkebunan di provinsi Littoral Selatan yang meninggalkan isteri mereka untuk melakukan pekerjaan yang sebelumnya telah dilakukan laki-laki (Gommans dan van Alphen, 1991 dalam Mayoux, 2001: 9).

Ada enam komponen dari modal manusia, yakni: (1) Modal intelektual; (2) Modal emosional; (3) Modal sosial; (4) Modal ketabahan, (5) Modal moral; dan (6) Modal kesehatan (Ancok, 2002). Salah satu fokus dalam makalah ini yaitu modal kesehatan bagi perempuan. Berdasarkan data penggunaan

alat kontrasepsi selama ini perempuan menjadi obyek alat kontrasepsi dari pemerintah dan lingkungan keluarga (suami, orang tua atau mertua). Padahal alat kontrasepsi bagi perempuan dapat menimbulkan dampak negatif terhadap kesehatan perempuan seperti IUD dapat mengakibatkan pendarahan, alat kontrasepsi lainnya seperti pil dan suntik mengakibatkan kegemukan, jerawat, menstruasi tidak lancar, bintik-bintik hitam di wajah, dan lain sebagainya. Data berikutnya mengenai kematian ibu. Angka kematian Ibu belum pernah mencapai target, hal ini merupakan kerja keras pemerintah dalam menyelamatkan perempuan pada saat hamil atau pasca melahirkan. Pemerintah selama ini belum memihak pada kesehatan perempuan, bahwa peranan perempuan dalam pembangunan suatu bangsa sangat penting sekali.

Ketika suami-isteri menikah dan tidak lama isteri hamil kemudian mempunyai anak, terkadang perempuan memutuskan untuk berhenti bekerja atau tidak melanjutkan kariernya, karena demi anak dan keluarganya. Tentu saja, ini merupakan suatu ketimpangan gender dan permasalahan klasik yang dialami perempuan. Sebaliknya, laki-laki dianggap tidak mempunyai kewajiban dalam menggunakan alat kontrasepsi dan dapat meneruskan kariernya walau mempunyai anak berapa pun. Indonesia tidak dapat menjadi bangsa yang maju, dapat disebabkan karena masih mendiskriminasi peranan perempuan di berbagai bidang. Negara dan masyarakat masih belum dapat menerima perempuan bagian dari subyek pembangunan.

Salah satu faktor keberhasilan pembangunan yaitu keberhasilan manusianya. Karena itu, pembangunan sumber daya manusia perlu terus ditingkatkan, sebab tanpa daya manusia

berkualitas, sulit untuk mewujudkan cita-cita diharapkan dalam pembangunan negeri ini. Sumber Daya Manusia memegang peranan penting dalam proses pembangunan. Semakin tinggi kualitas Sumber Daya Manusia (SDM) maka semakin mendorong kemajuan suatu negara atau daerah. Saat ini, peranan SDM lebih menonjol dibandingkan dengan modal fisik dalam proses pembangunan ekonomi (Harjanto, 2011: 109).

Di Jawa Tengah sudah terdapat komunitas bernama "Prio Utomo" yang berkampanye tentang KB pria. Mereka beranggapan bahwa menjadi laki-laki juga ikut ber-KB, karena KB merupakan program pemerintah untuk laki-laki dan perempuan. "Prio Utomo" berkampanye kepada laki-laki untuk merubah *mindset* dan memberi pengetahuan KB terhadap target pria.

Begitu juga pada kelompok KB Laki-laki di Paguyuban Saunyan dari Kec. Cililin, Kab. Bandung Barat yang meraih penghargaan sebagai Juara KB Laki-laki Terbaik Tingkat Nasional pada puncak peringatan Hari Keluarga Nasional XXII Tahun 2015 di Kota Tangerang Selatan, Provinsi Banten. Kota-kota lainnya dapat belajar dari kelompok KB laki-laki tersebut bagaimana KB laki-laki dapat diterima dengan baik di tingkat nasional. Melalui program KB yang tidak hanya tertarget pada perempuan, hal ini dapat berdampak pada kesehatan perempuan yang lebih baik. Perempuan dapat mencapai kariernya sesuai dengan keinginannya. Ketika perempuan produktif di ranah publik, maka perubahan sosial di berbagai lini akan lebih baik.

Sehingga, sudah saatnya pembangunan pada SDM perempuan dimulai dari pembangunan kesehatan reproduksi, memberikan kesempatan yang lebih luas dalam partisipasi perempuan di bidang politik, pencapaian perempuan di bidang pendidikan, memberi akses seluas-luasnya dalam

mencari pekerjaan. Sehingga, pembangunan perempuan dapat dilaksanakan sejak dini dari keluarga.

Pemampudayaan sumberdaya perempuan untuk pembangunan berdasarkan pada konferensi dunia IV di Beijing tentang perempuan telah menghasilkan *Beijing Declaration and Platform of Action* (Deklarasi Beijing dan Kerangka Tindak) yang memuat masalah penting perihal 12 bidang penghambat kesamaan kedudukan, hak dan peran perempuan sedunia dalam pembangunan. Dua belas bidang kritis prioritas untuk segera ditindaklanjuti di seluruh negara peserta konferensi tersebut ialah: (1) Perempuan dan kemiskinan; (2) Pendidikan dan pelatihan perempuan; (3) Perempuan dan Kesehatan; (4) Tindak kekerasan terhadap perempuan; (5) Perempuan dan konflik bersenjata; (6) Perempuan dan ekonomi; (7) Kemampuan perempuan dalam pengambilan keputusan; (8) Mekanisme kemajuan perempuan; (9) Hak asasi manusia bagi perempuan; (10) Perempuan dan media massa; (11) Perempuan dan lingkungan; dan (12) Anak perempuan (*girl child*) (Vitalaya, 2010: 92).

Di berbagai Perguruan Tinggi jumlah perempuan yang kuliah dan menjadi wisudawati termasuk dalam jumlah yang banyak, tetapi setelah mereka lulus dan kemudian menikah, tidak banyak yang bertahan di posisi strategis. Perempuan merasa sudah menjadi kodratnya ketika menikah, kemudian mempunyai anak, prioritas untuk mengurus anak lebih besar dibandingkan karier sebelumnya. Banyak ibu rumah tangga di Indonesia berpendidikan tinggi, walaupun demikian, semua profesi adalah pilihan apakah mereka ingin menjadi perempuan karier atau ibu rumah tangga.

Motivasi bagi perempuan tersebut penting untuk

diinformasikan, bahwa mereka adalah salah satu asset bangsa yang dapat berkiprah di ranah publik atau mereka dapat produktif misalnya menjadi pengusaha atau konsultan dan lain sebagainya dengan masih bekerja, walaupun berada di rumah. Pada kuota di ranah politik pun peran perempuan juga dibatasi hanya 30% dan hingga sekarang belum mencapai target, karena ketidakmauan dari perempuan berada di ranah publik yang sudah terbiasa di dominasi oleh pria. Patriarkhi menjadi sebab, menjadikan motivasi perempuan Indonesia untuk tidak berada terlalu lama di luar rumah.

Pelabelan perempuan sebagai pengurus utama keluarga berasal dari keluarga itu sendiri. Ketika si anak perempuan melihat ibunya berada di rumah mengurus anak dan keluarga, membuat perempuan secara turun-temurun melakukan hal yang sama. Motivasi untuk membangkitkan perempuan berdaya, mandiri, dan partisipatif pada pembangunan merupakan suatu pekerjaan rumah bagi bangsa Indonesia. Mengapa? Karena motivasi adalah hal yang menyebabkan, menyalurkan, dan mendukung perilaku manusia, supaya mau bekerja giat dan antusias mencapai hasil yang optimal.

Pada kabinet Indonesia Hebat sudah lebih baik dibandingkan kabinet-kabinet sebelumnya dalam mengapresiasi perempuan. Ada delapan menteri berjenis kelamin perempuan di kabinet Jokowi diantaranya Menteri Badan Usaha Milik Negara-Rini Soemarno, Menteri Kehutanan dan Lingkungan Hidup-Siti Nurbaya, Menteri Koordinator Pembangunan Manusia dan Kebudayaan-Puan Maharani, Menteri Kesehatan-Nila F Moeloek, Menteri Sosial-Khofifah Indar Parawansa, Menteri Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak-Yohana Yembise, Menteri Luar Negeri-Retno LP Marsudi, dan Menteri

Kelautan dan Perikanan-Susi Pudjiastuti, serta Sembilan panelis KPK semuanya perempuan. Mereka dapat menunjukkan prestasi sesuai dengan tugasnya.

Indonesia dahulu mempunyai Sri Mulyani sebagai menteri Keuangan yang mampu menjadikan Indonesia lebih baik di bidang keuangannya, hingga Sri Mulyani termasuk perempuan yang mempengaruhi dunia. Sekarang ini, Susi Pudjiastuti sebagai menteri Kelautan dan Perikanan yang tidak tamat SMA, mampu melakukan gebrakan demi menyelamatkan kondisi perikanan dan kelautan kita, yang sebelumnya belum pernah ada yang mampu mencapai prestasi seperti Ibu Susi. Adanya perempuan-perempuan yang mampu menjabat di posisi strategis diharapkan mampu memotivasi perempuan lainnya, karena sumbangsih mereka sangat besar bagi kemajuan bangsa.

Menurut Vitayala (2010), *gender* adalah konsep yang menunjukkan pada suatu sistem peranan dan hubungannya antara perempuan dan lelaki yang tidak ditentukan oleh perbedaan biologis, akan tetapi ditentukan oleh lingkungan sosial, politik dan ekonomi. Ketidakadilan *gender* atau diskriminasi *gender* merupakan akibat dari adanya sistem (struktur) sosial dimana salah satu jenis kelamin (laki-laki maupun perempuan) menjadi korban. Terjadinya kondisi ini karena terdapat keyakinan dan pembenaran yang telah berlangsung sepanjang peradaban manusia dalam berbagai bentuk dan cara.

Para perempuan penting untuk mempunyai motivasi di dalam dirinya seperti keinginan untuk hidup, keinginan untuk suatu posisi, keinginan akan kekuasaan, dan keinginan akan pengakuan. Pada saat perempuan belum menikah, tanggung jawab hidupnya berada di tangan ayahnya. Pada saat mereka menikah, tanggung jawab hidupnya berada di tangan

suaminya. Hal ini secara natural berada di dalam dirinya, bahwa perempuan menyerahkan urusan ekonominya kepada suaminya seperti kebutuhan hidup yang utama. Peterson dan Plowman mengatakan bahwa orang mau bekerja karena faktor-faktor berikut (Hasibuan, 2013: 142-143):

- a. keinginan untuk hidup yang lebih baik, dengan bekerja mereka dapat mandiri dan memegang keuangan. Secara ekonomi, mereka bebas mengatur keuangannya sendiri tanpa harus menunggu uang dari suaminya. Perempuan sudah sering tergantung ketika menikah, menunggu uang dari suaminya, hal ini penting untuk didorong agar perempuan dapat memanfaatkan dirinya menghasilkan uang, seperti menjahit, menerima pesanan makanan, pesanan roti, berjualan pakaian, menjadi konsultan hingga pekerja profesional.
- b. keinginan untuk suatu posisi: tidak banyak posisi tertinggi suatu institusi atau perusahaan atau secara struktural pada kementerian dipimpin oleh perempuan. Selain adanya diskriminasi pemimpin kepada perempuan, ada juga karena ketidakinginan perempuan untuk berkarier lebih lama. Contohnya, di industri media, pemberitaan dengan menggunakan tatapan laki-laki (pandangan pria), karena selama ini pemimpin redaksi di Indonesia hampir selalu dipimpin oleh pria, sehingga sangat bias gender. Ketika perempuan mempunyai motivasi tinggi terhadap profesi atau pekerjaannya, maka posisi tertinggi dapat diraihinya. Di Institut Pertanian Bogor sudah banyak perempuan yang menjadi professor, walau jalan yang ditempuhnya sama dengan pria.
- c. keinginan akan kekuasaan: perempuan berhak

mempunyai keinginan akan kekuasaan. Risma sebagai walikota Surabaya, mampu menjadi pemimpin pilihan rakyat. Dia dapat bertindak tegas dan menggunakan kekuasaannya sesuai dengan kebutuhan.

- d. keinginan akan pengakuan: perempuan juga ingin mempunyai keinginan akan diakui. Sri Mulyani sudah membuktikan bahwa potensi dirinya diakui oleh dunia, sehingga apa yang dikerjakannya dapat bermanfaat.

Maslow mengemukakan bahwa kebutuhan pada perempuan juga terdiri dari lima kategori: fisiologis; keselamatan atau keamanan; rasa memiliki (*belonginess*) atau sosial; penghargaan; dan aktualisasi-diri. Fisiologis berada pada tataran dasar yang harus sudah terpenuhi, kemudian melangkah ke kebutuhan selanjutnya hingga aktualisasi diri. Hal ini menunjukkan bahwa pada dasarnya perempuan juga menginginkan aktualisasi diri. Sebagai subyek atau aktor pembangunan, perempuan bebas untuk mengoptimalkan dirinya untuk menjadi lebih baik. Perempuan dapat menjadi salah satu roda penggerak perekonomian.

Pada Usaha Kecil Menengah, banyak sekali perempuan mendominasi sebagai penggerak perekonomian. Ada banyak komunitas yang dimulai oleh perempuan untuk perempuan, awalnya ibu rumah tangga dapat menjadi kepala rumah tangga, dan lain sebagainya. Keberhasilan tersebut berawal suatu kebutuhan untuk aktualisasi diri.

Dalam kenyataannya antara perempuan dan pria, perempuanlah yang lebih banyak menginvestasikan hidupnya untuk keluarga. Perempuan merasa kodratnya adalah mengurus rumah tangga, padahal tidak demikian. Hal itu hanya *stereotype*

selama berabad-abad terhadap perempuan. Secara natural perempuan hanya hamil, melahirkan, dan menyusui, sedangkan mengurus anak dan pekerjaan domestik juga merupakan tanggung jawab suami.

Selama ini perempuan dibungkam oleh suami, lingkungan, orang tua, mertua, agama, budaya, dan lain sebagainya dalam menyampaikan apa yang menjadi aspirasinya. Berdasarkan dengan *teori muted group*, apa yang disampaikan oleh perempuan sebagai subyek pembangunan masih belum dapat diterima dengan baik, terbukti selama ini perempuan masih menjadi obyek pembangunan KB dengan tingkat capaian penggunaan alat kontrasepsi yang jauh lebih tinggi dibandingkan laki-laki. Adanya budaya patriarki masih mengakar kuat di dalam masyarakat bahwa wanita menggunakan alat kontrasepsi, sedangkan pengambilan keputusan mengenai KB di tangan laki-laki. Suara perempuan berawal di dalam keluarga tidak didengar, karena dianggap tidak penting.

3. KESIMPULAN dan SARAN

3.1. Kesimpulan

Perhatian pemerintah pada SDM perempuan di bidang kesehatan masih penting untuk diperhatikan, agar perempuan dapat mempunyai motivasi tinggi, beraktualisasi diri dan berprestasi sebagai subyek pembangunan. Program pemerintah yang baik adalah program yang melibatkan perempuan sebagai subyek pembangunan. Selama ini program KB masih bias gender, sehingga perempuan hampir selalu menerima dampak kesehatan dari penggunaan alat kontrasepsi. Secara natural ketika perempuan melahirkan dianggap lebih pantas

menjalankan pekerjaan di ranah domestik, sebaliknya laki-laki sudah dianggap sebagai pelaku pembangunan sejak dahulu. Hadirnya paguyuban “Prio Utomo” dan pengguna KB laki-laki lainnya sebagai solusi bahwa program KB bertujuan untuk mengendalikan kelahiran dan juga diperuntukkan bagi lelaki (suami), karena mereka merupakan *partner* perempuan. Ketika semakin banyak perempuan berada di ranah publik, diharapkan kemajuan suatu bangsa dapat terjadi dan program pembangunan dapat berhasil.

3.2. Saran

1. Sudah saatnya negara kita membangun SDM perempuan melalui pembangunan kesehatan reproduksi, memberi kesempatan yang lebih luas dalam partisipasi perempuan di bidang politik, pencapaian perempuan di bidang pendidikan, dan memberi akses seluas-luasnya dalam mencari pekerjaan.
2. Sebaiknya pembangunan kesetaran gender di mulai sejak dini dari keluarga, karena keberhasilan program pembangunan dapat bermula dari keluarga.

DAFTAR PUSTAKA

- Astuti Tri Marhaeni Pudji. 2011. Konstruksi Gender dalam Realitas Sosial. Semarang (ID): Unnes Press
- Babalola, J.B. (2003) Budget Preparation and Expenditure Control in Education. In Babalola J.B. (ed) Basic Text in Educational Planning. Ibadan Awemark Industrial Printers.
- Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional. Badan Pusat Statistik., Kementerian Kesehatan., MEASURE DHS.,

- ICF International. 2013. Jakarta (ID): Survei Demografi Kesehatan Indonesia
- Griffin EM. 2000. A First Look at Communication Theory. USA: McGraw-Hill Companies.
- Harjanto Imam. 2011. Teori Pembangunan. Malang: Universitas Brawijaya
- Hasibuan Malayu S.P. 2013. Manajemen Sumber Daya Manusia. (ed. Revisi). Jakarta (ID): Bumi Aksara
- <http://bataviase.co.id/node/402634>, diakses pada 2 November 2010, pkl. 18.02
- Hubeis Aida Vitalaya. 2010. Pemberdayaan Perempuan Dari Masa ke Masa. Bogor: IPB Press
- Jermolajeva Elita & Daina Znotiņa. Tanpa Tahun. Investments in the Human Capital for Sustainable Development of Latvia
- Kementerian Kesehatan RI Pusat Data dan Informasi. 2014. Infodatin. Jakarta
- Kramarae, Cheri. 1981. Women and Men Speaking, Frameworks for Analysis. Rowley: Newbury House Publishers
- Mayoux Linda. 2001. Tackling the Down Side : Social Capital, Women's Empowerment and Micro-Finance in Cameroon. Development and Change, Vol 32 No 3 pp 435-464
- Olaniyan D. A., Okemakinde. T. 2008 Human Capital Theory: Implications for Educational Development. European Journal of Scientific Research Vol.24 No.2 (2008), pp.157-162
- Pace R. Wayne & Don F. Faules. 2010. Komunikasi Organisasi. Strategi Meningkatkan Kinerja Perusahaan. Penerjemah: Deddy Mulyana. Bandung: Rosdakarya
- Survei Demografi Kesehatan Indonesia, Badan Pusat Statistik, Kementerian Kesehatan, MEASURE DHS, ICF International. 2013. Jakarta: Survey Demografi dan Kesehatan Indonesia 2012. Jakarta

OBJEKTIFIKASI DAN KOMODIFIKASI TUBUH PEREMPUAN BERKEDOK AGAMA STUDI KASUS: PEMILIHAN PUTRI MUSLIMAH INDONESIA 2016

Rizka Kurnia Ayu

Magister Kajian Sastra dan Budaya, Fakultas Ilmu Budaya,
Universitas Airlangga

E-mail: rizkakurniaayu22@gmail.com

ABSTRAK: Acara pemilihan *Putri Muslimah Indonesia 2015* yang syarat akan nuansa keislaman ini ternyata banyak menuai kontroversi, berbagai kritik dan kecaman akan adanya praktik pelanggaran syariat islam sampai adanya tudingan praktek obyektifikasi dan komodifikasi tubuh perempuan berkedok agama, dilayangkan oleh para netizen yang terkumpul dalam grup facebook dengan berbagai nama antara lain *Putri Muslimah Ajang Eksploitasi dan Pelecehan Seksusal* (242 anggota) dan *Tolak Ajang Putri muslimah Indonesia* (70 anggota). Berangkat dari adanya problematika di atas maka ada ikhtiar peneliti untuk menemukan bagaimanakah obyektifikasi dan komodifikasi tubuh perempuan yang dihadirkan dalam acara Pemilihan Putri Muslimah Indonesia 2016 hingga dianggap sebagai ajang untuk meraup keuntungan dengan menggunakan nama perempuan muslimah sabagai basis materialnya. Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif, teori yang digunakan adalah analisa objectification theory dan teori naratif A.J Greimas. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan simak catat dan studi pustaka. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa memang terjadi obyektifikasi dan komodifikasi tubuh perempuan muslimah berkedok kontes kecantikan muslimah yang disponsori oleh Produk kosmetik Wardah

Kata Kunci: Kontes Kecantikan, Muslimah, obyektifikasi, Komodifikasi

ABSTRACT: The beauty contest of *Putri Muslimah Indonesia 2015* have a lot of controversy, Some criticism and condemnation about inappropriate value in islam religion until objectification and commodification cases about changing

religion as a bussines are said by netizen in a facebook grup in the name *Putri Muslimah Ajang Eksploitasi dan Pelecehan Seksual* (242 members) and *Tolak Ajang Putri muslimah Indonesia* (70 members). Based on this problem I effort to find how objectification and commodification about Islamic women bodies presented by the beauty contest of Putri Muslimah Indonesia 2016 and how the process of media commodification in this case as a way to get profit. This research use a qualitative approach, with objectification theory and narrative structure theory of A.J. greimas. The data collects with document studies and observation. These results indicate that the beauty contest of *putri muslimah Indonesia 2015* can decrease the value of islamic women and show the religion of commodification proses.

Keywords: *Beauty Contest, Moslem, Woman Value, Discursive, Commodification*

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Istilah kontes kecantikan atau pemilihan putri dengan berbagai label tentu sudah tidak asing lagi bagi kita. Jika dirunut sesuai dengan sajarahnya maka diketahui jika kontes kecantikan semacam ini bermula dari kontes kecantikan *Miss World* didirikan oleh Eric Morley pada tahun 1951, yang kemudian dilanjutkan oleh istrinya setelah Eric Morley meninggal, awal mula kontes ini bernama *Festival Bikini Contest*, lalu berganti menjadi *Miss World*. Sementara itu pada tahun yang berbeda yakni 1952, Donal Trump mulai mendirikan *Miss Universe*. *Miss International Pageant* berdiri pada tahun 1960 dan *Miss Earth* pada tahun 2001 (Banet-Weiser, 1999). Di Indonesia, *Miss Universe* diadopsi oleh para pakar kecantikan di Indonesia, melalui ajang pemilihan Puteri Indonesia yang disponsori oleh Perusahaan Kosmetik Mustika Ratu sejak tahun 1992 dan diambil oleh stasiun televisi Indosiar. Sedangkan *Miss World* diadopsi oleh

ajang Miss Indonesia dengan sponsor Martha Tilaar sejak 2005 dan disiarkan oleh RCTI.

Di Indonesia sendiri, ajang semacam ini banyak menuai pro dan kontra. Beberapa diantaranya menyebutkan bahwa ajang semacam ini tidaklah sesuai dengan pola ketimuran bangsa Indonesia yang tentu berbeda dengan Negara barat dalam hal mempertontonkan bagian-bagian tubuh. Maka tidaklah heran jika pada tahun 2013 lalu sempat terjadi pro kontra terkait dengan akan diadakannya Miss World di Indonesia. Dilansir dari http://news.liputan6.com/diakannya_acara_pemilihan_Miss_World_tersebut_di_Bali_Indonesia. Beberapa pihak tersebut diantaranya adalah FUI yang mengancam akan menggelar demo yang lebih besar pada Jumat yang akan datang. FUI bukan satu-satunya ormas Islam yang menentang ajang Miss World. Sebelumnya, dengan dalih kontes itu penuh kemaksiatan, Hizbut Tahrir (HTI) dan Front Pembela Islam (FPI) telah bersuara keras menolaknya. Bahkan, Imam Besar FPI Habib Rizieq menyatakan ada 14 pelanggaran jika kontes itu jadi digelar di Indonesia. Majelis Ulama Indonesia (MUI) juga telah menolak kontes ini. Meski penyelenggara memastikan menghilangkan sesi busana bikini, MUI menyatakan kontes kecantikan itu tidak sesuai dengan Alquran dan Hadis. Selain itu juga dinilai tidak sesuai dengan budaya bangsa, menonjolkan kemewahan, dan sebagainya. Sikap MUI itu didukung oleh Menteri Agama Suryadharma Ali yang menyarankan agar Miss World tidak digelar di Indonesia.

Sejalan dengan banyaknya kontra yang muncul dengan kontes-kontes kecantikan semacam ini dengan dalih eksploitasi tubuh perempuan melalui penolakan sesi bikini yang berujung pada tidak dapat atau susahny perempuan muslimah bergabung maka kemudian munculah kontes kecantikan yang

khusus diikuti oleh perempuan muslimah yang disebut dengan miss world muslimah. Miss World muslimah ini adalah konteks kecantikan putri muslimah dunia yang dapat dikatakan setara dengan miss world karena diikuti oleh berbagai Negara di dunia. Di Indonesia sendiri kemudian muncul ajang serupa yang disebut dengan pemilihan putri muslimah Indonesia. Namun kemudian dalam kemunculannya, ajang ini juga menuairtent banyak kritik dan kecaman dari berbagai pihak, intinya muncul pro dan kontra terkait label muslimah yang ada dalam kontes ini. Yang kemudian menjadi Tanya besar adalah adanya opini terkait kemunculan ajang kontes muslimah Indonesia ini sebagai antitesa dari acara serupa yang tidak mengusung isu agama tertentu, yakni putri Indonesia. Selain itu banyak juga pihak yang memasalahkan terkait label muslimah yang melekat pada pemilihan putri muslimah tersebut karena ditengarai dalam tayangan live nya di Indosiar, tidak terlalu ada beda antara pemilihan tersebut dengan kontes putri-putri lainnya. Selain itu, hal yang juga menarik adalah, acara kontes putri kecantikan di Indonesia biasanya disponsori oleh kosmetika seperti mustika ratu yang mengusung tradisi Indonesia. Begitupun pada putri muslimah Indonesia 2016 ini, yang menjadi sponsor dan penyelenggara utama adalah Wardah. Salah satu brand kosmetik yang muncul dengan konsep kecantikan muslimahnya. Artinya seolah ada pihak-pihak tertentu yang juga turut andil untuk mendapatkan profit dari acara ini baik dalam bentuk uang ataupun popularitas.

Berangkat dari problematika yang dimunculkan maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah mempertanyakan bagaimanakah eksistensi perempuan-perempuan yang ada dalam pemilihan putri muslimah Indonesia ? benarkah

mereka juga merupakan juga menjadi korban obyektifikasi dan komodifikasi tubuh dengan terselubung agama dan bisnis semata ?

Landasan Teori

Obectification Theory

Fredrickson dan Roberts (1997) membuat sebuah teori yang bernama *Objectification Theory*. Asumsi pusat dari teori ini adalah "...that women exist in a culture which their bodies are 'looked at, evaluated, and always potentially objectified'". Di dalam suatu budaya, perempuan memang selalu identik untuk dijadikan objek. Obyektifikasi yang secara samar ini terkesan memang perempuan sewajarnya telah memiliki langgam sendiri. Namun sejatinya langgam itu adalah suatu peran yang telah dikonstruksi baik oleh media ataupun kaum laki-laki dengan cara menunjukkan superioritasnya dan menempatkan perempuan sebagai maluk inferior. Situasi ini yang digambarkan dalam banyak iklan, film, gambar, suara dan jenis-jenis bentuk visual maupun auditori lainnya dalam media massa.

Teori Struktur Naratif A.J Greimas

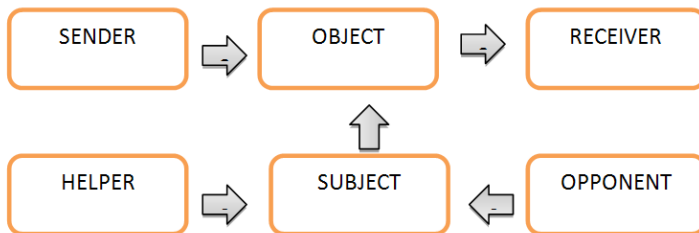
Menurut (Hawkes, 2003: 69). Pengaplikasian teori naratif Greimas ini pada intinya adalah '*attempts to describe narrative structure in terms of an established linguistic model*'. Lebih lanjut Hawkes menjelaskan jika Greimas mengadopsi konsep pertandaan fundamental oposisi biner Jakobson dan Saussure (Rahmah, 2015: 29). Kekuatan dari struktur oposisi biner adalah struktur tersebut terbukti memiliki sifat mendalam dan formatif sehingga elemen-elemen bahasa dapat terbentuk (ibid, hal 70). Selanjutnya dari oposisi biner itu maka muncullah model-model

aktansial yang menghasilkan *surface structure* yang berlanjut pada pengembangan karakter individual tokoh-tokohnya.

Terdapat tiga konsep dalam teori naratif Greimas, yaitu struktur tekstual yang meliputi *surface structure* dan *deep structure*, struktursintaksis-naratif yang merujuk pada konfigurasi tokoh dalam cerita, dan isotopi yang setelah dianalisa pada akhirnya memunculkan value yang dikonstruksi di dalam cerita. Struktur sintaksis-naratif terdiri dari beberapa aktan yaitu: 1) *Sender* adalah seseorang atau sesuatu yang menjad: sumber ide dan berfungsi sebagai penggerak cerita. *Sender* ini yang menimbulkan keinginan bagi *subjek* untuk mendapatkan objek. 2) *Receiver* adalah sesuatu atau seseorang yang menerima objek hasil perjuangan subjek. 3) *Subjek* adalah seseorang atau sesuatu yang ditugasi oleh *sender* untuk mendapatkan *objek* yang diinginkannya. 4) *Objek* adalah seseorang atau sesuatu yang diinginkan atau dicari oleh subjek. 5) *Helper* adalah seseorang atau sesuatu yang membantu memudahkan usaha subjek dalam mendapatkan objek sebagai keinginannya. 6) *Opposant* adalah seseorang atau sesuatu yang menghalangi usaha atau perjuangan subjek dalam mendapatkan objek.

Selain itu fungsi penting lain dalam teori Greimas ini adalah tanda panah dari sender yang mengarah pada objek mengandung arti bahwa dari sender ada keinginan untuk mendapatkan objek. Tanda panah dari objek ke receiver mengandung arti bahwa sesuatu yang dicari subjek atas keinginan sender diberikan pada receiver. Tanda panah dari helper ke subjek mengandung arti bahwa helper memberikan bantuan kepada subjek dalam rangka menunaikan tugas yang dibebankan oleh sender. Tanda panah dari opposant ke subjek mengandung arti bahwa opposant mengganggu, menghalangi,

menentang dan merusak usaha subjek. Tanda panah subjek ke objek mengandung arti subjek bertugas menemukan objek yang dibebankan oleh sender. Untuk memudahkan pemahaman pembaca maka jika diaplikasikan dalam bagan, maka gambaran teori Greimas tersebut kurang lebih seperti pada bagan di bawah ini.



Konsep aktansial di atas berhubungan erat dengan konsep *three spheres of opposition* dengan rincian (1) subyek vs obyek, (2) sender vs receiver, dan (3) helper vs opponent. Greimas menjelaskan bahwa dengan mereduksi keenam aktan menjadi pasangan-pasangan yang beroposisi, ia bertujuan untuk menekankan, bukan pada *item* individual, namun hubungan terstruktur di antara keenam aktan yang ada (Hawkes, 2003: 70). Dengan melihat hubungan oposisi antara keenam aktan dengan menggunakan konsep *three spheres of opposition* seperti yang sudah dijelaskan, maka didapatkan isotopi atau *four terms homology* dengan rumus $A : B :: -A : -B$. Inilah yang disebut Greimas sebagai *elementary structure of signification*. Melalui proses ini nantinya akan ditemukan nilai-nilai yang dimunculkan oleh film tersebut.

BAB III

METODE PENELITIAN

3.1 Pengumpulan Data

Dalam proses pengumpulan data terdapat objek formal dan material dalam penelitian ini. Yang menjadi objek material dalam penelitian ini adalah tayangan pemilihan putri muslimah Indonesia 2016 sedangkan yang menjadi objek formal adalah teoristrukturnaratif A.J Greimas yang digunakan untuk membedah ideology apa yang sesungguhnya ditampilkan di dalam acara ini termasuk bagaimanakah obyektifikasi dan komodifikasi yang ada dalam pemilihan putri muslimah Indonesia 2016 ini. Acara tersebut selanjutnya dibagi berdasarkan sekuen-sekuannya untuk menemukan ideology yang dikonstruksi dalam acara ini. Tayangan yang sudah dalam bentuk sekuen inilah yang menjadi data akhir sebelum kemudian dianalisis dengan menggunakan teori naratif A.J Greimas.

3.2 Analisis Data

Proses analisis data ini berkaitan dengan bagaimanakah pengaplikasian teori struktur naratif A.J Greimas ke dalam tayangan putri muslimah Indonesia 2016. Beberapa tahapan yang harus dilalui adalah sebagai berikut 1) Pembagian tayangan tersebut dalam sekeun-sekuen, Penentuan sekuen ini tidak lain bertujuan untuk menemukan ideology yang tengah dikonstruksi melalui rangkaian kisah yang diurai untuk memudahkan proses analisis. Tayangan yang telah diurai akan lebih mudah dipahami *deep structure* nya. Selanjutnya masing-masing sekuen dari tayangan tersebut diuraikan kembali berdasarkan konsep struktur sintaksis-naratif, pembagiannya berdasarkan aktan-aktan. Dalam setiap sekuen film setidaknya harus terdiri dari

Sender Receiver, Subjek, Objek Helper, dan Opposant.

Dalam aplikasinya ke-enam posisi ini tidaklah harus selalu ada. Artinya hal tersebut bergantung pada sekuennya. Sebagai peneliti kita berfokus pada menampilkan sesuai yang memang ada di dalam tayangan. Misalkan pada sekuen tersebut tidak ada *opposant* maka bagian tersebut tidaklah perlu ditulis. Setelah terbagi dalam bentuk aktan-aktan selanjutnya dibuatlah bagan yang berfungsi untuk melihat hubungan oposisi antara keenam aktan dengan menggunakan konsep *three spheres of opposition* seperti yang sudah dijelaskan kemudian melalui Melalui bagan tersebut maka kemudian didapatlah isotopi atau *four terms homology* dengan rumus $A : B :: -A : -B$. Kata yang digunakan dalam isotopi ini adalah kata yang digambarkan mewakili karakter tokoh dalam suatu film. Contoh kata yang digunakan misalnya “dominan : marjinal :: tidak dominan : Tidak marjinal” bergantung pada karakter apa yang mendominasi aktan-aktan di dalam tayangan yang hendak dianalisis. Temuan akhir melalui analisis Greimas ini nantinya adalah ideology yang sesungguhnya tengah dikonstruksi di dalam tayangan putri muslimah Indonesia 2016.

BAB IV

Hasil dan Pembahasan

4.1 Tidak bisa lepasnya Mitos Kecantikan dari ajang kontes Kecantikan (Kecantikan dibalik hijab perempuan adalah bentuk onbyektifikasi tubuh secara samar)

Berbeda dengan putri Indonesia yang identik dengan 3B atau *Brain, Beauty, and Behaviour*, putri muslimah Indonesia hadir dengan konsepnya yang disebut dengan ABC (*Akhlak, Bakat, dan Cantik*). Sekilas memang Nampak adanya perbedaan

diantara keduanya diteropong dari luar seperti cara berpakaian antara tertutup dan tidak tertutup, berhijab dengan tidak berhijab. Namun sesungguhnya jika konsep yang diusung oleh Putri muslimah Indonesia adalah muslimah yang identik dengan Syar'1, maka konsep tersebut tidak sepenuhnya bisa dibenarkan. Pengertian syar'1 sendiri masih simpang siur, Beberapa mengatakan jika syar'1 tidaklah boleh menampakkan lekuk badan, termasuk payudara yang harusnya ditutupi oleh hijab, tidak berlebihan atau bertabarruj baik dalam hal make up ataupun menampakkan perhiasan. bandingkan dengan gaya para peserta putri muslimah Indonesia yang identik bermegah-megahan dan bisa dikategorikan sebagai fenomena Jilboobs . Untuk memudahkan analisis tidak bisa terlepasnya kata *beauty* sebagai pioneer utama dalam kontes kecantikan maka digunakanlah struktur naratif A.J Greimas untuk menemukan jika . Oleh karena itu melalui struktur naratif dalam AJ Greimas akan coba untuk ditemukan jika memang kecantikan adalah point utama yang dihadirkan dalam kontes kecantikan ini.

Sekuen 1

Pada sekuen ini yang berperan sebagai sender adalah acara pemilihan putri muslimah Indonesia 2016 yang menggerakkan peserta kontes yakni subjek sekaligus receiver untuk melakukan kegiatan pembuka berupa tarian dan berjalan di catwalk dengan diiringi lagu shalawat cinta. Kedua puluh finalis tersebut kemudian memperkenalkan dirinya dengan dibantu oleh penyanyi lagu shalawat cinta sebagai helpernya. Tidak ada opponent dalam sekuen ini.

Sekuen 2

Sekuen kedua ini menggambarkan tentang seleksi sepuluh besar atau penyaringan dari dua puluh finalis yang telah ada. Yang menjadi Sender dalam sekuen ini adalah keputusan para juri yang membuat pembawa acara (subjek) mengumumkan kepada (objek sekaligus receiver yakni peserta kontes terkait siapa-siapa saja yang lulus dalam babak penyisihan awal. Yang menjadi helper dalam sekuen ini tentunya adalah aktifitas kedua puluh peserta kontes selama satu minggu dalam masa karantina sementara yang menjadi opponent adalah dalam waktu satu minggu, bukanlah waktu yang cukup untuk menentukan ahlak seseorang.

Sekuen 3

Dalam sekuen ketiga ini kesepuluh peserta kontes kembali melakukan aksi berlenggak-lenggok di catwalk sebelum akhirnya memasuki sesi tanya jawab. Proses berjalan di catwalk ini pun berbeda dari proses awal. Para peserta kontes menggunakan hijab baru, berbeda dari yang mereka kenakan pada saat awal. Proses penjurian ini adalah proses penjurian kedua. kesepuluh peserta kontes tersebut akan dikerecutkan menjadi lima peserta. Sepuluh peserta kontes (Objek sekaligus receiver) diminta untuk menjawab pertanyaan (sender) oleh presenter atau pembawa (subjek). Yang menjadi opponent sekaligus helper dalam sesi ini adalah para pemberi pertanyaan. Dapat dikatakan helper jika kemudia pertanyaan yang diberikan mampu dijawab dengan baik oleh peserta kontes, namun jika beberapa pertanyaan yang diberikan adalah pertanyaan sulit, maka yang terjadi adalah pertanyaan tersebut berperan sebagai boomerang bagi peserta.

Sekuen 4

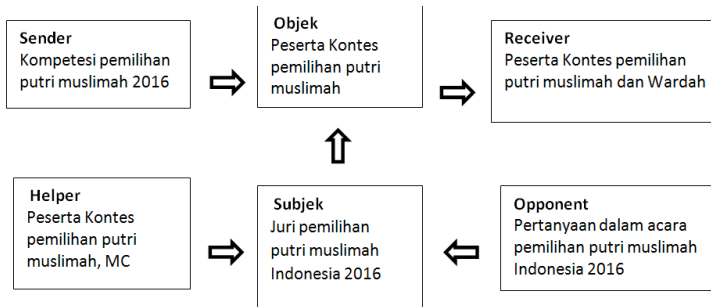
Sekuen ini menggambarkan tentang proses penobatan putri muslimah Indoensia menjadi empat gelar. Yakni putri muslimah Indonesia persahabatan, putri muslimah Indonesia Bakat, Putri muslimah Indonesia sosial media, dan putri Indonesia *inspiring beauty*. Putri persahabatan dan bakat dipilih berdasarkan hasil penilaian selama tujuh hari masa karantina. Putri muslimah Indonesia sosial media dilihat berdasarkan jumlah perolehan suara atau polling yang berhasil didapat baik melalui twitter, sms, dan lainnya. Sedangkan putri muslimah Indonesia *inspiring beauty* ditengarai sebagai putri yang menginspirasi kecantikan, dan khusus putri ini akan langsung mendapatkan kontrak dengan pihak Wardah sebagai *inspiring beauty spoken*. Maka yang menjadi sender dalam sekuen ini adalah kompetisi kontes kecantikan, menggerakkan subjek yaitu para juri untuk memilih peserta kontes (objek). Keuntungan dari acara ini tidak hanya terbatas pada peserta kontes namun juga untuk pihak wardah (receiver) yang namanya juga ikut melejit karena menjadi sponsor utama dalam acara ini sesuai dengan konsep yang diusungnya yakni *inspiring beauty* yang selanjutnya mendongkrak popularitas Sedangkan opponent atau helper dalam kontes ini adalah peserta kontes pemilihan putri muslimah itu sendiri.

Sekuen lima

Dalam sekuen ini yang menjadi sender adalah kontes pemilihan putri muslimah 2016 bersama Wardah yang selanjutnya menggerakkan para Juri (subjek) untuk memilih yang terbaik diantara peserta kontes yang ada (Objek). Tidak ada opponent dan Helper dalam sekuen ini. Dari kelima peserta

tersebut selanjutnya dipilih lagi menjadi tiga dan mereka kembali tampil di atas catwalk dengan menggunakan pakaian beserta hijab baru. Baju yang dipakai oleh peserta ini identik dengan gaun panjang penuh dengan renda, border, semacam baju pesta atau baju pengantin dengan berbagai warna terang.

Berdasarkan pembabakan jalannya proses berlangsungnya acara melalui pembagian kegiatan berupa sekuen sekuen maka diketahui jika yang menjadi objek utama adalah peserta kontes. Mereka dikompetisikan dalam berbagai hal untuk dinobatkan sebagai pemenang putri muslimah 2016. Yang ditengarai menang bukan hanya karena cantik namun juga karena berahlak baik dan juga berbakat. Agar mudah memahaminya perhatikanlah tabel di bawah ini.



Konsep aktansial di atas berhubungan erat dengan konsep *three spheres of opposition* dengan rincian (1) subyek vs obyek, (2) sender vs receiver, dan (3) helper vs opponent. Greimas menjelaskan bahwa dengan mereduksi keenam aktan menjadi pasangan-pasangan yang beroposisi, ia bertujuan untuk menekankan, bukan pada *item* individual, namun hubungan terstruktur di antara keenam aktan yang ada (Hawkes, 2003: 70). Dengan melihat hubungan oposisi antara keenam aktan

dengan menggunakan konsep *three spheres of opposition* seperti yang sudah dijelaskan, maka didapatkan isotopi atau *four terms homology* dengan rumus $A : B :: -A : -B$. Inilah yang disebut Greimas sebagai *elementary structure of signification* yang melaluinya *value* dari cerita dapat diketahui. Dari model aktansial secara umum di atas, dapat diketahui *four terms homology* dari struktur naratif film tersebut. *Four terms homology* inilah yang nantinya dapat dijadikan alat untuk mengetahui ideologi dari pemilihan putri muslimah Indonesia 2016. Berikut adalah *four terms homology* dari film pemilihan putri muslimah Indonesia:

- a. Kompetisi :
- b. cantik : jelek :: tidak cantik : tidak jelek
- c. populer : *infamous* :: tidak populer : tidak *infamous*
- d. berprestasi : wanprestasi :: tidak berprestasi : tidak wanprestasi
- e. pintar : bodoh :: tidak pintar : tidak bodoh
- f. aktif : pasif :: tidak aktif : tidak pasif
- g. vokal : pendiam :: tidak vokal : tidak pendiam

Dari *four terms homology* yang diambil berdasarkan model aktansial dari ketiga sekuen yang telah dijelaskan di atas, dapat disimpulkan bahwa walaupun pada *surface structure* tayangan ini terlihat berfokus pada pemilihan putri muslimah seolah antithesis dari pemilihan putri nonmuslimah yang cenderung tidak tertutup, ada sesi bikini, namun faktanya dalam *deep structure* nya melalui analisa menggunakan teori neratif A.J Greimas, diketahui bahwa ajang pemilihan putri atau kontes kecantikan semacam ini tidaklah terlepas dari kata “cantik”, nyatanya dalam proses berjalannya acara masih ada kegiatan berjalan di catwalk dengan berbagai macam tarian, gaya,

busana dengan berbagai model, warna, lengkap dengan perhiasannya. Kata muslimah yang melekat pada kontes ini pun tidak ditampakkan secara jelas. Seharusnya dalam acara tersebut ditampilkan penampilan berbagai bakat para putri muslimah baik itu membaca qura'n, tilawah, dan lainnya yang memang secara harafiah dapat mereinforcement. Karena melalui analisa yang dilakukan berdasarkan pembagian sekuen-sekuen dalam tayangan tersebut belum ada bentuk nyata dari muslimah itu sendiri selain dari pakaian yang dikenakan oleh kontestan.

4.2 Wardah Sebagai sponsor utama dalam Konteks Kecantikan Putri Muslimah Indonesia 2016 (Komodifikasi sosok muslimah berkedok kontes putri Muslimah)

Jika kita pernah meningat beberapa puluh tahun lalu, kontes kecantikan dianggap sebagai bagian dari siasat kaum kapitalis untyuk mendapatkan keuntungan sebanyak mungkin. Hal tersebut jarang disadari bahkan cenderung diminati karena belum banyak masyarakat atau perempuan jika saat mereka terjun ke dalam kontes kecantikan sesungguhnya mereka sedang dikontestasikan. Anehnya beberapa perempuan yang tidak sadar, justru bangga menjadi bagian dari event besar tersebut. Meski pernah diprotes oleh feminis radikal pada tahun 1968 dengan Aksi "*The Bra Burning*", Kontes kecantikan ini terus terlaksana setiap tahunnya hingga sekarang. Padahal menurut Colleen Ballerino Cohen (1996:3), Bahwa sesungguhnya dalam kontes kecantikan yang lebih ditonjolkan adalah penampilan feminin seseorang (individu), kecantikan, dan kompetisi itu sendiri

Begitupun yang terjadi sekarang ini, di Indonesia terutama, saat kontes kecantikan menuai pro kontra karena dinggap

tidak sesuai dengan adat ketimuran, terlalu buka-bukaan karena ada sesi bikini, maka kemudian terbentuklah kontes kecantikan yang berbeda dari kontes yang sebelumnya telah ada. Ajang tersebut bernama pemilihan putri muslimah 2016. Namun faktanya berdasarkan analisa yang telah dilakukan pada bagian sebelumnya ditemukan bahwa kecantikan tetaplah point utama yang ditandingkan dalam acara ini. Terlepas dari proses berjalannya acara demi acara dalam tayangan tersebut, jika dilihat dari persyaratan yang ditetapkan oleh pihak penyelenggara terkait dengan persyaratan menjadi putri muslimah Indonesia dimunculkan dalam kriteria sebagai berikut yakni : wanita tersebut haruslah muslimah, single dengan rentang usia 17-25 tahun, berpenampilan menarik dengan tinggi minimal 165 cm. Yang juga lucu adalah terdapat kata “ perempuan Indonesia Sesungguhnya” dalam poster tersebut. Hal ini seolah menunjukkan jika Indonesia adalah Negara muslim. Padahal jika dikaitkan dengan pondasi Negara ini, Indonesia adalah Negara yang berlandaskan konsep Bhineka Tunggal Ika. Indonesia adalah Negara yang hidup dengan keberagaman, multikulturalisme.



Gambar 1

Adanya ketentuan tersebut semakin memperkuat bahwa kecantikan adalah hal utama yang menjadi tolak ukur bagi acara ini, dengan mematok tinggi badan setinggi 165 cm maka bagaimanakah dengan perempuan muslimah yang cerdas, berahlak baik namun tidak memiliki tinggi badan atau tidak berpenampilan menarik sesuai kriteria tersebut tentu untuk mengisi formulirnya saja perempuan tersebut dirasa tidak berhak. Selain itu berdasarkan studi pustaka yang telah dilakukan, mayoritas peserta kontes putri muslimah 2016 adalah perempuan yang aktif di dunia modeling dan entertaint.

Selain pada poster tersebut, bukti lain yang juga memperkuat bahwa kecantikan adalah faktor utama dalam kontes ini adalah adanya persyaratan yang tertera pada formulir bagi calon peserta berupa ukuran tubuh lengkap. Yang dibuktikan dengan harusnya peserta untuk menyertakan ukuran badan mulai dari ukuran kemeja, ukuran T-shirt sampai pada lingkar dada, Berat badan, Lingkar Pinggul, lingkar pinggang, sampai pada ukuran sepatu. Hal ini menunjukkan jika memang ada sisi sensualitas yang memang ingin ditonjolkan oleh pihak penyelenggara. Hal tersebut mengindikasikan bahwa tubuh kontestan dimaknai secara terpisah, secara mudah maka pertanyaan yang sekiranya dapat dilontarkan adalah mengapa harus menyertakan ukuran lingkar dada, apakah ada keterkaitan yang nyata antara lingkar dada dengan bakat dan akhlak seorang muslimah. Melalui formulir ini maka sudah jelas jika tubuh perempuan yang ideal atau sesuai dengan kriteria dikomodifikasikan. Hal ini tentu berhubungan erat dengan pihak sponsor yang memang menjadi penyelenggara utama acara tersebut yakni, Wardah. Kosmetik di Indonesia yang membawa konsep *inspiring beauty*.

Ukuran Kemeja **Ukuran T-Shirt**

S M L S M L

(Berikan tanda centang pada jawaban yang sesuai)

Tinggi badan Lingkar Dada Ukuran Celana Panjang

Berat Badan Lingkar Pinggul Tanda tangan peserta

Lingkar Pinggang Ukuran Sepatu

* Formulir ini wajib diisi dengan sebenar-benarnya

Persyaratan Peserta :
 WNI, Usia 17 – 25 tahun, Tinggi minimum 165 cm, Wanita muslimah berjilbab dan belum pernah menikah, Sehat jasmani dan rohani (Melampirkan surat keterangan sehat dari dokter), Mempunyai bakat/keahlian khusus, Bisa membaca Al-Quran, Menguasai bahasa Inggris atau bahasa asing lainnya, Berpenampilan menarik, cantik, cerdas, serta berkepribadian, Mematuhi semua ketentuan & peraturan dari pihak Indosiar.

Gambar 2

Penjelasan yang digambarkan di atas sejalan dengan pemikiran Naomi Wolf (2004:29) yang mengatakan kecantikan adalah sistem pertukaran seperti halnya standar emas. Hal yang dipertukarkan dalam acara ini adalah pihak Wardah sebagai sponsor utama dalam acara ini memang mungkin mengeluarkan biaya maupaun dukungan berupa make-up bagi para kontestan namun hal tersebut terbayar dengan semakin melejitnya brand kosmetik tersebut sebagai kosmetik muslimah. Padahal di luar sana, banyak sekali kosmetik yang juga halal dan tidak mengaitkannya dengan wanita muslimah. Akhirnya, hegemoni yang dipatenkan adalah make-up nya para muslimah adalah Wardah. Hegemoni tersebut tentu semakin dikuatkan dengan adanya penarikan para pemenang kontes dalam ajang pemilihan putri muslimah 2016 ini sebagai *inspiring spoken*. Hal ini dibuktikan oleh ucapan pembawa acara dalam tayangan tersebut bahwa

“Pemenang putri muslimah Indonesia 2016 kategori inspiring beauty ini nantinya akan mendapatkan kontrak langsung dari Wardah sebagai inspiring spoken”

Itu artinya memang ada strategi dari Wardah untuk memunculkan popularitas brand nya dengan cara mendanai suatu event kecantikan dengan mendapatkan umpan balik kontestan terpilih yang nantinya akan banyak bekerja sama dengan pihak Wardah.

Kesimpulan dan Saran

Berdasarkan penelitian yang dilakukan maka dapat disimpulkan jika memang terjadi obyektifikasi dan komodifikasi terhadap perempuan muslimah dalam kontes pemilihan putri muslimah Indonesia 2016. Secara surface structure yang nampak adalah kontes pemilihan putri muslimah untuk mencari muslimah terbaik, namun pada deep structure-nya yang terlihat justru label muslimah yang menjadi inti dari acara tersebut tidaklah mampu mengcover inti dari muslimah itu sendiri. Oleh karena itu sebaiknya ajang semacam ini, jika memang mencari putri muslimah maka tidaklah lagi diperlukan point beauty yang mengarah kepada kecantikan fisik yang dituangkan dalam kriteria seperti berpenampilan menarik, tinggi, dan sebagainya. Seharusnya putri muslimah cukup dinilai dari aspek-aspek yang menunjang kemuslimahan itu sendiri.

Daftar Pustaka

- Cohen, Colleen Ballerino, Richard Wilk, dan Beverly Stoeltje. (1996). *Beauty Queens on the Global Stage: Gender, Contests, and Power*. New York: Routledge
- Hawkes, Terence. 2003. *Structuralism and Semiotics*. London: Routledge.
- Ida, Rachmah. (2014). *Metode Penelitian Studi Media dan Kajian Budaya Edisi Pertama*. Jakarta: Prenadamedia Group.

SCHOOL-BASED SEXUAL AND REPRODUCTION HEALTH EDUCATION IS TIMELY

Sartiah Yusran

Faculty of Public Health,
Universitas Halu Oleo,
s.yusran@gmail.com

Abstract

The introduction of Sexual and Reproductive Health Education into school program has been a source of great controversy. Promising efforts have been undertaken by the Indonesian Government since 2000 to include Adolescent Reproductive Health Program as one of the priorities of the National Development Program. The previous studies recommend that sexual and reproductive health issues should be discussed openly and accurately, because today, adolescent girls reach menarche at a younger age than in the past. They are mature more quickly biologically, although psychologically and socially, they are still considered very young. Adolescents are recognized as a vulnerable group due to the issues of unwanted pregnancy, unwanted abortion, HIV and AIDS and all issues in relation with risk taking behaviour. This promoting journey has been taken more than fifteen years now; however the issue of sexual and reproductive health education, especially school-based program remains the subject of 'debate' and a 'distant ideal'. This qualitative study was conducted in five (5) Senior High Schools with students, parents, teachers and also selected key informants representing religious leaders and policy makers. In-depth interview and Focus Group Discussion techniques were applied in exploring the views on and concepts of sexual and reproductive health education and to identify the needs of adolescents including gaps between their needs and existing policies and programs and also to explore the appropriate policies for a school-based sexual and reproductive health education program. The study reveals premarital relationships are common among secondary school adolescents in Kendari.

They were struggling with their exploration of sexuality, due to several types of pressure and having to deal with contradictory expectations from their peers, parents and broader society. Adolescent received sexual and reproductive health information from school was too late and too limited and this area has been neglected in school-based curriculum. Therefore, they need to be taught at school about changes associated with puberty and the implications of premarital friendships due to the current issue of unwanted pregnancy, unwanted abortion, HIV and AIDS, drug used and all forms of sexual violence; sexual harassment and sexual rape. This can be argued that school-based comprehensive Sexual and Reproductive Health Education is timely with moral and social framework for a school-based program. This could be a starting point for developing culturally acceptable curriculum for secondary schools in Indonesia which ideally starting from primary school level. The study recommends number of steps that could become triggering effort to start with such as policy recommendation to convince the government on the importance of school-based sexual and reproductive health education program and this is timely.

Key words: Sexual and Reproductive Health, adolescent and school-based program

Introduction

Adolescence begins with puberty when they experience physical changes and develop curiosity about their sexual feelings. The term is used to cover the period of development to adulthood. Conventionally, adolescence is represented as a period of dynamic transition, although it is experienced differently in every society, and sexuality is only one component of this transitional period. In the rhetoric of government and international organizations, adolescents are seen to link one generation to the next and are considered to be important

because they will become leaders and most importantly, the parents of the next generation. Ignoring the needs of adolescent incurs a high cost in lost development opportunities, social disruption, and ill health. The concerns of them are related to their sexual expressions that need solutions. Meeting the needs of young people is critical for a wide range of policies and programs, because the lives of young people will affect the size, health and prosperity of the world's future population (MEASURE, 2000, Yusran 2007).

In today's world, adolescents are seen to be an especially vulnerable group, in a 'stage of rapid development' (WHO, 2011). They have more freedom than those in prior generations, and premarital sex is common in many parts of the world (Brown, 2001) Therefore, adolescence is also recognized as a period of danger and a period of experimentation, a time of opportunity, change, and heightened vulnerabilities. Many of these young people - over 1 billion aged 15 to 24 worldwide – are sexually active before the age of 20 (WHO, 2005). Sexual ignorance and disempowerment are the norm, leading to unacceptably high rates of STIs and HIV/AIDS, and many girls become pregnant and have children, or undergo abortions (UNAIDS, 2003; MEASURE, 2000). At the same time, they have dreams and hopes for themselves, their families, communities and the nation (Bassett, 2000).

Indonesia has given its commitment to implement the 1994 ICPD Programme of Action on adolescent reproductive health and rights. The Government acknowledges that adolescents need to enter adulthood in good health, recognizes the importance of empowering them to negotiate effectively with others to achieve a healthy lifestyle, including their sexual behavior and

acknowledges that adolescent sexual and reproductive health needs are specific and different to those of adults (Hasmi, 2002). Suharto has also argued further that the Government of Indonesia must ensure adolescents receive appropriate information through formal education, counseling and services (Suharto, 2000), to enable them to make responsible and informed decisions about their sexuality and reproductive health.

Young people are under different strong social pressures to experience sex, yet adolescents conventionally are ignored in government policies, programs, and budgets (Yusran 2009, Utomo 2003), little help has been provided; limited information has been made available to them, and there is a lack of access to relevant services, and inadequate reproductive health services in this countries (Brown, 2001). Therefore, important commitments need to be made in providing innovative programs such as comprehensive sexual and reproductive health education for adolescents (SIECUS, 1996). Programs that can provide information, ensure access to services, and develop life skills are crucial to the future of this population (WHO, 2005, Yusran 2009).

The goal of this study was to develop knowledge to contribute to the development of appropriate school-based sexual and reproductive health education for secondary school curriculum in Kendari, Southeast Sulawesi. The study objectives were to understand young people's, parents', teachers' and the broader community's attitudes, belief and perception about premarital relationship and premarital sex; to explore parents' wishes and teachers' expectation on the content of school-based sexual and reproductive health education; to identify the needs of adolescents and the gaps between young people's

needs and existing sexual and reproductive health school policy and programs.

Methodology

This qualitative study was conducted in five (5) Senior High Schools in Kendari involved fifty (50) male and fifty (50) female students, 10 male and 20 female parents, and 15 male and 15 female teachers. The study sample also selected five male and 5 female key informants representing religious leaders and policy makers.

In-depth interview and Focus Group Discussion (FGD) techniques were applied in exploring the views on and concepts of sexual and reproductive health education and to identify the needs of adolescents including gaps between their needs and existing policies and programs and also to explore the appropriate policies for a school-based sexual and reproductive health education program.

Triangulation, through a multiple data collection design, allowed the researcher to capture and to measure research findings. As mentioned, this study applied different techniques to collect more data from different respondents which were the pathway in validating the findings. Descriptive analysis brings the comprehensive pictures of the study's findings.

Results and Discussion

The results of In-depth interviews and FGD of students show that premarital relationships are common among secondary school students in Kendari. They were struggling with their exploration of sexuality, due to outside pressure and having to deal with contradictory expectations from their peers, parents,

media and society in general. This process is fraught and filled with misunderstandings about what the process actually involves. As a result they seem to be quite unsure of what they actually want to do as opposed to what they feel. They have to do to be a part of the society, in ways acceptable to both family and friends. This confusing situation is compounded by the reality that they are also very poorly informed about sexuality and reproductive health. Therefore, students expect that parents and school should work together in providing the accurate information related to sexual and reproductive health issues.

The result of parents' interview and FGD indicate their concern about sexual relationships of their children due to religious and cultural taboos. Family stigma derived from the loss of the reputation of the family and their exclusion from social events. Religious restrictions and cultural taboos were the main reasons for parents' resistance toward their children's premarital relationships and they were reluctant to communicate with their children about sex related issues. Therefore, most parents agreed that school is the best place for their children to receive sexual and reproductive health information. They expected the school to provide information related to the family, future adult relationships, the negative consequences of having a boy/girlfriend, and to guide young people to be responsible for their sexual behavior in accordance with religious restrictions. Not unexpectedly, the school-based program should be placed within a social and moral framework.

Teachers agree to include sexual and reproductive health in the school curriculum, although they recognized several challenges in implementing the program. Not all teachers felt confident teaching the subject, and there were still conflicting

opinions concerning the possibility of integrating it into the existing curriculum: in biology, religion, counseling and health, and physical education or sports lessons, while the reminder argued against its integration into the existing curriculum. Most of this latter group claimed that only biology teachers were likely to be ready to teach the subject. Most teachers agreed that sexual and reproductive health education should be introduced into secondary school curriculum by developing a core teaching or a comprehensive curriculum. However, the challenges should be taken into consideration: who will be the teachers, what the contents will be, what approach would be appropriate, and other elements of the teaching process including teaching allocation.

Key informants of this study also agree to develop school-based policy in order to accommodate further efforts to implement the school-based program nationally, although they recognized that much work is needed. Advocacy is needed to begin from the province down to the district level, and to include institutions, school bodies, community and religious leaders. Due to the political and ideological climate, further commitment and collaboration among various stakeholders needs to be strengthened to develop broad community awareness of school-based adolescent sexual and reproductive health education (ARHE), especially in school settings. Teacher's Parents Association are potential channels for the development of policy and program implementation.

A. Adolescent's challenges and needs

Generally, their basic of knowledge about reproductive health; puberty, reproductive anatomy, fertility, STIs and HIV/AIDS is fairly low. This is because the main source of information

is from peers who have the same level of knowledge. Most adolescents understood that the transition from childhood to adulthood was based on physical changes, marked when a boy has wet dreams and a girl has reached menarche. However, adolescents appeared to lack of understanding about fertile periods and had poor knowledge of pregnancy risk. Although schools had introduced the related topics of puberty, fertility and reproductive anatomy, primarily in biology classes, but not all students considered these subjects to be related to reproductive health.

Students were interested in receiving more information on sexual and reproductive health; finding more in biology to understand about hormones. Information about menarche was provided in middle secondary school, but most girls had already commenced menstruation when they were in elementary school or early junior high school. The timing of such information appears to relate to presumed mean age at menarche. Although some students got information about menstruation from parents or other older women soon after their first period, students were still uncertain at the time of menarche and were psychologically unprepared. Furthermore, information provided to them lacked clarity and too late and too little and not specific or very general. For example in biology lessons, they received information about fertility and reproduction using (non-human) animals as an example, although some information was provided on human reproduction too, but adolescents wished to know more about sexual and reproductive health related issues.

Knowledge about contraception was generally understood as appropriate for married couples in order to prevent or delay pregnancy. Although schools provided lessons about

contraception, both teachers and students held strong religious values that detailed information about contraception should not be provided for school students. As a result, teachers did not provide information on benefits of contraception other than to space families, and especially avoided mention of condom use to protect against infection. Students who held conservative opinions held negative attitudes towards condom use, as contradicting religious law. A few students, however, had broader views and a positive attitude about the use of condoms and knew that condoms prevent sexually transmissible infections. They also believed that condom use for prevention was preferable to a young woman getting pregnant and seeking abortion. None of the respondents agreed with abortion; especially related to the issues of a sin and against humanity. In this study, only one female student among twenty interviewees reported that her friend got pregnant and went for unsafe abortion by traditional birth attendant.

Students' knowledge about classical STIs (gonorrhea, syphilis and Chlamydia), including signs and symptoms, was relatively limited. Their knowledge about the transmission and infection process was low. However, their awareness of HIV and AIDS was higher, as the majority of students had been exposed to HIV and AIDS education campaigns through outreach program from Health Department and other parties. However, most of them believed that only people who had sex with sex workers could get HIV; only a few believed that having sex with multiple partners could result in HIV infection. Although homosexual behavior is not unknown almost among respondent in Kendari, none of the students interviewed understood that there was a potential risk for HIV and AIDS infections associated with unsafe

homosexual sex. Students reported that this was a “sensitive” issue, which they did not commonly discuss, and none of them wanted to be involved in discussions related to sexual preference and same-sex sexual relations.

Not surprisingly, given the conservative environment, the majority of students believed that celibacy was the best option to prevent pregnancy or infection. Three male students reported that masturbation was the preferred choice after celibacy, as opposed to having sex with prostitute or having sex with their girlfriends. Some boys acknowledged the potential risks of (unsafe) sex with sex workers, but considered this as preferable to having sex with their girlfriends for two important reasons: religious restrictions and in order to protect the girl’s virginity. They claimed that virginity of their future wives is still important. Yet, at the same time, some girls had boyfriends with whom they were intimate, and they believed that their current boyfriends would become their future husbands.

B. Journey of sexual behavior provide a window for a school-based program

Conventionally, adolescents’ sexual behavior has been categorized into two categories: sexually active and inactive. This study indicates that these two categories can be expanded into four different levels on the basis of their sexual behavior. This category has been also found by Haas (2002) through his study and was found that teenagers who abstain or sexually inactive are categorized into two different groups; ‘delayer’ and ‘anticipator’. For those who are sexually active as ‘single’ and ‘multiple.’ The first group - ‘delayers’ - refers to adolescents who abstains or non-sexually active or postpone having sex. The

second group anticipates initiating sex later and this group was characterized as 'anticipators'. For those who sexually active is also categorized into two different groups; 'single' is for those who have a sexual sex intercourse with a single partner; while "multiple" is for those who have sex with more than one or multi partners including sexual workers. The following Figure 1 describes the dynamic of adolescents' sexual behavior, and how curriculum content should take into account with different topics for different groups.

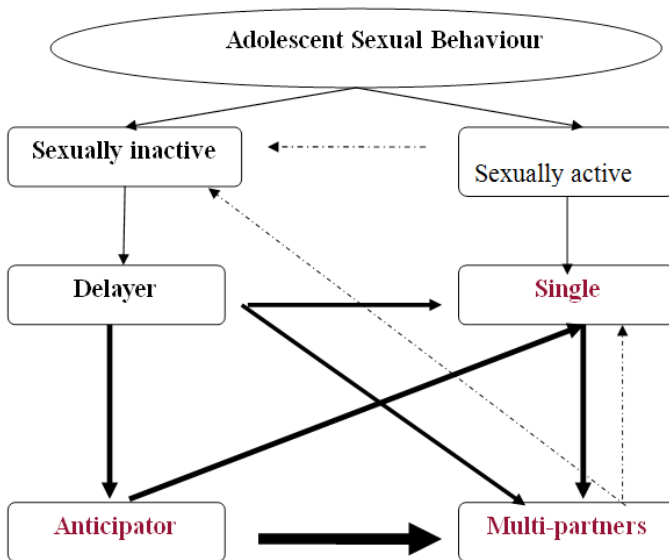


Figure 1. Dynamic of risk taking behavior of adolescents

The reasons for delay mostly relate to religious and culture factor as regulations of premarital relationships, which can protect female virginity, family honor and avoid undesirable marriages. Members of the second group 'anticipators,' claim that they

intended to have a boy or girl friend later when they are at a higher education level or when they have got a job. The third group 'single' refers to those who have one sexual partner. Three boys in this study explicitly mentioned that it was better to go to sex worker rather than having sex with their girlfriends, and this claim is related to cultural values of having a virginal wife and to maintain family prestige. On the other hand, a few boys reported that they preferred to have sex with their girlfriends to avoid STIs and HIV/AIDS, unless they had to use a condom with a sex worker. Those who had more than one sexual partner, categorized 'multiple,' may have had sex with commercial sex workers and with their girlfriend(s).

Delayers and anticipators are presumably the larger numbers and relatively small numbers consider themselves to be at risk of diseases, abortion or unwanted pregnancy. However, these are self-reported and it is possible some students would claim to be inactive when they actually sexually active. Further, the dynamic of these groups is not static and individuals may change very quickly. For example, a delayer may change his/her mind about having sex with their boy or girl friend after a certain period of time due to changes in their own relationship, peer pressure, or the absence of accurate information about sex-related issues. The anticipator is most at risk among these groups, because they plan to have sex in the near future. Individuals in this group potentially move to a single or into multiple groups, due to their curiosity about sexual orientation and environmental and contextual influences. The error symbol in the figure indicates the dynamic movement of these four groups, whereas there is a possibility that adolescents will move to another group, involving greater risk, if appropriate information and support is

not provided.

Therefore, different pressures such as economic or peer pressure may lead young people to be sexually active and a school-based program should take into consideration these groups. Adolescents experience conflict between their own beliefs, the cultural and religious values of their environment that do not allow them to experience premarital sex. It is important to provide information as soon as possible and the information should be comprehensive for these target groups, to enable students to decide what the best is for them. It is argued that providing information comprehensively will benefit students who are at risk and may encourage them to postpone sexual activities and to reduce risk.

C. New Paradigm for school-based development program

The fundamental tension for school-based sexual and reproductive health education has moved from the issue of whether the subject should be delivered to what its content should be. The content and the goals of school-based sexual and reproductive health are often a source of great controversy. A number of studies have highlighted the values of addressing multiple learning domains in holistic approach to health education curricula (Bassett, 2000; Smith, 2000; SIECUS, 2011). This approach is expected to solve the complex dilemmas that adolescents face, not only to promote sexual abstinence and faithfulness, but by integrating physical, emotional, intellectual and social dimensions of human experience (Smith, 2000, Yusran 2007)). A pragmatic approach would be the most appropriate for developing a school program. This would include planning, implementing and learning (Bassett, 2000) to develop a holistic

program, with the idea that through the classroom activities, students not only receive sexual and reproductive health information, but also explore their own values and attitudes and acquire personal skills that they need to maintain healthy behavior.

Based on the concept of a comprehensive approach, implementation of a separate course or stand-alone subject is generally seen as the best approach, rather than the subject being integrated into other subjects. This idea is supported in the Cairo and Beijing recommendations to establish a comprehensive school-based education. Integrated subjects are not optimal for a holistic program, because in the existing curriculum, every single lesson or subject has its own main topic priority. I argue that when integrated into several subjects, sexuality and reproductive health tends to focus on the cognitive level rather than affective and behavioral dimensions.

3. Conclusion

There is lack of clarity and inconsistent messages about sexual and reproductive health as a result of their integration into several subjects, mostly in extra-curricular activities. As a result, there is no attention to the development of students' self-esteem, students respect to each other both male and female or in relation to students' understanding about the consequences of premarital relationships including premarital sex. In addition, the current curriculum fails to build student's skills such as negotiation skills, communication skill, value clarification, refusal skill or decision-making skill. Therefore, comprehensive sexual and reproductive health education program needs to include all the domains mentioned – cognitive, effective and

behavioral domains – and the curriculum needs to include a core subject which can be taught from the time adolescents enter secondary school (grades 7-12). This study also recommends that developing program can apply a life skill approach in a comprehensive program and the program might include how young people cope with their feelings, how they value themselves, and their attitudes towards premarital relationships and premarital sex. The school-based program also needs to include personal, communication and decision-making skills. Therefore, it is important to stands alone as a separate subject rather than integrated one and this indicates an urgent need to protect young generation.

REFERENCES

- Achmad IS, Sidney WB (1999). Indonesian Survey Looks At Adolescent Reproductive Health. *Asia-Pacific Population and Policy* 1999.
- Adriana, Purwandari K, Triwijati N, Sabaroedin S (1998). *Hak-Hak Reproduksi Perempuan Yang Terpasung*. Jakarta: Pusat Sinar Harapan.
- Albrecht LT, Johnson MG, Walther BJ (1993). Understanding communication Process in Focus Groups. In: Morgan LD, ed. *Successful Focus Groups*. Newbury Park, California: Sage Publications, Inc. 156 (1).Pp 51-64.
- Allen AJ (1992) Framework and Questions in Australian Sexuality Research. In: Connel WR, Dowsett WG, eds. *Rethinking Sex: Social Theory and Sexuality Research*. Melbourne: Melbourne University Press. .
- Ananto P: Pelaksanaan Pendidikan Kesehatan Reproduksi Remaja di Sekolah dan Luar Sekolah. *Workshop of disseminating*

- information of ARH in Makassar., Makassar, 2002.
- Annisa H: Islam dan Hubungan Sexual yang sehat. In: Muckotib, ed. *Sexualitas Menggugat Konstruksi Islam*, 1 ed, vol 1. Yogyakarta: Yayasan Kesejahteraan Fatayah (YKF) Yogyakarta, 2002; 34.
- ARROW (1998). *Ensuring Young People's Sexual and Reproductive Health*. *Women's and Gender Perspectives in Health Policies and Programe* 4(3): 1-11.
- Ashari MAH: Tinjauan Medis Pada Unwanted Pregnancy. Seminar Sehari Hari Jadi Kabupaten Bantul Ke-171, Kabupaten Bantul, 13 Juli 2002, 2002.
- Barbagallo, Milena; Boon, Helen: *Young People's Perceptions of Sexuality and Relationship education in Queensland Schools* 2012. *Australian & International Journal of Rural Education*. 22 (1): p107-123.
- Bassett TM, Kaim B: What they don't know can hurt them: How school-based reproductive health programmes can help adolescents lead healthy reproductive lives. Zimbabwe: Aids Prevention Centre, 2000; 33.
- Beamish J: Adolescent and Youth Reproductive Health in Egypt: Status, Pogram, Policies and Issues. In: POLICY Project FG, ed. Washington, DC: USAID, 2003; 27.
- Beckett L: Everyone is Special! : A Handbook for Teachers on Sexuality Education. Australia: Association of Women Educators, 1998 Association of Women Educator).
- Bennett LR: Sexuality and Secrecy: Tradition and Transition in Contemporary CourshipPractice in Mataram. In: Rice LMaPL, ed. *Coming Age in South and Southeast Asia: Youth, Sexuality and Courship*. Curzon: London in Press, 2000b.

- Bennett LR: Women's Health and Virgin Identities: Providing Reproductive Health Care for Unmarried Women in Eastern Indonesia. Gender, Health and Sexuality in Asia Conference, 2000c.
- Bennett RL: Sex Talk, Indonesia Youth and HIV/AIDS. Development Bulletin 2000a; 52(HIV/AIDS: Implication for Development): 54-56.
- Bennett RL: Dialectics of Desire & danger: Maidenhood, Sexuality and Modernity in Mataram, Eastern Indonesia. [Ph.D Thesis]. University of Queensland; 2001b.
- Birdthistle I, Vince-Whitman C: Reproductive Health Programs for Young Adults: School-based Programs. In: Education Development Center I, ed. FOCUS on Young Adults. Washington, D.C: Education Development Center, Inc, 1998; 54.
- Blinn-Pike L, Berger T, Rea-Holloway M: Conducting Adolescent Sexuality research in school: Lesson Learned. Family Planning Perspective 2000; 32(5): 246-251.
- Blunkett S: Sex Education will emphasize marriage. In: Online BN, ed. Education, vol 2001. England: BBC News, 2000.
- Bongaarts J, Cohen B: Adolescent Reproductive Behavior in developing world: Introduction and Overview,. Studies in Family Planning 1998; 29(2): 99-105.
- BPS: Makassar Dalam Angka. Makassar: Bappeda and PBS Kota Makassar, 2002. (Bappeda, ed. Badan Pusat Statistik Kota Makassar).
- BPS CBoS, Macro O: Survei Kesehatan Reproduksi Remaja Indonesia 2002-2003. In: Macro. BdO, ed. Calverton, Maryland, USA.; 2004; 124.
- Brown DA, Jejeebhoy JS, I S, Yount MK: Sexual Relations among

- young people in developing countries: Evidence from WHO case studies. UNDP/UNFPA/WHO/World Bank Special Program of Research, Development and Research Training in Human Reproduction. Geneva, 2001; 51.
- Deborah Nahom MS e.l 2001. *Differences by Gender and Sexual Experience in Adolescent Sexual Behavior: Implications for Education and HIV Prevention*. Journal of School Health 71 (4): Pp 153-158.
- Feldman S S, Rosenthal A D (200). *The effect of communication characteristics on family member's perceptions of parents' as sex educators*. Journal of Research on Adolescence. 10 (2) Pp 119-150.
- Donovan P (1998). *School-based Sexuality Education: The Issues and Challenges*. Family Planning Perspective 1998; 30(4):Pp 188-193.
- (1998). *Risk and Responsibility: Teaching Sex Education in America's Schools Today*. The Alan Guttmacher Institute.
- Yusran, S (2007) *School-based Sexuality Education for Secondary School Students in Makassar, Indonesia: (needs Assessment) Ph.D Dissertation; The University of Melbourne, Australia*.
- Yusran, S (2009). *Sexuality and Reproductive Health Education with Gender Perspective: Opportunity, Challenge, Rights and Politics: Gender and Politics: Pp. 249-259; Yogyakarta: Tiara Wacana*.

SENSUALITAS DANGDUT PANTURA: HABITUS DAN BENTUK HEXIS BADANIAH PENYANYI PEREMPUAN DANGDUT PANTURA

Shahlan Mas'udi

(masudishahlan@gmail.com)

Intisari

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui realitas dan makna sensualitas penyanyi dangdut yang ada di daerah Pantura. Seorang perempuan diatas panggung dengan dandanan dan goyangan yang heboh memberikan sebuah sensualitas tersendiri dalam bentuk koherensi hubungan konsepsi masyarakat dengan pelaku yang disebut sebagai penyanyi dangdut pantura. Penonton yang riuh bergoyang seolah-olah mempunyai sebuah perbedaan gaya hidup dalam suatu masyarakat sehingga menjadi ciri suatu kelas. *Stereotype* dangdut pantura yang disebut sebagai musik kampung dan seronok. Selain itu, adanya sebuah eksploitasi terhadap kaum perempuan yang dijadikan sebagai komoditas pasar musik dangdut, terutama adanya sebuah aksi berupa goyangan yang ditunjukkan oleh penyanyi dangdut. Maka dari itu keseragaman dangdut pantura ini di hubungkan dengan menggunakan teori habitus dan *hexis* badaniah dari Pierre Bourdieu tentang penafsiran untuk memahami dan menilai realitas yang berkembang dalam lingkungan sosial tertentu. Penelitian ini disusun menggunakan metode etnografi dan wawancara kepada penyanyi dangdut pantura, pimpinan orkes dangdut dan penikmat musik dangdut.

Kata Kunci : Sensualitas, Dangdut Pantura, Habitus, Hexis Badaniah,

Abstract

This study aims to find out the reality and the meaning of sensuality of dangdut singers in northern coastal of Java. A woman on stage with heavy make ups and seductive sway gives distinctive sensuality in the form of coherence relations of the

public conception with subject called singer. The noisy dancing crowd creates their own style that is distinct from other society thus it becomes their class characteristics. The stereotype of northern coastal dangdut makes it is considered as cheesy music, something inappropriate. Moreover, the existence of an exploitation against women is used as a commodity market of dangdut music, especially the existence of typical stage act in the those singers dance. Therefore the similarity of northern coastal dangdut is associated using the theory of habitus and bodily hexis proposed by Pierre Bourdieu. According to Bourdieu, habitus and bodily hexis is interpretation to understand and assess the reality in a particular social environment. This study is conducted using ethnographic method and interviews with singers of northern coastal singers, band leaders, and dangdut music lovers

Key: Sensuality, Northern Coastal Dangdut, Habitus, Hexis
Badaniah

Latar Belakang

Istilah dangdut muncul pertama kali sekitar tahun 1972-1973, yang merupakan pembentukan kata yang menirukan bunyi kendang yaitu “dang” dan “dut”, dengan suatu ungkapan dan perasaan yang menghina dari lapisan masyarakat atas (Frederick. 1982:105). Dari pernyataan yang diungkapkan oleh Frederick, hal itu merupakan sebuah fenomena yang harus dikaji tentang realitas dangdut pantura yang sebenarnya, *stereotype* yang diberikan dari masyarakat awam mengenai dangdut pantura yang kampungan, tidak seronoh dan khususnya sensualitas yang ditunjukkan oleh goyangan tubuh dari para penyanyi dangdut ketika menyanyi diatas panggung. Oleh karena itu topik yang dipilih dalam penelitian ini adalah sensualitas penyanyi dangdut pantura. Pantura merupakan singkatan dari pantai utara, daerah pantai utara ini merupakan

daerah yang mempunyai penikmat musik dangdut yang banyak, terbukti dari beberapa orkes melayu yang berasal dari pantai utara antara lain adalah sera, pallapa, lambada, new kampret, armadha dan lain sebagainya sehingga banyak pula penyanyi dangdut yang berasal dari pantura yang menghasilkan penyanyi dangdut terkenal, seperti Uut permatasari sampai Inul Daratista, oleh karena itu daerah tersebut disebut sebagai dangdut pantura. Objek material dalam penelitian ini adalah sensualitas penyanyi dangdut pantura, sedangkan objek formalnya adalah habitus dan bentuk *hexis* badaniah penyanyi dangdut pantura.

Di Indonesia, dangdutan merupakan salah satu jenis aliran musik yang membuat penikmat musik tersebut ikut bergoyang untuk merasakan dan menikmati lantunan musiknya. Sehingga di dalamnya terdapat sebuah ciri khas tersendiri, yaitu goyangan badan mulai dari ujung rambut sampai dengan ujung kaki pun ikut bergerak dalam mengekspresikannya. Bentuk ekspresi inilah yang membuat musik dangdut digemari banyak masyarakat, karena tidak perlu mengeluarkan uang untuk membeli tiket seperti pertunjukan musik klasik maupun jazz, sehingga musik dangdut dapat dinikmati oleh beberapa kalangan, baik muda maupun tua. Ditinjau dari segi peralatannya, didalam bentuknya yang paling sederhana, orkes tersebut menggunakan semacam drum kecil, gong kecil dan akordeon (Mark.1995:584). Dari bentuk yang sederhana inilah, masyarakat dari kelas kebawah bisa untuk menikmatinya. Mulai dari dangdut asli yang dibawakan oleh Rhoma Irama sampai pada pemberian kata dangdut "koplo" yang digunakan massa sekarang jauh lebih menarik perhatian dari pada dangdut asli, karena dangdut koplo menggunakan ketukan kendang yang membuat penikmat maupun penyanyi dangdut bergoyang

dengan segala ekspresinya. Kemunculan Rhoma Irama dengan grup musiknya, yaitu Soneta merupakan awal munculnya aliran musik dangdut di Indonesia yang bisa dirasakan sampai saat ini serta berujung pada pemberian gelar raja dangdut yang sampai saat ini disandang oleh Rhoma Irama. Budaya musik dangdut yang dulu nya digunakan oleh Rhoma Irama yang didalamnya mengandung beberapa lirik lagu yang ditujukan untuk generasi muda maupun tentang keagamaan mempunyai perbandingan dengan sekarang. Pemberian nama "koplo" pada musik dangdut memberikan perbedaan dengan musik dangdut yang dibawakan oleh Rhoma Irama. Perbedaannya terletak pada bentuk irama dan ritmis yang digunakan, musik dangdut Rhoma Irama cenderung stabil dengan tempo yang sedang, sedangkan dangdut "koplo" memakai bentuk irama dan ritmis yang bergerak cepat dan tidak stabil.

Di dalam pertunjukan musik dangdut pantura juga ada yang dinamakan "*mejoan*" yang artinya ada beberapa meja yang berbaris di depan panggung penuh dengan minuman keras yang disajikan khusus untuk para penikmat musik yang ingin bernyanyi bersama dengan penyanyi dangdut. Dalam budaya Indonesia, hal ini adalah suatu hal yang buruk, karena minuman keras di Indonesia tergolong pada sesuatu yang masih tidak diperbolehkan, apalagi fatwah majelis ulama Indonesia yang mengharamkan minuman keras. Hal inilah termasuk realitas dari dangdut pantura yang harus dikaji secara mendalam, terutama habitus yang ditunjukkan di daerah tersebut.

Dangdut di Pantura merupakan sebuah aliran musik yang banyak digemari dan disukai dari kalangan muda sampai tua. Dengan mengikuti goyangan yang disajikan dari beberapa penyanyi dangdut, penikmat pun ikut bergoyang bersama.

Sehingga dalam hal ini muncullah budaya “sawer” di dalam dangdut. Budaya sawer dalam dangdut adalah memberikan tips berupa uang kepada penyanyi dangdut, karena penonton merasa puas dengan goyangan yang diberikan oleh penyanyi tersebut, apabila goyangan penyanyi dangdut tersebut bisa membuat penonton puas dan kagum, maka semakin banyak pula tips yang didapatkannya. Cara pemberian tips ini adalah dengan langsung mendekati penyanyinya lewat salaman tangan, terkadang ada yang sampai secara langsung memberikan tips sambil memegang bagian tubuh dari seorang penyanyi. Biasanya seorang penyanyi yang bergoyang sangat heboh diatas panggung akan mendapatkan saweran yang lebih banyak dari pada penyanyi yang masih malu-malu untuk bergoyang. Hal inilah yang memunculkan banyak pertanyaan mengenai makna goyangan yang dilakukan oleh seorang penyanyi dangdut.

Permasalahan yang ada di penelitian ini adalah pro dan kontra yang terjadi di dangdut pantura, tentang goyangan dari setiap penyanyi yang menimbulkan sensualitas tersendiri, biasanya pertunjukan musik dangdut terutama daerah pantura sering terjadi tawuran, oleh karena itu sangat perlu dikaji secara mendalam tentang realitas dangdut pantura yang identik dengan tawuran. Setiap penyanyi dangdut mempunyai bentuk ekspresi goyangan badan dalam penampilannya. Ekspresi goyangan yang ditunjukkan oleh penyanyi dangdut banyak menuai kontroversi, dimana ada beberapa penyanyi yang melakukan goyangan heboh seperti duo serigala, dewi panca maupun Irma bule yang akhirnya mati karena kejadian tragis yang dialaminya. Selain itu permasalahan yang ada di dalam dangdut pantura tentang *stereotype* yang diberikan

oleh masyarakat yang menganggap dangdut di pantura adalah kampungan, tidak bermutu dan hanya menjadi konsumsi masyarakat kelas bawah.

Sering kali beberapa penyanyi dangdut pantura memakai busana terbuka serta goyangan heboh dengan memperlihatkan bagian-bagian tubuh penyanyi tersebut membuat berbagai kalangan menjadi pro dan kontra. Dua perspektif antara seni dan seronok menuai berbagai macam yang mengakibatkan beberapa masyarakat memberikan *stereotype* nya. Tubuh dengan bagian-bagiannya telah dimuati oleh simbolisme kultural, publik dan privat, positif dan negatif, politik dan ekonomi, seksual dan moral, yang seringkali kontroversial (Synnott, 2003: 11-12). Merujuk pada tulisan Synnot, tubuh dalam hal ini apabila dikaitkan dengan penyanyi dangdut pantura yang memamerkan bagian-bagian tubuh yang dianggap memunculkan daya tarik seksual sering menuai kontroversial, oleh karena itu sangat penting apabila mengkaji lebih mendalam tentang makna tubuh yang dianggap kontroversial ketika diperlihatkan oleh penyanyi dangdut pantura pada saat diatas panggung.

Dari uraian diatas, perbedaan yang cukup signifikan dari dangdut pantura dengan dangdut di perkotaan seperti yang dihadirkan di televisi. Dimana pertunjukan musik dangdut pantura bebas mengekspresikan kesenangannya, ada budaya "*mejoan*" dan "*sawer*" yang sangat berbeda ketika pertunjukan musik dangdut di televisi. Apabila di televisi hanya mengandalkan suara dari para penyanyi dangdut, di Pantura tidak hanya mengandalkan suara, tetapi kecantikan tubuh dan wajah serta goyangan yang heboh adalah penunjang bagi peningkatan popularitasnya. Oleh karena itu, budaya "*mejoan*" dan "*sawer*" serta sensualitas dari penyanyi dangdut pantura inilah yang

akan dikaitkan dengan konsep habitus tentang realitas dalam dangdut pantura.

Isu yang terdapat dalam penelitian ini adalah isu multikultural, dimana didalamnya terdapat diaspora antar penyanyi dangdut pantura, di daerah pantura maupun perkotaan. Jenis penelitian ini memakai metode kualitatif, karena hasil dari penelitian adalah dari studi lapangan dan wawancara yang dilakukan oleh beberapa informan yang bertujuan untuk mengetahui realitas dan makna sensualitas goyangan penyanyi dangdut pantura beserta ingin mengetahui habitus dan bentuk *hexis badaniah* yang ditunjukkan oleh penyanyi dangdut pantura.

Rumusan masalah :

1. Bagaimakah realitas dan makna sensualitas penyanyi dangdut yang ada di daerah pantura?
2. Bagaimanakah habitus dan bentuk *hexis badaniah* yang ditunjukkan oleh penyanyi dangdut pantura ?

Tujuan Penelitian :

1. Ingin mengetahui realitas dan makna sensualitas penyanyi dangdut yang ada di daerah pantura
2. Ingin mengetahui habitus dan bentuk *hexis badaniah* yang ditunjukkan oleh penyanyi dangdut pantura

Landasan Konseptual

Penamaan irama dangdut diperkirakan merupakan suatu *onomatophea* antara hentakan kendang dan liukan (dut) (Lohanda.1983:139). Selain itu istilah dangdut berasal dari suara sepasang drum kecil yang dimainkan secara khusus didalam musik (dangdut) (Simatupang.1996:62). Dari pernyataan istilah dangdut diatas, dengan hentakan yang dihasilkan dari kendang,

seorang penyanyi yang menyanyikan lagu dangdut harus bergoyang sesuai dengan irama dan ketukannya. Hal inilah yang memunculkan sebuah sensualitas yang ditunjukkan oleh para penyanyi dangdut.

Sensualitas adalah suatu istilah yang mencakup segala sesuatu yang berkaitan dengan seks. Dalam pengertian ini ada dua aspek (segi) dari sensualitas yaitu seks dalam arti arti sempit dan seks dalam arti luas (Sarlito Wirawan Sarwono dan Amisiamsidar, 1986: 7).

Seks dalam arti sempit berarti kelamin. Yang termasuk dalam pengertian kelamin adalah a. Alat kelamin itu sendiri, b. Anggota-anggota tubuh dan ciri-ciri badaniah lainnya yang membedakan laki-laki dan wanita (misalnya perbedaan suara, pertumbuhan kumis dan payudara dan lain-lain). c. Kelenjar-kelenjar dan hormon-hormon dalam tubuh yang mempengaruhi bekerjanya alat-alat kelamin. d. Hubungan kelamin (senggama, percumbuan), e. Proses pembuahan, kehamilan dan lekahiran (termasuk pencegahan kehamilan atau yang lebih dikenal dengan istilah keluarga berencana / KB). Sedangkan seks dalam arti yang luas yaitu segala hal yang terjadi sebagai akibat (konsekuensi) dari adanya perbedaan jenis kelamin, antara lain : a. Perbedaan tingkah laku, lembut, kasar, genit dan lain-lain. b. Perbedaan atribut, pakaian, nama dan lain-lain. c. Perbedaan peran dan pekerjaan d. Hubungan antara pria dan dan wanita, tata krama pergaulan, percintaan, pacaran, perkawinan dan lain-lain.

Seksualitas menurut (Weeks.1985:3), kebanyakan mengenai kata, imaji, ritual dan fantasi menyangkut tubuh. Selanjutnya definisi seksualitas adalah sebagai konstruksi sosial yang beroperasi dalam wilayah-wilayah kekuasaan. Bukan sekedar

sekumpulan dorongan biologis yang menemukan atau tidak menemukan pelepasannya (Giddens. 2004: 30).

Landasan Teori

Teori yang digunakan menggunakan teori dari Pierre Bourdieu tentang habitus dan bentuk *hexis* badaniah. Konsep habitus menjamin koherensi hubungan konsepsi masyarakat dan pelaku, ia menjadi perantara antara individu dan kolektivitas. Keseragaman habitus dalam suatu kelompok menjadi dasar perbedaan gaya hidup dalam suatu masyarakat (Bourdieu dalam Haryatmoko.2016:40). Konsepsi masyarakat dalam penelitian ini adalah masyarakat sebagai penikmat pertunjukan musik dangdut pantura, sebagai pelaku adalah penyanyi dangdut pantura, Kedua hal tersebut merupakan konsep sebuah habitus, sehingga keduanya bisa menjalin hubungan yang disebut sebagai penikmat dan dinikmati. Sedangkan keseragaman habitus dalam hal ini di pantura menunjukkan perbedaan dengan pertunjukan musik dangdut yang ada di televisi, penonton yang riuh bergoyang dalam pertunjukkan dangdut pantura seolah-olah mempunyai sebuah perbedaan gaya hidup dalam suatu masyarakat sehingga menjadi ciri suatu kelas. Habitus merupakan hasil dari keterampilan yang menjadi tindakan praktis (tidak harus selalu disadari) yang kemudian diterjemahkan menjadi suatu kemampuan yang kelihatannya alamiah dan berkembang dalam lingkungan sosial tertentu (Bourdieu dalam Haryatmoko.2016:41). Keterampilan tersebut adalah ketika seorang penyanyi yang melakukan goyangan saat bernyanyi, pada saat itulah goyangan yang dikeluarkan oleh penyanyi merupakan sesuatu yang alamiah sehingga masyarakat penikmat ikut bergoyang bersama. Habitus mencoba mengatasi

determinasi dan kebebasan, pengkondisian dan kreativitas, kesadaran dan ketaksadaran atau individu dan masyarakat (Bourdieu. 1980:92).

Dalam teori Pierre Bourdieu, dikatakan *hexis* badaniah bila berhubungan dengan sikap atau posisi khas tubuh, disposisi badan, yang diinteriorisasi secara tidak sadar oleh individu sepanjang hidupnya (Bourdieu dalam Haryatmoko.2016:42). *Hexis* badaniah ini apabila dihubungkan dalam penelitian dangdut pantura, posisi khas tubuh dari penyanyi memiliki keanekaragaman yang berbeda, seperti menyanyi sambil goyang pinggul, goyang bang jali, sampai memutar – mutar kepala mereka. Hal tersebut merupakan sebuah fenomena yang menarik dikaji untuk mengetahui makna dari setiap posisi khas tubuh dari seorang penyanyi dangdut pantura. Relevansi teori yang digunakan dengan penelitian yang akan dilakukan adalah dari konsep habitus sebagai kerangka penafsiran untuk memahami dan menilai realitas dan sekaligus penghasil praktik-praktik kehidupan yang ada di dangdut pantura. Selanjutnya adalah *hexis* badaniah yang merupakan penilaian tentang sikap atau posisi khas tubuh seorang penyanyi dangdut pantura pada saat tampil dan bergoyang di atas panggung.

Metode Penelitian

Pengumpulan data menggunakan sumber primer dan sumber sekunder, data sumber primer diperoleh langsung dari hasil wawancara kepada penyanyi dangdut pantura sedangkan sumber sekunder diperoleh dari masyarakat penikmat musik dangdut pantura yaitu komunitas Saudara New Pallapa (SNP Indonesia) dan pemimpin grup musik dangdut. Alasan memilih komunitas SNP Indonesia sebagai sumber sekunder adalah

komunitas SNP Indonesia memiliki organisasi yang terstruktur, setiap ada pertunjukan dangdut khususnya daerah pantura komunitas ini selalu hadir.

Selanjutnya untuk mengetahui realitas yang ada di dangdut pantura, peneliti langsung terjun ke lapangan. Menjadi pengiring penyanyi dangdut pantura, menjadi penikmat musik dangdut pantura serta wawancara secara langsung kepada penyanyi dangdut yang akan dijadikan sampel penelitian.

Pengambilan data akan dilakukan dengan cara wawancara secara mendalam kepada sampel yang diteliti, terutama mengenai makna atas goyangan yang dihasilkan dari penyanyi dangdut pantura serta apa saja yang dilakukan untuk menarik perhatian para penikmat musik dangdut. Selanjutnya data akan dianalisis secara mendalam mengenai realitas dan makna sensualitas penyanyi dangdut yang ada di daerah pantura beserta signifikasi yang muncul di pantura dibandingkan dengan kota-kota besar lainnya serta habitus dan bentuk hexis badaniah yang ditunjukkan oleh penyanyi dangdut pantura.

Pemilihan sampel penelitian dilakukan secara teknik *purposive sampling*. *Purposive sampling* adalah teknik penentuan sampel dengan pertimbangan tertentu, sampel ini lebih cocok untuk penelitian kualitatif (sugiyono.2009:85). Teknik ini dipakai untuk menentukan sampel yang digunakan dalam penelitian. Sampel yang digunakan dalam penelitian ini adalah penyanyi dangdut, jadi memilih beberapa penyanyi dangdut yang bisa dijadikan sebagai sampel penelitian sesuai dengan kategori yang dibutuhkan dalam penelitian. Penyanyi dangdut mempunyai perbedaan usia, ada penyanyi dangdut yang masih anak-anak, dewasa, maupun usia yang dikatakan senior. Selain itu alasan pemilihan teknik ini adalah penyanyi dangdut

mempunyai ciri khas tersendiri, mulai dari perbedaan busana yang dipakai, goyangan yang memiliki ciri khas tersendiri maupun model rambut yang digunakan. Jadi dalam penentuan sampel, ada tiga kategori pemilihan, yaitu usia, batas usia mulai dari 10 tahun sampai dengan 28 tahun, serta memilih penyanyi dengan goyangan heboh dan penyanyi dengan goyangan yang lembut pada saat melakukan pertunjukan.

Langkah-langkah yang akan dilakukan dalam wawancara adalah :

1. Penetapan wawancara yang akan dilakukan, yaitu kepada penyanyi dangdut pantura, pimpinan orkes dangdut dan komunitas pecinta musik dangdut.
2. Menyiapkan pokok-pokok masalah yang akan menjadi bahan pembicaraan, terutama mengetahui realitas dan makna sensualitas penyanyi dangdut yang ada di daerah pantura beserta signifikasi yang muncul di pantura dibandingkan dengan kota-kota besar lainnya, habitus dan bentuk *hexis* badaniah yang ditunjukkan oleh penyanyi dangdut pantura
3. Mengawali atau membuka alur wawancara yaitu memperkenalkan identitas dan tujuan meneliti dangdut pantura kepada para informan yang akan diwawancarai.
4. Melaksanakan alur wawancara. Wawancara akan dilakukan secara terstruktur atau tidak terstruktur tergantung kondisi pada saat melakukan wawancara kepada informan
5. Mengkonfirmasi ikhtisar hasil wawancara dan mengakhirinya yaitu mencari hipotesa sementara
6. Menuliskan hasil wawancara ke dalam catatan lapangan, observasi data.

7. Mengidentifikasi tindak lanjut hasil wawancara yang telah diperoleh, termasuk hasil observasi yang telah diperoleh di lapangan.

Teknik Analisis Data

Sensualitas penyanyi dangdut pantura merupakan sebuah gambaran yang ditunjukkan oleh para penyanyi dangdut pantura untuk menunjukkan aksi mereka diatas panggung. Bernyanyi dan bergoyang serta berdandan semenarik mungkin untuk menarik perhatian banyak penggemar. Selain memiliki kemampuan dalam bernyanyi, penyanyi dangdut pantura harus memiliki daya tarik tersendiri untuk menarik perhatian para penikmat dangdut, dengan cara goyangan heboh maupun keberanian penyanyi dangdut dengan memakai busana yang terbuka. Oleh karena itu berkaitan dengan sensualitas yang ditunjukkan oleh penyanyi dangdut pantura, hal ini perlu dikaji untuk mendapatkan hasil perbedaan dangdut pantura dengan dangdut di perkotaan yang ditunjukkan di acara ditelevisi, beserta signifikasi yang muncul di dangdut pantura, habitus dan bentuk *hexis badaniah* penyanyi dangdut pantura.

Sensualitas yang dikaji adalah lebih kepada seks dalam arti luas, perbedaan tingkah laku yang ditunjukkan oleh setiap penyanyi dangdut, ada beberapa yang lembut, kasar, genit. Dari tingkah laku tersebut, goyangan yang ditunjukkan oleh setiap penyanyi memiliki makna tersendiri. Oleh karena itu dalam menentukan tingkah laku yang ditunjukkan dari para penyanyi dangdut ini perlu dibandingkan dengan tingkah laku yang ditunjukkan diatas panggung pada saat bernyanyi. Maksudnya adalah apakah tingkah laku penyanyi yang genit pada saat diatas panggung sama dengan saat ia turun dari panggung. Selanjutnya

adalah perbedaan peran dan pekerjaan dari penyanyi dangdut. Dangdut pantura identik juga dengan budaya "sawer" yang membuat pertunjukan dangdut semakin heboh. Peran yang ditunjukkan oleh penyanyi dangdut ini adalah bernyanyi sesuai dengan keinginan dari para penonton, sehingga penonton akan memberikan tips kepada penyanyi tersebut. Hal yang perlu dikaji adalah signifikansi yang muncul ketika penyanyi tersebut mau menerima tips yang diberikan, apakah penyanyi tersebut bisa dikatakan sebagai pekerja seks atau hanya sebagai penikmat hiburan bagi para penggemarnya. Selanjutnya adalah hubungan antara pria dan wanita, penyanyi dangdut wanita terutama di daerah pantura yang bernyanyi dengan memakai busana yang terbuka menimbulkan ketertarikan terutama dari penonton pria. Ketertarikan terhadap busana yang dipakai oleh penyanyi tersebut yang akhirnya peminat musik dangdut semakin tinggi. Hal ini masuk pada konsep yang dinamakan "*male gaze*"; dimana didalamnya terdapat kesenangan dan bentuk kenikmatan berupa pandangan atau tatapan laki-laki terhadap sebuah objek (Ida.2014:138). Konsep pandangan laki-laki inilah yang membuat para penyanyi dangdut pantura rela melakukan segalanya, seperti perawatan wajah dan tubuh agar pandangan semua laki-laki tertuju pada dirinya, disini dapat dikatakan bahwa perempuan mempertontonkan dan laki-laki melihat. Padahal, perempuan berada dalam posisi yang tidak diuntungkan karena seluruh masyarakat secara sistematis member keuntungan kepada laki-laki dengan definisinya tentang moral, kerja, kepantasan, jasa (Kymlicka.1999:261).

Dari bentuk sensualitas yang ditunjukkan oleh para penyanyi dangdut pantura akan dihubungkan dengan teori Pierre Bourdieu, yang pertama adalah konsep habitus. Konsep

habitus ini menjamin adanya hubungan antara penyanyi dengan audiens/masyarakat. Ada sebuah timbal balik yang dihasilkan, yaitu penonton mendapatkan hiburan maupun kenikmatan menyaksikan pertunjukkan dangdut, sedangkan penyanyi mendapatkan penggemar untuk meningkatkan popularitasnya. Tentunya untuk meningkatkan popularitasnya seorang penyanyi rela untuk melakukan sesuatu demi mendapatkan keuntungan, berolahraga maupun perawatan tubuh dan wajah untuk tetap menjaga keindahan tubuhnya. Hubungan yang terjalin antara seorang penyanyi dengan masyarakat penikmat musik dangdut tentunya tidak hanya dilihat dari suara dalam menyanyi, namun kecantikan tubuh dan wajah sangat menunjang peningkatan popularitas seorang penyanyi.

Keseragaman habitus dalam suatu kelompok menjadi dasar perbedaan gaya hidup dalam suatu masyarakat (Bourdieu dalam Haryatmoko.2016:40). Keseragaman dalam hal ini apabila dikaitkan dengan dangdut pantura adalah kebanyakan penyanyi adalah seorang perempuan, sehingga penonton yang hadir kebanyakan dari kalangan pria. Selain itu, goyangan yang heboh, busana terbuka telah menjadi ciri tersendiri dalam pertunjukan dangdut di pantura. Pertunjukan dangdut pantura yang tidak harus membeli tiket masuk, diadakan pada saat orang pedesaan hajatan membuat masyarakat dari kalangan muda sampai tua bisa menikmatinya. Didalam dangdut pantura setiap penonton bebas mengekspresikan emosinya dengan cara bergoyang bersama. Begoyang bersama inilah yang menunjukkan perbedaan gaya hidup dalam suatu masyarakat sehingga tidak harus memakai pakaian yang mewah, asalkan penonton tersebut nyaman untuk memakainya. Pertunjukan musik dangdut dipantura yang memang sudah lama ada telah menjadi

k eseragaman tersendiri bagi penikmat musik dangdut di daerah tersebut. Dalam perspektif ini keseragaman dangdut pantura menjadi cirri kelas tersendiri, adanya penyanyi dangdut yang mempercantik diri agar dapat menarik perhatian penggemar sebanyak-banyaknya dengan cara apapun agar popularitasnya naik, serta kebebasan berekspresi dari masyarakat ketika menikmati alunan musik dangdut. Bentuk *hexis* badaniah yang ditunjukkan oleh penyanyi dangdut pantura menghasilkan sebuah sensualitas tersendiri bagi penikmat dangdut pantura. Sikap atau posisi khas tubuh yang tegak dengan badan yang proporsional serta goyangan yang menonjolkan salah satu bagian tubuhnya yang di interiorisasi secara tidak sadar oleh penyanyi tersebut. Bentuk *hexis* badaniah inilah yang dijadikan modal dangdut pantura sehingga memiliki cirri khas tersendiri.

Selanjutnya isu yang terkait dalam penelitian ini adanya diaspora antar penyanyi dangdut pantura, dangdut pantura sendiri dan dengan dangdut di perkotaan. Untuk mendapatkan penghasilan yang lebih banyak, penyanyi dangdut memiliki hubungan tersendiri yang terbentuk dalam kelompok kecil, gaya berdandan, bergoyang maupun cara berhubungan mereka dengan para penggemarnya. Dari kelompok inilah apabila salah satu dari penyanyi dangdut tersebut mendapatkan tempat untuk bernyanyi, maka akan mengajak teman sesama penyanyi dangdut untuk pentas dalam acara tersebut. Tidak lepas juga dari beberapa bernyanyi yang melakukan kolaborasi bernyanyi degan dua sampai tiga penyanyi menjadi satu, seperti duo serigala, trio macan, dan lain sebagainya. Tentu saja hal ini merupakan beberapa faktor yang digunakan penyanyi dangdut supaya bisa terus bersaing didunia hiburan.

Pembahasan

Realitas dan Makna Sensualitas Penyanyi Dangdut

Penyanyi dangdut yang sebagian besar penyanyinya adalah seorang perempuan, melakukan goyangan yang heboh serta menggunakan busana yang terbuka adalah sebuah ciri khas penyanyi dangdut asal Pantura. Untuk menarik banyak penggemar, mereka bahkan rela menjadi sebuah media bagi para penonton lelaki sebagai pemuas hasrat seksual laki-laki hetero. Ada sebagian besar penyanyi dangdut dari daerah Pantai Utara atau yang disingkat dengan Pantura mau melakukan cara apapun agar ia menjadi seorang penyanyi dangdut terkenal, caranya adalah dengan mendekati salah satu pemain orkes melayu, mendekatinya adalah menjadikan pacar atau teman dekat. Cara ini adalah sebuah cara yang memang dilakukan oleh beberapa penyanyi dangdut yang ingin tampil eksis di setiap panggung. Persaingan penyanyi dangdut perempuan yang sangat sulit dan banyak sekali penyanyi dangdut perempuan, membuat cara yang dilakukan oleh penyanyi dangdut perempuan adalah sebuah cara yang realistis. Pemain orkes melayu yang semuanya dari kalangan laki-laki selalu mengimbangi dan menerima godaan yang dilakukan oleh penyanyi dangdut. Sehingga pada akhirnya di setiap ada pertunjukan, pemain dangdut tersebut selalu membawa penyanyi yang menjadi teman dekat dan pacar gelapnya. Oleh karena itu, untuk menjadi seorang penyanyi dangdut terkenal, penyanyi tersebut rela untuk menjadi kekasih atau teman dekat pemain dangdut agar selalu diajak ketika melakukan pertunjukan. Hal ini ditemukan ketika wawancara dilakukan kepada penyanyi dangdut perempuan yang dijadikan sampel.

Peneliti : Bagaimana anda bersaing dengan banyaknya pemain dangdut yang sama-sama seorang perempuan? Apakah cukup dengan modal suara yang bagus?

Sampel : Tidak hanya modal suara mas, kecantikan wajah dan bentuk tubuh, serta goyangan yang sedikit “nakal” menjadi modal utama agar kita bisa bersaing dengan penyanyi dangdut lainnya.

Peneliti : Selain itu, apa ada lagi yang sekiranya dapat membuat anda bida terkenal ?

Sampel : Salah satu caranya itu jadi pacarnya salah satu pemain dangdut mas, apabila kita sudah punya modal cantik, kita dengan mudah mendekati para pemain dangdut untuk mengajak kita disetiap ada pertunjukan.

Kebebasan penyanyi dangdut Pantura dimasa sekarang telah menempatkan posisi kaum perempuan sebagai salah satu komoditas yang bisa dieksploitasi. Dengan beragam alasan yang berujung pada daya tarik pasar/konsumen dalam hal ini adalah pecinta musik dangdut, perempuan “didesain” sedemikian rupa agar tampil menarik, termasuk berbentuk sensualitas yang dihadirkan diatas panggung hiburan. Kaum perempuan yang menjadi seorang penyanyi secara sadar dan tidak sadar telah dihegemoni oleh sebuah pertunjukan musik dangdut, dimana semua penyanyi dangdut harus memakai busana yang menawan, berdandan secantik mungkin agar bisa menjadi perhatian dari masyarakat. Apabila penyanyi perempuan tersebut hanya memakai busana yang dipakai saat sehari-hari, perempuan tersebut merasa tidak tampil percaya diri. Hal inilah yang menunjukkan sebuah ciri khas dari seorang penyanyi dangdut perempuan bahwa apabila dikatakan

penyanyi dangdut professional, ia harus memakai busana yang glamour dan berdandan secantik mungkin. Sehingga hal ini juga memicu adanya sebuah hegemoni terhadap penyanyi dangdut, dengan alasan tampil menawan penyanyi dangdut perempuan dijadikan sebuah komoditas yang bisa dieksploitasi serta adanya kepuasan pengelihatannya bagi para penonton dangdut pria untuk menyalurkan naluri seksualnya.

Penyanyi dangdut perempuan dijadikan sebuah objek tontonan seksual bagi para penikmat dangdut pria. Lebih bahaya lagi, sebagian kaum penyanyi dangdut perempuan yang menjadi bahan eksplorasi negatif diatas panggung itu tidak menyadari bahwa kepentingan pemilik modal atau dalam hal ini adalah pimpinan orkes melayu telah menjerumuskan kaum hawa pada posisi dan martabat yang rendah. Terlihat dari gaya kepemimpinan seorang pemimpin orkes melayu yang mengundang dan menampilkan penyanyi dangdut perempuan yang memiliki kategori khusus agar bias tampil di dalam pertunjukannya. Misalnya penyanyi dangdut perempuan harus memakai rok pendek yang ketat, rambut terurai dan berdandan yang menarik. Hal ini dapat diketahui dalam wawancara yang dilakukan peneliti kepada pimpinan grup musik dangdut.

Peneliti : Apakah ada kategori khusus untuk penyanyi dangdut perempuan agar dapat tampil bersama orkes melayu yang bapak pimpin ?

Sampel : ya, ada...Penyanyi dangdut perempuan yang ingin tampil bersama grup saya harus memakai rok pendek yang terlihat bentuk tubuhnya dan berdandan semenarik mungkin agar dalam pertunjukan grup musik saya banyak penonton yang melihat mas.

Peneliti : Apakah tujuan anda dalam memakai kategori tersebut?

Sampel : Zaman sekarang kalau hanya modal suara aja tidak cukup mas, untuk memenuhi kebutuhan pasar agar menarik banyak penikmat musik dangdut yang hadir dalam pertunjukan grup saya, maka harus dibutuhkan penyanyi dangdut perempuan yang bisa menarik hati para penonton, terutama penonton laki-laki.

Peneliti : Apakah cara yang selama ini anda gunakan berhasil ?

Sampel : Sangat berhasil mas, dengan modal kecantikan wajah dan tubuh penyanyi, hal ini bisa menambah pesat penghasilan grup orkes saya.

Adanya kategori yang diinginkan oleh pimpinan grup musik dangdut demi kepentingan dan keuntungan semata, hal inilah yang memicu dan menghasilkan sesuatu yang bisa dikatakan seronok, jorok, vulgar serta membuat orang yang melihatnya terutama laki-laki hetero terangsang secara seksual. Selain itu, dijadikannya kaum perempuan sebagai penyanyi dangdut yang dieksploitasi serta dijadikan sebuah komoditas untuk menarik pasar, akibatnya adalah muncul kesan kuat bahwa wanita hanya dijadikan bahan eksploitasi seks di atas panggung hiburan tanpa mengindahkan lagi norma agama, adat, budaya sebagaimana aturan yang berlaku di suatu daerah. Para pemilik modal atau disebut sebagai pimpinan orkes dangdut beralasan bahwa pertunjukan tubuh perempuan di atas panggung tidak ada kaitannya dengan pornografi. Alasan yang seringkali digunakan adalah memandang sebuah pertunjukan penyanyi dangdut perempuan adalah bagian dari seni tanpa memandang norma agama, adat dan budaya.

Selanjutnya adalah budaya "mejoan" dalam pertunjukan

musik dangdut di pantura. Dengan meja yang dipenuhi minuman keras, penonton riuh bergoyang secara tidak sadar mengikuti goyangan dari penyanyi dangdut. Hal inilah yang terkadang memicu terjadinya tawuran antar penonton. Ketika bersinggungan badan yang pada akhirnya mereka saling menghina satu sama lain, sehingga menimbulkan kekacauan. Kekacauan tersebut tidak hanya terjadi diantar penonton. Terkadang ada penonton yang sedang mabuk ikut bernyanyi di atas panggung yang merugikan penyanyi ketika sedang bernyanyi. Oleh karena itu, ketika ada pertunjukan musik dangdut, terutama di pantura banyak sekali terlihat petugas keamanan yang berjaga di setiap area pertunjukan.

Habitus dan Bentuk *hexis* badaniah Penyanyi Dangdut Pantura

Keseragaman habitus dalam suatu kelompok menjadi dasar perbedaan gaya hidup dalam suatu masyarakat (Bourdieu dalam Haryatmoko.2016:40). Setiap penyanyi dangdut pantura, selain bersaing dalam sebuah pertunjukan, persaingan juga terlihat ketika adanya perbedaan gaya hidup dalam suatu masyarakat. Ketika penyanyi tersebut naik di atas panggung, dirinya adalah sebuah artis yang memiliki kemampuan dalam bernyanyi untuk menghibur masyarakat. Habitus merupakan hasil keterampilan yang menjadi tindakan praktis (tidak harus selalu disadari) yang kemudian diterjemahkan menjadi suatu kemampuan yang kelihatannya alamiah dan berkembang dalam lingkungan sosial tertentu (Bourdieu, 1994:9). Adanya sebuah keterampilan dalam hal ini adalah yang dimiliki oleh penyanyi dangdut seperti goyangan dalam bernyanyi. Goyangan tersebut telah menjadi sebuah kemampuan yang berkembang sesuai dengan

keinginan penyanyi tersebut sehingga menjadi sebuah ciri dari sebuah tindakan praktis.

Budaya "sawer" dalam pertunjukkan musik dangdut di pantura memunculkan adanya konsep habitus yang menjamin koherensi hubungan konsepsi masyarakat dan pelaku. Jadi, hubungan konsepsi masyarakat penikmat dangdut dengan penyanyi dangdut yang "disawer" memungkinkan adanya produksi sosial antara pelaku dan logika tindakan. Disinilah konsep habitus berperan, menjadi perantara antara individu dan kolektivitas, penyanyi dengan penikmat musik dangdut.

Kemunculan sebuah aksi dengan beberapa gerakan, lenggokan, liukan tubuh, penonjolan bagian-bagian tubuh yang dominan memberikan rangsangan seksual sampai dengan aksi mempertontonkan belahan payudara, pantatnya yang disengaja maupun tidak sengaja untuk memancing bangkitnya nafsu seksual bagi yang melihatnya, hal ini adalah sebuah pertunjukan yang dilakukan oleh penyanyi dangdut yang dinamakan "pornoaksi". Pornoaksi inilah yang melahirkan sebuah bentuk *hexis badaniah* penyanyi dangdut yang berhubungan dengan sikap atau posisi khas tubuh. Pornoaksi pada awalnya adalah aksi-aksi subjek-objek seksual yang dipertontonkan secara langsung dari seseorang kepada orang lain, sehingga menimbulkan rangsangan seksual (Wazis, 2012:102). Dalam sebuah aksi yang dipertunjukkan oleh penyanyi dangdut pantura, melahirkan sesuatu yang dinamakan "pornosuara". Dengan menyanyikan sebuah lagu yang mendesah atau sebuah lagu yang didalam liriknya terdapat sebuah kata-kata yang romantis atau aktivitas seksual. Contoh salah satu lagu yang ada sebuah aktivitas seksual didalamnya adalah lagu yang berjudul "satu jam saja".

Aku disentuhnya, aku dibuainya
Aku diciumnya, aku dipeluknya
Aku dicumbunya, aku dirayunya
Waktu kamu kecup keningku

Potongan lirik lagu tersebut diatas adalah salah satu contoh terjadinya sebuah aksi “pornosuara” yang dilakukan oleh penyanyi dangdut perempuan. Pornosuara ini secara langsung atau tidak memberi penggambaran tentang objek seksual maupun aktivitas seksual kepada pendengar, sehingga berakibat kepada efek rangsangan seksual terhadap orang yang mendengar. Dalam kedua masalah tersebut, antara pornoaksi dan pornosuara yang dihasilkan oleh penyanyi dangdut, terkait erat dengan tindakan-tindakan yang mengarah pada sensualitas atau peragaan seksual. Hal utama yang dilahirkan adalah menampakkan aurat, ekspresi, ucapan atau gerakan erotis yang dapat membangkitkan birahi. Setiap pria hetero yang melihat pertunjukan musik dangdut di daerah pantura memiliki naluri seksualnya masing-masing. Naluri ini bangkit karena rangsangan dari luar, yaitu berupa goyangan dan dandanan penyanyi dangdut. Naluri inilah yang melahirkan budaya “sawer” di pertunjukan musik dangdut pantura. Budaya sawer adalah sebuah kegiatan yang dilakukan oleh penonton yang terlihat suka terhadap salah satu penyanyi dangdut, penonton ini memberikan tips berupa uang. Pemberian tips ini yang terdorong oleh naluri seksual dari penonton sebagai bentuk kepuasan dengan cara sambil memegang bagian tubuh penyanyi dangdut dan berada dekat dengan penyanyi dangdut sambil bergoyang. Apabila penonton merasa puas dengan pertunjukan yang dihasilkan oleh penyanyi tersebut, maka tips

berupa uang akan semakin banyak didapatkan. Hal ini muncul ketika wawancara yang dilakukan peneliti kepada penonton musik dangdut yang mengikuti budaya “sawer”.

Peneliti : Apakah anda tidak sia-sia menghabiskan uang untuk disawerkan kepada penyanyi dangdut?

Sampel : Tidak mas, asalkan saya bisa berdekatan dengan penyanyi yang saya suka, saya rela memberikan uang kepada mereka.

Oleh karena itu, demi memenuhi naluri seksualnya, penonton rela menghabiskan uang untuk diberikan kepada penyanyi yang mereka suka agar bisa berdekatan dengan penyanyi tersebut. Selanjutnya munculnya sebuah “budaya” posisi dan sikap khas tubuh penyanyi dangdut juga tidak bisa dilepaskan dari ideologi kapitalisme. Dengan memisahkan konteks agama dari kehidupan, para pemikir (ideologi) memandang bahwa agama tidak memiliki campur tangan terhadap perilaku kehidupan manusia. Oleh karena itu, sesuatu yang porno tidak akan dianggap sebagai sesuatu yang melanggar kesusilaan selama dipandang dari perspektif seni. Dengan demikian seni bisa berada diatas dan lebih tinggi dari agama.

Kesimpulan

Realitas dangdut pentura dalam hal ini adalah sebuah persaingan yang dilakukan oleh kalangan penyanyi dangdut perempuan agar bisa terkenal dan bersaing dengan cara tertentu, yaitu melakukan goyangan sedikit “nakal” serta bisa mendekati hati para pemain dangdut. Untuk menjadi seorang penyanyi dangdut yang terkenal, tidak hanya dibutuhkan

suara yang bagus, tetapi kecantikan wajah dan tubuh sangat mempengaruhi keberadaan penyanyi tersebut. Adanya budaya “sawer” dan “mejoan” di daerah pantura dijadikan sebuah ajang para penikmat dangdut untuk melampiaskan hasrat seksualnya kepada penyanyi dangdut perempuan. Hal ini terlihat ketika penonton memberikan saweran kepada penyanyi dengan cara sambil memegang tangan serta sampai berani menyentuh bagian tubuh tertentu dari penyanyi dangdut tersebut. Lebih parah lagi ketika budaya “mejoan” berlangsung, terdapat beberapa minuman keras yang nantinya penikmat musik dangdut ini bergoyang dengan kondisi yang tidak sadar/mabuk ketika melakukan saweran.

Bentuk *hexis badaniah* yang dihasilkan oleh penyanyi dangdut adalah sebuah sensualitas yang dinamakan dengan istilah “pornoaksi”. Pornoaksi ini muncul ketika penyanyi dangdut melakukan goyangan yang erotis serta memperlihatkan bagian tubuhnya, seperti bagian dada maupun belahan payudara. Selain itu adalah sebuah istilah “pornosuara”, hal ini terjadi ketika penyanyi dangdut perempuan menyanyikan sebuah lagu yang didalamnya terdapat sebuah lirik yang mengandung unsur seksual maupun aktivitas seksual, seperti lagu “satu jam saja”. Kebebasan penyanyi dangdut Pantura dimasa sekarang telah menempatkan posisi kaum perempuan sebagai salah satu komoditas yang bisa dieksploitasi. Dengan beragam alasan yang berujung pada daya tarik pasar/konsumen dalam hal ini adalah pecinta musik dangdut, perempuan “didesain” sedemikian rupa agar tampil menarik, termasuk berbentuk sensualitas yang dihadirkan diatas panggung hiburan sehingga dapat menurunkan martabat kaum perempuan.

Eksplorasi penyanyi dangdut perempuan dalam sebuah

pertunjukan musik dangdut tidak hanya karena kerelaan penyanyi itu sendiri, namun juga karena kebutuhan kelas sosial, misalnya harus memakai busana yang sedang tren masa kini agar tidak tertinggal gaya atau penampilannya dengan penyanyi dangdut lainnya. Selain itu kebutuhan komoditas pasar musik dangdut yang mengharuskan penyanyi dangdut tampil heboh untuk memenuhi kebutuhan pasar agar bisa menarik perhatian bagi masyarakat pecinta musik dangdut. Adanya sebuah proses hegemoni terhadap penyanyi dangdut perempuan untuk tampil lebih heboh dengan memakai busana yang terbuka sebagai alasan untuk sebuah perspektif seni.

Daftar Pustaka

- Bourdieu, Pierre. 1979. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Minit
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le Sens Pratique*. Paris : Minit.
- Bourdieu, Pierre. 1994. *Raisons pratiques*. Sur La theorie de l'action. Paris : Seuil
- Ida, Rachmah. 2014. *Metode penelitian studi media dan kajian budaya*. Kencana. Jakarta
- Frederick, William H. 1982. *Rhoma Irama and the Dangdut Style : Aspect of Contemporary Indonesian Populer Culture*, dalam Indonesia.
- Giddens, Anthony. 2004. *Transformation of Intimacy: Seksualitas, cinta dan Erotisme dalam Masyarakat Modern*. Jakarta: Fresh Book.
- Haryatmoko.2016. *Membongkar Rezim Kepastian*.PT. Kanisius. Jakarta
- Kymlicka, W. 1999. *Les theories de la justice*. Paris: La Decouverte

- Lohanda, Mona. *Dangdut : Sebuah pencarian identitas (tinjauan kecil dari segi perkembangan historis)*, dalam Sedyawati, Edi dan Sapardi Djoko Damono (ed.). 1983. *Seni dalam masyarakat Indonesia, Bunga Rampai*. PT. Gramedia. Jakarta
- Mark, Dieter. 1995. *Sejarah musik IV*. Pusat musik liturgy. Yogyakarta
- Sarlito Wirawan Sarwono dan Amisiamsidar. 1986. *Peranan Orang Tua dalam Pendidikan Seks*. Jakarta: Rajawali
- Simatupang, Lono L. *Dangdut is very...very...Indonesia : The search of Cultural Nasionalism In Indonesian modern Popular Music*. Dalam bulletin Antropologi. Th. XI/1996. Perpustakaan Jurusan Antropologi UGM Yogyakarta
- Sugiyono. 2009. *Metode penelitian kuantitatif kualitatif dan R & D*. Alfabeta. Bandung
- Synnott, Anthony. 2003. *Tubuh social: Symbolisme Diri dan Masyarakat*. Yogyakarta: Jalasutra
- Wazis, Kun. 2012. *Media Massa dan Konstruksi Realitas*. Malang. Aditya Media Publisihing
- Weeks, Jeffrey. 1985. *Sexuality and Its Discontents*. London & New York: Routledge & Kegan Paul.

COGNITIVE DAN BEHAVIOURAL MEANINGS PEREMPUAN DENGAN HIV-AIDS DI MALANG

Siti Kholifah

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Brawijaya

ifah_sosio@ub.ac.id

T: +62 341 575755 F: +62341 570038

ABSTRAC

The increasing numbers of people living with HIV-AIDS (PLHIV) in Malang during, particularly toward women encouraged for examine about the cognitive and behavioural meanings women living with HIV-AIDS (WLHIV) in Malang, East Java. As well the roles of NGO and government for educating and preventing women's problem related to HIV -AIDS in Malang. This research is qualitative research with phenomenology perspective, and use Maurice Marleau-Ponty's theory.

Women, particularly housewife infected HIV-AIDS through her couple/husband, they do not have knowledge about HIV-AIDS. The experience of prereflection and the bodies WLHIV about HIV-AIDS provided influence toward their discourse. In society, HIV-AIDS is assumed as a taboo, hence WLHIV obtain a stigma and discrimination. This situation produces secret discourse and silent discouse within WLHIV that reflect to moral message toward families and people around them. The rules of NGO and local government provide socialization program to society about HIV-AIDS, as well economic, social and psicology supporting for reducing stigma and discrimination to PLHIV.

Keywords: *cognitive and behavioural meanings*, WLHIV

Peningkatan jumlah orang dengan HIV-AIDS (ODHA) di Malang, khususnya pada perempuan mendorong untuk meneliti tentang *cognitive* dan *behavioural meanings* perempuan dengan HIV-AIDS (PDHA) di Malang, serta keterlibatan LSM dan pemerintah dalam mengedukasi dan menanggulangi permasalahan perempuan dengan HIV-AIDS di Malang. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan

fenomenologi, dan menggunakan teori Maurice Merleau-Ponty.

Perempuan, khususnya ibu rumah tangga tertular virus HIV-AIDS lewat pasangan/suaminya tidak mempunyai pengetahuan tentang HIV-AIDS. Pengalaman prarefeksi dan ketertubuhan PDHA kemudian mereka refleksikan pada pengalaman bahasa (wacana) mereka. Dalam masyarakat, HIV-AIDS diasumsikan sebagai hal yang tabu, sehingga PDHA mendapat stigma dan diskriminasi. Situasi ini membuat mereka mempunyai *secret discourse* dan *silent discourse* yang merefleksikan pesan moral terhadap keluarga dan orang-orang yang ada di sekitarnya. Peran LSM dan pemerintah memberikan program sosialisasi ke masyarakat tentang HIV-AIDS, serta memberikan dukungan secara ekonomi, sosial dan psikologi untuk mengurangi stigma dan diskriminasi pada PDHA.

Keywords: *cognitive and behavioural meanings*, PDHA

PENDAHULUAN

HIV-AIDS bukan hanya permasalahan di bidang kesehatan saja, tapi juga terkait dengan permasalahan sosial dan ekonomi yang menjadi tanggung jawab semua pihak. Sejak kasus pertama HIV-AIDS di Indonesia pada tahun 1987 hingga Maret 2009, ada sebanyak 23.632 kasus (Tangkas, 2009). Sedangkan data Ditjen Pengendalian Penyakit dan Pengendalian Lingkungan (Ditjen PP & PL) Departemen Kesehatan RI menunjukkan bahwa selama tahun 1987 sampai September 2014, terdapat 150.296 kasus HIV dan 55.799 kasus AIDS.

Penyebaran HIV-AIDS di Indonesia sudah menyebar di berbagai provinsi diantaranya Jawa Barat mencapai 3.213 kasus sebagai peringkat pertama, disusul DKI Jakarta 2.810 kasus, Jawa Timur 2.753 kasus, kemudian keempat Papua dengan 2.605 kasus. Data ini menunjukkan, Papua tidak lagi menjadi provinsi yang memiliki jumlah kasus HIV-AIDS paling banyak, meski untuk prevalansi per penduduk masih yang tertinggi. Selain itu, data di

atas menunjukkan penyebaran HIV-AIDS terpusat di Pulau Jawa. Jika kesadaran masyarakat masih rendah, penularan virus HIV-AIDS di Indonesia diprediksi berpeluang semakin meningkat di masa datang.

Di Jawa Timur sendiri menurut Dinas Kesehatan tahun 2008 lalu tercatat 1.587 kasus, kemudian pada tahun 2009 meningkat dan tercatat sebanyak 2.652 kasus, dan pada tahun 2014 meningkat menjadi 28.225 kasus dengan 19.249 kasus HIV dan 8.976 kasus AIDS. Data ini menunjukkan bahwa dalam 5 tahun terakhir meningkat lebih dari sepuluh kali lipat dari tahun sebelumnya. Sungguh penyebaran yang cukup fantastis, dan membutuhkan kerja sama berbagai pihak untuk melakukan pencegahan dan edukasi pada masyarakat tentang HIV-AIDS.

Untuk wilayah Kota Malang sendiri, sejak pertama kali ditemukan kasus HIV-AIDS tahun 1997 sampai Maret 2014, sudah mencapai 2.929 kasus (Hadi, 2014). Bahkan menurut Rizky (2014) jumlah kasus HIV-AIDS tersebut jauh lebih besar, dikarenakan banyak orang tidak mau memeriksakan diri ke rumah sakit karena takut stigma dan diskriminasi yang akan diberikan oleh masyarakat. Peningkatan yang signifikan pada penderita HIV-AIDS ini salah satu dikarenakan kurangnya pengetahuan masyarakat tentang penyebab dan penyebaran HIV-AIDS. Bahkan beberapa LSM yang punya perhatian dalam kasus HIV-AIDS di Malang menunjukkan ada beberapa faktor yang menentukan dalam membangun kesadaran masyarakat, terutama pada RESTI (orang dengan resiko tinggi) atau penderita HIV-AIDS, antara lain: tempat tinggal RESTI atau ODHA (Orang dengan HIV-AIDS), tingkat status sosial ekonomi RESTI atau ODHA, kemudahan akses media kampanye HIV-AIDS, pengetahuan tentang HIV-AIDS (Kriyantono et al., 2014).

Menurut Dinas kesehatan, berdasarkan faktor usia, pada tahun 2013, 62% ODHA adalah usia produktif antara 25-49 tahun. Dan laki-laki lebih banyak terkena virus mematikan ini yaitu sebanyak 74,5%, sedangkan perempuan sekitar 25%. Saat ini kaum perempuan juga rentan tertular virus penyakit ini, bukan hanya pada mereka yang bekerja sebagai WPS (Wanita Pekerja Seks), tapi juga pada karyawan swasta dan bahkan ibu rumah tangga (Kriyantono et al., 2014).

Dalam budaya patriarki, perempuan juga lebih rentan terhadap HIV-AIDS, bukan hanya karena proses marginalisasi dan subordinasi yang terjadi tapi juga karena kontrol sosial yang jauh lebih tinggi pada perempuan. Konteks inilah yang ditakutkan akan membuat banyak perempuan yang akan tertular HIV-AIDS bukan karena dia adalah pengguna narkoba atau melakukan seks bebas, tapi disebabkan tertular dari pasangannya yang melakukan seks bebas atau pengguna narkoba suntik.

Posisi perempuan sendiri di masyarakat mempunyai beban *triple*, selain mengurus urusan domestik, perempuan juga bekerja di sektor publik untuk menambah penghasilan keluarga, serta harus bisa memainkan peran di masyarakat. Akibatnya perempuan seakan tidak punya waktu untuk mengurus dirinya sendiri serta kesehatan tubuh dan reproduksinya. Perempuan sering kali baru memeriksakan diri setelah sangat terlambat, ketika sudah dalam kondisi sakit dan sudah pada fase positif ODHA. Demikian juga terkait akses informasi, perempuan kurang mendapat akses informasi mengenai HIV-AIDS. Untuk itu, perempuan juga harus mempunyai kesadaran akan haknya untuk mendapatkan informasi tentang kesehatan dirinya dan juga anggota keluarga. Oleh karena itu dalam penelitian ini lebih memfokuskan pada bagaimana *cognitive* dan *behavioural*

meanings perempuan dengan HIV-AIDS (PDHA) di Malang? Serta bagaimana keterlibatan LSM dan pemerintah dalam mengedukasi dan menanggulangi permasalahan perempuan dengan HIV-AIDS di Malang?

Pemaknaan dalam Perspektif Maurice Merleau-Ponty menjadi menjadi salah satu pisau analisis dalam penelitian ini. Fenomenologi Ponty berusaha berusaha untuk menelusuri gagasannya mengenai manusia dengan eksistensinya melalui tubuh dan ketaksadaran. Ponty melihat manusia sebagai manusia eksistensial melalui keberadaan dan aktivitasnya dengan melihat dari konteks yang subyektif maupun obyektif. Realitas yang diterima oleh manusia adalah hasil dari analisis ilmu pengetahuan bukan berasal dari fenomena yang murni. Ponty menginginkan untuk menggali pengalaman murni manusia tanpa adanya kecenderungan terlalu subyektif, terlalu obyektif, tapi melihat dunia pra-refleksi manusia dengan dunia.

Bagi Ponty pengalaman keseharian individu yang dihayati (*lebenswelt*) secara murni beserta dunianya, yang belum tersentuh oleh kecenderungan atau perspektif atau dianalisis oleh ilmu pengetahuan. Pengalaman ini didapatkan melalui hubungan manusia dengan dunia melalui tubuh dan ini merupakan tujuan fenomenologi Ponty. Hal yang paling mendasar dari fenomenologi Ponty adalah pemaknaan yang mempengaruhi hubungan subyek dengan dunia sebagai pengetahuan yang paling mendasar (Adian, 2010:95). Pemaknaan dalam sebuah penelitian fenomenologis harus dilakukan secara terus menerus agar bisa mendapatkan makna terdalam, dimana pengalaman individu tentang kehidupan dan lingkungan akan memberi pemaknaan tentang subyek tertentu (Adian, 2010:95).

Menurut Ponty, pemaknaan berawal dari penyerapan

manusia terhadap realitas empiris. Manusia kemudian mampu untuk mengkonstruksi dunia melalui persepsi/ pemaknaan. Manusia hanya menangkap obyek atau benda yang ada pada dirinya melalui persepsi, sehingga persepsi ini menunjukkan sebatas pada yang manusia lihat dan manusia alami. Persepsi selain berhubungan dengan inderawi juga berhubungan dengan pengalaman yang dimilikinya. Ponty mengemukakan bahwa dunia merupakan pengalaman tempat manusia menemukan diri (Adian, 2010:97). Fenomenologi Ponty bermaksud mengajarkan cara melihat pengalaman.

Persepsi didapatkan individu setelah mereka melewati tiga tahapan pengalaman untuk menjadi manusia eksistensial. Ketiga tahapan tersebut yaitu pengalaman atas prarefleksi, tubuh, dan bahasa. Ketiga tahapan pengalaman akan menghasilkan kesadaran bagi individu sebagai manusia eksistensial, manusia yang dianggap ada oleh lingkungan. Tidak hanya dianggap ada, tetapi kemudian manusia juga berusaha untuk bertahan hidup di masyarakat.

Fenomenologi Ponty lebih cenderung pada pengungkapan pengalaman prarefleksif daripada hal-hal apa saja yang membentuk pengalaman reflektif. Fenomenologi Ponty ingin menekankan untuk kembali pada hal-hal itu sendiri, yang dapat diartikan kembali ke dunia yang mendahului ilmu pengetahuan. Ponty selalu berusaha mencari cara untuk menjelajahi tubuh primordial, yaitu kontak badani dengan dunia, sebelum muncul pengalaman teoritis (Adian, 2010:98).

Tahapan prarefleksi dapat diartikan pada saat manusia telah mendapatkan informasi awal atau pengetahuan awal manusia tanpa manusia memahaminya karena tubuh manusia belum mengalaminya. Pengetahuan dasar manusia tersebut

bisa mempengaruhi pandangannya terhadap hal-hal tertentu dan pengetahuan bisa berubah ketika tubuh manusia telah mengalaminya. Titik tolaknya yaitu ada pada tubuh, tubuh yang mempersepsi.

Transformasi objek persepsi ke dalam pemikiran sangatlah ditentukan oleh kemampuan reflektif analitis yang dapat dilakukan melalui reduksi fenomenologis. Reduksi merupakan suatu tindakan yang dipercaya dapat menangkap makna yang terkandung secara implisit dalam setiap fenomena yang diamati. Menurut Ponty reduksi fenomenologis bersifat sangat ideal. Dalam hal ini, Ponty menolak gagasan Husserl yang menghendaki bahwa subjek harus menyadari keberadaan objek dengan cara mentransformasi pengalaman ke dalam pemikiran (Syamsuddin, 2010).

Meskipun demikian, Ponty memahami reduksi sebagai suatu konsepsi pengenalan dunia melalui persepsi yang memadukan antara pengalaman dan pemikiran. Oleh karena itu, bagi Ponty, reduksi tidaklah diperoleh dari penyatuan kesadaran dengan dunia yang berada di luar diri manusia, namun merupakan salah satu bentuk perhatian (*intention*) yang muncul dari dalam diri manusia.

Fenomenologi Ponty selanjutnya mengandung dimensi persepsi yang menunjukkan keunggulan tubuh sebagai wahana yang mendunia (Adian, 2010: 97). Pengalaman akan dunia dapat muncul dengan pengalaman ketertubuhan yaitu obyek hanya dapat dipahami melalui tubuh. Tubuh mengetahui lebih banyak dunia daripada manusia sendiri dalam artian hubungan antara subyek dan obyek yang mana tubuh ternyata memainkan peranan sebagai subyek pemaknaan.

Menurut Ponty proyeksi tubuh subyek melalui tindakan,

baik itu berpikir maupun mempersepsi yang dilalui melalui tiga proses, yaitu prarefeksi, tubuh, dan subyek. Manusia eksistensial menurut Ponty menghasilkan kesadaran yang diperoleh melalui pengalaman tiga hal itu tadi yang kemudian pengalaman manusia atas ketiganya menjadi bekal agar diterima oleh masyarakat sebagai manusia eksistensial.

Dalam penelitian ini ingin memahami bagaimana proses prarefeksi perempuan dengan HIV-AIDS tentang penyakit ini, proses pemaknaan terhadap tubuh ketika perempuan sudah mengetahui bahwa dirinya terinfeksi HIV-AIDS, dan bagaimana pemahaman secara *cognitive* mempengaruhi *behaviournya* tentang ketertubuhannya dan lingkungan di sekitarnya yang selama ini masih sarat dengan stigma dan diskriminasi, dimana hal ini sebelumnya juga dikukuhkan dengan posisi perempuan yang subordinat.

Ketidakadilan gender yang dialami perempuan, mengakibatkan perempuan dianggap tidak perlu mengetahui hak-haknya, termasuk seksualitas dan kesehatan reproduksi, serta kerentanan terhadap HIV-AIDS. Pandangan tentang ibu rumah tangga atau perempuan "baik-baik" tidak akan tertular HIV-AIDS, ditambah kuatnya resistensi terhadap kampanye penggunaan kondom, serta pandangan bahwa KB hanya urusan perempuan, turut menyumbang kompleksnya penanggulangan HIV-AIDS.

Dari masyarakat kelas bawah yang paling rentan terhadap virus HIV-AIDS adalah kaum perempuannya. Kondisi ekonomi dapat mendorong perempuan ke dalam perilaku yang beresiko tinggi seperti menjadi PSK (pekerja seks komersial), terjebak dalam perkawinan yang penuh kekerasan, menjadi korban trafficking. Semuanya merupakan kondisi yang menjerumuskan

perempuan dalam hubungan seksual dengan laki-laki yang HIV positif tanpa perlindungan. Pada satu sisi kemiskinan mempengaruhi laki-laki dan perempuan, dan pada sisi lain laki-laki mengontrol kehidupan perempuan terkait dengan kemiskinan.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan menggunakan fenomenologi eksistensial dalam penelitian ini, sebagai konsekuensi dari teori Fenomenologi Persepsi milik Maurice Merleau-Ponty yang berada dalam ranah eksistensial. Penelitian ini dilakukan di Malang dimana dalam 4 tahun terakhir (2010-2013), berdasarkan data dari dinas kesehatan jumlah ODHA di Malang meningkat 69% dari 77 ODHA di tahun 2010 menjadi 130 ODHA di tahun 2013. Selain itu komposisi jumlah penderita perempuan juga mengalami peningkatan pada tahun 2013 menjadi 22,33% dari total ODHA di Malang, bukan hanya mereka yang bekerja sebagai PSK, tapi juga karyawan biasa atau bahkan ibu rumah tangga.

Teknik pengumpulan data melalui wawancara mendalam dengan informan, observasi dan dokumentasi. Penentuan informan menggunakan teknik *purposive* dengan menentukan kriteria informan. Pertama, perempuan dengan HIV-AIDS yang berdomisili di Malang Raya, serta bersedia menjadi informan dalam penelitian ini. Kedua, mereka yang tergabung LSM yang selama ini pro aktif berperan serta dalam penanggulangan HIV-AIDS di Malang. Ketiga, orang-orang yang ada di lembaga – lembaga pemerintah di Malang yang terkait dalam penanganan HIV-AIDS.

KARAKTERISTIK ODHA DI MALANG

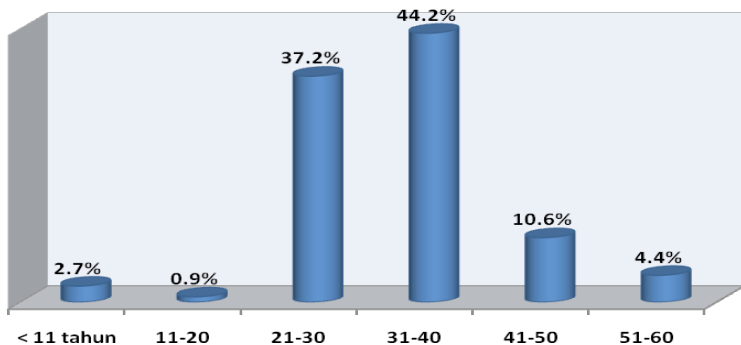
Setting sosial ODHA di Malang menjadi penting untuk

melihat posisi perempuan. Dari data Dinas Kesehatan Malang tahun 2015, ODHA di Kota Malang berjumlah 257 orang, dan 51,8% adalah perempuan. Ini menunjukkan kenaikan dari persentase ODHA pada tahun 2013 dimana 25% perempuan. Terjadi peningkatan 26,8% selama 2 tahun terakhir, atau rata-rata dalam 1 tahun terjadi peningkatan 13,4% ODHA perempuan. Hal ini salah satu penyebabnya adalah meningkatnya ODHA dari ibu rumah tangga.

Sedangkan PDHA berdasarkan usia, untuk Kota Malang masih didominasi antara usia 31-40 tahun (44,2%) diikuti oleh usia 21-30 tahun yaitu 37,2%. Dari Grafik 1 menunjukkan mayoritas ODHA adalah usia produktif. Meskipun persentase usia di bawah 11 tahun juga cukup signifikan 2,7%, dimana biasanya mereka adalah bayi atau balita yang tertular dari orang tuanya saat dalam kandungan.

Grafik 1 PDHA di Kota Malang Berdasarkan Usia

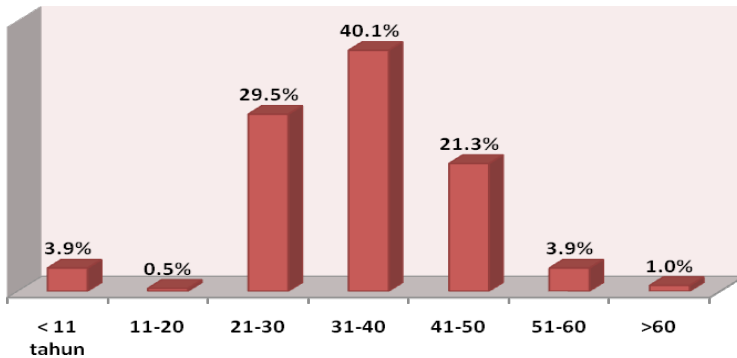
N = 113



Sumber: Dinas Kesehatan Kabupaten Malang, 2015 yang diolah oleh peneliti

Sedangkan data ODHA untuk Kabupaten Malang menunjukkan perempuan menempati persentase yang lebih tinggi dari pada laki-laki yaitu 56,8% dari total ODHA 384 orang (Dinkes, 2015). Secara kuantitas ODHA di Kabupaten Malang juga lebih banyak dibandingkan di Kota Malang. Dari sisi usia hampir sama dengan Kota Malang, yang mana PDHA di Kabupaten Malang mayoritas adalah usia produktif dengan peringkat pertama antara usia 31-40 tahun (40,1%) dan disusul usia 21-30 tahun yaitu 29,5%. Selain itu, pada anak-anak di bawah 11 tahun juga lebih tinggi jika dibandingkan dengan Kota Malang dengan selisih 1,2%.

**Grafik 2 PDHA di Kabupaten Malang Berdasarkan Usia
N = 207**



**Sumber: Dinas Kesehatan Kabupaten Malang, 2015
yang diolah oleh peneliti**

PEMAKNAAN PEREMPUAN TENTANG HIV-AIDS

Pemaknaan perempuan tentang HIV-AIDS dilihat melalui proses pemaknaan dalam perspektif Maurice Marleau-Ponty.

Dimana proses pemaknaan perempuan tentang HIV-AIDS dilihat melalui tahapan prarefleksi, ketertubuhan, wacana dan persepsi.

Prarefleksi Perempuan tentang HIV-AIDS

Prarefleksi merupakan tahap seorang individu memiliki pengalaman sebelum mengalami langsung pada tubuhnya. Pengalaman pada tahap prarefleksi didapatkan individu dari pengalaman ketertubuhan orang lain. Tahap prarefleksi memberikan pengetahuan awal individu tentang bagaimana dan apa itu HIV-AIDS. Selain itu, pengalaman prarefleksi akan menjadi dasar bagi perempuan dalam memandang ODHA, dan HIV-AIDS itu sendiri.

Pada pengalaman prarefleksi, pada umumnya perempuan tidak mengetahui apa itu penyakit HIV-AIDS, cara pencegahan maupun penularannya. Mereka mengetahui HIV-AIDS setelah mereka terinfeksi virus ini, sebagaimana yang diungkapkan oleh informan yang dulunya bekerja di pabrik rokok:

Ndak tahu sama sekali. Jadi ya ndak bisa, jaga jarak ya ndak bisa. Jadi otomatis saya ya, ya biasa-biasa saja. Sejak tahu itu, saya sudah terkena atau belum kan ndak tahu. Sejak itu, sejak suami saya udah meninggal, kan di situ kan ada berkas-berkasnya, ada riwayatnya gitu begini begini. Di sana saya ndak dikasih tahu apa-apa, saya langsung minta tes darah. Minta sendiri saya, ndak ada yang nyuruh. Tolong tes darah saya. Ya supaya saya ketahuan kena apa ndak gitu. (Wawancara dengan SH, 5 Agustus 2015)

SH tidak tahu apa itu HIV-AIDS, dan dia mengetahui tentang penyakit ini ketika suaminya meninggal dan menemukan berkas riwayat kesehatan yang dimiliki oleh suaminya yang

menjelaskan positif HIV-AIDS. Berangkat dari berkas riwayat kesehatan yang dimiliki oleh suaminya tersebut dia melakukan tes darah, dan dokter menyatakan dia sudah positif HIV-AIDS juga. Hal yang sama juga diungkapkan oleh OR yang bekerja sebagai pembantu rumah tangga dan juga SL yang saat ini menganggur sebagai berikut:

Nggak, nggak tahu. Saya nggak pernah tahu. Saya baru mengetahui setelah saya terinfeksi ini. (Wawancara dengan OR, 6 Agustus 2015)

Saya belum pernah tahu itu mbak. Namanya juga orang yang berpendidikan rendah ya, jadi saya tidak tahu apa-apa. Tahunya setelah kena itu (Wawancara dengan SL, 18 Agustus 2015)

Kedua informan tidak mengetahui saat suaminya positif HIV-AIDS, dan ketidaktahuan mereka mengenai HIV-AIDS juga menyebabkan mereka tidak bisa melakukan pencegahan apapun. Suami yang menutupi informasi tentang riwayat kesehatannya dan tidak melakukan upaya preventif dengan menggunakan kondom saat melakukan hubungan seksual, menyebabkan HIV-AIDS terinfeksi pada isteri mereka. Dan hal ini yang menyebabkan dalam decade terakhir banyak kasus perempuan (ibu rumah tangga) yang positif HIV AIDS.

Kondisi di atas agak berbeda dengan perempuan yang bekerja sebagai WPS atau mantan WPS, mereka sudah mengetahui tentang HIV-AIDS, penyebab dan tindakan preventif yang harus dilakukan agar tidak tertular penyakit ini, sebagaimana diutarakan oleh SI yang bekerja sebagai WPS dan PT mantan WPS yang saat ini membuka toko kelontong

dirumahnya:

Ya HIV adalah penyakit menular yang ditularkan karena hubungan seks. Ya lewat jarum suntik juga bisa kalau pakai narkoba suntik. Kan bisa saja dia pakainya gantian sama temen-temennya. Ya itu aja sih. (Wawancara dengan SI, 6 Agustus 2015)

HIV-AIDS itu penyakit yang menakutkan, yang membuat tubuh jadi kurus kering. Aku dulu mikirnya itu. Nularnya itu dari berhubungan seks dengan berganti-ganti pasangan tanpa memakai kondom. (Wawancara dengan PT, 18 Agustus 2015)

Kedua informan ini sudah mengetahui apa itu HIV-AIDS, penularan dan pencegahannya. Meskipun informasi yang mereka miliki tersebut hanya terbatas terkait dengan pekerjaan yang mereka geluti yaitu sebagai WPS yang tergolong orang yang berisiko tinggi (RESTI) terkena HIV-AIDS.

Ada perbedaan yang cukup signifikan diantara perempuan yang terinfeksi HIV-AIDS, dimana perempuan yang selama ini sebagai ibu rumah tangga atau bekerja "normal" pada umumnya, dan dianggap bukan kelompok RESTI cenderung tidak mengetahui dan memahami tentang HIV-AIDS. Namun perempuan yang bekerja sebagai WPS mereka telah mengetahui apa dan bagaimana HIV-AIDS, cara penularannya, dan tindakan preventif yang harus dilakukan. Hal ini disebabkan untuk WPS dianggap sebagai RESTI untuk terinfeksi HIV-AIDS sehingga pihak puskesmas, rumah sakit maupun LSM juga fokus untuk memberikan informasi, pendampingan dan pemeriksaan secara rutin terkait dengan penyakit ini. Berbeda yang terjadi

pada perempuan yang pada umumnya yang dianggap bukan kelompok RESTI, mereka tidak mempunyai informasi apapun tentang HIV-AIDS, namun mereka justru sangat rentan terinfeksi penyakit ini karena tidak mengetahui atau kurang mengetahui perilaku seksual pasangannya yang sering bergonta-ganti pasangan tanpa melakukan seks aman.

Hal ini menunjukkan perempuan tidak mempunyai akses informasi yang cukup dan tidak bisa mengontrol kesehatan tubuhnya, apalagi pasangannya. Perempuan tetap berada di posisi sub-ordinat, dimana laki-laki dalam hal ini pasangannya dan pihak yang berkuasa (dinas kesehatan, dokter) tidak memberikan informasi yang cukup pada perempuan, terutama mereka yang bekerja sebagai ibu rumah tangga maupun bekerja di sektor "normal" yang dianggap bukan kelompok RESTI. Pengalaman prarefleksi maupun ketertubuhan laki-laki (pasangan) tidak serta merta akan disampaikan atau dibagi pada perempuan, bahkan cenderung disembunyikan oleh pasangannya. Pendidikan yang masih rendah pada perempuan juga menjadi faktor bagi perempuan dalam mengakses informasi tentang kesehatan tubuh dan reproduksinya, dimana hal itu berdampak pada pengalaman prarefleksi perempuan tentang HIV-AIDS.

Pengalaman prarefleksi individu tentang HIV-AIDS akan mempengaruhi usaha preventif yang dilakukan oleh individu dan cara pandang terhadap ODHA. Bagi individu yang mengetahui dan memahami HIV-AIDS, maka individu tersebut akan berhati-hati dengan melakukan usaha preventif agar tidak terinfeksi virus tersebut dan berusaha untuk menjaga jarak dengan ODHA. Namun, bagi individu yang tidak mengetahui apa dan bagaimana HIV-AIDS maka dia akan memandang

realitas yang ada tanpa stigma apapun. Ketidaktahuan dan keterbatasan informasi yang dimiliki oleh perempuan tentang virus ini membuatnya tidak melakukan tindakan preventif, bahkan cenderung menjadi obyek yang penularan virus ini. Di sisi lain, pengetahuan perempuan tentang penyakit ini justru dijadikan sebagai alat untuk mengontrol tubuh perempuan itu sendiri.

Ketertubuhan Perempuan tentang HIV-AIDS

Pengalaman ketertubuhan merupakan tahap pasca pengalaman prarefeksi, dimana pada tahap ini individu mengalami langsung pada tubuhnya. Tubuh merupakan bagian penting dalam konteks fenomenologi Ponty. Hal ini disebabkan tubuh dianggap sebagai subyek yang mampu memberikan persepsi tentang apa yang dialami individu. Dalam konteks pengalaman ketertubuhan tentang HIV-AIDS ini meliputi: gejala yang dialami oleh informan sebelum dinyatakan positif HIV-AIDS, respon saat mengetahui sebagai ODHA dan juga perilaku mereka secara sosial, ekonomi dan kesehatan setelah menjadi ODHA.

Secara medis, HIV-AIDS merupakan virus menyerang kekebalan tubuh, sehingga setiap orang mempunyai gejala yang berbeda-beda sebelum mereka dinyatakan sebagai ODHA. Perbedaan yang dialami oleh setiap individu berkaitan dengan gejala yang dialami sebelum dinyatakan HIV-AIDS berbeda-beda. Gejala yang dialami tergantung pada imunitas tubuh mereka. Sehingga hal ini yang membuat individu tidak mengetahui kondisi itu adalah gejala positif HIV-AIDS, karena setiap tubuh merespon berbeda-beda terhadap virus ini. Baik informan yang belum maupun telah mengetahui tentang HIV-

AIDS mereka tidak menyadari bahwa gejala yang dialami oleh tubuh sebagai isyarat positif ODHA. Pengalaman ketertubuhan tentang gejala HIV-AIDS pada setiap individu berbeda-beda terkait dengan daya tahan tubuh mereka.

Pengalaman ketertubuhan bukan hanya terlihat pada gejala yang dialami oleh tubuh saat terinfeksi HIV-AIDS, tapi juga bisa dilihat pada respon seseorang ketika dinyatakan positif sebagai ODHA. Dalam penelitian ini menunjukkan adanya keterkaitan antara prarefeksi tentang HIV-AIDS dan respon saat mengetahui positif HIV-AIDS. Bagi individu yang sejak awal memang *illiterate* mengenai virus ini maka saat dia dinyatakan sebagai positif ODHA menerima kondisi tersebut sebagai hal yang biasa saja.

Bagi OR dan SL, sejak awal mereka tidak mengetahui tentang HIV-AIDS, sehingga ketika mereka dinyatakan positif HIV-AIDS bukan menjadi hal membuat mereka shock atau kaget. Mereka berusaha memahami apa itu HIV-AIDS dari dokter, maupun LSM yang melakukan pendampingan. Namun agak berbeda dengan SH yang sebelumnya juga tidak mempunyai pengetahuan tentang HIV-AIDS, tapi setelah suaminya meninggal dan dia menemukan dokumen riwayat kesehatan milik suaminya yang dinyatakan ODHA, maka ketika dinyatakan positif ODHA, dia langsung merasa tertekan bukan hanya secara fisik tapi juga psikologis dan sosial. Informasi dari dokter membuat perasaan SH yang tertekan agak redah. Hal ini disebabkan dokter dianggap mempunyai pengetahuan tentang penyakit tersebut.

Bagi informan yang sebelumnya sudah mendapatkan pengetahuan tentang HIV-AIDS, maka ketika mereka dinyatakan positif HIV-AIDS mereka juga stress, karena merasa sudah hati-hati dan telah melakukan langkah preventif ketika melayani "pelanggan" dengan memakai kondom. Sehingga ketika dia

dinyatakan positif HIV-AIDS, perasaan stress yang terjadi karena dia menganggap penyakit ini adalah penyakit yang menakutkan. Pengalaman prarefeksi mempengaruhi respon individu ketika dinyatakan sebagai ODHA.

Pengalaman ketertubuhan yang diawali saat tubuh mengalami gejala sebelum dinyatakan sebagai ODHA, dari pengalaman tersebut tubuh selanjutnya melakukan respon untuk tetap dianggap sebagai tubuh yang sehat. Untuk mempunyai tubuh yang dianggap sehat maka tubuh merespon apa yang dialaminya dan juga merespon berdasarkan informasi yang didapat dari lingkungannya. PDHA yang awalnya tidak mengetahui HIV-AIDS dan setelah positif HIV-AIDS, maka dia melakukan tindakan untuk tetap membuat daya tahan tubuhnya tetap baik. SH dan OR bahwa tubuh mereka harus mengkonsumsi obat secara rutin, bahkan OR menyebutkan juga harus mengkonsumsi makanan bergizi. Pengalaman ketertubuhan sebagai PDHA, membuat individu menjadi disiplin dalam menjalani hidupnya. Hal ini dilakukan agar tubuh mereka tetap sehat.

Bahkan SI merubah gaya hidupnya agar dianggap tetap sehat. SI yang sampai saat ini masih menjadi WPS aktif, dulunya masih minum alkohol dan merokok. Tapi setelah positif ODHA, dia sudah tidak lagi minum alkohol dan merokok atas nasehat dokter yang menanganinya dan juga pihak pendamping dari LSM. Pengalaman ketertubuhan bukan hanya sebagai usaha merespon tubuh, tapi juga informasi yang didapat dari orang-orang sekitarnya yang dianggap memahami tentang HIV-AIDS.

Pengalaman ketertubuhan PT agak berbeda dengan informan lainnya dimana saat ini dia merasa sehat yang ditunjukkan dari berat badannya yang naik, meskipun secara

medis dokter menyatakan dia adalah ODHA yang harus mengkonsumsi obat setiap hari. Keadaan PT yang merasa sebagai orang sehat seperti orang lain yang bukan ODHA ini didukung oleh beberapa faktor, antara lain: psikologis, sosial dan ekonomi. Setting sosial individu memberikan kontribusi pada pengalaman prarefeksi dan ketertubuhan individu, dimana hal ini akan memberi pengaruh yang signifikan terhadap pengetahuan dan tindakan individu tentang HIV-AIDS. Informan dalam penelitian ini secara ekonomi adalah kelas bawah dengan pendidikan yang rendah, sehingga informasi tentang kesehatan yang mereka miliki sangat terbatas. Di samping itu, beberapa informan oleh dinas kesehatan maupun LSM dianggap bukan kelompok RESTI, sehingga mereka tidak memperoleh informasi tentang HIV-AIDS sebagaimana informan dalam kelompok RESTI. Keterbatasan informasi tentang HIV-AIDS yang dimiliki PDHA membuat mereka terlihat mengabaikan kesehatan tubuhnya. Dimana hal itu sebenarnya menjadi hak mereka untuk mendapatkan informasi tentang kesehatan dirinya dan juga orang yang ada di dekatnya dalam hal ini pasangannya, karena virus tersebut tertular melalui pasangannya.

Hal di atas menunjukkan bahwa PDHA cenderung menyembunyikan apa yang dirasakan oleh tubuhnya dan berusaha menganggap dirinya baik-baik saja. Padahal sebenarnya apa yang dialami oleh tubuh menunjukkan terjadinya penurunan daya imunitasnya. Individu akan mengalami kesadaran melalui kerusakan yang dialami pada tubuhnya sebagai wahana yang mendunia sebagai bagian dari rutinitas dan prosedur yang tersembunyi dan diasumsikan dalam keadaan sadar normal individu (Adian, 2010:111).

Wacana sebagai Pengalaman Bahasa Perempuan tentang HIV-AIDS

Pengalaman bahasa merupakan tahap pengalaman selanjutnya setelah pengalaman prarefeksi dan tubuh. Pada pengalaman bahasa ada wacana yang diciptakan tentang ODHA dan HIV-AIDS. Wacana ini menjadi pengetahuan awal bagi perempuan mengenai HIV-AIDS. Selain dapat menjadi pengetahuan, individu pun menciptakan wacana mengenai PDHA dan HIV-AIDS dari pengalaman ketertubuhannya setelah mereka mengetahui dirinya sebagai ODHA. Dalam hal ini PDHA tidak memberikan wacana secara langsung apa itu HIV-AIDS, tapi mereka lebih mengingatkan atau menjaga orang-orang terdekat mereka untuk bisa menjaga dirinya sebagai wacana tidak langsung sebagaimana diceritakan oleh informan OR yang bekerja sebagai pembantu rumah tangga, dan PT, mantan WPS.

Karena HIV-AIDS dianggap sebagai penyakit yang tabu yang diderita oleh orang yang punya perilaku “menyimpang” maka wacana yang dimunculkan bukan merujuk langsung pada penyakit tersebut, tapi lebih pada *secret discourse*. Di balik pesan yang diberikan pada lingkungannya dalam hal ini adalah anaknya, PDHA ingin orang dikelilinginya bisa hidup sehat tanpa virus HIV-AIDS. Dalam hal ini wacana HIV-AIDS menjadi *secret discourse* yang diberikan PDHA pada orang-orang sekelilingnya. Wacana senada juga diberikan oleh SL, ibu rumah tangga yang berusaha menjaga orang-orang di sekelilingnya untuk tidak seperti suaminya.

Secret discourse yang dimiliki oleh SL dilatarbelakangi oleh trauma mendalam dari pengalaman ketertubuhannya tentang HIV-AIDS, dimana status dia sebagai ODHA disebabkan oleh suaminya yang memakai narkoba suntik. Sehingga pengalaman

keterbuhannya disampaikan melalui pesan yang disampaikan pada orang-orang di sekelilingnya sebagai *secret discourse*.

Pesan yang diberikan PDHA kepada orang-orang yang ada di sekitarnya adalah sebagai pengalaman bahasa perempuan berkaitan dengan pengalaman mereka dari hanya mengetahui atau bahkan tidak mengetahui sama sekali tentang HIV-AIDS, kemudian dinyatakan oleh dokter sebagai positif ODHA. Bahasa membawa pengetahuan pada perempuan sehingga mereka mampu untuk memahami pengalaman keseharian yang mereka alami. Pikiran dan tindakan menyerap bahasa yang ada di lingkungan individu, yang kemudian mempengaruhi kesadaran individu dan menentukan tindakan yang sesuai dengan norma yang ada di lingkungan. Melalui pengalaman prarefleksi dan ketertubuhan PDHA memunculkan *secret discourse*, dimana melalui bahasa (baca: pesan) yang disampaikan pada orang-orang di sekitarnya, PDHA berusaha memahami dunia.

Dimana menurut Ponty, bahasa bukan hanya alat untuk menyampaikan pesan, tetapi bahasa juga merupakan jelmaan dari pikiran (Bartens, 2006: 159). Bagi Ponty pengalaman yang telah dimiliki oleh individu harus mampu untuk diungkapkan dan tidak hanya terkunci di kepala atau pikiran saja (Adian, 2010:109). Namun dalam realitas PDHA pengalaman prarefleksi dan ketertubuhan mereka terkunci di kepala mereka, karena masih adanya stigma dan diskriminasi terhadap penyakit HIV-AIDS. Sehingga pengalaman mereka diungkapkan melalui *secret discourse*. Bahkan ada juga informan yang cenderung menggunakan *silent discourse* dalam mengungkapkan pengalaman prarefleksi dan ketertubuhannya. Hal ini disebabkan masih tingginya stigma dan diskriminasi yang diberikan pada PDHA. Dalam hal ini menunjukkan bahwa bahasa memiliki

makna akibat adanya stimulus atau rangsangan dari obyek.

Persepsi tentang HIV-AIDS setelah positif ODHA

Pengalaman ketertubuhan tentang HIV-AIDS yang dialami individu pada saat awal mendapatkan gejala dan dinyatakan positif HIV-AIDS, membuat individu terdorong untuk mengetahui tentang virus yang terinfeksi dalam tubuhnya. Informan yang pada awalnya tidak mengetahui sama sekali tentang HIV-AIDS mereka kemudian mendapatkan informasi tentang penyakit ini dari LSM yang melakukan pendampingan, puskesmas dan juga dokter di rumah sakit. Sebagaimana OR dan SL yang awalnya dia tidak tahu sama sekali, kemudian mengetahui cara penularan sampai tindakan kuratif yang harus dilakukan.

Kondisi mereka sebagai ODHA, secara tidak langsung memaksa mereka untuk mencari informasi tentang penyakit ini dan bagaimana harus bertahan hidup dalam menghadapi penyakit ini. Namun demikian, ada kesamaan dari pemahaman informan tentang HIV-AIDS bahwa penyakit ini ditularkan melalui hubungan seksual.

Pemahaman individu tentang HIV- AIDS serta tindakan kuratif yang harus mereka lakukan terkait dengan aktivitas mereka sehari-hari. Bagi informan yang selama ini mereka sebagai ibu rumah tangga atau bekerja secara "normal" maka pemahaman mereka terkait dengan pengalaman prarefeksi dan pengalaman ketertubuhan mereka. Dimana mereka tertular HIV-AIDS dari suami mereka dan mereka melakukan pengobatan rutin sebagaimana disarankan oleh staf di puskesmas maupun dokter di rumah sakit. Sedangkan bagi informan yang mereka bekerja sebagai WPS maka pemahaman mereka juga seputar tindakan sehari-hari mereka, bahwa bukan hanya hubungan

seks yang tidak aman saja yang bisa menularkan virus ini tapi juga narkoba jarum suntik. Begitu juga dengan tindakan kuratifnya bukan hanya meminum obat secara rutin, tapi juga menghindari kebiasaan yang biasa mereka lakukan seperti minuman keras dan merokok.

Pengalaman prarefeksi dan pengalaman ketertubuhan tentang HIV-AIDS berimplikasi secara signifikan terhadap pemahaman individu tentang penyakit ini. Dan pihak LSM ataupun medis juga cenderung memberi informasi yang ada kaitannya dengan aktivitas mereka sehari-hari baik berkaitan dengan cara penularan atau tindakan kuratif yang harus mereka lakukan. Hal ini membuat pemahaman tentang virus ini kurang holistik, karena penyebarannya juga bisa melalui transfusi darah yang tidak dideteksi secara teliti di awal.

Pemahaman yang masih tergantung pada pengalaman prarefeksi dan ketertubuhan individu, ini yang membuat HIV-AIDS menjadi penyakit yang tetap mendapat stigma dan diskriminasi pada para penderitanya. Hal ini disebabkan bukan hanya tidak adanya pemahaman pada masyarakat tentang penyakit ini, atau kalau pun ada pemahaman hanya terkait sebagai penyakit orang-orang yang suka "jajan" atau suka bergonta-ganti pasangan, tapi pada mereka yang menderita pun belum ada informasi yang mereka terima secara holistik. Mereka mendapatkan informasi hanya berkaitan dengan sesuatu yang dianggap dekat dengan mereka. Hampir semua informan mengatakan bahwa HIV-AIDS menular melalui hubungan seksual. Hal ini disebabkan mereka menjadi positif ODHA melalui hubungan seksual. Padahal ada pengetahuan lain berkaitan dengan cara penularan virus ini yang juga harus diberikan pada masyarakat umum, dan terutama mereka yang positif ODHA.

PERAN LSM DAN PEMERINTAH DALAM MENANGGULAGI HIV-AIDS

Dalam penelitian ini, informan mempunyai kedekatan dengan pihak LSM yang melakukan pendampingan dan juga pihak puskesmas atau rumah sakit dimana mereka berobat. ODHA selalu mengkonsultasikan kondisi kesehatannya kepada pihak LSM atau dokter yang menanganinya. Dari sisi kesehatan pihak LSM juga selalu member informasi terkait dengan puskesmas atau rumah sakit dimana RESTI dan ODHA bisa melakukan pengobatan.

Berdasarkan informasi dari AW, laki-laki yang bekerja sebagai seorang manager kasus dan juga konselor dari LSM Paramitra dan AD, laki-laki yang bekerja di Dinas Kesehatan Kota Malang menjelaskan ada beberapa tempat di Malang yang bisa memberikan layanan VCT dan juga pengobatan. Untuk Kota Malang layanan VCT bisa dilakukan di Rumah Sakit Saiful Anwar (RSSA), Rumah Sakit Islam Unisma (RSI Unisma), Rumah sakit tentara dan beberapa puskesmas seperti: Puskesmas Arjuno, Puskesmas Rampal Celaket, Puskesmas Kendal Kerep, Kedungkandang, Puskesmas Ciptomulyo, Puskesmas Janti, Puskesmas Dinoyo, Puskesmas Kendalsari. Namun pengobatan hanya bisa dilakukan di RSSA, RSI Unisma dan Rumah sakit tentara. Untuk kabupaten layanan VCT bisa dilakukan di RSUD Kepanjen, RSUD Lawang, dan beberapa puskesmas di Kabupaten Malang. Sedangkan untuk pengobatan hanya dilakukan di RSUD Kepanjen.

Semua wilayah di Malang sudah mempunyai tempat untuk melakukan layanan VCT dan juga pengobatan, tapi jumlahnya masih terbatas. Hal ini dikarenakan jika dilihat dari kuantitas dan peningkatan persentase ODHA pertahun masih kurang

memenuhi. Untuk Kota Malang dengan total ODHA yang terdaftar di Dinkes adalah 257 orang yang pengobatannya ditangani oleh 2 rumah sakit. Ini berarti satu rumah sakit rata-rata menangani 128 ODHA. Hal yang lebih berat juga ditanggung oleh RSUD Kepanjen, dimana di Kabupaten Malang total ODHA adalah 384 orang. Namun demikian, berdasarkan data di lapangan bahwa pelayanan VCT maupun pengobatan terhadap ODHA ini tidak berdasarkan wilayah. Berdasarkan data dari Dinas Kesehatan Kota maupun Kabupaten Malang, ada banyak ODHA atau RESTI dari luar kota yang melakukan perawatan dan pengobatan di wilayah Malang, seperti berasal dari Pasuruan, Probolinggo, Blitar, Tulungagung, Kediri, Lumajang, Jember, Bondowoso, Madiun, Banyuwangi, Sidoarjo, Mojokerto.

Selain itu, pihak pendamping dari LSM juga fokus memberikan penguatan pada ODHA terkait dengan kondisi sosial dan ekonomi mereka yang masih mendapatkan stigma dan diskriminasi di masyarakat. Meskipun saat ini juga ada organisasi yang peduli terhadap ODHA seperti WPA (Warga Peduli AIDS), KDS (Kelompok Dukungan Sebaya), dimana melalui organisasi-organisasi ini LSM berusaha memberikan dukungan secara ekonomi, sosial dan psikologis terhadap ODHA.

Organisasi ODHA maupun organisasi-organisasi peduli ODHA merupakan sarana yang efektif untuk menyebarkan informasi tentang HIV-AIDS dan sosialisasi pencegahannya. Selain organisasi-organisasi tersebut, juga ada kelompok RESTI yang juga efektif untuk melakukan sosialisasi pencegahan HIV-AIDS.

Untuk kelompok RESTI dari gay, waria dan WPS sudah dilakukan sosialisasi secara rutin lewat kelompok RESTI terkait. Tapi untuk kelompok ibu rumah tangga yang sebenarnya

menjadi kelompok RESTI belum bisa diidentifikasi secara pasti. Menurut AD hal ini disebabkan kelompok RESTI pada ibu rumah tangga sulit untuk diidentifikasi, karena tidak ada organisasinya seperti pada gay atau waria. Selain itu kelompok RESTI pada ibu rumah tangga juga sulit dideteksi, karena hal ini biasanya terkait dengan perilaku pasangannya baik yang suka bergonta-ganti pasangan atau yang menggunakan narkoba suntik. Namun demikian usaha penanggulangan HIV-AIDS ini menurut AD telah melibatkan banyak pihak bukan hanya Dinas Kesehatan dan LSM saja.

Apa yang diungkapkan di atas menunjukkan bahwa untuk ibu rumah tangga, terutama ibu hamil disarankan untuk melakukan tes HIV-AIDS, agar bila terdeteksi HIV-AIDS maka bisa melakukan pencegahan terhadap bayinya. Hal ini juga menunjukkan upaya pemerintah untuk mengatasi kelompok RESTI pada ibu rumah tangga yang sangat sulit untuk diidentifikasi. Namun di sisi lain, jumlah ODHA pada ibu rumah tangga dan bayi juga mengalami peningkatan. Di samping itu juga ada upaya untuk memberikan sosialisasi yang terus menerus kaitannya dengan HIV-AIDS sebagaimana diungkapkan oleh SA, perempuan yang bekerja sebagai sekretaris KPA (Komisi Penanggulangan AIDS) Dinas Kesehatan Kota Malang.

Menjadi penting bahwa generasi muda juga harus diberikan informasi yang benar tentang penularan virus ini, sehingga mereka bisa melakukan tindakan preventif. Meskipun dari kutipan di atas juga memperlihatkan dimana selalu ditekankan bahwa virus ini ditularkan lewat hubungan seks, dan menganggap penularan lewat transfusi darah itu sangat kecil, sehingga terkesan tidak penting untuk disampaikan. Padahal apapun media penularan virus ini harus diinformasikan

secara holistik pada masyarakat agar mereka bisa lebih berhati-hati dalam melakukan sesuatu, termasuk kaitannya dengan penggunaan jarum suntik yang bergantian.

Selain itu Menurut WA, data tentang ODHA yang dimiliki oleh dinas kesehatan juga *dishare* ke wilayah kecamatan pada saat kegiatan monitoring dan evaluasi program, tapi data per individu secara detail hanya pihak dinas kesehatan saja yang tahu. Pihak kecamatan diberi tahu hanya sebatas jumlah warga yang RESTI atau positif ODHA saja. Hal ini juga menunjukkan bahwa HIV-AIDS masih dianggap penyakit yang tabu, sehingga penderitanya pun cukup diketahui oleh dinas kesehatan, dokter rumah sakit atau puskesmas yang menangani.

KESIMPULAN

PDHA dari kalangan ibu rumah tangga tidak mempunyai pengetahuan sama sekali tentang apa itu HIV-AIDS, sehingga mereka pun tidak mempunyai langkah preventif. Apalagi perempuan juga tidak mengetahui atau enggan menanyakan bagaimana perilaku pasangan mereka di luar rumah, karena budaya yang menuntut mereka untuk tidak menanyakan apa yang dilakukan laki-laki di luar wilayah domestik. Hal ini yang membuat semakin meningkatnya ibu rumah tangga dan anak-anak/bayi terinfeksi virus HIV.

Dari Dinas Kesehatan pun belum ada penanganan yang dilakukan pada ibu rumah tangga yang dianggap kelompok RESTI, karena beberapa alasan. Pertama, kelompok RESTI dari ibu rumah tangga sulit untuk dideteksi atau dipetakan, karena terkait dengan perilaku pasangannya. Kedua, kelompok RESTI dari ibu rumah tangga tidak mempunyai kelompok khusus seperti, gay, waria atau WPS, sehingga hal ini yang membuat

pemerintah dalam hal ini dinas kesehatan tidak melakukan sosialisasi atau tindakan preventif pada kalangan ibu rumah tangga.

Berbeda dengan perempuan yang menjadi WPS yang sudah dikategorikan oleh dinas kesehatan sebagai kelompok RESTI, mereka sudah mempunyai pengetahuan tentang HIV-AIDS. Meskipun pengetahuan mereka tidak holistik terutama kaitannya dengan cara penularannya, yang mayoritas mereka hanya mengetahui karena gonta-ganti pasangan. Hal ini juga menyebabkan adanya stigma dan diskriminasi di kalangan ODHA.

Pengalaman prarefleksi PDHA juga berdampak pada pengalaman ketertubuhannya. Pengalaman prarefleksi mempengaruhi respon perempuan ketika mereka dinyatakan sebagai positif ODHA. PDHA yang sudah mengetahui tentang HIV-AIDS, merasa shock dan bahkan ingin bunuh diri ketika mereka mengetahui positif sebagai ODHA. Sedangkan bagi mereka yang tidak mempunyai pengetahuan tentang HIV-AIDS, maka mereka merespon biasa saja ketika mereka dinyatakan positif. Namun perilaku mereka pasca mengetahui sebagai positif ODHA hampir sama, dimana mereka berusaha mencari tahu apa itu HIV-AIDS, cara penularan dan penyembuhannya. Di samping itu mereka berusaha untuk mendisiplinkan tubuhnya dengan minum obat secara teratur agar daya imunitas tubuhnya tetap terjaga.

Pengalaman prarefleksi dan ketertubuhan itu kemudian mereka refleksikan pada pengalaman bahasa mereka, dimana mereka mempunyai *secret discourse* dan *silent discourse* terkait dengan HIV-AIDS. PDHA tidak menyampaikan pengetahuan tentang apa itu HIV-AIDS secara terbuka tetapi melalui pesan

moral terhadap orang-orang yang ada di sekitarnya agar mereka tidak terinfeksi HIV-AIDS.

Peran LSM dan pemerintah sendiri dalam menanggulangi HIV-AIDS dilakukan dalam berbagai program, *pertama*, sosialisasi tentang HIV-AIDS pada kelompok RESTI WPS, gay dan waria dan juga pada masyarakat umum sebagai tindakan preventif. *Kedua*, melakukan VCT dan pengobatan gratis pada beberapa rumah sakit dan puskesmas. *Ketiga*, melakukan pendampingan pada ODHA dalam rangka memberi dukungan baik secara social, ekonomi, dan psikologis melalui organisasi-organisasi ODHA maupun organisasi warga yang peduli HIV-AIDS. Hal ini secara tidak langsung akan mengurangi stigma dan diskriminasi terhadap ODHA, sehingga mereka bisa tetap hidup normal di tengah-tengah masyarakat. *Keempat*, Perlu adanya pengolahan dan analisis data yang detail berkaitan dengan setting sosial ODHA. Hal ini bisa digunakan untuk pemetaan penyebaran HIV-AIDS yang pada akhirnya bisa dijadikan sebagai pijakan untuk membuat kebijakan dalam rangka menanggulangi virus HIV-AIDS. Adanya peraturan daerah atau undang-undang yang mengatur dan mengawasi serta mengontrol penyebaran dan penanganan HIV-AIDS secara holistik. Selain itu perlu peran dari semua pihak dalam menanggulangi virus ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Adian DG. 2010. *Pengantar Fenomenologi*, Depok, Koekoesan.
- Hadi S. 2014. *Kasus HIV-AIDS di Kota Malang Tertinggi*, Malang.
- Kriyantono R, Kholifah S and Riani YA. 2014. *Model for Capacity Building in Behavior Change Communication (BCC) Program for HIV-AIDS Prevention in Malang, East Java*, Journal of Social Sciences Research 5.

- Narita, Rindah A. 2015. *Diskriminasi Dan Etika Subsistensi Orang Dengan HIV/AIDS (ODHA)*, Malang.
- Ponty MM. 1962. *Phenomenology of Perception*, Great Britain, Routledge.
- Rizky D. 2014. *HIV-AIDS Meningkat Drastis di Kota Malang*, Malang.
- Syamsuddin M. 2010. *Kritik Fenomenologis Merleau-Ponty atas Filsafat Pengetahuan*, Jurnal TSAQAFAH 6.
- Tangkas, P.D. 2009. *Kondom Bukan Solusi Atasi HIV-AIDS*, [http//kendariekspres.com](http://kendariekspres.com), diakses 10 Maret 2010.

**ANIMASI BURUH TANI PEREMPUAN
(TINJAUAN KRITIS DAMPAK PENGGUNAAN PESTISIDA
BAGI KESEHATAN REPRODUKSI PEREMPUAN)**

Sri Yuliana

STT SYALOM – BANDAR LAMPUNG
sriyully@gmail.com

ABSTRAK

Dewasa ini pestisida merupakan sarana yang sangat diperlukan. Terutama digunakan untuk melindungi tanaman dan hasil tanaman, ternak maupun ikan dari kerugian yang ditimbulkan oleh berbagai jasad pengganggu. Bahkan oleh sebahagian besar petani, beranggapan bahwa pestisida adalah sebagai “dewa penyelamat” yang sangat vital.

Tetapi, dampak negatif dari penggunaan pestisida bagi kesehatan manusia, khususnya bagi kesehatan reproduksi kurang diperhatikan oleh para pelaku bisnis pertanian. Perempuan dan buruh tani perempuan adalah yang paling rentan terhadap dampak-dampak tersebut, karena tubuh perempuan bersentuhan langsung dengan tanaman, tanah, air dan udara yang tercemari dengan pestisida. Hal yang perlu diperhatikan oleh para pelaku bisnis pertanian, pemerintah, dan stakeholder adalah menjamin hak reproduksi petani perempuan, karena semua yang melakukan aktifitas pertanian ini adalah petani perempuan sendiri. Proses penyadaran dan pengetahuan pertanian sangat dibutuhkan oleh petani perempuan di pedesaan. Sehingga petani perempuan akan mengerti sendiri apa kandungan dalam pestisida, bagaimana membuatnya, dan apa dampaknya bagi kesehatan mereka.

Kata kunci: buruh tani perempuan, pestisida, kesehatan reproduksi perempuan.

Nowadays pesticide is an indispensable means. It is mainly used to protect plants and crops, livestock and fish harmed by various pests. Even most of the farmers assume pesticides is a

“savior god” which is very vital for their life.

However, the negative impact of pesticides usage on human health, especially on human reproductive health, has less attention by the agriculture business practitioners. Women and women farmer workers are the most vulnerable to these impacts since their bodies always have direct contact with plants, soil, water and air polluted by pesticides. This makes all the stakeholders of agriculture business especially government to ensure the rights of women farmers workers reproductive health since the women has played significant role in agriculture. Women rights awareness process and agriculture education absolutely are needed by women farmers in rural areas. Hence, women farmers will know by themselves the ingredients of the pesticides, how it is made and how it affects their health.

Keywords: animation, women farmer worker, pesticides, women reproductive health.

I. PENDAHULUAN

Berbicara mengenai dunia pertanian, petani (laki-laki dan perempuan), tanaman dan lahan pertanian, hasil produksi, bibit dan pupuk, yang berujung pada harapan menyejahterakan masyarakat pedesaan rasanya kita tidak bisa lupa dengan mantra ajaib *Simsalabim* atau *Abakadabra* yang tiba-tiba mampu mengubah seluruh aspek kehidupan manusia laksana tongkat ajaib milik peri Nirmala dalam tokoh karton anak-anak di era 90-an. Mantra ajaib itu adalah “Revolusi Hijau”!

Revolusi hijau adalah sebutan tidak resmi yang dipakai untuk menggambarkan perubahan fundamental dalam pemakaian teknologi budidaya pertanian yang dimulai pada tahun 1950an-1980an dibanyak negara berkembang terutama di Asia. Gebrakan revolusi hijau membawa dampak positif di dunia pertanian yaitu dengan perombakan besar-besaran dari pertanian tradisional ke pertanian modern dengan alat-

alat modern. Akibatnya, mulai muncul kebutuhan-kebutuhan yang memerlukan modal besar, sehingga menimbulkan ketergantungan terhadap bantuan dan pinjaman luar negeri baik dalam bentuk uang maupun barang modal.

Apa yang sebenarnya melatarbelakangi revolusi hijau? Pada masa orde baru semua system pertanian di Indonesia ditujukan untuk peningkatan produksi pangan. Tentu saja hal ini berkaitan dengan produksi beras. Maka terjadilah *beras-sasi* di mana-mana. Semua diarahkan pada peningkatan produksi beras. Semua jenis makanan pokok yang selama ini dikonsumsi oleh masyarakat di daerah, seperti ubi dan jagung, diganti dengan beras. Di era ini, beras adalah makanan pokok. Beras adalah tanaman utama petani. Beras adalah sumber kesejahteraan masyarakat.

Revolusi hijau pada akhirnya mengikat semua akar serabut sumber pangan masyarakat menjadi satu akar tunggal yaitu BERAS. Revolusi hijau membawa perubahan pada masyarakat petani, antara lain: dalam hal pengelolaan tanah, penggunaan bibit unggul, penggunaan pupuk kimia, penggunaan sarana-sarana produksi dan pengaturan waktu panen. Dan ditambah lagi pada saat itu pemerintah melakukan subsidi besar-besaran terhadap pengadaan pupuk dan pestisida. Jika kita menelisik kembali kondisi ini, maka kita akan banyak menemukan dampak akibat revolusi hijau.

Dampak positif dari revolusi hijau adalah meningkatnya produksi tanaman pangan terutama padi dan gandum sehingga kebutuhan karbohidrat terpenuhi dan menjadikan negara Indonesia yang sebelumnya pengimpor beras menjadi negara dengan swasembada pangan. Jika ada dampak positif, maka kita akan menemukan dampak negatif dari revolusi hijau.

Dampak negatif dilihat dari sisi ekonomi diantaranya

swasembada yang dicanangkan tidak berlangsung lama, terjadinya impor beras besar-besaran untuk memenuhi kebutuhan pangan dan menyokong swasembada beras, ketergantungan petani terhadap teknologi modern mengancam kesejahteraan para petani. Dampak negatif dilihat dari sisi politik adalah karena program swasembada ini terjadi pengontrolan petani melalui dibentuknya badan kelembagaan yang mendukung revolusi hijau, seperti didirikannya KUD, dan lain sebagainya.

Perubahan sosial yang nampak jelas dari adanya revolusi hijau ini adalah semakin meningkatnya angka pengangguran, kemiskinan, hilangnya kearifan likal, merosotnya nilai gotong royong, polarisasi sosial, penurunan produktifitas perempuan pedesaan dan terancamnya kesehatan manusia, hewan, dan alam.

Secara khusus, tulisan ini hendak menyoroti dampak pestisida bagi kesehatan reproduksi petani perempuan dan bagaimana proses penyadaran dilakukan di dalam kelompok-kelompok tani, khususnya kelompok tani perempuan. Data diperoleh dari hasil penelitian terhadap beberapa kelompok tani di Lampung, Sumatera Selatan. Dengan menggunakan metode penelitian kualitatif. Landasan konseptualnya adalah menemukan keterkaitan antara aktivitas pertanian yang dilakukan oleh petani perempuan di Lampung dengan pemenuhan hak kesehatan reproduksi mereka.

II. HAK KESEHATAN REPRODUKSI (PETANI) PEREMPUAN PEDESAAN

Isu kesehatan reproduksi terkait dengan dunia pertanian sangatlah kompleks. Dibutuhkan kepekaan dan usaha keras

dalam proses penyadaran bagi petani perempuan mengenai dampak dari penggunaan pupuk kimia (pestisida) bagi kesehatan reproduksi mereka. Diperlukan juga kesabaran dalam mengawal dan memperjuangkan pengimplementasian dokumen-dokumen yang berisi kesepakatan bersama dalam memberikan perlindungan terhadap perempuan pedesaan dari segala bentuk diskriminasi dan kekerasan.

Ini tidak mudah! Kita seperti sedang berada dalam proses animasi. Yaitu proses merekam dan memainkan kembali serangkaian gambar statis untuk mendapatkan sebuah ilusi pergerakan. *"Animation is the process of recording and playing back a sequence of stills to achieve the illusion of continuous motion"* (Ibiz Fernandez McGraw- Hill/Osborn, California, 2002). Dalam realita perempuan petani di pedesaan, gambar statis itu adalah apa yang selama ini sudah dianggap dan diterima oleh masyarakat sebagai kebenaran mutlak. Pemahaman itu membutuhkan waktu untuk bisa tergerakkan oleh perubahan. Misalnya, pemahaman bahwa pestisida adalah "dewa penolong" para petani untuk mendapatkan hasil produksi yang berkualitas tinggi sudah menjadi pemahaman yang mendarahdaging dalam masyarakat pedesaan. Ketika ada upaya penyadaran bahwa pestisida berbahaya bagi manusia dan alam, tentu butuh waktu dan perjuangan untuk menerapkannya. Penulis menyebut proses ini sebagai sebuah animasi.

Animasi adalah proses menghidupkan. Animasi adalah usaha untuk menggerakkan sesuatu yang tidak bisa bergerak sendiri. Animasi perempuan pedesaan dan buruh tani perempuan adalah sebuah pergerakan yang membutuhkan konsep yang jelas, strategis, dan jejaring yang kuat.

Perempuan, pestisida, dan kesehatan reproduksi.

Penulis mencoba mengumpulkan data dan melakukan penelitian pada 26 kelompok tani – 3 kelompok tani organik – di Lampung Tengah. Kelompok ini yang merupakan kelompok dampingan Yayasan Bimbingan Mandiri (YABIMA), sebuah organisasi non pemerintah di Lampung. Dari data tersebut ditemukan fakta bahwa dari 448 orang yang menjadi anggota kelompok tani, 355 orang adalah laki-laki dan hanya 93 orang perempuan. Ini berarti hanya 20.8 persen perempuan (laki-laki 79.2 persen) yang ikut kelompok tani. Bahkan dalam kelompok tani organik, tidak ada seorang perempuanpun yang terlibat didalamnya. Dari wawancara dengan Pinarno, seorang staf ahli pertanian di YABIMA, diketahui bahwa fakta di lapangan ada lebih dari 70 persen perempuan pedesaan berprofesi sebagai petani, bahkan menjadi buruh tani.

Pinarno menjelaskan bahwa cara kerja petani di Lampung sama halnya dengan petani lain pada umumnya. Mereka bekerja bersama, baik suami-istri atau berombongan dengan pembagian tugas: para lelaki bertugas mengolah tanah (mencangkul/membajak), menyemprot lahan dengan obat pembasmi hama dan rumput. Sementara kaum perempuan menemani mencabut rumput sebelum lahan ditanami (lahan sudah lebih dahulu disemprot obat kimia), menanam padi/jagung. Setelah tanaman tumbuh beberapa minggu kemudian, para laki-laki akan menyemprotkan pupuk dan pestisida, sedangkan para perempuan menyiangi tanaman, khususnya jagung dari daun-daun kering, apabila ada rumput yang tumbuh, mereka sekaligus mencabuti rumput, supaya terhindar dari gulma. Kebanyakan para perempuan ini bekerja tanpa alat pelindung apapun. Wajah mereka ditutup hanya untuk

menghindari panas matahari. Tangan mereka bersentuhan dengan tanah dan tanaman yang sudah terkontaminasi sisa-sisa pupuk kimia (pestisida) yang masih menempel pada tanaman, air, dan tanah. Sekalipun beberapa petani sudah sadar akan bahaya pupuk kimia bagi kesehatan mereka, namun belum ada kegiatan penyadaran secara khusus terutama dalam kelompok-kelompok tani dampingan.

Kegiatan dalam kelompok tani di Lampung Tengah sejauh ini meliputi: pelatihan membuat kompos (pupuk organik), kesehatan ternak, pertanian organik, pelatihan manajemen dan penguatan kelompok, simpan pinjam, dan sebagainya. Di antara kegiatan-kegiatan itu dilakukan juga penyadaran terhadap anggota kelompok tani mengenai bahaya penggunaan pupuk kimia dan pestisida bagi kesuburan tanah dan kesehatan manusia. Bahkan di beberapa tempat dilakukan penyuluhan pertanian dari Dinas Pertanian setempat dan mengikuti pelatihan di desa lain dalam program Sekolah Lapang.

Dari kenyataan di atas, dapat kita bayangkan betapa kuat peranan kelompok tani dalam proses peningkatan ketrampilan dan wawasan mengenai pertanian. Tentu ada juga proses penyadaran mengenai dampak negatif dari penggunaan pupuk kimia (pestisida) bagi kesuburan tanah dan kesehatan manusia. Sayangnya hanya 93 orang petani perempuan yang terlibat di dalam aktivitas kelompok tani tersebut, bahkan tak seoranganpun yang menjadi anggota kelompok tani organik. Sama artinya dengan hanya 20.8 persen perempuan yang tahu mengenai dampak pestisida bagi kesehatan manusia.

Jika kita terlisik lebih dalam dari kondisi ini, kita akan berhadapan dengan kenyataan sebagai berikut: apabila dari seluruh proses penyadaran mengenai dampak negative pestisida

bagi kesehatan manusia yang dilakukan di dalam kelompok tani di Lampung Tengah, isu mengenai kesehatan reproduksi dan pemahaman mengenai Hak Kesehatan Reproduksi, seperti yang dicanangkan oleh pemerintah Indonesia dan dunia melalui konvensi CEDAW, belum menjadi bagian dalam proses penyadaran tersebut, maka dapat kita dipastikan dari 20.8 persen perempuan yang menjadi anggota kelompok tani mendapat pengetahuan tentang pertanian, tidak tahu dan belum paham mengenai dampak negatif pestisida bagi kesehatan reproduksi mereka. Artinya, tidak semua anggota kelompok tani tahu dan paham mengenai hak kesehatan reproduksi. Akibatnya, proses-proses penyadaran yang dilakukan di dalam kelompok-kelompok tani di Lampung Tengah masih di seputar dampak negatif penggunaan pestisida bagi kesehatan manusia hanya merupakan "animasi" atau pengembira belaka. Perempuan petani dan buruh tani akan terus dikondisikan untuk berorientasi pada pencapaian hasil produksi, ketimbang memikirkan kesehatan tubuh dan reproduksi mereka sendiri.

Dampak pestisida bagi kesehatan reproduksi dan pertumbuhan anak berjalan beriringan dengan kerusakan lingkungan. Residu pestisida sangat berbahaya bagi kesehatan perempuan, baik dalam jangka panjang atau pun pendek. Salah satunya adalah menghambat perkembangan kognitif. Pada kehamilan bisa beresiko terjadinya kelainan bawaan. Residu pestisida ini bisa terdapat dalam jenis buah dan sayuran segar, sehingga kita memerlukan kehati-hatian dalam mengkonsumsinya. Penggunaan pestisida bisa terjadi pada saat proses produksi di lahan atau selama pasca panen.

Dalam artikel Tanijogonegoro, dijelaskan ada beberapa bahaya pestisida, yaitu: menyebabkan kemandulan,

meningkatkan risiko keguguran dan kemandulan (kualitas dan mobilitas sperma menurun). Pestisida yang tidak sengaja termakan oleh ibu hamil dapat menyebabkan bayi cacat lahir, seperti spina bifida, bibir sumbing, kaki pengkor, dan sindrom down. Selain itu, paparan pestisida selama 3 bulan sebelum konsepsi dan selama kehamilan akan meningkatkan risiko keguguran spontan pada ibu hamil. Bayi yang dilahirkan juga beresiko terkena leukimia dan kecerdasannya bisa terganggu.

Pada anak, paparan pestisida dapat menurunkan stamina tubuh serta perhatian dan konsentrasinya. Begitu pun memori dan koordinasi tangan mata yang terganggu, serta semakin besar kesulitan anak dalam membuat gambar garis sederhana. Anak yang terpapar residu pestisida sejak balita, ketika usia SD kecerdasannya akan menurun. Sebuah penelitian yang dilakukan di Meksiko terhadap anak yang mengkonsumsi anggur disemprot pestisida dan yang tidak disemprot pestisida, menunjukkan perbedaan kognitif yang signifikan.

Selain itu, pestisida juga mempengaruhi perubahan hormon pada manusia. Jangka panjang dari paparan pestisida secara terus menerus dalam waktu sekitar 20-30 tahun akan terjadi perubahan hormonal dan sistem reproduksi. Pada anak laki-laki diistilahkan dengan demasculinisation, yaitu hilangnya sifat-sifat maskulin. Sementara pada anak perempuan diistilahkan dengan defeminisation. Jadi anak mengalami perubahan orientasi seksualnya (Tanijogonegoro, 2013).

Kembali lagi pada realitas di atas, jika perempuan pedesaan yang menjalani aktifitasnya di dunia pertanian, kurang mendapat pemahaman mengenai dampak negatif penggunaan pestisida ini, maka tanpa kita sadari, kita membiarkan kaum perempuan petani dan buruh tani perempuan di pedesaan hidup dalam

bayang-bayang maut.

Menurut penulis, membiarkan perempuan petani di pedesaan berada dalam ketidaktahuan mengenai dampak negatif dari aktivitas bertani yang mereka lakukan dan yang mengakibatkan penurunan kesehatan reproduksi mereka, termasuk dalam kategori tindakan kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan pedesaan, termasuk petani perempuan dan buruh tani perempuan.

Peran Perempuan dalam pembangunan ekonomi di sektor pertanian

Peran perempuan yang begitu besar membuat perempuan juga dominan dan paling beresiko terhadap dampak pestisida. Berdasarkan data yang dikeluarkan oleh Badan Pangan Dunia di perserikatan bangsa-Bangsa (FAO), jumlah perempuan yang terlibat di sektor pertanian meningkat dari tahun ke tahun. Jumlah tenaga kerja perempuan dalam sektor pertanian mengalami peningkatan hampir empat kali lipat dari tahun 1960 sebanyak 7,43 juta menjadi 20,82 juta orang pada tahun 2000 (Data FAO,2000). Meskipun FAO belum pernah mengeluarkan data jumlah petani terutama petani perempuan yang terkena dampak pestisida, namun ada beberapa studi terhadap kasus – kasus yang berkaitan dengan dampak pestisida tersebut.

Di beberapa Negara Asia ditegaskan bahwa perempuan adalah pekerja utama di pertanian dan perkebunan, yang berhubungan langsung dengan penggunaan pestisida dalam pekerjaannya sehari-hari. Seperti di Malaysia, perempuan terlibat di hampir 80 persen dari 50,000 dari pekerjaan umum dan terpaksa menjadi pekerja di perkebunan, dengan sebanyak 30,000 orang yang aktif sebagai penyemprot pestisida di

sektor perkebunan sendiri. Para pekerja di Malaysia sangat beresiko terpapar pestisida karena hampir sehari-hari menggunakan pestisida seperti Paraquat, Methamidophos dan Monocrotophos. Akibatnya, petani perempuan dan perempuan buruh perkebunan banyak yang menderita penyakit dan mengalami gangguan kesehatan yang kronis dan akut. Seperti kuku jari tangan yang membusuk, gatal-gatal, perut mual dan nyeri, sakit punggung, pusing, nafas sesak, mata kabur/rabun, mudah marah, sakit kepala, sesak di dada, bengkak, nyeri otot, rasa gatal kulit dan infeksi kulit, bahkan timbulnya kanker.

Di Indonesia sendiri, menurut data pertanian tahun 2000 menyatakan 50,28% dari total jumlah tenaga kerja di sektor pertanian atau sebesar 49,60 juta adalah perempuan, kenyataannya masih sedikit penelitian terhadap tingkat pencemaran yang ditimbulkan oleh pestisida baik itu pada proses pertanian maupun pada produk makanan. Sehingga hanya beberapa kasus keracunan pestisida maupun gangguan yang dialami yang disebabkan dampak pestisida yang terungkap.

Dalam hal ini kita tidak bisa menyalahkan masyarakat atau petani perempuan atas pemahaman mereka mengenai penggunaan bibit unggul dan pupuk kimia untuk menunjang produksi pertanian mereka. Apa yang dipahami dan dipercayai itu sebenarnya merupakan mitos pengurangan kemiskinan melalui penanaman bibit unggul dan indoktrinasi pemerintah untuk mendukung kebijakan pertanian modern atau pertanian industri. Sebagaimana dijelaskan pada Bab Pendahuluan, sejak Revolusi Hijau, tanaman pangan yang menghasilkan lebih banyak nutrisi per unit penggunaan air, semakin jarang dan tergantikan dengan tanaman yang menggunakan air.

Produktivitas air telah diabaikan, dan fokus perhatian telah diarahkan produktivitas tenaga kerja. Tanaman pangan pengganti tidak hanya memproduksi hasil panen yang buruk, tetapi juga sedikit mengandung materi organis dan menguras habis kapasitas kelembaban air. (Vandana Shiva, 2009:124).

Ada dua cara yang dapat dilakukan untuk mengubah nasib para petani perempuan. *Pertama*, mengubah pendekatan pembangunan yang berorientasi pada hasil produksi ke pendekatan pembangunan yang berorientasi pada pemenuhan hak atau pendekatan berbasis hak (*Rights-based Approach to Development*). Pembangunan yang berbasis hak adalah

Dalam pembangunan berbasis hak, kita dapat menemukan adanya prinsip-prinsip, yakni:

- partisipasi,
- pemberdayaan,
- non-diskriminasi & Kesetaraan,
- accountabilitas,
- kesalingterkaitan dan saling ketergantungan,
- indivisibility of rights,
- sistem HAM (Internasional) DUHAM Kovenan Ekosob & Sipol
- konvensi-konvensi Protokol & Instrumen internasional lainnya.

Cara kerja Pembangunan Berbasis Hak adalah:

1. Identifikasi akar masalah kemiskinan
2. Pemberdayaan pemegang hak (*rights-holders*) untuk mengklaim hak-haknya
3. Mendorong agar pengemban tugas (*duty-bearers*) mampu memenuhi kewajibannya

Kedua, melakukan penyadaran dan pemahaman mengenai pemenuhan hak kesehatan reproduksi, baik dari pemerintah maupun organisasi-organisasi non pemerintah. Proses sosialisasi dan pengimplementasian Konvensi CEDAW dalam hal ini mutlak untuk dilakukan.

Catatan mengenai hak kesehatan reproduksi dalam Konvensi CEDAW

Dalam Pernyataan Umum Komite Penghapusan Diskriminasi Terhadap Perempuan (Sesi ke-50 Komite, 2011) tentang Perempuan Pedesaan yang tertera pada Pasal 14 telah dijelaskan bahwa Negara-Negara Pihak Konvensi memperhatikan masalah-masalah khusus yang dihadapi oleh perempuan pedesaan dan peran penting yang dimainkan perempuan pedesaan dalam kelangsungan perekonomian keluarga mereka, termasuk dalam pekerjaan yang mereka lakukan di sektor-sektor non-uang dari perekonomian, dan melaksanakan semua langkah-langkah yang diperlukan guna memastikan penerapan ketentuan Konvensi ini bagi perempuan di daerah pedesaan. Negara-Negara Pihak juga melaksanakan semua langkah-langkah yang diperlukan untuk menghapus diskriminasi terhadap perempuan di daerah pedesaan guna menjamin, atas dasar kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, agar perempuan dapat berpartisipasi dalam dan memperoleh manfaat dari pembangunan pedesaan (Achie, 2014:2016).

Khususnya dalam Rekomendasi Umum No.19 yang dikeluarkan oleh Komite tentang kekerasan terhadap perempuan menyatakan bahwa perempuan pedesaan beresiko mengalami kekerasan atas dasar gender karena sikap tradisional mengenai peran subordinasi yang tetap harus bertahan di

banyak masyarakat pedesaan. Langkah-langkah penyadaran yang diusulkan oleh Komite dapat dilakukan melalui:

1. Pemberdayaan

Komite menekankan bahwa meskipun sudah dilakukan segala upaya untuk mendorong pemberdayaan perempuan pedesaan secara keseluruhan, masih banyak persoalan perempuan yang masih perlu ditangani; khususnya persoalan perempuan yang menghadapi diskriminasi di semua bidang kehidupan.

2. Pendidikan dan Keaksaraan

Dua per tiga dari satu miliar penduduk buta aksara di dunia adalah perempuan dan anak gadis. Di seluruh dunia, termasuk anak gadis dari daerah pedesaan yang lain kurang beruntung karena mereka memiliki tingkat kemampuan baca tulis dan tingkat pendidikan yang paling rendah. Angka-angka yang ada menunjukkan bahwa dari sekian banyak program layanan pedesaan, seperti program pendidikan, pelatihan dan lain-lain, hanya 5% yang ditujukan atau diperuntukkan bagi perempuan pedesaan.

3. Kesehatan

Perempuan pedesaan sangat dirugikan karena sangat kurangnya akses yang mereka miliki untuk mendapat pelayanan perawatan kesehatan. Angka kematian ibu di daerah pedesaan masih sangat tinggi – 640 kematian per 100.000 kelahiran hidup – dibandingkan dengan 447 di daerah perkotaan. Di setiap wilayah di dunia, jumlah

bidan terlatih dan tenaga medis di daerah pedesaan lebih rendah daripada di daerah perkotaan.

4. Akses atas Sumber Daya dan Peluang

Perempuan pedesaan kurang memiliki akses sumber daya, pelatihan dan pengembangan ketrampilan karena buta aksara, karena banyaknya stereotipe negatif dan status sosial ekonomi mereka secara keseluruhan. Hal ini membatasi partisipasi efektif mereka dalam masyarakat. Akibatnya, di beberapa daerah, mereka mengalami diskriminasi lebih lanjut berkaitan dengan hak mereka atas kepemilikan tanah serta pengalihan tanah dan bangunan. Pengurangan kemiskinan di pedesaan tergantung pada peningkatan akses perempuan untuk mendapatkan pekerjaan layak dan peluang untuk menghasilkan pendapatan, khususnya dengan memastikan akses perempuan pada aset-aset produktif, termasuk tanah, kredit, teknologi, dan aset pada modal manusia.

Usulan Komite tersebut didasari oleh pengertian bahwa pertanian berkaitan dengan pengentasan kemiskinan terutama di negara-negara berkembang. Tantangan utama bagi produktivitas pertanian, termasuk dampak negatif dari perubahan iklim, bencana alam dan bencana buatan manusia, misalnya konflik internal, membuat perempuan pedesaan sangat menderita (Achie, 2014:2016).

Kelompok Kerja Convention Watch (kk CW) yang dibentuk di bawah naungan Program Studi Kajian Wanita (sekarang Program Studi Kajian Wanita dan Gender), Pasca Sarjana Universitas Indonesia sudah memulai kerja-kerja mereka guna

mengawal implementasi CEDAW di masyarakat. Hal ini perlu mendapat apresiasi. Namun penulis mengamati dari beberapa usulan dan pemaparan yang disampaikan oleh Komite, seperti yang dipaparkan oleh KK CW mengenai perempuan pedesaan dan dunia pertanian, menurut penulis belum memuat penjelasan mengenai keterkaitan perempuan dan pertanian secara detail. Misalnya, usulan untuk melaksanakan program pemberdayaan dan layanan kesehatan bagi perempuan pedesaan, tidak disebutkan disana hubungan antara perempuan dengan pertanian selain bahwa perempuan terlibat aktif dalam meningkatkan perekonomian melalui pertanian. Dampak dari keduanya tidak dijelaskan.

Keterkaitan konvensi CEDAW dengan perempuan pedesaan yang bekerja sebagai petani atau buruh tani belum mencapai titik temu. Dari kasus perempuan petani di Lampung, misalnya, dapat kita lihat bahwa kelompok-kelompok tani yang ada di pedesaan mendapatkan pelatihan bagaimana mengantisipasi pertanian modern dengan modal rendah dan pencapaian produksi yang maksimal. Mengingat pertanian modern memerlukan biaya produksi yang tinggi untuk pembelian bibit unggul dan pupuk kimia. Walaupun ada kelompok tani organik (hanya 3 kelompok dari 26 kelompok tani dampingan) mereka masih mendapat pelatihan mengenai cara bertani organik. Itupun tidak ada perempuan di dalamnya.

Menurut pengamatan penulis, belum ada pelatihan secara khusus dalam kelompok-kelompok tani di Lampung mengenai dampak negatif dari pupuk kimia, seperti pestisida, pada kesehatan manusia, khususnya kesehatan reproduksi. Pelatihan dan pemberdayaan mengenai pemenuhan hak-hak kesehatan reproduksi pun belum sampai kepada mereka. Maka,

dapat dibayangkan dalam ketidaktahuan itu, para perempuan pedesaan, khususnya yang hidup dalam dunia pertanian, terus menjalani hidup mereka dalam ancaman pestisida bagi kesehatan reproduksi dan masa depan anak-anak mereka.

Konvensi CEDAW yang dicanangkan di seluruh dunia dan di beberapa daerah di Indonesia sejauh ini belum menjangkau sepenuhnya perempuan pedesaan. Karena itu, dokumen-dokumen seperti DUHAM Kovenan Ekosob & Sipol, CEDAW, Konvensi-konvensi Protokol & Instrumen internasional lainnya harus disosialisasikan dan diimplementasikan sampai pada tataran *grassroot*, yaitu perempuan pedesaan, petani perempuan dan buruh tani perempuan.

Demikian juga yang penulis temukan dalam dokumen Consideration of report submitted by States parties under article 18 of the Convension on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women – Indonesia, secara khusus pada artikel 14 tentang Rural women and poverty. Pada poin 168 dijelaskan:

"Women in rural areas, especially those in remote areas, experience difficulties not seen by women in urban areas. The irony is that on the one hand, Indonesia is an agragian country where majority of people live off agriculture. From the climate change point of view, exploitation and damage to the environment has made agriculture less attractive for people. Villafers migrate to big cities, even become mingrant workers in other countries, and policymakers have not paid adeguate attention to agriculture, rural areas, indigenous communities and remote areas as much as they do for other sektors. Livelihood is very limited. Land for agriculture is

shrinking and soil condition has worsened. Getting clean water and cooking fuel has become an arduous task for women. Health services are also difficult to come by. What is more disconcerting the work of meeting basic needs for food has actually brought populations and women odds with the State apparatus, as they are often accused of damaging the environment, stealing or cultivating land not their own. Some example: the lost forest, which for decades serves as the source for food and medicine of the people, has demaged the food security and health of the indigenous community...”

Kemiskinan yang dialami oleh penduduk pedesaan akibat kerusakan lingkungan dan perampasan/eksploitasi lahan pertanian oleh para investor, menjadi alasan banyaknya penduduk pedesaan yang menjadi muruh migran di negara-negara lain, khususnya kaum perempuan. Selain karena perubahan iklim, kerusakan ekologi juga disebabkan oleh penyusutan dan keadaan tanah yang semakin buruk. Banyak faktor yang menjadi penyebab terjadinya penyusutan dan semakin buruknya keadaan tanah, salah satunya adalah penggunaan pupuk kimia yang terus-menerus digunakan oleh para petani untuk meningkatkan hasil produksi mereka.

Sekali lagi, kondisi ini tidak sepenuhnya menjadi kesalahan petani, tetapi juga merupakan tanggungjawab para pembuat kebijakan pembangunan dan para tuan tanah yang berbisnis di sektor pertanian. Maka perlu ada komitmen dari para pemangku kepentingan dan para pelaku bisnis di sektor pertanian untuk tidak semata-mata mementingkan keuntungan, tetapi sedapat mungkin memberlakukan keadilan dan keberpihakan kepada

para petani, khususnya petani perempuan di pedesaan.

Revitalisasi pertanian dan nasib perempuan petani di pedesaan

Penulis tidak bermaksud membicarakan tata niaga beras dan politik beras dalam tulisan ini, namun penulis melihat perlu juga kita pahami, bahwa kondisi penduduk pedesaan yang mayoritas bekerja sebagai petani dan keterkaitannya dengan kesehatan manusia, sangat bergantung pada kebijakan politik pembangunan di sektor pertanian. Jika mau jujur, “politik beras” atau “politik harga beras” juga ikut andil dalam menentukan nasib petani.

Kisruh beras yang terus berulang setiap tahun merupakan pertanda ketidakjelasan tujuan, skema, dan stting kebijakan tata niaga beras. Salah besar jika tujuan kebijakan tata niaga beras hanya dimaksudkan untuk menekan harga beras serendah mungkin, sebagaimana implikasi hasil studi terakhir Bank Dunia tentang kemiskinan. Prof. Bustanul Arifin dalam bukunya *Diagnosis Ekonomi Politik Pangan dan Pertanian* menyampaikan, bahwa kebijakan tata niaga beras atau bahkan kebijakan perberasan secara umum perlu direformasi ulang, minimal kompetibel dengan strategi revitalisasi pertanian yang dicanangkan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY). Maksimal, kebijakan yang baru nanti dapat berjasa menjadi landasan strategis dan operasional untuk membela kepentingan konsumen beras dan petani padi di seluruh Indonesia (Bustanul Arifin, 2007:15).

Lebih lanjut, Arifin menambahkan bahwa permasalahan tata niaga beras di Indonesia bersifat multidimensi karena beras merupakan komoditas strategis, pangan pokok bagi

sebagian masyarakat Indonesia. Kebijakan tata niaga beras tidak saja bermuatan ekonomi, namun juga sosial dan politik. Sejalan dengan perkembangan ekonomi nasional dan global, sosial, dan politik di dalam negeri, tata niaga beras juga berkembang semakin dinamis. Akibatnya, permasalahan yang berkembangpun semakin kompleks, terutama yang menyangkut disparitas harga beras, baik antarwaktu, maupun antardaerah (regional). Disparitas harga beras tidak hanya terjadi secara vertical antarpelaku, tetapi juga secara horizontal antarberbagai tingkatan pasar yang ada (Bustanul Arifin, 2007:16).

Sebagai contoh kita akan menyoroti program revitalisasi pertanian yang dicanangkan oleh Presiden SBY pada 11 Juni 2005. Disebutkan di sana ada tiga jalur strategi yang akan ditempuh dalam membangun ekonomi Indonesia, yaitu: (1) peningkatan pertumbuhan ekonomi di atas 6,5 persen pertahun melalui percepatan investasi dan ekspor; (2) pembenahan sektor riil untuk mampu menyerap tambahan angkatan kerja dan menciptakan lapangan kerja baru; dan (3) revitalisasi sektor pertanian dan pedesaan untuk berkontribusi pada pengentasan kemiskinan. Presiden SBY pun juga menyebut dengan strategi yang *pro-growth*, *pro-employment* dan *pro-poor* yang saat ini sedang menjadi referensi.

Revitalisasi pertanian *a la* SBY ini wajib diisi dengan agenda aksi pemberdayaan masyarakat sekitar hutan, pengentasan kemiskinan melalui pemberian imbalan jasa yang setimpal atas mereka yang berjasa melestarikan hutan dan lingkungan hidup secara memadai. Program ini dilatarbelakangi oleh kondisi pertanian di Indonesia yang sedang mengalami kehancuran akibat pertumbuhan perekonomian yang di bawah 17 persen. Pada decade 1980-an, sektor pertanian berperan sangat vital

dalam ekonomi bangsa Indonesia, karena pertanian sekaligus berfungsi sebagai landasan pembangunan ekonomi. Akan tetapi, sejak awal 1990-an, seiring dengan menurunnya pangsa pertanian dalam struktur perekonomian atau Produk Domestik Bruto (PDB), pembangunan ekonomi dan kebijakan politik mulai meminggirkan sektor pertanian. Fokus pembangunan diarahkan pada sektor industry dan jasa, bahkan yang berbasis teknologi tinggi dan intensif capital. Ketika krisis ekonomi terjadi, barulah pembangunan ekonomi kembali lagi pada sektor pertanian.

Jika kita perhatikan program revitalisasi pertanian di era SBY nampaklah bahwa orientasi pembangunan ekonomi lebih diarahkan pada pencapaian hasil produksi pertanian. Dalam kondisi terpuruk, masyarakat petani Indonesia ditekan untuk menghasilkan produk pertanian dengan segala cara. Revolusi Hijau masih dilanjutkan. Bisnis bibit unggul yang pada prakteknya bersamaan dengan bisnis pupuk kimia berjalan beriringan. Peralihan dari system pertanian tradisional ke system pertanian modern tak terelakkan lagi. Petani terjerat hutang karena harga pupuk dan bibit yang mahal, sementara produksi beras harus tinggi. Program ini justru menciptakan kantong-kantong kemiskinan di hampir seluruh wilayah Indonesia. Program-program pemberdayaan dan pengentasan kemiskinan lebih berorientasi pada pemerian imbalan atau iming-iming kepada petani yang berhasil mencapai tingkat produksi yang diharapkan. Penulis melihat tidak ada program pemberdayaan yang murni sebagai sarana peningkatan ekonomi dan ketrampilan petani dalam pembangunan di era saat itu. Artinya, pembangunan lebih berorientasi pada pemenuhan hasil produksi, bukan pembangunan yang berorientasi pada pemenuhan hak (*Rights-based Development*).

Dalam hal ini, Bustanuh Arifin juga menjelaskan, bahwa pengentasan kemiskinan yang berbasis pada pertanian tidak mungkin dilakukan secara sambilan dan ad hoc. Pemahaman ekonomi pembangunan modern – bahkan mazhab neoliberal sekalipun – telah semakin percaya bahwa pertumbuhan ekonomi dan pertumbuhan sektor pertanian semata tidak akan mampu memberantas kemiskinan. Para perumus kebijakan di negeri ini harus secara terus terang menunjukkan pemihakan yang serius, memberikan perhatian penuh kepada petani dan kelompok miskin lainnya, minimal menunjukkan *sense of empathy* terhadap penderitaan rakyat. Langkah yang paling dasar adalah melaksanakan aktivitas kebijakan pembangunan ekonomi dan sosial yang menyentuh kelompok miskin secara langsung, melalui investasi besar-besaran di bidang hak-hak dasar masyarakat dalam sektor kesehatan, kecukupan gizi, serta pendidikan dasar dan menengah (Bustanul Arifin,2007:25).

Semakin jelaslah bahwa pembangunan yang berbasis hak dinilai cukup memanusiaikan manusia, dalam hal ini adalah para petani. Jika dijabarkan lebih dalam lagi, pernyataan Bustanul Arifin di atas, yang dimaksud dengan investasi besar-besaran tidak hanya mencakup kesehatan, kecukupan gizi, serta pendidikan dasar dan menengah, tetapi juga pemberdayaan dan pendidikan bagi kaum petani, khususnya petani perempuan dan buruh tani perempuan mengenai hak kesehatan reproduksi. Menurut penulis, hal ini penting mengingat masa depan anak-anak kita ada di tangan mereka. Tangan yang tercemar pupuk kimia dan pestisida, akan membuat rahim sang ibu terganggu dan akibatnya sangat vatal bagi bagi si ibu dan bagi tumbuh kembang si janin. Makanan yang tercemar pupuk kimia dan pestisida akan menjadi makanan beracun bagi keluarga, yang

disadari maupun tidak, lambat laun akan merusak kecerdasan generasi mendatang.

III. KESIMPULAN

Paparan di atas memberikan pencerahan bagi kita betapa rumit dan kompleksnya persoalan yang berhubungan dengan pemenuhan hak reproduksi dari sektor pembangunan pertanian. Kebijakan yang tidak bijak akan berdampak buruk bagi banyak pihak, terlebih para petani dalam aktivitas pertaniannya. Tidak hanya pada saat ini, tapi dampak buruk itu juga menentukan masa depan generasi mendatang. Rahim adalah bagian dari alat reproduksi manusia yang sangat vital. Karena dari sanalah manusia yang berkualitas dilahirkan. Rahim memproduksi manusia, bukan alat untuk mencapai hasil produksi pertanian. Karena itu, ia tidak boleh diabaikan dalam pemenuhan hak kesehatannya. Perempuan pedesaan adalah bagian vital dari masyarakat yang harus mendapat perhatian khusus jika bangsa ini ingin berhasil bukan hanya di sektor pembangunan pertanian, tetapi juga di sektor pembangunan manusia di masa yang akan datang.

Dalam kaitan dengan dunia pertanian, nasib petani perempuan perlu mendapat perhatian khusus dari para pelaku pembangunan dan para pemangku kepentingan. Pembangunan di sektor pertanian mengandung resiko yang hampir tak kasat mata. Bila dilihat dari kulit luarnya, agro-bisnis nampak menjanjikan keuntungan bagi pihak-pihak yang bermain di tataran pasar, tapi tidak demikian bagi para petani yang mengerjakan langsung tugasnya sebagai produsen. Bagi para petani, mendapatkan sedikit keuntungan untuk menyambung hidup itu sudah cukup. Mereka tidak tahu menahu soal kerugian

yang mereka alami akibat dari ketidakberpihakan pasar kepada nasib mereka. Terlebih lagi, mereka tidak peduli dengan dampak obat-obat pertanian bagi tanah, air, dan masa depan anak-anak mereka.

Pemerintah dan para pelaku pasar sebagai pengemban tugas (*duty-bearers*) harus memenuhi kewajiban mereka, setidaknya terus menghimbau kepada para petani untuk mengurangi penggunaan pestisida dan dianjurkan untuk menggunakan pupuk organik agar dapat mengurangi dampak penyakit yang ditimbulkan oleh pestisida itu sendiri. Kelompok-kelompok petani perempuan sebagai pemegang hak (*rights-holders*) perlu terus diberdayakan untuk mengklaim hak-haknya melalui aktivitas penyadartahuan, terutama mengenai dampak dari penggunaan pupuk kimia bagi kesehatan tubuh dan reproduksi mereka.

Rekomendasi yang dapat diberikan dalam tulisan ini adalah: *Pertama*, menghimbau pemerintah, daerah maupun pusat, dan para pelaku bisnis di bidang agriculture untuk mengubah pendekatan pembangunan yang berorientasi pada hasil produksi ke pendekatan pembangunan yang berorientasi pada pemenuhan hak atau pendekatan berbasis hak (*Rights-based Approach to Development*). *Kedua*, melakukan penyadaran dan sosialisasi secara terus menerus kepada masyarakat, khususnya yang berada di pedesaan, mengenai hak-hak yang harus didapat oleh masyarakat pedesaan dan mengenai pemenuhan hak kesehatan reproduksi.

Kebutuhan akan perlindungan hak kesehatan reproduksi bagi petani perempuan sangat penting dan mendesak untuk segera disosialisasikan dan diimplementasikan, minimal dimulai dari kelompok-kelompok tani di pedesaan. Karena itu, setiap

organisasi yang *concern* pada isu gender dan penghapusan kekerasan berbasis gender, perlu bekerjasama dalam mengawal pengimplementasian Konvensi CEDAW dan dokumen-dokumen lainnya sampai ke tataran perempuan pedesaan. Harapan dari seluruh proses animasi ini adalah tidak ada lagi perempuan yang tidak tahu hak kesehatan reproduksi mereka. Tidak ada lagi perempuan pedesaan yang membiarkan alat reproduksi mereka turut tercemar bersama pestisida.

DAFTAR PUSTAKA

- Shiva, V., (2009). *Ecofeminism: Perspektif Gerakan Perempuan dan Lingkungan*. Yogyakarta: IRE Press.
- Wiliam, Dede. 2006. *Gender Bukan Tabu: Catatan Perjalanan Fasilitas Kelompok Perempuan di Jambi*. Bogor Barat: Center for International Forestry Research.
- Muliawan, Andri. 2002. *Analisis Gender Dalam Program-program Pembangunan Bidang Pertanian*. Diajukan sebagai skripsi pada Departemen Komunikasi dan Pengembangan Masyarakat, Fakultas Pertanian, IPB.
- Luhulima, Achie Sudiarti. 2014. *CEDAW. Menegakkan Hak Asasi Perempuan*. Jakarta: Yayasan Buku Obor.
- Hasil Penelitian Bersama YABIMA Lampung, 2016.
- Arifin, Bustanul (2007). *Diagnosis Ekonomi Politik Pangan dan Pertanian*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Consideration of report submitted by States parties under article 18 of the Convension on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women – Indonesia
<http://marcoturnip.blog.widyatama.ac.id/2014/06/14/pengertian-prinsip-prinsip-dan-perbedaan-animasi/>

<http://ddberas.blogspot.com/2011/03/dampak-pestisida-terhadap-kesehatan.html>

<http://evynurhidayah.wordpress.com/2012/04/17/pestisida-pada-petani/>

**FULFILMENT OF GENDER NEEDS IN HIV/AIDS CONTROL
PROGRAMS: A CASE STUDY OF HOUSEWIVES IN
SURAKARTA, INDONESIA**

**Tiyas Nur Haryani, Ismi Dwi Astuti Nurhaeni, Argyo
Demartoto**

*Faculty of Social and Political Sciences, Universitas Sebelas Maret,
Indonesia*

tiyasnurharyani@staff.uns.ac.id, tiyasnur@gmail.com

Abstract

Since 2011, HIV/AIDS cases on Indonesian women tend to increase. However, the HIV/AIDS preventive actions in Indonesia are focused only on the high-risk groups. Besides, those actions have not distinguished the different needs of the program's target group. This article discusses gender mainstreaming in HIV/AIDS control programs in Surakarta and the fulfillment of gender needs of housewives who are prone to HIV/AIDS infection. This is a result of qualitative research with interactive analysis method. This research chose housewives as the object due to the rising number of HIV/AIDS case on housewife; even, the number was the second highest in Surakarta. The data were collected through in-depth interviews, documentation, and observation. The findings show that the quality of gender equality in the HIV/AIDS prevention policy in Surakarta is in gender-neutral level, which gives equal rights and obligations to all citizens, both men and women. This implicates on the policy of HIV/AIDS prevention program only focuses on the fulfillment of practical gender needs of housewives.

Keywords: HIV/AIDS, Housewives, Gender Needs, Gender Responsiveness, Moser Analysis

Abstrak

Sejak 2011, kasus HIV/AIDS pada perempuan Indonesia cenderung meningkat. Namun, tindakan pencegahan HIV/AIDS di Indonesia terfokus hanya pada kelompok berisiko tinggi. Selain itu, tindakan-tindakan tidak dibedakan kebutuhan yang berbeda dari kelompok sasaran program. Artikel ini membahas arus utama gender dalam program penanggulangan HIV/AIDS di Surakarta dan pemenuhan kebutuhan gender ibu rumah tangga yang rentan terhadap infeksi HIV/AIDS. Artikel ini hasil dari penelitian kualitatif dengan metode analisis interaktif. Penelitian ini memilih ibu rumah tangga sebagai objek karena meningkatnya jumlah kasus HIV / AIDS pada ibu rumah tangga; bahkan, jumlah tersebut adalah yang tertinggi kedua di Surakarta. Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam, dokumentasi, dan observasi. Temuan menunjukkan bahwa kualitas kesetaraan gender dalam kebijakan penanggulangan HIV/AIDS di Surakarta dalam tingkat netral gender, yang memberikan hak dan kewajiban yang sama untuk semua warga negara, baik pria maupun wanita. Hal ini berimplikasi pada kebijakan program pencegahan HIV / AIDS hanya berfokus pada pemenuhan kebutuhan jender praktis ibu rumah tangga.

Kata Kunci: Analisis Moser, HIV/AIDS, Ibu Rumah Tangga, Kebutuhan Gender, Responsivitas Gender

Introduction

In last three decades HIV/AIDS has been a serious problem worldwide. In Indonesia, the epidemics of HIV/AIDS are the fastest compared to those of in other Asian countries (UNAIDS, 2008). HIV/AIDS cases in Indonesia have reached more than 400 regencies of 33 provinces (National Commission on AIDS, 2010). To deal with this issue, the Indonesian Government has responded

by signing and implementing a number of commitments, such as the Declaration of International Conference on Population and Development (ICPD) in Cairo 1994, the Beijing Platform of Action, the Millennium Development Goals (MDGs) in 2000 and the UNGASS Declaration of Commitment for HIV/AIDS Control in 2001. At the national level, the Government has released a Strategy of National Action Plans for HIV/AIDS regulated in, Presidential Regulation No. 75/2006 on National Commission on AIDS, which indicates the intensification of HIV/AIDS prevention in Indonesia. Moreover, the Minister of Home Affairs has released the Regulation No. 20/2007 on General Guidelines for the Establishment of Commission on AIDS and Community Empowerment in HIV/AIDS at the Provincial Levels. Those efforts are dedicated to reach MDGs and to suppress the number of HIV/AIDS in 2015.

The main factor of HIV/AIDS spread in Indonesia is the heterosexual intercourse (55 percent) and the use of drugs with shared injection syringes (6 percent). People living with HIV/AIDS (PLWHA) are 42 percent female and 58 percent male (Ministry of Health, Republic Indonesia, 2014).

Surakarta is a relatively mid-sized city in Indonesia that could be considered to represent the global and national phenomena of HIV/AIDS cases. In this city, such cases have increased rapidly in the last eight years. In 2005, when the city established the Commission on HIV/AIDS, there was only a case, however the number kept rising to 1,360 cases in 2014. However, the data on the growth of HIV/AIDS cases in Surakarta remains underestimated. This is in line with a hypothesis of World Health Organization (WHO) that HIV/AIDS phenomenon always looks like an iceberg that looks smaller than its real condition. In fact,

the finding of a HIV/AIDS case is equal to 100 undetected cases (Singarimbun, 1997).

Currently, HIV/AIDS does not only infect the high-risk groups in Indonesia, but also low-risk female groups due to loyal partners of high-risk male and injection drug users (Intravenous Drug Users/IDUs). Until 2014, 346 housewives are infected with HIV/AIDS, accounting 5 percent of the total HIV/AIDS cases on Indonesian housewives.

In a patriarchal social structure, like the one in Indonesia, women usually remain in the vulnerable group, where gender inequality is manifested through, among others, subordinate relation on women and gender discrimination. Unequal gender construction positions create women much more prone to HIV/AIDS infection, as the result of heterosexual sexual behaviours of their husbands. Dalimoenthe (2011) shows that Indonesian people tend to give positive judgement to male sexuality, but negative to female sexuality. Another factor to explain the increase of HIV/AIDS cases is the low level control of females on their reproduction health. Therefore, HIV/AIDS is not merely a health problem, but also a social problem.

This present study analyses the gender mainstreaming in policies of HIV/AIDS control. Moreover, we shows a case on the fulfilment of gender needs for housewives in HIV/AIDS eradication particularly in the city of Surakarta. The study could be considered to enrich the current debate on gender responsiveness in the policies of HIV/AIDS control in developing countries. Tiessen (2005), in a study in Malawi, Africa, finds that gender integration in HIV/AIDS control program has not been optimal and could only meet the practical needs of women. Similarly, India also shows the same tendency that gender

integration in HIV/AIDS prevention program is not optimal due to lack of gender sensitivity (Mukherjee & Madhumita, 2011). Meanwhile, there have been few studies of gender analysis to examine HIV/AIDS prevention policies and the fulfilment aspect of gender needs in Indonesia.

Strategy of Indonesia in Defending Gender Equality and Justice

The long history to reach gender equality in Indonesia began when this country ratified the Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women or CEDAW Convention into Regulation No. 7/1984 on the Ratification of Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women. The strategy of gender mainstreaming in Indonesia started when the Presidential Instruction No. 9/2000 on Gender Mainstreaming in National Development was issued. Further, the Minister of Home Affairs released a decree No. 67/2011 to revise the decree No. 15/2008 on the General Guidelines of Gender Mainstreaming in the Provincial Levels. This Ministerial Decree emphasises that the experiences, aspirations, needs, and problems of both men and women should be integrated within the planning, implementation, supervision, and evaluation of all policies. However, gender mainstreaming is not easy, to be implemented due to most of Indonesian tend to reflect patriarchal culture which is maintained from generations to generations (Nugroho, 2008).

Kabeer (1994) classifies gender-related policies into three groups which are: neutral policies, gender-specific policies, and gender equality policies. Kabeer's framework is further elaborated by Nugroho (2008) who develops a model of gender

responsive policy transformation. To reach gender equality, gender-biased policies could be directly transformed into gender-neutral policies by providing equal access, control, participation and benefits. An indirect transformation can also be done by firstly transforming the gender-biased policies to gender-specific policies, strengthened with a policy of gender equality controller (Nugroho, 2008). Further, Nurhaeni (2009) elaborates this concept by adding a transformation model from gender-neutral to gender-responsive policies. If women are always in the subordinate position, a gender-responsive policy in the form of affirmative action is strongly needed; and if women remain in the subordinate position compared to men or if the opposite condition occurs, gender-responsive policy in the form of gender mainstreaming should be done (Nurhaeni, 2009).

Gender mainstreaming includes the fulfilment of practical and strategic gender needs. To analyse the fulfilment of gender needs, we follow the work of Moser (1993) who classifies gender needs into practical and strategic. Practical gender needs refer to the short-term needs to change life through basic needs which could be in forms of health care, family income, food for family, housing, and basic services. On the other hand, strategic gender needs can raise the awareness of the vulnerable group about long-term changes; and this is the essence of gender problem and development that the stakeholders have not touched (Moser, 1993). The fulfilment of strategic gender needs will change the community's mind set and perspective about women. It also changes the gender relation, increases the role of women in decision-making, and changes the structure of the source system that creates gender inequality. However, the fulfilment of strategic gender needs require certain strategies.

HIV/AIDS control programs should consider how the programs meet both types of gender needs.

Methodology

Surakarta is selected due to the high number of HIV/AIDS cases, which is the second highest in Central Java, Indonesia (Strategic Plan of Surakarta AIDS Commission 2011-2015). In addition, HIV/AIDS case on housewives in Surakarta could be seen as an iceberg phenomenon. The surveillance records that there is zero HIV/AIDS case, but the result of Voluntary Counselling and Testing (VCT) finds 346 cases in 2014.

A case study approach is employed to explore the gender responsiveness and the fulfilment of gender needs for housewives in HIV/AIDS control program of Surakarta. The study is also supported by qualitative data of observation, documentation, and in-depth interviews with a number of key informants (i.e., Surakarta AIDS Commission, 5 person housewives infected with HIV/AIDS, and SPEK-HAM which is an NGO to response HIV/AIDS in Surakarta). Samples are selected purposively. We use data source triangulation technique.

Firstly, we analyse the content of documents of regional planning and HIV/AIDS control programs of Surakarta. Indonesian government has released a national development planning system that provides long-term, medium-term, and annual development plans which is inter-correlated. Regional Medium-Term Development Plan (RPJMD) is the guideline of Strategic Plan of each institution in the region and should be elaborated in detail in Institutional/Departmental Work Plan.

The analysis of development plan documents is conducted in some stages according to their relevance. The results are

used to review the gender responsiveness in HIV/AIDS control policies in Surakarta. These are classified into gender-biased, gender-neutral, and gender-responsive policies. The gender-responsive policies contain the affirmative actions or gender mainstreaming. On the second phase of analysis, Moser's framework is also adopted to observe the fulfilment of practical and/or strategic gender needs for housewives in to control HIV/AIDS in Surakarta.

Gender Mainstreaming in the Prevention of HIV/AIDS in Surakarta

HIV/AIDS has become a strategic issue in Surakarta RPJMD (mid-term development plan) for the period of 2010-2015, although it is not a stand-alone issue. As a strategic issue, HIV/AIDS is also included in the government general policies in social and cultural sectors, through the policies of the prevention of infectious programs that are still explicitly and implicitly gender-neutral. For example, male and female citizens are considered to be same entity, even though the social-cultural values still put females more vulnerable to HIV/AIDS infections. Programs of prevention of infectious diseases written in RPJMD 2010-2015 have not considered equal access, control, benefits, and participation for both men and women in HIV/AIDS control; and have not considered the different needs of men and women.

In the 2011-2015 Strategic Plan of Public Health Office of Surakarta, that refers to the 2010-2015 Surakarta Medium-Term Development Plan (RPJMD) and the 2013 Working Plan of Public Health Office, there are policies to reduce the morbidity and mortality rate of transmittable diseases to increase HIV/AIDS case detection and to prepare for Voluntary Counselling and Testing

(VCT) by community health centres in 2015. Both objectives, however, do not take into account gender perspectives, merely focused on HIV/AIDS case detection without using gender-specific data or counting the number of community health centres administering the Voluntary Counselling and Testing (VCT) in 2015.

The content analysis on the policy documents shows that that gender responsiveness of the HIV/AIDS control programs in Surakarta is gender-neutral. There is also inconsistency of the content of HIV/AIDS control policies in Surakarta. Inconsistency visible from the loss of strategic issues of HIV / AIDS in the Medium Term Development Plan (RPJMD) Surakarta Year 2010-2015. In the analysis of strategic issues have emerged RPJMD issue of HIV / AIDS as a threat to social and cultural in Surakarta. But the strategic issues of HIV / AIDS in the general policy of the government is missing the social culture that makes the issue of HIV / AIDS does not stand alone and must be mixed into the issue of social welfare of the population. In the course of the elaboration of the issue of HIV / AIDS in Surakarta included in the program of prevention and control of infectious diseases. Inconsistency mainstreaming HIV / AIDS in policy planning resulted in his budget allocation to HIV / AIDS in Surakarta, as one representative regions in Indonesia in the response to HIV / AIDS.

Another finding of the content analysis is that HIV/AIDS issues have not been considered as the main issue. This results in the lack of budget allocation for policies or programs on HIV/AIDS control in Surakarta. Further, the Office of Public Health then includes HIV/AIDS as a part of the programs of prevention of contagious diseases. This means that programs of HIV/AIDS

controls in Surakarta have to share the attention and the budget with the programs to deal with tuberculosis and dengue fever.

Meanwhile, the Strategic Plan of Surakarta Commission on AIDS has included affirmative actions to prevent HIV/AIDS in Surakarta. However, the affirmative actions only include the key population: those with high risk of HIV/AIDS infection or people living with HIV/AIDS (PLWHA). Surakarta Commission on AIDS has not given special attention to housewives. Among thirteen programs of the Commission, three of them are still gender-neutral, such as socialisations and coordination briefings that have not considered the importance of the balanced participation between men and women.

A forum which is called *Warga Peduli AIDS (WPA)*, still also considers male and female as the same entity. Moreover, some WPAs are still discriminative and subordinate women in the socialisation to prevent and control HIV/AIDS.

Overall, the content analysis also finds some factors leading to weak gender mainstreaming in the policies of HIV/AIDS control in Surakarta. First, there is a significant internal gap of gender perspectives among the policy makers. Gender as a female is still defined incorrectly resulting that gender perspective is not mainstreamed within the planning of the programs. The executors of HIV/AIDS control programs in Surakarta are still gender-blind. Therefore, the programs are not gender responsive. Second, there is a lack of fair and equal access for men and women in the planning process of HIV/AIDS prevention programs/activities in Surakarta. Men still dominate the planning process. Besides, the program planners have not provided affirmative actions to involve women in the planning for HIV/AIDS prevention programs/activities.

Fulfilment of Gender Needs of Housewives

Focusing on housewives, HIV/AIDS control policies or programs written in the 2010-2015 RJMD of Surakarta only meet the practical gender needs for housewives. The programs are only to meet public health care in preventing and controlling HIV/AIDS.

The discussion of gender roles of housewives with HIV/AIDS in this study is stressed on the household activities and childcare, because their husbands had died from AIDS. The only productive social activity these housewives do is joining a peer group of people living with HIV/AIDS. Outside the group, they still face discrimination in the society. Housewives have a minimum access to the information about HIV/AIDS, thus they have no knowledge about HIV/AIDS symptoms that their husbands suffered from. After being diagnosed with HIV/AIDS, most of them lose their jobs because of discrimination.

Housewives are mostly involved in the prevention and outreach programs. Such a HIV/AIDS socialisation activity has the potential of fulfilling the practical gender needs of housewives. However, housewives have not been much discussed in the documents of Surakarta Commission on AIDS, due to the HIV/AIDS prevention programs are still focused on the key population having a high risk of HIV/AIDS infection. The policymakers should pay more attention on housewives as the target group which need serious care, starting from the prevention stage.

Basically, policymakers are still gender-neutral. Therefore, the programs only meet the practical gender needs. The HIV/AIDS prevention programs only satisfy practical gender needs of housewives in Surakarta; with the rate of fulfilment for housewives is lower than that for female sex workers.

HIV/AIDS socialisation programs in Surakarta are more addressed to high-risk groups than the housewives.

Even though such programs have been commenced for the low-risk groups, the materials which presented by the National AIDS Commission and Surakarta Office of Public Health are limited to medical issues, its impacts on health, causes of transmission, and the prevention. T

he programs have not connected HIV/AIDS issues to gender construction. In fact, previous research findings find evidence that the spread of HIV/AIDS is closely related to the issues of gender inequality and the strong patriarchal culture in the society (Mondal & Mahendran, 2013; Tiessen, 2005; Wasti, 2009).

The informant in this study reveals that a wife must remain willing to serve her husband's biological needs without using condoms, although she knows her husband is at risk of contracting HIV/AIDS as a result of changing sex partners. Women's lack of education on reproductive health also contributes to their lack of control of their husbands' sexual behaviour and their own reproductive health. These issues have not been responded by the stakeholders of HIV/AIDS prevention programs in Surakarta. The society's prejudice of HIV/AIDS weakens the position of housewives to have continuous control and service to deal with HIV/AIDS.

In the medical service, the implementation of the program has only fulfilled practical gender needs of housewives in Surakarta, such as VCT service, Prevention of Mother-to-Child Transmission (PMTCT) service to prevent HIV transmission from a mother to her baby, free ARV (antiretroviral) medicine, and supplementary food for PLWHA. The finding of the study also shows that services provided by the local government of Surakarta in dealing with HIV/AIDS have not been able to meet the practical gender needs of the whole population of housewives who have been registered with HIV/AIDS in Surakarta. This is due to the limited amount on the budget allocated by the local government in dealing with HIV/AIDS.

Furthermore, access of housewives to VCT service has not been as high as that of the high-risk women in the HIV/AIDS hotspot areas. Housewives have to come to VCT clinics, while female sex workers have routinely been provided VCT mobile service every three months to detect HIV virus as early as possible. The housewife informants in this study know their HIV status only after their husbands died from AIDS. Although food supplement is sometimes provided for PLWHA, the program can provide only twenty packages (28 per cent of the members in peer group). Meanwhile, Surakarta local government can give totally free service of ARV to all PLWHAs.

Similar efforts should be bolstered to empower PLWHAs in Surakarta. Local government, through the Commission on AIDS, provides economic empowerment but only for ten PLWHAs, all of whom are high risk women and low risk women. The women involvement is more driven by gender stereotyping such as: women are considered as more easily organized, neat, and meticulous in managing finances.

Meanwhile, Surakarta government have not formulated the gender strategic needs that will increase awareness of vulnerable groups, which are actually the essence of gender and development issues. If gender strategic needs are met, they will potentially change the existing gender relations. Massive gender awareness is still needed for the stakeholders of HIV/AIDS prevention programs in transforming unequal gender relations. For instance, the role of women in Surakarta in the *Warga Peduli AIDS* forum seems to be limited. The local government has not formulated any strategy to meet gender strategic needs in dealing with HIV/AIDS on housewives. It is the NGOs that have some strategies, because they have international source of funding. This is probably because the members of Surakarta Commission on AIDS have limited gender perspectives. SPEK-HAM, an NGO in Surakarta, has provided gender equality education and techniques to control HIV/AIDS for housewives in four villages in Surakarta in 2012. However, the local government has not followed up the programs.

Recommendation

In order to revitalize gender in dealing with HIV/AIDS in Surakarta, the policy makers and executors need to adopt gender approach. First, the stakeholders of HIV/AIDS should develop records and reports of HIV/AIDS cases based on gender-specific data. The development of gender-sensitive human resources is needed since the planning, implementation, monitoring, and evaluating process of the HIV/AIDS control programs.

A different design of capacity building to increase gender-sensitivity of the stakeholders is required, based on the level of authority and duties of the stakeholders. Workshops, for example,

can be conducted to improve the understanding on gender-strategic issues of all stake holders, including policy makers, and leaderships as well as members of the Surakarta Commission on AIDS. In addition, an advocacy method can also be adopted for the policymakers at the municipal level. Capacity building for gender mainstreaming should be carried out continuously to improve the knowledge, commitment, and the consistency of the stakeholders in response to the HIV/AIDS issues in Surakarta, either with the aid of foreign funding or with the fund from the budget of Surakarta local government.

Strategic gender in controlling HIV/AIDS can be started by creating an affirmative action to involve at least thirty percent of women in the preparation of HIV/AIDS control programs or activities especially in Surakarta. The Commission on AIDS needs to provide the materials regarding gender equality and equity in information, communication and education (IEC) forum organized by *Warga Peduli AIDS*. To optimize the delivery of material on gender equality and equity, the Commission should collaborate with some NGOs in the region that focus on the advocacy of gender-responsiveness policies. The Commission should also build a network with the Integrated Station of Children and Women Care (PTPAS), Surakarta Board of Community Empowerment, Women Empowerment, Children Protection, and Family Planning Agency (Bapermas PP PA KB). To prevent housewives and children from HIV/AIDS, the stakeholders of HIV/AIDS control programs in Surakarta need to create mapping of hotspot areas and the area with high HIV/AIDS case on low-risk groups.

Acknowledgement

Tiyas Nur Haryani thanks the Institute of Education Fund Management (LPDP) of the Ministry of Finance of Republic of Indonesia, which has provided 2014 LPDP grant to a Master thesis entitled "Gender Analysis in HIV/AIDS Control Programs (A Study on the Fulfilment of Gender Needs of Housewives in Surakarta)" at the Post-graduate Program in Public Administration of Universitas, Sebelas Maret which is the basis of this paper.

References

- Awuba, Jude and Gloria Macassa (2007), HIV/AIDS in Cameroon: Riding Gender Issues in Policy-Making Matters, ***African Journal of Health Sciences***, Volume 14, Number 3-4, July-December.
- Bappeda Kota Surakarta (2013), ***Laporan Monitoring dan Evaluasi Program/Kegiatan Penanggulangan HIV/AIDS Kota Surakarta Tahun 2013***, Surakarta, unpublished.
- Dalimoenthe, Ikhlasiah (2011), Perempuan dalam Cengkeraman HIV/AIDS: Kajian Sosialogis Feminis Perempuan Ibu Rumah Tangga, ***Jurnal Komunitas***, Volume 5, Number 1, July, pp 41-48.
- Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 9 Tahun 2000 Tentang Pengarusutamaan Gender.
- Kabeer, Naila. 1994. *Reserved Realities: Gender, Hierarchies in Development Thought*. London: Verso.
- Kementerian Kesehatan Republik Indonesia (2014), Laporan HIV dan AIDS Triwulan II. Jakarta: Kementerian Kesehatan Republik Indonesia.
- Komisi Penanggulangan AIDS Nasional (2010), ***Strategi dan***

Rencana Aksi Nasional Penanggulangan HIV dan AIDS Tahun 2010-2014, Indonesia.

- Mondal, MD Nazrul Islam and Mahendran Shitan (2013), HIV/AIDS Epidemis in Malaysia: Vulnerability and Risk of Women, ***Asian Journal of Humanities and Social Studies***, Volume 01, Issue 05, December.
- Moser, Caroline O. N (1993), ***Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training***. New York, Routledge.
- Mukherjee, Aprajita & Madhumita Das (2011) Mainstreaming Gender in HIV Programs: Issue, Challenges and Way Forward. ***Eastren Journal of Medicine***, Vol16 pp 153 – 159.
- Nurhaeni, Ismi Dwi Astuti (2009), ***Kebijakan Publik Pro Gender***, Surakarta, UNS Press.
- Nugroho, Riant (2008), ***Gender dan Strategi Pengarus-utamaan di Indonesia***, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Rencana Jangka Menengah Kota Surakarta Tahun 2010-2015 (Mid Term Planning of the City of Surakarta 2010-2015).
- Rencana Kerja Dinas Kesehatan Kota Surakarta Tahun 2013 (Work Plan of Public Health Office of Surakarta 2013).
- Rencana Kerja Komisi Penanggulangan AIDS Daerah Kota Surakarta Tahun 2011 (Work Plan of Commission on AIDS of Surakarta 2011).
- Rencana Strategis Dinas Kesehatan Kota Surakarta Tahun 2011-2015 (Strategic Planning of Public Health Office of Surakarta 2011-2015).
- Rencana Strategis Komisi Penanggulangan AIDS Daerah Kota Surakarta Tahun 2011-2015.
- Tiessen, Rebecca (2005), Mainstreaming Gender in HIV/AIDS Programs: Ongoing Challenges and New Opportunities

in Malawi, ***Journal of International Women's Studies***,
Volume 7, Issue 1, Article 2.

UNAIDS (2008), ***Report of Global AIDS Epidemic 2008***, UNAIDS.

**WOMEN VICTIMS EXPERIENCE “MARITAL RAPE”
(STUDY OF INEQUALITY OF WOMEN IN THE CONTEXT OF
VIOLENCE IN HOUSEWIFERY¹)**

Vinita Susanti² and Andi Tentri

Bird In Cage³

Hay.. as a bird in a cage, like you
indeed unfortunate fate right
no one take out
grief and sorrow in your heart

Hay.. as a bird in a cage, like you
Can you withstand the punishment
from the cruelty in the world
who did not know weigh flavor

His inner be crying is broken heart
written history is full cruelty
teardrop to be real

surely, This indeed an exam
but let you be patient
honest to God ...

1 This article refers to a dissertation titled “Murder By Women in the Context of Domestic Violence (violence in housewifery)” (Four Convicted Women Against Study On Women’s Correctional Institution Bandung), Vinita Susanti, Dissertation, Graduate School, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences and Sciences Politics, University of Indonesia, 2015. vinitasusanti@yahoo.com ; **Anditmach65@gmail.com**

2 Library researchers Gender, vinitasusanti@yahoo.com; 081 298 308 587

3 Lyrics “O You Birds In Cage”, which was popularized by singer Emilia Contessa, http://www.wowkeren.com/lirik/emilia_contessa/burung-dalam-sangkar.html#ixzz3fgp2USxV.

PRELIMINARY

Reading the above stanza song, illustrated the suffering of a bird. The bird should be locked up in a cage. Unfortunately fate of the bird, in a cage is said to be a test, so patience and honest to God is the thing to do. If this analogy, the female victims of violence in housewifery (hereinafter KDRT), a wife who must be within the scope of the household, which is like a prisoner. The position of inequality in housewifery life, he experienced resulted in domination. Domination is happening, turned violent. Is a, Anie, victims of family violence, in particular marital rape, which ultimately must be languishing in jail⁴. Here is a description of the experience Anie, who had dominance in the family, because of the position of women (wives) are not equivalent. Anie experience violence in housewifery, one of the forms is Marital Rape. Anie incapacitation, caused by being in a patriarchal culture. This paper is the result of field research, which uses a qualitative method. Feminist research, the author made a dissertation.

DISCUSSION

My husband had sex desire high (hypersex) and also, when sexual intercourse persecuting me. So that, if the desire is not obeyed, then I will be in at, slapped it out.

And when the fasting month of fasting can not fully, because it must meet the desires of the husband in the daytime.

When I again tired, and her husband again desirous, I reject it. I was threatened with a knife, because I want to defend myself then I grab the knife and accidentally stabbed her husband⁵.

4 Anie, not the name actually, is one of the informants writers, experience retold by the author, with reference to Dissertation of Vinita Susanti, 2015.

5 Excerpts of a letter from Anie, when asked what the most load

A. Experience menage, Women (wife) Experiencing Violence Marital Rape

1. Married at Age Children

Anie age at marriage, still very young, about 15-16 years old. He shared in the beginning, the marriage was not avowed by her parents. Anie who are innocent, recalled in his letter, there was a man who liked him, invites invites married. Because pity and do not follow the advice of parents. He chose to marry. Here, excerpts of letters Anie:

I marriage history. At the time I was 15 years or 16 years. At the time I was innocent and had not intention for mating. There is a man who likes me. He says he's single turned out to have a wife. I being lied to by him, where his wife came home to me, that's, where my husband was baseball honest. I asked for a divorce but the husband I'm not going menyeraikan me. I pikirya may never mind the fate I've got a headache, too. Parents I also do not agree I married parents said I'm afraid you're hurt but I hear baseball advice my parents. And I also feel in sorry for the man⁶.

My Husband, the 15-year age difference is Anie own choice. They had dated about four months. Anie had never previously courtship. Her husband is a driver, which when married Anie, 31 years old. Driver, is one of the reasons her parents forbid Anie married. Considered the driver had many wives, where wives stopped there. Because already love, Anie still forced to marry.

it suffered during their marriage. Anie, is one of the informants writer, in a dissertation, *Ibid.*, July 17, 2013.

6 Anie handwriting, when asked to describe his experience menage, October 5, 2013.

Eventually she married. Anie lucky to have in-laws were dear to him.

After getting married, I could only see my husband ugliness "Belang"⁷. Anie husband had already had a wife. Goddard did not know, because he admitted to bachelor. A month after her marriage, a woman came to his house, along with two small children, one still a toddler, in his mother's arms. Anie, very disappointed and did not expect that her husband already had a wife. Her husband admitted that had married women who comes, look no concern for her husband, the wife and children newly arrived. Anie husband wife angry, Anie accused of seizing him. When Anie explain why he got married, new atmosphere subsided. While they talked, Anie husband did not want to come out in the room. Anie angry, because they feel duped, dishonest husband. Anie immediately asked for a divorce. But he did not want to divorce.

Experience cheated, it continues. Increasingly changing the behavior of her husband. Anie began experiencing violence. After two months of marriage, her husband like 'play' other women and get drunk. Such expressions: "... I continued household 2 months I've been married husband and I play the girl that's where I know my husband turns out she likes drank⁸ asshole too". Anie feel less happy household. Her husband considered selfish, whenever there is a problem always want to win themselves. He, he was often beaten, while I'm sick too, my husband does not care to me. He's increasingly rugged, lightweight hand and cursing like Anie.

⁷ Belang = during Anie's husband admitted to the bachelor, was just a hoax. He is married seelumnya, and has 2 children.

⁸ Results of interviews with Anie, in Dissertation Vinita Susanti, January 29th, 2014.

2. Marriage and Violence

Anie, who was born in August, 1968, in marriage, blessed with 6 children. Final education, not graduate. He was already married, so it should not be school again. During 6 years of marriage, he suffered various hardness (see Table 1.). Job her husband is a truck driver, who worked for a month, a week gets off. During one week of her husband at home, Anie there must be always beside her husband. Her husband was very possessive, where Anie go, always be sought, including to the store or to the food shopping market. He was very miserable in his life, though like that, he was grateful for the mother-in-law and sister-in-law and their children, doted. Although they have nothing that could help him to part with her husband. They are afraid because her husband is a high ego.

Tabel 1.
In the context of victimization of Domestic Violence⁹

No.	Victim Aspect in KDRT Contextual	INFORMAN ANIE
1.	Physical Abuse	Often beaten, most fatal in at his head. Anie lied to doctors, saying it struck an iron. Doctor laughed and said, if it is true, as a result of death. Never been stripped naked, when her husband was angry, in torn clothes, and expelled from the house, dijorokin into the pond like garbage.
2.	Sexual Violence	In the 'forced' intercourse, whenever her husband wants it. No matter being sick, menstruation, want to pray or are fasting for Ramadan. Never forced in 'sodomy' (2x), because the husband to use doping to his genitals. When the husband 'depleted intercourse with women' (both girls and widows), Anie always beaten. In threatens to want to get married.
3	Psychic violence	After 2 months of marriage, that her husband 'bastard'. The husband often 'intercourse with women'. He ever found the 'underpants' other woman in her husband's car. Often caught him being alone with a daughter-in his room. Husband, selfish and bossy.
4.	Economic violence	monthly income is given, if the husband is not being 'intercourse with other women'.

⁹ Dissertation Research in Vinita Susanti, p. 2014, 147-149

Source: Research Results

Another incident, which makes Anie trauma's was when he stripped her husband. Anie tells the bitter experience as follows:

"At that time my husband came home, I was outside the house was bought mosquito repellent close to my house. Grumpy husband and I stripped and the clothes I'm torn and I was expelled from my home, I cry, I could not anything I dumped like garbage"¹⁰.

Anie was not home when her husband came, and he tell us more when I got home, her husband angry:

"I took my clothes, going to the same in-law would say .. he's taken, should not be, and should not wear clothes, pushed into the water, near the house there is a pond. My clothes were burned. Finally, I have no clothes, .. in the end, want to wear clothes, pull up my shirt torn ... want to wear my husband's drawn never mind ... I wear cloth only, because the law is quite far from the house, bu ... crossing first time .. I ran crying. I was accused of lunatics .. "people crazy ... crazy people ..." when I'm not crazy .. just ordinary people persecuted by the husband"¹¹

Although it is often abused, Anie admitted that he always reconciled with her husband, and would forgive her husband back.

10 Ibid

11 Ibid

B. Marital Rape: Violence, due to inequality of Women in the Context of violence in housewifery.

1. Marital Rape is Gender-Based¹² Violence

In essence, the roots of violence against women because of the cultural domination of men against women or a patriarchal culture. In the male-dominated structure of this violence is often used by men to win dissent, to express dissatisfaction and sometimes to demonstrate the sheer dominance. Violence against women is often not considered a major problem or a social problem because it is a domestic affair in question and others did not need to intervene. In that respect in accordance with the opinion of **Susan L. Miller**, who said that domestic violence has a secret, is considered something that is private and not a social problem.¹³

In general, after marriage belongs to the husband's wife is legitimate, including ownership of the organs. Violence in marriage is considered a normal and common. What about marital rape?

Marital Rape (English) or interpreted in Indonesian, as follows, rape within marriage, which took place between husband and wife. Rape is defined herein forcing sexual intercourse between a husband to his wife, or vice versa, regardless of the condition

¹² Understanding Gender, is expected roles for women and men. Meanwhile, the construction of gender is the cultural beliefs about gender. Which includes the "Objectionable" (something that is considered ideal or expected to be made) of men and women. Lorber, states that gender is the result of human production that depend on the behavior of every person who 'do gender'. As a social institution, gender is a social creation process status is clearly visible from the rights and obligations (in Judith Lorber, "The Social Construction of Gender", in Tracy E. Ore (ed.), 2000, pp. 106-110).

¹³ Susan L. Miller, "Arrest Policies for Domestic Violence and Their Implication for Battered" in *It is a Crime, Women and Justice*, Roslyn Muraskin, Long Island University, Upper saddle River, New Jersey. 2000, pp .. 289. In Vinita Susanti, Dissertation 2015, p. 27.

of her partner. Anie experiencing marital rape within marriage. He recounted that her husband hypersex. Anie following bitter experience, how to force her into sexual intercourse:

"If the husband asked bedded baseball concerned with my condition, if I was sick, if I got my period, if I was fasting, and my husband always never understand the condition I always wanted to be served. Sometimes I want to scream, and the more painful when my husband intercourse with other women, I always dipukulin, because I was not excited. Ya Allah .. until when I must suffer. I'm Tired of always being beaten and he always hurt my mind. But I always survive because I am sorry for the children, I had to endure for the sake of my children. I had to survive even if I suffer".¹⁴

Other painful experience suffered when her husband was using drugs, and I in sodomy:

"Had my husband also wear the drug several times and have intercourse with me like animals, sex is high, my husband also love of anal intercourse, I am helpless, I should think lust lust desires him, whenever he wants, I must be willing to serve lust ghost disetubuhi , and the same law, he is also willing to invite me into the room, but I was always patient. I have to be strong even if the inner I scream, my husband even so, I have to be patient, I had no power, I always pray: O God ... when I'm like this finish?".¹⁵

14 Ibid

15 Ibid

Anie also never caught him, along with son-in his room, after he came home from selling. He was shocked, and said: "Astafirullahalazhim". "Until the law, Bu., if someone else Anie Beat, already.."¹⁶

Her husband 'intercourse' with anyone, no exception, both girls and widows. Anie suggested her husband, it is better to marry only, rather than playing with girls.

"Uh-huh .. widows., And another woman .. ahh .. thus him, my husband., Anie Say "Sir if you want to marry, you marry please," I came to speak so, like that... Want ten or want anything please ... don't do here, do not be brought here .., not where near me... law, children them selves.. In-law like own child, Mom, If it were another woman, Mom.. I think so, I do not like that, this is their own children, children-in-law... my husband did Satan or Sympathy for devil.. I often Angried.. Once I talk "you are not the Human being,. but you the devil".¹⁷

Anie also never felt sad incredible, when he refused to invite her husband during intercourse in the month of fasting.

"What, I to do sin? .. Here's the deal ... we Romadhan month of fasting obligatory, I fast bener.. itukan already some weeks he did not go home because of work.. then he came home, he was at home a week .. the return of her .. she knows I'm fasting .. why he asked for sexual intercourse during the day¹⁸?.."

16 Ibid

17 Ibid

18 Ibid

Anie husband never to practice fasting and obligatory prayers five times. He kept insisting Anie, to meet the biological needs. Sometimes he rejects, but sometimes he was powerless to reject, because he feared that the sinner does not meet the biological needs of her husband.

Because suffering is in its natural, Anie began sickly, vomiting and he was treated by his children. When Anie was sick, her husband came home at 8 pm, as a driver, 3 weeks menyupir, one week break. Her husband asked Anie, for intercourse. He did not pay attention to the condition of the ailing Anie. Anie rejected. Anie feel guilty. Her husband was angry, when the husband was drunk. He was angry and hit Anie, angry children. Children defend his mother. Anie then sleep with his son.

In the morning, when the house is empty, her husband threatened again, want to have sex again like last night. Anie husband holding the knife. He was very scared, she tried to seduce, persuade, calm him. But in the end there seizure knife pointy toes. Her husband accidentally punctured, as described Anie, the following:

“Forcing served and he was upset I refused I was sick and he was angry he hit me and hit my head. Child I was angry at his father .. I slept at Debih children ngurusin I was sick and I was separated from my husband .. The next ordeal I school children, my husband knife hold-up man to me .. then I was resting in new seats and drinking milk I do not know my husband came spontaneously held a knife to me and I cooed my husband and I seized the knife and the knife in my hand and I’m confused I can not get my husband to escape and grab the knife. Piso pull each other’s. Finally hit my

husband's neck. The tip of the knife was in contact with my husband's neck, accidental. My husband a lot of bleeding, then helped each village medicine and blood were always out and a couple of hours ... an hour would be brought to the hospital and I had the same dilaporin neighbor and I were taken to the office of police and I was aware of unconscious, not unexpectedly I entered the office police in there, thought I felt helpless. I also do not believe my husband died I do not believe it, I was crying and I was powerless"¹⁹.

Anie eventually picked up the police, in the hospital, after traced. It turns out, who complained to the police was my husband's mistress, a widow who lived not far from my home. Anie was decided in court, must run for 7-year sentence in prison. Anie's decision, still more fortunate, because there is a defense of his son, as a witness when he was tried. Using P Domestic Violence Act 23, 2004, while in other cases, usually law used is the Criminal Code, the murder, and sentenced to 22 years in prison.

1. Radical Feminists (Patriarchy Culture and Sexuality) Placing Women are Victims.

Patriarchal society²⁰ could lead to dominance in the family. Domination occurs because an unequal position between husband and wife. This contributed to the victimization or domestic violence. Domestic violence can form a real (physical,

¹⁹ Ibid

²⁰ Patriarchy is the dominance of the men. The system of social relations in which the class of men have power over women class, because women are sexually lesser value. In the book "Encyclopedia of Feminism", Maggie Humm, with the original title "Dictionary of Feminist Theories", Yogyakarta: Putaka New Dawn, 2007, p 354.

psychological, economic and sexual)²¹ and intangible (symbolic violence). Table 2, below shows how the radical feminists see the oppression of women, which resulted in violence.

Table 2.
Brief exposure On various Feminist Theory

Aspect Variety Assessed	Basis Feminist Theory - Answers to questions descriptive, 'WHAT THE WOMEN?' "	Differences in theory - explanatory answer to the question, "WHY DO WOMEN LIKE THIS SITUATION?"
Gender Differences	The position of women, and their experience in most different situations with the experience and position of men in this situation	Cultural Feminism Institutional Existential and phenomenological
Gender inequality	The position of women in most situations are not only different but also lost or equivalent compared to men	Liberal feminism
Gender oppression	Women are oppressed, not just different or unequal, but also actively restrained, subordinated, framed, and used and abused by men.	Psychoanalytical Feminism Radical Feminism

²¹ Undang-Undang Pencegahan Kekerasan Dalam Keluarga, Nomer 23, KUHP, Tahun 2004.

Structural oppression	women experience in the form of difference, inequality, and oppression is different according to the social position merkadadi in capitalism, patriarchy and racism	Socialist Feminism and the Theory Interseksionalitas
-----------------------	---	--

Source: Ritzer, 2009

Gender oppression describes the situation faced by women as a consequence of direct power relations between men and women, where men have a fundamental interest and concrete to control, exploit and oppress women, namely the practice of domination²². This pattern of gender oppression inherent in the way the community setting deepest and most thorough, the basic arrangement is generally called patriarchal domination.

The cause base of the Radical Feminist is a system of sex / gender is the basis of women's oppression. Oppression originated through its dominance over women's sexuality is found in the private sphere. The role of the body and sexuality is very important in the whole concept of radical feminists. Owned slogan is the personal is political (personal is political). This means that a variety of oppression that occurred in a private room (private sphere) is also repression that took place in the public space. The basic cause of the oppression of women is sexuality and gender system.

22 What is meant by domination are all kinds of relationships, for which one party (individual or collective), the dominant party, managed to make the other party (individual or collective), namely the subordinate, as an instrument of his will, and refuses to recognize the independence of the subordinate. Or conversely, from the standpoint of subs, this is a relationship when the significance attached to the subordinate only be viewed as an instrument of the dominant party desires. (pp. 502, Ritzer translation.).

In the case of Anie, life is felt heavy, a week in a month, while her husband a break from his job. Her husband who works as a driver, for a month to work in 3 weeks, 1 week break. During a week of rest, when he was at home, all the activities will be centered on him. All activities must be met husband, especially biological needs. Anie was powerless to resist. Domestic affairs, are set entirely by Anie, her husband only knows wrong. He was thinking of himself, not for families and children. Feel pretty when it gave the money that was not much on Anie. Good finance, according to Anie when her husband was not being 'play' women. Money given less than adequate, he tried to arrange with in order to meet the needs of his own family. Usually, if less, he would borrow or receive food from others who feel sorry for his family.

Anie notch is not on par with her husband, berakibatkan he became a victim of domestic violence. Even so, he was very obedient to her husband. Although her husband used to say rude and slapped her, she always mema'afkan her husband. Anie find out true, that unfortunately her husband, is evidenced by the never wanted to divorce her husband. Although tormented, he accepted it outright. He also loved her husband. Looks the false consciousness of the informants, and informants are also treated as property. Acceptance of her husband's treatment is a form of subordination of women.

CLOSING

Anie, positively-normative, considered are the guilty, as proven 'to kill husband', but on the other hand, in the view of radical feminists, Anie is a victim of domestic violence they experienced, one form is marital rape, where forcing sexual

intercourse occurs, regardless of the state of his partner. Anie crime committed was a crime that 'typical', in which the person is a victim as well as in crime, particularly violence in housewifery.

Anie position in the household inequality, leads to domination, where the dominant position of the husband over the wife (patriarchal society). In the matrix of domination, included in the category of fully-fully dominated capital (capital husband's dominance and full), where the wife becomes a victim, because it plays in the husband's dominance and capitalized fully meet the dependence on the husband, so the wife makes such a position is very vulnerable to victimization (remains fixed in the context of violence in housewifery). As if it is a wife's husband, who can be treated at will, including forced sexual intercourse (Marital Rape).

BIBLIOGRAPHY

- Humm, Maggie., "Ensiklopedia Feminisme", dengan judul asli 'Dictionary of Feminist Theories', Yogyakarta: Fajar Putaka Baru, 2007.
- Lagu "Wahai Kau Burung Dalam Sangkar", yang dipopulerkan oleh penyanyi Emilia Contessa, http://www.wowkeren.com/lirik/emilia_contessa/burung-dalam-sangkar.html#ixzz3fgp2USxV
- Lorber, Judith "The Social Contruction of Gender", dalam Tracy E.Ore (ed)., "The Social Construction of Difference and Inequality: Race, Class, Gender and Sexuality". California: Mayfield Publising Company, 2000.
- Miler, Susan L., "Arres Policies for Domestic Violence and Their Implication for Battered", dalam *It is a Crime, Women and Justice*, Roslyn Muraskin, Long Island University,

Upper Sadle River, New Jersey. 2000.

Susanti, Vinita, "Pembunuhan Oleh Perempuan Dalam Konteks Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT)" Studi Terhadap Empat Terpidana Perempuan Di Lembaga Pemasyarakatan Wanita Bandung), Disertasi, Program Pascasarjana, Departemen Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonensia, 2015.

Ritzer, George & Douglas J. Goodman, "Teori Sosiologi", Dari Teori Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern", Edisi Terbaru. Terj., dengan judul a s i "Sociological Theory", McGeaw-Hill, New York, 2004. Yogyakarta : Kreasi Wacana, 2009.

**PELAKSANAAN PROGRAM PELAYANAN KESEHATAN
PEDULI REMAJA (PKPR) PUSKESMAS GALANG BATAM
UNTUK MENURUNKAN ANGKA KEHAMILAN DAN
PERSALINAN REMAJA**

Zahrotur Riyad

Dokter Gigi Puskesmas Galang-Batam
Jalan Batin Limat no.15 Sembulang Galang-Batam Provinsi
Kepulauan Riau
zauris@yahoo.com

Abstrak

Tingginya angka kehamilan dan persalinan pada remaja di wilayah kerja Puskesmas Galang menjadi masalah dan isu utama masyarakat Pulau Galang Batam, hal ini disebabkan karena tingkat pendidikan yang rendah serta tidak adanya pengawasan, kepedulian dan kasih sayang dari orang tua yang menyebabkan remaja melakukan seks bebas di usia remaja sehingga terjadi kehamilan, selain juga karena pengaruh teknologi informasi yang tidak diimbangi dengan pengetahuan seksual yang benar. Terjadinya trafficking terselubung dan juga pernikahan dini, menambah panjang daftar penyebab kehamilan dan persalinan pada remaja.

Data hasil penelitian menunjukkan bahwa pada tahun 2014 ditemukan 33 kasus kehamilan remaja dibawah usia 18 tahun, dan 39 kasus persalinan pada remaja dibawah usia 18 tahun. Sementara di tahun 2015 terdapat 22 kehamilan remaja dan 22 persalinan remaja. Dan pada 2016 ini data yang masuk menunjukkan 11 kehamilan dan persalinan remaja.

Langkah utama dari Program Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja ini adalah dengan mendirikan PIK KRR (Pusat Informasi dan Konseling Kesehatan Reproduksi Remaja) di tiap SMP dan SMA,serta di organisasi kepemudaan.

Para remaja yang terpilih dilatih untuk menjadi Konselor Sebaya dengan sistem pelatihan yang berjenjang dan berkesinambungan, dengan materi pelatihan tentang keorganisasian, motivasi dan materi utama tentang kesehatan

reproduksi remaja secara luas yang meliputi fungsi organ-organ reproduksi, bahaya kehamilan dan persalinan di usia remaja, bahaya melakukan seks diusia remaja,serta bahaya penyakit infeksi menular seksual serta HIV/AIDS.

Diharapkan dengan ditegakkannya program PKPR ini maka akan dengan sendirinya mendidik dan menumbuhkan kesadaran kepada para remaja untuk menyikapi dengan bijak hal-hal yang berkaitan dengan seks, penyakit menular seksual, dan kehamilan diusia remaja, sehingga akan menurunkan angka kehamilan dan persalinan dikalangan remaja tersebut. Diharapkan Program PKPR ini juga bisa diadopsi secara luas dan sungguh-sungguh demi untuk menurunkan angka kehamilan dan persalinan pada remaja,dan terutama demi untuk mewujudkan masa depan yang cerah bagi para remaja di Indonesia.

Kata Kunci : Data Kehamilan dan Persalinan Remaja, PIK-KRR, Konselor Sebaya, Kesehatan Reproduksi, HIV/AIDS

Abstract

High rate of pregnancy and childbirth in teenager, in the work are of Puskesmas (centre of Healts in vilage) Galang Island it becomes a problem and the major issues of society Galang Island-Batam, it was because of low education, lack of supervision, less caring and love from parents and teacher that cause, most of the teenager doing free sex and become pregnancy under the age, furthermore this problem also was triggered from progressing of information technology without education spesially sex education. Hide human trafficking, and early marriage become list of cause problem for pragnancy and early childbirth in teenager age.

Research data in 2014 was found 33 case pragnancy in teenager under 18 years old and 39 case childbirth under 18 years old. Meanwhile in 2015 was found 22 case pragnancy and childbirth under 18 years old. And in 2016 research data only get 11 teenager was pregnany and childbirt under 18 years old.

The main steps of the Youth Care Health Care Program is to establish PIK-KRR (Center for Adolescent Reproductive Health

Information Counseling) at each middle and high school, as well as in youth organizations.

The teenagers were elected trained to become the peer counselors with training system with hierarchical and sustainable, training materials is about concerning organization, motivation, and the main subject for teenager is about reproductive health include the function of the reproductive organs, the risk of pregnancy and childbirth at teenager, the risk of doing intercourse in teenager age, and also the risk of sexually transmitted infections like HIV / AIDS.

The expectation from enforcement PKPR program automatically will increase information and awareness of teenager how to wisely respond for information about sex, sexually transmitted diseases, and teen age pregnant , and the result is decrease of pregnancy and childbirth in teenager. hopefully PKPR program will be adopt widely and earnestly to reduce the number of pregnancy and childbirth in teenager and specially the aim of this program is realize the bright future for all teenager in Indonesia.

Keywords: Data Teenage Pregnancy and Childbirth, PIK-KRR, Peer Counselors, reproductive health, HIV / AIDS

PENDAHULUAN

Kesehatan reproduksi mempengaruhi kualitas sumber daya manusia, sehingga secara global perlu untuk mendapat perhatian khusus. Hal ini diperjelas dengan diangkatnya isu tersebut pada Konferensi Internasional tentang Kependudukan dan Pembangunan atau International Conference on Population (ICPD), yang dilaksanakan di Kairo pada tahun 1994. Salah satu isu penting yang diagendakan dalam ICPD tersebut adalah Kesehatan Reproduksi Remaja, karena pada masa remaja muncul berbagai masalah reproduksi yang berkaitan dengan proses tumbuh kembangnya (Sherris, 1998)

Menurut Moeliono (2004), Faktor-faktor yang mempengaruhi

keadaan kesehatan reproduksi remaja adalah faktor internal antara lain pengetahuan, sikap, kepribadian remaja itu sendiri dan faktor eksternal yaitu lingkungan dimana remaja berada mempengaruhi kegiatan seksual remaja yang beresiko terhadap masalah kesehatan reproduksi. Sumber informasi eksternal yang mudah mereka jangkau adalah kelompok sebaya (peer group), bacaan-bacaan populer, VCD porno, akses internet, dan lain-lain. Sumber informasi eksternal ini tidak selalu benar, terbaik dan bermutu.

Cuningham et.al. (2004), menjelaskan bahwa pengetahuan remaja Indonesia mengenai masalah kesehatan reproduksi memang masih minim. Banyak remaja tidak mengindahkan bahkan tidak tahu dampak dari perilaku seksual mereka terhadap kesehatan reproduksi baik dalam waktu yang cepat maupun dalam waktu yang lebih panjang (Notoadmodjo, 2007). Hal itu disebabkan kurangnya informasi kesehatan reproduksi, baik dari sekolah, maupun lingkungan keluarganya. Minimnya pengetahuan tentang kesehatan reproduksi ini, tidak sedikit remaja yang menjadi korban kejahatan seksual, seperti pemerkosaan, hubungan luar nikah, dan kehamilan di usia dini. Pendapat diatas diperkuat oleh pendapat Achjar, (2006), minimnya pengetahuan remaja tentang kesehatan reproduksi membuat remaja tidak memiliki kendali untuk menolak perilaku seks. Remaja harus membekali diri dengan berbagai ilmu pengetahuan terutama pengetahuan tentang kesehatan reproduksi, agar mereka dapat mencegah hal-hal yang negatif, mengendalikan diri, mengembangkan diri dan berperilaku positif.

Dengan luas wilayah 14.610 m² dan penduduk berjumlah 14.696 jiwa, wilayah kerja Puskesmas Galang yang terdiri dari

120 pulau, dan sebanyak 36 pulau diantaranya berpenghuni, dengan perjalanan antar pulau ditempuh dengan perahu kayu, menjadi suatu tantangan tersendiri untuk mewujudkan program PKPR (Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja). Letak geografis yang jauh dari pusat pemerintahan, minimnya fasilitas kesehatan dan utamanya pendidikan, tidak adanya listrik, terbatasnya informasi dan teknologi, minat baca yang rendah, tidak adanya aktifitas positif yang menyibukkan menjadi sekumpulan faktor-faktor yang membelit remaja-remaja di pulau-pulau yang tersebar di kecamatan Galang. Terjebak dalam narkoba dan pergaulan bebas yang menyebabkan kehamilan di luar nikah.

Pada tahun 2011 ditemukan 10 siswi kelas 3 SMUN 10 Sijantung Pulau Galang usia 16-17 tahun hamil, dengan usia kehamilan antara 5-7 bulan. Sesuai dengan peraturan maka ke 10 siswi tersebut dikeluarkan dari sekolah hanya 1 bulan sebelum UAN (Ujian Akhir nasional), salah satu siswi dengan kehamilan pra nikah mengakui bahwa kehamilannya hasil hubungan dengan seorang toke ikan berumur 60 tahun, karena dibayar dengan uang dan HP. Akibat kehamilan yang tidak diinginkan ini, dapat dipastikan khususnya siswi yang mengalami kasus ini harus berhenti dari sekolah atau dikeluarkan. Pihak sekolah selalu beralasan, dengan memberikan izin bagi siswi hamil, nama baik sekolah akan tercemar dan perbuatan itu akan ditiru oleh murid-murid lainnya, sementara di sisi yang lain, menjadi sebuah pemikiran bahwa peraturan mengeluarkan para pelaku dari sekolah telah memutuskan jalannya pendidikan dan masa depannya untuk menjadi lebih baik.

Sejalan dengan uraian di atas penulis berpendapat bahwa permasalahan kesehatan reproduksi remaja adalah bagian yang sangat penting dan Puskesmas Galang memegang

peranan penting dalam mewujudkan pembentukan remaja yang berkualitas baik dari segi pengetahuan maupun dari segi perilaku dengan melaksanakan secara integral program Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja (PKPR). Program Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja (PKPR) harus dilaksanakan di dalam gedung atau di luar gedung puskesmas, menjangkau kelompok remaja sekolah dan kelompok luar sekolah.

Dapat dirumuskan permasalahan bagaimanakah pelaksanaan program Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja (PKPR) yang dilakukan Puskesmas Galang untuk menurunkan angka kehamilan dan persalinan usia remaja.

Metode penelitian yang digunakan adalah metode deskriptif.

Tujuan dari penulisan jurnal ini adalah

1. Memberikan informasi tentang pentingnya pelaksanaan program Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja (PKPR) yang dilakukan Puskesmas Galang untuk menurunkan angka kehamilan dan persalinan usia remaja di wilayah kerjanya
2. Memberikan informasi dan gambaran tentang pelaksanaan program Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja (PKPR) oleh Puskesmas Galang diseluruh wilayah kerjanya.
3. Memberikan gambaran tentang metode-metode yang dipakai dalam melaksanakan program Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja (PKPR) oleh Puskesmas Galang diseluruh wilayah kerjanya.

PEMBAHASAN

1. Kesehatan Reproduksi

Kesehatan reproduksi menurut Depkes (2004) adalah keadaan kesejahteraan fisik, mental, dan sosial yang utuh (tidak semata-mata bebas dari penyakit atau kecacatan) dalam segala hal yang berkaitan dengan sistem reproduksi dan fungsi serta prosesnya. Iskandar (1995), menambahkan bahwa kesehatan reproduksi yaitu mencakup kondisi dimana wanita dan pria dapat melakukan hubungan seks secara aman, dengan atau tanpa tujuan terjadinya kehamilan, dan bila kehamilan diinginkan, wanita dimungkinkan menjalankan kehamilan dengan aman, melahirkan anak yang sehat serta didalam kondisi siap merawat anak yang dilahirkan.

Kesehatan reproduksi remaja adalah suatu kondisi sehat yang menyangkut sistem, fungsi dan proses reproduksi yang dimiliki oleh remaja. Pengertian sehat disini tidak semata-mata berarti bebas penyakit atau bebas dari kecacatan namun juga sehat secara mental serta sosial kultur (BKKBN, 2001).

Tujuan kesehatan reproduksi remaja menurut Duarsa (2004), antara lain yaitu menurunkan resiko kehamilan dan pengguguran yang tidak dikehendaki, menurunkan penularan PMS dan HIV/AIDS, memberikan informasi kontrasepsi (untuk pasca keguguran) dan konseling untuk mengambil keputusan sendiri tentang kesehatan reproduksi.

Kesehatan reproduksi juga sangat penting karena sangat kompleks. Alat reproduksinya sendiri berada didalam, berbeda halnya dengan laki-laki yang lebih nampak di luar. Oleh karenanya, tanda-tanda yang keluar berkaitan dengan kesehatan reproduksi sering disikapi tidak serius oleh medis, misalnya keputihan yang dianggap sebagai hal yang biasa, padahal bisa

saja merupakan tanda-tanda ketidaksehatan yang serius. Di masyarakat juga banyak pantangan atau mitos, serta kebijakan-kebijakan pengaturan kependudukan yang dibebankan pada rahim, sehingga tidak berkuasa atas tubuhnya sendiri.

Kompleksnya kesehatan reproduksi menuntut pemahaman yang komprehensif dan menuntut dirumuskannya hak-hak kesehatan reproduksi. Sesuai kesepakatan dalam Konferensi Internasional Kependudukan dan Pembangunan (ICPD) di Kairo tahun 1994, akhirnya dirumuskan hak-hak reproduksi yang berlaku bagi setiap manusia tanpa pandang bulu. Sebagai konsekuensinya, remaja juga mempunyai hak reproduksi sebagaimana yang lain. Hak remaja atas kesehatan reproduksi mulai diakui secara internasional pada Konvensi Hak-hak Anak tahun 1989. Sebagai tindak lanjutnya, hak reproduksi remaja dibahas sangat mendalam pada International Youth Forum yang diadakan di Den Haag bulan Februari 1999 dan diikuti oleh 132 peserta remaja dari seluruh dunia. Forum ini secara khusus menekankan perlunya keikutsertaan remaja dalam seluruh kebijakan politik yang mempengaruhi kehidupan mereka, mulai dari segi desain, implementasi sampai evaluasi, serta mendesak diprioritaskannya alokasi dana dan sumber-sumber bagi kesehatan reproduksi remaja.

Dalam UU No.7 tahun 1984 tentang Konvensi Penghapusan Segala bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW) terhadap hak-hak asasi. Negara wajib menjamin perkembangan dan kemajuan untuk menikmati hak asasi manusia (pasal 3), wajib memberantas segala bentuk perdagangan dan eksploitasi pelacuran (pasal 6), dan wajib mengurangi angka putus sekolah anak dan penyelenggaraan

program untuk anak-anak sebelum waktunya meninggalkan sekolah (pasal 10). Dinyatakan juga bahwa berhak memperoleh penerangan edukatif yang berkaitan dengan hak reproduksinya, serta berhak memperoleh pelayanan kesehatan reproduksi. juga berhak memperoleh penerangan, pendidikan dan sarana-sarana yang berkaitan dengan hak reproduksi (pasal 16).

Melihat pasal-pasal di atas, sebagai remaja putri, mereka memiliki hak asasi yang harus diperjuangkan untuk terjamin terpenuhinya hak-hak atas kesehatan reproduksinya. Untuk itu remaja putri harus mengetahui dan memperjuangkan hak-hak yang berkaitan dengan kesehatan reproduksinya, yang antara lain adalah: 1) hak memperoleh akses pelayanan kesehatan, mengingat banyaknya pelayanan kesehatan reproduksi yang diprioritaskan bagi orang dewasa, sehingga remaja seringkali terabaikan; 2) hak untuk mendapatkan pendidikan tanpa ada diskriminasi jender serta informasi atas kesehatan reproduksinya; 3)

hak untuk bebas dari paksaan pernikahan usia muda karena berdampak buruk bagi perkembangan fisik, mental dan sosialnya; 4) hak atas akses informasi dan pelayanan kontrasepsi, pelayanan pra dan pasca melahirkan tanpa memandang status perkawinan; 5) hak untuk terhindar dari resiko aborsi yang tidak aman, dan mendapatkan akses pelayanan yang aman, dalam hal kehamilan yang tidak diinginkan yang membahayakan kehidupan remaja; 6) hak atas informasi yang berkaitan dengan infeksi menular seksual, sehubungan dengan faktor-faktor yang berada di luar kendali mereka seperti adanya kekerasan dan

eksploitasi seksual, kurangnya pendidikan termasuk pendidikan seksual dan kurangnya akses terhadap kontrasepsi dan layanan kesehatan reproduksi; 7) hak untuk mendapatkan

rasa aman dan bebas dari ketakutan akan ancaman kekerasan seksual yang dilakukan baik oleh sesama remaja sendiri maupun oleh orang dewasa.

Remaja perlu memahami hak-hak reproduksinya agar menyadari bahwa pe-megang kendali utama atas tubuhnya adalah dirinya sendiri, bukan orang lain. Seperti yang dikatakan oleh feminisme radikal bahwa otonomi itu penting. Apapun yang berhubungan dengan tubuh adalah politik (personal is political).

Dengan menyadari hak-hak reproduksi, remaja tidak akan mudah menjadi korban atas berbagai paksaan yang menyangkut tubuh dan mentalnya, sehingga dapat memperjuangkan dan membela diri dari orang lain yang akan melanggar haknya.

B. Masalah Kesehatan Reproduksi Remaja

2.1. Hamil yang Tidak Dikehendaki (Unwanted Pregnancy)

Kehamilan yang tidak dikehendaki (Unwanted pregnancy) merupakan salah satu akibat dari kurangnya pengetahuan remaja mengenai perilaku seksual remaja.

Kehamilan yang tidak dikehendaki (unwanted pregnancy) membawa remaja pada dua pilihan yaitu melanjutkan kehamilan kemudian melahirkan dalam usia remaja (early childbearing) atau menggugurkan kandungan merupakan pilihan yang harus remaja itu jalani. Banyak remaja putri yang mengalami kehamilan yang tidak diinginkan (unwanted pregnancy) terus melanjutkan kehamilannya.

Menurut Affandi (1995) cit Notoatmodjo (2007) konsekuensi dari keputusan untuk melanjutkan kehamilan adalah melahirkan anak yang dikandungnya dalam usia yang relatif muda. Hamil dan melahirkan dalam usia remaja merupakan salah satu faktor

resiko kehamilan yang tidak jarang membawa kematian ibu. Kematian ibu yang hamil dan melahirkan pada usia kurang dari 20 tahun lebih besar 3-4 kali dari kematian ibu yang hamil dan melahirkan pada usia 20-35 tahun.

Dari sudut kesehatan obstetri, hamil pada usia remaja dapat mengakibatkan resiko komplikasi pada ibu dan bayi antara lain yaitu terjadi perdarahan pada trimester pertama dan ketiga, anemia, preeklamsia, eklamsia, abortus, partus prematurus, kematian perinatal, berat bayi lahir rendah (BBLR) dan tindakan operatif obstetri (Sugiharta, 2004) cit (Soetjningsih

**Data Kasus Kehamilan Usia Remaja Periode Januari-
Desember 2014 di Wilayah Kerja Puskesmas Galang**

Pustu/ Polindes	Nama	Usia	Waktu Kehami- lan
Pulau Pan- jang	Ningsih	14tahun	Agustus
Pulau Karas	1.Nita 2.Ratna 3.Jojo-Fai 4.Lia-Samsudin 5.Ratna 6.Zaura	1.19 tahun 2.18 tahun 3.16 tahun 4.17 tahun 5.15 tahun 6.16 tahun	1. Januari 2. Juli 3. Agustus 4. Agustus 5. Agustus 6. November
Pulau Mubut	1.Elsa 2.Marisa	1.18 tahun 2.19 tahun	1.Maret 2.Mei
Dapur 6	Mira	16 tahun	Maret
Pantai Me- layu	Lisda	18 tahun	Juni
Blongkeng	1.Feni 2.Diana-Tarmizi 3.Ita	1.19 tahun 2.19 tahun 3.15 tahun	1.Februari 1.Mei 3.Juni
Air Saga	Tipah	16 tahun	Juni

Pulau Nguan	1.Rika 2.Rena 3.Waisah 4.Irma 5.Fauziah-Arhaf 6.Siti Hawa 7.Nora	1. 17 tahun 2. 18 tahun 3. 16 tahun 4. 16 tahun 5. 18 tahun 6.17 tahun 7.16 tahun	1. Januari 2. Januari 3. April 4. April 5. September 6. November 7. Desember
Pulau Sembur	1.Dina-Iwan 2 . F a t i - mah-Jagad	1.19 tahun 2.19 tahun	1.Sepتمبر 2.Oktober
Pulau Petong	1.Isnaini 2.Melati	1.18 tahun 2.17 tahun	1.Februari 2.Februari
Air Lingka	1.Lia 2.Ani 3.Desi	1.18 tahun 2.18 tahun 3.18 tahun	1.Januari 2.Januari 3.Desember

**Data Kasus Persalinan Usia Remaja Periode Januari-
Desember 2014 di Wilayah Kerja Puskesmas Galang**

Pustu/ Polindes	Nama	Usia	Waktu per- salinan	Tenaga Penolong
Pulau Pan- jang	1.Vea 2.Endang 3.Karina 4.Karina	1.18 tahun 2.17 tahun 3. 17 tahun 4.18 tahun	1. 1-1- 2014 2. 19-5- 2014 3.20-10- 2014 4.20-10- 2014	1.Lahir di- luar Batam 2.Nakes di PKM Galang 3.Nakes 4.Bidan Asma
Pulau Karas	1.Wati 2.Nita 3.Aqila 4.Rinawati	1. 18 tahun 2. 18 tahun 3. 17 tahun 4. 19 tahun	1. 23-1- 2014 2.14-2- 2014 3. 3-3- 2014 4. 15-5- 2014	1.Nakes 2.Nakes 3.Nakes 4.Rumah Sakit

Pulau Mubut	1.Elsa 2.Marisa	1.18 tahun 2.19 tahun	1.6-3-2014 2.2-11-2014	1.Rumah Sakit 2.Dukun
Dapur 6	Mira	15 tahun	9-7-2014	Nakes
PKM Galang	1.Normayati 2.Suryati 3.Mirna	1. 19 tahun 2. 19 tahun 3. 15 tahun	1. 15-2-2014 2. 13-4-2014 3. 9-7-2014	1.Nakes 2.Nakes 3.Nakes
Pustu/ Polindes	Nama	Usia	Waktu Persalinan	Tenaga Penolong
Blongkeng	1.Feni 2. Ita-Bayu 3.Di-ana-Tarmizi	1. 19 tahun 2. 15 tahun 3. 19 tahun	1.18-6-2014 2. 7-10-2014 3. 2-11-2014	1.Nakes 2.Nakes 3.Nakes
Air Saga	1.Rina 2.Eka	1.18 tahun 2.17 tahun	1.20-7-2014 2.16-12-2014	1.Dukun 2.Rumah Sakit
Pulau Pe-tong	1.Isnaini 2.Melati	1.18 tahun 2. 18 tahun	1.21-4-2014 2.20-6-2014	1.Dukun 2.Nakes

Pulau Nguan	1.Siska 2.Waisah 3.Mega 4.Julaiha 5.Rika 6.Rena 7.Agusnawati 8.Irma	1. 18 tahun 2. 17 tahun 3. 19 tahun 4. 18 tahun 5. 19 tahun 6. 19 tahun 7. 17 tahun 8. 17 tahun	1.18-3-2014 2. 14-5-2014 3. 6-6-2014 4.19-6-2014 5. 16-7-2014 6. 18-7-2014 7. 5-8-2014 8. 21-8-2014	1.Nakes 2.Nakes 3.Nakes 4.RS-KPD-SC 5.Nakes&Dukun 6.Nakes 7.RS Casa KPDvacum 8.Nakes&Dukun
Air Lingka	1.Lia 2.Elisa 3.Jaiti 4.Ani-Mahat 5.Hary-ani-Suret	1. 18 tahun 2. 17 tahun 3. 19 tahun 4. 19 tahun 5. 19 tahun	1. 1-3-2014 2. 21-5-2014 3. 7-7-2014 4. 4-9-2014 5. 11-9-2014	1.Nakes 2.Nakes 3.Nakes 4.RS 5.Nakes
Tanjung Kertang	1.Safira 2.Fitri	1.17 tahun 2.17 tahun	1.12-3-2014 2.14-4-2014	1.Nakes 2.Nakes

**Data Kasus kehamilan Usia Remaja periode Januari-
Desember 2015 di Wilayah Kerja Puskesmas Galang**

Polindes/ Pustu	Nama	Usia	Waktu Kehami- lan
Dapur 3	Nurhayati-Mau- lana	18 tahun	Februari
Pulau Karas	1. Zaura-Far 2. Ani 3. Detie 4. Amie-Salim	1. 17 tahun 2. 16 tahun 3. 18 tahun 4. 17 tahun	1. Januari 2. Maret 3. Juli 4. Agustus
Pulau Petong	1.Elmawati-Har- wandi 2.Sri-Roni	1.17 tahun 2.17 tahun	1.Januari 2.Agustus
Pantai Melayu	1.Lisda-Randika 2.Siti Karina-Riz- ki	1.19 tahun 2.19 tahun	1.Januari 2.Mei
Air Lingka	Marnia-Riki	15 tahun	Maret
Pulau Nguan	1.Sila 2.Sopiah-Her- man	1.19 tahun 2.18 tahun	1.Maret 2.Juli
Pulau Air Raja	Norizah-Wahy- udi	16 tahun	Juli
Pulau Air Saga	Marisa	18 tahun	Agustus
Galang Baru	1.Marlina-Suden 2.Dwi Agusti- na-Salim	1.17 tahun 2.18 tahun	1.April 2.mei
Sijantung	Cincin-Yuda	19 tahun	November
Mubut	Siti	17 tahun	Oktober
Tanjung Banon	Sunarti-Azri	18 tahun	Mei
Kampung Baru	Ranti-La- hasanmu	15tahun	Mei
Monggak	1.Fazila-Agus 2.Mirna-Wawan	1.18 tahun 2.19 tahun	1.Juli 2.Juli

Data Kasus Persalinan Usia Remaja periode Januari-Desember 2015 di Wilayah Kerja Puskesmas Galang

Pustu/Polindes	Nama	Usia	Waktu Persalinan	Tenaga Penolong
Pulau Karas	1.Dzaura	1.16 tahun	1.22-2-2015	1.Nakes
	2.Kin-Kamar	2.16 tahun	2.10-10-2015	2.Nakes
Tanjung Banon	Alsun	18 tahun	1-3-2015	Nakes
PKM Galang- Sei Buluh	1. Tiara	1.16 tahun	1.13-1-2015	1.Nakes
	2. Nuraina-Sandi saputra	2.17 tahun	2.20-3-2015	2.Nakes
Air Lingka	1.Desi	1.17 tahun	1.9-1-2015	1.RSUD
	2.Mardia	2.15 tahun	2.13-6-2015	2.Dukun
	3.melina	3.15 tahun	3.13-5-2015	3.Dukun
	4.Nindi Ariati	4.18 tahun	4.2-11-2015	4.RSUD
Pulau Nguan	1. Siti hawa	1.17 tahun	1.1-1-2015	1.Nakes
	2. Noraini	2.18 tahun	2.4-1-2015	2.Nakes
	3. Sila	3.19 tahun	3.11-6-2015	3.RS Camatha
Galang Baru	Marlina	17 tahun	25-4-2015	RSUD
Pulau Sembur	1.Uji Astuti	1.17 tahun	1.22-5-2015	1.Nakes
	2.Rukiah-Andi	2.18 tahun	2.24-8-2015	2.Nakes
Pulau Mubut	Siti-Ahmad	17 tahun	2-12-2015	Dukun
Sei Raya	Paulina-Agustinus	17 tahun	10-2015	RS Camatha

Pantai Melayu	Lisda	19 tahun	27-8-2015	Nakes
Monggak	Fadila	18 tahun	11-8-2015	Nakes
Pulau Air Raja	Norzani-Yudi	16 tahun	31-10-2015	Nakes
Pulau Petong	1.Elinawati 2.Sri-Roni	1.17 tahun 2.17 tahun	1.4-7-2015 2.24-12-2015	1.Nakes 2.Nakes

Data Kasus Kehamilan Usia Remaja Periode Januari-Maret 2016 di Wilayah Kerja Puskesmas Galang

Polindes/Pustu	Nama	Usia	Waktu Kehamilan
Kampung Baru	Liza/M Lazim	14 tahun	8-10-2015
Rempang Cate	1.Marlina 2.Nana/Wandi	1.18 tahun 2.18 tahun	1.1-5-2015 2.18-6-2015
Tanjung Kertang	Amelia/Chandra	18 tahun	8-6-2015
Pulau Abang	Sofina/Sefri	17 tahun	-
Pulau Air Saga	Marisa	15 tahun	-
Pulau Sembur	1.Ririn/Agus 2.Feronika/Agus	1.18 tahun 2.18 tahun	1.3-8-2015 2.20-4-2015
Pulau Nguan	1.Sopiah/Hermantino 2.Rosi Fadilah/Surdi 3.Yurini/Juanda	1.17 tahun 2.16 tahun 3.16 tahun	1.20-5-2015 2.- 3.-

Data kasus Persalinan Usia Remaja Periode Januari-Maret 2016 di Wilayah Kerja Puskesmas Galang

Polindes/Pustu	Nama	Usia	Waktu Persalinan	Tenaga Penolong
Sijantung	Desi/Nopri	17 tahun	7-2-2016	Nakes
Dapur 3	Nora	18 tahun	4-2016	Nakes
Pulau Panjang	1.Arzilla 2.Zeti/Aan	1.19 tahun 2.19 tahun	1. 30-1-2016 2. 3-3-2016	1.Klinik 2.Nakes
Tanjung Banon	Sunar/Azmi	18 tahun	5-1-2016	Nakes
Kampung Baru	Ranti/Lahasanmu	17 tahun	25-1-2016	Nakes
Rempang Cate	1.Martina dianti 2.Sulasmis/Susanto	1.18 tahun 2.17 tahun	1.28-2-2016 2.22-3-2016	1.RSUD- KPD 2.RSUD-KPD
Pulau Sembur	Feronika	18 tahun	28-1-2016	Nakes
Tanjung Kertang	Amelia/Chandra	18 tahun	14-3-2016	Nakes
Pulau Nguan	Sofiah/hermantino	18 tahun	26-1-2016	Nakes

C. Pelaksanaan Program Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja (PKPR) Puskesmas Galang

Untuk meningkatkan status kesehatan remaja yang bersekolah maupun tidak bersekolah. Kementerian Kesehatan RI telah mengembangkan Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja (PKPR) yang menekankan kepada petugas yang peduli remaja, menerima remaja dengan tangan terbuka dan menyenangkan. Lokasi pelayanan yang mudah dijangkau, aman, menjaga kerahasiaan, kenyamanan dan privasi serta tidak ada stigma. Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja (PKPR) adalah pelayanan kesehatan peduli remaja yang melayani semua remaja dalam bentuk konseling dan berbagai hal yang berhubungan dengan kesehatan remaja. Disini remaja tidak perlu ragu dan khawatir untuk berbagi/konseling, mendapatkan informasi yang benar dan tepat untuk berbagai hal yang perlu diketahui remaja (Fadhlina, 2012).

PKPR adalah pelayanan kesehatan yang ditujukan dan dapat dijangkau oleh remaja, menyenangkan, menerima remaja dengan tangan terbuka, menghargai remaja, menjaga kerahasiaan, peka akan kebutuhan terkait dengan kesehatannya, serta efektif dan efisien dalam memenuhi kebutuhan tersebut. Pelayanan kesehatan peduli remaja (PKPR) dilayani di Puskesmas PKPR (Puskesmas yang menerapkan PKPR) (Direktorat Bina Kesehatan Anak, 2011).

Dasar Hukum Undang-undang Republik Indonesia Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan Pelaksanaan program Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja (PKPR) yang dilakukan oleh Puskesmas Galang di seluruh wilayah kerjanya, secara intensif dilakukan sejak tahun 2011. Dalam wilayah kerja Puskesmas Galang terdapat 3 SMUN, 8SMPN dan 1Mts.Sekolah-sekolah

tersebut tersebar di Pulau Galang dan pulau-pulau sekitar Galang.

Sekolah yang berada di wilayah kerja Puskesmas Galang

Nama Sekolah	Alamat Sekolah	Jumlah Murid
SMUN 10 Batam	Sijantung-Galang	256
SMUN 9 Batam	Pulau Karas-Galang	97
SMUN 6 Batam	Pulau Air Raja-Galang	56
SMPN 13 Batam	Pulau Karas-Galang	127
SMPN 15 Batam	Pulau Air Raja-Galang	38
SMPN 18 Batam	Sembulang-Galang	85
SMPN 22 Batam	Tg.Kertang-Galang	200
SMPN 24 SATAP Batam	Pulau Abang-Galang	64
SMPN 32 Batam	Air Lingka-Galang	71
SMPN 39 Batam	Monggak-Galang	46
SMPN 49 SATAP Batam	Pulau Sembur-Galang	25
MTs DARURRAHMAN	Sijantung-galang	77

D. Metode yang dilakukan dalam melaksanakan program PKPR di sekolah-sekolah dan kelompok masyarakat

- 1. Bekerjasama dengan SMP dan SMA di wilayah kerja Puskesmas Galang** untuk melaksanakan program PKPR dengan memberikan surat resmi pernyataan kerjasama yang ditanda tangani Kepala Puskesmas Galang yang diperlukan untuk akreditasi sekolah
- 2. Memberikan penyuluhan tentang Kesehatan Reproduksi Remaja** ke sekolah-sekolah di wilayah kerja Puskesmas Galang

Sekolah yang telah diberikan penyuluhan KRR tahun 2015-2016

Nama Sekolah	Alamat Sekolah	Jumlah Peserta
SMUN 10 Galang	Sijantung-Galang	256
SMUN 6 Galang	Air Raja-Galang	56
SMPN 18 Galang	Sembulang-Galang	85
SMPN 22 Galang	Tg.Kertang-Galang	200
MTs Darurrahman	Sijantung-Galang	77
SMUN 9 Batam	Pulau Karas-Galang	97
SMPN 15 Batam	Air Raja-Galang	38
SMPN 32 Batam	Air Lingka-Galang	97
SMPN 24 SATAP Batam	Pulau Abang-Galang	64

3. Membentuk PIK KRR di SMP dan SMA di Wilayah Kerja Puskesmas Galang

a. Definisi PIK KRR

Pusat Informasi dan Konseling Kesehatan Reproduksi Remaja(PIK KRR) adalah suatu wadah kegiatan program KRR yang dikelola dari, oleh dan untuk remaja guna memberikan pelayanan informasi dan konseling tentang kesehatan reproduksi serta kegiatan-kegiatan penunjang lainnya.

b.Tujuan PIK-KRR

Pembentukan PIK-KRR di lingkungan remaja (desa, sekolah, pesantren, tempat kerja dll) bertujuan untuk memberikan informasi KRR, keterampilan kecakapan hidup (Life Skills), pelayanan konseling dan rujukan KRR untuk mewujudkan tegar remaja dalam rangka tercapainya keluarga kecil bahagia sejahtera.

**Sekolah di wilayah Puskesmas Galang yang telah dibentuk
PIK KRR Tahun 2015-2016**

Nama Sekolah	Alamat Sekolah	Jumlah Pengurus
SMUN 10 Batam	Sijantung-Galang	20
SMUN 6 Batam	Pulau Air Raja-Galang	15
SMPN 18 Batam	Sembulang- Galang	15
SMPN 22 Batam	Tg.Kertang-Galang	15
MTs Darurrahman Batam	Sijantung-Galang	15
SMUN 9 Batam	Pulau Karas-Galang	15
SMPN 15 Batam	Pulau Air Raja-Galang	24
SMPN 32 Batam	Air Lingka-Galang	15
SMPN 24 SATAP Batam	Pulau Abang-Galang	15

4. Mengadakan pelatihan konselor sebaya/kelompok sebaya

Penanganan yang dilakukan untuk mencegah masalah kesehatan reproduksi remaja adalah melalui empat pendekatan yaitu institusi keluarInstitusi keluarga disini diharapkan orang tua harus mampu menyampaikan informasi tentang kesehatan reproduksi dan sekaligus memberikan bimbingan sikap dan prilaku kepada remaja.

Konselor sebaya/kelompok sebaya diharapkan mampu tumbuh menjadi peer educator yang diharapkan dapat membahas dan menangani permasalahan kesehatan reproduksi remaja. Institusi sekolah dan tempat kerja merupakan jalur yang sangat potensial untuk melatih konselor sebaya/kelompok sebaya ini, karena institusi sekolah dan tempat kerja ini sangat mempengaruhi kehidupan dan pergaulan remaja.

Menurut WF Connell (1972), konselor sebaya/kelompok sebaya (peer group) adalah kelompok anak-anak atau pemuda yang berumur sama atau berasosiasi dan mempunyai kepentingan umum tertutup, seperti persoalan-persoalan anak-anak usia sekolah sampai dengan masa remaja (adolescence). Konselor sebaya/Kelompok sebaya merupakan kelompok sosial dimana masing-masing anggota terjalin hubungan yang erat dan bersifat pribadi.

Dalam kelompok sebaya remaja mendiskusikan tentang suatu masalah dan mereka menemukan sesuatu yang tidak mereka temukan di rumah. Hubungan yang bersifat pribadi menyebabkan seseorang dapat mencurahkan hatinya kepada teman-temannya baik sesuatu yang menyenangkan atau sesuatu yang menyedihkan. Dalam kelompok ini diharapkan terjadi kerja sama dan tolong menolong.

Menurut WF Connell (1972) konselor sebaya/kelompok sebaya (peer group) mempunyai ciri-ciri yaitu jumlah anggotanya kecil, ada kepentingan yang bersifat umum dan dibagi secara langsung, terjadi kerja sama dalam suatu kepentingan yang diharapkan, dan adanya pengertian pribadi dan saling hubungan yang tinggi antar anggota dalam kelompok.

Sekolah yang telah dilakukan Pelatihan konselor Sebaya di tahun 2015-2016

Nama Sekolah	Alamat Sekolah	Jumlah Peserta
SMUN 10 Batam	Sijantung-Galang	20
SMUN 6 Batam	Pulau Air Raja-Galang	15
SMPN 18 Batam	Sembulang-Galang	15
SMPN 22 Batam	Tg.Kertang-Galang	15
MTs Darurrahman	Sijantung-Galang	15

SMPN 15 Batam	Pulau Air Raja-Galang	23
SMPN 32 Batam	Air Lingka-Galang	20

Metode yang digunakan dalam pelatihan konselor sebaya

1. Penyuluhan dengan pemutaran film-film yang berhubungan dg program PKPR
2. pelatihan dengan melakukan permainan atau game yang menarik, diharapkan lewat permainan itu para peserta pelatihan konselor sebaya menjadi lebih memahami tentang materi pelatihan
3. workshop bermain peran
4. setiap peserta pelatihan konselor sebaya diwajibkan untuk mencatat nama-nama 5-10 teman yang akan didampingi dan berbagi cerita.

Materi yang diberikan dalam pelatihan konselor sebaya

a. Materi dengan porsi terbanyak pada motivasi dan cita-cita diri

b. Strategi menjadi konselor sebaya

c. Tugas dan tanggung jawab konselor sebaya

d. materi pokok kesehatan reproduksi remaja adalah :

- a. Substansi seksualitas (termasuk pubertas dan KTD)

meliputi :

- Pubertas (ciri-ciri pubertas, mimpi basah, menstruasi)
- Alat/sistem fungsi dan proses reproduksi (pengenalan organ-organ reproduksi, fungsi, dan proses reproduksi)
- Konsekuensi hubungan seks pra-nikah (kehamilan tidak diinginkan = KTD, aborsi, infeksi menular seksual = IMS)

- b. Dalam substansi HIV dan AIDS yang perlu disampaikan :

- Tahap perubahan
- Penularan HIV dan AIDS
- Cara menghindari HIV dan AIDS
- Bagaimana mengetahui seseorang terinfeksi HIV dan AIDS
- Stigma dan deskriminasi

c. Tentang NAPZA

5.Seminar remaja ke sekolah-sekolah baik dilakukan mandiri oleh Puskesmas galang maupun bekerjasama dengan instansi lain

6. Bekerjasama dengan BKKBN Provinsi Kepulauan Riau Dan Badan Pemberdayaan Perempuan Dan Anak Kota Batam dalam program-program yang saling bersinergi.

7.Bedah buku, Kelas Inspirasi dan keterampilan

8.Pendampingan pada remaja hamil dan melahirkan baik secara fisik maupun mental

9.Bekerjasama dengan pihak kelurahan dan kecamatan serta turun langsung untuk aktif mengadakan penyuluhan dan diskusi tentang kesehatan reproduksi remaja dengan kelompok ibu-ibu PKK,ibu-ibu pengajian dan kelompok wirid remaja.

PENUTUP

A.KESIMPULAN

1. Program PKPR adalah program yang sangat penting untuk dilakukan Puskesmas Galang disebabkan karena tingginya angka kehamilan dan angka persalinan pada remaja
2. Menjadi tanggung jawab utama Puskesmas Galang untuk mengembangkan promosi kesehatan terutama bagi remaja tentang pengetahuan kesehatan reproduksi agar remaja tidak terjerumus kedalam masalah kesehatan

reproduksi dengan cara menghadirkan contoh kasus dan juga menggunakan metode pendidikan kesehatan yang lebih dapat dipahami dan lebih menarik, yaitu dengan memberdayakan konselor sebaya, diskusi kelompok, diskusi panel, sharing, permainan dan kuis sehingga dapat lebih meningkatkan pengetahuan minimal 1 kali/bulan.

B.SARAN

Pelaksanaan program Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja yang dilakukan oleh Puskesmas Galang harus dilaksanakan secara integral, bekerjasama dengan semua pihak yang terkait dengan pelaksanaan program kesehatan reproduksi remaja.

DAFTAR PUSTAKA

- Achjar, K.A.H. 2006. *Pengaruh Penyampaian Pendidikan Kesehatan Reproduksi oleh Kelompok Sebaya (Peer Group) Terhadap Pengetahuan Kesehatan Reproduksi Remaja di Kelurahan Kemiri Muka Depok. Tesis UI.*
- Adiningsih, N. U. *Cermatan Atas Beredarnya "Film Buruan Cium Gue" Buruk Kesehatan Reproduksi Remaja.* Pikiran Rakyat, Jum'at 20 Agustus 2004. Artikel.
- Hawari, Prof.Dr.H.D. 2006. *Aborsi Dimensi Psikoreligi.* Jakarta: Balai penerbit FKUI
- ICPD. 1994, *Definisi Kesehatan Reproduksi Remaja.* [http://situs. kespro.info/krr/referensi2, htm](http://situs.kespro.info/krr/referensi2, htm).
- Moeliono. L, 2004. *Seksualitas Remaja: Belajar dari Remaja yang Tak Terlayani (Underserved Youth) di Kota Jakarta.* I.M.Hidayana, seksualitas Teori dan Realitas. Program Gender dan Seksualitas FISIP UI bekerjasama dengan

Fotd Foundation.

Narendra, M. S. dkk. 2002. *Buku Ajar I Tubuh Kembang Anak dan Remaja Edisi: Pertama IDAI*. Jakarta: Sagung Seto.

Notoatmodjo, S. 2003. *Pendidikan dan Perilaku Kesehatan*. Jakarta: Rineka Cipta.

Notoatmodjo, Prof.Dr.S. 2007. *Kesehatan Masyarakat Ilmu dan Seni*. Jakarta: Rineka Cipta.

Soetjiningsih. 2004. *Tumbuh Kembang Remaja dan Permasalahannya*. Jakarta: Sagung Seto.

Sarwono, S. W. 2004. *Psikologi Remaja*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

W. F, Connell. 1992. *Keluarga Teman Sebaya dan Pendidikan*.

http://pakguruonline.pendidikan.net/buku_tua_pakguru_dasar_kpdd_163.html.

Nisma,H. 2008. *Pengaruh penyampaian Pendidikan Kesehatan Reproduksi Oleh kelompok Sebaya (Peer Group) Terhadap Pengetahuan Kesehatan Reproduksi Remaja di SMP Negeri 2 Kasihan Bantul Yogyakarta*. Karya Tulis Ilmiah.PSIK UMY.

<https://fadlide.files.wordpress.com>

Barus, Emi Br. 2011. *Pengetahuan dan Sikap Remaja Jalanan Tentang Kesehatan Reproduksi di Kota Medan*. Karya Tulis Ilmiah.PSIK USU.

<Repository.usu.ac.id/bitstream/handle/123456789/27147/pdf>

SENI DAN SAstra



KONSTRUKSI PERAN TOKOH PEREMPUAN DALAM KARYA SASTRA: VERSI PROSA LISAN DAN PROSA MODERN PAPUA

Aleda Mawene

(FKIP Universitas Cenderawasih, aihinyan@gmail.com)

Abstrak

Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan perkembangan konstruksi peran tokoh perempuan dalam karya sastra di Papua. Metode yang digunakan bersifat deskriptif- komparatif kualitatif. Penelitian ini menggunakan pendekatan kritik sastra feminis dan analisis gender. Datanya berupa peristiwa yang berkaitan dengan konstruksi peran tokoh perempuan. Sumber datanya berupa cerita rakyat dan novel berlatar Papua dan dijamin dengan teknik studi dokumentasi.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa peran perempuan dalam prosa lisan dikonstruksi oleh budaya. Perempuan dalam cerita rakyat merupakan sosok yang termarginalkan dan mengalami subordinasi atas hegemoni laki-laki. Walaupun demikian, perempuan menempati posisi yang cukup tinggi dalam keluarga dan masyarakat. Prosa modern Papua masih memposisikan tokoh perempuan sebagai orang kedua yang menjadi objek hegemoni laki-laki. Namun, para pengarang mencoba mengonstruksi peran perempuan Papua dengan horizon harapan baru dalam konteks masyarakat yang majemuk. Novel menempatkan perempuan sebagai agen perubahan sosial dalam masyarakat. Mereka digambarkan mampu menjalankan peran ganda secara adil dan seimbang pada sektor domestik dan publik.

Kata kunci: konstruksi peran, perempuan, prosa Papua.

1. PENDAHULUAN

Perempuan dalam sastra merupakan fakta cerita yang esensial. Kehadirannya sebagai tokoh dalam suatu cerita sangat mempengaruhi alur cerita yang dibangun. Sosok perempuan

dalam dunia imajiner pengarang ditampilkan menyerupai dunia realitas. Bahkan terkadang sosok dan peran perempuan dikonstruksi untuk maksud-maksud tertentu. Konstruksi sosok, kedudukan, dan peran perempuan dalam sastra dapat ditemukan dalam genre prosa, yakni cerita rakyat dan novel.

Detail kiprah perempuan secara tradisional dapat ditelusuri dalam cerita rakyat. Sebagai milik komunal yang bersifat anonim, cerita rakyat menyimpan ide-ide tentang bagaimana 'seharus'nya perempuan berperilaku sebagaimana dikonstruksi oleh budaya. Perempuan dalam cerita rakyat merupakan sosok yang termarginalkan. Jika ditinjau dari komponen pembangun cerita, perempuan selalu menempati posisi tokoh utama bersama tokoh laki-laki. Namun, dari sisi perlakuan, perempuan diposisikan secara tidak adil. Perempuan dikonstruksi sebagai orang kedua dan objek penderita yang mengalami subordinasi atas hegemoni laki-laki.

Kelahiran sebuah karya sastra selalu diprakondisi oleh situasi sosial budaya tempat pengarang hidup. Pengarang adalah makhluk sosial yang senantiasa berinteraksi dengan lingkungan sosial masyarakatnya. Jadi, sikap dan pandangan hidup pengarang terhadap masalah yang ditulisnya dipengaruhi oleh struktur sosial dan proses-proses sosial, termasuk perubahan-perubahan sosial yang terjadi di dalam masyarakatnya.

Perkembangan budaya tulis kemudian menjadikan novel sebagai genre sastra yang lebih representatif dan dominan merekam sosok perempuan dan masalahnya dalam dunia modern. Kutha Ratna (2004:336) menegaskan bahwa novel merupakan genre yang paling sosiologis dan responsif sebab sangat peka terhadap fluktuasi sosiohistoris di masyarakat. Sumardjo (2004) membuktikannya melalui kajian terhadap

novel-novel yang terbit sejak tahun 1920-an sampai 1970-an. Hasilnya menunjukkan bahwa budaya dan situasi sosial-politik yang terjadi pada suatu era atau dekade selalu mewarnai sosok dan peran tokoh perempuan novel-novel tersebut.

Menurut Kutha Ratna (2004:334) hubungan karya sastra dan masyarakat merupakan hubungan yang hakiki. Hubungan tersebut meliputi negasi (penyangkalan), inovasi (pembaharuan), dan afirmasi (penegasan). Hal itu dilakukan pengarang melalui kemampuan intersubjektivitasnya. Ia menggali kekayaan masyarakat dan memasukkannya ke dalam sastra, sehingga dapat dinikmati oleh masyarakat. Intersubjektivitas ini memungkinkan masyarakat menemukan citra dirinya dalam karya sastra.

Berkaitan dengan eksistensi perempuan dalam sastra, prosa modern yang ditulis oleh pengarang perempuan cenderung mengungkapkan perjuangan perempuan untuk mengaktualisasikan dirinya di sektor domestik dan publik. Jika cerita rakyat menyimpan ide-ide tentang bagaimana 'seharus'nya perempuan berperilaku sebagaimana dikonstruksi oleh budaya, maka novel memaparkan tentang bagaimana 'sebenarnya' kebutuhan perempuan akan pengakuan terhadap eksistensi dirinya di tengah masyarakat patriarki. Tokoh-tokoh perempuan dalam prosa modern ditampilkan dalam posisi dialektis antara ranah domestik dan ranah publik. Demokratisasi sastra mengajak pembaca untuk memahami peran dan kedudukan perempuan sebagaimana pengalaman dan kenyataan dari sudut pandang perempuan.

Berdasarkan penjelasan di atas, penelitian ini difokuskan pada **Konstruksi Peran Tokoh Perempuan Dalam Karya Sastra: Versi Prosa Lisan dan Prosa Modern Papua**. Kajian

ini diilhami oleh munculnya beberapa pengarang perempuan dengan karya sastra berlatar Papua dalam satu dekade terakhir. Para pengarang perempuan berupaya menggali masalah-masalah perempuan dan mengemasnya secara estetik dan kreatif dalam novel etnografis. Isinya dianggap unik karena setiap pengarang mencoba meretas 'benang-benang kusut' peran perempuan (Papua) dalam rajutan patriarki dengan sudut pandang yang beragam.

Masalah-masalah tersebut dirumuskan sebagai berikut: (1) bagaimanakah konstruksi peran tokoh perempuan dalam prosa lisan Papua?; (2) bagaimanakah konstruksi peran tokoh perempuan dalam prosa modern Papua? Sejalan dengan rumusan di atas, penelitian ini dilakukan dengan tujuan: (1) mendeskripsikan konstruksi peran tokoh perempuan dalam prosa lisan Papua; (2) mendeskripsikan konstruksi peran tokoh perempuan dalam prosa modern Papua.

Prosa merupakan salah satu genre sastra yang representatif mengisahkan suatu permasalahan secara tuntas karena tidak terikat dengan aturan rima, diksi, jumlah bait dan baris, serta irama. Berbeda dengan puisi, bahasa kiasan yang digunakan dalam prosa dapat ditafsirkan dalam konteks kalimat yang lebih luas. Sebuah peristiwa dalam prosa dapat dipahami dengan utuh karena ditunjang oleh unsur-unsur cerita yang lengkap. Meskipun merupakan karya kreatif pengarang, keterpaduan unsur-unsur cerita ini memungkinkan sebuah peristiwa imajiner dapat dipahami sebagai sebuah realitas.

Berdasarkan bentuk dan isinya, prosa dapat dikelompokkan ke dalam prosa lama dan prosa baru (modern). Prosa lama merupakan karya sastra yang masih bersifat lisan dan belum mendapat pengaruh dari budaya Barat. Contohnya: dongeng,

hikayat, sejarah (tambo), kisah, dan cerita berbingkai. Prosa baru (modern) adalah prosa yang lahir setelah mendapat pengaruh sastra atau budaya Barat, misalnya: roman, novel, dan cerpen. Baik prosa lama maupun prosa baru merupakan karya kreatif pengarangnya. Prosa lama merupakan milik komunal sehingga pengarangnya bersifat anonim, sedangkan prosa baru bersifat individual karena merupakan hasil kreasi seorang pengarang.

Wellek dan Warren (1989) mengartikan sastra sebagai suatu kegiatan kreatif, sederetan karya seni. Sastra merupakan karangan yang mengacu pada nilai-nilai kebaikan yang ditulis dengan bahasa yang indah. Pernyataan di atas menegaskan bahwa karya sastra merupakan karya kreatif pengarang; hasil refleksi pengarang terhadap realitas kehidupan. Melalui perenungan yang panjang terhadap pengamatan dan pengalaman hidupnya, pengarang menemukan makna hidup dan menuangkannya secara estetis dalam bentuk cipta sastra.

Sejalan dengan itu, Endraswara (2012:116) menegaskan bahwa sastra lahir sebagai peta kesadaran hidup. Kesadaran hidup adalah buah dari insight manusia. Kesadaran mengajak manusia memikirkan hidup secara estetis. Sastra selalu memuat kesadaran tentang filosofi kehidupan. Membaca sastra sama seperti menikmati sebuah filosofi kehidupan. Jadi, mempelajari sastra secara filosofi dapat dilakukan dari beragam sudut pandang, seperti feminisme, politik, dan budaya.

Dari sudut pandang sosiologi sastra, karya sastra tidak lahir dari kekosongan budaya. Karya sastra tercipta karena ada latar belakang peristiwa yang menginspirasi pikiran pengarang. Sugihastuti dan Suharto (2013:11) mengemukakan bahwa setiap teks (sastra) merekam begitu banyak bagian dari momen kebudayaan. Sastra sebagai produk kebudayaan merupakan

ilustrasi seluruh kehidupan sosial. Genre sastra, seperti novel, dianggap sebagai struktur dan proses budaya.

Konstruksi peran perempuan dalam budaya tercermin juga dalam karya sastra. Simone de Beauvoir dalam bukunya *The Second Sex* yang diterbitkan pada tahun 1949 menjelaskan mitos-mitos buatan manusia menempatkan perempuan sebagai objek pasif, yang diciptakan berbeda dengan laki-laki. Ia menegaskan bahwa perempuan tidak pernah dapat dengan tepat digambarkan oleh penulis laki-laki. Fakta itu dapat ditemukan dalam novel-novel Indonesia. Para pengarang laki-laki pun cenderung menempatkan tokoh perempuan pada posisi yang termarginalkan.

Dalam bukunya yang berjudul *Reading Romance* yang diterbitkan tahun 1989, Janice Radway mengkaji pembacaan fiksi romantis dengan pendekatan resepsi pembaca (Hollows, 2010:100--108). Hal ini dilakukan menyusul dengan suburnya penerbitan fiksi romantis yang banyak digemari kaum perempuan. Oleh beberapa pejuang feminis, fiksi ini dianggap berbahaya secara politis karena merupakan suatu mekanisme reproduksi budaya patriarki. Radway mencoba mengkaji dampak fiksi romantis ini terhadap pembaca perempuan dengan menganalisis arti fiksi romantis bagi pembaca perempuan dan arti praktik membaca bagi mereka. Ia menemukan bahwa meskipun teks roman membantu mereproduksi para pembaca ini sebagai istri dan ibu, mereka meyakini bahwa kegiatan membaca yang mereka lakukan telah membantu mereka untuk membentuk dan mendorong diri mereka untuk menjadi perempuan yang mandiri, pandai, dan mengevaluasi kembali hubungan yang mereka miliki selama ini.

Berkaitan dengan itu, prosa lisan dan prosa modern (Papua)

pun diprediksi merekonstruksi peran perempuan dalam budaya. Contohnya pengorbanan Lapina dalam novel Sali oleh Dewi Linggасari (2007), tradisi potong jari dalam novel *Serpil-serpil Salju di Anaipuh* oleh Dyah Kalsit (2002), ritual budaya *papisa* di Asmat yang menjadikan perempuan sebagai objek seksual dalam novel *Namaku Taweraut* oleh Ani Sekarningsih (2002), serta kekerasan terhadap perempuan dalam novel *Tanah Tabu* oleh Anindita S. Thayf (2009) dan *Mawar Hitam Tanpa Akar* oleh Aprila R.A. Wayar (2013). Rekaman budaya secara kreatif-estetis ini mampu menarik minat pembaca, baik perempuan maupun laki-laki. Lebih menarik lagi, sebagian besar novel berlatar Papua ini ditulis oleh pengarang perempuan. Sebagai cermin masyarakat, prosa modern ini diharapkan dapat mengubah pandangan pembaca perempuan dan laki-laki terhadap posisi perempuan Papua yang sebenarnya sesuai dengan harkat dan martabatnya selaku makhluk Tuhan.

Kajian ini berperspektif kritik sastra feminis. Dalam ilmu sastra, studi ini mengarahkan fokus analisisnya pada tokoh perempuan sebagai manusia dalam kaitannya dengan manusia dan kelompok masyarakat lain secara lebih luas. Feminisme dalam penelitian sastra dianggap sebagai gerakan kesadaran terhadap pengabaian dan eksploitasi perempuan dalam masyarakat seperti tercermin dalam sastra. Dikaitkan dengan gerakan emansipasi, sastra feminis bertujuan untuk membongkar dan mendekonstruksi sistem penilaian terhadap karya sastra yang pada umumnya selalu ditinjau melalui pemahaman laki-laki. Artinya, pemahaman terhadap unsur-unsur sastra dinilai atas dasar paradigma laki-laki dengan konsekuensi logis perempuan selalu sebagai kaum yang lemah dan laki-laki sebagai kaum yang lebih kuat.

Menurut Sugihastuti dan Suharto (2013:22), penelitian sastra secara kualitatif yang bersifat feminis biasanya merupakan penelitian yang bertujuan untuk mengembangkan teori. Berdasarkan pengkajian variabel-variabelnya, penelitian ini bersifat studi komparatif karena berupaya memahami dan membandingkan kedudukan dan peran perempuan yang dikonstruksi dalam cerita rakyat Papua dan novel-novel berlatar Papua. Secara tidak langsung, kajian ini juga dapat mengokohkan *gynocritic* dan kanon para pengarang perempuan pada novel-novel berlatar Papua.

Data penelitian ini bersifat deskriptif, yang mendeskripsikan konstruksi peran perempuan dalam keluarga, masyarakat, dan lingkungan pekerjaan. Datanya berupa peristiwa, dialog para tokoh, kalimat pernyataan tokoh yang berkaitan dengan konstruksi sosok dan peran tokoh perempuan dalam kedua genre dimaksud. Datanya bersumber pada cerita rakyat Papua, kumpulan cerita pendek Papua, dan novel berlatar Papua.

Data tersebut dikumpulkan melalui teknik studi dokumentasi. Data yang telah terkumpul dianalisis dengan teknik analisis data interaktif Milles dan Huberman. Dengan model ini, data dikumpulkan, direduksi, dianalisis, dan disimpulkan sesuai dengan tujuan penelitian. Analisis gender dijadikan sebagai dasar analisis konstruksi peran perempuan dalam keluarga, masyarakat, dan lingkungan pekerjaan. Model analisis ini membutuhkan dedikasi dan komitmen peneliti sebagai *human instrument* yang aktif terlibat menyelami masalah tokoh perempuan dalam prosa yang dikaji.

2. PEMBAHASAN

1.1. Konstruksi Peran Tokoh Perempuan Dalam Prosa Lisan Papua

Peran perempuan dalam prosa lisan (cerita rakyat) Papua dikonstruksi berdasarkan budaya patriarkat. Tokoh perempuan digambarkan sebagai sosok ibu dan istri yang berperan penting di dalam sektor domestik. Mereka digambarkan sebagai sosok yang kuat, mandiri, ulet, dan bertanggung jawab. Namun, dari sisi ekonomis perempuan memiliki nilai jual yang tinggi sehingga tidak berhak menentukan jodohnya sendiri. Agar lebih jelas, berikut ini dikemukakan konstruksi peran perempuan di dalam keluarga dan masyarakat sebagaimana tercermin dalam cerita rakyat Papua.

1.1.1. Peran Perempuan Papua di Dalam Keluarga

Cerita rakyat Papua menggambarkan peran perempuan (gadis) di dalam keluarga sebagai pihak yang lemah, yang nasibnya bergantung kepada laki-laki, dan tidak berhak memilih dan menentukan segala yang berkaitan dengan masa depannya. Perempuan memiliki nilai ekonomis yang tinggi bagi saudara laki-lakinya. Dengan demikian, laki-laki berhak menentukan nilai mahar bagi saudara perempuannya. Hal itu tercermin pada kutipan cerita *Ayakoi* di bawah ini.

“Ayakoi telah tumbuh menjadi gadis cantik. Kedua kakak laki-lakinya ingin agar ia cepat menikah dengan tujuan agar maskawin yang dibayarkan pemuda yang melamar adiknya dapat digunakan keduanya untuk melamar gadis lain. Keduanya kemudian pergi mencari seorang pemuda yang bersedia menikah dengan Ayakoi”

Dalam cerita yang lain dikisahkan bahwa nilai mahar juga ditentukan oleh kecantikan seorang gadis. Hal itu membuat si gadis tidak berhak memilih siapa pasangannya hidupnya dan harus mengikuti pilihan orang tuanya.

Adat mengatur bagaimana perilaku seorang perempuan di dalam keluarga, baik yang masih gadis maupun yang telah menikah. Seorang gadis dilarang memegang atau membuka 'noken' saudara laki-lakinya. Jika hal itu terjadi, maka ia harus dikenakan sanksi adat, yakni dibuang dari lingkungan keluarganya. Seorang istri harus menjaga kehormatan suaminya. Jika seorang perempuan mencari nafkah di luar batas hak ulayat suaminya maka ia harus meninggalkan kampung suaminya. Jika tidak, maka nama suaminya akan tercemar.

Dalam cerita *Andaghadagha*, tokoh gadis bernama Andaghadagha harus dibuang oleh keluarganya karena tanpa sengaja membuka dan memeriksa noken kakak laki-lakinya untuk mencari oleh-oleh yang dibawakan Nukuribawa Serakuribawa ketika pulang dari perjalanan jauh. Andaghadagha harus dibuang karena jimat yang berada di dalam noken kakak laki-lakinya itu dapat menyebabkan terjadinya perkawinan inses antarsaudara atau antara ibu dan anak. Hal yang sama dialami oleh istri Miripu dalam cerita *Asal-Usul Pohon Sagu*. Miripu dikisahkan baru saja menikah dengan seorang gadis dari kampung lain. Oleh sebab itu, istrinya belum mengetahui batas-batas ulayat Miripu dengan baik. Karena ketidaktahuannya itu, istri Miripu mencari *koo* (ulat sagu) di dusun sagu milik marga lain. Meskipun kesalahan itu diakibatkan oleh ketidaksengajaan, istri Miripu harus meninggalkan suami yang dicintainya demi menjaga kehormatan suaminya. Miripu sebagai orang yang

bertanggung jawab dalam peristiwa ini tidak dikenakan sanksi dan tidak membela istrinya. Demi cintanya kepada suaminya, istri Miripu berubah menjadi sebatang pohon sagu.

Dalam adat, perempuan juga dianggap memiliki posisi yang cukup penting karena menjadi sumber kekuatan sosial dalam masyarakat. Namun, perempuan dianggap pula sebagai simbol kekuatan laki-laki sehingga dapat menjadi sumber pertikaian, perselisihan, atau pertumpahan darah antarsuku, antarklen, atau antarsaudara. Dalam kisah *Urouw dan Maf*, tokoh perempuan bernama Insoraki yang cantik menjadi sumber permusuhan antara dua klen: Urouw dan Maf. Dikisahkan ketika melakukan perjalanan jauh, Urouw menempatkan seekor ular untuk mengawasi tindak-tanduk Insoraki selama kepergiannya. Sekian lama menunggu tanpa kabar berita dari Urouw membuat Insoraki tergoda oleh bujuk rayu seorang lelaki bernama Maf. Hubungan terlarang ini menyebabkan terjadinya perang antara klen Urouw dan klen Maf dan mengakibatkan kedua lelaki itu mati.

Posisi perempuan sebagai istri dan ibu menempatkan tokoh perempuan Papua sebagai sosok yang mandiri, pekerja keras, dan bertanggung jawab terhadap keluarganya. Dalam cerita *Sinako Hololik-Hololik*, dikisahkan tentang tujuh perempuan pekerja keras dan mandiri yang bersuamikan lelaki dari kahyangan. Kecuali suami si bungsu, suami keenam kakaknya adalah tipe pria pesolek dan pemalas. Kemandirian para perempuan ini membuat suami mereka bertambah malas dan hanya bersenang-senang sepanjang hari. Mereka menganggap wajar jika istrinya harus bekerja keras untuk menghidupi keluarga mereka. Sikap para suami ini menyebabkan keenam perempuan itu mengeluh dan membicarakan perilaku buruk

suami mereka. Para suami keenam perempuan itu tersinggung oleh perkataan istri mereka. Akhirnya mereka memutuskan untuk meninggalkan istri-istrinya dan kembali ke kahyangan. Cerita ini menguatkan posisi perempuan di sektor domestik sebagai ibu dan istri dan mengukuhkan posisi superioritas laki-laki sebagai kepala rumah tangga.

1.1.2. Peran Perempuan Papua dalam Masyarakat

Perempuan yang lanjut usia menempati posisi yang cukup tinggi dalam keluarga dan masyarakat. Mereka dihargai karena dianggap telah memiliki banyak pengalaman hidup serta lebih bijak dalam berpikir dan bertindak. Dalam cerita *Andaghadagha* dikisahkan tentang Doubonderi Doubudofoni sebagai seorang perempuan tua yang bijak, disegani, memelihara adat-istiadat, dan penyayang. Ia dihargai karena bijak dalam mengambil keputusan sesuai adat yang berlaku. Selain Doubonderi Doubudofoni, tokoh Janda Maben dalam cerita *Terjadinya Air Garam di Yiwika* juga termasuk tokoh yang dihargai dan disegani karena sifatnya yang bijak. Anak-anaknya bahagia dalam asuhan ibunya yang berstatus *single parent*. Maben bukan hanya yang terbaik dalam pandangan anak-anaknya, melainkan juga dalam pandangan masyarakat. Warga Baliem mengenal Maben sebagai seorang perempuan yang arif dan bijak, yang selalu berupaya melayani orang lain tanpa pamrih.

Perempuan juga dihargai di dalam masyarakat jika ia dapat menunjukkan kompetensi dan prestasinya. Hal ini dialami oleh seorang perempuan muda bernama Yafda dalam kisah *Matiruwu dan Yafda*. Yafda digambarkan sebagai sosok perempuan mandiri, gigih, tabah, dan panjang akal. Sebagai anak yatim piatu, ia kurang mendapat perlakuan yang baik dari orang

sekampungnya. Oleh kegigihan dan kepandaiannya, ia mampu membimbing anak-anaknya dan merancang strategi perang yang jitu untuk membunuh hewan buas yang selalu memangsa penduduk Pulau Anus. Keberhasilannya ini menempatkan Yafda dan anak-anaknya pada posisi penting di masyarakat Pulau Anus.

Perempuan dalam budaya menempati posisi penting dalam ritus primordial. Dalam cerita *Asal-Usul Orang Amungme*, seorang perempuan tua bernama Angaitmangin dan anak gadisnya bernama Ingbong berhasil menghalau kegelapan yang membuat nenek moyang Amungme tidak bisa melakukan perjalanan untuk keluar dari Mepingamabuk. Dalam peristiwa ini, orang Amungme memahami dengan baik tentang pemenuhan syarat ritus. Opini ini mendorong mereka secara aklamasi mendelegasikan tanggung jawab ritus tersebut kepada orang-orang tua yang dipandang lebih kompeten karena memiliki 'talenta' kuasa gaib. Tindak pendelegasian wewenang itu tepat karena Angaitmangin adalah sosok perempuan tua yang memiliki kuasa gaib. Dengan power yang dimilikinya itu, ia memediasikan tubuh perawan anaknya untuk mengalahkan kekuatan maya yang menyebabkan pintu Mepingamabuk tertutup. Diduga energi yang mengalir dari tubuh perawan si gadis Ingbong adalah energi murni sehingga sanggup menggerakkan pintu goa yang kokoh.

2.1. Konstruksi Peran Tokoh Perempuan dalam Prosa Modern Papua

Kedudukan dan peran perempuan banyak mendapat perhatian dari pengarang-pengarang novel berlatar Papua. Dari 12 novel berlatar Papua yang didokumentasikan, 9 (75%)

di antaranya ditulis oleh pengarang perempuan dan 3 (25%) ditulis oleh pengarang laki-laki. Dua dari sembilan novel tersebut ditulis oleh pengarang Papua dan lainnya ditulis oleh pengarang Non-Papua. Fenomena ini menunjukkan bahwa pengarang perempuan lebih dominan menyuarakan masalah-masalah perempuan dalam tulisannya. Mereka dianggap sebagai pengamat sosial yang cermat karena mampu mengombinasikan fakta-fakta sosial-politik yang ada di masyarakat Papua dan ciri-ciri fiktional. Kemampuan itulah yang menyebabkan karya-karya mereka sangat dekat dengan aspirasi masyarakat (Mawene, 2015).

Setiap pengarang menyoroti kedudukan dan peran perempuan secara unik. Mereka mencoba mengulas kedudukan dan peran perempuan Papua secara budaya pada sektor domestik. Subordinasi perempuan dalam budaya patriarki disoroti secara mendalam dan kritis. Selanjutnya, mengkonstruksi peran-peran perempuan Papua dalam sektor-sektor publik secara representatif. Tentunya konstruksi-konstruksi peran perempuan ini dibentuk demi mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan Papua sebagai insan yang bebas dan mandiri.

2.2.1 Peran Perempuan Papua di Dalam Keluarga

Tokoh perempuan Papua dalam novel diposisikan sebagai orang kedua yang menjadi objek hegemoni laki-laki. Sastra mengurai posisi dan peran perempuan dalam budaya telah dilegitimasi secara adat. Dalam *Sali* (2007) dan *Tanah Tabu* (2009) dideskripsikan mengenai peran domestik perempuan yang sangat besar dalam kehidupan tradisional orang Dani. Perempuan adalah tonggak dalam mengasuh, mendidik, dan membesarkan anak-anaknya. Sejak lahir anak-anak, baik laki-laki

maupun perempuan, berada di bawah tanggung jawab ibunya. Selain merawat anak, perempuan juga harus berkebun dan merawat ternak suaminya berupa babi seperti dikutip berikut ini.

“Sementara di kepala sang ibu yang ditumbuhi rambut keriting pendek-pendek, setia menggantung noken lusuh yang menunggu diisi. Entah hasil kebun, babi piaraan yang masih bayi, sagu, atau benda apa saja yang tidak ingin dibawa para laki-laki, karena memang begitulah tugas seorang perempuan sejak zaman nenek moyang. Mereka, para lelaki, hanya boleh membawa senjata sebab tugas mereka berburu dan melindungi. Sedangkan perempuan dianggap sebagai makhluk lemah sehingga patut dilindungi dari serangan musuh, tetapi tidak dari penindasan keluarga sendiri.”(Tanah Tabu, 2009:99)

Perempuan ‘dilindungi dari serangan musuh, tetapi tidak dari penindasan keluarga sendiri’. Pernyataan ini dikemukakan pengarang dalam *Tanah Tabu* (2009) untuk menguatkan fakta cerita. Dikisahkan Mama Anabela (Mabel) adalah seorang perempuan cantik sehingga menjadi incaran laki-laki dari suku lain padahal ia telah bersuami. Dengan tuduhan melanggar batas ulayat dalam meramu, Mabel diculik oleh sekelompok pria yang berasal dari suku lain. Akibatnya, terjadi perang suku untuk memperebutkan Mabel kembali. Perang itu membawa jatuhnya korban jiwa dari pihak lawan dan suku Mabel, termasuk ayah dan kakak lelakinya. Namun, setelah itu dengan jijik Mabel dikembalikan oleh suaminya karena ‘dianggap’ telah tercemar.

Bukan hanya itu saja, lelaki yang menunjukkan keberanian luar biasa di medan perang itu bahkan meminta kembali mahar yang telah diberikan ketika meminang Mabel.

Nasib yang sama dialami oleh Liwa dalam *Sali* (2007). Setelah menikah dengan Ibarak, Liwa mengorbankan masa mudanya untuk melakukan tugas rutinnnya sebagai istri, ibu, dan ibu rumah tangga yang semakin hari semakin berat. Sementara itu, Ibarak hanya bersenang-senang menikmati tembakau hasil keringat Liwa bekerja keras di kebun dan berjualan di pasar. Pembangkangan Liwa menyebabkan ia mengalami kekerasan fisik dari suaminya itu (halaman 84).

Perempuan Papua dalam budaya patriarki dikonstruksi juga sebagai objek seksualitas laki-laki. Dalam *Namaku Tewateraut* (2002) digambarkan ritual budaya *papisy* yang menjadikan perempuan sebagai objek seksual. Dampaknya yaitu terjadi penyebaran penyakit kelamin dan berjangkitnya virus HIV yang mematikan. Dalam *Sali* (2009) digambarkan dengan jelas bagaimana hasrat Kugara terhadap Lapina, seorang gadis belia adik Aburah, istrinya yang telah meninggal. Hasrat itu membuat Kugara berupaya mendapatkan Lapina dengan mengatasnamakan budaya yang membelenggu Lapina. Akhirnya, gadis belia itu pasrah menerima kodratnya sebagai istri tanpa mengalami makna 'kebersamaan' dengan Kugara sebagai seorang perempuan seutuhnya (halaman 31). Kugara memang dapat melegitimasi hasratnya atas nama adat. Namun, di sisi lain, pada *Mawar Hitam Tanpa Akar* (2013), oknum 'pengayom' rakyat justru melegitimasi hasratnya di balik seragam militer yang menjanjikan perlindungan.

Aprilla R.A. Wayar merupakan novelis perempuan Papua pertama yang berani mengungkap isu militerisme lewat sastra.

Isi novel ini berkaitan dengan situasi sosial-politik di Papua yang pada masa itu masih bernama Irian Jaya. Di dalamnya terurai intimidasi dan tindak kekerasan fisik serta kekerasan seksual yang dialami para tokoh laki-laki dan perempuan. Kekuatan militer sebagai solusi masalah keamanan di daerah konflik menimbulkan luka yang tidak terobati bagi masyarakat. Aparat keamanan yang seharusnya mengayomi dan melindungi rakyat bahkan dengan tega merampas hak hidup dan kebebasan rakyat kecil, terutama perempuan dan anak-anak. Akibat peristiwa itu hadir lah anak-anak hasil tindak kekerasan seksual yang tidak jelas asal-usulnya. Mereka kehilangan identitas budaya karena terlahir tanpa status yang jelas. Oleh pengarang disebut sebagai 'mawar hitam tanpa akar'. Sebuah simbol penuh kekuatan imajinatif-politis yang ampuh merangkai aspirasi kebebasan berekspresi lewat kata dan tindakan. Hal itu diungkap dalam kutipan berikut.

“Beberapa tentara yang masih tersisa tidak juga meninggalkan kami. Mereka menyuruh Ibu untuk melepaskan semua pakaiannya. Ibu masih ingin melawan tetapi mereka memaksa dengan todongan senjata dan beberapa kali tamparan ke wajah ibu. .. Aku melihat di balik keremangan lampu lentera. Ada tiga orang anggota ABRI yang memperkosa Ibu secara bergantian di depan mataku.” (MHTA, 2013:138)

Adapun para perempuan yang mengalami ketidakadilan ini mencoba bangkit dari keterpurukan atas kesalahan sistem politik dan berupaya eksis menjalani kehidupan sebagaimana adanya. Jean, tokoh perempuan yang mengalami tindak

kekerasan seksual tetap mempertahankan janin yang ditiptkan padanya, melahirkan, dan membesarkan anak-anaknya sendiri. Kekerasan itu bahkan berlanjut dan menimpa salah satu anak laki-laknya, Michael. Ana, saudara perempuan Michael, tidak mengalami kekerasan secara fisik tetapi mengalami beban psikis akibat peristiwa tersebut. Namun, Ana tetap berupaya bangkit dari keterpurukan itu demi masa depannya dan saudaranya. Novel ini dianggap sebagai suatu langkah awal bagi cara baru perempuan Papua bangkit melawan realitas yang membelenggunya.

2.2.2 Peran Perempuan di Dalam Masyarakat dan Lingkungan Pekerjaan

Pengarang novel berlatar Papua merupakan pengamat sosial yang cermat karena mampu mengombinasikan fakta-fakta sosial-politik yang ada di masyarakat dengan ciri-ciri fiksional. Dalam kemasan bahasa sastra, pengarang merefleksikan kondisi sosial-politik yang teramati. Fairlough dan Wodak (dalam Eriyanto, 2001:7) menegaskan bahwa praktik wacana bisa jadi menampilkan efek ideologi, yang dapat memproduksi dan mereproduksi hubungan kekuasaan yang tidak seimbang antar kelas sosial, laki-laki dan perempuan, serta kelompok mayoritas dan kelompok minoritas.

Para pengarang novel berlatar Papua mengkonstruksi kedudukan dan peran perempuan dengan horizon harapan baru. Melalui kemampuan intersubjektivitas, para pengarang perempuan menggali kekayaan masyarakat Papua dan memasukkannya ke dalam sastra, sehingga dapat dinikmati oleh masyarakat. Pada sisi lain, pengarang berupaya meneropong masa depan yang 'mencerahkan' melalui potret masa lalu

yang kabur, mengikat perempuan pada sektor domestik, dan memposisikan perempuan sebagai warga kelas dua. Mereka menggagas dunia baru bagi kaum perempuan Papua secara estetis. Caranya dengan mengkonstruksi kedudukan dan peran ganda perempuan dalam sastra secara adil pada sektor domestik dan publik.

Perjuangan perempuan untuk mencapai kesetaraan gender itu tidak terjadi secara serta merta. Diperlukan partisipasi dari sesama kaum perempuan dan pemahaman dari kaum laki-laki. Perempuan yang telah maju dalam bidang akademis dan pola pikir memiliki tanggung jawab moral terhadap sesamanya, meskipun berbeda suku dan budaya. Para pengarang menampilkan para perempuan ini sebagai agen perubahan sosial melalui kiprah mereka sebagai tenaga pendidik, para medis, karyawati bank, dan jurnalis.

Dalam novel *Namaku Teweraut* (2000) Ani Sekarningsih mengkonstruksi Mama Rin dan dokter Sita sebagai pelopor pendidikan dan dokter di daerah terpencil, Suku Asmat. Dewi Linggasari dalam *Sali* (2007) juga memilih Gayatri sebagai perempuan yang berempati terhadap nasib Liwa. Dengan profesinya sebagai dokter, Gayatri tidak sekadar mengobati penyakit Liwa tetapi juga sakit batin perempuan yang mengalami ketidakadilan gender sepanjang hidupnya.

Sebagian besar pengarang menempatkan perempuan pada sektor publik sebagai guru. Dalam novel *Osakat Anak Asmat* (2002), Ani Sekarningsih mengangkat Wamak Cowut sebagai guru perempuan (putra daerah) Asmat pertama. Wamak Cowut bersifat tegas, disiplin, dan mampu menjalankan peran gandanya dengan sangat baik. Begitu pula Dyah Kalsit dalam *Serpih-Serpih Salju di Anaipuh* (2002) memposisikan

Mentari dan Maria sebagai pendidik yang berupaya membuka keterisolasian di pedalaman Wamena. Posisi sebagai tenaga pendidik itu dikemukakan pula dalam *Dua Perempuan* (2013). Aprila Wayar mengkonstruksi Athena sebagai dosen pada salah satu perguruan tinggi swasta Kristen di Jayapura. Ibu Athena, seorang *single parent* yang juga berprofesi sebagai guru Taman Kanak-Kanak.

Profesi lain yang dipilih novelis perempuan untuk memposisikan tokoh perempuan di sektor publik yaitu karyawan bank dan jurnalis. Dalam *Mawar Hitam Tanpa Akar* (2013), Aprila memposisikan Ana sebagai karyawan sebuah bank pemerintah. Profesi ini menjadi salah satu profesi yang sangat diidolakan banyak anak muda. Sebagai ibu dari 1 anak balita, Ana mempekerjakan seorang gadis berusia 20 tahun sebagai baby sister bagi Milly. Konstruksi ini memberi afirmasi pada pembaca bahwa perkembangan zaman dan pola pikir yang luas menjadikan kerja domestik sebagai kerja profesional.

Aprilia Wayar dalam *Dua Perempuan* (2013) mengangkat Althariagna sebagai ujung tombak pejuang emansipasi perempuan. Althariagna digambarkan sebagai seorang perempuan berdarah campuran Jawa-Batak dan ibu *single parent* dari seorang anak laki-laki bernama Ringgo. Ia seorang perempuan tipe pekerja keras yang berkerja di sektor publik. Sebagai *trainer* yang berskala internasional, tentu Altha lebih fokus kepada pekerjaannya. Kariernya yang menanjak ini memungkinkan ia mampu berinteraksi dengan para pengambil keputusan yang rata-rata didominasi oleh laki-laki. Bahkan tidak disangkal bahwa ia juga membawahi beberapa staff laki-laki yang bekerja bersamanya.

Pengarang dalam novel berlatar Papua memposisikan

peran perempuan sebagai agen perubahan sosial di masyarakat terpencil di Papua. Selama ini perempuan cenderung memilih bekerja sebagai pendidik maupun dokter di wilayah perkotaan atau desa-desa di pulau Jawa, bukan di Papua. Para tokoh perempuan tersebut berperan sebagai pelopor dan agen bagi tercapainya perubahan sosial dari masyarakat terpencil yang patriarkat menuju masyarakat yang memberikan perhatian kepada keadilan dan kesetaraan gender di bidang pendidikan dan kesehatan (Wiyatmi, 2013).

Konstruksi tokoh-tokoh perempuan terdidik di atas menunjukkan bahwa novel-novel berlatar Papua mengusung gagasan bahwa perempuan terdidik harus berperan dalam membebaskan kaum perempuan di sekitarnya dari kebodohan dan ketertindasan. Caranya dengan melakukan perannya di sektor publik secara bertanggung jawab. Selain itu, kebiasaan merokok para perempuan sebagaimana ditulis Aprila dalam *Dua Perempuan* (2013) bukan karena *Life-style* yang sedang *ngentrend* di kalangan borjuis Indonesia semata. Fenomena tersebut merupakan salah satu bentuk protes atas dominasi laki-laki terhadap perempuan dalam budaya timur yang masih tumbuh subur dalam budaya nusantara hingga saat ini.

Sejalan dengan itu, Wiyatmi (2013) menegaskan bahwa konstruksi peran perempuan sebagai agen perubahan sosial dalam masyarakat memiliki tujuan yang jelas. Novel-novel Indonesia telah ikut berperan dalam melakukan perlawanan yang bersifat simbolis terhadap hegemoni patriarkat yang berlaku dalam masyarakat, sejak masa kolonial sampai sekarang, yang menyebabkan adanya pembatasan terhadap partisipasi kaum perempuan dalam menempuh pendidikan dan menjalankan perannya di masyarakat. Hal yang sama pun berlaku pada novel-

novel berlatar Papua. Dalam perspektif kritik sastra feminis, novel-novel tersebut secara pragmatik telah mengungkapkan partisipasi perempuan dalam perubahan masyarakat yang selama ini cenderung dilupakan dan tidak dilihat.

3. SIMPULAN

Peran perempuan dalam prosa lisan (cerita rakyat) Papua dikonstruksi berdasarkan budaya patriarkat. Pada satu sisi, perempuan dalam cerita rakyat merupakan sosok yang termarginalkan dan mengalami subordinasi atas hegemoni laki-laki. Tokoh perempuan digambarkan sebagai sosok ibu dan istri yang berperan penting di dalam sektor domestik. Mereka digambarkan sebagai sosok yang kuat, mandiri, ulet, dan bertanggung jawab. Namun, dari sisi ekonomis perempuan memiliki nilai jual yang tinggi sehingga tidak berhak menentukan jodohnya sendiri. Hak dan kewajiban perempuan diatur dalam adat. Mereka diharuskan menjaga nama baik dan kehormatan suaminya. Meskipun untuk itu, mereka harus mengorbankan diri dan kepentingan diri sendiri.

Pada sisi yang lain, perempuan menempati posisi yang cukup tinggi dalam keluarga dan masyarakat. Perempuan yang lanjut usia menempati posisi yang cukup tinggi dalam keluarga dan masyarakat. Mereka dihargai karena dianggap telah memiliki banyak pengalaman hidup serta lebih bijak dalam berpikir dan bertindak. Perempuan juga dihargai di dalam masyarakat jika ia dapat menunjukkan kompetensi dan prestasinya. Dalam aspek religi, perempuan menempati posisi penting dalam ritual primordial. Perempuan tua yang memiliki kekuatan gaib dan perempuan (gadis) yang masih perawan dianggap sebagai mediasi antara manusia dengan roh leluhur dan Sang Pencipta.

Kondisi demokrasi yang dibangun oleh para elit politik di Indonesia memberikan kebebasan berkarya bagi para pengarang. Sejak tahun 2002 pengarang perempuan, baik Papua maupun non-Papua, telah melahirkan beberapa karya kreatif berlatar Papua dengan mengusung tema-tema sosial-politik di Papua. Fenomena ini menunjukkan bahwa pengarang perempuan dominan menyuarakan masalah-masalah perempuan dalam tulisannya.

Pengarang novel berlatar Papua menyoroti kedudukan dan peran perempuan secara unik. Mereka mengulas kedudukan dan peran perempuan Papua secara budaya pada sektor domestik. Subordinasi perempuan dalam budaya patriarki disoroti secara mendalam dan kritis. Kebanyakan para novelis mengkonstruksi peran-peran perempuan Papua dalam sektor publik sebagai guru. Konstruksi peran perempuan ini dibentuk demi mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan Papua sebagai insan yang bebas dan mandiri. Konstruksi tokoh-tokoh perempuan terdidik di atas menunjukkan bahwa novel-novel berlatar Papua mengusung gagasan *perempuan terdidik harus berperan dalam membebaskan kaum perempuan di sekitarnya dari kebodohan dan ketertindasan*. Caranya dengan melakukan perannya di sektor publik secara bertanggung jawab.

Semoga sastra tetap menjadi media yang efektif demi menyuarakan perjuangan perempuan terhadap belenggu patriarki. Meskipun awal lahirnya hanya dalam relung imajiner, pesannya kelak mewakili jerit rintihan perempuan Papua yang masih terhempas oleh arus hegemoni. Apabila di kemudian hari untaian benang kusut itu telah retas, kiranya ia terjalin menjadi rajutan indah dalam gerak laju yang harmoni. Kiranya alurnya membentuk ayat-ayat kehidupan yang bermakna dan

tetap lestari bagi generasi muda Papua Baru. Kiranya endingnya tersimpul erat dalam ikatan mesra nan abadi, kendati kadang jemari mesti terluka.

4. DAFTAR RUJUKAN

- Eriyanto. 2001. *Analisis Wacana*. Yogyakarta: LkiS
- Endraswara, Suwardi. 2012. *Filsafat Sastra: Hakikat, Metodologi, dan Teori*. Yogyakarta: Layar Kata.
- Hollows, Joane. 2010. *Feminisme, Feminitas, dan Budaya Populer*. Terjemahan Bethari Anissa Ismayasari. Yogyakarta: Jalasutra.
- Kalsit, Dyah. 2002. *Serpih-Serpih Salju di Anaipuh*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Kutha Ratna, Nyoman. 2004. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Lingasari, Dewi. 2007. *Sali: Kisah Seorang Wanita Suku Dani*. Yogyakarta: Kunci Ilmu.
- Mawene, Aleda. 2006. *Citra Perempuan dalam Sastra Lisan Papua*. Disajikan pada Seminar Sastra Balai Bahasa Jayapura.
- . 2015. *Ideologi, Konteks, dan Pola Kekuasaan Dalam Teks-Teks Novel Berlatar Papua*. Jakarta: Prosiding Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia.
- Sekarningsih, Ani. 2000. *Namaku Taweraut*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- . 2002. *Osakat Anak Asmat*. Jakarta: Dewata Publising.
- Thayf, Anindita S. 2009. *Tanah Tabu*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Wayar, Aprilia R.A. 2013. *Mawar Hitam Tanpa Akar*. Makasar: Nala Cipta Litera.

- , 2013. *Dua Perempuan*. Makasar: Nala Cipta Litera.
- Sugihastuti dan Suharto. 2013. *Kritik Sastra Feminis: Teori dan Aplikasinya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sumardjo. Jakob. 2004. *Rumah yang Damai: Wanita dalam Sastra Indonesia*. Jakarta: Penerbit Pustaka LP3S.
- Wellek, Rene dan Austin Waren. 1989. *Teori Kesusasteraan*. Terjemahan Melanie Budiarto. Jakarta: Gramedia.
- Wiyatmi. 2013. *Perempuan sebagai Agen Perubahan Sosial dalam Novel Indonesia*. Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta.

MISTRESSES IN THE MOVIES: REPRESENTATIONS OF NJAI IN THE CINEMA OF THE DUTCH EAST INDIES

Christopher A. Woodrich

Gadjah Mada University
chris_woodrich@hotmail.com

Abstract

Njai (mistresses) were common in the popular culture of the Dutch East Indies. In this article, I use contemporary advertisements, reviews, and synopses to map the representation of the *njai* in the cinema of the Dutch East Indies and present said representation within the wider context of contemporary discourse. Six films dealing with *njai* were produced between 1929 and 1932: *Njai Dasima* (1929/1930), *Si Tjonat* (1929) *De Stem Des Bloeds* (1930), *Nancy Bikin Pembalesan* (1930), *Boenga Roos dari Tjikembang* (1931), and *Njai Dasima* (1932). These films, as with much of contemporary Malay literature, tended to represent the *njai* more or less positively, suggesting that a relationship with a *njai* could be a loving one and that the children from such a relationship were worthy of their fathers' recognition. Another film, *Dasima* (1941), removed the *njai* identity from its 'modern' main character, suggesting an effort to relegate the *njai* into the 'non-modern' past.

Keywords: cinema, Dutch East Indies, *njai*, representation, symbolic annihilation

Introduction

Almost thirty years ago, Teresa de Lauretis (1987: 99) argued that "both visually and narratively, cinema defines woman as image: as spectacle to be looked at and object to be desired, investigated, pursued, controlled, and ultimately possessed by a subject who is masculine, that is, symbolically male." This definition of women as image comes, she said, from cinema's attribution of "the power of the gaze to the man, be he the

male protagonist, the director ... or the spectator". As a result, "male subjectivity and male dominance is both empowered and reinforced" (Ruppert, 1994: 1), leaving women to be unable to narrate themselves and thus undergo symbolic annihilation (see Tuchman, 1978). Daniel Chandler (1998) notes that the question of representation is not merely one of gender—though it does play a large role—but also of sexuality, of age, and of ethnic background.

Groups with little capital (be it economic or symbolic) are thus more often than not narrated by the groups in their society which hold greater capital. The narration of such groups, including (among others) African-Americans (i.e. Larson, 2006), women (i.e. Tuchman, 1978), LGBT groups (i.e. Munir, 2010), and sex workers (i.e. Campbell, 2006), has been a frequent subject of research. However, the groups commonly researched share one key similarity: they have either narrated themselves on occasion or have the potential to narrate themselves and thus attempt to resist the symbolic annihilation of their group. What then, one may ask, of groups which have never narrated themselves and do not have the potential to do so?

This article describes the representation of one group which never did and now cannot narrate itself: the *njai* (mistresses) of the Dutch East Indies (now Indonesia), who were commonly kept as housekeepers and sexual partners by European, Chinese, and Arabic capital holders. These women never narrated themselves in cinema (and indeed lacked the education to do so), but were narrated entirely by male, middle- or upper-class filmmakers of Dutch or Chinese ethnic backgrounds. Furthermore, since the practice of *njai*-keeping was discontinued following the Japanese occupation of the Indies (1942–1945) and the

Indonesian National Revolution (1945–1949), the potential for any surviving former *njai* to narrate themselves is minimal.

This article recognizes that the majority of films produced in the Indies are lost. As such, it uses close textual readings of contemporary documentation—including, but not limited to, contemporary film reviews, synopses, newspaper articles, and magazine articles—to collect data. This is, I argue, sufficient to provide a general portrait of the representation of the *njai* in the cinema of the Indies. Supporting data, particularly regarding the social context of these films, is drawn primarily from more modern histories of Indonesia and research into the cinema of the Dutch East Indies.

The *Njai*: Mistresses and Metonyms

Before discussing the representation of *njai* in the Indies cinema, I will briefly overview the practice in the late 19th and early 20th centuries. This will include discussion of how *njai*-keeping was represented in colonial literature, which is particularly important because, as will be shown below, the majority of Indies films dealing with *njai* were based on novels.

The *njai*, also known as *huishoudster* ('housekeepers'), were (mostly indigenous) women who were kept by and lived with ethnic Dutch, Chinese, or Arabic men. A *njai* served as a cook, a housekeeper, and a translator, but also as a sexual partner and, when children were born of this union, as a mother (Sutedja-Liem, 2008: 278). Though premarital sexual relations were taboo among indigene, Chinese, and European ethnic groups, and though the Dutch colonial government strived to promote endogamy, by the late 19th century the practice of *njai*-keeping was common (Baay, 2010)—particularly among

younger, less wealthy men such as plantation managers. The *njai* were considered capable of satisfying men's sexual desires and thriftily maintaining their households, unlike European women, who were popularly perceived as frivolous and wasteful (Sutedja-Liem, 2008: 278).

Furthermore, keeping a *njai* allowed men to end their sexual liaisons, for instance to be married or to return to their countries of origin, without any long-term impact on them. The effect of this on the *njai* themselves was given little, if any consideration. If men chose to recognize their child(ren) with a *njai* as legitimate, the child(ren) could be taken away from her without any recompense. Conversely, if men decided to not recognize their child(ren) with a *njai*, the child(ren) could be left with her with nary a second thought and without any financial support. Though after 1848 marriage was a possibility, more commonly the *njai* would simply be dismissed and sent back to their home village without any further support or possibility for recourse. Reggie Baay, in his book *Nyai & Pergundikan di Hindia Belanda*, discusses the ultimate fate of his grandmother Moeinah, the *njai* of Dutch civil servant.

Not long after giving birth to Father, [Moeinah] was told to leave ("sent back to the village", as they called it then) to make way for a European woman. A few years later ... Moeinah was sought again, to give a testament regarding that child. After that she was simply forgotten.

The *njai* had little support or social standing outside of the household. Among indigene populations, the *njai* were frequently looked down upon and considered to have sold

their sexuality to support themselves or their families. Among many Dutch writers, meanwhile, the practice of *njai*-keeping was deemed to be based in lust rather than a desire to find the spiritual fulfillment offered by marriage. The *njai* were likewise held to be incapable of connecting with their Dutch partners on an intellectual level, meaning that no true romantic relationship could be developed (Baay, 2010: 63–65). This latter rationale was part of the interethnic dynamics of the colonial Indies in this period, where the Dutch positioned themselves so far above the indigenes that even carrying their own luggage could be considered a show of weakness.

The *njai*, and polemics regarding their position in society, were common in the written literature of the Indies. In Dutch-language literature the *njai* were almost always depicted as being untrustworthy and spiteful, scheming to rob their Dutch patrons and willing to poison the wives who replaced them. They became symbols of the degradation of European morals in the colony (Maier, 1990: 165–173), blamed for a plethora of social problems: the prevalence of premarital sexual relations, high abortion rates, and the loss of the Dutch people's ethnic purity.

An opposite view was, according to Maya Sutedja-Liem (2008: 279–281), shown in Malay-language literature. The *njai* were depicted not as scheming or vengeful, but rather as sympathetic women victimized by forces outside of their control. They were loyal to their partners and to their children, and willing to work hard, save money, and live thriftily to overcome adversity. Malay-language authors thus used the *njai* as symbols of the oppressed indigenous people—as metonyms for the colonized. Although Sutedja-Liem's analysis oversimplifies the situation,

a reading of early 20th-century colonial literature does show that positive literary depictions of the *njai* were more common in Malay.

The *Njai* in the Early Dutch East Indies Cinema (1926–1932)

In the first six years of the Indies film industry, six films dealing with the *njai* were produced: *Njai Dasima* (1929/1930), *Si Tjonat* (1929), *De Stem Des Bloeds* ('The Call of Blood', 1930), *Nancy Bikin Pembalesan* ('Nancy Takes Revenge', 1930), *Boenga Roos dari Tjikembang* ('The Rose of Tjikembang', 1931), and *Njai Dasima* (1932). These films were all based on contemporary oral and written literature, and as such drew on common tropes in their depictions of *njai*.

Three of the films mentioned above were produced by Tan Khoen Yauw of Tan's Film Company and based on or derived from Gijsbert Francis' novel *Tjerita Njai Dasima* ('The Story of Njai Dasima', 1896) through its oral retellings. Two films, both titled *Njai Dasima*—the first released in two parts in 1929 and 1930, and the second released as a single sound film in 1932—retold the Dasima story. The plot for both films is as follows:

Dasima is a *njai* who lives in early 19th-century Batavia with an Englishman, Edward William, and their daughter Nancy. Edward, though he has not married Dasima, loves her and Nancy greatly, and Dasima cares for him as well. A young man named Samioen hears of Dasima and the wealth Edward has given her, and goes to a *dukun* (shaman) to have a love spell cast on the *njai*. Samioen soon woos Dasima away from Edward and takes

her as a second wife. Though she is initially treated well, Dasima realizes that Samioen and his family, including his first wife Hajati, are manipulating her. She asks for her belongings to be returned to her so that she can leave. Samioen is unwilling to do this, and with the help of a hired thug named Poesa he kills Dasima and throws her body in a river. When Dasima's body is found by Nancy and Edward, the police are sent to capture Samioen and his co-conspirators ("Njai Dasima' Dibikin Film", "Over Inlandsche Films").

This shared plot, which deviates from the source novel in several regards, shows Dasima as having a positive relationship with Edward. Though he keeps her as his *njai*, rather than marrying her—miscegenation being illegal at the time the story is set (Baay, 2009: 19)—Edward dotes on Dasima, gives her money, and cares deeply for her and their daughter ("Njai Dasima"). Unlike in the novel, Dasima is not, for her part, consciously unfaithful to Edward. Though she ultimately does leave him, it is because of a spell rather than her own volition. This appears, at the surface, to remove the novel Dasima's main character flaw (Sutedja-Liem, 2008: 280) and thus rehabilitate her and the image of the *njai*. However, by depicting Dasima's infidelity

TAN'S FILM COY.

Pertoendjoeken ia poenia FILM PERTAMA jang baroe sadia dibikin rampoenj dengan TIERITA BETAWI jang paling terkenal:

NJAI DASIMA

Semoea Rol-Rol dipegang oleh BANGSA INDONESIA sendiri



LIAT PERBEDAHAN jang DJAJOE dan SAMPOERNA antara OPEKA' MELAJOE dan DALEM FILM dari ini tierita jang paling populer dan tersoea SEDIH dan LOETICE RAME dan MENARIK HATI KEDIAM dan HEBAT ACTIE jang tida bisa terloepa TRANG dan SAMPOERNA.

Diaga tanggal mainna di
ORION BIOSCOOP Batavia
8 NOV. dan malem lirkoeaja

ORANJE CASINO
TIKAKAK - BANDOENG

FLORA BIOSCOOP
SOEKABUMI dan THANDJER

RIALTO BIOSCOOP
SENEG dan TANAH ABANG



as being caused by a spell, the two films also remove her agency. She does not *act* (no matter how ill-considered), but rather *reacts* to situations outside her control.

An advertisement for the first *Njai Dasima* film which appeared in *Doenia Film* in November 1929 (Figure 1) builds on this lack of agency. In this advertisement, as with in the film, Dasima is portrayed by an ethnic Betawi woman named Noerhani, who is described by *Doenia Film* (“*Njai Dasima*”) as appearing natural in the role. She is shown as a clearly Indonesian—the term is used specifically, implicitly supporting the (mostly indigenous) nationalist movement and challenging the Dutch colonial narrative—woman with thick eyebrows, plain dress, and a simple hairstyle. She is far from the professional European film actresses commonly shown on the magazine’s pages, being neither modern nor empowered. In this advertisement, a hint of the *njai* as a metonym for the colonized Indonesian people surfaces, inheriting this tendency from Malay-language literature.

Following the success of the 1929/1930 version of *Njai Dasima*, which filled cinemas with indigenous and ethnic Chinese audiences (Kwee, 1929: 1200), Tan’s Film produced a sequel—*Nancy Bikin Pembalesan* (1930)—using the same characters. The story followed a now-teenaged Nancy who, after living for several years in Europe, returns to the Indies to manage an enterprise with her father. She learns that Samioen and Hajati have been released from prison, and in a dream she sees her mother, the *njai* Dasima, who asks her to take revenge. After having this dream several times, Nancy seeks out the couple. She finds her targets as they are recovering what remains of Dasima’s wealth and unsuccessfully chases after them. Later, with the help of a local administrator, Nancy finds and chases

Samioen, who falls to his death through a hole in a bridge. After her husband's death, Hajati disguises herself and tries to stab Nancy. The would-be murderess, however, is startled by the vision of Dasima's ghost and stabs herself, dying soon afterwards (Kwee, 1930c: 12).

Though Dasima does not appear as a corporeal *njai* in *Nancy Bikin Pembalesan*, she remains a central figure in the plot. It is she who appears in Nancy's dreams and asks her to find Samioen and Hajati, and it is she who actively protects Nancy when Hajati attempts to kill the young woman. These actions not only show Dasima's love for and loyalty to her daughter—something which the novel's Dasima was criticized for not showing (Sutedja-Liem, 2008: 282)—but also give the character greater agency than she had had previously. Unlike in the 1929/1930 film, Dasima does not simply react to situations which are outside of her control. She acts to promote and protect her own interests.

Importantly, this agency does not extend to committing direct acts of violence. The deaths of both Samioen and Hajati are caused by their own actions, not the acts of Nancy or Dasima.

Dasima's agency in *Nancy Bikin Pembalesan* does not extend to the ability to actively kill anybody, a distinction which distinguishes her from the vengeful *njai* of Dutch literary tradition. In this film, Dasima is given the ability to act while still avoiding the negative tropes often attributed to the *njai*. The 1932 version of *Njai Dasima*, which was not followed by a sequel, was unable to transform the character in such a manner.

In the same year that the first *Njai Dasima* was released, Nelson Wong directed *Si Tjonat*, an adaptation of the 1903 novel by F.D.J. Pangemanann. Although the *njai* is not central to this story, which follows a young boy named Tjonat as he grows into

a bandit, in one scene the titular character escapes with and marries Saipa, the *njai* of his boss. When she grows tired of being mistreated, she asks Tjonat for a divorce; in response, Tjonat kills her. Although contemporary sources are unclear as to whether or not Saipa was included in the film adaptation of this story, if she was included (as suggested by Kristanto [2007: 2]) this subplot would have similar implications to the plot of *Njai Dasima*: though the *njai* does leave her keeper, and thus seems unfaithful, she is ultimately a victim of something beyond her control.

Another film featuring a *njai*, *De Stem Des Bloeds* (1930), was released in the same year as *Nancy Bikin Pembalesan*. Directed by Ph. G. "Flip" Carli and released by his company Kinowerk (also Cinowerk) Carli, this film was the only Indies production directed by an ethnic European to deal with *njai*-keeping. Unlike *Njai Dasima* (1929/1930) and *Nancy Bikin Pembalesan*, it cast ethnic Europeans (including the medium Sylvain Boekebinder as van Kempen) as ethnic European characters ("De Stem Des Bloeds"), reinforcing the aspects of the plot related to ethnicity. The plot is as follows:

Van Kempen, a supervisor at a tea plantation, returns to the Netherlands to marry a young widow and leaves his *njai*, Siti, in the Indies with their two children, Adolf and Annie. Siti lives with her family in a hut in a forest, raises the children as indigenes (but educates them in the European system), and prays fervently for van Kempen's return. When he does return, fifteen years have passed and his wife has died. Van Kempen, now the manager of another plantation, searches for Siti and the children with the help of his step-daughter, Ervine. Though this

search is initially unsuccessful, van Kempen recognizes Adolf after the latter rescues Ervine when she has fainted in the forest. Van Kempen hires Adolf as a supervisor for the plantation he manages. Despite the machinations of a jealous overseer, Adolf and Ervine fall in love. The family is soon reunited (Kwee, 1930a: 1617–1618).

This summary shows that *De Stem Des Bloeds* used several tropes common to narratives of *njai*-keeping in the Indies, including the *njai*'s patron being a supervisor at a plantation and the *njai* and her children being left by this patron. However, unlike most Dutch-language narratives, the narrative does not show Siti as being bitter or resentful after being left by van Kempen. Rather, she remains faithful to him for more than fifteen years, praying for his return and giving their children a European education despite them being unable to fully integrate in European society. When van Kempen returns to the Indies he and Siti are able to be reunited. Siti's suffering and her loyalty to both her patron and her children challenges the dominant Dutch narrative of the *njai* by showing (male) audiences the effect that leaving a *njai* has on her and the children.

This challenge is, however, undermined by the fact that *njai* Siti has a less significant role in the plot. In the film, after van Kempen returns to the Indies, Siti is little involved in the main storyline. Rather, it is Adolf, Siti's son of with van Kempen, who becomes most prominent. It is he who rescues his (unknown to him) step-sister, and it is he who is made the supervisor of the plantation his father manages. Likewise, it is he who ultimately fights the jealous overseer to prevent him from wooing Annie and who reunites his parents. Though this, together with the

fact that Adolf (a man of mixed heritage) and Ervine (who is of pure Dutch heritage) are able to unite in love, does suggest that the film promoted recognizing the children of *njai* and treating said children as equal to Dutch-born ones, it also limits the *njai*'s agency. *Njai Siti* is unable to realize her desires without the help of her son, the result of a union of Dutchman and indigene.

The fifth film featuring a *njai*, *Boenga Roos dari Tjikembang* (1931) is much more poorly attested in the historical record. Though this film is listed by Armijn Pane (1953: 48) as being produced in the Indies, and aspects of its production were recalled by its director The Teng Chun in 1971 (Biran, 1971), no contemporary reviews or plot summaries have been found in the Delpher.nl database and in the collection of Sinematek Indonesia.

Boenga Roos dari Tjikembang was based on the novel of the same name by Kwee Tek Hoay. Though domestic film producers quickly showed interest in adapting the best-selling novel, with negotiations reported as early as 1928 (Kwee, 1928)—well before The Teng Chun returned to the Indies from Shanghai, where he was working as a film exporter (Biran, 1971). These early negotiations, however, appear to have fallen through, and The Teng Chun—almost certainly with the permission of Kwee—began working on an adaptation of the novel shortly after his return to the Indies in 1930. The cast of this low-budget production, made using an old camera converted to single-system format, is unrecorded, as is the specific plot. Kristanto (2007: 2–3) provides a summary which is apparently based on the novel:

After Oh Aij Tjeng is told to marry Gwat Nio, the daughter of his boss and a *njai*, he must end his relationship with his beloved *njai* Marsiti. To ensure Aij Tjeng's compliance, his father arranges for Marsiti to leave the plantation. After some time, both Aij Tjeng and Gwat Nio's fathers die; on his deathbed, the latter reveals that Marsiti had been his daughter with a (different) *njai*. Time passes, and Aij Tjeng and Gwat Nio have a daughter named Lily. When she is older, Lily is betrothed to Sim Bian Koen, but dies soon afterwards. A grieving Bian Koen intends to seek death in China, but, during a trip before his departure, he is amazed to meet Roosminah, Aij Tjeng's illegitimate child with the now-deceased Marsiti. Bian Koen soon marries Roosminah, who greatly resembles her half-sister and is taught the skills expected of a young woman in an urban family.

As noted by Sutedja-Liem (2008: 282), this plot—which again draws on common tropes regarding *njai*-keeping—depicts Marsiti as a faithful woman who cares more for her beloved's happiness than her own. Even after she must leave Aij Tjeng (again reacting, not acting), Marsiti never marries. She instead focuses on raising Roosminah, a physical reminder of Aij Tjeng, as best as she can. The loyalty of the *njai*, and her love for her patron and her child, are unimpugned. Furthermore, though at first Marsiti seems to lack the social standing to marry Aij Tjeng, she is revealed to be of the same heritage as the “legitimate” wife Gwat Nio. The decision to have Marsiti leave the plantation becomes a regretful one, speaking against mistreatment of the *njai*.

Gwat Nio being the recognized daughter of a Chinese man and an indigenous *njai* also speaks to the importance of giving recognition and love to the children such unions. Though their mothers may be simple, uneducated women, the children have the potential to be fully integrated into the father's society. Their acceptance, as Myra Sidharta (1996: 333—334) notes, is based not on their heritage but on their education: Marsiti, unknown and unrecognized by her father, was not educated in the ways of his community, whereas Gwat Nio, recognized by her father, was. This positioning further challenges the widespread treatment of the *njai*.

Modernity Overwriting the *Njai*: The Case of *Dasima* (1940)

The 1932 edition of *Njai Dasima* proved to be the last film released by Tan's Film for seven years, as well as the last film to explicitly deal with the practice of *njai*-keeping released before Indonesia's independence was proclaimed in 1945. The company was closed, together with Carli's Kinewerk Carli, in the face of the worsening economic situation in the Indies; the colony, which was dependent on exports, was severely impacted by the Great Depression (van Zenden and Marks, 2012: 196–208). The price of the raw materials for film production, including film and cameras, increased, and audiences had less disposable income to spend on movie tickets.

By 1933, only one of the three men who had directed and/or produced a film on the *njai* between 1927 and 1932 remained active in the colony's cinema industry: The Teng Chun. After *Boenga Roos dari Tjikembang*, however, he did not return to narrating the *njai*. His second feature film production, *Sam Pek Eng Tay* ('The Butterfly Lovers', 1931), was a Malay-language

adaptation of a famous Chinese legend. The Teng Chun's nine subsequent films were likewise Malay-language stories focused on Chinese mythology and life, taking advantage of the fact that ethnic Chinese audiences in the Indies only rarely spoke Chinese and thus had difficulty following films imported from China (Biran, 2009: 147–150).

The Teng Chun remained the only filmmaker active in the Indies until 1936, when the Dutchmen Albert Balink and Mannus Franken produced *Pareh* ('Rice'). Though this film was a commercial failure, Balink's next production, *Terang Boelan* ('Moonlight') forever changed the shape of Indies cinema. This film, set on a fictional island in the contemporary Indies, was a massively successful musical romance which earned 200,000 Straits dollars during its screening in British Malaya (Biran, 2009: 171). Following this success, films in the Indies began mimicking what Misbach Yusa Biran (2009: 25) terms the "*Terang Boelan* formula" of songs, beautiful scenery and romance.

Meanwhile, journalists—inspired by the success of Saeroen, the journalist who had written *Terang Boelan*—began migrating to the film industry, directing and writing stories which promoted their own modern agendas and those of the intellectual elite.

Viewers from the (predominantly male) intellectual elite, meanwhile, became increasingly vocal. They used film publications such as *Pertjatoeran Doenia dan Film* (1941–1942) to lament the poor state of the domestic cinema, which they considered to rely too heavily on the popular theatrical traditions of the lower-class (Biran, 2009: 206). Attempts to appeal to both these intellectual elite and the general public were common, and most films released between 1940 and 1942 had "modern" stories set in Indies cities such as Batavia and Surabaya.



Against this background, The Teng Chun produced (and another man, Tan Tjoei Hock, directed) *Dasima* (1940), the last film from the Dutch East Indies to draw on the colony's *njai* literature. This film did not present *Dasima* as a *njai*, but was rather “modernized”. In *Dasima*, the titular character is presented as the wife of a hard-working indigenous man named Winata. Though the two married out of love, they begin fighting after Winata focuses on his work and eventually divorce. *Dasima* soon marries Samioen, who is interested only in the money *Dasima* brought from her first marriage. Samioen loses all of *Dasima*’s wealth gambling. When she tries to escape him, Samioen and his friend Poesa accost her on a bridge. Rather than be killed, she jumps in the river and drowns. At the film’s conclusion, Winata forgives *Dasima* for her transgressions (“*Sampoerna: Dasima*”; Kristanto, 2007: 7).

In this film, the contemporary Indies film industry’s tendency to focus on depictions of urban modernity led to *Dasima* being transformed from a *njai* into a “modern” woman, from the mistress of a European colonial to the lawful wife of a financially successful indigenous man. Her physical appearance was likewise transformed into a more conventionally modern one (see Figure 2). This suggests an effort to relegate *njai*-keeping (then becoming less common, but still practiced) and by association the *njai* into the “non-modern” past in which women had little agency and were still treated by men as sexual objects.

In *Dasima*, the titular character is, apparently, intended to be a woman with greater ability to act than a *njai*, who is forever—at least as implied in *Njai Dasima* (1929/1930) and (1932)—fated to react.

At the surface the character Dasima indeed seems to be depicted as having greater agency than in previous adaptations of the Dasima story; after all, it is she who decides to leave Winata and it is she who chooses to jump into the river rather than be thrown in by Samioen and Poesa. This appearance of agency, however, ultimately hides Dasima's disempowerment: as suggested by Winata's forgiveness of her, it is Dasima who is blamed for the tragedy that befalls her. Rather than be tricked as in previous adaptations of the story, she is the one who chooses to leave Winata and she is the one who chooses to marry Samioen. That Winata's focus on his work contributed to his divorce from Dasima is ignored; he neither blames himself for Dasima's fate nor recognizes his own involvement. Ultimately, being depicted as something other than a *njai* is unable to grant the "modern" Dasima any power.

Conclusion

Building on previous research into popular depictions of the *njai*, this article has found that six films dealing with the issue of *njai*-keeping were produced in the Dutch East Indies between 1926 and 1932. These six films—*Njai Dasima* (1929/1930), *Si Tjonat* (1929), *De Stem Des Bloeds* (1930), *Nancy Bikin Pembalesan* (1930), *Boenga Roos dari Tjikembang* (1931), and *Njai Dasima* (1932)—tended to follow contemporary Malay literature in depicting the *njai* as faithful women who were the innocent victims of colonial society's cruelty, be it at the hands

of their patrons or those who coveted them. However, the *njai* in these films generally remained subservient, reacting instead of acting. Though they were not condemned, they were also not empowered.

After 1932, no further films dealing with *njai* were released in the Indies. The cinema of the colony underwent several years of intense change which culminated in the rise of an intellectual elite promoting “modernity” through cinema. In this environment, the *njai* were relegated to a pre-modern colonial time with such fervor that *Dasima* (1940) overwrote its source material’s famous *njai* character with a modern women. Though the character gained a semblance of agency through this transformation, it was ultimately insufficient to grant her real power.

This indicates that the *njai*, who as a group never narrated themselves through film, underwent total symbolic annihilation at the hands of the middle- and upper-class men of Dutch or Chinese ethnic backgrounds who did narrate them. To avoid the total symbolic annihilation of other oppressed or at-risk groups, including Indonesia’s *Jugun ianfu* (former comfort women) and sex workers, it is important to provide them with the materials and training necessary to narrate themselves. Only then will they be able to raise audiences’ awareness of their specific issues and needs and to represent their own identity as they have experienced it.

Bibliography

Baay, Reggie. 2010. *Nyai & Pergundikan di Hindia Belanda*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Biran, Misbach Yusa. 1971, 24 May. Interview with The Teng Chun.

Transcript accessed at Sinematek Indonesia.

- Biran, Misbach Yusa. 2009. *Sejarah Film 1900–1950: Bikin Film di Jawa*. Jakarta: Komunitas Bamboo working with the Jakarta Art Council.
- Campbell, Russell. 2006. *Marked Women: Prostitutes and Prostitution in the Cinema*. Madison: University of Wisconsin Press
- Chandler, Daniel. 1998. "Notes on 'The Gaze'". <http://visual-memory.co.uk/daniel/Documents/gaze/gaze08.html>. Accessed on 18 June 2016. Archived at <http://www.webcitation.org/6iLddYNkp>.
- "Dasimah dan Hasmanan". 1971, 20 March. *Tempo*, 40.
- de Lauretis, Teresa. 1987. "Fellini's 9½". in *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press. 95–106.
- "De Stem Des Bloeds" (advertisement). 1930, 19 July. *De Indische Courant*. 11.
- Gouw Peng Liang. 2000. "Lo Fen Koei". in Marcus A.S. and Pax Benedanto (eds.), *Kesastraan Melayu Tionghoa dan Kebangsaan Indonesia 1*. Jakarta: Kepustakaan Popular Gramedia. 89–174.
- Kristanto, J.B. (ed). 2007. *Katalog Film Indonesia 1926–2007*. Jakarta: Nalar.
- Kwee, Tek Hoay. 1928, 10 March. "Boenga Roos dari Tjikembang Dibikin Film". *Panorama*, 2.65. (n.p.). Clipping accessed at Sinematek Indonesia.
- Kwee, Tek Hoay. 1929, 16 November. "Film Njaie Dasima, Productie dari Tan's Film Company". *Panorama*, 3.153: 1199–1201.
- Kwee, Tek Hoay. 1930a, 30 March. "Film Njai Siti atawa De Stem Des Bloeds (Soearanja Darah) Kaloearannja The Cosmes Film Corporation di Bandoeng". *Panorama*, 4.168: 1617–1620.

- Kwee, Tek Hoay. 1930c, 10 June. "Pembalesannja Nancy, atawa Bagian Pengabisan dari Njaie Dasima". *Panorama*, 4.175: 12–13.
- Kwee, Tek Hoay. 1930d. *Boengea Roos dari Tjikembang*. Batavia: Panorama.
- Larson, Stephanie. 2006. *Media & Minorities: The Politics of Race in News and Entertainment*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Maier, Hank. 1990. "Some Genealogical Remarks on the Emergence of Modern Malay Literature". *Journal of the Japan-Netherlands Institute*. 2: 159–177.
- Munir, Maimunah. 2010. "The Representation of Same-Sex Homoeroticism in Contemporary Indonesian Film". *Plaridel*. 7.2: 1–17.
- "Nagekomen Scheepstijdingen". 1927, 9 May. *Nieuwsblad van het Noorden*. 2
- "Njai Dasima". 1929, 15 October. *Doenia Film*. 1.11: 18.
- "Njai Dasima" (advertisement). 1929, 1 November. *Doenia Film*. 1.12: 16.
- "Njai Dasima Dibikin Film". 1929, 1 October. *Doenia Film*. 1.10: 19.
- "Over Inlandsche Films: Deli Bioscoop, Njai Dasima". 1932, 3 February. *De Sumatra Post*. 6
- Pane, Armijn. 1953, April. "Produksi Film Tjerita di Indonesia". *Pendidikan dan Kebudajaan*, 6.1. 1–48.
- Ruppert, Jeanne. 1994. "Introduction: Gender and Representation". in Jeanne Ruppert (ed.) *Gender: Literary and Cinematic Representation: Selected Papers from the Eleventh Annual Florida State University Conference on Literature and Film*. Gainesville: University Press of Florida.
- Saeroen. 1940. *Harta Berdarah*. Yogyakarta: Kolff-Buning.
- "Sampoerna: Dasima". 1941, May 14. *Soerabaijasch Handelsblad*, 6.

- Sutedja-Liem, Maya. 2008. "Menghapus Citra Buruk *Njai* dalam Karya-Karya Fiksi Berbahasa Melayu (1896–1927)". *Wacana* 10:2. 277–287.
- Tan, Kiem Lian. 1931, 15 December. "Terdjeroemoes dalam Tjengeremannja Kawan Bandiet". *Penghidoepan* 84: 1–116.
- Termorshuizen, Gerard. 2000. "Het Indische Literaire Feuilleton in de Koloniale Pers". *Indische Letteren*. 15: 204–211.
- Thio, Tjin Boen. 2002. "Dengen Duwa Cent Jadi Kaya". in Marcus A.S. and Pax Benedanto (eds.), *Kesastran Melayu Tionghoa dan Kebangsaan Indonesia 2*. Jakarta: Kepustakaan Popular Gramedia. 157–256.
- "Tjikembang" (advertisement). 1880, 3 June. *Java Bode*. 1.
- Tuchman, Gaye. 1978. "Introduction: The Symbolic Annihilation of Women in the Mass Media". in Gaye Tuchman, Arlene Kaplan Daniels, and James Benét (eds.). *Hearth and Home: Images of Women in the Mass Media*. New York: Oxford University Press. 3–38.
- Van Zenden, Jan Luiten, and Daan Marks. 2012. *Ekonomi Indonesia 1800–2010: Antara Drama dan Keajaiban Pertumbuhan*. Jakarta: Kompas.

(Endnotes)

- 1 Although the term *njai* is frequently translated ‘concubine’, I use the term ‘mistress’ here in recognition of the fact that the men who kept *njai* were generally not of noble heritage (as implied by the term ‘concubine’) and not necessarily of a wealthy background.
- 2 For example, only one of the numerous fiction and documentary films by George Krugers survives: *Het groote Mekka-Fest* (‘The Great Mecca Fest’, 1928); his other films were lost in Hong Kong, after Krugers left the Indies. Of the films discussed in this article, only one—*Dasima* (1940)—is known to survive; a copy is held in the Netherlands, though I have been told that it is not in viewable condition.
- 3 More detailed discussion of the social practice of *njai*-keeping is available in Baay (2010).
- 4 Original: “Tidak lama setelah melahirkan ayah, [Moeinah] pun diperintahkan pergi (‘dikirim kembali ke kampung’, demikian sebutannya pada waktu itu) guna memberi tempat bagi perempuan Eropa. Beberapa tahun kemudian ... Moeinah kembali dicari agar dapat memberi pengakuan tentang anaknya. Setelah itu, ia dilupakan begitu saja.”
- 5 This situation is presented in a passage from L. Székely’s *Van Oerwoud tot Plantage* (‘Wildwood to Plantation’) (Baay, 2010: 39).
- 6 Termorshuizen (2000) finds only two examples of positive representations of the *njai* in colonial Dutch literature, namely in A.M. Voorneman’s *Sjia, De Kampongroos* (‘Sjia, Rose of the Village’, 1887) and P.A. Daum’s *Aboe Bakar* (1894).
- 7 In her article, Sutedja-Liem (2008: 279) discusses six works anthologized in *De Njai: Moeder van Alle Volken: ‘De Roos uit Tjikembang’ en Andere Verhalen* (‘The Njai: Mother of All Peoples: ‘The Rose of Tjikembang’ and Other Stories’). These works did, as Sutedja-Liem notes, tend to be more positive regarding the *njai* than Dutch-language works. However, negative depictions of *njai* are also found in Malay-language literature. For example, the main conflict of Thio Tjin Boen’s *Dengen Doewa Cent Djadi Kaja* (‘Becoming Rich with Two Cents’, 1920) begins after an untrustworthy *njai* steals the main character’s money and then leaves with one of his employees (Thio, 2001: 184–190). Bibi Anhoa of *Lo Fen Koei* (1903), meanwhile, is described as an

- opium addict who has failed in her relationships with two other men (Gouw, 2000: 112).
- 8 Tjikembang (now spelled Cikembang) is a village in what is now Cicantayan District, Sukabumi. Historically, it was home to a large tea plantation of the same name (see "Tjikembang") The name was also used for a ship belonging to the Java Pacific Line which made regular trips to China in the 1920s (see "Nagekomen Scheepstijdingen" as well as a fictional representation in Tan, 1931: 80). Both a tea plantation in Tjikembang and a planned trip to China have important roles in the plot; specifically, they represent Bian Koen's choices between marrying Roosminah (the titular "rose of Tjikembang", near his family's tea plantation) or seeking death in China (perhaps by taking the S.S. *Tjikembang*).
 - 9 Biran (2009: 99–100) writes that the 1932 edition of *Njai Dasima* followed the same story as the 1929/1930 edition, with the only change being that the later production had sound. This is supported by the newspaper article "Over Inlandsche Films: Deli Bioscoop, Njai Dasima".

Figure 2: Advertisement for *Dasima* (1940); note the term "modern versie" ('modern version').

(Endnotes)

- 1 Kwee Tek Hoay (1929: 1201) notes that the film does away with the use of Islamic doctrine to convince *Dasima* to leave Edward and adds two comic relief characters, Moesanip and Gani.
- 2 According to Noerhani, she had had no previous acting experience before taking the role of *Dasima* ("Njai *Dasima*").
- 3 Though *Dasima*, in the act of protecting Nancy, does precipitate Hajati killing herself, she does not commit the act of stabbing. Having antagonists kill themselves or be killed through their own actions during a conflict with the protagonist has commonly been used in Indies and Indonesian cinema to provide a direct conflict between protagonist and antagonist while simultaneously preventing the protagonist from becoming a killer. In the climax of *Harta Berdarah* ('Bloody Treasure', 1940), for instance, the antagonist Mardjan has a knife fight with the male protagonist Asmadi. The fight concludes when Mardjan's foot is

- caught in some train tracks and he is run over by a passing train (Saeroen, 1940: 60).
- 4 Kwee (1930b, 9), for instance, mentions Saipa in his summary of the novel's plot but does not otherwise mention her in his review of the film.
 - 5 For comparison, Kwee (1929: 1200) criticized *Njai Dasima* (1929/1930) for casting a clearly non-European man as Edward. Kristanto (2007: 2) lists the actor as Wim Lender
 - 6 To avoid confusion between The Teng Chun's family name (The, pronounced 'Tay') and the word *the*, in this article I refer to him by his full name.
 - 7 Kwee was known to fervently protect his copyright. He wrote *Boenga Roos dari Tjikembang* in part to prevent non-Chinese troupes from performing his stage drama *Allah jang Palsoe* ('The False God', 1919), and in the foreword to the second edition of his novel he asked readers to report any illegal performances of the story (Kwee, 1930d).
 - 8 Two film adaptations of *Tjerita Njai Dasima* were released after independence: *Saodah* (1956) and *Samiun dan Dasima* ('Samiun and Dasima', 1970). *Saodah*, as with *Dasima*, eliminated the *njai* status of the main character, instead transforming her into a rich widow (see Kristanto [2007: 46]). However, *Dasima*'s status as a *njai* was retained for *Samiun dan Dasima*, a film which transformed the ethnic politics of the novel in an attempt to assert Indonesian moral superiority over Europeans, who were depicted as overly sexual (see "Dasiman dan Hasmanan"). These films have not been discussed in detail here as they are not concurrent with the practice of *njai*-keeping.
 - 9 Aside from Saeroen, these journalists include Andjar Asmara (beginning with *Kartinah* [1940]), Raden Ariffien (beginning with *Harta Berdarah* [1940]), and Inoe Perbatasari (beginning with *Elang Darat* ['Land Eagle', 1941]).
 - 10 Examples include the casting of a medical doctor, Adnan Kapau Gani, in the lead role of *Asmara Moerni* ('True Love', 1941) and the use of the academic Poerbatjaraka as historical adviser for *Tjjoeng Wanara* (1941).

PERJUANGAN PEREMPUAN SAUDI ARABIA DALAM NOVEL MISTERI *MENCARI NOUF* KARYA ZOE FERRARIS

Hiqma Nur Agustina

Universitas Islam Syekh Yusuf (UNIS) Tangerang
hiqma_english@yahoo.com

Abstrak: Kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan kerap mewarnai kehidupan perempuan di dunia Arab. Konstruksi budaya patriarki, aturan yang mengatasnamakan agama dan belitan tradisi yang membuat perempuan di negara-negara Timur Tengah menjadi menderita dan menjadi korban dari praktek-praktek dominasi pria. Banyak hal yang ditabukan yang membuat kehidupan perempuan muslim terpapar oleh represi, pandangan negatif sehingga peran dan status mereka secara otomatis menjadi terbatas, terdiskriminasi, dan terintimidasi di negerinya sendiri. Perjuangan perempuan Saudi Arabia untuk turut berperan di ranah publik pun terkadang mendapat tentangan dan cemoahan dari kaum perempuan golongan konvensional dan berusia lanjut di Saudi Arabia. Kelompok perempuan yang kontra dengan perjuangan perempuan muda Saudi Arabia ini cenderung mendukung budaya patriarki dan aturan yang di atasnamakan agama sehingga perempuan dianggap tidak layak untuk turut aktif di ranah publik, mengamalkan ilmu dan mencari nafkah. Perempuan yang terpaksa harus bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidup terkadang juga mendapat cap negatif dari kalangan perempuan bangsanya sendiri. Novel dengan judul *Mencari Nouf* yang ditulis oleh Zoe Ferraris ini menyajikan serangkaian sikap, perlakuan, anggapan negatif bagi Nouf, seorang perempuan muda Saudi Arabia yang memiliki ambisi, mimpi dan keinginan yang berbeda dari perempuan kebanyakan bangsanya sendiri yang naas harus terbunuh karena ambisinya yang dianggap berbeda oleh perempuan Saudi Arabia pada umumnya.

Kata kunci: diskriminasi, kekerasan, perempuan, Saudi Arabia

Pendahuluan

Novel bertema perempuan, pembunuhan dan misteri dunia Arab berjudul *Mencari Nouf* karya Zoe Ferraris menarik untuk dikaji mengingat negara yang dijadikan sebagai latar tempat adalah Saudi Arabia, negara dengan mayoritas penduduk beragama Islam ini sejak dulu dikenal menerapkan banyak restriksi terhadap perempuan. Pembatasan yang dikenakan pada perempuan ini mengalami banyak bias, karena aturan dan kebijakan yang diterapkan oleh negara cenderung mengekang atau membatasi perempuan di satu sisi, namun di sisi yang lain juga didukung oleh kelompok perempuan Saudi Arabia konvensional. Dari golongan perempuan Saudi Arabia konvensional beranggapan nilai-nilai sosial yang sudah berlangsung sejak lama harus tetap diberlakukan bagi perempuan Saudi Arabia di era kini. Hal ini tentu saja menimbulkan pro dan kontra mengingat ada kesenjangan pola pikir, perbedaan periode waktu mereka dilahirkan dan dibesarkan serta pengaruh derasnya teknologi informasi yang berkembang saat ini. Dari latar belakang tersebut, penulis hendak mengemukakan pertanyaan sebagai materi pembahasan dalam tulisan ini tentang tentangan dan sikap apriori dari kelompok perempuan konvensional terhadap perempuan modern Saudi Arabia, serta perlakuan diskriminatif yang kerap diperoleh perempuan Saudi Arabia golongan modern. Kedua hal ini menarik untuk dikaji mengingat dari kelompok perempuan Saudi Arabia sendiri ada bias gender serta tindakan tidak mendukung untuk dilakukannya perubahan bagi perempuan Saudi Arabia.

Untuk melakukan pembahasan dari topik tulisan ini, perlu kiranya dilakukan kajian pustaka dari berbagai sumber yang sudah membahas tentang perempuan Saudi Arabia dan

problematika yang mereka hadapi sehingga pada akhirnya dapat disimpulkan aspek-aspek yang menjadi sumber penyebab tindakan diskriminatif dan bentuk tentangan serta sikap apriori dari kelompok perempuan Saudi Arabia konvensional terhadap perempuan Saudi Arabia modern. Selain itu juga akan diketengahkan perjuangan perempuan Saudi di era sekarang untuk mendapatkan hak sosial dan budaya di tengah kungkungan konstruksi budaya dan agama yang menjadi landasan utama dalam kehidupan mereka sebagai warga negara.

Saudi Arabia dengan segala kontradiksinya

Saudi Arabia dikenal sebagai salah satu negara penghasil minyak dan memiliki tingkat kesejahteraan yang tinggi di dunia. Tak pelak lagi dengan sebutan itu, Saudi Arabia sanggup memberikan layanan yang fantastis bagi semua warga negara di beberapa aspek kehidupan. Namun, sayangnya perlakuan itu tidak diberlakukan sama antara warga negara laki-laki dan perempuan, terdapat sejumlah aturan yang membedakan bagi keduanya dalam berpartisipasi di ranah publik. Beberapa daftar aturan yang membedakan keduanya diantaranya: pelarangan pembukaan rekening bank tanpa ijin suami, aturan pergi keluar rumah yang harus disertai oleh mahram dengan tujuan untuk berbelanja atau kontrol ke dokter (TheWeek, 2016).

Dalam sebuah kasus yang ekstrim, seorang remaja melaporkan bahwa dia telah diperkosa beramai-ramai, tetapi karena dia tidak disertai mahram ketika hal itu terjadi, malah ia yang dihukum oleh pengadilan. Korban mendapat lebih banyak cambukan dari pemerkosa yang melakukan tindakan biadab tersebut (Washington Post). Hal lainnya adalah larangan

bagi perempuan Saudi Arabia untuk mengemudi yang tidak berupa hukum resmi namun berdasarkan atas keyakinan agama oleh para ulama Saudi dengan alasan pengemudi perempuan “merusak nilai-nilai sosial” yang berlaku di negara tersebut. Pada 2011, sekelompok perempuan Saudi menyelenggarakan kampanye “Women2Drive” yang mendorong perempuan untuk mengabaikan hukum dan gambar postingan dan video di media sosial dengan maksud untuk meningkatkan kesadaran para perempuan untuk melakukan perubahan. Dan tragisnya, upaya tersebut tidak mengalami kesuksesan.



Cartoon for Saudi Arabia's Women to drive Movement by Carlos Latuff



Poster for the Saudi Arabia's #women2drive Movement, artwork by Carlos Latuff

Konteks beberapa larangan dan aturan yang cenderung membatasi ruang gerak perempuan Saudi ini tentu saja berdampak pada kehidupan perempuan dalam melakukan

segala bentuk aktivitas di luar rumah. Kita perhatikan aturan yang berkaitan dengan pembatasan yang diberlakukan bagi perempuan Saudi banyak yang memperlihatkan ketidaksetaraan gender dan dibangun dalam struktur pemerintahan dan sosial Saudi Arabia yang menjadi bagian integral interpretasi negara-negara tersebut yang didukung pemahaman atas Islam berdasarkan pembacaan literal Al-Qur'an dan Sunnah (Wikipedia). Dengan kata lain hukum yang berlaku di Saudi Arabia tidak menjamin hak-hak yang sama bagi perempuan. Kondisi perempuan Saudi terlepas dari usia memiliki kewajiban yang sudah diatur oleh negara, seperti: diwajibkan untuk pergi dengan mahram atau wali laki-laki ketika meninggalkan rumah, tidak diizinkan mengemudi, tidak dapat memilih atau bekerja di kantor bahkan apabila ada seorang perempuan yang melapor sebagai korban pemerkosaan dia juga dihukum. Menjadi sebuah hal yang sangat ironis karena menurut hukum Saudi Arabia, perempuan turut dipandang bersalah dan dihukum bersama penyerangnya (Washington Post). Selain itu, sebagian pemerkosaan yang terjadi tidak dilaporkan dengan alasan untuk menghindari mendapat stigma negatif dari masyarakat, kesempatan untuk menikah berkurang, dan bisa juga dipenjara atas tuduhan perzinahan. Situasi yang dialami oleh perempuan Saudi ini ibarat jatuh tertimpa tangga pula karena rentang dengan perlakuan yang diskriminatif.

Kesemua tindakan diskriminatif tersebut terjadi karena memang tidak ada payung hukum yang mengatur larangan kekerasan dalam rumah tangga. Pria Saudi dirasa memiliki kekebalan hukum yang tinggi sehingga segala bentuk tindakan kekerasan yang dilakukan oleh mereka hanya mendapat sanksi hukum yang ringan, bahkan cenderung mengabaikan

hak-hak perempuan Saudi untuk mendapatkan perlindungan dari negara. Di tahun 2008, seorang pelapor secara khusus melaporkan pada PBB tentang kekerasan terhadap perempuan Saudi diantaranya perempuan tidak memiliki otonomi, kebebasan bergerak, kemandirian ekonomi (Doumato, 2010). Hal ini menunjukkan bahwa ada praktik diskriminatif terhadap perceraian, hak asuh anak, serta tidak adanya aturan hukum yang mengatur pengkriminalisasi kekerasan perempuan. Salah satunya adalah ketika perempuan ingin melarikan diri dari situasi sulit sebagai dampak dari tindak kekerasan yang dialami, mereka selalu berada di posisi yang lemah.

WOMEN DISCRIMINATION IN SAUDI

- They follow Islamic rules.
- Under Saudi law, all female must have a male guardian, typically a father, brother or husband.
- They have to take permission for:
 - marriage and divorce;
 - travel, if under 45;
 - education;
 - employment;
 - opening a bank account;



Sumber: Image Saudi Arabia, <https://www.google.com.lawsandpunishment>

Beberapa fakta yang berkaitan dengan tindakan diskriminatif terhadap perempuan Saudi diantaranya berupa: perkawinan dan perceraian, melakukan perjalanan bagi perempuan berusia di bawah 45 tahun yang harus disertai mahram, pendidikan, lapangan kerja, pembukaan rekening bank, dan operasi yang berhubungan dengan organ seksual. Dan pada 2012, pemerintah Saudi Arabia menerapkan kebijakan

baru untuk membantu penegakan hukum pada pembatasan bepergian bagi perempuan. Di bawah kebijakan baru ini, pria Saudi Arabia menerima pesan teks pada ponsel mereka setiap kali seorang perempuan di bawah pengawasan mereka meninggalkan negara itu, bahkan apabila dia bepergian dengan wali atau mahramnya sekalipun.

Manal al-Sharif, seorang aktivis feminis Saudi Arabia, beranggapan teknologi yang ada malah makin mempersulit ruang gerak perempuan dan mempenjarakan mereka semakin jauh. Hal tersebut membuat nasib perempuan Saudi semakin sulit dan tidak bisa menjalani peran di ranah publik. Sulitnya untuk menjalankan peran di ranah publik ini berlaku bagi semua kaum perempuan di Saudi Arabia. Pembatasan ini juga dialami oleh kaum perempuan yang memiliki latar belakang pendidikan tinggi, seperti pernah mengenyam pendidikan di bangku perguruan tinggi baik di dalam negeri Saudi Arabia maupun di luar negeri. Kaum perempuan Saudi pun makin tenggelam dalam restriksi dan kekangan sehingga tidak bisa melakukan aktivitas di luar rumah secara mandiri.

Semua informasi di atas memperlihatkan bahwa situasi perempuan Saudi cukup menyedihkan. Berbagai fakta juga memperlihatkan praktik ketidaksetaraan gender yang juga ditulis dalam hukum negara berdasarkan penafsiran hukum Islam yang berdampak signifikan, yakni bahwa status perempuan langsung dikaitkan dengan agama. Interpretasi ini dibuat oleh suara mayoritas kelompok hak asasi manusia dan organisasi internasional terhadap beberapa kasus yang dialami oleh perempuan Saudi. Namun, pada kenyataannya mungkin jauh lebih kompleks. Di Saudi Arabia, bentuk dominan dari Islam adalah bentuk fundamentalis yang dikenal sebagai Wahhabisme.

Beberapa ulama berpendapat, penggunaan Wahhabisme tidak akurat dan yang lebih tepat adalah istilah 'Saudi Wahhabisme'. Bentuk tertentu Wahhabisme yang ada di Saudi Arabia berasal dari ajaran Islam, yang juga didasarkan pada aliansi historis antara kekuatan politik dan finansial dari raja pertama Saudi Arabia, Ibn Saud (Bryan, 2012).

Menurut Gilles Kepel, di awal abad kesembilan belas, Wahhabi dan kerajaan Raja Saud membentuk aliansi yang ditandai dengan pembangunan beberapa proyek negara yang diselesaikan satu abad kemudian. Wahhabi setuju untuk memuliakan penyerangan suku Arab terhadap negara tetangga dan menganggapnya sebagai bentuk jihad. Imbalan yang diperoleh berupa janji Raja Muhammad bin Saud untuk meningkatkan Wahhabisme sebagai paham ideologi negara (Bryan, 2012). Dengan demikian, kita dapat melihat bahwa di negara Islam fundamentalis ini hukum didasarkan sepenuhnya pada hukum Islam, garis antara politik dan budaya kabur sehingga tidak mungkin untuk memisahkan pengaruh agama dan budaya dalam bentuk Islam yang mendominasi pemerintahan Saudi.

Joseph Kechichian memperkuat sebuah pernyataan yang berbunyi, "Kekuatan religius dan otoritas terus dilakukan para ulama bersama-sama dengan para tokoh politik yang berasal dari dosis legitimasi sebagai hasil dari kerjasama yang dilakukan." Sistem negara Saudi Arabia adalah bentuk Islam yang secara historis terkait dengan hubungan antara politik kekuasaan monarki dengan hak-hak perempuan diinterpretasikan (Bryan, 2012). Dengan demikian, kondisi yang relatif menindas dimana perempuan yang tinggal di Saudi Arabia adalah produk dari hubungan antara agama dan politik atau budaya. Perbedaan

antara status perempuan Saudi Arabia dengan negara Tunisia, sebagai pembanding, adalah faktor kesamaan tentang pandangan masyarakat yang melihat posisi dan kedudukan perempuan berada di ruang yang dibangun oleh persimpangan agama, politik, sejarah dan tradisi.

Hibriditas perempuan Saudi Arabia

Penerapan aturan yang cukup membatasi ruang gerak perempuan Saudi di ruang publik memang tidak semata-mata menciptakan ketidakadilan gender. Ada bias gender yang cukup jelas mempengaruhi aturan yang diterapkan bisa langgeng dan tidak bisa diubah. Hibriditas yang ada di Saudi Arabia turut memberikan sumbangsih yang besar terhadap aturan yang dijalankan. Hibriditas bagi perempuan Saudi dimaknai sebagai upaya untuk mengadopsi bentuk-bentuk kebudayaan modern yang mereka terima dari luar. Derasnya arus informasi tak pelak turut memberikan kontribusi bagi terciptanya kesenjangan tradisi dan budaya antara nilai-nilai konvensional yang berlaku di Saudi Arabia dengan negara-negara Barat. Hal-hal yang berkaitan dengan perjuangan emansipasi perempuan untuk bisa memiliki hak yang sama menjadi isu krusial yang diperdebatkan bahkan di kalangan perempuan Saudi sendiri.

Tidak terdapatnya sebuah kesepakatan untuk sama-sama memperjuangkan sebuah situasi yang ingin diubah di antara para perempuan Saudi sendiri, itulah kenyataan yang terjadi di Saudi Arabia. Untuk mengubah sebuah pola pikir, tradisi dan nilai-nilai yang sudah diyakini dan dijalankan secara turun-temurun tentu tidaklah mudah. Apalagi bila nilai-nilai baru yang ingin diberlakukan berkaitan dengan kebebasan perempuan untuk melakukan kegiatan-kegiatan yang berkaitan

dengan aktivitas di luar rumah. Hal ini tentu saja memunculkan kontradiksi bagi kalangan perempuan Saudi yang menganut paham konvensional dan modern. Ada ketidakrelaan yang digawangi oleh para perempuan Saudi konvensional dalam menyikapi upaya-upaya pembaharuan yang diperjuangkan oleh para perempuan Saudi modern.

Dua tipe kelompok perempuan yang dibedakan oleh era dimana mereka dibesarkan dan ditanamkan nilai-nilai tradisi dan agama yang menjunjung tinggi budaya patriarki mempengaruhi pola pikir dan gaya hidup mereka. Tak pelak lagi, perbedaan yang sangat signifikan ini menjadi tantangan yang frontal bagi para perempuan Saudi modern untuk memperjuangkan kesempatan mereka untuk turut berpartisipasi aktif di ranah publik, misal dalam bidang pekerjaan.

Perjuangan Nouf mewakili perempuan Saudi Arabia modern

Zoe Ferraris sebagai seorang perempuan Amerika yang pernah bersuamikan orang Saudi Arabia keturunan Badui melalui karya cerita misteri pembunuhan yang berjudul *Mencari Nouf* mencoba memaparkan tindakan diskriminatif yang dialami oleh seorang perempuan muda modern bernama Nouf. Keberadaan perempuan konvensional Saudi dalam mendukung kebijakan dan aturan negara membuat perjuangan dari para perempuan modern Saudi menjadi bias, semacam ada tembok besar yang menghalangi kisah perjuangan perempuan Saudi untuk menyuarakan hak-haknya. Suara-suara dari perempuan modern Saudi tidak berbalas dukungan dari kaumnya, sebagian besar malah cenderung menyudutkan. Bias gender ini tentu saja tidak menunjukkan upaya yang konstruktif bagi perubahan yang ingin diwujudkan.

Melalui novel misteri pembunuhan bertajuk *Mencari Nouf*, Ferraris berupaya memperlihatkan tindakan perempuan Saudi modern yang berupaya untuk keluar dari kungkungan tradisi dan agama. Namun naas dia tidak berhasil keluar dari negaranya karena menjadi korban pembunuhan yang direncanakan. Nouf yang digambarkan sebagai gadis cantik berusia 17 tahun, memiliki segala pesona kecantikan khas Arab, tergolong perempuan dengan tipe modern yang sangat berbeda dengan perempuan Arab konvensional pada umumnya. Nouf digambarkan sebagai perempuan muda yang memiliki banyak mimpi ala perempuan Barat. Keinginannya untuk menjadi seorang ahli yang paham dengan binatang, yang berkaitan dengan harapannya untuk bekerja di ruang publik, mendapat tentangan dari kebanyakan perempuan Saudi konvensional, mengilhami Nouf untuk melakukan migrasi ke Amerika Serikat.

Nouf telah membuat rencana untuk melarikan diri ke Amerika. Dia meninggal di padang pasir, tetapi pelariannya ke Amerika akan menjadi jenis kematian yang lain. Dan itulah yang menyebabkan rasa takutnya. Bahwa Amerika mewakili semua yang bebas dan menarik, bahwa negara itu adalah tujuan yang setimpal dengan menghapus kehidupan kita, bahwa tempat ini, kota ini, padang pasir ini, laut ini, bukan merupakan impian seorang gadis muda (2007: 169).

Amerika Serikat, sebuah negara yang menawarkan kebebasan, menjadi destinasi Nouf untuk dapat melabuhkan harapan dan cita-citanya untuk tidak lagi hidup dalam aturan, batasan dan kekangan bagi perempuan Saudi pada umumnya sehingga dia bisa terus mewujudkan impian di masa kecil menjadi sebuah realita yang mustahil bisa dilakukan ketika dia hanya tinggal di Saudi Arabia. Tawaran ruang yang lebih menarik,

menjanjikan, dan menciptakan kesempatan dan ekspektasi ditawarkan oleh penulis melalui teks ini. Ketika perempuan berada di ambang batas ketidakmampuan untuk berekspresi secara riil, maka penulis secara jenius menciptakan kontestasi antara ruang yang imajiner dan yang nyata, melalui karya sastra. Hal ini yang membuat pembaca menjadi lebih paham dalam memaknai aneka bentuk diskriminasi yang dialami oleh perempuan Saudi dan juga sekaligus menjadi informasi penting bagi khalayak luas bahwa banyak kehidupan perempuan-perempuan di Negara Timur Tengah, salah satunya Saudi Arabia, yang tercerabut hak-hak sosial dan kemerdekaannya. Negara, sebagai pemegang kontrol tertinggi dalam menciptakan aturan dan kebijakan tentu saja menjadi penyumbang terbesar bagi terciptanya berbagai bentuk diskriminasi, represi, dan disharmonisasi gender.

Situasi yang menyulitkan perempuan sebagai imbas dari kontrol sosial yang dilegitimasi oleh hukum negara turut andil dalam menciptakan kehidupan perempuan yang sangat terbatas untuk memperjuangkan keterlibatannya di ranah publik. Hidup sebagai perempuan di Saudi Arabia sangat tidak mudah, banyak hal yang harus direduksi, dibatasi dan dihilangkan ketika menyangkut dengan aspirasi, keinginan, dan cita-cita untuk memperjuangkan kesetaraan dengan laki-laki, mewujudkan cita-cita untuk berkarir di luar rumah bahkan hingga hal yang nampak sederhana seperti pergi sendiri ke luar rumah.

Nouf adalah anak perempuan dari sepasang suami isteri bernama Abu Tahsin Sahrawi dan Nura yang merupakan keturunan Badui yang tinggal di Jeddah. Keluarga Sahrawi memiliki bisnis yang dinamai *First Muslim International Cooperative*, jaringan organisasi amal dengan pendapatan

yang diperoleh dari prinsip kuno zakat, suatu bentuk donasi keagamaan. Zakat adalah dana sebesar 2,5 persen dari seluruh penghasilan bulanan dan diwajibkan oleh hukum. Setiap tahun, sekitar 10 miliar dolar mengalir dari kantong warga kaya kepada orang miskin. Zakat adalah uang bagi kaum Muslim yang membutuhkan, bukan untuk rumah sakit atau masjid atau sekolah agama, dan oleh karenanya, di bawah hukum *Cooperative* hanya bisa menerima donasi yang ditujukan bagi masyarakat miskin (2007: 43-44).

Dan mereka menerimanya. Mereka menampung hampir seperempat uang tunai dan aset yang dirasakan layak untuk didonasikan oleh warga kota Jeddah. Selama bertahun-tahun, Badan Zakat Sahrawi telah menjadi sedemikian terkenal sehingga keluarga itu sangat dihormati, dan para pendonor mulai memberikan uangnya untuk keluarga Sahrawi sendiri, yang memungkinkan mereka untuk hidup mapan (2007: 44).

Menarik juga untuk dilihat ketika penulis novel yang bukan berkewarganegaraan Saudi Arabia memberikan deskripsi tentang pengelolaan zakat di negara Saudi Arabia melalui paparan latar belakang keluarga tokoh Nouf di dalam teks. Dengan begitu kita bisa memperoleh dua pemahaman. Yang pertama, tentang pengelolaan zakat di negara Saudi Arabia; dan yang kedua, pembaca mulai menduga kematian Nouf berkaitan dengan unsur uang atau materi.

Ada sebuah ruang yang ingin juga dipertentangkan oleh Feraris, yakni antara Barat dan Timur, antara Amerika dan Saudi Arabia, tentang tradisi dan paham yang berbeda yang

dianut di kedua negara. Perbedaan ini tentu saja menimbulkan permasalahan bagi penduduk yang tinggal di negara Timur Tengah yang masih mempertahankan nilai-nilai ketimuran, yakni tradisi dan budaya Islam.

“Di Amerika, kau dapat berbelanja kapan pun juga,”
dan: “Di Amerika, kau bisa memiliki mobilmu sendiri.”
Salah satu yang paling menempel di benaknya adalah:
“Di Amerika, seorang lelaki tidak bisa memiliki istri kedua.”
(2007: 199)

Kutipan di atas memperlihatkan dua hal yang ingin diperlihatkan oleh penulis teks. Pertama, Amerika menawarkan kebebasan yang tidak dimiliki oleh perempuan Saudi, melalui kegiatan belanja dan memiliki mobil sendiri. Dan yang kedua, penulis teks tidak sependapat dengan poligami yang ada di dalam Islam. Ketidaksetujuannya dia nyatakan dalam diri tokoh laki-laki Nayir. Dan hal tersebut dikuatkan oleh kutipan berikut.

Setiap penyebutan istri kedua selalu menarik perhatiannya. Ia menyukai pemikiran menjadi satu-satunya istri adalah sesuatu yang patut diperjuangkan dan, dalam permasalahan ini, ia berpikir Nouf mungkin memiliki alasan yang baik untuk menolak pernikahan ala Saudi. Nayir sendiri menolak gagasan banyak istri. Al-Qur’an memperbolehkan empat istri, tetapi hanya dengan ketentuan bahwa isteri harus diperlakukan sama persis, yang, menurut cara pemikiran Nayir, itu adalah cara lain untuk menunjukkan beratnya tantangan berpoligami (2007: 199-200).

Sebagai seorang pria Muslim idelanya dia setuju dengan poligami yang memang ada di dalam hukum Islam namun disertai dengan beberapa persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang pria Muslim yang akan melakukan poligami. Namun dalam teks, tokoh Nayir digambarkan tidak setuju dengan poligami yang biasa dilakukan oleh para pria Saudi pada umumnya.

Kekuatan Karakter Tokoh Sentral Dalam *Mencari Nouf*

Tokoh sentral dari novel ini adalah seorang pria Palestina bernama Nayir Syarqi yang berperan sebagai tokoh detektif yang menjadi ciri khas dari sebuah novel misteri pembunuhan dan seorang perempuan muda bernama Katya Hijazi. Dalam novel ini dikisahkan juga tokoh detektif swasta bernama Sulaiman Suhail dari kantor Benson & Hedges Detective agency, tetapi tidak memiliki peran yang cukup berarti. Layaknya penggambaran tokoh *hero* dalam roman detektif, tokoh Nayir ini sebenarnya berprofesi sebagai pemandu padang pasir, yakni membantu pekerjaan arkeolog yang melakukan penggalian dan bukan secara tersurat dinyatakan sebagai seorang detektif di dalam novel. Sebagai seorang pemandu padang pasir, kemampuan Nayir dalam melakukan investigasi dan membongkar jejak yang ditinggalkan oleh si pembunuh malah melebihi kemampuan tokoh detektif di dalam teks.

Layaknya penggambaran seorang tokoh detektif dalam roman misteri yang menggambarkan kisah pembunuhan misterius, tokoh Nayir juga ditemani oleh seorang perempuan Arab cantik bernama Katya Hijazi. Tokoh Katya adalah seorang perempuan Arab yang digambarkan memiliki sisi yang kontradiksi dengan tipe perempuan Saudi pada umumnya. Dia

termasuk golongan perempuan Saudi modern yang bekerja sebagai seorang teknisi laboratorium di Jeddah. Katya adalah tokoh utama kedua di dalam teks misteri ini dan memiliki banyak peran dalam membongkar peristiwa kematian Nouf, sang gadis cantik yang diketemukan meninggal di tepi sebuah *wadi* di area padang pasir.

Peristiwa meninggalnya Nouf memunculkan banyak spekulasi, antara bunuh diri, dibunuh atau dengan sengaja diculik karena Nouf dikenal sebagai perempuan muda yang memiliki banyak mimpi. Dan peristiwa kematian Nouf menjelang pernikahannya dengan seorang pria muda berusia 19 tahun bernama Qazi as-Sahrawi cukup menimbulkan banyak pertanyaan di antara orang-orang yang mengenalnya. Kematian yang berbau misteri mengingat selama ini Nouf dikenal sebagai gadis yang periang dan aktif. Dalam kesehariannya, Nouf memiliki seorang mahram yang sengaja dibayar oleh pihak keluarga untuk menemani kemanapun Nouf pergi. Dalam hal ini, Nouf sudah memenuhi standar syarat yang diberlakukan oleh aturan sosial dan agama bahwa ketika seorang perempuan pergi ke luar rumah harus ada seorang mahram yang mendampingi.

Perempuan Saudi dikisahkan tidak boleh meninggalkan rumah sendirian tanpa didampingi oleh seorang mahram, laki-laki yang masih memiliki hubungan kekerabatan dengan si perempuan atau laki-laki yang dibayar oleh pihak keluarga untuk menjadi pendamping, apabila seorang perempuan bermaksud pergi ke luar rumah untuk tujuan berbelanja ke mall, pergi membeli kebutuhan pribadi atau hal-hal lain yang membuat seorang perempuan harus ke luar rumah dan bahkan bekerja untuk beberapa perempuan yang bekerja sebagai tenaga ahli seperti tokoh Katya Hijazi. Dari deskripsi kedua

tokoh perempuan ini, baik Nouf dan Katya sama-sama memiliki seorang mahram yang mendampingi ketika mereka beraktivitas ke luar rumah.

Seberapa hebat seorang perempuan yang tinggal di negara Saudi Arabia, akan ada sejuta halang rintang yang harus dia hadapi untuk merealisasikan mimpi dan harapan-harapan besarnya. Dalam teks ini, selain tokoh Nouf yang dianggap berbeda dengan perempuan kebanyakan Saudi, tokoh Katya juga memiliki masalah yang sama.

 Ia memiliki gelar Ph.D dalam Biologi Molekuler dari Universitas King Abdul Aziz, tapi seperti setiap wanita lain di kelasnya – kelas khusus wanita – dia menyelesaikan gelarnya dengan pengetahuan getir bahwa, meskipun telah mencapai prestasi hebat, ia hanya memiliki beberapa prospek berharga demi masa depannya. Tidak banyak pekerjaan bagi kaum perempuan, terutama yang berpendidikan. Kaum perempuan hanya diizinkan untuk bekerja di tempat-tempat di mana mereka tidak akan berinteraksi dengan laki-laki atau tempat yang membuat mereka jarang menarik perhatian kepada diri sendiri, dan itu membatasi mereka untuk bekerja di sekolah khusus perempuan dan klinik rumah sakit perempuan (2007: 180-181).

Tokoh perempuan Katya juga tidak punya banyak pilihan dalam bidang pekerjaan walaupun gelar pendidikan tertinggi menjadi latar belakang pendidikannya. Dia menginginkan lebih banyak perempuan bisa bekerja sebagai tenaga ahli di laboratorium, kenyataannya tidak mudah bagi kaum perempuan

untuk bekerja yang terkait dengan ilmu pengetahuan. Sebagai seorang ahli kimia, Katya bisa mendapatkan pekerjaan lebih baik lainnya namun dia tidak punya pilihan. Kemudian dia berusaha untuk mendaftar di laboratorium kejahatan kota khususnya departemen wanita yang bisa memberinya ketenangan dan jauh dari keramaian.

Penggambaran tokoh perempuan Saudi yang berusaha memberontak dari kungkungan budaya patriarki juga bisa dilihat dari tokoh Katya. Dia berusaha keluar dari pengawasan sang ayah, Abu, dalam usahanya untuk bertemu dengan calon suaminya, Usman.

Tentu saja, kenyataan bahwa dirinya sering bertemu dengan pria yang belum menikah di depan umum adalah skandal. ... Dalam cara tertentu, Abu masih seseorang yang sangat tradisional, bersikeras bahwa putrinya harus mengenakan jilbab ketika teman-temannya datang ke rumah (orang-orang yang menjadi telah menjadi teman-temannya selama empat puluh tahun) dan mengeluarkan komentar mengecam tentang dua sepupu perempuannya yang telah memilih suami mereka sendiri (2007: 188).

Adanya kegalauan pria Saudi dalam menyikapi pola hubungan dengan perempuan dalam relasi hubungan sehari-hari juga diperlihatkan di dalam teks. Di satu sisi mereka ingin memiliki relasi yang sejajar dengan perempuan, namun lagi-lagi karena tradisi dan budaya yang ada tidak memperbolehkan laki-laki dan perempuan yang tidak terikat pernikahan dan bukan muhrim untuk bebas bertemu dan berinteraksi sehingga kemungkinan untuk memiliki relasi yang baik akan sulit untuk

dilakukan.

"Ahlanwasahlan," kata Nayir, tidak yakin harus melakukan apa. Jika tetangga melihatnya, mereka pasti akan mulai bergosip – siapa tahu, mereka bahkan mungkin akan memanggil polisi agama – tapi ia tidak bisa menyembunyikannya di mana-mana; tidak ada tempat untuk bersembunyi dan mengundang wanita ini ke dalam perahu benar-benar mustahil. Itu sama saja seperti meminta Nona Hijaazi untuk tidur bersamanya. Hanya berdiri di sampingnya saja sudah membuat Nayir merasa bersalah (2007: 202).

Atau ketika Katya merasa di posisi yang sulit ketika harus berhadapan dengan tokoh pria Nayir bahkan untuk urusan penyelidikan yang mereka lakukan bersama.

Katya ingin menjelaskan bagaimana dirinya merasa geram karena diminta pergi ke perahu Nayir – dia selalu merasa dilecehkan ketika kaum pria mengabaikannya, ketika mereka tidak mau menyambut tatapan matanya, dan ketika mereka bertindak seolah-olah dia adalah pelacur hanya karena telah membuka mulutnya (2007: 197).

Tokoh detektif Nayir juga menyimpan asa akan rasa kerinduannya terhadap kehadiran seorang perempuan dalam hidupnya. Dia berasal dari Palestina dan kemudian diadopsi oleh pamannya, Samir, semenjak kedua orangtuanya meninggal dalam kecelakaan ketika ia masih bayi. Baik Nayir dan Samir adalah dua orang pria yang hidupnya gersang dan sunyi tanpa

kehadiran seorang perempuan. Keterbatasan pria Saudi seperti yang dilihat oleh Feraris turut digambarkan di dalam hubungan antara tokoh laki-laki dan perempuan di dalam teks.

Kadang-kadang, Nayir merasabahwaapayangkurang dari masa kecilnya adalah kehadiran seorang wanita. Seorang ibu atau bibi, bahkan saudara perempuan. Samir hanya mengenal satu atau dua wanita semasa hidupnya – wanita dari luar negeri yang tidak keberatan untuk berteman dengan seorang pria yang tidak berkeluarga – tapi, hubungan itu sangat singkat. Penggalian arkeologi didominasi kaum lelaki; jarang sekali ia bertemu seorang perempuan di gurun, bahkan lebih jarang daripada bertemu dengan seorang perempuan di Jeddah. Nayir bercanda dengan teman-temannya bahwa semua yang ia ketahui tentang perempuan hanya diperolehnya dari gosip, al-Qur’an, dan berbagai macam video televisi bajakan: *Happy Days*, *Columbo*, dan *WKRP in Cincinnati* (2007: 117).

Kutipan di atas senada dengan realita kehidupan bagi perempuan dan laki-laki Saudi Arabia. Mereka memang tidak bisa dengan bebas bertemu walaupun hanya sekedar berbincang, berdiskusi, dan berinteraksi satu sama lain di ruang publik. Dan batasan ini tak jarang menjadi kendala bagi pria untuk mendapatkan isteri karena ruang pergaulan yang terbatas. Di satu sisi ada perasaan bingung dan galau dalam diri tokoh Nayir, antara derita tidak pernah berelasi dengan perempuan, tetapi di sisi yang lain dia juga mempertanyakan tipe perempuan yang bisa bebas bekerja di luar rumah karena tempat perempuan

Saudi adalah di dalam rumah.

Tatkala mengikuti Toyota Nona Hijazi, Nayir bertanya-tanya seperti apa orangtuanya sehingga mengizinkan putri mereka untuk bekerja di lingkungan tempat pria dan wanita bercampur-baur. Mereka pasti kebarat-baratan. Bisa dibayangkan ayah Nona Hijazi mengenakan setelan bisnis, berbicara bahasa Inggris yang sempurna; ibunya mungkin salah satu dari wanita yang menulis surat keluhan kepada Raja dan Menteri tentang peraturan terhadap kaum wanita. (Mengapa kami tidak boleh mengendarai mobil? Mengapa kami tidak boleh melakukan perjalanan ke Mekkah tanpa izin suami kami?) (2007: 209).

Tarik ulur antara keinginan untuk memiliki relasi yang lebih baik dengan perempuan dengan konstruksi budaya patriarki yang didasari oleh pemahaman tentang Islam membuat tokoh Nayir dilanda kebimbangan. Problem seperti tokoh Nayir ini juga menjadi masalah bagi para pria Saudi pada umumnya.

Alur yang Rumit sebagai Kekuatan Novel *Misteri Mencari Nouf*

Ciri khas dari sebuah novel misteri yang berkisah tentang pembunuhan adalah alur yang rumit dan tidak mudah ditebak. Alur adalah tahapan atau rangkaian jalannya sebuah cerita yang disampaikan oleh pengarang. Ada beberapa tahapan dalam alur, yakni: Pertama, pengenalan. Pada bagian ini pengarang biasanya memperkenalkan para tokoh dan latar yang ada di dalam cerita. Kedua, pemunculan masalah. Pada tahap ini pengarang mulai memperkenalkan masalah yang akan dihadapi oleh para tokoh

utama. Ketiga, menuju konflik. Pengarang mulai mengarahkan tokoh utama masuk ke dalam konflik yang telah dia perkenalkan sebelumnya. Keempat, ketegangan. Pada tahap ini yang menjadi inti utama dari sebuah cerita dimana tokoh utama sedang berada di dalam sebuah masalah yang sangat menegangkan; dan yang terakhir berupa penyelesaian konflik. Setelah melewati puncak masalah, pengarang mulai membawa jalan cerita menuju penyelesaian masalah tersebut. Di sini pengarang yang akan menentukan nasib dari para tokoh apakah akan berakhir bahagia atau tidak (Aminudin, 2013; Nurgiyantoro, 2010).

Berdasarkan dari urutan kronologis, alur dikelompokkan menjadi tiga macam, yaitu alur maju, alur mundur dan alur campuran. Alur maju atau disebut juga alur progresif, pengarang menyajikan jalan ceritanya secara berurutan dimulai dari tahapan perkenalan ke tahapan penyelesaian secara berurut dan tidak diacak. Pada alur mundur, proses penyajian disampaikan secara tidak urut. Biasanya pengarang menyampaikan ceritanya dimulai dari konflik menuju penyelesaian, kemudian menceritakan kembali latar belakang timbulnya konflik tersebut. Dan jenis yang terakhir adalah alur campuran. Alur jenis ini merupakan gabungan dari alur maju dan mundur. Pengarang pada awalnya menyajikan cerita secara urut dan kemudian pada suatu waktu, pengarang menceritakan kembali kisah masa lalu atau *flash back*. Cerita yang menggunakan alur ini cukup sulit untuk dipahami dan membutuhkan konsentrasi yang cukup tinggi (Nurgiyantoro, 2010).

Ditilik dari penjelasan tentang alur di atas. Kisah ini dimulai dari peristiwa meninggalnya seorang gadis cantik berusia 17 tahun bernama Nouf. Yang akan menjalani proses pernikahannya dengan seorang pemuda Saudi, bernama Qazi

as-Sahrawi. Bagian ini adalah tahap perkenalan yang disajikan oleh pengarang. Berbagai spekulasi muncul dan beredar atas kematian Nouf, seperti penculikan dan pembunuhan. Selanjutnya, masalah mulai muncul ketika, salah seorang sahabat kakak angkat Nouf, Usman, berusaha untuk mencari tahu tentang menghilangnya adik angkat dan berakhir dengan dugaan pembunuhan terhadap diri Nouf. Usaha Usman dengan meminta bantuan salah seorang pemandu padang pasir, Nayir Syarqi. Nayir ini dalam proses penyelidikan untuk menemukan asal-usul penyebab kematian Nouf dibantu oleh tunangan Usman, Katya Hijazi.

Adanya konstruksi tradisi berdasarkan agama Islam yang dipahami oleh pria dan perempuan Saudi membuat kerjasama antara Nayir dan Katya mengalami pasang surut, seperti pemakaian hijab yang harus menutup wajah bagi perempuan ketika pergi dengan laki-laki yang bukan muhrimnya, perempuan yang bekerja dianggap sebagai perempuan yang melawan tradisi bagi Nayir serta ketika dia harus melakukan penyelidikan bersaa Katya yang merupakan tunangan temannya, Usman juga menimbulkan rasa tidak enak dan risih bagi Nayir. Kesemua hal tersebut merupakan tahap pemunculan masalah di dalam cerita.

Pada tahap ketiga, masalah makin meruncing ketika Nayir dan Katya menemukan beberapa orang yang patut untuk dicurigai sebagai pelaku pembunuhan Nouf. Dan ditengah proses penyelidikan ini, Usman malah meminta penyelidikan dihentikan dengan alasan keluarga ingin menutup kasus kematian adik angkatnya demi nama baik keluarga. Baik Nayir dan Katya tetap bersikeras melanjutkan usaha penyelidikan dengan diam-diam kasus kematian Nouf meskipun pihak

keluarga ingin menghentikannya.

Dan pada tahap keempat atau ketegangan didapat dari sampel sel dan kulit yang diketemukan di kuku Nouf sebagai usahanya untuk melukai pelaku dan rambut yang berada di saku jaket di rumah Nouf berujung pada diketemukan pembunuh Nouf yang sebenarnya. Dia adalah Usman, kakak angkat Nouf dan sekaligus tunangan Katya. Dari sini, Usman mengakui bahwa dia dan Nouf saling mencintai, dan memiliki hubungan gelap hingga Nouf hamil. Nouf bersikeras untuk menikah dengan calon yang diajukan oleh keluarga dan setelah pernikahan dia ingin melarikan diri ke Amerika. Usman marah begitu mengetahui rencana Nouf dan berusaha melarang. Namun, Usman mengakui bahwa dirinya tidak pernah membunuh Nouf, gadis yang dia cintai.

Akhir dari kisah misteri tentang siapa yang menjadi pembunuh Nouf menjadi hal yang paling dinanti oleh pembaca roman kisah pembunuhan. Ketiga kutipan ini membuka tabir rahasia bahwa antara Usman dan Nouf memiliki hubungan asmara yang terlarang namun bukan sebagai pembunuh Nouf.

(1) Aku bukan anak kecil lagi. Aku telah melakukannya, KAMI sudah melakukannya, dan yang paling aneh dari semua itu adalah aku tidak menyesalinya. Aku merasa begitu bodoh ketika memikirkan semua perasaan takut yang kumiliki. Ya Allah, aku hampir melakukan dosa terbesar, aku hampir membunuh diriku sendiri! (2007: 396).

(2) "Aku sesungguhnya sudah mengatakannya kepada ayahku tentang hal itu," kata Usman, kembali tertawa kering. "Itu sebuah kesalahan. Aku mengatakan

bahwa aku ingin menikahi Nouf. Pada awalnya ayah pikir aku sedang bercanda. Jadi aku mengikuti keinginannya, tapi kurasa dia mulai curiga bahwa aku memang bersungguh-sungguh dan dia merasa muak dengan hal itu (2007: 413-414)

(3) "Memang benar bahwa aku mencintainya, tapi saudaraku, percayalah, aku tidak tahu apa yang terjadi. Aku benar-benar gila, gila akibat ingin mencari tahu apa yang terjadi. Semuanya sia-sia. Aku tidak menemukan apa pun – " Suaranya pecah dan dia terdiam. "Aku mempekerjakan detektif swasta karena aku tidak tahu apa yang terjadi dan itulah yang sesungguhnya." (2007: 415).

Pengarang berhasil mengecoh pembaca dengan tidak menempatkan Usman sebagai pelaku pembunuhan, namun ternyata ada orang lain yang bertindak sebagai pembunuh. Dan dia adalah adik Nouf yang bernama Abir. Abir melakukan pembunuhan terhadap kakak kandungnya sendiri karena dia mencintai tunangan Nouf, Qazi. Abir mengetahui bahwa Nouf tidak pernah mencintai Qazi. Dia menduga Nouf hanya mengincar harta Qazi sebagai anak seorang pengusaha sepatu terkenal di Jeddah. Dia mengira Nouf memiliki hubungan gelap dengan mahramnya, Ahmad. Namun dugaan Abir salah, Nouf malah memiliki hubungan terlarang dengan kakak angkat mereka sendiri, Usman.

Penyelesaian masalah dari teks ini adalah ketika Nayir berhasil menyudutkan Abir dengan segala bukti yang dia kemukakan. Dan Abir pun secara sadar mengakui dan menyadari kesalahannya telah membunuh kakak kandungnya

demikian mendapatkan Qazi sebagai suaminya. Dan Nayir, sebagai pria yang masih single mendapati dirinya telah jatuh cinta pada Katya. Katya sendiri yang kecewa dengan perbuatan Usman dengan berpura-pura mencintai dan bermaksud melamarnya menjadi isteri merasa Nayir adalah pria yang baik dan setia dan berhak mendapatkan kesempatan untuk menjadi calon suaminya.

Berdasarkan sisi kronologis, alur dalam teks *Mencari Nouf* adalah berupa alur mundur. Pengarang memaparkan jalan cerita tidak dengan urutan, yakni dengan menengahkan meninggalnya seorang gadis cantik Saudi di awal sebagai konflik, dan kemudian dilanjutkan dengan tahap penyelesaian untuk mencari siapa pembunuh sang gadis berikut motif yang menyertai. Setelah itu baru kembali ke latar belakang timbulnya peristiwa atau konflik tersebut. Rangkaian alur yang apik dan mengundang keingintahuan pembaca ini mengakhiri konflik tentang siapa pembunuh gadis cantik Nouf.

Suara Perempuan Saudi yang Dibalut Kisah Misteri

Menarik untuk saya simak ketika membaca teks *Mencari Nouf* sebagai buah pemikiran dari seorang penulis perempuan kelahiran Oklahoma, Amerika, Zoe Feraris, setelah dia tinggal selama sembilan bulan di Jeddah, Saudi Arabia bersama dengan saudara iparnya, dalam memaparkan permasalahan perempuan Saudi. Dalam upayanya sebagai seorang perempuan non-Saudi dan pernah bersuamikan seorang pria berkebangsaan Arab Saudi dan sempat tinggal selama beberapa waktu di Saudi Arabia, dia mampu menghasilkan sebuah teks yang mengeksplorasi intuisi dan sisi kreatifnya untuk mengeksplorasi tema kehidupan para perempuan Saudi yang tidak banyak dipublikasikan dalam

bentuk tulisan. Seperti banyak terjadi di negara-negara Timur Tengah banyak aspek kehidupan yang ditabukan untuk ditulis, dipublikasikan, dan dikonsumsi oleh publik. Usaha Feraris untuk membuka tabir rahasia kehidupan perempuan Saudi melalui cerita misteri pembunuhan cukup berhasil.

Selama periode waktu dia bermukim di Jeddah mengilhaminya untuk menulis trilogi novel yang bertema misteri dan mengambil latar Saudi Arabia dengan para tokoh perempuan. Tiga novel sebagai buah karya Feraris berjudul *Finding Nouf* (2008), *City of Veils* (2010), dan *Kingdom of Strangers* (2012). *Finding Nouf* kemudian dialihbahasakan menjadi Mencari Nouf ketika diterbitkan di Indonesia. Karya perdana Feraris, *Finding Nouf*, mendapat ganjaran dua penghargaan, yakni *Alex Award* dan *Los Angeles Times Book Prize 2008* dalam kategori *Art Seidenbaum Award* untuk Karya Fiksi Pertama seorang novelis.

Penghargaan yang pertama untuk karya perdananya, *Alex Award*, adalah sebuah penghargaan yang diperuntukkan buat penulis yang mampu menghasilkan karya untuk orang dewasa namun juga mampu menarik perhatian pembaca muda atau remaja dari usia 12-18 tahun. Penghargaan ini dibuat oleh *American Library Association* yang berkorelasi dengan acara tahunan penganugerahan Buku Terbaik untuk para Pembaca Muda, sebuah daftar buku yang direkomendasikan untuk dibaca setiap tahunnya di Amerika. Penghargaan yang kedua berjudul *Art Seidenbaum Award* dengan kategori Karya Fiksi Pertama yang dihasilkan oleh seorang novelis di Amerika tentu memberi nilai tambah bagi Feraris. Kedua penghargaan tersebut membuat nama Feraris cukup dikenal di kalangan penulis Amerika Serikat sekarang ini.

Dalam kapasitasnya sebagai seorang perempuan asing

yang bersuamikan pria Saudi Arabia dan sempat tinggal dalam beberapawaktudiSaudi,Ferarismemilikicukupbanyakgambaran tentang kehidupan para perempuan Saudi. Namun sayangnya pernikahan mereka kandas dan tidak bisa dipertahankan lagi. Latar belakang perbedaan budaya dan tradisi menjadi kendala bagi keberlangsungan rumah tangga mereka. Dalam sebuah sesi wawancara ketika *Mencari Nouf* dirilis, Feraris mengatakan bahwa perbedaan pola pikir dalam mengobati jerawat dengan sang ibu mertua yang beranggapan bisa disembuhkan dengan pemakaian Henna di wajah bertentangan dengan konsep dan pemikiran perempuan modern kelahiran Amerika ini. Sehingga dia pun memilih memakai Burqa untuk menutupi wajah yang berjerawat ketimbang mengoleskan Henna. Selain itu tentu saja ada perbedaan latar belakang pola pikir, tradisi dan kebiasaan antara perempuan modern Barat dan perempuan Timur Saudi yang cukup memberikan sumbangsih bagi terciptanya konflik.

Sebagai seorang perempuan yang bukan berasal dari Saudi Arabia, dia melihat lingkungan yang konservatif tetap dipertahankan di negara Saudi Arabia. Ada sebuah usaha untuk mempertahankan dan melanggengkan tradisi patriarki yang menjadi akar budaya mereka sebagai negara dengan mayoritas penduduk Muslim yang berdampak pada timbulnya kekerasan pada kaum perempuan. Perempuan tidak diizinkan untuk meninggalkan rumah sendirian apabila tidak didampingi oleh seorang mahram juga tidak luput dari perhatian Feraris. Dia melihat tindakan kekerasan kerap dialami oleh perempuan Saudi yang berani pergi ke luar rumah sendirian. Polisi agama akan mengejar para perempuan ini dan memberinya hukuman cambuk yang biasa digunakan untuk mencambuk unta.

Adakah Kesetaraan Gender di Arab Saudi?

Untuk menjawab sub-judul di atas tentu tidak mudah mengingat kita tahu peran perempuan bisa dikatakan lebih minimalis dibandingkan dengan peran laki-laki di ranah publik di negara Saudi Arabia. Terwujudnya kesetaraan gender ditandai dengan tidak adanya diskriminasi antara perempuan dan laki-laki. Dengan demikian mereka memiliki akses, kesempatan berpartisipasi, kontrol atas pembangunan dan memperoleh manfaat yang setara dan adil dari pembangunan di sebuah negara. Dari definisi di atas dan dengan melihat beberapa contoh kasus terhadap kisah-kisah para perempuan Saudi yang mengalami represi, subordinasi dan ketidakadilan, saya melihat belum cukup ada kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan dalam menikmati hasil-hasil pembangunan di negara Saudi Arabia. Hal ini dikarenakan budaya patriarki yang berlandaskan pada agama sangat mengontrol dan mengatur hak-hak perempuan di ranah publik. Ada batas-batas yang sudah digariskan dan tidak boleh dilanggar oleh perempuan Saudi.

Berkaitan dengan kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan, ada empat aspek yang seharusnya bisa dinikmati secara adil dan merata di sebuah negara bagi setiap warga negaranya tanpa terkecuali. Yang pertama adalah akses. Yang dimaksud dengan akses adalah peluang atau kesempatan dalam memperoleh atau menggunakan sumber daya tertentu. Salah satunya dengan mempertimbangkan bagaimana memperoleh akses yang adil dan setara antara perempuan dan laki-laki, anak perempuan dan anak laki-laki terhadap sumber daya yang akan dibuat. Kedua adalah partisipasi. Aspek partisipasi merupakan keikutsertaan atau partisipasi seseorang atau kelompok dalam

kegiatan atau dalam pengambilan keputusan. Dalam hal ini, apakah perempuan Saudi juga memiliki peran yang sama dalam pengambilan keputusan yang berkaitan dengan hak-hak mereka di ranah publik, seperti mengemudi mobil, kebebasan memilih profesi atau pekerjaan, bahkan untuk menikmati waktu luang dengan sekedar berjalan-jalan ke luar rumah. Yang ketiga adalah kontrol. Kontrol adalah penguasaan atau wewenang atau kekuatan untuk mengambil keputusan. Dalam hal ini apakah negara sebagai pemegang kontrol dan pembuat kebijakan didominasi oleh gender atau tidak. Dan yang terakhir adalah manfaat. Manfaat adalah kegunaan yang dapat dinikmati secara optimal. Keputusan yang diambil oleh negara dalam memberikan manfaat yang adil dan setara bagi perempuan dan laki-laki sudah diterapkan atau tidak. Kalau keempat aspek tersebut sudah dilakukan dengan baik dan maksimal, berarti kesetaraan gender sudah berjalan dengan baik di Saudi Arabia, namun apabila tidak, masih harus ada upaya untuk memperjuangkan kesetaraan gender supaya berlaku adil bagi warga negara laki-laki dan perempuan.

Yang menarik untuk dilihat ketika banyak perempuan di negara-negara Timur Tengah lain memiliki kesadaran untuk memperjuangkan hak-hak mereka di ranah publik pada akhirnya juga memicu timbulnya kesadaran para perempuan Saudi untuk turut serta memperjuangkan hak-hak mereka. Saudi Arabia adalah satu-satunya negara di dunia yang melarang perempuan untuk mengemudi (Bashraheel, 2009). Oleh karena itu mulai dari tahun 2011 sebuah kampanye yang berisikan dorongan agar perempuan Saudi diperbolehkan untuk mengemudi dilakukan oleh seorang perempuan aktivis Manal al-Sharif. Mengingat di dalam tradisi budaya yang berlaku selama ini, perempuan

tidak diperbolehkan untuk pergi ke luar rumah sendiri apalagi mengemudi mobil.

Kampanye mengemudi untuk perempuan ini dilatarbelakangi oleh peristiwa penangkapan puluhan perempuan Saudi yang mengendarai mobil mereka di Riyadh di tahun 1990 yang berimbas pada penahanan mereka di penjara selama satu hari, penyitaan paspor dan kehilangan pekerjaan mereka selama beberapa hari sebagai imbas dari aktivitas mereka (BBC News, 2011). Selanjutnya pada 2007, Wajeha al-Huwaider dan para perempuan lainnya mengajukan petisi pada Raja Abdullah untuk mendapatkan hak mengemudi bagi perempuan. Al-Huwaider adalah salah satu dari sekelompok perempuan yang mengajukan petisi untuk hak mengemudi di Saudi Arabia. Di sebuah negara yang diatur oleh interpretasi fundamentalis Islam yang kegiatannya disokong oleh kelompok yang melakukan pelarangan, fitnah, dan ancaman hukuman mati yang berasal dari golongan konservatif religius. Tayangan dari film dokumentasi al-Huwaider kemudian mendapatkan apresiasi dari media internasional di Hari Perempuan Internasional 2008 (ABC News, 2011).

Al-Huwaider dan sesama aktivis telah mengumpulkan tanda tangan dari wanita di seluruh negeri dan berharap Kementerian Dalam Negeri akan membatalkan larangan mengemudi tersebut. Para perempuan Saudi telah memprotes larangan tersebut selama beberapa dekade, dan dengan kemajuan teknologi mereka telah mampu memperkuat suara untuk berani berada di posisi oposisi. Al-Huwaider dikenal sebagai tokoh perempuan Saudi yang berani menyuarakan hak-hak hukum dan sosial bagi perempuan bangsanya. Hal tersebut dapat dilihat dalam tayangan video yang diunggah di situs

Youtube, dengan berani dia berbicara dengan berapi-api dalam bahasa Arab di belakang kemudi. Dia mengucapkan selamat bagi seluruh perempuan di seluruh dunia untuk prestasi yang mereka telah raih dan menyerukan semua perempuan di Arab untuk memperjuangkan hak-hak mereka.

Perempuan Saudi Arabia Kini

Perubahan telah datang secara bertahap bagi perempuan di Saudi Arabia. Lebih banyak perempuan telah bergabung dengan angkatan kerja, dan di awal tahun ini mereka diberi ijin untuk tinggal di hotel meskipun hanya dengan persetujuan dari wali atau mahram laki-laki. Seperti yang diketahui, perempuan Saudi memerlukan ijin dari mahram atau wali laki-laki untuk bepergian, bekerja atau wisata. Sebagai dampak positif dari kampanye mengemudi untuk perempuan, Al-Huwaider berharap akan ada perubahan positif dari pemerintah dengan diberlakukannya ijin mengemudi bagi perempuan Saudi meskipun mendapat tentangan dari golongan agama. Pandangan optimis akan adanya perubahan ini sangat dinanti oleh kelompok perempuan Saudi modern yang menginginkan adanya kesempatan yang lebih terbuka untuk menikmati hasil-hasil pembangunan.

Sebuah kutipan menarik disampaikan oleh Al-Huwaider sebagai sebuah pandangan optimis mewakili kaum perempuan di negaranya:

"I'm not afraid of the government, but I'm afraid of the religious establishment -- people who think that I am trying to change the society, to make it Westernized," said Al Huwaider (Setrakian, 2008).

Ada banyak anggapan bahwa upaya-upaya para aktivis perempuan yang memperjuangkan hak-hak sosial perempuan Saudi dituding sebagai usaha untuk mem-Barat-kan perempuan Saudi. Padahal, yang sebenarnya kalangan aktivis ini ingin memperjuangkan golongan perempuan modern yang ingin bisa turut beraktualisasi di ruang publik. Walaupun semua kebijakan yang dibuat oleh kerajaan lebih banyak memberikan restriksi bagi perempuan Saudi namun mereka tetap berupaya agar suatu saat kebijakan yang dibuat oleh negara lebih pro pada perempuan.

Penutup

Topik utama tentang perempuan Saudi Arabia dalam novel misteri karya perdana Zoe Feraris menjadi pintu pembuka bagi penikmat sastra untuk mengetahui segala bentuk kekerasan, diskriminasi dan perjuangan perempuan Saudi sebagai upayanya untuk turut berperan di ranah publik. Melalui tokoh Nouf yang digambarkan memiliki keinginan dan hasrat yang berbeda dengan perempuan Saudi pada umumnya, kita bisa melihat sebuah ruang kelabu yang biasanya tertutup dan memang tidak jamak diperbincangkan di depan khalayak apalagi dalam bentuk sebuah teks, mampu memberikan kesadaran bahwa ada sekelompok perempuan di luar sana yang masih belum menerima hak-hak sosial dan budayanya dalam menikmati hasil pembangunan yang telah dicapai di sebuah negara.

Melalui kedua tokoh sentral dalam cerita, yakni tokoh laki-laki dan perempuan, Nayir Syarqi dan Katya Hijazy, penulis teks ingin memperlihatkan segala macam kontradiksi yang masih dialami oleh perempuan Saudi hingga kini. Usaha dan perjuangan yang dilakukan oleh para aktivis perempuan Saudi

untuk mendapatkan hak-haknya masih membutuhkan waktu panjang. Ada benang merah yang terhubung antara kisah perjuangan para aktivis perempuan Saudi yang diabadikan oleh penulis melalui pengamatan dan pengalamannya selama tinggal di negara Saudi Arabia. Demikian juga ada kesenjangan relasi bagi kaum laki-laki dan perempuan dalam bekerja sama di bidang ilmu pengetahuan yang membuat mereka mengalami kesulitan untuk berinteraksi dengan maksimal.

Alur yang rumit dan khas sebagai bagian bentuk roman misteri pembunuhan juga menjadikan novel perdana ini layak mendapat apresiasi. Pengarang memilih menggunakan alur mundur untuk menjaga keingintahuan pembaca hingga di akhir cerita. Sisi menarik lainnya adalah dugaan pembaca tentang siapa tokoh pembunuh pun tidak dapat diduga di pertengahan cerita, baru di akhir kisah teka-teki tentang tokoh pembunuh yang sama sekali tidak diduga dan tidak mendapat porsi pemaparan yang jelas menjadi tokoh pembunuh berdarah dingin di dalam teks.

Data Pustaka

Alex Award. Website: https://en.wikipedia.org/wiki/Alex_Awards diunduh pada 20 Juli 2016.

Aminuddin. (2013). Pengantar Apresiasi Karya Sastra. Bandung: Sinar Baru Algensindo.

An Interview with Zoe Ferraris dalam Bookbrowse. Website: https://www.bookbrowse.com/author_interviews/full/index.cfm/author_number/1574/zo%C3%AB-ferraris diunduh pada 17 Juli 2016.

Basraheel, Laura. Women's transport: Solution needed. 27 Juni 2009 dalam Arab News. Website: <http://www.arabnews.com>

com/node/325728 12 Juli 2016

Bryan, Desiree. Women in the Arab World: A Case of Religion or Culture? 2 Agustus 2012. Website: <http://www.e-ir.info/2012/08/02/women-in-the-arab-world-a-case-of-religion-or-culture/> 10 Juli 2016.

Doumato, Abdella Eleanor. Saudi Arabia in Women Right's in the Middle East and North Africa: Progress Amid Resistance (Ed.) Sanja Kelly dan Julia Breslin. New York, NY: Freedom House; Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010. Website: https://freedomhouse.org/sites/default/files/inline_images/Saudi%20Arabia.pdf

Image Saudi Arabia Website: https://www.google.com/search?q=saudi+arabia+laws+and+punishments&client=firefox-b&sa=X&biw=1024&bih=467&tbm=isch&tbo=u&source=univ&ved=0ahUKEwiy26_qtoPOAhWGr48KHUlaBUsQsAQIMg

Feraris, Zoe. Mencari Nouf. (2007). Dialihbahasakan dari *Finding Nouf*. Jakarta: PT Pustaka Alvabet.

Middle East. Eleven things women in Saudi Arabia cannot do. Website online TheWeek <http://www.theweek.co.uk/60339/eleven-things-women-in-saudi-arabia-cant-do> diunduh pada 21 Juli 2016.

Nurgiyantoro, Burhan. (2010). *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Saudi women make video protest. BBC News 7 Januari 2011. Website: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7159077.stm 15 Juli 2016.

Setrakian, Lara. "Saudi Woman Drives on Youtube". ABC News. 10 Maret 2008. Website: <http://abcnews.go.com/International/story?id=4420162&page=1> pada 14 Juli

2016.

Women's Rights in Saudi Arabia 4 Februari 2016. Website: https://en.wikipedia.org/wiki/Women%27s_rights_in_Saudi_Arabia diunduh pada 10 Juli 2016.

Zoe Ferraris. Website: https://en.wikipedia.org/wiki/Zo%C3%AB_Ferraris diunduh pada 20 Juli 2016.

2008 Los Angeles Times Book Prize. Website: https://en.wikipedia.org/wiki/Los_Angeles_Times_Book_Prize diunduh pada 20 Juli 2016.

**WACANA KETERASINGAN DAN REVOLUSI PEREMPUAN
DALAM LAGU "WHAT'S UP" KARYA 4 NON BLONDES :
PENDEKATAN HERMENEUTIKA GADAMER**

Jatayu Jiwanda M

Abstrak

Musik adalah bagian yang sudah menyatu dengan keseharian hidup kita. Lirik, alunan vokal dan instrumen membawa kita pada suatu dimensi akan kondisi dan memuat pesan tertentu. Musik dapat dikatakan sebagai ekspresi atas perasaan dan pengalaman sang pengarang. Dengan hermeneutika, musik dapat kita jadikan sebagai teks untuk ditafsirkan apa pemaknaannya, misalnya melalui teks lagu, pola atau progresi *chords* dan sebagainya. Sebagai teks, musik memuat wacana tertentu atau bahkan sebagai kritik terhadap wacana atau struktur yang ada dan dominan dalam kehidupan bermasyarakat. Lagu *what's up* karya band *4 Non Blondes* memperlihatkan suatu wacana eksistensial akan suatu keterasingan dan harapan revolusi seorang perempuan. Ekspresi kalimat *what's going on?* dalam lirik menunjukkan keterasingan dari keberadaannya dalam kehidupan diakibatkan oleh dominasi patriarkal atau wacana laki-laki yang membentuk pemahaman akan perempuan. Kegelisahan, kesedihan dan keputusasaan adalah perasaan yang tergambarkan sangat jelas akibat keterasingan ini. Revolusi adalah harapan kuat untuk keluar dari situasi ini, namun seperti apakah revolusi tersebut?. Dengan hermeneutika Gadamer yang menekankan kebaruan dalam peleburan horizon antara penulis dan pembaca teks, maka revolusi yang dipahami penulis sebagai revolusi atas pemikiran perempuan sebagai manusia itu sendiri. Setiap manusia memiliki kesempatan mengaktualisasi diri mereka dengan jiwa kreatif, ekspresi ketubuhan, bahasa, seksualitas dan tidak dihalangi oleh adanya suatu wacana dominan yang menghasilkan stereotipe tertentu.

Kata kunci : keterasingan, dominasi patriarkal, peleburan horizon, revolusi

Abstract

Music is integral part of our daily life. Lyrics, vocals and instruments play bring us into certain dimension of condition and message. Music can be described as expression of author's feeling and experiences. By hermeneutic, we could use music as text to interpret the meaning, for example by using the lyric text, chords progression and pattern, etc. As a text, music contains certain discourse or even as a critic to that discourse and existing dominant structure in society life. The song *what's up* by *4 Non Blondes* shows us an existential discourse about a woman alienation and her hope for revolution. *What's Going On* lyric shows strong strong expression of alienation in her existence caused by patriarchal domination that construct how a woman should become. Discomfort, sadness, and despair are clearly shown by that alienation. There is a strong hope for revolution to escape from this situation, but what kind of revolution is required? With Gadamer's Hermeneutics that emphasizes the renewal of meaning by fusion of horizon from the author's side and interpreter's, a revolution from interpreter's side is a revolution of woman's thought as a human itself. As a human, everybody have a chance for a self-actualisation of themselves by self-creativity, body experiences, language, and sexuality : not confined by an existing dominant discourse that forms stereotypes.

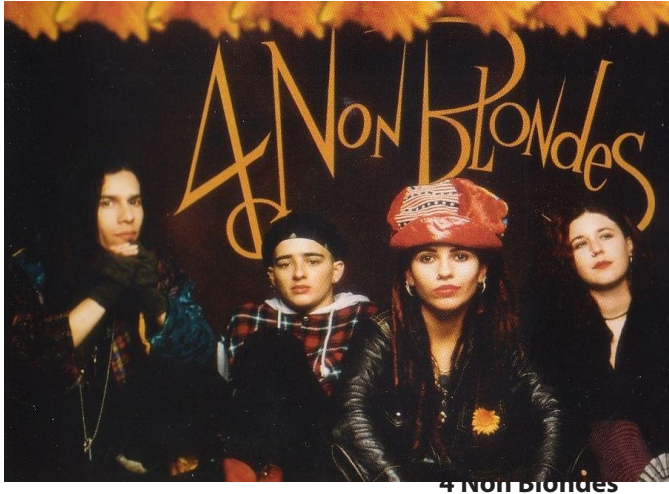
Keywords : Alienation, patriarchal dominancy, fusion of horizons, revolution

Pengantar

Musik adalah bagian yang sudah menyatu dengan kehidupan kita. Alunan melodi dari instrumen dan vokal membawa kita pada suatu dunia tertentu yang juga tentunya mengandung suatu pesan di dalamnya. Musik dapat menjadi suatu penggambaran atau penjemabatan dari perasaan dan emosi sebagai gejala atau pengalaman atas apa yang pengarangnya hadapi. Kita juga dapat melihat musik sebagai

alat pemersatu misalnya pada lagu nasional, lagu mars-mars organisasi dan sebagainya. Dalam hermeneutika, musik dapat kita jadikan sebagai teks untuk ditafsirkan apa pemaknaannya, misalnya melalui teks-teks lagu, pola atau progresi *chords* dan sebagainya. Sebagai teks, musik dapat memuat pesan komunikasi atau wacana tertentu atau sebagai kritik terhadap wacana atau struktur yang dominan dalam masyarakat. Dalam tulisan ini, penulis mencoba menjadikan lagu *what's up* karya band *4 Non Blondes* sebagai sebuah teks dan mencoba menafsirkan melalui metode hermeneutika Gadamer. Lagu berdurasi 4 menit 55 detik ini merupakan suatu karya yang membuat dunia takjub, muncul pada era tahun 1992-1993, dan banyak menembus *chart-chart* musik di dunia seperti Brazil, negara-negara Eropa dan termasuk di *chart Billboard* Amerika. Pencapaian itu tak lepas dari alunan vokal Linda Perry yang luar biasa, komposisi musik dari Roger Rocha (gitar), Christa Hillhouse (bass), dan Dawn Richardson (drum) yang sederhana sehingga mudah untuk didengar (*easy listening*), serta liriknya penuh pemaknaan yang sifatnya eksistensial. Tak lepas dari pencapaian itu, setelah debut beberapa lagu, sang vokalis memilih untuk keluar dan band ini memilih untuk bubar pada tahun 1994. Tak heran band ini dijuluki "*one hit wonder*" yang berarti mencapai kesuksesan dengan satu lagu. Pada 11 Mei 2014, band ini kembali bergabung dan tampil di acara yang bertajuk "*An evening For Women*" di Beverly Hilton, Los Angeles yang diadakan oleh Los Angeles LGBT Center¹.

1 Informasi diperoleh dari situs <http://www.lgbtnation.com> yang diakses pada Rabu, 25 Mei pukul 18:26



Sinopsis Lagu

Lagu ini menceritakan suatu ekspresi kemauan, keputusan hingga keterasingan dari seseorang. Menjalani hidup hingga dua puluh lima tahun namun masih terus mencari suatu tujuan dan pengharapan. Dalam pencarian itu, ia merasakan bahwa dirinya menyadari dunia ini hanyalah bentukan dari apa yang disebut "*brotherhood of man*" atau perspektif laki-laki dan keputusan yang ia mengadu pada Tuhan untuk menemukan jalan keluar atau sebuah revolusi (namun tidak menemukan hasilnya). Ia merasa dirinya berbeda dengan semua ini dan memuncak hingga berteriak "*what's going on?*" atau dengan terjemahan "*apa yang terjadi sesungguhnya?*". Adapun liriknya sebagai berikut,

Namun tidak hanya sekedar melihat teks lagu, alunan vokal dapat kita rasakan sebagai ekspresi atau emosi kerintihan terutama pada bait kedua (dimulai pada lirik "*And I try, oh my god do I try*") saat mengungkapkan keputusasaanya pada Tuhan dan bagian *reff* hingga menuju akhir dari lagu. Dalam video klip lagu

ini, kita juga dapat melihat gaya berpakaian dan penampilan personel band terutama sang vokalis yakni, Linda Perry yang nyentrik dan berbeda dari artis-artis lainnya.



Kostum Linda Perry pada Video Klip

lagu What's Up?

Hermeneutika Gadamer

Pemikiran hermeneutika filosofis Gadamer dapat dikatakan didasari atau terpengaruh dari pemikiran guru dan sahabatnya yakni, Martin Heidegger yang garis besarnya membahas tentang fenomenologi (ontologis mengenai *Being*) dan cara berada Dasein. Fenomenologi mendasarkan dirinya pada fenomena yang menurut Kant sebagai memperlihatkan "dirinya sebagai dirinya sendiri". Namun pada Heidegger, fenomena tidak hanya menunjukkan "Ada (Being) " pada tataran ontis (fakta) semata melainkan tataran *ontological* yang mengandung maksud melihat keberadaan "Ada" itu sendiri dan manusia lah yang

mampu melihat serta memahami keberadaannya itu sendiri (*Dasein*). Heidegger mengkritik tradisi pemikiran sebelumnya mengenai "Ada" yang hanya menyentuh tataran ontis (mencakup pada fakta-fakta) yang memahaminya sebagai dunia yang seolah-olah merupakan benda-benda semata (memperlakukan manusia yang diterjemahkan dalam kategori-kategori), hingga membentuk pemahaman pengetahuan dalam objektifitas.

Penyelidikan mengenai "Ada" oleh Heidegger dan dilanjutkan Gadamer adalah bagaimana melihat relasi manusia (*Dasein*) dengan dunia. Hermeneutika filosofis yang diusung Gadamer berujung pada suatu yang menyentuh pada pemahaman akan kejadian atau peristiwa- peristiwa individu di dalam dunia. Hal ini tentu menyangkut bagaimana individu memahami historisitasnya, memahami keterlemparannya di dunia termasuk mencakup lingkungan (tradisi),antisipasi, masa depan dan sebagainya. Hermeneutika yang mengandung makna memahami atau menginterpretasi tentang "Ada" oleh Gadamer memiliki medium yakni bahasa. Bahasa merupakan suatu cara dalam operasi kita memahami *being-in the-world* dan semua cakupan dari bentuk konstitusi kita terhadap dunia. Hermeneutika menunjukkan kemampuan manusia dalam memahami pemaknaan bahasa dalam mengembangkannya sehingga mampu menyibak kemungkinan-kemungkinan yang tidak terbatas dan luas tentang keberadaan dan pemikiran manusia itu sendiri.

Gadamer memulai pembahasan mengenai hermeneutika filosofisnya dengan mengemukakan memahami (*understanding*) adalah suatu kemampuan universal yang dimiliki manusia dan menolak adanya objektifitas dalam memahami atau menginterpretasi. Memahami bukanlah sebagai suatu aktivitas

subjektif semata namun termasuk bagaimana penempatan dirinya dalam tradisi, memahami masa lalu dan masa kini secara terus-menerus. Hermeneutika filosofis mengemban tugas dalam membuka dimensi hermeneutis dalam keseluruhan bidang, menunjukkan signifikansi fundamental dari pemahaman kita mengenai dunia dan keseluruhan keragaman bentuknya baik dari komunikasi antar manusia, dari pengalaman personal individu, individu dengan sosial (masyarakat), dan dari tradisi yang telah dibangun dalam religi, hukum, seni dan filsafat. Memahami bukan hanya menghasilkan pengetahuan, melainkan juga adalah sebuah tindakan repetisi.

Konsep peleburan horizon dan sejarah efektif

Dengan asumsi di atas, individu atau juga penafsir tentu memiliki suatu apa yang dinamakan sebagai horizon di dalam prasangkanya. Jika objektifitas menggagungkan tidak adanya prasangka dalam pengetahuan, berarti hal ini sama sekali tidak dimungkinkan atau prasangka merupakan sesuatu yang tidak dapat kita hindari. Dalam memahami (*understanding*) horizon yang ada tentu mempengaruhi adanya prasangka-prasangka dalam melihat sesuatu. Dalam suatu teks timbul suatu perbedaan yang melingkupi lingkungan sosial-budaya dan historis (horison) antara si pengarang dan penafsir, yang tentu mencakup prasangkanya masing-masing. Gadamer berpendapat bahwa kita masing-masing berada dalam tradisi dan prasangka yang disebut sebagai kesadaran historis yang menekankan kepada pengalaman manusia. Mengenai konsep horizon, Gadamer menulis:

Hence essential to the concept of situation is the concept of "horizon." The horizon is the range of vision that includes

everything that can be seen from a particular vantage point. Applying this to the thinking mind, we speak of narrowness of horizon, of the possible expansion of horizon, of the opening up of new horizons, and so forth... A person who has no horizon does not see far enough and hence over-values what is nearest to him. On the other hand, "to have a horizon" means not being limited to what is nearby but being able to see beyond it.²

Horizon kita terhadap masa kini tidak lain adalah bentuk kontinuitas dalam menguji semua prasangka kita. Pentingnya pengujian ini adalah ketika berhadapan dengan masa lalu dan pemahaman akan tradisi kemudian muncul.

Perbedaan horizon menunjukkan hubungan yang seharusnya adalah bukan bagaimana si penafsir meninggalkan horizonnya kemudian masuk ke dalam horizon si pengarang, melainkan melakukan sebuah peleburan horizon (*fusion of horizon*) sehingga penafsir memperoleh suatu perluasan pemahaman dan horizon yang membuka kemungkinan-kemungkinan baru dalam pemahaman. Dalam tradisi, proses peleburan ini secara berkelanjutan berjalan, untuk sesuatu yang lama dan baru secara kontinu tumbuh bersama untuk membuat sesuatu bernilai (*living value*) tanpa harus dibedakan satu sama lainnya. Pemaduan horizon mencirikan bahwasannya hermeneutika ini bersifat dialogis, keterbukaan teks dan penafsir membentuk unsur struktural dalam peleburan horizon. Horizon-horison baru yang muncul pada akhirnya akan dijadikan pertimbangan dalam melihat sesuatu.

² Gadamer, Hans-Georg. 2006. *Truth and Method*. p.301

Setelah mengemukakan prasangka sebagai hal pasti ada dalam melihat teks, kemudian Gadamer mengemukakan apa yang disebut sebagai sejarah efektif (*Wirkungsgeschichte*), yakni kenyataan bahwa tindakan penafsir maupun pengarang merupakan tindakan historis yang berada dalam kontinuitas sejarah, sehingga di dalamnya memiliki efek sejarah. Artinya, kondisi sejarah yang mempengaruhi ini menciptakan apa yang dikatakan sebagai pra-pemahaman (*pre-understanding*). Kita tidak mungkin berada di luar sejarah, bentuk kesadaran kita tentu sangat berpengaruh pada *Wirkungsgeschichte*, sebagai kesadaran akan situasi hermenutis dan horison yang terdapat di dalamnya. Kita berada di dalam sejarah, tenggelam sehingga tidak mungkin ada kesadaran murni atau dalam Descartes disebut sebagai *cogito*. Pemahaman kita menunjukkan bahwasannya kita imanen (menubuh) dengan sejarah. Dalam pemahaman selalu terpengaruh oleh bayang-bayang tradisi. Untuk memahami teks seseorang harus melakukan peleburan horizon (*fusion of horizon*) melalui dialog dengan menggunakan bahasa sebagai mediasi. Ketika membaca, mata kita perlu untuk membuka suatu kebaruan dalam pencarian makna dari suatu teks.

Analisa lagu sebagai teks dengan hermeneutika Gadamer

Dalam teks lagu ini, penulis menganggap situasi yang dihadirkan oleh pengarang lagu secara umum ini tidak lain adalah dominasi patriarkal atau perspektif laki-laki yang membuat subjek dalam hal ini perempuan terasing dari keberadaannya di dunia ini. Lirik yang menggmabrkan sangat jelas pada lagu ini adalah "*I realized quickly when i knew i should, that the world*

was made up of this brotherhood of man, for whatever that means". Jika dihubungkan dengan lirik sebelumnya, "*Twenty-five years and my life is still, trying to get up that great big hill of hope, For a destination*", kalimat ini tidak serta merta ditulis untuk kelengkapan lagu semata, melainkan merupakan suatu simbol. *twenty-five years* menggambarkan situasi di mana perempuan yang menginjak 25 tahun dalam wacana laki-laki seharusnya sudah masuk ke dalam usia pernikahan dan mapan secara ekonomis. Secara tidak langsung pengarang, mengungkapkan kegundahannya, di mana "*apakah ada yang salah ketika perempuan menginjak 25 tahun masih mencari jati diri atau pengharapannya?*". Kegundahan ini dapat kita pahami, di mana dalam kehidupan sehari-hari, institusi-institusi dan stigma yang berkembang di masyarakat menganggap sudah seharusnya perempuan menikah di umur demikian.

Kalimat "*For whatever that means*" tidak lain adalah ungkapan kekecewaan dan kekesalan sang perempuan yang diinterpretasikan ketidakmampuan untuk memahami dirinya sendiri atau mengidentifikasi dirinya sebagai subjek, justru sebaliknya konsep mengenai diri mereka hanyalah konstruksi sosial yang sesungguhnya didominasi oleh wacana laki-laki. dan menerima begitu saja apa yang dipersepsikan laki-laki. Hal ini senada terungkap dalam pemikiran Irigaray, di mana ia memaparkan "*when men look at women, they see not women but reflections of the image and likeness of men*"³. Dominasi patriarkal menggambarkan laki-laki yang ditempelkan dengan ciri maskulinitas identik sebagai yang kuat aktif, besar, dan berkuasa, sedangkan perempuan ditempelkan dengan ciri feminin yang lemah, tertutup, pasif, kecil dan sebagainya.

3 Tong, Rosemarie.2009. *Feminist Thought* p. 156

Dominasi patriarkal hadir berkuasa semata-mata didasarkan atas perbedaan atau determinasi biologis sehingga mereka merasa lebih dominan dan berkuasa atas perempuan dan akibatnya perempuan merasa terepresi atau “subordinasi” dari bentukan ideologi laki-laki. Pemahaman ini seolah-olah menjadi kategori-kategori yang terpilah-pilah, melihat manusia yang disempitkan dari determinasi biologis, bukan melihat manusia sebagai manusia itu sendiri. Ekspresi terrepresi atau subordinasi ini terungkap pada lirik, *“And so I cry sometimes, When I’m lying in the bed just to get it all out, What’s in my head, And I, I am feeling a little peculiar”*.

Selanjutnya, ideologi patriarkal memang telah masuk ke dalam institusi-institusi dalam kehidupan masyarakat, seperti hukum, agama, sosial dan sebagainya. Dalam lirik terutama bait kedua, hal ini tercermin di mana dituliskan *“ And I try, oh my god do I try.. I try all the time, in this institution.....And I pray, oh my god do I pray, I pray every single day, for a revolution”*. Dengan emosi yang berbeda saat menyanyikan bait pertama, kalimat ini penuh suatu kemarahan untuk sebuah revolusi. Artinya pengarang lagu ini, secara tidak langsung ingin perubahan (revolusi dalam pikiran) dengan apa yang terjadi di sekitarnya termasuk insitusi yang dianggap masih berpegang pada paradigma patriarkal. Hal ini merupakan suatu kritik terutama untuk sebuah ideologi patriarkal yang menjadi harapan revolusi dari pengarang lagu.

Dengan melihat apayangdihadirkan pada teks ini, terungkap bagaimana horison pengarang yang menggambarkan ekspresi kekesalan, keterasingan, kekecewaan dan menginginkan adanya perubahan dari situasi dominasi ini. kalimat *what’s going on?* Adalah puncak dari keterasingan ini. Sebagai peleburan horison yang diungkap dalam pemikiran Gadamer, maka penulis akan

memasukkan horison kekiniannya dan meleburkan sehingga mendapatkan pemahaman yang baru dari teks ini. Interseksi inilah yang merupakan tugas dari interpretasi.

Horison penulis dan peleburannya

Pemahaman mengenai identitas gender dan ketidakadilannya dapat kita telusuri dari pemikiran psikoanalisis yang memaparkan bahwa identitas tersebut berasal dari determinisme biologis dan berawal dari pengalaman masa kecil. Pemahaman ini dianggap kelompok feminisme psikoanalisis, penyebab dari individu menganggap dirinya maskulin atau feminin dari dirinya sebagai laki-laki atau perempuan. Dalam pandangan Freud, pandangan maskulinitas atau feminin berasal dari tingkat kematangan seksual dalam proses perkembangan psikoseksual. Jika tumbuh secara normal, maka anak laki-laki akan menjadi maskulin dan perempuan menjadi feminin. Namun yang sangat krusial dalam pandangan Freud, Freud menganggap adanya transisi dari objek cinta perempuan ke laki-laki karena perempuan menyadari bahwa ia tidak memiliki penis atau iri terhadap penis⁴. Pemahaman ini membawa anggapan bahwa perempuan selalu berkekurangan dan tidak bahagia. Perempuan mencoba mengambil posisi ibu sebagai istri ayahnya sehingga membuat perempuan membenci ibunya karena merupakan rival dalam mendapatkan kasih sayang ayahnya (perempuan akan memiliki hasrat untuk memiliki penis

4 "According to Freud, the transition from a female to a male love object begins when the girl realizes she does not have a penis, that she is castrated: "They [girls] notice the penis of a brother or playmate, strikingly visible and of large proportions, at once recognize it as the superior counterpart of their own small and inconspicuous organ (the clitoris), and from that time forward they fall a victim to envy for the penis.", Ibid p. 131

ayahnya)⁵. Ketiadaan penis membuat perasaan inferior pada perempuan atas tubuhnya sendiri.

Sedangkan dalam pandangan Lacan, setelah sukses melewati fase oedipal, maka laki-laki akan terbebas dari tahap imajiner dan masuk ke dalam tatanan "*symbolic order*" yakni suatu wilayah bahasa dan "*selfhood*". Pada perempuan dikarenakan tidak pernah sukses melewati fase oedipal maka ia akan tetap berada dalam tahap imajiner atau masuk ke dalam "*symbolic order*" tanpa kata-kata. Perempuan tidak dapat menginternalisasi "*symbolic order*" yang merupakan suatu tatanan di mana individu tunduk dalam hukum-hukum tertentu, karena ia tidak berhasil mengidentifikasi dirinya dengan ayah dalam psikoseksual atau tidak bisa meng "*dis-identify*" ibunya. Perempuan dikatakan tidak bisa menginternalisasi dirinya dalam "*law of father*" yang merupakan pusat dari tatanan simbolik serta kekuasaan patriarkal di dalam masyarakat (didentikkan dengan *Phallus*) sehingga ia berkekurangan dalam kata-kata feminin atau ia masuk dalam bahasa/wacana maskulin. Dalam tataran sosial, kita masuk dalam logika "*law of father*", laki-laki merasa lebih kuat dikarakterisasi sebagai ayah yang bertugas memimpin rumah tangga dan sebaliknya perempuan lemah hanya menjadi pengurus rumah tangga dan melahirkan. Kemudian yang menjadi pertanyaan, bagaimana cara keluar dari wacana patriarkal (*phallic*)?. Peleburan horison dimungkinkan dalam menjawab hal ini.

Dalam hal ini, untuk sebuah revolusi atas dominasi patriarkal yang dituangkan pada lagu kemudian diluaskan dengan mengambil ide-ide dari kelompok feminisme psikoanalisis seperti Betty Friedan, Alfred Adler dan

5 Ibid.,p.131

Luce Irigaray yang secara keras menolak perbedaan laki-laki perempuan atas dasar determinisme biologis (tidak bermaksud mengesampingkan tokoh lainnya). Betty Friedan mengungkapkan perempuan dalam mencari identitasnya tidak disempitkan pada peran seksualnya semata, mealinkan ia tetap memiliki aktualisasi diri yang sama seperti laki-laki. Peran seksual ini berasal dari gagasan *feminine mystique*, di mana reduksi atas tubuh biologis perempuan pemaknaannya disempitkan tujuannya pada menjadi istri dan mengasuh anak.

Sementara, Alfred Adler memaparkan sesungguhnya bukan determinisme biologis yang menentukan kehidupan melainkan, jiwa kreatif lah yang menentukan kemana kita membawa kehidupan ini,

“Adler insisted that our biology, specifically the mere fact some of us have penises and others of us have vaginas, does not determine our destiny. On the contrary, our so-called creative selves save the power to shape our lives in any direction we want”⁶

Jiwa kreatif yang diusung Adler, menawarkan suatu pandangan non-deterministik yang menurutnya, dengan kreatifitas-diri lah kita memiliki kemampuan untuk menginterpretasikan kondisi biologis yang telah “terberi” baik positif ataupun negatif sesuai pilihan kita. Adler memperlihatkan pandangan bahwa setiap manusia itu sama justru masyarakat (terutama masyarakat patriarkal) yang sesungguhnya sakit atau cacat.

Selanjutnya dalam pandangan Irigaray, selama ini wacana

⁶ Ibid., p.136

feminin bahkan hasrat seksualnya merupakan bentukan laki-laki atau *feminine phallic*. Ia memaparkan wacana maskulin tidak akan pernah memahami perempuan. Perempuan seharusnya tidak melihat dirinya dalam maskulin atau feminin melainkan melihat feminin-feminin artinya perempuan sebagai perempuan itu sendiri. Irigaray memiliki tiga cara untuk keluar dari dunia laki-laki atau wacana maskulin ini, yakni pertama, perempuan harus membuat bahasa perempuan, menjauhi diri dari bahasa netral gender atau ancaman bahasa laki-laki. Selain itu Irigaray mendorong agar perempuan dengan keteguhan hati lebih aktif bersuara, menghindarkan diri dari ketidakotentikan suara-suara pasif. Kemudian kedua, perempuan seharusnya dapat menciptakan seksualitasnya sendiri. Hal ini kontras dengan singularitas organ seksual laki-laki, di mana dalam pandangan Irigaray organ seksual perempuan justru mengimplikasikan multisiplitas atau jamak. Secara khusus, Irigaray menempatkan suara perempuan pada labia atau "dua bibir" (*sebagai non-phallic*) yang membuat perempuan tidak tunggal ataupun dua. Perempuan tidak dua, karena labia ini berada dalam satu tubuh yang membuat perempuan dekat dengan dirinya. Kemudian ketiga, adalah perempuan dapat meniru suatu tiruan yang dipaksakan laki-laki kepada perempuan. Artinya, perempuan dapat mengambil gambaran laki-laki terhadap perempuan dan merefleksikannya kembali ke laki-laki secara besar atau kuat. Melalui peniruan ini perempuan dapat membongkar efek dari wacana phallogosentrisme dari upaya melebih-lebihkannya. Contohnya dalam hal ini, seperti membesarkan payudara (salah satu objek *fetish*) sebesar mungkin dan maka kita akan tahu bagaimana pikiran laki-laki. Upaya ini merupakan perlawanan

dari konsistensi logis oleh phallogosentrisme⁷. Kritik-kritik terhadap ideologi baik menurut Adler dan Irigaray, penulis anggap tidak lain merupakan sebuah jalan atau harapan adanya "*revolution*" dalam lirik lagu ini tidak lain menggambarkan bagaimana ia keluar dari perspektif laki-laki.

Dengan mengambil pemikiran-pemikiran di atas, kita dapat melihat revolusi tidak hanya sebuah keinginan dan bentuk kekesalan semata, melainkan dapat diaplikasikan dalam tataran praktis. Perempuan harus keluar dari perasaan inferior atau keterasingannya dan memiliki kebebasan sebagai manusia untuk mengaktualisasikan dirinya sesuai dengan pengalaman-pengalamannya seperti ketubuhannya, sosial dan sebagainya.

Tambahan

Dengan mengambil artinya suatu pengambilan jarak terhadap teks, maka wacana atau diskursus akan menampilkan atau menyingkapkan diri kepada penafsir. Dengan melihat keseluruhan teks lagu dan mendengarkan serta merasakan alur emosi yang ada, maka lagu ini menyingkapkan diri kepada kita dalam wacana keterasingan. Keterasingan yang dibumbui dengan kecemasan, kerendahan diri (lirik "*I am feeling a little peculiar*"), keputusasaan. Keterasingan mengekspresikan juga kemuakkan, semuanya memuncak pada kalimat "*hey..hey..hey.. hey what's going on?*". Aku tidak mengerti apa yang terjadi semua ini, seolah-olah aku berbeda dan tidak ada jalan keluar bahkan mengadu kepada Tuhan pun tidak bisa. Berdasarkan penjelasan keseluruhan, kita dapat melihat bahwa stereotipesasi menjadi penyebab utama keterasingan dalam lagu ini. Kemuakkan seorang perempuan yang membuat mereka sadar bahwa

7 Ibid.,p. 155-158

mereka selama ini terepresi.

Kita pun dapat menjadikan wacana ini sebagai alat otokritik terhadap pemahaman diri kita, di mana mentalitas ini berupaya merefleksikan diri dan terbuka terhadap kritik menjadikan pemahaman makna sesungguhnya kaya dan luas. Memahami teks berarti mengaitkannya dengan makna hidup kita. Teks tidak hanya memiliki makna di dalam dirinya, ia juga mengacu kepada makna di luar dirinya. Artinya, ini jangan sampai kita terperosok dalam berpikir sempit atas nama determinasi biologis yang mencederai keunikan manusia sebagai individu yang bebas untuk mengada dalam dunia. Kita melihat gambaran keterasingan ini adalah fakta realitas sosial yang ada di sekitar kita. Melalui otokritik sebagai pemurnian diri kita jangan terbuai dalam stigma atau bahkan menjadi dogma dalam praktik kehidupan sosial (konstruksi sosial) sehari-hari.

Lagu ini seungguhnya, memberikan perenungan pada kita bahwa hidup terkadang tidak pernah sesuai dengan apa yang kita ingini, namun inilah sejalan dalam pemikiran Heidegger, di mana keterlemparan eksistensial *Dasein* memiliki konsekuensi yang dikatakan sebagai *Angst* atau *anxiety* yang bermakna kecemasan. Fenomena kecemasan tidak lain adalah sesuatu yang coba diatasi *dasein* dengan memahami keberadaannya (Adapun *dasein* itu sendiri adalah 'Ada-di-sana' artinya ia terlempar begitu saja di sana, sehingga ia tidak tahu menuju kemana ia nantinya). Melalui kecemasan inilah dikatakan *Dasein* akan melihat posibilitasnya, termasuk membawa pemahaman untuk melalui proyeksi-proyeksi serta penyingkapan mengenai makna "Ada" itu sendiri. Kecemasan membawa manusia pada situasi kejatuhan ataupun bahkan kematian. Merenungkan kecemasan ini tidak lain adalah merenungkan kehidupan

manusia itu sendiri. Lagu ini juga bagian dari hakekat manusia yang senantiasa mempertanyakan segala sesuatu mengenai dirinya.

Penutup

Lagu *What's Up* sebagai teks menampilkan suatu ekspresi kekecewaan atas apa yang terjadi di dalam hidup. Ekspresi kekecewaan yang mengimplikasikan keterasingan individu dalam kehidupan. Keterasingan inilah menjadi wacana yang menampakkan diri dan patut untuk disingkap serta dikritisi dalam teks lagu ini. Secara khusus, keterasingan yang ada adalah keterasingan perempuan dari dunia yang dibentuk atau dikuasai oleh perspektif laki-laki. Perasaan aneh, cemas atau bahkan inferior adalah hal yang akan selalu terjadi jika perempuan tidak dapat memahami dirinya sebagai perempuan dan keluar dari wacana maskulinitas. Memahami dirinya tidak berarti mengikuti feminin menurut perspektif laki-laki, melainkan memahami diri melalui jiwa kreatif yang dimiliki serta berani bersuara aktif (lepas dari ketidakotentikan suara-suara pasif). Itulah suatu revolusi pemikiran. Wacana keterasingan tetap menjadi suatu perenungan, di mana dengan perasaan terasing, cemas, gelisah kita berarti merenungkan keberadaan dan kehidupan itu sendiri. dalam artian, dengan merenungkan kehidupannya seharusnya perempuan memiliki kebebasan untuk menentukan dan mengatur dirinya sendiri.

Daftar Pustaka

Budi Hardiman, F. 2015. *Seni Memahami*. Yogyakarta. Penerbit PT Kanisius

Gadamer, Hans-Georg. 2006. *Truth and Method*. London & New

York. Continuum

Haryatmoko. 2016. *Membongkar Rezim Kepastian*. Yogyakarta.

PT Kanisius

Mueller-Volmer, Kurt (ed.). 1994. *The Hermeneutic Reader*. New

York. Continuum.

Tong, Rosemarie.2009. *Feminist Thought*. Colorado. Westview

Press

Sumber Web

<http://www.lgbtnation.com>

<http://www.metrolyrics.com/4-non-blondes-overview.html>

<http://costumeplaybook.com>

THE ANGLE OF VISION: FEMINIST READING OF CONTEMPORARY ASIAN WOMEN POETS

Jennie V. Jocson

jocson.jv@pnu.edu.ph

Philippine Normal University

This paper draws on a shared identity of contemporary Asian women writers. In particular, recent changes in the feminist readings in the 21st century, mainly, the slant that *to think about women was also to think about gender: masculinity as much as femininity, both available for interrogation and re-inscription*, are discussed. Further, new forms of feminist literary criticism, those that *while continuing to examine the complexity of gendered identities in contemporary society has also brought new debates questioning the status of the term 'woman' as a coherent theoretical point of origin*, were also examined using the sample poems. Feminist theories were used to further strengthen the feminist slant of the study. Finally, a critical view on the 'biographical I' and the 'authorial I' (Manlapaz, 1999; Evasco and Zapanta, 1999; Bresnahan, 1990) is shown to clarify the crossroad between theory and practice.

Key words: Feminism, Asian contemporary women poets, construct, gender

Women in Literature

Literatures about women representations give a rather diverse position. At one hand, women have been dismissed as 'weak', 'inferior', 'incidental being' and 'imperfect man'. She is always considered as 'nothing without men', 'incomplete', 'a sin'.

Women representations prove that they have been oppressed, repressed and suppressed. Women in different fields have been proven inferior to the intelligence, abilities, and thoughts of men (Kintanar, 1992). On the other hand, there are women representations, which highlights their dissatisfaction on everything male. Most of these studies are linked by a common thread- to celebrate the ways in which so many women have "beaten the system," taken charge of their own destinies, and encouraged each other to live, love, laugh and be happy as women (Tong, 1989; Coward, 1990).

From Jane Austen of the 18th century to George Eliot of the 19th century, novels written by female writers have moved, despite many restrictions, in the direction of an all-inclusive female realism. Writers like Arundhati Roy (Indian), Carmen Martín Gaité (Spanish), Anita Desai (Indian), Maxine Hong Kingston (Chinese American) and Ninotchka Rosca (Filipino) have proven that there is a concrete effort to unify the oppression of women in order to establish a woman's liberation and literary tradition.

It is partly through the contemplation and practice of women's poetry that the Asian literary tradition slowly shaped a "female tradition." Women poets slowly evolved into a formidable literary stage. The building of this literary stage for women poets did not only make Asian literary tradition richer, more importantly, hearing voices of the women poets allowed for self-representations and ultimately, the retrieval and re-evaluation of the distinction between the "biographical I" and the "authorial I."

Feminism in Literature

Aside from shifting theories within its realm, Feminist

Criticism has also flourished in combination with every other critical approach. The result is the altercation of the worldviews on women and their roles. Whether concerned with the literary representations of sexual difference, with the ways literary genres have been shaped by masculine or feminine values; or with the inclusion of the female voice from the institutions of literature; feminist criticism has established gender as a fundamental category of literary analysis (Johnson, 1985).

Feminist theorists like Simone de Beauvoir (1949), Kate Millet (1970), Susan Griffin (1979) among others have tried to reconstruct the image of women as a writer by laying the source of authenticity and reality (Humm, 1992).

In recent years, a paradigm shift in feminist literary criticism emerged. Now is a period in which the meaning of woman as a signifying term is subject to its most radical destabilizations- and hence, what it means to be a feminist or to practice feminist literary criticism undergoes significant change (Oliver and Walsh, 2004). To think about women was also to think about gender: masculinity as much as femininity became available for interrogation and re-inscription. Feminism began to ask fundamental questions regarding language and human subjectivity, and these questions were, simultaneously, the subject of intense debate in a range of complementary theoretical discourses, from linguistics to psychoanalysis. New forms of feminist literary criticism emerged while continuing to examine the complexity of gendered identities in contemporary society.

New debates emerged questioning the status of the term 'woman' as a coherent theoretical point of origin. In particular, feminists critics Helene Cixous (1976), Luce Irigaray (1981),

and Julia Kristeva (1982) suggest not the dismissal, negation, or censorship of a certain concept, rather requires its 'critical reinscription and redeployment.' Allison (2007) aptly pointed out that to deconstruct from the feminist point of view is to fully understand and analyze the concept, ideas, and rules regarding women's nature and her ultimate role in the society.

Methodology

This study recreated and reconstructed the image of women as represented by contemporary Asian women writers. Specifically, this paper attempted to "re-write", "re-inscribe", and "re-deploy" key concepts of feminist traditions. While several key notions of feminism were used, this paper anchored heavily on French feminism expounded by Helene Cixous, Luce Irigaray, and Julia Kristeva. The poems under study were discussed with emphasis on political, social, even historical constructs to provide a clear, if not exact image of women. Finally, 'constructs' gleaned from the poems were further analyzed to draw out the 'angle of vision' of contemporary Asian women poets.

The study was done using 9 poems written by 7 selected women poets. The choice of Asian women poets was based largely on availability of the works in the internet while that of the Filipino women poets was based on their inclusion in the Philippine curriculum for literature. Further, the chosen poems are all written or translated in English.

The discussion is divided into these parts:

1. author's brief background to give emphasis on the 'authorial I' (Manlapaz,1999; Evasco and Zapanta, 1999; Bresnahan, 1990).
2. formalistic discussion of the poem to unravel the

elements and basic concepts; and

3. examination of the poem's *angle of vision*.

Results and Discussions

Constructs, as operationally defined in this study and based on Brownmiller's (1975) definition, is the image created by women in literature by linking self image to the other patterns in order to come up with new and different constructs. Such constructs need to be reinvestigated so as to come up with new ones based on different and probably new self image of women in literature. The end goal is to determine a literary tradition of modern Asian women poets, presumed to have been the tradition set by early writers. It is further assumed that the constructs of the representative modern poets will serve as the new literary tradition for future writers.

A. Marra Pl. Lanot

Marra Pl. Lanot obtained her A.B. in English from the University of the Philippines and is a founding member of the Women Writers in Media Now (WOMEN), and has worked at the Women's Desk of the Concerned Artists of the Philippines. A feminist writer, she has produced poems and articles that deal *with images of women in the home* as well as their portrayal on film and television. She remains to be a resident fellow of the U.P. Institute of Creative Writing.

"Tribeswoman"

Marra PL. Lanot

- 1 My body contains
- 2 The dream of my father
- 3 Sweat of my husband

4 Hope of my children ...
 5 But could it be possible
 6 It is wrong
 7 To stand and wait
 8 Like this ---a heap of ribs,
 9 A forsaken idol ---
 10 As my foremothers
 11 Did before me
 12 Many moons ago
 13 In the shadow of the mountains?
 14 Could it be possible
 15 It is wrong?
 16 Could it be
 17 Possible?

Even at the opening lines, we sense a strong tone in Lanot's poem. We sense anger, pervading in the entire poem, and the anger grows stronger as the persona describes herself and later on asks for help and support. The opening lines of the poem lead us to the inner world of the persona when she says:

"my body contains
 The dream of my father
 Sweat of my husband
 Hope of my children.." (lines 1-4)

The persona opens up with history –she is a “vessel”; a “carrier”. The persona then shifts to ask if what she is and who she has become based on the concrete points raised for her by her

society *is correct*. Clearly, she has reservations on the manner by which she looks at herself and as an immediate effect; we too, sort of question these cultural and social constructs. However, notice the tone of the question –“could it be?” the question was asked with a tinge of innocence, even perplexed. There was pure yearning for the readers to comprehend her.

Lines 7-8 reflect how the persona sees her life- a repetition of the past of her “foremothers” “many moons ago” “in the shadow of the mountains.” She sees history picturing her and that of the women before her as *only* “a heap of ribs” standing and waiting; being nothing but so.

Could it be possible?
It is wrong
Could it be
Possible? (lines 14-17)

The last rhetorical lines of the poem show urgency on the persona’s end for us to identify with her; understand her, and probably, believe her.

“Wife”

Marra PL. Lanot

1 As a tot she was
2 Surrounded by fishbowl silence
3 She had no horns
4 No wings, no tail
5 Just a smile nobody
6 Noticed while adults

7 Talked at mealtime.
8 She did not ask
9 What worth she had ----
10 Who am it or
11 What is I.
12 When guests arrived
13 She gulped down food
14 Slipped out of her chair
15 And floated into her room
16 Like a bubble and
17 Burst behind closed doors.
18 Now she's an actress
19 In search of a script.
20 Sometimes she freaks out
21 Tired of her horns
22 Wings, tail, tired
23 Of bowling, smiling
24 For no one. Guests come
25 And do not wonder
26 Who she is or
27 Is she an it
28 A doormat, an empty chair
29 A wall flower or décor.
30 She still remembers to
31 Sneak out like a bubble
32 Float into her room and
33 Burst behind closed doors.
34 She is protected
35 By her fishbowl silence.

The poem presents how a woman, a wife, is suppressed in the male- dominated world. The wife carries herself in a way asked and ordered of her by the ruling male. Everything about her is an order, even before she becomes a wife:

As a tot she was
Surrounded by fishbowl silence
She had no horns
No wings, no tail
Just a smile nobody
Noticed while adults
Talked at mealtime. (lines 1-7)

She is not noticed; maybe a non-entity. However, in her silence, she lives in her own world, free from any order imposed on her. She admits to getting “tired of her horns, wings and tails” to underscore the difference between her self and how she is seen by her husband and everyone else. The persona points to the wife “in search of a script” to point out that the ‘wife’ is acting in front of her husband and the society, but remains to be a strong willed woman in her own space. To her, silence is significant.

B. **Sarah Gambito**

Sarah Gambito is a Filipino –American poet who was educated in American Universities: University of Virginia and Brown University. Her poems have appeared in several publications abroad and earned her a distinction of using her mother tongue, Filipino, in her poems. Further, Gambito’s poems reflect that search for a clear identity, common to most hybrid

writers. In these two selected poems, Gambito shows women-persona who presents uncertainties which commonly precedes anger.

"Fear"

Sarah Gambito

1 A girl as a gem. I saw the worthiness of a gem.
 2 But I was not the gem and I was not the jeweler.
 3 One thousand people gather for the resurrection.
 4 Their duty to the common place.
 5 She's waiving as if she might lose. She is your sister.
 6 A corona. A beggar of lilies.
 7 A platform for the operatta to begin.
 8 Bring in the butcher and his life in service

The poem opens up with a direct information- "a girl is a gem." The persona immediately draws us to her world where she sees the girl as a worthy gem. However, she ruins the beautiful and perfect images created in our minds when the persona continues "I was not a gem and I was not a jeweler" (line 2). She did not prepare us for this sudden change of tone; the persona was not even apologetic. Lines 3-6 bring us to a situation as the persona allows us to survey the place by specifying that there is a gathering of a thousand people. This time, she directs our 'gaze' to one woman- the woman who is "waving as if she might lose." She describes this woman as 'our sister' who waves frantically to call our attention. The woman desires for us to notice her. Was she in pain or in need? She yearns for our undivided attention and the succeeding lines tell us why. Meanwhile, line 6 reflects a binary- "corona and a beggar of lilies." The former shows

grandness, even superiority, while the latter depicts a low class, an inferior. Therefore, 'our sister' waves to be noticed to show a life of uncertainty, of binaries.

Ultimately, we think of the ambiguity of the place "for the resurrection". The place of resurrection gathers women who are related to each other- sisters in particular, hence this place reflects the 'time' the sisters gather together. More than just a physical place, this place of resurrection creates 'oneness'- sharing one thought and getting ready for the 'operetta' to begin (line 7). 'Our sister' is with the rest like her, looking for attention, finding a place to be recognized.

Finally, the poem accounts for an overwhelming contradiction set by the persona- she is not a gem, because she has suffered, she has endured. Maybe, she can begin to see herself in a fitting light as she closes- "bring in the butcher and his life in service."

"Batgirl"

Sarah Gambito

1. Don't want to invite those darker envelopes of me
waistband
2. In the book's bible darkness.
3. I have sentiments and pretty candy and snowmen.
4. And snowmen who adore me.
5. And I'm angry
6. And I leave the concert area quietly in my batgirl
pleather.
7. So everyone looks at me, me, me.
8. And I apologize because I'm supposed to.
9. And I rival your friend

10. Who flew with you as you were sad to “new york.”
11. Where mortals drink brandy in my getting-expensive café.

The persona resents the fact that people around her notice her. She says “so everyone looks at me, me, me” (line 7). She seems to dislike the idea that due to such attention accorded her, she goes quietly, in her batgirl leather, as if to lose the ‘gaze’ on her. She had to ‘leave’ her usual world in order to return to her own world, where she can be herself.

We also see the persona’s strength of character in the poem, like that given on line 8- “And I apologize because I’m supposed to” and continue to the next line- “And I rival your friend.” She does not offer any chance of apology for being who she is, for doing the things she did.

The ‘batgirl’ signifies a woman ready for ‘flight’, having the ability to fly and leave because she is angry and she is not afraid to say so.

C. **Maningning Miclat**

Up to her death in 2000, Miclat is considered an artist of different media, having worked as a painter and a writer. As a painter, her uneven strokes demand for a matching intensity of emotion. As a writer, she is said to transport a reader into marvelous and terrifying worlds (Evasco, 2001). Her poems are written in three languages: Mandarin, English and Filipino-proving her reflections to be very rich.

Born to Filipino-Chinese parents, Maningning grew up in Beijing but returned to the Philippines in her teens. Her first book of poetry *Wo De Shi* (my poems) was published in 1987.

"Father and I"

Maningning C. Miclat

- 1 The leaves are shaking,2 "Look. It's the wind!"
3 You said, " No, those are leaves.
4 Wind cannot be seen."

5 Snowflakes whirl down
6 - An emblem of purity.
7 You said, " No, it is deception.
8 It is here to cloak the filth."

9 A lovely object
10 Took my fancy.
11 You said, "It's Useless."

12 I haven't walked too far,
13 But I am feeling tired.
14 Let me rest by the path for a while.

15 When the wind blows, I feel it.
16 When snow swirls down, I see it.
17 The lovely object I hold in my hand.

In this poem, Miclat underscored the relationship between father and daughter. The persona laments over the kind of relationship she has with her father. Immediately, we are shown the sad state of their relationship when the persona talks of a day's conversation. As she asks and points – "look, it's

the wind"; "snowflakes whirl down- an emblem of purity;" "a lovely object" – the father dismisses- "No, those are leaves, wind cannot be seen"; "no, it's deception." "it is here to cloak the filth"; "it's useless." The persona continues to lament that she feels tired of the situation. She further feels that she was dismissed not only because she talks and gives her opinions, moreso, she is dismissed because she is a 'she', a daughter, a woman.

As the poem ends, when the persona felt tired of how the father treats her, she stops and talks against his rule. She takes on her courage to correct her father:

"When the wind blows, I feel it.

When the snow swirls down, I see it.

The lovely object I hold in my hand." (lines 15-17)

Surprisingly, the quoted lines resonate with a clear tone of anger. The persona projects a change of tone and attitude towards the father. The 'anger' that is so evident in her lines seem to show that she has reached a point of determination and fighting back. Does this mean lack of respect to a parent? The poem actually talks more of a general 'father', who for so long 'silenced all daughters' of the world. As the persona reaches that all too important turning point of resistance, all women share her 'freedom.'

D. **Marjorie Evasco**

Known in the Philippines for her works *Dreamweavers: Selected Poems 1976-1986* (1986) and a book she co authored- *Six Women Poets: Inter/Views* (1996) and for writing poems which touch on feministic slants, Marjorie Evasco is one of the widely read women poets in the country. She writes in English

and Cebuano-Visayan, and incorporates her culture in her poems. For instance, *Dreamweavers* has an “eye” as a creative concept. In the cordilleras, she explains, the eye of motif conveys the concept of keys, locks, openings and closures. In an associative leap of the imagination, these concepts relate to the sense of an integrating self. In most of her works, especially poems which deal with women, there is a depiction of an integrated self.

“Caravan of the Water bearers”

Marjorie Evasco

1 We will not forget the evil eye
2 Of the storm they raised,
3 Gutting the grounds they defended.
4 We have been trained
5 Too look away too often
6 When man’s flesh, muscle, bone,
7 Knifed woman to protect
8 The child’s eye from the dust
9 Of the lord’s sin against
10 Our kind, pretending
11 Our tears are daughters of the wind
12 Blowing across no- woman’s- land.
13 We have had to seek the center
14 Of the storm in the land we claim
15 Is ours, too. Faces keening towards
16 The full force of winds
17 Once blinding us, we see
18 The blur of broken earth,
19 Blasted wastes, damned seas.

20 Our vision clears in our weeping
 21 We have joined the trek
 22 Of desert women, humped over
 23 From carrying our own oases
 24 In the claypots of our lives,
 25 Gathering broken shards we find
 26 In memory of those who went
 27 Ahead of us, alone.
 28 when we seize the watersource
 29 our ranks will complete the circle
 30 we used to mark around our tents,
 31 making homes, villages, temples,
 32 schools, our healing places.
 33 And we will bear witness for
 34 Our daughters and sons,
 35 Telling them true stories
 36 of the caravan.

The poem reflects that “integrated self” one that connects to a whole tradition and culture of women tagged as water bearers. A caravan is a group of travelers moving towards one path; one goal. In this poem, Evasco depicts a group of ‘carriers’ who revealed with certainty a war against the rule of the dominant male. The dominant male look at them as unimportant, fleeting and unable to hold shape. The women-personae are taken as weak, having been ‘trained’, and deemed pretentious. This anger shared by all water bearers tells us that there is one experience shared by all of them.

By collectively speaking, the women-personae strengthen their call for change and against the rule of the father. They

take this strength and anger after those who went before them – those who fought back and those who try to get their ‘water source’. As such, they try to complete the ‘circle’ of this caravan to claim what is theirs- the ‘water source,’ contrary to the claims of the dominant male. Unlike how their eyes were ‘made to see’ in the past, they, will serve the ‘true’ caravan by speaking of the truth, politically correcting the history for their sons and daughters.

E. Hoa Nguyen

Hoa Ngyuen is the author of eight books and chapbooks, including *As Long as Trees Last*. She lives in Toronto where she teaches poetics in private workshop and at Ryerson University.

I don't care

- 1 I don't care anymore
- 2 One emblem of a whole pattern
- 3 I'm going to the café
- 4 Want the bag rinky-dink it
- 5 Rain me mother
- 6 Brain me
- 7 Consciousness means something else
- 8 A side of sliced ham
- 9 I gave the carved medallion
- 10 Horse relief and tender
- 11 My grey grey gey
- 12 Bangles and leapings
- 13 Black snake in the mud

A strong voice permeates the entire poem. The poem opens with a resignation which continued with direct statements: "I'm going to the café" (line 3). A critical pattern is seen, as the persona shifts to stronger will with line 5. The call seemingly is for collaboration, a contextual joining of 'forces'; a welcome invitation. Line 6 reinforces such invite and furthers the intensity of the 'acceptance.'

Line 7 begins a stronger, forceful shift. 'Consciousness' takes on a new meaning, perhaps a new direction for the persona as the succeeding lines lead to a set of metaphors. The act of 'giving' (line 9) resonates with the image of 'grey' (line 11). Consciousness revealed that the persona shows what is expected of her (lines 9 and 10) despite her different perspective, even knowledge.

Finally, the last line speaks of juxtaposition, a counter intuitive.

F. Dorothea Rosa Herliany

Dorothea Rosa Herliany is a poet, teacher, journalist, and publisher. Her poems have been translated in several languages. She is a recipient of several prestigious awards, including ones from Jakarta Arts Council (2000), the National Language Center (2003), and the National Ministry of Culture and Tourism (2004). In 2005, she was awarded the Kathulistiwa Literary Award, Indonesia's best known literary award.

Mother's Letter

I write on the weary folds of my face telling my
disappointment
to the increasingly dry river which circles around the ribs of
our city.

Like a vein allowing the blood to flow lazily to the corners
of your body.

Each leaf falling and mist and mist rising sings of my
disappointment in
passing restless days. The ticking columns paint the passion
of the grass and the anger of the silent stones.

I write my letter, it has no address other than my longing.
The ragged years enchain
the journey of a heart which knows no love. Time's shriveled
shell breaks and scatters. New days covered with moss rise
on the barren plain.

I write this letter on the bright sky above the curve of the
road crossing empty
space. Rows of prams and coffins hurry past searching
for names and addresses.

I will never send it to anyone.

The poem depicts an internal struggle: of frustration ("disappointment to the increasingly dry river"); of pain ("ragged years enchain the journey of the heart"); of sacrifice ("time's shriveled shell breaks and scatters"); of hope ("I write this letter on the bright sky above the curve of the road crossing empty space"); and of resignation ("I will never send it to anyone").

G. Hwang In-Sook

Hwang is a poet from Seoul, South Korea. She debuted as a poet in 1984 with the poem "I'll be born as a cat". She is deeply interested in society's alley cats, the lonely, isolated existence of

the city, both humans and feline.

Love's Wasteland

- 1 In the morning paper,
- 2 a face
- 3 happened upon suddenly. After seeing it,
- 4 *tak,tak,tak,tak,tak,tak,tak*
- 5 my heart's stings as if cut with a knife.
- 6 The moment I saw a friend long dead
- 7 My strength
- 8 Was lost, I've lost, lost, the thought came
- 9 Like lightning.

- 10 Time that wasn't given to my friend but me
- 11 Was lost, that's how selfish I've become.

- 12 Time, I've lost to it.
- 13 I've lost.

The poem depicts an emotional struggle caused by the realization that the persona's 'lost' time and the effect of time unspent on things (and others) matter. Such realization is made known thru the morning paper with pictures of a dead friend (lines 1-3). A more vivid depiction of the 'painful realization' is shown in line 5, with the 'heart stings' as if with a knife, carefully placing another person's action. The struggles are real and defeat is accepted (line 13).

Angle of Vision: Cultural and Social Constructs

"Men still have everything to say about their sexuality.

For what they have said so far the most part, stems from the opposition activity/passivity, from the power relation between a fantasized obligatory virility meant to invade, to colonize and to view women

As "dark continent to penetrate and pacify."

(Commentary on "Laugh of the Medusa" by S. Sellers (ed), 1988)

French feminism, particularly the theories of Helene Cixous and Luce Irigaray, accounts for a woman's language unlike those understood and learned from the society, driven solely by patriarchy. Irigaray examines the way in which women speak to each other and can disrupt symbolic or social language. She further shows how a more adequate representation of women's *differánce*, particularly physical aspects of her sexuality, can reveal how a woman's identity assumes a continuous fluidity. Contrastingly, Helene Cixous claims that the language, the rhetoric of difference that women will learn from praising their bodies, will create new identities for women and eventually pave the way for new social institutions.

The poems- subject of this study reveal the exact language Irigaray and Cixous describe. Most of the poems describe a concerted effort to interrelate the myriad forms of women's expression to achieve synthesis and to come up with a determined unity and integration against men. Poems like Lanot's "Tribeswoman" and Nguyen's "I Don't Care" used language which reflects a force imitating, or better yet, metaphorizing the structural culture. A more concrete understanding of the poems

reveals how women use the nuances of language that only they seem to grasp. As a result, women are taken as unnecessary and unimportant, even undetermined. What men don't see, if not refuse to see, is that women look at themselves clearly in a language purely their own, devoid of anything outside who they are. Its implication is that women view themselves in relation to each other. Evasco's "Caravan of the Waterbearers", Gambito's "Fear" and "Batgirl" and Herliany's Mother's Letter, for instance, all reflect that language reflective of their own voice: sisters in experience and motherhood. The more diverse a woman's opinion of herself is- the more man falls into an abyss of doubts, self preservation and confrontational stance. Worst still, man culturally and socially, has refused to "see" woman.

In a general sense, the language of the poems depicts a woman's moment- Irigaray terms this as 'woman's time'- when there is no care at all to how they will be 'seen' and 'glossed' over. Admittedly, from a deconstructionist's the women-persona's language reflects a lot of binary oppositions that the cultural and the social patriarchy see as part of their weakness, let alone inability to express. But for the women themselves, the dichotomies they present themselves with are constructs of their images. Instead of viewing these dichotomies as part of their weakness, they serve as their pillars of strengths- for their very being as women is fluid- patternless, structureless, therefore, and limitless.

To see the connection between the "authorial I" and the "biographical I", this paper grouped the nine representative poems into three themes: *Awakening, Anger and Action and Affirmation*. Each group represents the different *angles of vision* of women as reflected by the representative Asian women-poets.

On the *Awakening* Theme

The evolution of feminist thought describes the focus of what de Beauvoir (1949) terms as the “second sex” or the Foucaultian notion on the “other.” Jean Paul Sartre’s theory of *Being and Nothingness* (1956) accounts, among other things, for *Being-in-Itself* (*en soi*) and *Being-for-Itself* (*pour soi*). *Being-for-Itself* refers to the constant, material existence that humans share with animals, vegetables, and minerals, whereas *Being-in-Itself* refers to the moving, conscious existence humans share only with other humans. The woman being the ‘other’ refers to herself as part of that *Being-for-Itself* to see that her ‘otherness’ brings forth a more distinct understanding of her ‘womanness’. The woman seeing herself for the very first time steps into the moment of *awakening*, as she wakens to the point sensing that she has become a woman devoid of anything culture and society dictate on her.

Sarah Gambito mixes her language and the logic of dichotomies to record a woman-persona who gives a new meaning to the word ‘fear’. Her personal reflections carried through in the poem are the dichotomies of the emotions of the woman-persona:

“A girl is a gem. I saw the worthiness of a gem
But I was not the gem and I was not the jeweler” (lines 1-2)

The woman-persona acknowledges the gem as worthy. In all accounts, this could be a metaphor—she sees herself as a gem, as worthy, despite the second line saying otherwise. She further notes that she ‘is not a jeweler’ to account for the ‘plurality’ of the feminist psyche. To the woman-persona, her representation of herself is comparable to not having a ‘wilderness’ (Bogan in

Showalter, 1985), that is, it is complete in the clearing.

The poem continues:

“She’s waving as if she might lose. She is your sister” (line 6)

The last line indicates a more concrete awakening of women.

The woman-persona indicates a need to recognize- “she’s waving” as though directing her readers to recognize a ‘sister’. This process of identification is what Kolodny (in Showalter, 1985) terms as ‘gendering’ the text.

In “Batgirl”, Gambito resents the idea of everyone seeing the woman-persona (“so everyone looks at me, me, me” –line 7). The poet clearly depicts a woman-persona as a victim of the male dominance and women stereotypes, as she points out that the result of such resentment is an apology, because she is expected to (line 8), a clear indication of the pressure the woman-persona feels. In lines 1-3, the woman-persona reveals a different level of sentiments:

“Don’t want to invite those darker envelopes of me
waistband

In the bookbible darkness

I have sentiments and pretty candy and snowmen”

The two poems depict the awakening of a woman (or even women). The changes in the emotions and representations, as well as resentments, of the women-persona caused by the structured society depict a woman who understands that she is compelled to do things. When she follows, she does not intend to diminish herself or to accept defeat. She actually triumphs by being able to penetrate the male world. Expectedly, the ‘natural order’ (Tong, 1989) does not work for her, since she comes up with a new order of things where she dominates:

From "Fear"

"Bring in the butcher and his life in service" (line 8)

From "Batgirl"

"and I rival your friend

Who flew with you as you were sad in New York

Where mortal drink brandy in my getting expensive café."

(lines 9-11)

Sarah Gambito, through her poems, declares that she is an awakened woman who sees how the father views her and as such, allows her to counter attack.

In "Father and I", Maningning Miclat mirrors an existing structured relationship between father and daughter. The poem shows how a daughter asserts herself against the ruling father. Psychologically, the woman-persona suffers from the rejection of the father, as he becomes indifferent even on simple things or ideas the daughter holds on to; enough to make her think that the only possible reason the father does so is that she is a woman. As she gets tired:

" I haven't walked too far.

But I am getting tired.

Let me rest by the path for awhile. (lines 12-14)

Realizing the sad reality of her relationship with the father, she fights back, secures herself by 'pushing' the father to a corner he used to send her to:

"When the wind blows, I feel it

When snow swirls down, I see it

The lovely object I hold in my hand" (lines 15-17)

Similarly, In-Sook's "Love's Wasteland," there is a prevailing tone of acceptance of a possible mistake, a retaliation:

"my strength
was lost, I've lost, lost, the thought came
like lightning."

The persona drowns sorrow in acceptance, seemingly, an ultimate loss.

The women- persona in the poems of Sarah Gambito, Maningning Miclat and Hwang In-Sook depended on their *Being-in-Itself*, that conscious spirit to come to terms with themselves and see beyond what is offered to them. As a result, they awaken to the call of women strength. Interestingly, the poets used facts and truths about woman's life matter-of-factly to underscore that they intuitively see woman awakening at a slightest touch. The women no longer suffer silently; their awakening is a necessity, no longer a luxury, what Sandra McPherson (in Showalter, 1985) views as reinstatement of a 'female genital':

"The female genital, like the blank page anticipating the Poem, is an absence, a *not me*, which I occupy"
(The Year of our Birth)

Because the female genital is 'blank' or 'absent', a sense of awakening occupies it.

On the Anger and Action Themes

Cixous (1976) posits that it is a major challenge to contemporary feminism to reconcile the pressures for diversity

and difference with those for integration and commonality. Pursuing such issue further, Luce Irigaray (1981) avers that what obstructs the progression of women's thoughts is the concept of 'sameness' or the ideational result of masculine narcissism and singularity. Woman is a reflection, the same as man, *except* in her sexuality and by extension, female sexuality (paradoxically speaking, is the absence or lack of 'maleness'). Due to pressures on women regarding the issue of 'sameness', a vacuum of women's thoughts, experiences, and writings is thus, created. In order to integrate experiences and emotions of women all over, 'sameness' must be obliterated. The woman should not be described as *not* the same as man—she appears free from anything that connects to men. While women embrace each other and join the rest of their sisters to set the record straight and despite the risks, no woman loses the opportunity to break out of the male imaginary and enter into a female one.

Marjorie Evasco's poem "Caravan of the Water bearers" depicts the consuming theme of anger posed:

"We will not forget the evil eyes
 Of the storm they raised,
 Gutting the grounds they defended.
 We have been trained
 To look away too often
 When man's flesh, muscle, bone,
 Knifed woman to protect
 The child's eye from the dust
 Of our lord's sin against
 Our kind, pretending
 Our tears are daughters of the wind

Blowing across no-woman's-land (lines 1-12)

The straightforward emotion revealed in the first line tells that the women-personae declare war against the rule of the dominant male. Women are taken as inferiors and weak, having been 'trained' and deemed 'pretentious; their tears considered 'daughters' of the wind, and to a man's eyes, fleeting, unable to hold shape and hence, cannot last, either. The wind blows across no woman's land- women are even viewed as unimportant. The anger of the woman-persona is further rooted in the metaphorical 'storm' started earlier in the second line. To Plaza (1982), a woman who instead of fighting the 'storm' accepts it blindly, is the 'eternal idiot: illogical, mad, prattling.' The women-personae in the poem affirm that far from being idiots, they rage, they defy, and they wage a mighty war.

Similarly, Nguyen's "I Don't Care" carries a resignation. Line 7 of the poem stirs the balance: the persona objectifies her reality as "something else". Sameness (Irigaray, 1981) is debunked through this new consciousness (truth). The woman-persona sets that the effect on the image of women holds the same, if not greater, if the women do not fight against the structured rule.

In order to come up with a lifelong change in the structured society, women must write. "They must speak of one language from one pair of lips" (Kristeva, 1982).

On the Affirmation Theme

To affirm is to strengthen or reinforce a claim, to make firm, to assert. The representative poets used in this study are mostly beyond the point of awakening and anger and action to

show that women-writers have started to fight the monopoly of the ruling male. The women poets analyzed in this study, in Cixous' words (1975) "*desired to live self from within*" by writing about themselves and that of the other women to 'spring forth the sources of their unconscious'. In *Woman's Time* (1981) Julia Kristeva describes three phases of feminism (not two, as reported by de Beauvoir, et al).

1st phase- feminism which demanded economic and professional equality with men; 2nd phase- feminism which seeks to construct a counter-society in which ethics will be shaped by female- identified concerns in 'female time'; and 3rd phase- feminism which point to the *demassification* of power.

To Julia Kristeva, the autonomous third phase can emerge only because equal rights feminism has become part of women's cultural and political fabric. By extension, following Kristeva's arguments, the representative poets used in this study are in the time/moment of affirmation because they have attached to themselves the need for them to fight the (social) structure and anything that goes with it.

Helene Cixous (1981) demands that women write. Cixous identified women's writing as women's own (marked writing) and further points out that men's writings comprise the bulk of the accumulated wisdom of humankind. These thoughts, history tells us, have been stamped with the official set of approval, hence, they are no longer permitted to move or change. Thus, for Cixous, feminine writing is not merely a new style of writing, but the very possibility of change for it , too, can serve as a springboard for subversive thoughts, the precursory movement of transformation of social and cultural standards (in *Signs*:1981).

Herliany, Nguyen and In-Sook used the language to give the construct of women. Only women who share the same experience (*jouissance*) as the woman-persona would see intently what the persona is saying.

Maningning Miclat shares the same point of affirmation- that women are creations of their identity. They are from anything the dominant male defines them with. They appear strongest when they join their sisters, declaring freedom from the world. Their time -women's time- as Kristeva (1981) puts it, is here and they are stronger than ever. This is an affirmation that women share that sacred space which challenges men's dominance. By being close to the source of her strength, a woman further affirms her strength.

Marra Lanot portrays women-personae who epitomize strength of character. The women-personae declare independence from the stereotypes created or formed by the society. Feminist literary tradition has presented different women's *angles of vision*. One key point in how women represent themselves is rooted in the traditional roles. For some feminist critics, this old paradigm of having women engaged in conventional roles is another patriarchal assumption. The representative poets analyzed in this study, however, think otherwise, as they deconstruct the concept and understanding of the orthodox roles. In doing so, they critically represent themselves in newer *angle of vision* or constructs different from the stereotypes, what Jones (1981) term as *reinscription and redeployment* of feminist concepts.

In the poem "Wife", Lanot describes how the patriarchal society views the wife:

“she had no horns
No wings, no tail.”

To a man, a wife is the epitome of non-renegade individual-something he envisions to his heart’s content, someone whose personality and being is determined only by a husband. However, unknown to him and to the rest of his male supporters, she is completely an actress (line 18). She might lack wings, tail and horns, but the truth of the matter is that she is tired of them (line 21). She defies the very society that defines her by tradition. She is completely on her own terms amidst her silence, which defines her. Her husband in codifying or trivializing her matter-of-factly does not wonder:

“who she is or
Is she an it
A doormat, an empty chair
A wallflower or décor. (lines 26-29)

She is a wife. But her silence protects her from his demeaning definition of a wife.

In the same account, Lanot’s “Tribeswoman” speaks of a language that destroys the definitions set by men and society. The woman-persona glorifies her role in the tradition but questions the ‘limitations’ of her role. She expresses anger as she asks:

“Could it be possible
It is wrong? (lines 14-15)

Ironically, she does not forsake her cultural and historical

roles, but she points out that she is not merely just a body to contain dreams, sweat and hope (lines 2-4) of the people (especially the men) around her. She is more than that—she is a woman and her being so carries the dreams, hopes and sweat of the world.

Back of her mind, she is a 'different person', as though hers is a 'fatal kiss' breaking the tradition society bestowed on her.

By contrast, in "Mother's Letter", the mother relies on her solitude:

"I write this letter on the bright sky above the curve of the road
crossing empty space"

This moment becomes a complete and different during her 'break'—the taker and initiator of her 'womanness'. She grapples with all these thoughts during her break/her silence. Treading a path only she can see before, she responds to the demands of her. While she responds to them 'auditioning for love', she has come up with a concrete image of herself.

Women's affirmation of their images accounts for their understanding of who they are amidst the stereotyping of the society led by the dominant male. In most cases, women affirm their images to resist male domination and such resistance almost always revolves around *jouissance*. To feminists, *jouissance* is repressed, but not obliterated (in Jones, 1981) as gleaned from the sample poems.

Angle of Vision of Contemporary Asian Women Poets

Interestingly, the images of women reflected in the sample poems mirror the personalities of the poets. In giving

their constructs of women, the poets depict the experience of women (*jouissance*) using language known and comprehended only by them. Following the arguments of French feminism and of Cixous (1985) in particular, the representative women poets studied were able to mirror the images of their women-personae because they share with them these very images. Hence, if the women-personae in their works are free, brave and unrestrained, they, too, are so. Moreover, the images presented by the women poets in their representative poems are the same. This fact clearly underscores that the women poets have a clear vision on how they want to reflect their self-images using the women-personae.

The table shows the self-images of the contemporary Filipino women poets, as reflected in their representative poems.

POET	POEM	SELF-IMAGE OF THE POETS
Sarah Gambito	"Fear" "Batgirl"	Awakening
Maningning Miclat	"Father and I" "Testimony"	Awakening and affirmation
Marjorie Evasco	"Maria de las Flores" "Caravan of the Waterbearers"	Anger and action
Hoa Nguyen	"I Don't Care"	Anger and action
Dorothea Rosa Herliany	"Mother's Letters"	Affirmation
Hwang In-Sook	"Love's Wasteland"	Awakening

Table 3 – List of Self-Image of Poets

While it is a (Barthe's) belief of deconstruction that "the

author is dead" and that what remains is the text and reader (*gynesis*), this paper attempted to juxtapose the construct of the woman and the self –image of the poet to see the connection between the two. From the results of the analysis, the *textuality* of the text, that is, the *angle of vision* or the construct of women provided by each poem, clarifies the image of women and the woman-poet. Inevitably, the end result is woman's liberation by abandoning their true selves (and that which the patriarchal world dictates).

References:

- Allison, Marge. 2007. **Creations and Recreations**. London: Riser Publishing
- Browmiller, Susan. 1975. **Against Our Will: Men, Women and Rape**. London: Secher and Warburg.
- Barthes, Roland. 1968. *Death of the Author*. **Foundations: Linguistics, Psychoanalysis and Anthropology**.
 _____. 1971. **Pleasure of the Text**. Yale
- Bresnahan, Roger J. 1990. **Conversations with Filipino Writers**. Quezon City: New Day Publishers.
- Cixous, Helene. 1976. **Laugh of the Medusa trans by Keith Cohen and Paula Cohen**. USA: University of Berkeley.
 _____. 1981. **Construction or Decapitation**. Journal of Women in Culture and Society
- Coward, Seichley. 1990. **Structuralism and Literature**. Berkeley: Doubleday
- Evasco, Marjorie. 2001. **Beauty for Maningning**. Manila: Anvil Publishing
- Evasco, Marjorie and Edith Zapanta Manlapaz. 1999. **An Edith**

- Tiempo Reader.** Quezon
City: University of the Philippines Press.
- Gilbert, Sandra M., and Susan Gabar, eds. 1979. **Shakespeare's Sisters: Feminist Essays on Women Poets.** Bloomington: Indiana University Press.
- Humm, Maggie. 1992. **Modern Feminisms.** New York: Columbia University Press.
- Irigaray, Luce. 1981. **This Sex which is not One,** trans. Claudia Reeder. New York: Vintage
- _____. 1977. **Interviews: Ideology and Consciousness.**
- Johnson, Barbara (1985). **Language and Women.** USA: Chicago Press
- Kintanar, Thelma. 1992. **Women Reading... Feminist Perspectives on Philippine Literary Texts.** Philippines: Printon Press.
- Kristeva, Julia. *Women's Time.* **Signs: Journal of Women in Culture and Society,** 1981.
- Manlapaz, Edna. Z., et. al. eds. 1999. **An Edith Tiempo Reader.** Manila: UP Press.
- Millet, Kate. **Sexual Politics.** 1969. New York: Doubleday.
- Moi, Toril. 1982. **French Feminist Thought.** Oxford: Blackwell.
- Oliver, Kelly and Walsh, Lisa. 2004. **Contemporary French Feminism.** USA: Oxford University Press.
- Plaza, Monique. 1982. **French Feminism.** NY. Pantheon Books
- Rich, Adrienne. 1980. **When We Dead Awaken: Writing as Revision; On Lies, Secrets and Silence; Selected Prose 1966-1978.** London: Villago
- Sartre, Jean Paul. 1956. **Being and Nothingness,** trans. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library.
- Sellers, Sarah. 1988. **Sexual Matter: On Conceptualizing**

Sexuality in History. New York: Rutgers.

Showalter, Elaine, ed. 1985. **The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory.** New York: Pantheon Books.

_____ ed. 1985. **Feminist Criticism.** USA: Pantheon Book

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1976. **Of Grammatology.** London: Routledge.

Tong, Rosemarie. 1989. **Feminist Thought: A Comprehensive Introduction.** Colorado: Westview Press, Inc.

UNEARTHING MALE'S PERSPECTIVE TOWARD INDONESIAN FEMINIST NOVELS: AN AUDIENCE RECEPTION STUDY

Meike Lusye Karolus

Center for Southeast Asian Social Studies,
Universitas Gadjah Mada
meikekarolus@gmail.com

Isyfi Afiani

Jejer Wadon Community
afiani.isyfi@gmail.com

Abstract

This study delves out the male's perspective toward Indonesian feminist novels. The purpose of this study is to explain the readers' reception based on their perspective as men in reading the text and accepting the messages in Indonesian feminist novels. In doing so, the writers conduct the descriptive qualitative study in the core of reader reception analysis by using Stuart Hall's *encoding/decoding* model and M.H. Abrams' text relation concept. This study involves five informants from different cities—Kupang, Yogyakarta, Makassar, Kudus, and Madura—with specific qualifications as the representations of the male readers of Indonesian feminist novels. This study shows that Indonesian feminist novels are an effective media for male readers in building their knowledge and awareness about feminism or gender issues since they are accepted and being negotiated by the male readers. The results of reception are influenced by audience's universe, especially by their specific background of life and social context.

Keywords: male's perspective, audience reception, Indonesian feminist novels, novel, women issues

Abstrak

Penelitian ini mengkaji perspektif pembaca laki-laki dalam membaca novel-novel feminis Indonesia. Penelitian ini

bertujuan untuk menjelaskan penerimaan pembaca laki-laki berdasarkan perspektif mereka sebagai laki-laki dalam membaca dan menerima pesan-pesan yang terdapat dalam novel-novel feminis Indonesia. Jenis penelitian yang digunakan adalah jenis penelitian deskriptif kualitatif dengan menggunakan analisis resepsi pembaca berdasarkan konsep *encoding/decoding* yang dikemukakan Stuart Hall dan relasi teks yang dikemukakan M.H. Abrams. Penulis menyusun model penelitian berdasarkan kedua teori tersebut yang digunakan untuk mengetahui resepsi pembaca terhadap novel-novel feminis Indonesia. Adapun lima informan dengan kualifikasi tertentu sebagai representasi tersebar di lima kota, yaitu Kupang, Yogyakarta, Makassar, Kudus, dan Madura. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa novel-novel feminis Indonesia merupakan media yang efektif bagi pembaca laki-laki untuk membangun pengetahuan dan kesadaran tentang feminisme atau isu-isu gender. Pembaca laki-laki telah menerima dan menegosiasikan pesan ataupun makna terkait isu-isu feminis dalam novel-novel tersebut yang dipengaruhi "semesta" mereka, terutama latar belakang dan konteks sosial.

Kata kunci: perspektif laki-laki, resepsi audiens, novel feminis Indonesia, novel, isu-isu perempuan

Introduction

Based on the history of Indonesian literature, novel has become one important medium for spreading feminism issues. The genealogy of feminism issues can be tracked from the 1930s' novels written by Indonesian authors such as *Kalau Tak Untung* (1933) by Selasih and *Kehilangan Mestika* (1935) by Hamidah, or *Layar Berkembang* (1937) by ST Alisjahbana. All of those novels are the evidence that feminism issues have become a sufficient matter even though it is mostly about domestic issues, or about women who live in male domination, and shows the paradoxical construction of "typical women" as a result of traditional culture

vis a vis with modern culture (Anwar 2009, p. 152). Entering the New Order and Reformation era, there are particular novels which contained women and feminism issue in order to promote gender equality, like novels by Nh.Dini, Pramoedya Ananta Toer, Putu Oka Sukanta, Ayu Utami, Djenar Maesa Ayu, Oka Rusmini, and many more. All of which these writers are constructing characters and using gender issues in order to against patriarchy culture and male domination.

The idea of introducing feminism and gender equality is not only important for women but also for men since it refers to the matter of gender relation. According to Nancy Chodorow (1978, p. 177), the differentiation of gender behavior and identification between men and women happened because they are raised differently. Patriarchy culture that affects the way to grow our daughters and son has separated the term of feminin and masculine inside themselves. As a result, they feel incomplete and unsatisfied with themselves. Gender equality cannot be pursued if men do not participate alongside with women. Feminist novels can be one of an entrance to understand feminism issues in terms to escalate awareness and knowledge. For all these reasons, therefore, feminist novels are freely read by women and men. In fact, feminist novels can be written by both male and female writers and are famous among the readers in Indonesia.

In the core of literary studies, feminist literature starts with the assumption that "gender difference" is an aspect which has been neglected in traditional literary criticism and, therefore, argues that traditional domains of literary criticism have to be reexamined from a gender-oriented perspective (Klarer 2000, p. 97). Hence, Feminist novel is simply understood as a novel

which engages emancipation, oppression, power, self, body, and sexuality of women in order to attempt gender equality. Anwar (2009, p. 171&213) points out that several women issues in feminist novels consist of the awareness of differentiation, women and patriarchy issues, domestic lives, polygamy, independence and women domination, and sexuality. In the Reformation era as well as Indonesia today, the relation between women and their culture/religion becomes one trending issue, that we can see it mostly through the works of Oka Rusmini and Okky Madasari.

On why we unearth the men's perspectives toward feminist novel, of course, it will lead to the broader questions like; *are the men who read the feminist novels constantly labeled/being a feminist? or why (some) men decide or label themselves as a feminist?* Relating to the first question, we argue that reading the feminist novels does not define a man as a feminist since the being feminist itself is seen as an ideology and as the way of life. While the second question leads us to the assumptions that there has been an expansion in feminist movement which is measured by two factors; men movement to the feminist criticism and the impacts of the critical theories. The first factor relates to their criticism that gives the contribution in any feminist project such the analysis of men's power and hegemony and its impact for women. While the second factor understood as the men's criticism that is linear with feminism. In this regard, men try to speak as the women's friends or as the women themselves—it means that they also apply the patriarchal panopticism (Modleski 1991, Gallagher 1992, in Budiman 2000: p. 5). Hence, why men decide or label themselves as a feminist, it is led by the today's context—post structuralism. Today is

the era where the feminism, post-structuralism, and the social trends collide, which results the emphasizing of fragmentation, particularity, and the difference in social construction that leads to the relativism. Men, therefore, some of them decide to defend feminism (Gellagher 1992 in Budiman 2000, p. 7-8).

From all the narration above, in this regard, we are interested in unearthing how the Indonesian feminist novels affect the perspective of men since their perspectives are the evidence of the existence of male feminism in Indonesia in order to draw development of feminism movement itself. Accordingly, the concept of male readers is related to the audience in mass communication process. Wilbur Scrahmm (1954 in McQuail 1997, p. 1) mentions "audience" as cognitive term refers to "receivers" in mass communication process. In the other words, people who use mass media are called audience. Since the early 18th century, the term audience has already attached to people who buy, read, and collect books that give instruction, entertainment, and enlightenment for personal interest (McQuail 1997, p. 2). Later, the term of "readers", is particularly used to denote a person or group who perform reading and clarifying meaning activity through the printed media. It is interesting to see the relation between the audience and their meaning text, since particularly the audience recitation towards text contains their critique towards social values reflected in novels.

The audience in this research refers to the concept of active audience in the core of Cultural Studies, that is audience as the creator of meaning. According to Chris Barker (2014, p. 1), the active audience refers to the ability of the reader as the active creator of meaning, instead of being the passive receiver toward the meaning of the text. Hence, in this research, we conduct

the audience reception theory. In the core of Cultural Studies, the audience reception belongs to the sphere of social and humaniora studies that relates to the cluster of popular culture. McQuail (1997, p. 18) states that this study emphasizes the media as a tool to particularly reflect a socio-cultural context and the process of meaning production in any cultural product based on the human experiences.

Later, McQuail (2008, p. 407-410) proposes the typology of the audience which is categorized in two different levels as *macro* and *micro*. In the macro level, audience is seen as is seen as groups or public where they can share a characteristic or more that identifies social culture as public sphere and the membership of a local community, such as the reader of local newspaper or the group of local radio. In this level, media is seen as a responder the needs of society in the range of national, lokal, and community. While in the micro level, audience is seen as *gratification set* that refers to independent individual groups (McQuail 2008, p. 409). In this level, audience is possible not only to construct, but also to reconstruct based on their interest, needs, and their chosen media to spend. Audience of the novel in this level is the active audience by virtue that they are the ones who do *decoding* (the ones who receive/construct the text).

Furthermore, Burton (2012, p. 19) finds out that audience perception on the text they read is affected by their cultural experience, social group toward preference, reading, and their targeted content. But, audience in micro level is not only an active audience since they are supported by the technology, but also an interactive audience by interacting in the virtual world as the impact of today's digital world. According to Henry Jenkins (2006, p. 135), today's media produces various interactions—

audience to audience, audience to the textual media, and audience to producer—and results the activity of *encoding* (producing text/message) by making a review of the novel they read through their blog in order to reflect the meaning of the text and also to recommend the novel to other readers, furthermore, in this regard, they can also directly interact with the author through the social media or even directly meet them on the road.

In analyzing the data, the researchers conduct the combination models of encoding/decoding concept by Stuart Hall and text relation by M.H. Abrams. Stuart Hall (1974) promotes encoding/decoding concept as a foundation in media reception research. Hall offers a model that shows the circulation of message that is encoded by producers and is decoded by audience. Referring to Hall, John Storey (2008, p. 11-12) demonstrates the reception in the three different levels of the meaning circulation process, namely media level or encoding; program level as the discourse of meaning, decoding level by audience. If we apply this concept to the active audience focus, in this regard, the analysis of text recitation and classification (encoding) is not always similarly accepted and taken (decoding) by the audience which is called as *asimetris*. In short, the text might offer certain message or discourse, but the audience is freely to choose; whether they want to use the discourse or not.

In addition, referring to Hall, M.H. Abrams (1971, p. 6) demonstrates his frame that shows the relation between artist (work creator) – universe (text universal) – work (work product/text) – audience. This frame consists of critical approaches concerning upon human works, which one of them is pragmatic approach. Pragmatic approach considers the audience in

explaining their works which are motivated by their own world view (universe). This pragmatic approach is close to reception concept. In the reception process, Hall places the audience position into three decoding positions as follow: (1) Dominant-hegemonic position, this term refers to the audience who receives and reproduces similar text code with message producer; (2) Negotiated position, this term refers to the audience who clarifies and receives part of text code widely, but sometimes they oppose or change it based on their on view/perspective, experience, and interest; (3) Oppositional position, this term refers to the audience who develops the interpretation that is completely different with text code. In this position, audience can offer different alternative code.

This study aims to explain male readers' perspectives towards Indonesian feminist novels as a man in reading feminism issues and gender equality. Hence, we propose a problem statement: How is male readers' thinking toward Indonesian feminist novels in promoting feminism and gender equality (?), since it is important to find out if the male readers are able to comprehend the idea of feminism as well as gender equality reflected in the novels. The type of research is descriptive qualitative study in the core of reception analysis by using Stuart Hall's encoding/decoding model and M.H. Abrams' text relation concept. All informants are qualified based on their age, city, and capability in reading various novels, especially novels which contained feminism issues. The result of this research is expected to give both theoretical and practical benefits. Theoretically, this research aims to challenge the use of audience reception theory as infrequent fiction study. Practically, this research aims to assist scholars in conducting various researches in both literary and

gender studies.

Reading Experience: Men and Feminism

First of all, the male readers—the informants—of this research have experiences in reading another novels from any genre or works before dealing with Indonesian feminist novels. Their experiences contribute to interpret text as well. As Sumara (2002, 2008, p. 13) states that when he reads about grieving in certain novels, he does not only experience a loss for that person, but also a loss of personal identity. In order to regain some sense of personal coherence, Sumara notes that interpretation practices needs to employ. The experience in reading novels gives the parameter in determining and deciding which one of those novels has desirable quality to give knowledge or inspiration. There are five informants who have different experiences in reading Indonesian feminist novels. Each informant free to express their reception based on their “universe”.

In general, novels are part of literature which always have duties to describe realities through language. Vincentius, a 24 year old man who lives in Yogyakarta, he views that reading novels is like reading human experiences. In his point of view, novels are contained realities that somehow can happend in our life. If there is any chance the similar tragedy in novels happen to him, Vincentius will take the lesson from the novel he reads before and prepare himself to face it. In line with Vincentius, Imran, a 24 year old man who lives in Makassar, states that novels are like a window of the world where people can find new values. Those statements are supported by Christian, a 29 year old male who lives in Kupang. According to him, the reasons he

loves reading novels because novels are offering complexity of stories, plots, or characters and freely influencing imagination of readers. On the other side, Royyan, a 27 aged man who lives in Madura, he states that reading novels is a part of his lifebeing. He cannot even live without reading since it can give him another worldview of life that includes values, norm, or even feminism issues as well as gender construction in society reflected in the novels he reads. Furthermore, he states that reading novels can liberate him. And the last audience is Makrus Ali, a 28 aged man who lives in Kudus. According to Makrus, reading novels is not really his hobby, but he likes spending his leisure time to read novels for pleasure. He states that novels can help him to what is happening in today's society.

Tabel 1.1. Indonesian Feminist Novels

No.	Informant	Age	City	Authors Indonesian Feminist Novels
1.	Christian	29	Kupang	Ayu Utami (all works) Djenar Maesa Ayu (all works) Laksmi Pamuntjak (Amba) Oka Rusmini (all works) Okky Madasari (all works)
2.	Vincentius	24	Yogyakarta	Nh.Dini (all works) Pramoedya Ananta Toer (Bumi Manusia) Ayu Utami (all works) Djenar Maesa Ayu (all works) Laksmi Pamuntjak (Amba) Seno Gumira Ajidarma (some of short stories)
3.	Imran	24	Makassar	Nh. Dini (all works) Pramoedya Ananta Toer (Tetralogy Pulau Buru) Ayu Utami (all works) Djenar Maesa Ayu (all works)
4.	Makrus	27	Kudus	Ayu Utami (Bilangan Fu) Eka Kurniawan (Laki-laki Harimau,Cantik Itu Luka)
5.	Royyan	27	Madura	Mira W (Dari Jendela SMP) Dorothea Rosa H (Isinga) Ayu Utami (Saman, Pengakuan Ex Parasit Lajang) Oka Rusmini (all works)

Actually, the male readers' perspectives toward gender equality and feminism is an important factor that cannot be ignored. In this regard, we will deliver their perspectives toward both gender equality and feminism in a depth explanation. For Imran, gender equality is born from the existence of power relation in a system. He thinks that feminism is a concept that is oriented to women movement in order to fight against patriarchy. Like Imran, Vincentius and Dicky view that gender equality is a good thing in advance to gain equality as human being for men and women. They state that feminism is a concept or ideology to encourage women movement in demanding the same rights in every aspect of life. These men do not directly admit whether they are pro or contra with feminism. It seems like they try to compromise with idea of feminism rather than to resist it. Like Dicky, he refuses to put himself into two categories: feminist or anti-feminist. He states that he understands and is aware of the concept of feminism. He also supports the feminist groups to strive the equal rights and to honour women to get their rights as well as men, but he just does not put himself with label as "feminist". Different from Dicky, Imran refuses to admit that he is a feminist because it will give a space for new concept in society, in that case appearances of "masculinism". In spite of those readers, Royyan and Makrus admit that they are a feminist since they both believe that patriarchy system fails both men and women.

Male's Perspectives towards Indonesian Feminist Novels

As the media, novels consist of distinctive content to influence readers. For instance, novels with romance genre affect female readers to create romantic fantasy in the real life

(Modelski, 1982; Radway, 1984). But, how about male readers? Are they easily affected? Some informants show openness to absorb the idea of feminism, but for some, they intend to negotiate with the issue.

1. **Dominant Position**

Interesting...novels feminist are must have read both for men and women. When women writers wrote novels, they tend to explore relationship between human being, between men and women. Like Ayu Utami, she always talked about relation between she – as a woman- with her outside world, like men. Or Amba in Laksmi Pamuntjak's novel who always looking for Bisma. Those stories also speak about quality of a person, gender issues, equality of rights, values, women bargain position in this world. (Vincentius, dominant).

I am not specify myself in reading feminist novels. Yet, I enjoy and respect feminist novels, not only written by women but also when it contained with current issues in women lives. (Christian, dominant).

Indonesian feminis novels deliver the message of equality by re-reflecting the values/norms as well as gender relation in society. (Royyan, dominant).

Indonesian feminist novels depict a woman as an independent individual who is free from the patriarchy system since the understanding of feminism values is to set women free from patriarchal system. (Makrus, dominant)

Audience reception results that in *dominant position* cannot be separated from three factors, they are:

1. Relation in the family. In clarifying feminist novels, the reader cannot be separated from their experience and feeling where they grow in family relation models. Vincentius and Christian are raised from family where their parents have same equal position and exchange roles without feel intimidated by each other. They used to watch their parents and it leads them to build their "universe" or "point of view" in sensing the equality or justice. On the other side, Royyan and Makrus live in a pluralist family, hence they are more likely opened for various discussion topics, such as feminism issues as well as the gender relation. Hence, similar with both Vincentius and Christian, this condition also leads them to build their "universe" or "point of view" in sensing the equality or justice. Furthermore, they confess that they often make a discussion with their friends of community that relates to a broader social issues which feminism issues are included.
2. Humanism ideology that connects to feminism yet gives influence for the readers. Although some informants do not directly confess as feminist, however their act is opened for gender equality ideas.
3. Education is an important element that is positioning readers in dominant position. Vincentius is an Indonesian literature college student who is absolutely familiar with Indonesian literatures, including feminist novels. The same as Vincentius, Royyan is graduated from Indonesian literary studies, and now he is working as a lecturer of

Indonesian literature in University of Madura. By this background, of course, we can conclude that Royyan is so much familiar with the Indonesian literary works that includes Indonesian feminist novels. On the other side, Christian, an alumni of psychology major in university, wants to read feminist novels because he is influenced by his experience when finishing his bachelor thesis. He writes thesis about gender equality from husbands' perspectives. He begins to read books related feminism and continues until now. Actually, literature, history, and culture are related to each other, no wonder if Makrus—an alumnus of History—loves reading novels since he is interested in observing the social construction and its impact on society, and novels are considered as the reality presented by symbols. Since he feels being bothered by the patriarchy system in society, it leads him to read the feminist novels in order to give him an understanding about all objects matter, and he continually does read the Indonesian feminist novel until now.

The audience reception result in *dominant position* shows that they are type of people who open themselves for feminism issues or gender equality. The informants in dominant position do not consider feminism as a threat. The informant clarifying a meaning concerning feminism issues has showed thinking transformation towards patriarchy values into equal relation between men and women. They realize that they also have burden in patriarchy's world. By supporting feminism, they hope there is a chance to live in the world with justice and equal relation. They are seeing Indonesian feminist novels as a door

to understand feminism itself. In reading Indonesian feminist novels, they find out the values, the relationship, women perspectives, or gender problems and it directly helps them to have imaginative dialogue between them as a man with "women" in text.

2. Negotiated Position

Most of writers who exposing women issues, are most women. When they try to construct image of women, they actually looking for opponent. So, when the criticise men (Patriarchy) through they works, they challenge men even though I like when women become a driver of culture. (Imran, negotiated).

Reception reader result that in *negotiated position* cannot be separated from two factors, namely:

1. Relation in the family that strictly divide roles between men and women. This situation happened in Imran's family when his parents doing exactly domestic-public roles according to Patriarchy system. Imran used to be experienced this condition. Therefore, it not simple for Imran to transform new idea about feminism into his life.
2. Someone ideology remain giving influence towards the readers interpretation. The readers in negotiation position not entirely accept feminism ideology. Despite all the fact that Imran supports empowering women, he still considers that feminism is an ideology to defeat men.

Audience reception results the *negotiated position* as the people who are basically opened to feminism or women issues even though they still have prejudice whether feminism

is try to destroy men or to empower women to against men. This matter due to the readers see the social situation context where they live that the people constantly hold the value which gives advantage for men rather than women. When feminism purposes a new idea about equality for both men and women, they tend suspicious. It will implicate on how they read text about feminism issues in Indonesian feminist novels. Audience in *negotiated position* considers Indonesian feminist novels as a cultural product and not as media for spreading gender equality.

The absence of oppositional position is influenced by research limitation through informant qualifications that have been determined since beginning. One of the qualifications is the informant have capability in reading Indonesian feminist novels. This qualification becomes excess and deficiency in this research. On the other side, this qualification precisely drawing condition in male readers. Therefore, "the universe" from M.H.Abrams's concept helps the reseacher to map factors that causing the omit of oppositional position in this research, such as:

1. The informant reading tradition. Each informant has reference about novels from various Indonesian authors that are almost similar. The fifth informant can be categorized into heavy reader related to the reading selection that they consumed. The reading selection has formed their paradigm in seeing problems in the society and formed them to be open minded toward social and culture issues in their surroundings.
2. Personal experience. The five informants live in patriarchy culture. They are all men. This reality makes some informant experiencing social pressure. As men, they are

demanding to become leader and eligible bachelor in his social roles.

Conclusion: the Role of Indonesian Feminist Novels in Male Feminism in Indonesia

Indonesian feminist novels have concrete purpose exposing gender problems in order to get attention from people in Indonesia. The journey to achieve acceptance of people is not easy. As the reflection of reality, the transition issues in feminist novels are inevitable from time to time due to the political interests. In Old Order era, gender issues had become the discourse contest between male domination and women as the victims of patriarchy system. While in the New Order era, feminist novel starts to question about "self" of women. Nowadays, liberation in Reformation era has opened the space for broader issues which influence feminism discourse. Aside from novels content, another important aspect is the readers position. As the time goes by, differentiation of sex and gender is no longer as significant requirement in reading various genre of novels. Likewise in reading feminist novels, a woman may not necessarily interested in feminism, but a man might be finds the answer to his problems during his life.

This research specifically unearthes male's perspective in reading Indonesian feminist novels. For decades, it is common words for men feel insecure with feminism issues. Whether they are comfortable with the idea of equality or not, men tend to avoid the issue as long as they could. Fourtunately, Indonesian feminist novels that has been raising since the beginning of Reformation era, it challenges the men to read them and deeply comprehend the meaning of the text as if they try hard to make it

a reflection as like a mirror. This research results that Indonesian feminist novels are an effective media in building the knowledge and conscience about feminism or gender issues amongst male readers. This research at least shows that Indonesian feminist novels are obviously accepted and being negotiated by audience. The results of reception are influenced by audience's universe, especially by their specific life background and life context. Though, some aspects are similar but still there is differentiation in the ways they make meaning of the text which interferes their perspectives. *Dominant position* or *negotiated position* reflect the diversity in male readers in Indonesia. The research has no intention in giving an estimation of number on how many male readers who become "feminist" or not, yet this research strictly showing appearance of openness male readers in reading and accepting text about feminism. All those reading expected to move them in advance to gain gender equality.

As media, Indonesian feminist novels are certainly alternative media for propagating feminism issues. All those changes off course cannot be occurred instantly, but according the results of this study, one book about feminism can leads male readers to find another books. Accordingly, text novels have power to open mind or to encourage men to question the things about gender in surrounding. Provocation through novels is judged more soft to persuade men for aware with feminism. Therefore, if men's mind is already opened for feminism, they will transform from "patriarchy minded" towards "feminism minded" to accomplish gender equality together with women. Men's roles are very important to create gender equality. As an entrance, Indonesian feminist novels help men to change or to affirm their perspectives. Like Pramoedya Ananta Toer said, "an

educated person should have been fair since something firstly comes on mind, and when it comes in action".

Bibliography

- Abrams, M.H. 1971. *The Mirror and The Lamp: Romantic Theory and The Critical Tradition*. USA: Oxford University Press.
- Anwar, Ahyar. 2009. *Geneologi Feminis: Dinamika Pemikiran Feminis dalam Novel Pengarang Perempuan Indonesia 1933-2005*. Jakarta: Republika.
- Budiman, Kris. 2000. *Feminis Laki-laki dan Wacana Gender*. Yogyakarta: Yayasan Indonesiatera.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. USA: University of California Press.
- Hall, Stuart. 2005. *Encoding/Decoding* (dalam *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies 1972-1979* oleh Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, dan Paul Willis [ed]). London: Routledge (diterbitkan pertama kali tahun 1980).
- Klarer, Mario. 2004. *An Introduction to Literary Studies*. 2nd Edition. New York: Routledge.
- McQuail, Dennis. 1997. *Audience Analysis*. USA: Sage Publications.
- . 2008. *McQuail's Mass Communication Theory 5th Edition*. USA: Sage Publications.
- Modelski, Tania. 2008. *Loving With a Vengeance: Mass-Produced Fantasies For Women 2nd*. USA: Routledge (diterbitkan pertama kali tahun 1982).
- Radway, Janice. 1991. *Reading The Romance: Women, Patriarchy, and Popular Culture*. USA: The University of North

Carolina Press (first published in 1984).

Sumara, J.Dennis. 2002. *Why Reading Literature in School Still Matters: Imagination, Interpretation, Insight*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.

Storey, John. 2008. *Cultural Studies dan Kajian Pop: Pengantar Komprehensif Teori dan Metode*. Yogyakarta: Jalasutra

**GAMBARAN VICTORIA PARK SEBAGAI “RUMAH” DALAM
KUMPULAN CERPEN
PEREMPUAN DI NEGERI BETON**

*REPRESENTATION OF VICTORIA PARK AS A “HOME” IN SHORT-
STORIES ANTHOLOGY TITLED PEREMPUAN DI NEGERI BETON*

Nurul Maria Sisilia

Program Magister Sastra Kontemporer, Fakultas Ilmu Budaya,
Universitas Padjadjaran

Jl.Raya Bandung-Sumedang KM 21, Jatinangor 45363
sisilia90@gmail.com

Abstrak: Penelitian ini membahas situasi diaspora yang dialami perempuan pekerja migran di Hong Kong dalam dua cerpen karya perempuan pekerja migran di Hong Kong yang tergabung dalam komunitas kepenulisan FLP Hong Kong berjudul “Perempuan di Negeri Beton” dan “Anjani”. Situasi diaspora tersebut dianalisis melalui pandangan tokoh terhadap Victoria Park sebagai latar tempat dan latar budaya, serta norma-norma dan budaya Indonesia yang mengingatkan tokoh terhadap Indonesia.

Victoria Park dalam cerpen-cerpen ini muncul bukan saja sebagai ruang terbuka hijau melainkan juga sebagai “rumah”, ruang yang mewadahi perubahan budaya para perempuan pekerja migran di Hong Kong.

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan konsep diaspora dari James Clifford untuk menganalisis diaspora dan konsep *unhomely* dari Homi K. Bhabha untuk menjelaskankonsep “rumah”.

Kata kunci: perempuan pekerja migran, diaspora, “rumah”, Victoria Park

Abstract: *This paper discuss the diaspora that experienced by female migrant workers in Hong Kong in two FLP’s anthology of short-stories titled “Perempuan di Negeri Beton” and “Anjani”. That diasporic situations are analized through narrator’s point of view about Victoria Park as a place and cultural setting, and Indonesia’s*

norms and culture that reminds them to Indonesia.

Victoria Park in these short-stories appear not only as a green space but also as "home", a space that accomodates the cultural change of the female migrant workers or as a "home".

In this paper, the researcher uses James Clifford's concept of diaspora in order to analysis about diaspora and Homi K. Bhabha's concept of unhomely in order to explain the home.

Key words: female migrant workers, diaspora, "home", Victoria Park

1. Pendahuluan

Kondisi perempuan pekerja sektor domestik di dalam maupun luar negeri mendapat sorotan khusus karena dianggap rentan kekerasan dan pelecehan seksual. Gambaran, opini, dan nilai-nilai tentang sosok pembantu rumah tangga terbentuk dan terus terkonstruksi lewat berbagai artefak budaya seperti laporan jurnalistik, film, dan karya sastra. Terkait hal ini, Melani Budianta (2005: 69) menuturkan bahwa sebagai suatu produk budaya, pembantu rumah tangga mempunyai dimensi yang kompleks. Pembantu rumah tangga adalah suatu kategori sosial yang menyangkut masalah gender dan pembagian kerja. Pembantu rumah tangga perempuan pun membawa dimensi kelas yakni hubungan kekuasaan yang hirarkis antara golongan majikan dan bawahan. Selain itu, dimensi lain yang terkait adalah dimensi budaya karena profesi ini berasal dan berkembang dalam tatanan sosial budaya tertentu. Hal-hal tersebutlah yang tampak dalam cerpen-cerpen karya perempuan pekerja migran di Hong Kong yang tergabung dalam FLP Hong Kong.

FLP Hong Kong merupakan salah satu cabang dari forum kepenulisan Forum Lingkar Pena (FLP) yang berada di luar Indonesia dan berdiri tahun 2004. FLP sendiri merupakan salah

satu forum kepenulisan di Indonesia yang mawadahi minat para pemuda Indonesia untuk menulis. Berbeda dengan cabang FLP lain, anggota FLP Hong Kong merupakan perempuan pekerja migran asal Indonesia yang bekerja di sektor domestik (Rosa, 2014). Secara rutin, FLP Hong Kong menggelar diskusi dan pelatihan kepenulisan setiap hari Minggu di Victoria Park. Selain mengirim tulisan ke media-media khusus pekerja migran di Hong Kong, mereka pun menerbitkan karyanya berupa kumpulan cerpen.

Kumpulan cerpen yang terbit kemudian menjadi bahan penelitian ini. Kumpulan cerpen yang dibahas dalam penelitian ini berjudul *Perempuan di Negeri Beton* karya Wina Karnie (2006). Kumpulan cerpen yang berisi 12 cerpen ini merupakan kumpulan cerpen pertama yang terbit dua tahun setelah FLP Hong Kong berdiri. Cerpen-cerpen dalam buku kumpulan cerpen ini mengetengahkan prolematika para pekerja migran yang berkaitan dengan konsep diaspora. Hal tersebut dibahas dalam penelitian ini sebab tokoh dalam kumpulan cerpen tersebut merupakan tulang punggung keluarga. Tokoh di dalam cerpen digambarkan sebagai sosok yang ikut membantu perekonomian keluarga dengan bekerja di luar negeri. Tokoh kemudian menempatkan keluarga di tanah air sebagai motivasi terbesar bekerja di Hong Kong. Kesadaran tokoh terhadap keluarga di tanah air menjadi beban tersendiri selama bekerja di Hong Kong. Hal ini tampak ketika tokoh membayangkan nasib keluarganya di tanah air saat ia merasa sudah lelah bekerja. Relasi tokoh dengan keluarga di tanah air dalam cerpen-cerpen ini dijelaskan sebagai relasi tokoh dengan orangtua, anak, dan suami. Dalam konsep diaspora, ingatan terhadap tanah kelahiran menjadi penting sebab artinya seseorang yang berpindah ke

negara lain masih menyimpan nilai-nilai yang diperoleh di tanah kelahiran dan berusaha mempertahankannya (Brubaker, 2005: 5).

Dibandingkan dengan tempat tujuan pekerja migran lain seperti Malaysia, Taiwan, Saudi Arabia, dan Singapura, Hong Kong pun memiliki keunikan tersendiri terkait pekerja migran yakni pemberlakuan libur kerja sehari dalam seminggu secara serentak. Keunikan Hong Kong bagi para pekerja migran dan jumlah pekerja migran yang banyak tersebut melahirkan ikatan komunitas pekerja yang khas. Hal tersebut tampak saat para pekerja migran asal Indonesia menghabiskan waktu libur di Victoria Park. Latar Victoria Park pun kemudian menjadi latar yang muncul berulang di sebagian besar cerpen dalam kumpulan cerpen *Perempuan di Negeri Beton*. Victoria Park muncul pada empat cerpen yang dianalisis yaitu "Perempuan di Negeri Beton", "Anjani", dan "Tisu dan Penjaga Toilet". Victoria Park dalam cerpen-cerpen tersebut merujuk pada taman besar yang terdapat di pusat kota Hong Kong tepatnya terletak di area perbelanjaan Causeway Bay. Pada hari kerja, taman ini digunakan warga Hong Kong untuk berolah raga seperti bermain basket dan tenis. Pada hari biasa pula, taman ini digunakan sebagian pekerja migran untuk duduk-duduk menunggu kepulangan anak majikannya dari sekolah (Isabella, 2016: 166). Akan tetapi, pada akhir pekan, taman ini biasa digunakan para pekerja migran asal Indonesia untuk berkumpul. Dalam kumpulan cerpen berjudul *Perempuan di Negeri Beton*, Victoria Park pun tidak sekadar muncul sebagai taman kota melainkan muncul sebagai ruang diaspora. Di tempat itu, perempuan pekerja migran beraktivitas dan berinteraksi dengan sesama pekerja migran selepas bekerja.

Berdasarkan pembacaan tersebut, penelitian ini berfokus pada kondisi diaspora yang dialami tokoh perempuan pekerja migran di Hong Kong dalam kumpulan cerpen berjudul Perempuan di Negeri Beton. Masalah tersebut dianalisis melalui dua tahap. Pertama, mengungkapkan pandangan tokoh terhadap Victoria Park sebagai latar tempat dan latar budaya. Kedua, mengungkapkan norma-norma dan budaya Indonesia yang mengingatkan tokoh terhadap Indonesia. Teori diaspora yang dipaparkan Rogers Brubaker serta James Clifford digunakan untuk menganalisis penelitian ini. Selain itu, digunakan pula teori *unhomeliness* dari Homi K. Bhabha untuk menerangkan konsep "rumah".

Pada bagian ini akan dijelaskan konsep diaspora. Konsep ini berkaitan dengan perpindahan atau migrasi. Migrasi menurut Knott (2011) mempengaruhi cara seseorang melihat diri sendiri dan hubungannya dengan orang lain di sekitarnya. Perpindahan yang terjadi tersebut membuat ingatan tentang tempat asal menjadi bias dan berjarak sementara tempat yang baru mereka tempati menjadi lebih jelas. Akibatnya, perpindahan tersebut berdampak pada kesadaran, perasaan, dan tindakan-tindakan seseorang terhadap lingkungan sekitarnya yang jauh dari tanah air. Oleh sebab itu, migrasi dan diaspora terkait sangat erat.

Diaspora sendiri secara etimologis berasal dari bahasa Yunani, "*diasperien*", *dia*- yang berarti di seberang dan *-sperien*, yang berarti untuk menyebar benih. Diaspora berdasarkan asal kata tersebut bermakna penyebaran (Cohen, 2008: 14). Pada mulanya, istilah diaspora ini dikaitkan dengan sejarah komunitas kaum Yahudi yang hidup tersebar jauh dari tanah air. Akan tetapi, pengertian diaspora ini menurut Tololyan, seperti dijelaskan Clifford (1994: 303) memiliki arti yang luas dan

mengacu pada warga global (*global citizen*) seperti imigran, ekspatriat, pengungsi, tenaga kerja luar negeri, orang yang diasingkan, masyarakat lintas benua, dan masyarakat etnis.

Definisi diaspora kemudian tidak hanya dipahami sebagai komunitas Yahudi yang tersebar di penjuru dunia dan tidak pula selalu diasosiasikan dengan sebuah perjalanan yang tidak kembali ke tanah air. James Clifford menggarisbawahi diaspora sebagai sebuah perjalanan jarak jauh dan perpisahan yang mirip kondisi seseorang yang terasing (1994:304). Kondisi terasing tersebut terjadi sebab diaspora menyangkut proses adaptasi terhadap tanah air baru yang cukup rumit.

Clifford kemudian mengungkapkan ciri-ciri diaspora yaitu sejarah penyebaran, mitos atau memori mengenai tanah asal, alienasi di negara yang didatangi, keinginan untuk kembali, dukungan terhadap negara asal, serta mementingkan identitas kolektif. Namun demikian, Clifford juga menulis bahwa keenam ciri diaspora tersebut tidak dapat digunakan seluruhnya. Dalam arti, hanya dua, tiga, atau empat saja yang bisa saja diterapkan. Pasalnya, diaspora juga bergantung pada kemungkinan perubahan di negara yang didatangi dan proses transnasional (1994: 306).

Terkait dengan pengertian diaspora di atas, Rogers Brubaker mendefinisikan tiga tingkatan diaspora (2005:5). Pertama, penyebaran atau (*dispersion*) yang secara harfiah berarti penyebaran kelompok masyarakat tertentu di luar batas negara. Meskipun telah tersebar ke negara lain dan berada jauh dari tanah air, tanah air masih memiliki ikatan yang kuat bagi seorang imigran. Oleh sebab itu, pada tingkatan diaspora kedua Brubaker merumuskan orientasi pada tanah air. Brubaker didefinisikan hal tersebut sebagai "*the orientation to a*

real or imagined "rumah"land' as an authoritative source of values, identity, and loyalty" (Brubaker, 2005: 5). Orientasi pada tanah air sebagai sumber nilai-nilai, identitas, dan kesetiaan. Para imigran tersebut masih menyimpan banyak nilai tanah air meskipun saat ini mereka berada jauh dari tanah air. Terakhir, tingkat diaspora yang ketiga yakni memiliki pemertahanan batas atau boundary maintenance (Brubaker, 2005:6). Tingkat ketiga ini memiliki arti yang berkelanjutan dengan tingkat diaspora kedua. Pada diaspora tingkat ketiga, hal yang terpenting adalah usaha-usaha kaum diaspora untuk tetap mempertahankan dan menjaga keberlangsungan nilai-nilai atau ritual apapun yang berhubungan dengan tanah air.

Selaras dengan Clifford dan Brubaker, Shackleton menerangkan bahwa karya sastra bertema diaspora adalah narasi mengenai migrasi yang berkaitan dengan adaptasi dan rekonstruksi cara melihat dunia (Shackleton, 2008: ix). Lebih lanjut, Knott pun (2011) memaparkan aspek-aspek yang dapat digunakan dalam menganalisis karya mengenai diaspora. Pertama adalah ide atau gagasan mengenai tanah air. Kedua adalah pengalaman diaspora yang dialami tokoh di tempat tinggal baru dan kaitannya dengan ingatan terhadap tanah air. Pendapat Shackleton tersebut didasarkan pada penelitiannya terhadap karya-karya diaspora seperti Paul Gilroy, Gloria Anzaldúa, dan Kazuo Ishiguro. Menurutnya, karya-karya tersebut menempatkan masa lalu sebagai tanah kelahiran yang imajiner (*imaginary homeland*) dan masa kini sebagai negara asing (*foreign country*). Motif-motif yang muncul dalam karya antara lain otherness, mimikri, dan kamuflase.

Bhabha pun menyatakan bahwa diaspora, sama seperti halnya dengan migrasi, perpindahan tempat, dan relokasi

merupakan bagian dari fenomena transnasional. Fenomena tersebut, tambah Bhabha, sekaligus memunculkan sebuah kondisi yang disebut Fanon sebagai *unhomeliness* yaitu iniasi ekstrateritorial dan lintas kebudayaan (*cross cultural*). Dari pemaparan Bhabha pula, dapat diketahui bahwa persinggungan budaya antara seorang individu atau masyarakat yang melintas batas wilayah memunculkan "ruang antara". Lalu, diaspora sebagai fenomena transnasional menciptakan proses tranlasi budaya. Perpaduan keduanya menciptakan hibriditas dalam nilai budaya (Bhabha, 1994: 171-172).

Bhabha menawarkan pemikirannya tentang ruang domestik dan dunia yang mengalami pembiasan jarak. Hal ini menurutnya terjadi karena adanya kekosongan yang terjadi pada ruang domestik dalam waktu lama. Sementara itu, dunia yang baru (lain) akan menjadi lebih nyata bagi seseorang yang berada di luar ruang domestik sebab adanya tekanan sosial berupa perbedaan budaya atau latar belakang sejarah masyarakat (Bhabha, 1992: 141). Selaras dengan Bhabha, Rushdie (1992: 11) menyatakan bahwa tanah air atau kampung halaman tergambar dalam fragmen memori karena sudah dikikis waktu. Konsep "rumah" hanya menjadi bagian dari memori, bahkan saat tempat tersebut masih ada dalam kenyataan, karena adanya ketidakmampuan seseorang untuk mengembalikan semua gambaran tentang masa lalunya secara utuh. Dengan demikian, *unhomely* dapat dirumuskan sebagai perasaan yang menangkap sebuah rasa terasing yang dirasakan pelakunya terhadap tempat tinggalnya dan dunia yang ditinggali. Bhabha pun menjelaskan bahwa *unhomely* adalah sebuah keterkejutan dari keterasingan yang dialami di dunia khususnya dari dalam rumah. Konsep

rumah yang ditunjukkan dalam *unhomely* tidak hanya rumah sebagai tempat berlangsungnya kehidupan rumah tangga, melainkan juga sebagai sebuah dunia yang menjadi mitra sosial dan sejarah dari si pelaku.

Bhabha pun menjelaskan bahwa konsep *unhomely* tidak terjadi semata-mata karena pengusiran atau pemutusan hubungan dalam konteks budaya secara paksa seperti bangsa-bangsa yang pernah dijajah atau yang menjadi persemakmuran Britania Raya. “Rumah” menurut Bhabha bukan hanya berarti sebuah rumah atau tempat yang memiliki kedekatan khusus dengan penghuninya, melainkan lebih dari itu “rumah” menjadi sebuah konsep yang mengakomodasi berbagai perubahan dan percampuran budaya.

Berdasarkan penjelasan di atas tampak bahwa cerpen-cerpen yang ditulis para pekerja migran di Hong Kong ini mewadahi konsep *unhomely*. Para pekerja migran di Hong Kong merupakan kaum diaspora yang mengalami beragam kesulitan selama jauh dari tanah air. Kesulitan tersebut terutama tampak dari keterkejutan terhadap dunia baru (lain) yang ditemui di Hong Kong.

2. Hasil dan Pembahasan

Hal menarik dalam kumpulan cerpen “Perempuan di Negeri Beton” dan “Anjani” adalah kemunculan latar Victoria Park yang muncul berulang di sebagian besar cerpen. Victoria Park muncul pada empat cerpen yang dianalisis yaitu “Perempuan di Negeri Beton”, “Anjani”, dan “Tisu dan Penjaga Toilet”. Victoria Park merupakan taman besar yang terdapat di pusat kota Hong Kong dan biasa digunakan para pekerja migran untuk berkumpul. Dalam cerpen-cerpen tersebut, Victoria Park tidak sekadar

muncul sebagai taman kota melainkan muncul sebagai ruang diaspora. Di tempat itu, perempuan pekerja migran beraktivitas dan berinteraksi dengan sesama pekerja migran selepas bekerja.

Terkait ruang, Barker menyatakan bahwa “ruang mengacu pada sebuah ide abstrak, suatu ruang kosong atau mati yang dipenuhi berbagai tempat konkret, spesifik, dan manusiawi” (Barker, : 385). Hal serupa dinyatakan oleh Certeau bahwa “...*space is a practiced place*” (Certeau, :117), ruang adalah tempat yang dimaknai. Dari kedua pernyataan tersebut, dapat disimpulkan bahwa ruang adalah tempat yang mendapat konteksnya, tempat yang berfungsi sosial, tempat yang ada sejarahnya, tempat yang bermakna, dan tempat yang digunakan. Merujuk pada pernyataan tersebut, Victoria Park tidak hanya tampil sebagai ruang terbuka hijau di Hong Kong namun juga berfungsi sebagai ruang yang mewadahi aktivitas budaya perempuan pekerja migran.

a. **Victoria Park sebagai ruang interaksi antar pekerja migran**

Latar Victoria Park dalam cerpen-cerpen ini muncul sebagai wadah interaksi antar pekerja migran. Para perempuan pekerja migran di Hong Kong menjadikan Victoria Park sebagai tujuan utama berlibur saat mendapat jatah libur dalam seminggu. Selain itu, Victoria Park pun digambarkan menjadi tempat interaksi perempuan pekerja migran asal Indonesia dengan pekerja migran asal negara lain.

Latar Victoria Park muncul dalam cerpen berjudul “Anjani”. Dalam cerpen ini, Victoria Park kembali digambarkan sebagai pusat pertemuan para pekerja migran di akhir pekan. Berbagai aktivitas pun digelar di taman besar di pusat kota Hong Kong

tersebut. Di dalam cerpen ini, tokoh Anjani dan tokoh "aku" dinarasikan sama-sama bekerja di keluarga Kwok Pak Ho. Anjani diambil menjadi pekerja di rumah keluarga Kwok Pak Ho karena anggota keluarga tersebut bertambah setelah kelahiran tiga cucu kembar mereka. Selain itu, menantu dan anak kedua mereka kembali tinggal di rumah keluarga Kwok. Bertambahnya anggota keluarga menyebabkan bertambahnya keperluan dan beban kebutuhan di keluarga tersebut. Sebagai pekerja yang baru di keluarga itu, Anjani belum diberi jatah libur sekali seminggu seperti pekerja lainnya. Ia baru mendapat libur pertamanya setelah setahun bekerja di keluarga Kwok Pak Ho. Anjani, akhirnya, diberi kesempatan berlibur di akhir pekan sama seperti pekerja migran lain. Kesempatan ini dimanfaatkan Anjani untuk melakukan berbagai aktivitas di luar pekerjaannya. Rekan Anjani, tokoh "aku", dapat dengan mudah menduga tempat yang akan dituju Anjani untuk menghabiskan waktu liburan akhir pekan yaitu Victoria Park.

Aku sudah menduga ke mana arah kepergiannya.
Pasti ke Victoria Park. (Karnie, 2006: 31).

Keyakinan tokoh "aku" terhadap tujuan tempat berlibur Anjani di akhir pekan dinyatakan dengan tuturannya "Pasti ke Victoria Park". Hal tersebut menjelaskan bahwa Victoria Park tampil sebagai tujuan utama para pekerja migran berlibur. Pekerja migran yang baru bekerja di Hong Kong atau baru mendapatkan kesempatan libur di akhir pekan seperti Anjani memutuskan segera mengunjungi tempat para pekerja migran lain berkumpul. Informasi mengenai Victoria Park sebagai tempat berkumpul para pekerja migran asal Indonesia biasanya

didapat dari sesama pekerja migran yang lebih dulu bekerja di Hong Kong. Tokoh "aku" kemudian dapat segera menerka hal itu. Munculnya Victoria Park sebagai tujuan utama para pekerja migran Indonesia ketika berlibur pun tampak pada cerpen lain berjudul "Tisu dan Penjaga Toilet"

Aku membayangkan kehidupan sebagian temanku yang lain ketika ngerumpi di Victoria Park. Beberapa di antara mereka memiliki majikan yang dermawan (Karnie, 2006: 117)

Pada cerpen "Tisu dan Penjaga toilet", tokoh "aku" dinarasikan memiliki majikan yang tidak memberi jatah libur. Hal tersebut tampak dari tuturan tokoh yang membandingkan majikannya dengan majikan pekerja lain. Ia mengungkapkan bahwa pekerja lain memiliki majikan yang dermawan tidak seperti majikannya yang tidak memberi tokoh "aku" izin untuk berlibur ketika akhir pekan.

Victoria Park dalam kutipan di atas tampil sebagai tujuan berlibur bagi sebagian besar rekannya sesama pekerja migran. Namun demikian, majikannya tidak memberi izin untuk berlibur ke tempat tersebut. Oleh sebab itu, Victoria Park hanya tampil dalam angan-angan tokoh. Ia mengangankan teman-temannya sesama pekerja migran berlibur di Victoria Park. Artinya, ia pun menginginkan berada di tempat tersebut jika saja memiliki izin untuk pergi ke sana. Meskipun berada dalam angan-angan tokoh, diketahui bahwa Victoria Park muncul sebagai tempat yang menjadi tujuan utama pekerja migran seperti tokoh "aku" untuk berlibur dan menghabiskan jatah libur akhir pekan.

Selain sebagai wadah untuk berinteraksi dengan sesama

pekerja migran asal Indonesia, dalam cerpen "Anjani", Victoria Park pun digambarkan sebagai tempat pertemuan pekerja migran dari berbagai negara.

Ada juga yang menjadi pelacur murahan. Menjual dirinya ke pelukan pria-pria kelaparan.

...

Apalagi jatuh ke pelukan Pakistan yang terkenal jagoan berburu babu-babu Indonesia (Karnie, 2006: 32)

Victoria Park dalam kutipan di atas digambarkan sebagai tempat pertemuan para pekerja migran asal Indonesia dan negara lain seperti Pakistan. Namun demikian, dalam cerpen ini, lelaki pekerja migran asal Pakistan dinarasikan sebagai lelaki hidung belang yang gemar memburu perempuan pekerja migran asal Indonesia. "Memburu" dalam konteks cerpen ini dimaknai sebagai upaya lelaki pekerja migran asal Pakistan untuk menipu atau memperdaya para perempuan pekerja migran asal Indonesia. Kehadiran pekerja migran asal Pakistan dan pekerja migran asal Indonesia menyiratkan Victoria Park sebagai ruang yang mawadahi perubahan budaya. Dalam hal ini, kebebasan para pekerja migran untuk beraktivitas di Victoria Park menciptakan ragam aktivitas seperti diskusi hingga seks bebas antar pekerja migran asal Indonesia dan pekerja migran asal Pakistan. Beragamnya aktivitas di Victoria Park tersebut kemudian menciptakan pemaknaan lain terhadap Victoria Park selain tempat untuk berkumpul dan berdiskusi

Menurut pandangan keluarga Mr. Wong terlalu banyak virus di Victoria Park. Karena desus yang sampai

ke telinga mereka adalah banyak para lelaki hidung belang bersarang di sana, banyak gerakan LSM yang dapat mempengaruhinya. (Karnie, 2006: 42)

Kutipan di atas dituturkan oleh narator, yakni tokoh “aku” yang menangkap pemaknaan Victoria Park dari pandangan keluarga majikan. Hal tersebut tampak pada “Menurut pandangan keluarga Mr. Wong”. Dari ujaran tokoh “aku” diketahui bahwa fokusasi Victoria Park dari keluarga Mr. Wong dinilai negatif. Hal tersebut tampak dari disandingkannya kata “virus” untuk menyebut kondisi Victoria Park. Virus yang dimaksud dalam fokusasi Mr. Wong adalah terdapat banyak lelaki hidung belang dan perkumpulan-perkumpulan yang mencurigakan. Dalam cerpen ini dikisahkan bahwa tokoh “aku” tidak diberi izin untuk berlibur ke Victoria Park dengan alasan keamanan. Oleh sebab itu, tokoh memutuskan berlibur ke tempat lain di akhir pekan. Berdasarkan gambaran tersebut, tokoh “aku” menyepakati adanya “virus” di Victoria Park. Namun demikian, tidak seperti “aku”, rekan kerja “aku” yakni tokoh Anjani dikisahkan tetap pergi ke Victoria Park saat tiba hari libur meskipun diam-diam. Anjani memaknai Victoria Park tanpa makna negatif seperti dikemukakan rekan kerjanya dan majikan. Upaya Anjani untuk menentang saran rekan kerjanya, yakni tokoh “aku”, merupakan upaya bernegosiasi dengan keterasingan yang terjadi antar pekerja. Dalam cerpen ini, Anjani dinarasikan tidak senang dengan rekan kerjanya yakni tokoh “aku” sebab Anjani menilai majikannya lebih menyayangi “aku” daripada dirinya. Pertentangan tersebut terkait dengan hubungan yang terasing antara pekerja migran dan orang lain.

b. Victoria Park sebagai wadah pengembangan diri

Selain sebagai arena untuk berinteraksi, Victoria Park pun tampil sebagai ruang pengembangan diri. Para perempuan pekerja migran dalam cerpen ini dinarasikan mengikuti beragam kegiatan yang digelar di Victoria Park setiap akhir pekan. Lebih khusus, mereka mengasosiasikan taman tersebut sebagai sebuah "kampus".

Makna Victoria Park sebagai ruang bagi kaum diaspora muncul dalam cerpen berjudul *"Perempuan di Negeri Beton"*. Victoria Park muncul sebagai ruang bagi "aku" dan rekannya, Tika, untuk bertemu, bercerita, dan bertukar pikiran selepas bekerja. Lebih dari itu, "aku" mengungkapkan Victoria Park sebagai "kampus".

Pekerja Migran Indonesia yang sebagian besar menjadikan Victoria Park sebagai "kampus" tak seleluasa dulu (Karnie, 2006: 9).

Di dalam cerpen ini, tokoh "aku" dikisahkan tengah menyimak kisah rekan kerjanya, Tika, yang mengalami berbagai kesulitan selama menjadi pekerja migran di Hong Kong. Tika menceritakan perlakuan majikannya yang tidak baik serta keinginannya untuk memperoleh visa independen itu kepada "aku" di Victoria Park. Visa independen dalam cerpen ini merujuk pada visa yang diperoleh seorang pekerja migran jika menikah dengan warga asli Hong Kong. Dengan visa tersebut, seorang pekerja migran dapat mencari pekerjaan lain selain pekerja rumah tangga. Tuturan tokoh "aku" pada kutipan di atas yang menyatakan "pekerja migran Indonesia yang sebagian besar menjadikan Victoria Park sebagai 'kampus'" memperjelas fungsi

Victoria Park bagi para pekerja migran di Hong Kong. Sebagian besar pekerja migran menjadikan taman tersebut sebagai pusat aktivitas di hari Minggu selepas sepekan bekerja. Kata “kampus” yang digunakan untuk merujuk Victoria Park pada kutipan di atas menyiratkan fungsi taman kota itu sebagai pusat pembelajaran dan pengembangan diri Victoria Park sebagai kampus. Victoria Park memungkinkan para perempuan pekerja migran untuk bertukar pengetahuan dan pengalaman dengan rekan sesama pekerja migran. Hal terpenting yang biasa didiskusikan antara lain pengetahuan mengenai hak legal sebagai pekerja migran (Isabella, 2016: 166). Ikatan komunitas yang kuat dalam setiap pertemuan di Victoria Park menumbuhkan kesadaran politik dan dukungan dari sesama pekerja migran dalam menghadapi masalah. Namun demikian, aktivitas pengembangan diri tersebut kini mulai dibatasi setelah Victoria Park direnovasi. Ungkapan “tak seleluasa dulu” merujuk pada keadaan Victoria Park yang tak lagi mewadahi atau membatasi fungsi tersebut. Victoria Park yang digambarkan “...*penuh sesak dengan para pekerja migran Indonesia*” (2006: 10) di akhir pekan dipersempit gerakannya. Penjelasan mengenai Victoria Park yang ramai dipenuhi pekerja migran di akhir pekan serta keleluasan pekerja migran beraktivitas di sana menyiratkan kedekatan pekerja migran dengan taman tersebut. Victoria Park menjadi bagian dari kehidupan para pekerja migran sehari-hari.

Kedekatan pada latar Victoria Park juga tampak pada pemaparan lain. Pada bagian lain, tokoh “aku” kembali menggambarkan wujud Victoria Park. Dalam tuturannya, gambaran Victoria Park sebelum renovasi tertanam jelas dalam ingatan. Tokoh digambarkan menyaksikan dan mengalami perubahan demi perubahan yang terjadi di Victoria Park selama

tiga tahun.

Lantai di Victoria Park hampir semuanya bersemen, kecuali lapangan rumput yang dibiarkan menghijau alami. Tidak seperti tiga tahun lalu sebelum renovasi, banyak rerumputan menghampar. (Karnie, 2006: 9)

Pada cerpen "Perempuan di Negeri Beton", tokoh "aku" kembali mengenang Victoria Park tiga tahun yang lalu sebelum taman tersebut mengalami renovasi. Berdasarkan ingatan tokoh terhadap kondisi Victoria Park tersebut diketahui adanya kedekatan tokoh "aku" dengan latar tempat Victoria Park. Kedekatan tersebut tampil dari ingatannya terhadap rerumputan menghampar di Victoria Park yang saat ini berubah dan tergantikan oleh lantai bersemen. Ingatan yang jelas terhadap negara baru yang ditempati, dalam hal ini digambarkan lewat Victoria Park, ini selaras dengan pernyataan Bhabha yang mengemukakan bahwa hal tersebut terjadi sebagai akibat adanya pembiasaan jarak. Jarak tersebut menjadi bias sebab terjadi kekosongan dalam waktu yang lama terhadap ruang domestik (tanah air atau *homeland*) akibat perpindahan ke tempat lain. Hal ini menguatkan kondisi tokoh sebagai seseorang yang mengalami diaspora. Tokoh dapat mengingat dengan jelas wujud Victoria Park sebab telah lama kmenetap di Hong Kong dan membuat ingatan terhadap Hong Kong tertanam jelas. Namun demikian, tanah air dinyatakan hanya sebagian dalam ingatan tokoh.

Selain karena luasnya area taman, Victoria Park menjadi tempat berkumpul para pekerja migran karena ragam kegiatan yang digelar di sana. Pada cerpen "Anjani", Victoria Park dijelaskan

sebagai tempat bagi para pekerja migran untuk dapat menjadi diri mereka sendiri.

Di tempat itu sebenarnya hanya ada taman biasa seperti taman-taman lainnya. Hanya saja keistimewaannya, banyak aktivitas para babu di tempat itu. Saat libur mereka bukan babu lagi. Tapi bebas menjadi diri mereka sendiri. (Karnie, 2006: 33)

Victoria Park dalam kutipan di atas dinarasikan seperti taman-taman lainnya. Ungkapan “taman biasa” di atas merujuk pada taman di pusat kota yang berfungsi sebagai ruang terbuka hijau. Namun demikian, kutipan di atas menjelaskan fungsi Victoria Park selain sebagai ruang terbuka hijau di pusat kota Hong Kong yakni sebagai tempat aktualisasi diri para pekerja migran selepas hari-hari kerja. Aktivitas-aktivitas yang terdapat di dalamnya menjadi keistimewaan tersendiri bagi taman tersebut. Di tempat itu, pada hari libur, para pekerja migran tidak lagi menjadi “babu”. Artinya, mereka dapat melakukan hal-hal yang tidak dapat dilakukan selama hari-hari kerja yang padat dan berat. Di tempat itu pula, mereka terbebas dari segala kewajiban sebagai pekerja domestik. Terbebasnya para pekerja migran dari beratnya kerja dinyatakan dalam “menjadi diri mereka sendiri”. Ungkapan “menjadi diri mereka sendiri” dalam kutipan di atas pun menyiratkan adanya keterasingan pekerja migran dengan dirinya sendiri selama bekerja sebagai pekerja domestik. Keterasingan tersebut kemudian diresistensi dengan pergi ke Victoria Park. Dengan demikian, Victoria Park dalam cerpen ini digambarkan sebagai tempat yang mewadahi konsep “rumah” bagi para tokoh perempuan pekerja migran

Dalam cerpen "Anjani", aktivitas yang dinarasikan dilakukan oleh para pekerja migran di Victoria Park yakni kegiatan-kegiatan keagamaan seperti beribadah ke gereja dan masjid. Mereka pun dinarasikan dapat menghadiri pengajian yang menghadirkan ustaz dengan jamaah yang ramai. Di samping menghadiri pengajian di taman tersebut, para pekerja migran dinarasikan melakukan aktivitas lain seperti ditunjukkan pada kutipan berikut.

Mereka duduk-duduk santai sambil makan dan mengobrol... menggunjing majikan, teman, atau suami yang ketahuan selingkuh setelah ditinggal ke Hong Kong." (Karnie, 2006: 31).

Pada kutipan tersebut dijelaskan bahwa selain menghadiri kegiatan keagamaan, para pekerja migran melakukan aktivitas lain seperti duduk santai sambil makan dan mengobrol. Adapun mengobrol dalam cerpen tersebut kembali dirinci menjadi menggunjing majikan, teman, atau suami yang ketahuan selingkuh setelah ditinggal ke Hong Kong. Kegiatan-kegiatan bersantai yang digambarkan pada kutipan di atas pun menunjukkan upaya para pekerja migran untuk dapat menciptakan "*rumah*" setelah hari-hari kerja yang berat. Aktivitas "menggunjing majikan" seperti dituturkan dalam kutipan tersebut menyiratkan upaya para pekerja migran untuk dapat melawan keterasingannya selama menjadi pekerja di Hong Kong. Adapun aktivitas "menggunjing suami yang ketahuan selingkuh setelah ditinggal ke Hong Kong" menyiratkan upaya pekerja migran untuk menciptakan kembali "*rumah*" sebab pekerja migran terasing dari "*rumah*" yang sesungguhnya yakni

tanah air dan hubungannya dengan keluarga di tanah air.

Selain itu, pada kutipan tersebut, tampak pula kesadaran akan posisi pekerja migran di Hong Kong dalam penggunaan kata “babu” pada kalimat “Saat libur mereka bukan babu lagi”. Kata tersebut menyiratkan adanya kesadaran tokoh atas relasi majikan-pekerja di Hong Kong. Namun demikian, penggunaan kata “babu” tersebut tidak dipadankan dengan “pembantu rumah tangga” atau “pekerja domestik”. Dengan demikian, kata “babu” menyiratkan bahwa narator dengan sengaja memilih kata tersebut untuk mempertegas posisinya sebagai kaum kelas pekerja dan juga sebagai subjek dalam relasinya dengan majikan. Kata “babu”, selain pada kalimat tersebut, digunakan pula oleh narator dalam cerpen-cerpen lain untuk menyebut pekerjaannya di Hong Kong. Cerpen “Anjani”, sebagai contoh, memilih menggunakan “babu” daripada “pembantu rumah tangga”, “pekerja domestik”, atau “tenaga kerja wanita”. Hal tersebut tampak dari kutipan berikut.

Aku dan Anjani menjadi babu di keluarga Kwok Pak Ho. ... Melihat keletihanku dan tubuhku yang kian mengurus, mereka tanggap dan mengambil lagi satu babu dari Indonesia. (Karnie, 2006: 23-25)

Di Hong Kong jangan main-main dengan babu jika tidak mengharap kena denda 5000 Dollar Hong Kong atau denda masuk penjara tiga bulan (Karnie, 2006: 27)

Pada kutipan pertama, dikisahkan awal keberadaan Anjani di keluarga Kwok Pak Ho. Anjani diambil menjadi pekerja di rumah tersebut sebab kebutuhan keluarga tersebut bertambah

sejak kelahiran cucu Kwok yang kembar tiga. Mengetahui tokoh "aku" sigap dalam bekerja, keluarga Kwok kemudian kembali mengambil pekerja asal Indonesia yakni Anjani. Penegasan narator yakni tokoh "aku" terhadap pekerjaannya ditampilkan lewat pemilihan kata "babu". Adapun pernyataan pada kutipan kedua menyiratkan adanya upaya tokoh untuk mempertegas posisinya sebagai pekerja migran yang memiliki kekuatan. Hal tersebut tampak pada kalimat "jangan main-main dengan babu". Ungkapan "jangan main-main" dalam kalimat tersebut menyiratkan adanya perlawanan untuk tidak menjadikan pekerja migran sebagai objek yang dipermainkan. Kalimat tersebut lantas disandingkan dengan regulasi ketenagakerjaan di Hong Kong yakni adanya denda uang dan penjara yang melindungi pekerja migran. Regulasi tersebut tampak membuat pekerja migran memperoleh kekuatannya. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa penggunaan kata "babu" yang sengaja dipilih dalam cerpen-cerpen ini menyiratkan adanya perlawanan terhadap upaya menjadikan objek. Oleh sebab itu, penggunaan kata "babu" merupakan mimikri yang dilakukan perempuan pekerja migran. Mimikri, menurut Bhabha (1994: 85) merupakan suatu strategi yang memungkinkan terciptanya ruang bagi objek untuk menjadi subjek. Hal tersebut dilakukan dengan meniru atau menginternalisasi kekuatan subjek. Perempuan pekerja migran dalam cerpen ini menginternalisasi kekuatan subjek, yakni majikan atau kelas menengah, yang mendefinisikan tokoh sebagai objek, yakni kelas pekerja, kemudian mendekonstruksinya. Cara yang ditampilkan lewat cerpen ini adalah dengan menyengaja menyebut diri sebagai "babu", suatu panggilan yang biasa dituturkan majikan atau kelas menengah. Lewat cara inilah, tokoh perempuan pekerja migran

mendapatkan subjektivitasnya.

3. Simpulan

Kemunculan Victoria Park dalam cerpen-cerpen yang telah dibahas di atas menunjukkan bahwa Victoria Park tidak hanya dimaknai sebagai tempat yang menandai keberadaan kaum diaspora dan perubahan budaya di dalamnya tetapi juga sebagai upaya bernegosiasi dengan keadaan diaspora tersebut. Tokoh-tokoh yang merupakan kaum diaspora dapat berinteraksi dan beraktivitas dengan sesama pekerja migran asal Indonesia di taman tersebut. Hal ini menyiratkan bahwa aktivitas tersebut mampu mengembalikan ingatan para perempuan pekerja migran terhadap tanah kelahirannya dengan cara berinteraksi dengan sesama pekerja migran asal Indonesia. Dengan kata lain, Victoria Park menjadi ruang yang menciptakan perasaan seperti berada di rumah atau *homely* di tengah budaya Hong Kong yang berbeda dengan Indonesia. Oleh sebab itu, aktivitas tokoh perempuan pekerja migran yang pergi ke Victoria Park dimaknai sebagai upaya tokoh untuk menciptakan "*rumah*".

Lewat focalisasi tokoh "aku" dalam cerpen "Anjani", Victoria Park tampil sebagai tempat yang negatif. Pandangan tersebut didukung oleh sang majikan yang memintanya tidak pergi ke Victoria Park. Tokoh pun memutuskan menuruti perintah majikan untuk tidak mendatangi Victoria Park saat hari libur. Hal tersebut berbeda dengan rekan kerja tokoh "aku" yakni Anjani. Tokoh Anjani memilih berlibur di Victoria Park dan berhubungan dengan lelaki migran asal Pakistan. Dalam hal ini dapat diketahui bahwa rumah sang majikan cukup mawadahi "*rumah*" bagi tokoh "aku" daripada tokoh Anjani. Saat tokoh Anjani bekerja di rumah sang majikan, sang majikan memperlakukan tokoh

Anjani lebih keras daripada tokoh "aku". Tokoh "aku" disiratkan berada di posisi yang lebih aman daripada tokoh Anjani sebab tidak terlalu banyak mendapat bentakan dari sang majikan. Adapun bagi tokoh Anjani, Victoria Park menjadi "rumah" sebab tokoh tengah terasing dari pekerjaannya di rumah sang majikan juga dari rekannya sendiri yakni tokoh "aku". Upaya tokoh Anjani untuk nekad pergi ke Victoria Park merupakan upaya melawan keterasingan tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- BHABHA, H. K. 1992. The World and The Home. *Social Text*, No. 31-32, 141-153.
- BHABHA, H. K. 1994. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- BRUBAKER, R. 2005. The 'Diaspora' Diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28, 1-19.
- BUDIANTA, M. 2005. Pembantu Rumah Tangga dalam Sastra: Konstruksi Budaya Kelas Menengah. *Srinthil: Media Perempuan Multikultural*, 8, 67-90.
- CLIFFORD, J. 1994. Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9, 302-338.
- COHEN, R. 2008. *Global Diaspora, an Introduction*, New York, Routledge.
- ISABELLA, B. 2016. A room of one's own: Mobile libraries and writers clubs reveal a rich reading and writing culture among Indonesian migrant workers in Hong Kong. *Inside Indonesia*, 124, 166.
- KARNIE, W. 2006. *Perempuan di Negeri Beton*, Jakarta, Haniya.
- KNOTT, K. 2011. *Moving People Changing Places, Home* [Online].

Available: <http://www.movingpeoplechangingplaces.org/> [Accessed March 3 2016].

ROSA, H. T. 2014. *Sastra yang Menggerakkan* [Online]. Available: <http://sastrahelvy.com/2014/06/18/sastra-yang-menggerakkan/> [Accessed September 2015].

RUSHDIE, S. 1992. *Imaginary Homeland: Essays and Criticism 1981-1991*, London, Granta Books.

SHACKLETON, M. 2008. *Diasporic Literature and Theory-Where Now?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing

PERLAWANAN PEREMPUAN DALAM NOVEL SUNDA *SANDEKALA*

Sri Maryanti

Program Magister Sastra Kontemporer, Fakultas Ilmu Budaya,
Universitas Padjadjaran
Jalan Raya Bandung-Sumedang KM 21, Jatinangor 45363
srimaryanti89@gmail.com

Posisi tokoh perempuan dalam novel Sunda *Sandekala* karya Godi Suwarna ini selaras dengan konsep pendisiplinan tubuh yang dipaparkan Foucault mengenai "*docil bodies*" atau tubuh yang jinak. Gambaran besar novel ini cenderung menghadirkan perempuan yang patuh. Tokoh perempuan diperlihatkan pasif dan dibungkam sehingga bentuk opresi yang dialami oleh mereka tidak jelas karena tanpa didasari perlawanan.

Penelitian terhadap novel Sunda *Sandekala* ini terdorong oleh beberapa hal yang mendukung, terutama dikaitkan dengan isu perempuan. Hal pendukung lainnya di antaranya berkaitan dengan perempuan ditampilkan dalam situasi sosial masyarakat Sunda dan sikap perempuan Sunda yang ingin keluar dari situasi inferior. Hal paling menarik dari novel ini adalah ketika memprioritaskan tokoh utama perempuan bernama Dewi yang digambarkan sebagai mahasiswi sekaligus aktivis yang berjuang sama halnya seperti laki-laki. Kehadiran tokoh Dewi dalam novel ini sangat istimewa karena ia digambarkan berbeda dari tokoh perempuan lainnya. Novel ini menghadirkan tokoh Dewi sebagai simbol resistensi perempuan Sunda dalam teks sastra Sunda.

Kata kunci: perempuan, opresi, perlawanan, *docil bodies*

Abstract

Female Resistance in a Sundanese novel entitled Sandekala

Female figures position in a Sundanese novel entitled Sandekala is in accordance with the concept of docil bodies which is stated by Foucault. In general, the novel tends to present obedient

women. *The female figures are disclosed passively and gagged with the result that oppression undergone is blurred due to less resistance.*

Some argument prompt this research, particularly in relation with women issue. The other supporting issue is concerned with women represented in Sundanese social condition and Sundanese women attitude who is willing to discharge from being inferior. The most interesting of the novel is when the main character named Dewi, is accentuated. She is depicted as a collage student and an activist who struggles similarly as men do. The presence of Dewi is peculiar in the novel. Since she is portrayed differently from other female character. The novel exposes the character of Dewi as a symbol of women resistance.

Key words: *female, oppression, resistance, docil bodies*

PENDAHULUAN

Penelitian ini berfokus pada salah satu novel Sunda berjudul *Sandekala* karya Godi Suwarna. Pemilihan terhadap objek tersebut didasarkan pada beberapa pertimbangan: Suwarna termasuk ke dalam jajaran 15 pengarang Sunda yang sangat berpengaruh dalam kesusastraan daerah (Sunda) di Indonesia, merupakan novel pertama dari dua novel Suwarna yang langsung berhasil memperoleh penghargaan Rancage¹ pada tahun 1998, menampilkan tokoh utama perempuan, dan mengangkat isu lokalitas yang ada dalam masyarakat Sunda.

Sebagai seorang penulis sastra, Suwarna pun memiliki kemampuan yang multitalenta. Ia berhasil melahirkan karya sastra lintas genre antara lain prosa, puisi, naskah drama, sampai

¹ Hadiah Sastra Rancage adalah penghargaan yang diberikan kepada orang-orang yang dianggap telah berjasa bagi pengembangan bahasa dan sastra daerah. Penghargaan ini diberikan oleh Yayasan Kebudayaan Rancage yang didirikan oleh budayawan Ajip Rosidi, Erry Riyana Harjapamekas, Edi S. Ekajati, dan beberapa tokoh lainnya.

fiksimini. Pada umumnya karya sastra Suwarna berbahasa Sunda dan memiliki ciri khas tersendiri.

Sarjono² mengatakan bahwa *Suwarna disebut sebagai "bungsunya"* sastrawan Sunda saat ini yang karyanya lekat dengan tradisi Sunda dan konsep di luar tradisi Sunda, tidak ada tanda-tanda yang memperlihatkan adanya rasa kecanggungan Suwarna sebagai bagian dari masyarakat Sunda ataupun sebagai warga negara Indonesia ketika mengaitkannya dengan jagat internasionalitas.

Pendapat tersebut tak lain memosisikan Suwarna sebagai salah satu sastrawan yang mampu melestarikan khazanah sastra Sunda yang muncul dengan gaya penulisan yang berbeda dengan penulis lainnya. Bahkan, Sarjono melihat Suwarna berani menjungkirbalikkan tradisi yang ada dan tumbuh dalam masyarakatnya sama gambarannya dengan menjungkirbalikkan realitas melalui tokoh-tokoh dan peristiwa yang lahir dalam karya-karyanya. Oleh karena itu, Suwarna memiliki kekhasan tersendiri dalam karyanya.

Penelitian terhadap karya Suwarna terdahulu membahas permasalahan yang berbeda di antaranya sebuah artikel berjudul *Aktualisasi Mitos "Sangkuriang" dan "Lutung Kasarung" dalam Novel "Déng"* yang ditulis oleh Deri Hudaya, Lina Meilinawati Rahayu, dan Hazbini; penelitian berjudul *Enam cerpen karya Godi Suwarna: dongeng metaforis dan Maknanya* karya Ahid Hidayat; dan skripsi berjudul *Analisis Dekonstruksi dina Kumpulan Carpon Serat Sarwasatwa* karya Kiki Pratiwi. Dari ketiga penelitian ini, belum ada yang membicarakan dan melakukan penelitian 2 Agus R. Sarjono adalah seorang sastrawan Indonesia yang namanya dikenal seagai penyair, novelis, dan penulis esai sastra yang dimuat di berbagai media massa. Dalam beberapa buku karya Godi Suwarna, salah satunya dalam cerpen *Serat Sarwa Satwa*, Sarjono mengisi kolom pengantar dengan judul *Tradisi Jungkir Balik dina Carpon Godi Suwarna*

terhadap novel *Sandekala*, terutama membahas permasalahan isu perempuan dalam karya Suwarna.

Penelitian ini difokuskan pada salah satu karya Suwarna berjudul *Sandekala* yang di dalamnya memuat tokoh perempuan bernama Dewi. Tokoh Dewi sangat kuat dalam cerita karena kedudukannya yang diistimewakan oleh pengaran. Dewi ditampilkan sebagai pemegang kendali cerita (tokoh utama), terutama dalam hal posisinya sebagai perempuan.

Penelitian terhadap novel Sunda *Sandekala* ini dikaitkan dengan isu perempuan dan terdorong oleh beberapa hal yang mendukung keberadaan tokoh tersebut antara lain berkaitan dengan perempuan ditampilkan dalam situasi sosial masyarakat Sunda dan sikap perempuan Sunda yang ingin keluar dari situasi inferior.

Novel ini menghadirkan tokoh utama perempuan bernama Dewi yang digambarkan sebagai mahasiswi sekaligus aktivis yang memiliki status sosial yang tinggi sehingga dia tidak memiliki kendala yang rumit dalam dunia pendidikan. Tokoh Dewi memanfaatkan peluang, baik ruang atau gerakannya, saat ia menjadi seorang mahasiswi. Dengan kata lain, ia menjadi ancaman bagi pemerintahan yang dipimpin oleh ayahnya sendiri yang berada di tanah lahirnya sendiri, yakni Ciamis. Kehadiran tokoh Dewi dalam novel ini sangat istimewa karena ia digambarkan berbeda dengan tokoh-tokoh perempuan lain yang ada di dalam novel tersebut.

Perlawanan Dewi mulai terlihat saat permasalahan yang diangkat dalam novel ini dikaitkan dengan kisruh kepemimpinan pemerintahan pusat pada masa orde baru yang dipantau melalui media televisi. Permasalahan tersebut ditarik menjadi isu politik yang berada di pemerintahan daerah yang dipimpin oleh ayah

Dewi yang merupakan seorang camat di Ciamis, tempat di mana Dewi dilahirkan dan dibesarkan. Unsur permasalahan lokalitas di tempat kelahirannya inilah yang membangun tokoh Dewi untuk bersuara dan melakukan perlawanan.

Unsur lokalitas terlihat dari gambaran *setting* cerita, yakni di Ciamis. Kota Panjalu (Ciamis) dimaknai sebagai kota kelahiran Dewi dengan nilai-nilai lokalitas yang mengikat masyarakat pendukungnya. Unsur lokalitas yang tergambar dalam teks ini adalah peran ayah dalam mengawasi dan mengatur anak perempuannya. Tokoh ayah dalam teks ini adalah Suroto – seorang camat di Ciamis yang memiliki kedudukan tinggi dan kepemimpinan yang korup. Ia tidak disukai oleh masyarakat, termasuk oleh anak perempuan tunggalnya bernama Dewi.

Pada umumnya, tokoh perempuan dalam teks ini mendapatkan perlakuan yang tidak sama seperti kaum laki-laki. Dengan kata lain, perempuan berada dalam situasi inferior (ruang domestik) dan laki-laki berada di ruang publik.

Kehadiran Dewi dalam teks ini menjadi simbol perlawanan tokoh perempuan. Dewi digambarkan sebagai seorang perempuan cerdas dan berani mengambil risiko, terutama dalam menghadapi kuasa sang ayah. Dewi adalah satu-satunya tokoh yang berani bersuara dalam menentang pemerintahan yang dipimpin oleh ayahnya sendiri, Camat Suroto.

Selain tokoh Dewi, ada beberapa tokoh perempuan lainnya yang muncul dalam novel ini antara lain, Ibu Camat (ibunya Dewi), Nani, Sari, Bi Lasih, dan Ibu Pandu. Tokoh-tokoh perempuan yang dihadirkan dalam novel ini cenderung terbungkam dan patuh terhadap nilai budaya masyarakat Sunda. Dalam teks ini ditemukan adanya pendisiplinan tubuh perempuan, baik secara disadari atau tidak disadari oleh tokoh-tokoh perempuan dalam teks tersebut.

Pendisiplinan Tubuh 'Docil Bodies' Foucault terhadap Perempuan

Dalam novel *Sandekala*, isu perempuan dalam menghadapi situasi sosial masyarakat Sunda menjadi salah satu topik penelitian ini. Selain itu, ditemukan pula isu konsep-konsep tradisional yang selalu memuliakan ruang domestik kaum perempuan yang sebenarnya menjadi upaya politik budaya patriarki dalam mengatur dan mengawasi perempuan agar tidak keluar dari posisinya sebagai perempuan yang ada dalam konstruksi budaya.

Isu perempuan dan konsep tradisional yang hadir dalam novel Sunda *Sandekala* memberi ruang dalam penelitian ini untuk menyoroti bentuk opresi yang dialami perempuan dalam menghadapi situasi sosial masyarakat Sunda.

Pada novel yang mengangkat lokalitas budaya Sunda ini, perempuan dihadirkan diam, pasif, dikekang, dan terbungkam sebagaimana halnya perempuan yang diposisikan dalam budaya patriarki. Perempuan dipaksa tidak bersuara dan harus patuh terhadap aturan yang dibuat oleh budaya masyarakat pengikutnya –dalam hal ini masyarakat Sunda.

Tokoh perempuan dalam *Sandekala* ini diarahkan patuh pada aturan yang dibuat oleh pemegang kuasa. Meskipun melawan, narator masih menggambarkan tokoh perempuan dalam keadaan lemah secara fisik dan dilemahkan pula secara karakter. Dengan kata lain, sekalipun ada perlawanan, tokoh perempuan masih belum memiliki kebebasan sepenuhnya untuk bisa melawan.

Posisi tokoh perempuan dalam teks ini sama halnya dengan pola pendisiplinan tubuh yang dijelaskan Bartky (1994: 93-94) tentang bentuk pendisiplinan tubuh Foucault. Bentuk

disiplin dalam era modern dipetakan pada pendidikan militer, sekolah, rumah sakit, penjara, dan pabrik. Pendisiplinan tersebut melahirkan pokok persoalan dan latihan tubuh yang dikenal dengan sebutan "*docil bodies*" atau "tubuh yang jinak/patuh". Bentuk pendisiplinan ini memaksa secara langsung tubuh dengan segala proses kegiatan yang dilakukan oleh tubuh dengan cara melakukan pengawasaan mulai dari waktu, ruang, dan gerak yang dilakukan oleh tubuh sehingga tubuh dengan sendirinya patuh terhadap sistem kekuasaan pemerintah atau istilah lain yang diungkapkan oleh Foucault, yakni *regime of power*.

Sekait dengan pendapat Foucault tersebut, Moi (1989: 117) mendefinisikan perbedaan di antara *feminism*, *female*, dan *femininity*. Feminisme mengarah pada posisi pelabelan politik, *femaleness* mengarah pada permasalahan biologi, sedangkan femininitas mengarah pada perangkat yang dikonstruksi oleh budaya.

Berdasarkan pendapat Foucault dan Moi tersebut, penelitian ini membuka ruang untuk melihat kedudukan perempuan dalam situasi sosial masyarakat Sunda dalam novel karya Suwarna ini. Situasi tersebut mengarah kepada bentuk-bentuk opresi yang pada akhirnya menampilkan tokoh Dewi yang melawan dalam *Sandekala*.

Penelitian ini berkonsentrasi pada perempuan yang melawan –dalam hal ini mengarah pada tokoh perempuan pada novel Sunda karya Suwarna. Tokoh perempuan dalam novel tersebut mengalami pendisiplinan tubuh '*docil bodies*' karena mereka (tokoh perempuan) dipaksa untuk patuh terhadap aturan yang ada dalam masyarakat. Tubuh perempuan dipaksa harus tunduk pada aturan. Mereka yang patuh seolah ada dalam

posisi aman, sementara mereka yang melawan menjadi musuh yang mengancam kedudukan si pemegang kuasa –dalam hal ini adalah kaum laki-laki.

Tokoh perempuan yang dihadirkan pada novel Sunda ini umumnya dimunculkan sebagai tokoh ibu rumah tangga, pembantu rumah tangga, perempuan mata duitan, pedagang kecil, tetapi ada juga tokoh perempuan yang dihadirkan sebagai mahasiswi terpelajar. Sementara tokoh laki-laki dihadirkan memiliki kuasa di atas perempuan. Tokoh laki-laki dalam cerita dihadirkan sebagai ayah, suami, dan pemimpin yang memiliki kuasa. Laki-laki memiliki kesempatan 'lebih' dalam berbagai hal dalam ruang publik.

Dari gambaran tersebut, ditemukan adanya pola relasi kekuasaan. Pola relasi kekuasaan yang hadir dalam kedua novel tersebut memunculkan kaum yang mendominasi dan yang didominasi. Hubungan antara kedua kaum dapat dilihat dari kuatnya pembentuk ideologi yang dibangun oleh kaum yang mendominasi [laki-laki] terhadap kaum yang didominasi [perempuan] sehingga ideologi dari kaum yang mendominasi mampu membentuk pandangan kaum minoritas [perempuan] untuk menerima hegemoni kaum yang mendominasi terhadap kaum minoritas secara damai. Dalam interaksi sosial, bentuk-bentuk hegemoni tersebut selalu memunculkan kaum minoritas yang terhegemoni dan kaum yang mendominasi sebagai pihak yang memiliki kuasa.

Tokoh perempuan yang menjadi fokus dalam penelitian ini adalah tokoh yang menjadi subjek dalam sudut pandang narator cerita. Dari beberapa tokoh perempuan yang dimunculkan, Dewi menjadi fokus kajian karena merupakan tokoh perempuan 'istimewa' pada novel Sunda ini dan sebagian besar diposisikan

memiliki peran yang sangat kuat oleh narator. Meskipun ada beberapa tokoh perempuan lainnya dalam novel tersebut, tokoh Dewi yang sering muncul dalam cerita narator. Tokoh ini memiliki masalah yang bersinggungan dengan pihak yang menghegemoninya sehingga membuat tokoh ini sadar bahwa dirinya teropresi dan tidak memiliki ruang gerak yang leluasa dalam ranah publik.

Perempuan dalam struktur budaya Sunda selalu dihadirkan patuh pada budaya yang dilanggengkan. Begitu pula yang dialami tokoh perempuan dalam novel ini. Mereka dimunculkan oleh narator cenderung manut atau patuh pada aturan yang dilanggengkan oleh budaya masyarakat Sunda. Hal ini tergambar dalam tokoh Dewi dalam *Sandekala* yang berstatus sebagai mahasiswi yang aktif dalam berbagai kegiatan melawan ketidakadilan pemerintah, tetapi Dewi dipaksa harus menuruti segala peraturan yang dibuat sang ayah ketika ia berada di rumah sebagai seorang anak. Selain itu, ayah Dewi adalah pemegang kuasa karena ia merupakan seorang camat. Ayahnya pun berhasil memengaruhi sang istri (ibunya) yang juga mendukung ayahnya untuk membatasi langkah dan gerak Dewi. Oleh karenanya, Dewi membatasi jarak dengan keluarganya sendiri sehingga Dewi pun diposisikan oleh sang ayah sebagai pihak yang mengancam keberadaanya ketika dibiarkan untuk lebih berleluasa di ranah publik.

Dalam *Sandekala* masih ditemukan adanya tekanan (opresi) kepada kaum perempuan dengan memberikan batasan-batasan yang membuat perempuan akhirnya merasa terkekang. Mereka seolah tidak diperbolehkan untuk memiliki kedudukan sejajar ataupun melebihi kaum laki-laki, terutama di ranah publik. Oleh karena itu, perempuan yang bergerak di sektor publik, terutama

di ranah pendidikan ataupun di dunia politik, masih dianggap tabu oleh masyarakat Sunda sebagaimana yang dialami oleh tokoh Dewi dalam *Sandekala*.

Kondisi tersebut mempertergas pemikiran patriarkat jika seandainya mereka dibiarkan justru akan menjadi ancaman pihak lain [laki-laki] yang tidak ingin tersaingi. Oleh karenanya, penting membahas isu perempuan dalam novel tersebut dimunculkan. Dari novel inilah, ditemukan opresi yang menekan tokoh perempuan, terutama Dewi. Pada akhirnya, tokoh Dewi harus berhadapan dengan situasi sosial masyarakat Sunda dan berusaha menyikapi situasi inferior dengan melakukan perlawanan.

Eksistensi Dewi sebagai Upaya Perlawanan

Terlahir sebagai seorang perempuan sama halnya ketika terlahir sebagai seorang laki-laki –bukan sebuah pilihan. Munculnya istilah perempuan dan laki-laki merupakan permasalahan biologis yang diperlihatkan dalam perbedaan alat kelamin, yakni perempuan memiliki vagina dan laki-laki memiliki penis. Sebagaimana dibicarakan pada kemunculan feminisme di atas, perempuan menjadi kaum ter subordinat karena konstruksi sosial budaya yang muncul dalam masyarakat. Konstruksi budaya tersebut secara tidak langsung, tetapi akhirnya disadari menjadikan posisi perempuan selalu berada pada posisi yang dirugikan. Konstruksi sosial budaya dalam masyarakat melebeli perempuan dengan berbagai atribut yang akhirnya melanggengkan nilai-nilai domestik menjadi bagian kaum perempuan.

Femininitas merupakan bentuk konstruksi budaya yang selalu identik dengan permasalahan gender perempuan. Atribut

yang melekat pada perempuan adalah ketika perempuan selalu dimunculkan lemah lembut, penyayang, pengasuh, penurut, dan lain sebagainya. Berbeda dengan laki-laki yang selalu ditampilkan ditampilkan cerdas, aktif, dan sejenisnya. Budaya melabeli perempuan dalam femininitas, sedangkan laki-laki dalam maskulinitas. Hal inilah yang membuat sekat sehingga memungkinkan peluang adanya pihak yang ter subordinat, yakni kaum perempuan.

Menurut Moi (1989), ketika seseorang lahir sebagai perempuan bukan berarti ia harus menjadi feminin. Bagi Moi, pelabelan femininitas ini menjadi permasalahan yang memicu adanya pihak yang tertindas atau dianggap lemah.

Dari definisi tersebut, feminisme adalah istilah yang paling tepat digunakan jika dikaitkan dengan isu perlawanan perempuan. Salah satu tokoh yang berkontribusi dalam memnyumbangkan pikiran mengenai pandangan-pandangan feminisme adalah Simone de Beauvoir. Isu perlawanan tokoh perempuan sebagai makhluk termarginal yang dalam istilah Beauvoir dikenal dengan sebutan makhluk *the second sex* dituntut harus terbatas ruang dan geraknya dalam menyampaikan ide atau gagasannya.

Tong (1998)³ menjelaskan pemikiran Beauvoir yang mengemukakan bahwa laki-laki dinamai Diri dan perempuan dinamai Liyan. Jika Liyan ancaman bagi Diri, artinya perempuan adalah ancaman bagi laki-laki. Oleh karenanya, jika laki-laki ingin tetap bebas, ia harus mensubordinasi perempuan agar tidak menjadi ancaman terhadap dirinya. Kondisi seperti inilah

3 Rosemarie Putnam Tong menulis buku berjudul *Feminist Thought* yang dialihbahasakan menjadi *Feminist Thought Pengantar Paling Komprehensif kepada Arus Utama Pemikiran Feminis* oleh Aquarini Priyatna (dosen Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjajaran)

yang menimbulkan adanya pihak yang teropresi [perempuan] yang menjadi fakta historis. Dalam hal ini, Beauvoir melihat perempuan tidak hanya berbeda dan terpisah dari laki-laki, tetapi juga inferior terhadap laki-laki

Megawangi (1999:113) menguatkan argumen Beauvoir bahwa menjadi seorang yang disebut wanita dengan atribut sifatnya, bukan ada sejak dilahirkan, melainkan diciptakan oleh lingkungan budayanya. Itu artinya peran budaya sangat kuat membentuk dan memberi sekat ruang terhadap perempuan. Oleh karena itu, terdapat batasan antara perempuan dan laki-laki. Sebagaimana Beauvoir menulis tentang perempuan dalam buku pertamanya *The Second Sex* yang di dalamnya berisi tentang perempuan yang selalu diidentikkan dengan *nature*.

Menurut Beauvoir, jika penyatuan perempuan adalah dengan alam (*nature*), kondisi tersebut sangat merugikan perempuan karena dapat menghambat kemerdekaan perempuan untuk menemukan eksistensi dirinya. Pelabelan feminin yang melekat kuat pada perempuan seperti halnya perempuan ditugasi sebagai pengasuh, pengasih, dan pemelihara, bukanlah sifat alami perempuan, melainkan akibat proses kulturisasi agar perempuan dapat berperan sebagai ibu dan berpusat di ruang domestik.

Beauvoir mengambil istilah eksistensialisme tersebut dari pemikiran Sartre. Menurutnya, eksistensi diri manusia bukan bawaan sejak lahir, melainkan merupakan sebuah pilihan. Oleh karena itu, menjadi hak setiap manusia untuk menetapkan identitas dirinya karena identitas gender harus dikonstruksi oleh individu yang bersangkutan.

Pelabelan feminis sangatlah merugikan kaum perempuan karena dapat disubordinasi atau ditindas oleh kaum maskulin.

Oleh karenanya, Beauvoir mengajak perempuan untuk memperkuat rasionalnya demi mencapai maskulin atau subjek yang berkuasa dengan cara menekan fitrahnya yang dianggap melekat pada perempuan, yakni emosional.

Tokoh Dewi memiliki kesadaran untuk melawan ketertindasan atas kuasa sang ayah terhadapnya. Dewi ditampilkan terjebak dalam situasi sosial yang membentuknya menjadi perempuan dengan segala atribut yang melekat. Kondisi sosial yang dimaksud adalah kontruksi budaya Sunda. Tubuhnya diatur dan diawasi oleh sang ayah, terutama saat Dewi berkaitan dengan sektor publik.

Pembahasan

Isu perempuan yang melawan akan menjadi salah satu topik pembahasan pada bagian ini. Bagian ini menampilkan tokoh Dewi dalam memperjuangkan hak-haknya agar menempati kedudukan yang sama seperti halnya kaum laki-laki, terutama dalam mendapat kesempatan sepenuhnya di ruang publik.

Sebagai perempuan, Dewi adalah salah satu tokoh yang memiliki kesadaran bahwa dirinya teropresi dalam situasi sosial masyarakat yang telah mengkonstruksi dirinya sebagai perempuan Sunda. Kesadaran inilah yang membuat Dewi berusaha melawan agar bisa keluar dari situasi inferior yang mengopresinya. Bagian pembahasan ini memuat sinopsis dan perlawanan Dewi dalam menghadapi situasi sosial masyarakat Sunda.

Sinopsis Sandekala

Dewi adalah anak perempuan dari seorang camat di salah satu daerah di Kabupaten Ciamis. Ia adalah anak tunggal

kesayangan ayahnya. Ia merupakan mahasiswi sekaligus aktivis yang giat memperjuangkan keadilan untuk masyarakat, termasuk memperjuangkan hak-haknya agar bisa setara dengan kaum laki-laki. Setamatnya dari SMA, ia melanjutkan kuliah di Bandung dan berpisah dengan orang tuanya di Ciamis. Awalnya, orang tuanya mendukung keinginan Dewi untuk kuliah dan hubungan antara Dewi dan orang tua pun terjalin baik. Namun, hubungan baik itu pun renggang seketika sang ayah mengetahui bahwa anaknya merupakan seorang aktivis yang selalu terlibat aksi demo menentang kekerdilan hukum pemerintah, terutama dalam menentang isu korupsi. Secara tidak langsung, sang ayah menjadikan anak perempuan kesayangannya sebagai musuh atau lawan karena tindakan yang dilakukan Dewi akan mengancam kedudukannya dan meruntuhkan ambisinya sebagai pemegang kuasa.

Dewi pun secara sadar akhirnya menjaga jarak dengan tidak pulang kampung dan tinggal di Bandung. Ia lebih merasa nyaman dengan dirinya sebagai mahasiswi yang memiliki kebebasan untuk memperjuangkan hak-haknya daripada tinggal di rumah. Tindakan Dewi inilah yang akhirnya memancing kemarahan sang ayah kepadanya. Keadaan ini pun memicu reaksi sang ibu yang juga ikut-ikutan memengaruhi Dewi supaya tidak melawan sang ayah. Dewi dipaksa harus menjadi anak perempuan yang penurut. Salah satu cara yang dilakukan oleh kedua orang tuanya agar Dewi kembali ke rumah adalah menikahkannya dengan lelaki pilihan kedua orang tuanya, yakni seorang anak bupati. Akan tetapi, rencana kedua orang tuanya gagal karena Dewi lebih memilih Pandu (teman satu kampung sekaligus sekampus dengannya) yang memiliki ambisi sama, yakni memperjuangkan keadilan.

Kemarahan kedua orang tuanya pun semakin memuncak. Akan tetapi hal ini tidak sedikit pun memengaruhi Dewi untuk kembali ke rumah. Semakin dikekang, ia malah berani meninggalkan rumah dan membongkar kebobrokan kuasa yang dilakukan sang ayah.

Hubungan yang renggang antara Dewi dan orang tuanya akhirnya mengantarkan pada sebuah konflik, yakni Dewi bersama masyarakat yang dianggap pembangkang oleh Pak Camat menjelma menjadi buronan. Di akhir cerita, Dewi mati terbunuh bersama para aktivis kampung lainnya.

Perlawanan Dewi dalam *Sandekala*

Foucault melahirkan konsep tentang teori disiplin tubuh. Teori tersebut menjelaskan adanya kekuasaan yang memaksa tubuh seseorang untuk patuh atau jinak (*docile bodies*) terhadap aturan atau kekuasaan yang ada dalam masyarakat. Bentuk pendisiplinan tersebut sama halnya yang diterima oleh tokoh dalam teks *Sandekala*. Novel ini memunculkan isu perempuan yang ditampilkan dalam situasi sosial masyarakat Sunda. Pada umumnya, tokoh perempuan dihadirkan sebagai kaum ter subordinasi. Mereka hanya aktif pada ruang domestik. Termasuk tokoh Dewi. Meskipun Dewi ditampilkan berbeda dari tokoh perempuan lainnya, Dewi masih mendapatkan perlakuan yang sama seperti perempuan lainnya, yakni dibatasi ruang gerak dalam sektor publik.

“Si Neneng, Pah. Nembe teh ditelepon. Piwarang uih,” ceuk Bu Camat. “Kumaha cenah?” Camat Suroto angger mencrong kana layar telepisi. “Alimeun. Da bekelna mah aya keneh, cenah,” Bu Camat ngarahuh. “Sina disusul we ku

Mang Eman nya, Pah? Melang!" (Suwarna: 62)

Percakapan antara Ibu dan Bapak Camat pada kutipan tersebut mempertegas kekhawatiran orang tua kepada anak perempuannya. Kekhawatiran tersebut ditambah dengan kondisi Dewi yang tidak lagi serumah dengan orang tua dan tinggal sendiri dengan mengekos di Bandung karena tengah menimba ilmu. Percakapan sederhana antara Ayah dan Ibu Dewi ini awalnya hanya membicarakan permasalahan tentang bekal [uang] untuk biaya kuliah Dewi sehari-hari. Akan tetapi, Dewi dimunculkan dalam kemandirian. Dengan kata lain, Dewi berusaha tidak memanfaatkan fasilitas ayahnya yang berlimpah. Hal tersebut tergambar melalui tindakan Dewi yang jarang pulang ke Ciamis. Tindakan ini dimaknai sebagai bentuk penolakan Dewi secara tidak langsung agar tidak menjadi beban keluarganya.

Sebagai anak Camat, Dewi termasuk perempuan yang disegani di daerahnya. Ia pun ditampilkan istimewa dibandingkan tokoh perempuan lainnya. Dewi ditampilkan berwibawa dan berwawasan. Hal inilah yang akhirnya mengantarkannya untuk mengampu pendidikan kesarjanaannya di Bandung, terpisah dengan kedua orang tuanya. Namun, posisinya sebagai perempuan masih sama seperti tokoh perempuan lainnya, yakni termarginal dan tersubordinasi dalam situasi sosial masyarakatnya.

Keputusan Dewi untuk melanjutkan kuliah di Bandung memang tidak mendapat hambatan. Ia mendapat dukungan dari kedua orang tuanya. Namun, sang ayah menjadi murka ketika mengetahui bahwa Dewi terlibat dalam aksi demonstrasi di kampusnya. Tindakan Dewi inilah yang pada akhirnya menimbulkan konflik dengan kedua orang tuanya. Hubungan

Dewi dengan kedua orang tuanya mulai renggang, Dewi semakin jarang pulang dan berkomunikasi dengan orang tuanya di Ciamis.

"Moal, Pah! Moal ngalawan. Tapi sing emut, Papah teh sepuh. Mugi-mugi sing ngartos. Dewi teh tos ageung. Terang nu lepat sareng nu leres!" Omong Dewi bari nangtung ngaleos ka lawang tepas, rek ka kamarna. Di lawang malik deui ka bapana. Pok deui. "Kumaha Papah teh? Orde Baru, sih Papah mah, nya? Ulah galak wae, geura. Tos teu usum sepuh galak teh, Pah. Sanes jaman Walanda ayeuna mah!"

Camat Suroto muncereng. Geus rek ngojengakang. Rek nampiling. Panto tepas meundeut manten. Dikoncikeun. Camat Suroto renghap-ranjung, nahan amarah nu dibekel ti kantorna keneh. Ngan ukur bisa gegejret, tuluy diuk deui, nyarande dina sopa. Bu Camat ngurungung. Meleber.

"Beuki kurang ajar budak teh! Calutak!" Camat Suroto jamotrot.

"Tos. Atos, Pah. Ke urang papatahan ku Mamah," ceuk Bu Camat bari diuk

gigireun salakina. (Suwarna: 164-165)

Kondisi di atas memperlihatkan adanya pembungkaman terhadap tokoh Dewi. Hal tersebut dikaitkan dengan posisinya sebagai perempuan. Menurut Foucault (dalam Bartky, 1997: 95), terlahir menjadi laki-laki dan perempuan adalah sebuah kodrati, namun tidak untuk dilabeli maskulinitas untuk laki-laki ataupun feminin untuk perempuan. Hal tersebut senada dengan isu femininitas yang ada dalam masyarakat kita saat ini. Menjadi femininitas adalah pilihan, tetapi konstruksi budaya melabeli

femininitas kepada makhluk bernama perempuan. Feminin terbingkai dalam tubuh perempuan sehingga memaksa mereka untuk *silence* (terbungkam) dan *powerlessness* (lemah).

Sekait dengan definisi di atas, isu adanya *regimes of power* dalam pendisiplinan tubuh terhadap perempuan ini tergambar dalam novel *Sandekala* yang memosisikan perempuan harus tunduk pada segala bentuk kuasa yang ada di masyarakat sebagai bentuk konstruksi sosial budaya masyarakat. Sebagaimana tergambar dalam bentuk pembungkaman terhadap sebagian besar tokoh perempuan yang dituntut untuk tidak bersuara, di dalam novel ini justru tokoh Dewi menjadi salah satu tokoh perempuan yang berusaha keluar dari aturan tersebut dan mencoba melakukan berbagai upaya perlawanan terhadap kuasa tersebut. Dapat dikatakan bahwa Dewi adalah simbol dari perlawanan perempuan Sunda dalam teks.

Kedudukan perempuan dalam situasi tersebut tentunya sangat merugikan kaum perempuan sendiri karena mereka dipaksa patuh dan harus mengikuti setiap aturan yang ada karena dibatasi ruang geraknya sehingga mereka tidak memiliki kebebasan dalam menyuarakan pendapat ataupun ide-idenya. Moi menambahkan bahwa esensi dari politik adalah kekuatan dan permasalahan kritik dan teori feminis muncul untuk meng-*ekspose* cara-cara bagaimana laki-laki mendominasi dan mendesak kaum perempuan supaya patuh terhadap aturan yang dinamakan budaya yang kita kenal dengan istilah patriarki.

Budaya patriarki paling banyak memunculkan konsep kekuasaan yang mendasar yang akhirnya memperlihatkan adanya kekuatan pada pihak laki-laki untuk menguasai ataupun menghegemoni kaum perempuan dalam berbagai situasi. Hal tersebut justru akan menguntungkan salah satu pihak saja,

dalam hal ini kaum lelaki. Sementara itu, kaum perempuan dalam posisi tidak diuntungkan karena mereka dipaksa untuk mengikuti aturan yang diberlakukan oleh si pembuat aturan [laki-laki] yang tidak ingin tersaingi. Oleh karena itu, muncullah sekat yang memisahkan antara keduanya dan lahirlah pihak penguasa [ayah] dan pihak yang dikuasai [anak perempuan/Dewi].

Sebagaimana budaya patriarki menjadi bentuk penindasan terhadap perempuan karena memberi stigmatisasi negatif terhadap tubuh perempuan. Unsur biologi pada tubuh perempuan dilekati dengan sifat-sifat patriarki dengan cara menegaskan bahwa tubuh perempuan adalah hambatan untuk melakukan aktualisasi diri. Dengan demikian, perempuan tersudutkan dalam fungsi biologisnya. Situasi seperti itu pun diterima Dewi dari perlakuan kedua orang tuanya. Ayah mengopresinya dengan kuasanya sebagai kepala rumah tangga, sedangkan ibu menjadi 'alat' penghubung sang ayah menyampaikan keinginan dan harapan, terutama dalam mengarahkan Dewi.

Dalam teks novel *Sandekala*, bentuk-bentuk pelawanan Dewi terlihat pada gambaran berikut

- Memanfaatkan sekolah, meskipun tidak sepenuhnya didukung oleh kedua orang tuanya
- Tidak menyukai kepemimpinan ayah yang dianggapnya korup
- Jarang pulang ke rumah Ciamis, mandiri di Bandung
- Tidak banyak berinteraksi dengan keluarganya (berhati-hati berinteraksi karena memiliki kekhawatiran terpengaruh oleh keluarga)
- Menolak perjodohan dengan anak bupati yang dianggap

- menguntungkan kedudukan sang ayah
- Berpacaran dengan aktivis, Pandu, yang sama-sama giat berdemo.
- Menjauhi rumahnya sendiri

Dari gambaran yang ditampilkan tokoh Dewi tersebut, sikap dirinya meninggalkan rumah di Ciamis merupakan bentuk tindakan awal Dewi melawan. Dirinya seolah menjadi musuh bagi keluarganya sendiri. Tindakan-tindakan inilah yang akhirnya membentuk pribadi Dewi melakukan perlawanan yang lain, seperti halnya tidak merespons kekhawatiran sang ibu dan menolak perjodohan yang dilakukan oleh kedua orang tuanya dengan seorang anak bupati.

Syuropati (2012: 124) menjelaskan bahwa tubuh yang sudah dilekati nilai-nilai patriarki selalu dikukuhkan dalam proses sosialisasi serta diinternalisasikan melalui mitos-mitos yang ditebar ke pelbagai pranata sosial: keluarga, sekolah, masyarakat, bahkan mungkin juga negara. Dalam kerangka pemikiran tersebut, perempuan diposisikan sebagai jenis kelamin kedua (*the second sex*) dalam struktur masyarakat. Akibatnya, perempuan tidak dapat mengolah kebebasan dan identitas kediriannya dalam kegiatan yang positif, konstruktif, dan aktual. Dalam pola tersebut, ditemukan pola hubungan yang tak ramah lagi. Hal tersebut tergambar dalam hubungan antara Dewi dengan kedua orang tuanya.

“Terasna mah ngarempel we. Pidato. Nyaranyi. Maca sajak. Ngaheureuyan petugas. Aranom kenah da, Kang. Pantaran Dewi we. Perwirana paling pantaran Kang Pandu. Jaba seueur nungalaman demo. Teu sadaya mahasiswa

kantos ngiringan demo, pan? Si Papap ge waktos kuliahna teu nyobian demonstrasi. Teu aktip-aktip acan da. Uyuhan betah, nya?" Dewi alewoh bari nangkeup beuki pageuh. (Suwarna: 126)

Sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya, Dewi merupakan tokoh yang berada dalam situasi sosial masyarakat Sunda. Ia dihadirkan kendali peran ayah yang mendisiplinkan tubuhnya untuk menyadari nilai kodrati perempuan, yakni berkaitan dengan ruang domestik. Dilahirkan dari keluarga yang memiliki status sosial menengah ke atas, Dewi memiliki kesempatan untuk melanjutkan pendidikannya di salah satu perguruan tinggi negeri di Kota Bandung. Dialog di atas menjadi salah satu bukti kebencian Dewi terhadap pemerintahan sang ayah yang dianggapnya korup.

*Jungjunan, ngembat jalan ka ditu ka pajaratan!
Hayu cuang gancang leumpang muru liliuh samboja
Sabab ieu panonpoe saban wanci tan kendat ngalenta
tarang
Hayu, urang bising beakeun lahan paesan!
Jungjunan, urang bakal dipapag dalingding rampe
Awor jeung sambuang menyan, di ditu, di astana urang tea,
Nu sok mindeng dilalamun, dirarancang saban mangsa
Kumaha wanda tetenger, kumaha pulas paesan,
Naon bae kembang nu kudu dipelak
Jungjunan, di dinya urang rek reureuh,
Jadi bangke, jadi tulang nu rek langgeng silih asih. (Suwarna:
212-222)*

Adalah tokoh Dewi yang dimunculkan sebagai aktivis mahasiswi yang ikut berdemo dan menentang kuasa politik dalam novel Sunda berjudul *Sandekala* karya Godi Suwarna. Dewi sebagai tokoh perempuan yang ditampilkan melawan dalam konstruksi budaya dan sosial masyarakat yang dimunculkan pengarang. Sebagai tokoh perempuan, peran tokoh Dewi sangat penting karena memuat isu perlawanan perempuan dalam teks.

Dewi. Asa geus lawas teu tepung. Padahal anyar keneh pisan tepung teh. Dina rapat. Di kampus. Aktip Dewi ge. Seksi Kesenian di Himpunan Sastra Inggris. Dewi. Hahadean ti SMA. Di Kawali. Geus di Bandung beuki geugeut. (Suwarna: 51)

Dalam pikiran narator Dewi digambarkan sebagai sosok perempuan pemberani. Ia tidak hanya menimba ilmu saja. Namun, Dewi berusaha mengaktualisasikan dirinya dalam berbagai kegiatan yang tak pernah ia dapatkan ketika hidup bersama ayahnya di Ciamis. Dewi muncul sebagai tokoh aktivis perempuan ikut andil dalam berbagai kegiatan demo menyuarakan aspirasinya di kampus. Tindakan Dewi ini memancing kemarahan sang ayah. Tindakan Dewi dianggap mengancam posisi sang ayah.

Najan geus peureum, lalangit katenjo keneh. Ngariak. Ririakan. Tungtungna lalangit beulah. Ngewag. Halimun nyeot, arasup tina lalangit nu ngangkarawak. Halimun pabuis di kamar. Beuki lila beuki kandel. Katembong nu tingkolebat. Telepisi. Mahasiswa demonstrasi. Pirang-pirang

poster. Spanduk. Megapun. Bendera. Sapatu. Peureup. Tingkoleang. Tingkoleab. Aya beungeut nu ngalangkang dina halimun. Beuki lila beuki deukeut. Beuki atra. Beungeut ku kawas es batu. Es batu nu keur leeh. Nyarakclakan. Panonna mureleng. Merong. Dewi. Beungeut Dewi nu ngagarajag. Tuluy peupeus ngagolombrang. Getihna nyurulung. Busrat-basret dina eurih sategalan. (Suwarna: 52)

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, Dewi adalah tokoh perempuan yang berbeda dengan tokoh-tokoh lainnya di dalam teks. Dewi mendapatkan perlakuan yang sama halnya diterima oleh perempuan lainnya dalam situasi sosial masyarakat Sunda, yakni pendisiplinan tubuh. Menyikapi kondisi tersebut, Dewi tidak tinggal diam. Dewi berusaha keluar dari situasi inferior dan eksistensinya mulai terlihat ketika Dewi menjelma menjadi mahasiswi dan aktivis kampus.

Kemunculan Dewi dalam teks pun dimulai dari obrolan tokoh-tokoh lain seperti Pandu, Ayah, Ibu, Kuncen, dan narator. Secara umum, mereka (tokoh lain) yang membicarakan Dewi selalu mengarah pada tindakan perlawanan Dewi yang keluar dari ruang domestik dan muncul dalam ruang publik yang pada kenyataannya selalu ditempati kaum laki-laki. Dewi selalu muncul dalam pemikiran tokoh lain yang memosisikan dirinya sebagai perempuan tegas dan pemberani. Gambaran tokoh Dewi yang tegas dan pemberani tersebut salah satunya selalu muncul dalam khayalan dan mimpi Pandu (kekasih Dewi).

Sora Kang Dea beuki tarik nimpah sirah. Tingjelengeng. Manehna peureum. Tipepereket. Beunta deui. Horeng keur

aya di Rohang Sidang Mahasiswa. Sidik. Sidik pisan. Di kampusna. Rohangan teh asa beuki ngalegaan bae. Meja-mejana jadi baradag. Korsi-korsina bet jadi jarangkung naker. Potret Presiden, nu biasana ngadaplok dina dingdingna, geus diganti ku gambar Camat Suroto nu gede pisan sirahna, teu imbang jeung awakna nu rengkung kabina-bina. Mahasiswa keur meujeuhna gor-gar. Pacental-central. Pehereng-hereng. Manehna rarat-reret. Luak-lieuk. Neangan Dewi. Teu kasampak. Ukur aya Ibu Camat, Bi Lasih, Ki Kuncen, Kang Bagus, Kang Dadang, Ceu Nani, nu keur narangtung dina meja. Keur nyaranyi Maju Tak Gentar. (Suwarna: 79)

Masih dalam pikiran Pandu yang menggambarkan bagaimana tokoh Dewi dimunculkan berbeda dari tokoh-tokoh lainnya. Bahkans, dalam situasi demo yang ada dalam pikiran Pandu, Dewi selalu digambarkan tampil paling depan dan berkali-kali menjadi korban. Dalam imajinasi Pandu, Dewi selalu dimunculkan ikut dalam demo dan akhirnya mati. Hal tersebut tidak jauh beda dengan kehidupan nyata Dewi di dalam teks. Dewi adalah aktivis yang selalu turut andil dalam setiap demo di kampusnya.

“Teu tiasa dilami-lami deuih! Kedah enggal diproses! Bilih kabujeng hilap, Pak Joko!” Omong Dewi seukeut. Kapolsek neutep ka Dewi keur mureleng. Kapolsek ngarahuh tungkul. (Suwarna: 161)

Tokoh-tokoh perempuan lainnya hanya dibicarakan dalam konteksnya sebagai perempuan pada umumnya: di rumah

(dapur, sumur, dan kasur), mengasuh anak, dan membantu suami dengan bekerja serabutan (pedagang, pembantu rumah tangga, dan lain-lain). Hal yang tidak ditemukan dalam teks ini adalah dalam ranah yang bersinggungan dengan dunia pendidikan. Namun, berbeda persoalan ketika membicarakan tokoh Dewi. Ia adalah satu-satunya tokoh perempuan yang mendapatkan kesempatan melanjutkan pendidikannya di PTN Bandung. Bertolak dari alasan perekonomian keluarga yang dinilai berkecukupan, Dewi sebenarnya melanjutkan pendidikan sebagai modal bagi dirinya untuk melawan konstruksi sosial.

Dalam teks ini ditemukan pula stigma negatif laki-laki dalam memandang perempuan: perempuan 'bekerja' dituduh selingkuh, perempuan yang bersedia menjadi istri ketiga dari lelaki hidung belang, perempuan yang menjadi TKW yang entah dipelakukan bagaimana oleh majikannya. Akan tetapi, berbeda penilaian ketika membicarakan tokoh Dewi yang selalu ditampilkan melawan. Situasi tersebut ada dalam pemikiran Pandu (sebagai narator). Hal tersebut dibuktikan dalam kehidupan nyata, Dewi menjadi salah satu tokoh yang membuka rapat Muspika yang diadakan oleh sang ayah di rumahnya. Dari tindakan tersebut Dewi dan warga kampungnya yang dianggap membangkang akhirnya menjadi incaran kemarahan sang ayah.

Gambaran kutipan di atas menampilkan adanya konsep pendisiplinan tubuh perempuan. Tokoh perempuan dihadirkan terbungkam dan menerima secara damai perlakuan dari pemegang kuasa [laki-laki]. Namun, kemunculan tokoh Dewi mampu mengubah pandangan tersebut karena Dewi berusaha keluar dari situasi inferior dan mengeksiskan tubuhnya di ruang publik.

Simpulan

Konsep pendisiplinan tubuh perempuan adalah bentuk konstruksi budaya patriarki untuk mengatur segala ruang dan gerak perempuan agar terbatas. Pelabelan dan atribut perempuan sebagai hasil konstruksi budaya selalu melekat pada diri perempuan selama perempuan tidak berupaya memperjuangkan hak-haknya dan menerima segala bentuk perlakuan subordinasi dari kaum laki-laki secara damai. Dalam novel ini ditampilkan adanya bentuk eksistensi Dewi sebagai upaya melawan konstruksi budaya tersebut. Meski tubuhnya terjebak dalam konstruksi budaya masyarakatnya –dalam hal ini diopresi oleh sang ayah –namun, Dewi mampu mengubah pandangan tersebut dengan mengekskiskan tubuhnya di ruang publik.

Dalam novel ini, Dewi muncul sebagai simbol perlawanan perempuan Sunda dalam menghadapi situasi sosial masyarakat Sunda. Dewi memiliki kesadaran untuk keluar dari situasi inferior tersebut. Dewi berupaya masuk ke ruang publik dengan memanfaatkan pendidikan sebagai bentuk perlawanan, terutama dalam menentang kekuasaan sang ayah.

Daftar Pustaka

- Bartky, Sandra Lee. 1994. *Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power*. Daring (Ed.), *Feminist Social Thought: A Reader* (Myers Diana Tietjens: 93 – 111). London: Routledge.
- Megawangi, Ratna. 1999. *Membiarkan Berbeda?*. Bandung: Mizan.
- Moi, Toril. 1989. *Feminist, Female, Feminine*. Daring (Ed.), *The*

- Feminist Reader*(Catherine
Belsey and Jane Moore: 118-231). USA: Basil Blackwell.
- Priyatna, Aquarini. 1998. *Feminist Thought: Pengantar Paling
Komprehensif kepada Aliran
Utama Pemikiran Feminis*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Suwarna, Godi. 2010. *Sandekala*. Bandung: Kelir.
- Syuropati, Mohammad A. & Agustina Soebachman. 2012. *7 Teori
Sastra Kontemporer dan
17 Tokohnya*. Yogyakarta: IN AzNa Books.

TRADISI, BUDAYA DAN FEMINISME



DILEMA PERKAWINAN PEREMPUAN BALI (STUDI KASUS PENGARUH WANGSA TERHADAP PERKAWINAN DI BALI)

Anak Agung Istri Ngurah Dyah Prami

Universitas Gadjah Mada
dyahprami@yahoo.co.id

ABSTRAK

Masyarakat Bali hingga saat ini masih menjunjung tinggi nilai-nilai tradisi dan budaya yang diwariskan secara turun menurun. Hal tersebut memberi pengaruh yang cukup besar terhadap keseharian masyarakat Bali, tidak terkecuali dalam perkawinan adat Bali. Selain dipengaruhi oleh sistem patriarki, perkawinan masyarakat Bali khususnya perkawinan adat Bali juga dipengaruhi adanya sistem *wangsa*. Sistem *wangsa* atau oleh masyarakat lokal lebih dikenal dengan istilah *kasta* sangat menentukan status sosial seseorang berdasarkan pada garis keturunan. Ada empat golongan di dalam sistem *wangsa*, yaitu golongan *Brahmana*, golongan *Ksatria*, golongan *Waisya* dan golongan *Sudra*. Masing-masing golongan menempati kedudukan yang berbeda-beda di dalam masyarakat.

Pengaruh sistem *wangsa* di dalam perkawinan adat Bali menyebabkan munculkan permasalahan khususnya bagi perempuan Bali. Konstruksi sosial masyarakat memandang seorang perempuan dari *wangsa* yang lebih tinggi pantang menikah dengan laki-laki dari *wangsa* yang lebih rendah (menikah *nyerorod*). Dengan adanya pembatasan tersebut, secara tidak langsung telah membatasi hak-hak perempuan Bali dalam memilih pendamping hidup. Sehingga tidak menikah seolah menjadi salah satu pilihan dalam menyikapi hal tersebut. Keputusan tersebut bukan tanpa alasan, mengingat ada banyak konsekuensi yang harus ditanggung apabila seorang perempuan dari *wangsa* yang lebih tinggi memutuskan menikah dengan laki-laki dari *wangsa* yang lebih rendah.

Dilema yang dihadapi oleh perempuan Bali tidak hanya terjadi pada perkawinan *nyerorod*, tetapi juga pada perkawinan

anuloma, dimana seorang perempuan menikah dengan laki-laki dari wangsa yang lebih tinggi. Sehingga perbincangan mengenai perkawinan *antarwangsa* menarik untuk diungkapkan. Tujuannya adalah untuk mengetahui sejauh mana konsekuensi yang ditimbulkan dari adanya perkawinan *antarwangsa* yang dilakukan oleh perempuan Bali. Sehingga dengan mengetahui konsekuensi tersebut, diharapkan dapat menghindarkan perempuan Bali dari perlakuan yang diskriminatif.

Kata kunci: *Perempuan Bali, Perkawinan Antarwangsa, dan Diskriminasi*

ABSTRACT

The people of Bali are still upholds the values of tradition and culture handed down to decrease. This gives a considerable influence on the everyday people of Bali, is no exception in customary marriage Bali. Besides influenced by patriarchy, marriage, especially marriage Balinese Balinese also influenced their dynastic system. Dynastic system or by the local community better known as the caste largely determines one's social status based on lineage. There are four classes in the dynastic system, namely class Brahmin, Knight class, class Vaishya and Sudra class. Each of these groups occupy different positions in society.

Effect of dynastic system in Balinese traditional marriage cause problems, especially for women to appear Bali. The social construction of society views a woman from the house of higher abstinence is married to a man from the house of a lower (married *nyerorod*). Given these restrictions, has indirectly restrict women's rights Bali in choosing a life partner. So do not get married seems to be one of the options in addressing this. The decision was not without reason, considering that there are many consequences to be borne when a woman from the house of higher decides to marry the man of the house of the lower.

The dilemma faced by women in Bali does not only occur in marriage *nyerorod*, but also on *anuloma* marriage, in which a woman married to a man from the house of higher. Thus conversations about marriage *antarwangsa* interesting to be disclosed. The goal is to determine the extent of the

consequences arising from their marriage antarwangsa done by the women of Bali. So knowing the consequences, Bali expected to prevent women from discrimination.

Keywords: *Women Bali, Marriage Inter-Wangsa, and Discrimination*

PENDAHULUAN

Perkawinan menjadi satu bagian terpenting dalam siklus kehidupan manusia. Ada empat fase di dalam siklus kehidupan manusia yang disebut dengan *Catur Asrama* (Jaman, 1998: 42). Keempat fase tersebut meliputi tahap *brahmacari*, *grehasta*, *wanaprasta* dan *bhiksuka* (*sanyasin*). *Brahmacari* merupakan tahap dimana seseorang melakukan usaha menuntut ilmu pengetahuan. *Grahasta* disebut juga sebagai tahap berumah tangga. *Wanaprasta* merupakan tahap persiapan menuju masa *bhiksuka*. Pada tahap ini seseorang mulai melepaskan segala kewajibannya. Terakhir adalah tahap *Bhiksuka* dimana seseorang mulai melepaskan unsur keduniawian yang mengikatnya. Perkawinan merupakan bagian dari masa *Grahasta*. Perkawinan menjadi suatu penanda adanya peralihan dari masa dewasa menuju masa berumah tangga. Ada tiga aspek penting di dalam perkawinan, yaitu aspek sosial, religius, dan hukum.

Terkait dengan aspek sosial, perkawinan yang dilakukan oleh seseorang akan memberikannya status di masyarakat. Perkawinan tidak hanya menjadi jembatan dalam penyatuan dua individu, tetapi juga erat kaitannya dengan hubungan antara keluarga dengan masyarakat, serta dipengaruhi oleh sistem sosial yang berlaku. Maka dari itu, perkawinan menjadi bagian penting dalam menentukan kedudukan seseorang di masyarakat. Status yang diperoleh seseorang dari suatu perkawinan juga ditentukan oleh siapa perkawinan tersebut

dilakukan dan dengan siapa perkawinan itu dilakukan. Sehingga, dapat dikatakan bahwa suatu perkawinan dapat terjadi dipengaruhi oleh latar belakang sosial budaya dari keluarga yang bersangkutan. Tidak hanya itu, perkawinan juga berkaitan erat dengan aspek religius, yang mana perkawinan baru dianggap sah jika dilakukan berdasarkan agama yang bersangkutan. Perkawinan juga terkait dengan aspek hukum, baik hukum adat maupun hukum negara karena terkait dengan hak dan kewajiban suami isteri.

Secara umum kebebasan di dalam menentukan calon pendamping hidup merupakan hak dari masing-masing individu. Akan tetapi, bagi sebagian masyarakat yang masih menjunjung tinggi tradisi, kebebasan dalam memilih calon pendamping hidup tidak sepenuhnya diberikan kepada masing-masing individu. Salah satunya yang terjadi dalam perkawinan adat Bali. Bagi perempuan Bali keputusan dalam menentukan calon pendamping hidup tidak sepenuhnya menjadi hak mereka. Meskipun disatu sisi perempuan Bali dikenal sebagai pribadi yang ulet, bertanggung jawab pada keluarga, dan mampu menjaga tradisi budaya masyarakat Bali, tapi disisi lain perempuan Bali kehilangan haknya dalam menentukan calon pencamping hidup (Arisx dalam Suryawati, 2010: 29). Maka dari itu, ada beberapa istilah yang kemudian muncul dari sistem perkawinan adat di Bali antara lain perkawinan *mapadik* (meminang), perkawinan *kejangkepan* (dijodohkan), dan perkawinan *merangkat* atau *nyerorod* (kawin lari) (Atmaja, 2008: 23). Masing-masing jenis perkawinan yang disebutkan di atas dilatarbelakangi kondisi sosial budaya yang bersangkutan. Salah satu kondisi sosial budaya yang dimaksud adalah *wangsa* atau *kasta* dari calon mempelai.

Wangsa atau *kasta* merupakan sistem sosial yang berlaku pada masyarakat Bali. Sistem tersebut didasarkan pada garis keturunan. Dalam sistem *wangsa* ada satu keturunan yang dianggap lebih tinggi dan ada yang dipandang lebih rendah. Demikian pula ada kelompok keturunan yang secara tradisional mendapatkan hak-hak istimewa terutama dalam pergaulan adat (Wiana dan Raka Santeri dikutip dalam Sudantra: 5). Dengan berlakunya sistem *wangsa* atau *kasta* menyebabkan timbulnya kelompok-kelompok sosial yang disebut dengan istilah *Catur Wangsa*. *Catur Wangsa* yang terdiri dari *Wangsa Brahmana*, *Wangsa Ksatriya*, *Wangsa Waisya*, dan *Wangsa Sudra* masing-masing memiliki kedudukan yang berbeda di masyarakat. Dari keempat golongan tersebut, masyarakat yang berasal dari *wangsa Brahmana*, *Ksatriya*, dan *Waisya* disebut sebagai golongan *Triwangsa*. Kelompok tersebut dipandang memiliki status sosial yang lebih tinggi jika dibandingkan dengan masyarakat yang berasal dari *wangsa Sudra*. Hal tersebut dikarenakan golongan *Triwangsa* dipandang sebagai kalangan bangsawan dalam masyarakat Bali. Pengelompokan berdasarkan *catur wangsa* ini tidak hanya mengatur status dan peran seseorang di dalam masyarakat, tetapi juga telah menimbulkan adanya stratifikasi sosial di dalam masyarakat. Dikatakan demikian karena sistem tersebut menempatkan golongan *Brahmana* pada struktur yang paling tinggi, kemudian diikuti oleh golongan *Ksatriya*, *Waisya* dan *Sudra*.

Tanpa disadari, stratifikasi sosial yang ditimbulkan dari adanya penggolongan berdasarkan *catur wangsa* telah menimbulkan pro dan kontra terutama jika terjadi perkawinan *antarwangsa*. Ada dua jenis perkawinan *antarwangsa* yang berlangsung dalam perkawinan adat Bali. *Pertama*, perkawinan

yang terjadi antara laki-laki dari wangsa yang lebih tinggi dengan perempuan dari wangsa yang lebih rendah dari laki-laki tersebut. *Kedua*, perkawinan yang terjadi antara perempuan dari wangsa lebih tinggi dengan laki-laki dari wangsa yang lebih rendah. Pro dan kontra dari perkawinan *antarwangsa* akan sangat nampak bila hal tersebut terjadi pada perempuan dari *wangsa* yang lebih tinggi dengan laki-laki dari wangsa yang lebih rendah. Meskipun demikian, tidak berarti bahwa perkawinan yang terjadi antara perempuan dari wangsa yang lebih rendah dengan laki-laki dari wangsa yang lebih tinggi tidak menimbulkan gejala, terutama bagi perempuan Bali. Gejala yang timbul dari perkawinan *antarwangsa* masih menyisakan permasalahan tidak hanya dalam konteks hukum adat perkawinan di Bali, tetapi juga dalam aspek sosiologis dan psikologis dari pelaku perkawinan *antarwangsa*.

Berdasarkan latar belakang di atas, penulis mencoba mengulas mengenai bagaimana dilema perempuan Bali dalam perkawinan *antarwangsa* yang ditinjau dari aspek sosiologis dan psikologis. Penulis menggunakan metode kualitatif interpretatif dan kepustakaan. Metode kepustakaan digunakan untuk memperoleh data melalui sumber dari arsip-arsip, dokumen, buku-buku maupun data sekunder lainnya. Hal ini dilakukan sebagai langkah untuk mendapatkan beberapa konsep dan teori yang relevan dengan permasalahan yang akan diteliti.

PEMBAHASAN

Dilema Perempuan dalam Perkawinan *Antarwangsa*

Perkawinan adalah suatu ikatan lahir bathin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan

tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Ada dua bentuk perkawinan yang umum dilakukan dalam hukum adat Bali, *pertama* adalah perkawinan dimana perempuan mengikuti keluarga suami. *Kedua*, perkawinan *nyentana/nyeburin* yang mana dalam perkawinan tersebut justru pihak laki-laki yang mengikuti keluarga istri. Meskipun secara umum masyarakat di Bali menganut sistem patrilineal, tetapi perkawinan matrilineal tidak dilarang jika dilakukan.

Dalam konteks budaya Bali yang menganut ideologi patriarkhi secara tidak langsung mengkodratkan bahwa laki-laki memiliki kedudukan lebih tinggi dibandingkan perempuan, bahwa perempuan harus dikuasai oleh laki-laki dan merupakan bagian dari harta milik lelaki (Bhasin dan Khan, 1995:25). Dengan berlakunya ideologi tersebut berimplikasi pada kedudukan perempuan dalam perkawinan adat Bali. Perkawinan adat Bali dapat dibedakan menjadi dua bentuk, yaitu perkawinan *anuloma* dan *pratiloma*. Berdasarkan kitab *Menawa Dharmacastra* yang merupakan kitab hukum Hindu Bali menyebutkan mengenai perkawinan *anuloma* dan *pratiloma*. Perkawinan *anuloma* adalah perkawinan yang dilakukan antara laki-laki dari *wangsa Brahmana, Ksatria, dan Waisya* dengan perempuan dari *wangsa Sudra*. Sementara yang dimaksud dengan perkawinan *pratiloma* adalah perkawinan yang terjadi antara laki-laki dari *wangsa Sudra* dengan perempuan dari *wangsa Brahmana, Ksatria, dan Waisya* (dikutip dari Sadnyini, 2016: 21).

Perkawinan *anuloma* dan *pratiloma* berkaitan erat dengan sistem *wangsa* atau *kasta* yang berlaku di Bali. Pada dasarnya perkawinan adat Bali dilaksanakan menggunakan prinsip *pepadan* (*pada*=sama, sederajat) dalam artian bahwa

perkawinan yang dilaksanakan sebaiknya dengan orang dari *wangsa* atau *kasta* yang sama. Hal tersebut mengindikasikan bahwa perkawinan adat Bali cenderung bersifat endogami klan. Maka dari itu, perkawinan *antarwangsa* tidak dianjurkan dalam perkawinan adat Bali. Terlebih lagi, jika perkawinan tersebut terjadi pada perempuan dari wangsa lebih tinggi dengan laki-laki yang memiliki *wangsa* lebih rendah darinya.

Ada dua bentuk perkawinan *pratiloma* yang dikenal dalam perkawinan adat Bali, yaitu perkawinan *asu pundung* dan *alangkahi karang hulu*. Perkawinan *asu pundung* adalah perkawinan yang dilakukan oleh perempuan dari *wangsa Brahmana* dengan laki-laki dari *wangsa Ksatria*, *Waisya*, dan *Sudra*. Sementara, yang dimaksud dengan perkawinan *alangkahi karang hulu* adalah perkawinan yang dilakukan oleh perempuan dari *wangsa Ksatria* dengan laki-laki dari *wangsa Waisya* dan *Sudra*, serta perkawinan yang dilakukan oleh perempuan dari *wangsa Waisya* dengan laki-laki dari *wangsa Sudra* (Paswaran DPRD No. 11 Tahun 1951 dikutip dari Atmaja, 2008: 149).

Perkawinan *anuloma* dan *pratiloma* memiliki tata cara yang berbeda dalam melangsungkan perkawinan. Hal ini dipengaruhi oleh status sosial yang dimiliki oleh pihak laki-laki. Seperti yang sudah diuraikan sebelumnya, ada tiga cara perkawinan di dalam perkawinan adat Bali, yaitu perkawinan *mapadik* (meminang), perkawinan *kejangkepan* (dijodohkan), dan perkawinan *merangkat* atau *nyerorod* (kawin lari). *Mapadik* atau meminang merupakan istilah yang digunakan apabila perkawinan tersebut dilangsungkan antara laki-laki dan perempuan dengan *wangsa* yang sama (*pepadan*) atau bila perkawinan tersebut dilakukan oleh laki-laki dari wangsa yang lebih tinggi dengan perempuan dari *wangsa* yang lebih rendah.

Sementara perkawinan *kejangkepan* merupakan perkawinan yang terjadi dari hasil perjodohan yang dilakukan oleh kedua orang tua calon mempelai. Sedangkan yang dimaksud dengan perkawinan *merangkat* atau *nyerod* adalah perkawinan yang terjadi apabila pihak perempuan memiliki wangsa yang lebih tinggi dari laki-lakinya.

Berkaitan dengan perkawinan dengan cara *mepadik*, ada beberapa tahapan yang harus dilewati sebelum sepasang mempelai dikawinkan. *Mapadik* sendiri berasal dari *padik* yang berarti pinang atau lamar. Sehingga *mapadik* sendiri dapat diartikan sebagai upaya meminta seorang gadis untuk dikawinkan dengan seorang pria. Upaya tersebut dilakukan oleh orang tua atau keluarga calon mempelai pria (Atmaja, 2008: 51).

Prosesi *mepadik* harus melewati tahapan yang terdiri dari *bungkah* (awal), *madia* (tengah), dan *tugtug* (akhir). Pada tahap *bungkah* (awal) keluarga calon mempelai laki-laki akan mendatangi rumah calon mempelai perempuan untuk menyampaikan niatnya meminang si gadis. Tahap selanjutnya yaitu tahap *madia*, dimana dalam tahapan ini terjadi kesepakatan-kesepakatan diantara kedua belah pihak terkait dengan lamaran yang dilakukan. Sehingga pada tahap ini kedua belah pihak (yang melamar dan yang dilamar) sudah memperoleh kesepakatan apakah lamaran tersebut diterima atau ditolak. Jika lamaran yang dilakukan oleh pihak laki-laki diterima, tahap selanjutnya yaitu *tugtug* sebagai tahap akhir dari prosesi *mepadik*.

Pada tahap *tugtug* pihak keluarga calon mempelai laki-laki akan kembali mendatangi rumah keluarga calon mempelai perempuan dengan disertai iring-iringan pihak keluarga besar untuk membawa *tetukon*, *basan pupur*, dan *raja panomah*.

Tetukon adalah materi pemberian keluarga pria yang terdiri dari seperangkat busana wanita beserta perhiasan, yang bobot nilainya sepadan dengan tingkat sosial yang bersangkutan. Penyerahan *tetukon* kepada pihak keluarga calon mempelai perempuan yang dilakukan oleh pihak keluarga calon mempelai laki-laki sebagai simbol bahwa pertunangan sudah dilakukan dan si gadis yang sudah dilamar akan menjadi “gadis terlarang”. Pasca prosesi *mepadik*, perkawinan paling lambat dilaksanakan dalam kurun waktu enam bulan.

Seperti yang sudah diungkapkan sebelumnya bahwa prosesi *mepadik* tidak hanya dilakukan pada perkawinan *pepadan* (sederajat/*wangsa* yang sama), tetapi juga dapat dilakukan jika calon mempelai laki-laki memiliki *wangsa* yang lebih tinggi dari pihak perempuan. Ketika perkawinan terjadi pada perempuan yang berasal dari *wangsa* lebih rendah dari lakinya, maka perempuan tersebut melewati tahap yang disebut dengan *mének wangi* (*mének* berarti naik, dan *wangi* berarti harum). *Mének wangi* disimbolkan sebagai prosesi menaikkan derajat seorang perempuan yang menikah dengan laki-laki dari *wangsa* yang lebih tinggi. Setelah perkawinan dilangsungkan, perempuan tersebut tidak lagi memakai namanya sewaktu gadis, melainkan dipanggil dengan sebutan *jero*.

Dengan meningkatnya derajat perempuan tersebut menjadi *jero*, maka nama panggilannya diganti sesuai statusnya yang baru. Misalnya, Ni Wayan Dastri, perempuan *jaba* yang dikawini oleh seorang laki-laki *Triwangsa*, diganti namanya menjadi Jero Ratna, dan sebagainya, yang biasanya menggunakan nama-nama bunga. Meskipun seolah adanya peningkatan status sosial dari perempuan yang menikah dengan laki-laki dari *wangsa* yang lebih tinggi, tapi di sisi lain hal tersebut justru merupakan

bentuk diskriminasi yang dialami perempuan. Hal ini karena, perempuan yang menjadi *jero* akan kehilangan identitasnya karena adanya perubahan nama yang dialami oleh perempuan tersebut.

Konsekuensi lain yang harus dihadapi oleh perempuan yang menjadi *jero* menurut Sadnyini (2016: 179) antara lain, saat dilangsungkannya upacara perkawinan sesajen yang digunakan saat perkawinan tersebut diletakkan secara terpisah antara sesajen yang diperuntukkan bagi mempelai laki-laki dan sesajen untuk mempelai perempuan. Bekas sesajen yang diperuntukkan bagi mempelai perempuan tidak akan diterima (dikonsumsi) oleh keluarga suaminya, melainkan akan diberikan kepada keluarga mempelai perempuan atau kerabat terdekat suami yang memiliki *wangsa* sama atau lebih rendah dari sang mempelai perempuan. Tidak hanya sampai disana, diskriminasi yang diterima oleh perempuan yang menjadi *jero* terlihat dari adanya larangan melakukan kewajiban mendoakan (*nyumbah*) roh orang tua kandungnya saat upacara *ngaben*/upacara kematian.

Selain itu, perempuan yang menjadi *jero* juga diwajibkan menggunakan bahasa Bali halus untuk berbicara dengan keluarga suaminya dan juga pada anak-anaknya. Pemaknaan terhadap konsep *mének wangi* hanya berlaku bagi keluarga perempuan. Artiannya setelah seorang perempuan menjadi *jero*, keluarga dari perempuan tersebut diwajibkan untuk menggunakan bahasa Bali halus saat berbicara dengan perempuan tersebut. Meskipun telah menjadi bagian dari keluarga suaminya, akan tetapi kedudukan dari perempuan yang menjadi *jero* tidaklah sama dengan perempuan yang sederajat. Demikian pula dengan hak-hak yang diterimanya,

dibatasi oleh etika-etika yang berlaku di rumah suaminya.

Di sisi lain saat pergi ke rumah keluarganya, perempuan yang menjadi *jero* tidak lagi diperlakukan sama oleh keluarganya. Cenderung keluarga akan menunjukkan sikap antipati. Ini disebabkan karena adanya perubahan struktur bahasa yang digunakan, yang juga berpengaruh terhadap tindakan-tindakan yang ditunjukkan. Karena statusnya yang kini sudah meningkat, maka perempuan tersebut tidak lagi diperkenankan makan bersama-sama dengan keluarganya. Keluarganya pun tidak lagi bisa memanggilnya dengan namanya saat gadis, tetapi harus memanggilnya dengan sebutan *jero*. Berdasarkan ilustrasi tersebut terlihat bahwa perempuan yang melakukan perkawinan dengan laki-laki dari *wangsa* yang lebih tinggi mengalami kondisi yang dilematis. Disatu sisi mereka belum diterima sepenuhnya di rumah suaminya, tapi di sisi lain mereka sudah kehilangan hak-haknya di rumah orang tuanya.

Berbeda dengan perkawinan yang dilakukan dengan cara *mepadik* dalam perkawinan *anuloma*, pada perkawinan *asu pundung* dan *alangkahi karang hulu* perempuan yang akan dikawinkan tidaklah dipinang melainkan dibawa lari oleh calon mempelai laki-laki ke rumah orang tua mempelai laki-laki untuk selanjutnya dilakukan prosesi upacara perkawinan. Cara perkawinan yang demikian disebut juga dengan istilah *nyerorod/merangkat*. Hal ini dilakukan karena perkawinan tersebut tidak memperoleh restu dari pihak keluarga perempuan. Biasanya hal tersebut disebabkan status sosial (*wangsa*) pihak laki-laki lebih rendah dari pihak perempuan. Akan tetapi, perkawinan *nyerorod* akan berkorelasi dengan hilangnya martabat seorang perempuan saat dilangsungkannya perkawinan tersebut. Hal ini terlihat dari konsekuensi yang diterima perempuan yang

melakukan perkawinan *asu pundung* dan *alangkahi karang hulu* diwajibkan melakukan prosesi *patiwangi* (*pati* berarti mati, *padam* dan *wangi* berarti *harum*).

Prosesi *patiwangi* dimaksudkan sebagai simbol hilangnya hak-hak perempuan tersebut sebagai perempuan dari wangsa yang lebih tinggi. Selain itu, prosesi *patiwangi* dilakukan karena dianggap telah melanggar nilai-nilai adat yang telah diwariskan secara turun-temurun. Setelah memutuskan untuk melakukan perkawinan dengan laki-laki dari *wangsa* yang lebih rendah darinya, perempuan tersebut akan mengikuti status sosial dari suaminya. Hal tersebut berdampak pada berubahnya relasi antara perempuan tersebut dengan keluarganya. Bagi sebagian perempuan yang melakukan perkawinan *asupundung* dan *alangkahi karang hulu* mereka dilarang untuk mengunjungi keluarganya, sekalipun jika mereka ingin mengunjungi keluarganya mereka harus menunggu selama enam bulan. Selain itu, perempuan yang melakukan perkawinan *nyerorod* diwajibkan untuk menggunakan bahasa Bali halus saat berbicara dengan keluarganya. Demikian pula dengan perilakunya saat datang ke rumah orang tuanya diatur berdasarkan etika pergaulan kaum *Triwangsa*.

Hingga saat ini, perkawinan *nyerorod/merangkat* masih menimbulkan gejolak di masyarakat. Hal ini disebabkan karena perkawinan *nyerorod/merangkat* dianggap menyalahi tatanan sosial di masyarakat. Sebelum adanya Keputusan DPRD Bali Nomor 11 Tahun 1951 tentang perkawinan antara *Catur Wangsa* di Bali, para pelaku perkawinan *antarwangsa* (*asu pundung* dan *alangkahi karang hulu*) memperoleh sanksi adat yang berat. Sanksi yang dulu pernah diterapkan pada pelaku perkawinan *asu pundung* dan *alangkahi karang hulu* antara lain sanksi

melabuh geni atau terjun ke dalam api, *melebok* atau dibuang ke dalam laut dengan kaki diikat/digandoli dengan batu, dan sanksi *selong* atau dibuang ke suatu daerah. Meskipun saat ini sanksi tersebut tidak lagi diterapkan, akan tetapi secara sosiologis masih ada beberapa masyarakat yang menerapkan sanksi sosial bagi pelaku perkawinan *asu pundung* dan *alangkahi karang hulu*.

Perempuan yang melakukan perkawinan *nyerorod* sering dipandang sebelah mata karena perempuan yang melakukan perkawinan dengan cara *nyerorod* seolah-olah mendatangi laki-laki. Bahkan tidak jarang perempuan yang melakukan perkawinan dengan cara *nyerorod* dipandang sebagai perempuan yang diambil di sembarangan tempat karena perkawinannya tidak direstui dan tidak dilepaskan oleh keluarganya. Dampak dari adanya stigma tersebut adalah tidak dihargainya perempuan di rumah suaminya. Di sisi lain dengan melakukan perkawinan dengan cara *nyerorod* menimbulkan kesan bahwa harga diri perempuan rendah/jatuh di mata masyarakat. Dalam konteks perkawinan *antarwangsa* inilah sesungguhnya perempuan Bali mengalami diskriminasi yang disebabkan oleh konstruksi budaya dalam sistem patriarki. Hilangnya hak-hak yang dimiliki oleh perempuan Bali sebagai akibat dari adanya pernikahan *antarwangsa* pada akhirnya menempatkan perempuan Bali pada kondisi yang dilematis dan ter subordinasi.

PENUTUP

Sistem *wangsa* yang berlaku di Bali memiliki implikasi yang cukup besar terhadap perkawinan yang terjadi di Bali. Dengan berlakunya sistem *wangsa* dalam kehidupan masyarakat Bali, menjadikan perkawinan yang dianjurkan berdasarkan hal tersebut adalah perkawinan *pepadan* (sederajat atau dengan

wangsa yang sama). Meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa perkawinan *antarwangsa* terjadi dalam perkawinan adat Bali. Ada dua bentuk perkawinan *antarwangsa*, yaitu perkawinan *anuloma* dan *patriloma*.

Perkawinan *anuloma* adalah perkawinan yang terjadi antara laki-laki dari *wangsa* yang lebih tinggi dengan perempuan dari *wangsa* yang lebih rendah. Sedangkan perkawinan *patiloma* yang terdiri dari perkawinan *asu pundung* dan *alangkahi karang hulu* adalah perkawinan yang dilakukan oleh perempuan dari *wangsa* yang lebih tinggi dengan laki-laki dari *wangsa* yang lebih rendah. Kedua bentuk perkawinan tersebut menimbulkan diskriminasi terhadap perempuan Bali yang disebabkan adanya perkawinan *antarwangsa*. Perkawinan *anuloma* telah menyebabkan hilangnya identitas perempuan Bali yang disebabkan adanya perubahan nama karena pernikahan tersebut. Tidak hanya hilangnya identitas pada perempuan yang melakukan perkawinan *anuloma* hak-haknya sebagai anak dan juga istri pun menjadi kian terbatas.

Diskriminasi yang dialami oleh perempuan tidak hanya dalam perkawinan *patiloma*, tetapi juga dalam perkawinan *asu pundung* dan *alangkahi karang hulu*. Pada pernikahan tersebut perempuan dilarang untuk mengunjungi keluarganya. Selain itu, perempuan yang melakukan perkawinan *asu pundung* dan *alangkahi karang hulu* diwajibkan untuk menggunakan bahasa Bali halus saat berbicara dengan keluarganya. Demikian pula dengan perilakunya saat datang ke rumah orang tuanya diatur berdasarkan etika pergaulan kaum *Triwangsa*. Perempuan yang melakukan perkawinan *asu pundung* dan *alangkahi karang hulu* seolah tidak memiliki harga diri dan martabat karena perkawinannya dilaksanakan dengan cara *nyerorod*

dan tidak memperoleh restu dari orang tua pihak perempuan. Kondisi tersebut menjadikan perempuan Bali yang melakukan perkawinan *asu pundung* dan *alangkahi karang hulu* tidak dihargai di rumah suaminya.

DAFTAR PUSTAKA

- Atmaja, Jiwa. 2008. *Bias Gender Perkawinan Terlarang Pada Masyarakat Bali*. Denpasar: Udayana University Press
- Bhasin, K dan N. S. Khan. 1995. *Persoalan Pokok mengenai Feminisme dan Revolusinya*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Goode, William J. 2007. *Sosiologi Keluarga*. Jakarta: Bumi Aksara
- Jaman, I Gede. *Membina Keluarga Sejahtera (Grha Jagatdhita)*. Surabaya: Paramita, 1998.
- Sadnyini, Ida Ayu. 2016. *Sanksi Perkawinan Terlarang Di Bali Dulu dan Kini*. Denpasar: Udayana University Press
- Sudarma, I Putu. *Bias Gender dalam Perkawinan Beda Wangsa pada Masyarakat Hindu di Bali*. Denpasar: Institut Hindu Dharma Negeri (IHDN)
- Suryawati, Cok Istri. 2010. "Kepemimpinan Perempuan Pejuang Bali: Studi Kasus Ida I Dewa Agung Istri Kanya (Perspektif Kajian Budaya)". Program Pascasarjana Universitas Udayana. (Tesis belum terbit).

BIAS POTRET PEREMPUAN MUNA DALAM RITUAL LIFE-CYCLE

Asliah Zainal

IAIN Kendari

liazain03274@gmail.com

ABSTRACT

In many cultures, the portrait of women strengthened through tradition that regulates and controls the ideal image of women is actually gender bias and misconceptions of women. This study examines three series of women life-cycle ritual in Muna society of Southeast Sulawesi, which is named *kangkilo*, *katoba*, and *karia* (3K). Male puberty in Muna is more biological, while the female puberty is biological as well socially. With anthropology-feminism perspective, this paper confirms that three series of women ritual in Muna is an effort to construct social and cultural the ideal female character on the side of reproduction, which reassures biased treatment because lack of production ritual for men in his life-cycle ritual. These finding highlights that the portraits of women in the tradition often paradoxical and unfair, where the female puberty socially and culturally is constructed, whereas male puberty is biological and natural which leads gender inequality.

Key Words: life-cycle ritual, gender bias, women reproduction ritual, antropology-feminsm, Munanese women

ABSTRAK

Dalam banyak kebudayaan, bias gender dalam potret perempuan dikuatkan lewat tradisi yang mengatur dan mengontrol gambaran perempuan ideal yang justru terjadi miskonsepsi tentang perempuan yang menguat secara kultur dan sosial. Tulisan ini mengkaji tiga rangkaian ritual *life-cycle* perempuan dalam masyarakat Muna di Sulawesi Tenggara yang disebut dengan *kangkilo*, *katoba*, dan *karia* (3K). Pubertas laki-laki dalam masyarakat Muna lebih bersifat biologis, sementara pubertas perempuan bersifat biologis

sekaligus sosial. Dengan perspektif antropologi feminis, tulisan ini menegaskan bahwa tiga rangkaian ritual perempuan dalam masyarakat Muna menunjukkan upaya budaya dalam membentuk karakter perempuan ideal pada sisi reproduksinya, yang justru menegaskan bias perlakuan oleh sebab ketiadaan ritual produksi bagi laki-laki dalam ritual *life cycle*-nya. Temuan ini meggarisbawahi bahwa potret perempuan dalam tradisi seringkali bersifat paradoks dan tidak fair, dimana pubertas perempuan bersifat sosial dan dikonstruksi secara kultur, sementara pubertas laki-laki bersifat biologis dan natural yang lalu bermuara pada ketimpangan gender.

Kata kunci: ritual life-cycle, bias gender, ritual reproduksi perempuan, antropologi-feminis, perempuan Muna.

A. Pendahuluan

Setiap masyarakat memiliki kebudayaan yang membuatnya unik dan berbeda dengan masyarakat lainnya. Salah satu elemen kebudayaan tersebut adalah ritual. Meskipun ritual dalam masyarakat dapat diklasifikasi dalam satu polarisasi yang general, akan tetapi ritual-ritual dalam masyarakat tetap mencerminkan kekhasan suatu masyarakat tersebut. Ritual *life-cycle* misalnya secara general dapat dikategorikan mulai dari ritual kehamilan, kelahiran, kedewasaan, perkawinan, dan kematian. Kategorisasi demikian dipraktikkan suatu masyarakat dengan beragam, baik dalam bentuk, prosesi, maupun alat-alat ritual yang digunakan.

Kebudayaan diciptakan untuk mengatur pola kehidupan masyarakat baik yang menyangkut pandangan hidup, kebiasaan, upacara, maupun pola interaksi dan pergaulan sehari-hari, termasuk pandangan hidup dan upacara yang berhubungan dengan kategorisasi gender dalam masyarakat. Dengan demikian, pola pandangan dan pola perlakuan gender

dalam kebudayaan mau tidak mau menjadi konstruksi sosial-budaya itu sendiri.

Tidak heran jika kebudayaan menggambarkan dan mengharapkan perempuan bertutur kata, berkarakter, bersikap, dan berperilaku sebagaimana masyarakat menghendaknya. Naifnya, seringkali gambaran dan pandangan tentang perempuan seringkali dikonstruksi dalam sudut pandang laki-laki oleh sebab dominasi budaya patriarki yang begitu mengakar kuat. Bahkan konsep-konsep universal tentang sakralitas atau kesucian yang ditujukan pada perempuan dalam tradisi justru membungkus bahkan melegitimasi praktek perlakuan gender yang berbeda tersebut. Ulasan Gerung (2008) tentang tradisi lokal yang seringkali menjadi "selimut" yang membungkus secara ideologis praktik patriarki menjadi *warning* untuk melihat bentuk dan praktek kerifan lokal terhadap perempuan secara lebih berhati-hati dan kritis, bahkan untuk nilai-nilai lokal yang bisa jadi bersifat universal untuk seluruh masyarakat dan kebudayaan. Belum lagi soal interpretasi agama secara legitimatif telah melanggengkan praktek perlakuan yang tidak fair bagi perempuan. Dalam banyak penelitian, perempuan seringkali digambarkan secara tidak adil, sebut saja misalnya dalam tradisi masyarakat Jawa (Fauziah, 2015), Sunda (Rohmana&Ernawati, 2014), Lombok (Smith, 2009; Khaerani, 2014), Bali (Rahmawati, 2016); Mentawai (Irawati, 2008).

Penelitian-penelitian tersebut menguatkan bahwa dalam tradisi, perempuan seringkali dikonstruksi secara sosial, budaya, bahkan agama dalam domain budaya patriarki yang berimbas pada diskriminasi dan ketidakadilan gender. Dalam ritual, upacara, pandangan hidup, bahkan dalam praktek interaksi sehari-hari masyarakat sering kali menempatkan perempuan

dalam konstruksi sosial yang bias gender dengan asumsi, pelabelan, dan stereotype yang berujung pada diskriminasi dan perlakuan tidak adil.

Tulisan ini akan menyoret potret atau gambaran perempuan ideal dalam masyarakat Muna yang bias gender yang dikuatkan secara kultur lewat ritual inisiasi anak. Masyarakat Muna adalah salah satu suku yang terdapat dalam wilayah Sulawesi Tenggara, disamping suku Tolaki, Buton, dan Moronene. Salah satu ritual *life-cycle* dalam masyarakat Muna adalah ritual inisiasi anak dari kanak-kanak menuju remaja/dewasa yang disebut dengan tiga K (*Kangkilo, katoba, dan karia*). Dengan menggunakan perspektif antropologi-feminisme, studi ini hendak mencermati bagaimana selama ini perempuan Muna digambarkan lewat *mindset* dan pandangan laki-laki sebagai pihak yang paling otoritatif. Potret perempuan ideal dalam benak dan gambaran dunia laki-laki dilegitimasi pula lewat ritual reproduksi perempuan yang menunjukkan indikasi perlakuan yang tidak fair oleh sebab absennya ritual produktivitas bagi laki-laki.

Studi ini hendak menegaskan bahwa potret perempuan yang sering kali dilanggengkan secara kultur perlu terus dikaji dan dikritisi sebagai bentuk pencairan kemapanan yang selama ini terlanjur dibangun oleh pandangan patriarkhis untuk menemukan spesifikasi atau varian-varian tentang gambaran perempuan dalam berbagai tradisi secara fair untuk tidak terjebak pada pandangan yang konvensional tentang perempuan dan tradisi yang melingkupinya.

B. Ritual Daur Hidup

Ritus atau upacara tertentu menjelang kedewasaan seorang anak dianggap sebagai suatu cara untuk menyebrangi

lorong penuh bahaya. Oleh karena itu, ritual dianggap sebagai sebuah kompromi atas bahaya yang melingkupi seorang anak yang akan beralih status, dari kanak-kanak menjadi dewasa. Ritual dengan berbagai bentuknya menunjukkan perilaku tertentu, mengekspresikan sesuatu, atau menampilkan konsep-konsep tertentu. Maka, ritual merupakan mekanisme struktural dan fungsional untuk menyatukan dikotomi antara pikiran dan perbuatan (Bell, 1992: 20). Jadi dalam ritual tercakup dua hal, yaitu pikiran/gagasan atau sistem kepercayaan yang dituangkan masyarakat lewat perbuatan atau perilaku tertentu dalam ritual.

Ritual sesungguhnya berfungsi sebagai komunikasi dalam sebuah masyarakat. Ritual juga merupakan semacam bahasa dimana masyarakat dapat mendiskusikan berbagai macam hal (Crocker dalam Shaudghnessy, 1973: 49). Ritual mengatur hubungan atau interaksi antara orang perorang atau antara kelompok. Ritual terdiri atas dua hal, yaitu sistem kepercayaan/ide, tidak hanya mengatakan sesuatu, tetapi juga perbuatan/praktik perlakuan yang berarti melakukan sesuatu. Ritual dapat membuat seorang anak laki-laki menjadi laki-laki dewasa, juga dapat membuat anak perempuan menjadi perempuan dewasa yang siap berumah tangga dan memiliki anak. Inilah yang dimaksudkan sebagai kekuatan komunikasi sebuah ritual.

Van Gennep (1960: 11) menyatakan bahwa setiap upacara senantiasa melewati tiga tahap, yaitu *preliminal rite (rites of separation)*, *liminal rites (rites of transition)*, dan *postliminal rites (rites of incorporation)* yang disebutnya sebagai *Rites de Passage*. *Rite de Passage* sesungguhnya adalah lorong (pintu masuk) yang dilewati seseorang atau kelompok dalam memasuki statusnya yang baru yang membedakannya dari keadaan sebelumnya. Konsep Van Gennep dengan *Rites de Passage* ini dikembangkan

lebih lanjut oleh Victor Turner yang mengatakan bahwa *Rite de Passage* secara simbolis merupakan perpindahan individu dari alam plasenta menuju kematian. Jadi, ritual sesungguhnya adalah proses dan menyatu, yaitu ketegangan yang bergerak dan menjadikannya seimbang, yang mengantarkan seseorang dari satu dunia ke dunia lain (dan kemudian kembali lagi) (Collins, 2005: 328).

Ritual inisiasi adalah ritual yang dilaksanakan pada saat masa akhir kanak-kanak seorang anak. Ritual inisiasi mengekspresikan transisi status dari kanak-kanak menjadi remaja, bahkan menuju kedewasaan. Ritual inisiasi dikatakan Dhavamony (1995: 191) biasanya merayakan dan meresmikan penerimaan individu ke dalam kedewasaan atau kematangan religius. Oleh sebab itu, dalam ritual inisiasi seorang anak setelah menjalani ritual tersebut dianggap dan dapat diterima oleh masyarakatnya, bukan lagi kanak-kanak akan tetapi sudah dianggap dewasa dan karena itulah dianggap sudah cukup umur untuk mendapatkan ajaran dan petuah tentang kehidupan sebagai bekalnya memasuki status barunya dalam masyarakat. Maka, tidak heran jika dalam ritual inisiasi mulai diajarkan tentang berbagai macam persoalan kehidupan. Status baru mengindikasikan kewajiban dan tanggungjawab baru yang biasanya juga lebih berat. Maka, hal-hal seperti inilah yang ditekankan masyarakat pada anak yang diritualkan sebagai salah satu tanggung jawab sosial mereka.

Maka, kedewasaan seorang anak juga merupakan tanggung jawab sosial, tidak hanya tanggung jawab orang tua anak tersebut. Kedewasaan seorang anak yang berhubungan dengan pubertasnya merupakan salah satu tahap perkembangan yang berhubungan erat dengan pertanggungjawaban

individu terhadap masyarakatnya, juga masyarakat terhadap individu. Disamping itu, kedewasaan juga menunjukkan hubungan ketergantungan antara individu berikut orang-orang disekitarnya (Lewis, 1980: 90).

Dalam ritual inisiasi, anak diberikan pelajaran baru sebagai penanda dimulainya kedewasaan baru, dan dimulainya status baru. Inilah yang dimaksudkan dengan inisiasi, yaitu *to initiate*, "untuk memulai sesuatu". *Novice* dalam ritual inisiasi tidak memiliki status, atribut, kedudukan atau status apapun. Ketidakpunyaan terhadap sesuatu inilah yang mencirikan mereka dalam ciri homogenitas, yaitu kesamaan status dan keadaan mereka. Ciri homogenitas ini kemudian membentuk suatu *communitas* dalam konsep Turner (1969: 96). *Novice* dalam liminalitas memiliki keadaan yang sama, memakai pakaian yang sama bahkan minim pakaian, minim gerakan, minim makan minum, bahkan minim istirahat. Gerakan-gerakan bahkan perkataan mereka adalah sama dan seragam. Status dan kedudukan sosial mereka sebelum diinisiasi ditanggalkan selama memasuki ritual ini.

C. Tiga K (*Kangkilo, Katoba, Karia*)

1. Upacara *Kangkilo*

Upacara *kangkilo* adalah upacara sunat bagi anak laki-laki maupun perempuan. Prosesi ini didahului oleh dipisahkannya tempat bagi anak laki-laki dan perempuan. Masing-masing mereka ditempatkan dalam ruang tertentu untuk kemudian disunat oleh masing-masing dukun sunat; anak laki-laki disunat oleh dukun laki-laki dan anak perempuan oleh dukun perempuan. *Kangkilo* adalah ritual sunat adat yang biasa dilaksanakan sebelum usia pubertas anak. Prakteknya pada anak

laki-laki adalah menggores alat kelamin anak membentuk garis lurus ke atas dan pada anak perempuan melukai alat kelamin dalam bentuk titik. Membentuk garis lurus ke atas merujuk pada huruf *alif*, yaitu huruf pertama hijaiyah dalam Aksara Arab. Sementara itu, membentuk titik pada kelamin anak perempuan dianalogikan kepada titik huruf *ba'*, huruf hijaiyah kedua dalam aksara Arab. Praktek *kangkilo* atau sunat adat adalah praktek sunat secara simbolis, ketika darah sudah keluar dan anak sudah merasakan sakit, maka prosesi melukai dihentikan. Tujuan ritual ini adalah menghilangkan kotoran yang disimbolkan dengan keluarnya darah. Keluarnya darah adalah simbol keluarnya kotoran dari badan manusia.

Melihat prakteknya bersifat simbolis dan fungsinya tidak benar-benar membersihkan, banyak masyarakat Muna beralih ke alternatif yang lain, dengan memilih khitan Islam. Namun demikian, ada juga yang menjalani sunat adat *kangkilo* terlebih dahulu, lalu menjalani khitan Islam. Dengan begitu, anak-anak di Muna bisa menjalani dua praktek sirkumsisi sekaligus, yaitu sunat adat *kangkilo* dan khitan Islam. Tetapi tidak menutup kemungkinan ada pula masyarakat yang hanya melaksanakan khitan Islam tanpa menjalani sunat adat *kangkilo*. Khitan Islam dalam masyarakat Muna hanya dilakukan oleh anak laki-laki dan tidak untuk anak perempuan. Setelah anak menjalani sunat adat dilanjutkan dengan *katoba*. Pelaksananya boleh dirangkaikan atau pun boleh pula setelah *kangkilo* baru anak menjalani *katoba*.

2. Upacara *katoba*

Setelah anak menjalani sunat adat *kangkilo* atau khitan Islam, anak menjalani ritual *katoba* yang dilangsungkan pada usia pubertasnya. Ritual ini disebut dengan ritual pengislaman

dan diperuntukkan untuk anak laki-laki dan anak perempuan. Dalam prosesi pelaksanaan *katoba* terdiri atas tiga hal utama, yaitu *pertama*, tata cara bertobat (*dotoba*); *kedua*, ikrar pertobatan dan pengislaman; dan *ketiga* adalah petuah *katoba* yang terdiri atas tiga nasehat utama, yaitu kepatuhan kepada kedua orang tua (*lansaringino*), tata cara bersuci (*kaalano oe*), dan keberimbangan hubungan tiga subyek (manusia, Allah, dan alam).

Dalam prosesi ritual *katoba*, titik tekannya terletak pada praktek lisan berupa pengucapan kata-kata taubat dan kalimat syahadat. Bertobat memerlukan kondisi-kondisi tertentu agar permohonan dan tujuan bertobat dapat tercapai. Oleh sebab itu, ada tahap-tahap yang harus dilalui anak sebelum mengikrarkan *toba*. Sebelum mengucapkan istighfar dan syahadat, imam terlebih dahulu memberitahukan dan mengajarkan tata cara bertobat. Petunjuk tata cara bertobat ini menjadi penting dan menjadi bekal pengetahuan dalam proses kehidupan anak nantinya. Tata cara bertobat terdiri atas empat, tiga hal berhubungan dengan manusia dan satu hal berhubungan dengan Allah. Tiga hal yang berhubungan dengan manusia adalah; (a) Menyesali hal-hal yang pernah atau yang telah dilakukan (*dososo*). Penyesalan ini melingkupi tiga hal, yaitu kesalahan yang timbul dari niat dalam hati yang tidak baik (*dukuno lalonto modaihano*), kesalahan yang timbul oleh karena perkataan (*pogau modaihano*), dan kesalahan yang timbul dari perbuatan (*feelino podiu modaihano*); (b) Menjauhi perkara atau hal yang dapat menjerumuskan kepada kesalahan yang sama atau kesalahan yang baru (*dofekakodoho*), yaitu menjauhi hal-hal yang bisa timbul dari hati, perkataan, dan perbuatan, serta menjauhi hal-hal yang berhubungan dengan

hak manusia (*hakkunaasi*); (c) Meniadakan atau menghilangkan kecenderungan untuk melakukan kesalahan (*dofomiina*), baik menyangkut kesalahan dalam hati, kesalahan akibat perkataan, maupun kesalahan akibat perbuatan. Satu hal yang berhubungan dengan hak Allah SWT adalah keputusan dan ketentuan Allah (*botuki*). Keputusan untuk diampuni adalah hak dan wewenang Allah dan hamba hanya berhak untuk memohon ampun.

Setelah anak diajarkan tentang tata cara bertobat (*isaratino toba*), imam menuntun anak untuk mengucapkan lafadz pertobatan (*istighfar*) dan pengislamannya (dua kalimat syahadat). Pertama-tama, imam menuntun anak membaca surat Al Fatihah hingga selesai. Sesudah itu, anak dituntun untuk membaca *istighfar*. *Istighfar* biasanya diucapkan dalam bentuk *istighfar* panjang, tetapi ada pula yang mengucapkan *istighfar* pendek sebanyak tiga kali. Setelah mengucapkan *istighfar*, anak dituntun mengucapkan ikrar dua kalimat syahadat. Komunikasi berlangsung antara imam dan anak dengan kain putih yang diikatkan di jari masing-masing. Ikatan kain putih di jari menyimbolkan komitmen yang kuat untuk memegang janji ikrar dan tanggung jawab untuk menjalankan janji.

Tahap selanjutnya dalam prosesi *katoba* adalah pemberian nasehat yang meliputi tiga hal utama, yaitu ajaran untuk patuh kepada kedua orang tua (*lansaringino*), nasehat tentang tata cara bersuci (*kaalano oe*), dan nasehat tentang menjaga keseimbangan hubungan antara sesama manusia, Allah, dan alam sekitar. Prosesi ritual diakhiri dengan baca doa atau dalam masyarakat Muna disebut dengan *baca-baca*. *Baca-baca* biasanya dipimpin langsung oleh imam atau orang lain yang memimpin *katoba*. *Baca-baca* secara sederhana adalah

acara pungkas ritual. Beberapa ritual hanya berakhir dengan *baca-baca* yang lalu diikuti dengan makan bersama di antara keluarga saja. Akan tetapi, lebih banyak lagi masyarakat yang melanjutkan prosesi ritual dengan perayaan atau resepsi yang meriah dengan mengundang tamu dan para kerabat serta sahabat. Pesta resepsi atau perayaan ritual menjadi tahap akhir dari ritual.

2. Upacara *Karia*

Istilah *karia* dalam masyarakat Muna memiliki asal usul kata dan makna yang beraneka ragam. Ada yang mengatakan bahwa *karia* berasal dari kata "kari" yang berarti (a) sikat atau pembersih, (b) penuh atau sesak (Imbo, 2007: 7). *Karia* diberi makna yang berarti sikat atau pembersih sebab ritual ini merupakan proses pembersihan diri anak dari dosa dan kesalahan sebelumnya, terutama terhadap orang tua dan anggota keluarga lain. Makna pembersihan juga menunjukkan upaya pembersihan diri secara fisik dan mental bagi perempuan sebelum memasuki kehidupan rumah tangga. Bagi masyarakat Muna, seorang perempuan belum dikatakan dapat menikah jika belum melakukan pembersihan lahir batin lewat upacara *karia*.

Makna lain dari *karia* adalah ramai atau keramaian (Imbo, 2007 & Thamrin, 1994). Keramaian yang dimaksudkan disini adalah perayaan besar-besaran yang diadakan oleh orang tua gadis dan biasanya terdiri atas beberapa orang gadis. Keramaian juga merupakan upaya perayaan/penegasan kedewasaan anak perempuan. Disamping itu, keramaian sebagaimana yang dimaksudkan dalam upacara *karia* juga mengindikasikan proses sosialisasi kesiapan seorang gadis memasuki status barunya sebagai anak gadis (*kalambe*) dan siap dipersunting dan dijadikan istri.

Ritual *karia* juga identik dengan pingitan (*kaghombo*). Anak perempuan yang dikaria menjalani proses pemingitan selama empat hari empat malam. Dahulu waktu pemingitan ini bahkan lebih lama lagi, yaitu selama 40 hari 40 malam. Modernisasi telah merubah durasi waktu pelaksanaan ritual ini dengan pertimbangan praktis; efisien dan efektif dengan tidak mengurangi substansi adat *karia* itu sendiri. Jumlah empat puluh hari empat puluh malam disamping secara historis adalah lama waktu yang dipakai putri Kamomono Kamba (cikal bakal kerajaan Muna) ketika akan menikah, juga menunjukkan masa tumbuhnya embrio manusia dalam rahim ibunya. Nominal tersebut juga menunjukkan waktu yang cukup lama bagi seorang perempuan diajarkan tentang kehidupan, khususnya kehidupan berumah tangga. Dalam perkembangan selanjutnya, lama waktu 40 hari 40 malam dipersingkat menjadi 4 hari 4 malam dengan alasan utama adalah bahwa 4 hari 4 malam merupakan simbol empat unsur kehidupan (air, angin, tanah, dan api).

Dalam pingitan selama menjalani ritual *karia*, anak perempuan ditempatkan dalam satu ruang gelap dengan minim cahaya sebagai simbol suasana kegelapan dan ketenangan dalam kandungan ibu. Dalam ruang tertutup ini, anak perempuan diajarkan berbagai petuah dan ajaran kehidupan sebagai anak, anggota masyarakat, dan sebagai calon istri dan ibu. Setelah menjalani upacara *karia*, anak perempuan akan dianggap sebagai kertas putih yang telah mengalami proses pembersihan diri dan memiliki bekal kebajikan hidup yang diperolehnya selama menjalani upacara *karia*. *Karia* dalam masyarakat Muna adalah semacam medium *drilling*/latihan, baik fisik maupun mental sebelum memasuki kehidupan dan statusnya yang baru.

D. Konstruksi Perempuan Ideal secara kultur

Ritual inisiasi dalam masyarakat bukanlah ritual yang berdiri sendiri. Ia selalu berhubungan dengan ritual lain dalam lingkup *life-cycle* itu sendiri dan dalam ritual-ritual lainnya. Inisiasi sebagai tahap akhir dari pertumbuhan masa kanak-kanak dianggap sebagai awal dimulainya status dan babak baru dalam kehidupannya. Status baru tersebut beriringan pula dengan kewajiban dan tanggung jawab baru sesuai dengan status dan perannya dalam masyarakat.

Arbuckle (1982: 230) menyebutkan bahwa ritual inisiasi mengekspresikan transisi status dari kanak-kanak menuju pada remaja dan dari remaja menuju pada kedewasaan. Salah satu problem yang berhubungan dengan inisiasi adalah adanya indikasi transisi seksual. Ritual inisiasi selalu berhubungan dengan seksualitas dan persiapan kematangan biologis seorang anak.

Pada usia transisi dari kanak-kanak menuju usia remaja dan dewasa, anak-anak di Muna menjalani ritual untuk merayakan tahap peralihan mereka dari usia kanak-kanak menuju dewasa. Anak dalam masyarakat Muna merupakan tumpuan harapan, pelanjut keturunan, dan pemelihara martabat keluarga. Anak laki-laki dan anak perempuan sama-sama memiliki kedudukan yang sama. Keduanya sama-sama menjalani ritual perubahan status yang sama, meskipun ketika dewasa perempuan memiliki ritual khusus yang tidak dimiliki oleh laki-laki. Perempuan ketika dewasa memiliki ritual keperempuanan, sementara laki-laki tidak memiliki ritual kekelakian. Ritual yang dijalani anak-anak terdiri atas tiga tahap, yaitu dua tahap untuk anak laki-laki dan anak perempuan dan tiga tahap khusus untuk anak perempuan. Tiga tahap tersebut adalah ritual *kangkilo*, *katoba*, dan *karia*.

Anak laki-laki menjalani ritual *kangkilo* dan *katoba*, sementara anak perempuan menjalani ritual *kangkilo*, *katoba* dan ditambah dengan ritual *karia*.

Setiap anak perempuan dalam masyarakat Muna ketika menjelang usia dewasa atau menjelang pernikahan dianggap wajib untuk di-*karia*. Upacara inisiasi ini dalam masyarakat Muna merupakan salah satu kewajiban orang tua yang harus ditunaikan. Perempuan dalam masyarakat diibaratkan sebagai bunga harum (*kamba*) yang senantiasa menyebarkan wewangian dalam keluarga dan masyarakat. Ritual *karia* menjadi penting dalam masyarakat Muna, dalam ritual ini diajarkan berbagai macam hal sebagai bekal bagi anak perempuan tersebut dalam memasuki perkawinan, menyangkut kewajiban dan tanggung jawabnya sebagai istri, ibu, dan anggota masyarakat.

Perempuan dalam masyarakat Muna dianggap sebagai tonggak penting sebuah rumah tangga. Konsep perempuan ideal digambarkan sebagai perempuan yang senantiasa berbakti, berkata-kata halus dan ramah (Sabora, 1984: 43). Disamping itu, perempuan ideal menurut masyarakat Muna adalah perempuan yang pandai menjaga kecantikan lahir batin (*tindalano*), mampu menunaikan kewajiban sebagai seorang istri (*jaganilambu*), penyabar dan berlapang dada (*malulalo*), dapat dipercaya (*tiparesea*), dan sebagainya. Segala gambaran ideal tentang stereotip perempuan tersebut diajarkan dan dilatihkan dalam ritual *karia* pada anak perempuan dengan harapan bahwa anak perempuan yang di-*karia* tersebut kelak ketika berumah tangga akan dapat menjalankan kewajibannya sebagai seorang istri dan ibu dan dapat menciptakan keluarga yang damai dan bahagia bersama suami dan anak-anaknya.

Dalam banyak masyarakat ritual inisiasi (ritual kedewasaan)

pada seorang anak selalu berhubungan dengan perkawinan dan kehidupan rumah tangga, begitu pula halnya dalam masyarakat Muna. Ritual inisiasi *karia* sebagai salah satu upacara kedewasaan bagi anak perempuan berhubungan erat dengan ritual perkawinan. Jadi, ritual inisiasi kedewasaan tidaklah berdiri sendiri, dia senantiasa dihubungkan dengan ritual lain sebagai rangkaian proses inisiasi itu sendiri.

Ritual *karia* dalam masyarakat Muna mengandung nilai-nilai pendidikan moral dan bekal hidup bagi anak perempuan ketika kelak memasuki dunia rumah tangga. Ritual pendewasaan pada anak dalam masyarakat Muna dalam arti persiapan secara ritual dan secara konstruksi sosial pula hanya ditujukan pada anak perempuan dalam bentuk ritual *karia*. Pada anak laki-laki ritual kedewasaan hanya dilakukan ketika anak laki-laki memasuki ritual khitan (sunat) yang disebut dengan *katoba*.

Pada awalnya, ritual persiapan kedewasaan dan menikah juga dilakukan pada anak laki-laki, tetapi hanya bersifat mengikutsertakan (*kafotai*) pada ritual pingitan pada anak perempuan, sehingga tidak menjadi suatu kewajiban. Waktu pelaksanaannyapun hanya berlangsung satu malam. Bekal-bekal pengetahuan yang diberikan pada anak laki-laki dalam hal ini adalah pengetahuan-pengetahuan agama, adat istiadat, ilmu kepemimpinan, ilmu ketangkasan (Baharuddin, dalam La Opa et al, 2008). Kini ritual bagi laki-laki hampir tak ditemukan lagi, meskipun ada beberapa masyarakat yang menganggap bahwa dahulu ritual demikian pernah ada; serta ada pula yang menganggap perlu untuk mengadakan ritual yang sama pada anak laki-laki. Meskipun kebanyakan menganggap bahwa ritual demikian bagi anak laki-laki tidak perlu diadakan.

Ada pula yang menjelaskan bahwa ritual yang sama juga

dimiliki laki-laki yang disebut dengan *sariga*. *Sariga* menurut sumber ini adalah ritual untuk memperkenalkan pengetahuan-pengetahuan tentang ilmu kanuragaan dan pertahanan diri bagi laki-laki. Faktanya, Menurut tokoh adat P SI praktek *sariga* juga dilakukan oleh perempuan pada masa kanak-kanak dengan tujuan untuk melatih keprihatinan hidup pada anak laki-laki dan perempuan. *Sariga* hanya dilaksanakan satu hari itu saja pada masa kanak-kanak sebelum *katoba* dan *karia*. Anak-anak hanya memakai sarung, tanpa baju atau celana dan mereka juga tidur di atas papan serta tidak boleh memakai bantal. Tujuannya adalah untuk mengingatkan bahwa manusia hidup tidak memiliki apa-apa dan bukan siapa-siapa. Kondisi ini adalah mimikri pada asal keadaan manusia, yaitu alam keadaan tiada. Keterangan diatas nampaknya sulit untuk merujuk data yang bisa menunjukkan laki-laki memiliki ritual produktivitas seperti halnya perempuan yang memiliki ritual reproduksi.

Pada anak perempuan ritual inisiasi *karia* merupakan persiapan bagi anak perempuan menjalankan perannya sebagai istri, ibu, dan anggota masyarakat umumnya. Ritual pubertas pada anak perempuan dalam bentuk *karia* berhubungan erat dengan fungsi seksual, kesiapan biologis mereka untuk menjadi istri dan ibu. Akan tetapi alasan-alasan fisik ini hanyalah menjadi satu dimensi kecil dalam masyarakat. Yang paling penting dalam ritual inisiasi adalah dimensi-dimensi sosial, yaitu menyangkut kewajiban dan tanggung jawab sebagai perempuan dewasa yang siap menyandang status baru sebagai istri dan ibu.

Meskipun van Gennep (1960: 67) mengatakan bahwa pubertas fisik tidak selalu datang bersamaan dengan pubertasi sosial. Ada perbedaan signifikan antara pubertas fisik (ditandai dengan datangnya menstruasi, mulai tumbuhnya payudara,

membesarnya pervis, dan sebagainya) dengan pubertas sosial (ketika anak perempuan siap menyandang status sebagai istri dan ibu). Maka tidak heran jika dalam banyak masyarakat, ritual inisiasi pada anak laki-laki maupun perempuan dilakukan lebih awal sebelum datangnya pubertas secara fisik atau juga lebih akhir. Dalam masyarakat Muna umumnya, ritual *karia* dilaksanakan secara bersamaan dengan datangnya masa kedewasaan anak, yaitu sebagai persiapan memasuki rumah tangga, meskipun dalam beberapa kasus lain, juga *karia* bisa dilakukan bersamaan waktunya dengan *katoba* (khitan), yaitu ketika anak berusia sekitar 15-16 tahun.

Ritual kedewasaan selalu berhubungan dengan ritual pubertas dan perkawinan. Maka ritual ini juga disebut dengan ritual kesuburan atau reproduksi perempuan. Fortes (dalam La Fontaine, 1985: 114) mengatakan bahwa ritual kedewasaan secara langsung berhubungan dengan kemampuan untuk menghasilkan keturunan/berumah tangga. Ritual inisiasi dengan demikian juga bisa disebut dengan ritual kedewasaan seksual yang mengindikasikan ide-ide tentang reproduksi manusia.

Ritual *karia* adalah *drilling* bagi anak perempuan dalam mempersiapkan diri baik secara fisik maupun mental memasuki kedewasaan seksual (reproduksi) dan kedewasaan sosial (kewajiban dan tanggung jawab sosial sebagai istri dan ibu). Ritual inisiasi *karia* bagi anak perempuan dalam masyarakat Muna tidak hanya menekankan arti pentingnya kedewasaan fisik (seksual-bilogis) yang berhubungan langsung dengan fungsi reproduksi, akan tetapi yang lebih penting adalah dimensi sosial, yaitu kedewasaan sosial, tidak hanya mengindikasikan perubahan fisik-biologis-seksual akan tetapi juga perubahan

sosial dalam menyandang status yang baru sebagai istri, ibu, dan anggota masyarakat. Hal ini bisa dilihat dalam petuah-petuah *pamontoto* dalam mengajarkan nilai-nilai ideal perempuan sebagai *tindalano* (pandai menjaga kecantikan lahir batin), *jaganilambu* (mampu menunaikan kewajiban sebagai seorang istri dan ibu, *malulalo* (penyabar dan lapang dada, *tiparasae* (terpercaya), dan nilai-nilai stereotip perempuan yang dilekatkan padanya sebagai istri dan ibu yang ideal menurut masyarakat Muna. Dimensi sosial lain yang juga ditekankan dalam ritual *karia* adalah *drilling* keterampilan-keterampilan yang perlu dikuasai anak perempuan untuk menjadikannya sebagai istri dan ibu yang ideal, yaitu keterampilan-keterampilan domestik umumnya.

Ritual memiliki dua pola pemaknaan yaitu pola normatif yang berhubungan dengan norma kehidupan sosial dan agama, dan pola sensory yang berhubungan dengan ekspresi-ekspresi dorongan dan keinginan individu (Wolanin, 1978: 36). Pola pemaknaan normatif dalam ritual *karia* adalah norma masyarakat Muna tentang peran perempuan dalam statusnya sebagai istri dan ibu. Sedangkan pola pemaknaan sensori adalah ekspresi keinginan masyarakat tentang perempuan ideal yang bisa menjadi istri dan ibu. Dua pola pemaknaan ini bisa dilihat secara bersamaan dalam ritual *karia* anak perempuan dalam masyarakat Muna.

Ritual *karia* tidak hanya upaya persiapan reproduksi perempuan, ia juga menegaskan perbedaan laki-laki dan perempuan dalam masyarakat Muna. Secara filosofis dasar diadakannya ritual *karia* adalah pada pandangan masyarakat Muna bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk adam (laki-laki) yang bengkok. Perlakuan perempuan dari rusuk

yang bengkok tersebut memerlukan kehati-hatian. Jika memperlakukan terlalu keras, maka tulang rusuk tersebut akan patah. Akan tetapi jika perlakuan terlalu lemah maka akan menyebabkan tulang rusuk akan selamanya bengkok. Pandangan masyarakat Muna yang mengkonsepsikan perempuan dan konsep penciptaanya berbeda dari laki-laki adalah konsepsi yang dipengaruhi ajaran Islam, bahwa perempuan tercipta dari tulang rusuk Adam.

Anak perempuan dianggap sebagai tonggak utama sebuah rumah tangga. Oleh sebab itu ritus inisiasi yang harus dilalui anak perempuan dalam masyarakat Muna lebih kompleks daripada anak laki-laki. Bagi anak laki-laki ritus inisiasi hanya melewati tahap *kangkilo* (sunat) dan *katoba* (pengislaman) dan prosesi yang terjadi didalamnya adalah upaya pentahbisan anak laki-laki terhadap status keislamannya, bukan ditujukan bagi persiapan baginya memasuki usia produktif. Hal ini berbeda dengan anak perempuan. Dalam ritus inisiasi anak perempuan disamping merupakan pentahbisan akan status keislamannya, juga merupakan persiapan bagi fungsi reproduksinya kelak ketika menikah. Ritual *kangkilo*, ritual *katoba*, dan akhirnya ritual *karia* bagi anak perempuan benar-benar sebuah upaya persiapan fungsi reproduktif dengan mempersiapkan mereka secara fisik-biologis-seksual dan mental-psikologis untuk berperan sebagai istri dan ibu.

Salah satu dasar filosofis tentang konsep penciptaan demikianlah yang menyebabkan masyarakat Muna menganggap bahwa ritual *karia* bagi anak perempuan adalah penting. Tidak sama penting dan perlunya bagi anak laki-laki sebagai bekal persiapan memasuki dunia rumah tangga dengan simbol produksinya. Anak laki-laki dianggap tidak memerlukan upaya

drilling dalam bentuk ritual untuk mempersiapkan bekalnya sebagai seorang suami, karena masyarakat Muna menganggap bahwa laki-laki diciptakan sebagai manusia pertama dari tanah dan konstruksi penciptaannya jelas. Maka ritual inisiasi pada anak laki-laki dalam masyarakat Muna hanya pada ritual khitan adat (*kangkilo*) dan ritual pengislaman (*katoba*).

Ritual dengan demikian juga merupakan komunikasi masyarakat dalam sistem kepercayaan mereka. Ritual adalah bahasa di mana masyarakat bisa membicarakan dan melakukan banyak hal. Ritual *karia* secara perkataan dan perilaku adalah simbol persiapan reproduksi perempuan dan tidak terdapat simbol persiapan produksi bagi laki-laki. Hal ini mengindikasikan adanya penegasan perbedaan laki-laki dan perempuan khususnya dalam perkawinan. La Fontaine (1985: 117) menegaskan bahwa ritual kedewasaan mempertegas perbedaan laki-laki dan perempuan. Penegasan ini secara kongrit diwujudkan oleh masyarakat Muna salah satunya dalam bentuk ritual *karia*.

E. Bias Gender dalam Ritual Inisiasi

Perempuan memiliki aturan ritual yang mengatur dan mengontrol peran dan fungsi reproduksinya, sementara laki-laki secara kultur tidak diatur peran dan fungsi produksinya. Rangkaian ritual mulai dari *kangkilo*, *katoba*, dan *karia* bagi anak perempuan merupakan rangkaian konstruksi kultural yang mengharapkan perempuan berlaku dan bersikap sebagaimana masyarakat menghendaknya sebagaimana gambaran perempuan ideal.

Naifnya, gambaran ideal tentang perempuan yang dilegitimasi secara budaya adalah bias dari pandangan laki-

laki tentang perempuan yang ideal dan tidak ideal. Tokoh adat di Muna semuanya adalah laki-laki. Perempuan hanya hadir sebagai dukun sunat adat, dukun beranak atau dukun penyembuh penyakit. Tiga rangkaian ritual inisiasi mulai dari *kangkilo*, *katoba*, dan *karia* menyajikan cara masyarakat Muna memahami dan menjelaskan relasi laki-laki dan perempuan dalam kebudayaan dan dalam pergaulan sehari-hari.

Beberapa tokoh adat di Muna dalam membicarakan salah satu ritual inisiasi anak, seperti *katoba* lebih dalam akan mengarah pada penjelasan tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan. Penjelasan ini terkait dengan salah satu petuah imam kepada anak untuk mematuhi ayah dan ibu. Dalam salah satu nasehat *katoba*, imam biasanya akan mengatakan bahwa:

“Ayahmu atau yang seumur dengan ayahmu, hendaknya kamu takuti, hormati, hargai, patuhi sebab ayahmu dan yang sebaya dengan ayahmu adalah ibarat atau semisal Allah yang nyata.

Ibumu atau yang sebaya dengan ibumu, hendaknya kamu takuti, hormati, hargai, patuhi sebab ibumu dan yang sebaya dengan ibumu ibarat atau semisal Nabi Muhammad yang nyata.

Kakakmu atau yang sebaya dengan kakakmu, hendaknya kamu takuti, hormati, hargai, patuhi sebab kakakmu dan yang sebaya dengan kakakmu itu ibarat atau semisal malaikat yang nyata.

Adikmu atau yang sebaya dengan adikmu, hendaknya kamu sayangi, hargai sebab adikmu dan yang sebaya dengan adikmu ibarat atau semisal mukmin.

Orang-orang yang sebaya denganmu atau manusia

seluruhnya, hendaknya kamu takuti, hormati, hormati, hormati, sayangi, kasihan sebab yang sebaya denganmu dan manusia seluruhnya ibarat atau semisal diri kamu sendiri”.

Dalam nasehat di atas, ayah diibaratkan (*lansaringino*) sebagai Allah, ibu sebagaimana Nabi Muhammad, kakak sebagaimana malaikat, adik seperti sesama mukmin, dan yang sebaya diibaratkan diri sendiri. Hal ini menandakan keharusan untuk patuh kepada ayah sebab ayah adalah ibarat atau semisal (*lansaringino*) Allah Ta’ala; dan mematuhi ibu sebab ibu adalah ibarat/semisal (*lansaringino*) Nabi Muhammad. Peran ayah dan ibu dalam sebuah perkawinan mewakili kuasa penciptaan pada diri anak-anaknya. Masyarakat Muna memahami bahwa ada kuasa yang bisa disaksikan dan ada pula kekuasaan yang sulit untuk disaksikan dengan mata telanjang manusia. Keberadaan ayah dan ibu adalah pengejawantahan dari kekuasaan yang bisa disaksikan tersebut. Ayah dilekatkan kepada Allah dan ibu dilekatkan kepada Nabi Muhammad.

Ketika penulis mengkonfirmasi lebih lanjut mengapa ayah dilekatkan kepada Allah dan ibu dilekatkan kepada Nabi Muhammad, seorang tokoh adat, P SI menjelaskan bahwa “laki-laki adalah ikon penciptaan dan perempuan adalah ikon kemanusiaan”. Kata Muhammad (ﷺ) itu sendiri dijelaskan P SI berarti manusia, sehingga ketika ibu dilekatkan kepada Nabi Muhammad itu menunjukkan perannya sebagai ikon kemanusiaan. Merujuk pada nasehat *katoba*, sebagaimana dijelaskan P SI bahwa ayah adalah ikon penciptaan dan ibu adalah ikon kemanusiaan. Penjelasan tentang hal ini terkait erat dengan konsep *martabat tujuh* yang penulis dapatkan dari catatan pribadi seorang tokoh adat, P LK. Dalam catatan tersebut

disebutkan bahwa:

“Nama Muhammad berasal dari kata Ahmad yang membentuk huruf-huruf alif (ا), ha' (ح), mim (م), dal (د). Keempat gerakan sholat merupakan kenyataan dari empat sifat Allah, yaitu sifat hayat-Nya yang terbentuk dari gerakan berdiri (ا), sifat Quadrat-Nya yang terbentuk dari gerakan ruku' (ح), sifat iradat-Nya yang terbentuk dari gerakan sujud (م), dan sifat ilmu-Nya yang terbentuk dari gerakan duduk (د). Muhammad atau Ahmad adalah gerakan-gerakan sholat yang dilakukan oleh seorang muslim. Ketika berdiri membentuk huruf ا, ketika ruku' membentuk huruf ح, ketika sujud membentuk huruf م, dan ketika duduk membentuk huruf د. Itulah sebabnya, manusia diperintahkan Allah untuk melakukan sembahyang atau sholat sebagai manifestasi dari posisinya sebagai seorang hamba.”

Dari penjelasan tersebut, dapat dipahami mengapa Muhammad disebut sebagai ikon kemanusiaan. Nama Muhammad terkait dengan eksistensi dirinya sebagai seorang hamba yang diperintahkan untuk sujud kepada Allah. Seorang muslim yang mengerjakan sholat artinya ia senantiasa menegakkan nama Ahmad atau menegakkan atau mengingat eksistensi dirinya sebagai hamba. Dengan demikian, ketika sosok ibu merujuk kepada Nabi Muhammad sebagaimana disebutkan dalam petuah *katoba*, maka ibu mewakili posisi kemanusiaan.

Penjelasan yang serupa juga penulis dapatkan dari beberapa tokoh adat lainnya. Laki-laki dianggap sebagai simbol

pencipta dan perempuan dianggap sebagai simbol manusia. Anggapannya adalah sebagai simbol pencipta, seorang laki-laki sudah bisa mengontrol perilakunya untuk tidak melakukan kesalahan dan dosa. Sementara itu, perempuan karena ia adalah simbol manusia, maka ia akan selalu cenderung jatuh dalam perbuatan yang salah dan dosa. Sementara itu, pelekatan Nabi Muhammad kepada sosok ibu juga dirasa tidak tepat. Seorang tokoh adat dan agama, P KM mengatakan bahwa perempuan itu bukan nabi yang menjadi nabi hanyalah laki-laki. Selain itu perempuan juga menurut penuturannya kadar kesaksiannya lebih kurang dari laki-laki.

Simbol penciptaan pada sosok laki-laki (ayah) dan simbol kemanusiaan pada sosok perempuan (ibu) menjadikan perempuan dianggap rentan untuk jatuh dalam kesalahan dan berbuat dosa. Karakter kemanusiaan yang melekat pada sosoknya menjadikan ia perlu dilindungi secara kultur. Sebaliknya, laki-laki yang dianggap sebagai karakter penciptaan menjadi sepi dari kemungkinan melakukan kesalahan. Perempuan sebagai simbol kemanusiaan perlu diatur dan dikontrol lewat ritus, sementara laki-laki sebagai simbol penciptaan menjadi tanggung jawab alam. Karena itu dalam masyarakat Muna ada ritual reproduksi yang ditujukan untuk perempuan, tetapi tidak ada ritual produksi yang diperuntukkan bagi laki-laki.

Ketidaksamaan perlakuan secara kultur antara laki-laki dan perempuan mengindikasikan potensi ketidakadilan gender secara sosial dan kultur. Perbedaan perlakuan ini muncul dari penjelasan para tokoh adat ketika penulis mempertanyakan "Mengapa hanya perempuan yang menjalani *karia*" atau ketika pertanyaan lain dilontarkan "Adakah ritual dengan tujuan yang kurang lebih sama untuk laki-laki seperti halnya *karia* untuk

perempuan". Para tokoh adat menegaskan bahwa "Hanya perempuan yang menjalani *karia* oleh sebab hanya perempuan yang memiliki ovarium atau rahim". Demikian penjelasan yang diberikan tokoh adat, Bapak SI.

Perempuan tidak bisa dipungkiri memang satu-satunya makhluk Allah yang memiliki rahim, tetapi yang bisa mengisi rahim adalah sperma seorang laki-laki. Pertanyaan ini sempat penulis lontarkan bagaimana jika laki-laki tidak bisa menjaga perilakunya dalam mempergauli perempuan? Seorang tokoh adat di Muna, Bapak MI menjelaskan lebih lanjut bahwa:

" ... Pada hakekatnya perempuan ini adalah memanage rezeki yang ada, ia pemimpin rezeki. Dalam memimpin rezeki tidak boleh dikontaminasi dengan hal-hal yang kotor. Laki-laki mencari rezeki. Dia tempatnya di alam bebas. Perempuan tidak. Karena semua nikmat yang dicari oleh laki-laki ditampung pada perempuan. Segalanya. Laki-laki tidak bisa membawa kekotoran dari luar.

Penjelasan Bapak SI menyebutkan bahwa karena pada laki-laki terletak rahasia penciptaan, maka ia otomatis dianggap suci dan terjaga perilakunya. Itu artinya, secara otomatis laki-laki harus menjaga perilakunya lebih dahulu agar ia tampil dan layak dilekatkan sebagai simbol dan rahasia penciptaan. Laki-laki harus memahami posisi dirinya sebagai imam. Sangat salah jika laki-laki hanya mengumbar hawa nafsunya. Kalau ada laki-laki yang membiarkan dirinya melakukan hal-hal yang terlarang maka itu adalah laki-laki yang salah. Pada dasarnya laki-laki tidak pernah dididik, ia mendidik dirinya dan alam tempat

ia belajar. P MI menjelaskan bahwa laki-laki pada dasarnya didik di alam bebas karena dunia dan kerjanya di alam bebas. Karena dalam proses hidupnya ia menantang alam bebas, maka ia tidak perlu dipingit. Asumsinya, bahwa laki-laki itu sudah harus terjaga semuanya, tidak boleh terkontaminasi, maka itulah ia tidak harus dipingit sebagaimana perempuan.

Sebaliknya, dunia perempuan bukan di alam bebas, karena aurat perempuan dari telapak kaki sampai ubun-ubun. Maka itulah, ia harus dipingit dalam *karia* untuk mempersiapkan aspek feminitas perempuan yang diatur secara kultur. Hal ini berhubungan dengan kesucian dalam perkawinan. P MI memberikan penjelasan:

“...Perkawinan itu 40 hari baru bisa berkumpul. Hari ini kawin tidak serta merta hari ini juga berkumpul. Masuk kamar dengan suami dan istri dan diajarkan banyak hal. Pertama dia harus diajarkan dulu untuk mengenal hak dan kewajibannya, apa hak dan kewajiban sebagai suami dan istri. Yang paling mendasar adalah sasarannya menghasilkan keturunan yang saleh dan salehah. Dalam kurun 40 hari perempuan pasti akan menstruasi. Ketika kurun waktu 40 hari itu perempuan tidak mens, maka laki-laki akan bertanya ada apa? Sebab dia belum menyentuhnya. Maka dia pasti akan tinggalkan. Maka itulah alasannya mengapa perempuan harus dipingit.

Penjelasan tersebut mengidikasikan keharusan terpenuhinya syarat kesucian bagi perempuan dan itulah sebabnya masyarakat merasa perlu mengatur dan mengontrolnya lewat ritual. Sementara laki-laki dirasakan tidak

perlu oleh sebab laki-laki dipercayai sudah harus mengontrol kesucian dirinya terlebih dahulu.

Dengan demikian, perempuan dalam masyarakat Muna menjadi tanggung jawab sosial-kultur, oleh sebab kesuciannya dipersiapkan, diatur, dan dikontrol dalam bentuk ritus. Sementara itu, laki-laki bersifat *nature* dan menjadi tanggung jawab alam. Ia tidak memiliki ritual produktivitas maka masyarakat tidak harus mempersiapkan, mengatur, dan mengontrol kesucian dirinya. Secara natural dan alamiah ia yang harus mengatur dan mengontrol dirinya sendiri. Kesamaan laki-laki dan perempuan hanya pada masa kanak-kanak sampai pada usia pubertasnya dengan adanya ritual yang sama untuk kedua jenis kelamin ini. Sementara ketika dewasa dua jenis kelamin ini menjadi berbeda, status perempuan lebih bersifat sosial dan status laki-laki bersifat *nature*. Pembedaan pandangan tersebut mengisyaratkan ketidaksamaan perlakuan antara laki-laki dan perempuan.

Laki-laki dan perempuan adalah dua jenis kelamin yang sama. Yang satu tidak lebih suci atau kotor dari lainnya. Kesucian atau kekotoran lebih disebabkan oleh perbuatan dan sikap, bukan oleh nature atau kultur. Oleh sebab itu, tanggung jawab kesucian perilaku adalah tanggung jawab bersama laki-laki dan perempuan. Anggapan yang sangat mendiskreditkan perempuan dan berujung pada konstruksi yang dilegitimasi secara kultur adalah bentuk-bentuk lain dari stereotype dan perlakuan yang sangat tidak fair dan masuk akal. Imam Masjid Wuna menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan diwakilkan kepada cinta antara Nurullah dan Nur Muhammad. Keduanya adalah simbol dua kalimat syahadat yang diabadikan dalam pelabelan nama *la* bagi laki-laki Muna dan *wa* bagi

perempuan Muna. *La* adalah representasi kalimat *Laailaha illallah* dan *wa* adalah representasi kalimat *Waasyhaduanna Muhamadarrasulullah*. Dua kalimat syahadat tersebut dilekatkan pada sosok ayah dan ibu dalam perkawinan. Itulah sebabnya, sebelum ijab kabul pasangan diharuskan melisankan *istighfar* terlebih dahulu sebagai wujud dari upayanya untuk mensucikan diri. Kesucian diri yang dilakukan sebelum ijab kabul dilakukan untuk mempersiapkan lahan dan bibit yang suci bagi lahirnya generasi baru. Kesucian sebagai kondisi yang penting dalam kehidupan masyarakat Muna menjadi tanggung awab bersama laki-laki dan perempuan.

F. Penutup

Laki-laki dan perempuan pada masa kanak-kanaknya sama-sama memiliki hak dan kewajiban yang sama, memiliki status dan kedudukan yang sama. Mereka sama-sama diperlakukan secara sama sebagai manusia, meski dengan label jenis kelamin yang berbeda. Laki-laki memiliki ritual perubahan status dari kanak-kanak menuju usia dewasa, sama dengan anak perempuan. Keduanya sama-sama wajib menjalani ritual *kangkilo* (pembersihan/penyucian diri) dan ritual *katoba* (pengislaman, pengakuan akan status kemusliman). Pada usia dewasa, remaja perempuan dikontrol dengan tata cara ritual yang ketat dan detil, sementara laki-laki cukup menyerahkan pada alam dan lingkungan yang akan membentuk kepribadiannya sebagai laki-laki dewasa. Perempuan dipersiapkan secara rapi dan detil pada tataran keperempuanannya sebagai istri dan ibu, sedangkan kelelakian adalah bentukan alam yang tumbuh secara natural.

Perempuan memiliki ritual yang sama dengan laki-laki ditambah dengan ritual reproduksi pada masa dewasanya. Ritual

reproduksi ini tidak hanya berhubungan dengan kedewasaan fisik-biologis-seksual, akan tetapi juga adalah kedewasaan sosial. Ia menyimbolkan tidak hanya perubahan fisik dan persiapan reproduksi perempuan, akan tetapi perubahan sosial terkait erat dengan status dan peran baru perempuan sebagai istri dan ibu, serta anggota masyarakat. Tiga rangkaian ritual inisiasi anak di Muna menegaskan adanya perbedaan perlakuan antara laki-laki dan perempuan. Karena perbedaan ini pula yang menyebabkan perlakuan-perlakuan tertentu dalam masyarakat Muna sebagai bagian dari konstruksi sosial mereka dalam memandang perempuan.

DAFTAR PUSTAKA

- Arbuckle, Father Gerald. (1982). *Anthropology of Initiation*.
Jurnal East Asian Pastoral Review (EAPR).
- Bell, Catherine. (1992). *Ritual Theory Ritual Practice*. New York:
Oxford University Press.
- Fauziah. (2015). *Diskriminasi Gender Dalam Ritual Sedekah Bumi (Analisis Gender Terhadap Partisipasi Perempuan Muslim Di Dusun Dungun, Kab. Lamongan)*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Collins, Peter. (2005). *Thirteen Ways of Looking at a Ritual*. *Journal of Contemporary Religion*. 20 (3).
- Dhavamony, Mariasusai. (1995). *Fenomenologi Agama*.
Yogyakarta: Kanisius.
- Imbo, *et al.* (2007). *Deskripsi Upacara Adat Karia (Pingitan) sebagai Tutura Masyarakat Muna*. Tidak Diterbitkan.
- Irawati, Henny. (2008). *Pundak Perempuan Mentawai*. *Jurnal Perempuan*, 57(1), 33-38.
- Khaerani, Siti Nurul Khaerani. (2014). *Potret Ketidakadilan*

- Gender pada Masyarakat Tradisional Lombok. *Jurnal Qawwām*, 8 (2), 257-268.
- La Fontaine, J. S. (1985). *Initiation; Ritual Drama and Secret Knowledge Across the World*. New York: Penguin Books.
- Lewis, Gilbert. (1980). *Day of Shinning Red; An Essay on Understanding Ritual*. London: Cambridge University Press.
- Rahmawati, Ni Nyoman. (2016). Perempuan Bali dalam Pergulatan Gender (Kajian Budaya, Tradisi, dan Agama Hindu). *Jurnal Studi Kultural*, 1 (1), 63–69.
- Rohmana, Jajang A & Ernawati. (2014). Perempuan dan Kearifan Lokal: Performativitas Perempuan Dalam Ritual Adat Sunda. *Jurnal Musâwa*, 13 (2), 151-165.
- Smith, Bianca J.. (2009). *Stealing Women, Stealing Men: Co-creating Cultures of Polygamy in a Pesantren Community in Eastern Indonesia*. *Journal of International Women's Studies*, 11 (1).
- Sabora. (1984). *Pembentukan Rumah Tangga Bahagia dalam Masyarakat Muna*. Tidak Diterbitkan.
- Shaughnessy, James D. (1973). *The Roots of Ritual*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Thamrin, Siddo. (1994). *Karia Upacara Adat Masyarakat Muna*. Tidak Diterbitkan.
- Tuner, Victor. (1969). *The Ritual Process*. New York: Cornell University Press.
- Van Gennep, Arnold. (1960). *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wolanin, Adam. (1978). *Rites, Ritual Symbols and Their Interpretation in The Writings of Victor W. Turner*. Roma: Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae.

**PEREMPUAN DAN TRADISI WARISAN KUASA
(KAJIAN PEWARISAN JABATAN KEPALA DESA SUAMI
KEPADA ISTRI DI MADURA)**

Ekna Satriyati

Prodi Sosiologi FISIB Universitas Trunojoyo Madura

Email : mamabima73@gmail.com

ABSTRACT

The study of leadership and power in government in Indonesia has been studied by various groups. Most studies focus on the management and leaders. Prominent leader synonymous with men. Development, women believed to be leaders in the administration of the village to the city. Post-reform in 1998 in Madura, many villages or village led by women who inherited the office of her husband. Tradition legacy of leadership authority of the husband to the wife in the village administration interesting to study. The purpose is to reveal the study of inheritance patterns and meaning of the village head of the husband to the wife. The subjects of the study were five female village heads in Pamekasan and Sumenep, Madura. The research method for qualitative descriptive study with participatory observation and interviews. Results of the study: 1) The inheritance pattern of leadership consists of three categories: Regulated husband, wife and a selection of community initiatives. 2) The meaning of devolution of power is to extend the power of the husband, wife prepare as an independent leader and wife is a formidable woman who is believed to be the leader of the community.

Key Words: Women, power heritage, the village head, Madura

ABSTRAK

Kajian tentang pemimpin dan kekuasaan dalam pemerintahan di Indonesia telah banyak dikaji oleh berbagai kalangan. Kebanyakan kajian berfokus pada manajemen dan tokoh. Tokoh pemimpin identik dengan laki-laki. Perkembangannya, perempuan dipercaya menjadi pemimpin

di pemerintahan dari desa sampai kota. Pasca reformasi tahun 1998 di Madura, banyak desa atau kelurahan dipimpin oleh perempuan yang mewarisi jabatan dari suami. Tradisi warisan kuasa kepemimpinan dari suami kepada istri dalam pemerintahan desa menarik untuk dikaji. Tujuan kajian adalah mengungkap pola dan makna pewarisan kekuasaan kepala desa dari suami kepada istri. Subyek kajian adalah lima orang kepala desa perempuan di Kabupaten Pamekasan dan Sumenep Madura. Metode penelitian untuk kajian deskriptif kualitatif dengan observasi partisipasi dan wawancara. Hasil kajian : 1) Pola pewarisan kepemimpinan terdiri atas tiga kategori : Diatur suami, inisiatif istri dan pilihan masyarakat. 2) Makna pewarisan kekuasaan adalah memperpanjang kekuasaan suami, mempersiapkan istri sebagai pemimpin mandiri dan istri merupakan perempuan tangguh yang dipercaya masyarakat untuk menjadi pemimpin.

Kata Kunci : Perempuan, warisan kuasa, kepala desa, Madura

PENDAHULUAN

Kajian tentang pemimpin dan kekuasaan dalam pemerintahan di Indonesia telah banyak dikaji oleh berbagai kalangan. Kebanyakan kajian berfokus pada manajemen dan tokoh. Salah satu etnis di Indonesia yang banyak mengkaji mengenai manajemen politik dan tokoh dalam berbagai perspektif adalah Madura. Berbagai kajian tentang manajemen politik dan tokoh di Madura adalah sebagai berikut : elit politik, tokoh pemerintahan dan ulama agama (Mansurnoor,1995; Bruinessen,1995; Mutmainnah, 1998; Karim, 2004; Rozaki 2004; Subaharianto dkk,2004; Dinara M.J,2009), tokoh dan kondisi pemerintahan dalam perspektif sejarah (Abdurachman,1971; de Jonge,1989; Kuntowijoyo,2002; Ma'arif,2015), dan masyarakat, stereotip dan budaya tokoh di Madura (Bouvier,2002; Wiyata, 2002 dan 2013; Rifai, 2007; de Jonge, 1995 dan 2011).

Berbagai kajian di atas, lebih banyak menitikberatkan pada peran laki-laki sebagai pemimpin. Tokoh identik dengan laki-laki sehingga sedikit yang membahas mengenai perempuan sebagai tokoh pemimpin. Ada dua kajian mengenai tokoh perempuan pemimpin di Madura (Karim, 2004 dan Dinara M.J, 2009) yang menarik untuk dikaji lebih lanjut berkaitan dengan pemaknaan warisan kekuasaan. Tokoh perempuan pemimpin yang dikaji oleh Karim (2004) merupakan sosok kepala desa perempuan yang berpendidikan tinggi dan memiliki karakter dengan etos kerja tinggi namun tetap keibuan sehingga dianggap mampu memimpin desa oleh masyarakat di Pademawu Pamekasan Madura. Tokoh perempuan pemimpin berikutnya yang dikaji oleh Dinara M.J. (2009) merupakan seorang Nyai (istri Kyai) di Bangkalan yang memiliki pendidikan tinggi dan mampu menjadi tokoh penggerak salah satu organisasi agama Islam sehingga dipercaya menjadi wakil rakyat di Jakarta.

Dibalik kesuksesan perempuan pemimpin yang dikaji oleh Karim (2004) dan Dinara M.J. (2009) terdapat fakta yang menarik. Fakta tersebut adalah keduanya berasal dari keturunan pemimpin (anak tokoh daerah tempat menjadi pemimpin) dan memiliki suami yang pernah memimpin di daerah yang sama sebelum kedua perempuan pemimpin tersebut menjadi pemimpin. Keturunan, koneksi keluarga, pasangan hidup mantan pemimpin dan karakter ideal membangun konstruksi persepsi dalam masyarakat dalam memilih tokoh perempuan pemimpin. Tanpa disadari persepsi yang telah dibangun masyarakat tentang perempuan pemimpin ideal telah mengabaikan proses warisan kuasa kepemimpinan berkelanjutan. Ada persoalan yang menarik untuk diteliti lebih lanjut, yakni bagaimana pola warisan kuasa berupa kepemimpinan dari suami kepada istri ?

bagaimana pemaknaan proses pewarisan kepemimpinan dari suami sebagai mantan pemimpin, istri sebagai pemimpin dan masyarakat sebagai yang dipimpin ?

Pasca reformasi tahun 1998, gerakan demokrasi dilakukan dari mulai perkotaan sampai pedesaan. Demikian halnya di Madura, proses demokrasi salah satunya adalah mempercayakan kepemimpinan pemerintahan pada sosok perempuan. Kepercayaan yang dibangun masyarakat dilandasi oleh persepsi terhadap keluarga perempuan pemimpin tersebut. Pada perkembangannya saat ini, jumlah perempuan pemimpin menjadi banyak dengan jargon kesetaraan gender dan memberikan kesempatan perempuan untuk beraktualisasi dalam pemerintahan. Namun pada realitasnya hampir semua perempuan pemimpin di Madura merupakan bagian dari keluarga laki-laki mantan pemimpin. Disadari atau tanpa disadari masyarakat, proses warisan kuasa kepemimpinan bergulir hanya dalam keluarga tertentu. Dengan kata lain, kuasa kepemimpinan dipertahankan dalam satu keluarga tertentu agar tidak jatuh ke tangan orang lain.

Pemertahanan jabatan kepemimpinan dalam satu keluarga menunjukkan bahwa warisan kuasa justru berkembang pada saat perbedaan gender tidak menjadi masalah dalam memimpin masyarakat. Pada konteks masyarakat Madura yang dikenal berbagai kajian akademis sebagai masyarakat patriarki seharusnya sosok perempuan sebagai pemimpin pemerintahan perlu dipertanyakan karena falsafah hidup Bapak, Ibu, Guru dan Ratu yang mendahulukan Bapak sebagai pemimpin. Akan tetapi perkembangan jumlah perempuan pemimpin di Madura yang semakin banyak memunculkan berbagai hipotesis mengenai warisan kuasa dari laki-laki mantan pemimpin (suami) untuk

tetap menjalankan kekuasaannya dengan cara meminjam istrinya guna dijadikan tokoh figuran sebagai pemimpin.

Hipotesis tentang warisan kuasa kepemimpinan suami kepada istri di pemerintahan desa pada wilayah Pamekasan dan Sumenep merupakan awal ketertarikan makalah ini dibuat dengan fokus pada lima orang kepala desa yang berada di Kabupaten Pamekasan dan Sumenep yang berhasil ditemui dan bersedia untuk diwawancarai serta hasilnya ditulis dalam konteks ilmiah. Tujuan penulisan ada dua : *Pertama*, untuk mengetahui pola pewarisan kepemimpinan kepala desa dari suami kepada istri. *Kedua*, untuk mengungkap makna tentang warisan kuasa dari sudut pandang masyarakat.

METODE PENELITIAN

Tulisan ini merupakan bagian dari penelitian yang pernah dilakukan penulis pada tahun 2008-2009 dan dilanjutkan pada tahun 2016. Lokasi penelitian di Kabupaten Pamekasan dan Kabupaten Sumenep Madura. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif deskriptif dengan teknik pengumpulan data melalui studi pustaka, observasi partisipasi dan wawancara terhadap informan terpilih yakni lima perempuan pemimpin (kepala desa) yang proses pemerolehan jabatannya melalui warisan kuasa dari suami kepada istri meskipun berbeda caranya. Proses pendeskripsian data menggunakan singkatan huruf dan tidak mencantumkan nama asli informan sesuai kesepakatan peneliti dengan informan.

Analisis data dilakukan dengan dua cara yakni : *Pertama*, menganalisis proses warisan kuasa kepala desa dari suami kepada istri sebagai fenomena sosial secara langsung dan utuh. *Kedua*, menganalisis pola dan makna dibalik informasi, data

dan proses warisan kuasa kepala desa dari suami kepada istri. Kedua tatacara analisis dilakukan untuk mencapai tema dan suatu tujuan tertentu (Moleong, 1995 dan Bungin, 2007) dalam mengungkap makna fenomena sosial.

Hasil analisis data menyatakan bahwa pola pewarisan kepemimpinan terbagi atas tiga kategori yakni diatur suami, inisiatif istri dan pilihan masyarakat. Adapun proses pemaknaan pewarisan kekuasaan adalah memperpanjang kekuasaan suami, mempersiapkan istri sebagai pemimpin mandiri dan istri merupakan perempuan tangguh yang dipercaya masyarakat untuk menjadi pemimpin.

HASIL PEMBAHASAN

Berbagai kajian tentang kepemimpinan perempuan diberbagai wilayah di Indonesia telah banyak ditulis dalam berbagai jurnal dan buku. Peran penting perempuan sebagai pemimpin dalam pemerintahan sangat menarik dikaji lebih lanjut. Berikut definisi pemimpin dan sifat kepemimpinan secara umum. Pemimpin merupakan orang yang berkuasa dan memiliki kewenangan untuk mempengaruhi pihak lain agar tunduk dan patuh pada keinginan dan perintahnya. Oleh karena memegang kekuasaan, pengangkatan pemimpin berdasarkan persetujuan orang banyak (Haryanto, 2005). Sifat kepemimpinan terdiri atas tiga yakni tradisional, kharismatik dan legal-rasional. Sifat tradisional adalah kepemimpinan yang masih mengandalkan kekuatan magis dan mitos. Sifat kharismatik adalah kepemimpinan yang mengandalkan kharisma dan karakter seseorang. Sifat legal-rasional adalah kepemimpinan yang mengandalkan kemampuan rasional berbasis pendidikan yang dimiliki seseorang (Weber dalam Johnson D.P, 1988).

Definisi pemimpin dan sifat kepemimpinan dalam pemerintahan aparaturnegara secara formal tidak membedakan antara laki-laki dengan perempuan. Akan tetapi pada kenyataannya terdapat perbedaan antara pemimpin laki-laki dengan pemimpin perempuan. Pemimpin laki-laki menegaskan kekuasaan dan kewenangannya dengan cara manajerial penugasan kewajiban kepada bawahannya, sedangkan pemimpin wanita cenderung menjadi mentor dengan cara memberdayakan bawahan, memberi kesempatan bertanya dan masukan serta memberikan teladan pekerjaan (Faiq, A., 2003).

Adapun sifat kepemimpinan antara laki-laki dengan perempuan dalam pemerintahan akan terjelaskan pada saat proses pemilihan kepemimpinan. Pemilihan pemimpin pemerintahan baik laki-laki maupun perempuan pada wilayah perkotaan pasca reformasi lebih menitikberatkan pada sifat legal-rasional yakni dipilih karena kemampuan bekerja secara rasional berbasis pendidikannya. Namun pada pemilihan pemimpin pemerintahan laki-laki maupun perempuan pada wilayah pedesaan, sifat kepemimpinan masih dipengaruhi sifat tradisional dan kharismatik. Terutama saat pemimpin laki-laki yang pernah menjabat tidak dapat menjabat kembali karena peraturan undang-undang pemerintahan. Pengaruh sifat tradisional dengan cara membangun mitos dan sifat kharismatik dengan membangun kekuatan nama keluarga besar pendahulu, membuat mantan pemimpin laki-laki cenderung menempatkan istri, anak atau menantu sebagai penggantinya untuk tetap berkuasa (Djamaluddin, K., 2004; Satriyati, E., 2009; Holilah, 2014).

Pendelegasian dari laki-laki mantan pemimpin kepada perempuan pemimpin yang menggantikannya membentuk

empat sifat kepemimpinan baru yang menonjolkan sifat perempuan yakni sifat keibuan, sifat kesayangan, sifat daya tarik dan sifat tegas (Kanter, 1976). Disadari atau tidak, pemimpin perempuan yang awalnya hanya sebagai tokoh figuran dalam kepemimpinan pemerintah utamanya pedesaan, lambat laun menyadari perannya dan mengembangkan salah satu sifat atau justru keseluruhan sifat kepemimpinan perempuan. Perempuan tidak dapat dipisahkan dari keluarga dan lingkungannya sehingga pada saat pengambilan keputusan sebagai pemimpin, kekuatan sifat kepemimpinan perempuan makin menguat.

Pada masyarakat Madura masa lalu, kepemimpinan perempuan ditolak karena dianggap tidak sesuai ajaran agama dan falsafah pendahulu yang mengutamakan *bapa, babu, guru dan rato* sebagai orang yang paling dihormati dan dijunjung harga dirinya. Pada masyarakat Madura masa kini, kepemimpinan perempuan justru dianggap sebagai kebangkitan kepercayaan masyarakat terhadap perempuan. Hal itu terlihat pada acara pelantikan kepala desa se Kabupaten Sumenep yang dilakukan oleh Bupati Sumenep Bapak A. Busro Karim pada senin 22 Desember 2014 yang melantik 11 orang perempuan sebagai Kepala Desa bersama 75 Kepala Desa laki-laki. Jumlah 11 orang perempuan memang tidak ada separuhnya dari jumlah 75 orang laki-laki yang menjadi kepala desa, namun dibandingkan tahun-tahun sebelumnya, jumlah 11 orang merupakan yang paling banyak (www.sindonews.com). Pada Kabupaten Pamekasan, pilihan Kepala Desa (Kades) yang dilaksanakan serentak pada 16 November 2015 juga menempatkan 11 orang perempuan sebagai pemenang pilihan Kades (www.PortalMadura.com).

Peningkatan jumlah perempuan yang terpilih dan dilantik sebagai kepala desa baik di kabupaten Pamekasan maupun

Sumenep antara tahun 2014 dan 2015 memicu berbagai persepsi pro dan kontra tentang kebenaran kebangkitan perempuan Madura sebagai pemimpin pemerintahan. Persepsi pro dan kontra semakin menguat ketika dilakukan penelitian data sekunder biografi kepala desa perempuan yang terpilih dan dilantik hampir 95 % merupakan istri dari laki-laki mantan pemimpin desa (Kades) sebelumnya. Data observasi dan wawancara pada lima orang kepala desa perempuan (3 orang dari Kabupaten Pamekasan dan 2 orang dari Kabupaten Sumenep) menunjukkan bahwa alasan yang dikemukakan untuk menjadi pemimpin perempuan didesanya membentuk suatu pola pewarisan kekuasaan dari suami kepada istri.

Pola Warisan Kekuasaan Kepala Desa dari Suami kepada Istri

Tidak mudah untuk mewawancarai kepala desa perempuan yang bersedia menjadi subjek kajian ini dan bersedia menjelaskan alasan pewarisan kekuasaan suami kepada istri. Pada awalnya lokasi penelitian terletak pada Kabupaten Bangkalan dan Pamekasan, namun pada pelaksanaan penelitian lapang terkendala pada keminiman data yang diperoleh dari informan Bangkalan sehingga lokasi penelitian dipindahkan ke Kabupaten Sumenep. Pada akhirnya diperoleh lima orang informan : 1) M (42 tahun), N (35 tahun) dan S (29 tahun) dari Kabupaten Pamekasan. 2) IM (34 tahun) dan MD (45 tahun) dari Kabupaten Sumenep.

Pada masyarakat Pamekasan dan Sumenep, kepala desa perempuan disebut *kalèbun bâbinè'* (Hidayati, T. 2014). Fungsinya bersifat formal untuk memberikan informasi dan pelayanan kepada masyarakat yang membutuhkannya untuk keperluan proses administrasi pemerintah. Selain itu juga

melakukan konsolidasi langsung berbagai kegiatan program pemerintah kepada masyarakat (de Jonge, 1989; Kuntowijoyo, 2002). Hasil observasi dan wawancara yang dilakukan peneliti secara bertahap selama tiga bulan mengungkap alasan kelima perempuan kepala desa adalah diminta oleh suami atau keluarga. Permintaan suami atau keluarga dilandasi oleh pengalaman yang pernah dimiliki sebagai kepala desa sehingga pada saat proses pencalonan maupun pelaksanaan tugas, ada yang diatur suami atau keluarga, namun ada juga yang dilakukan sendiri. Proses pelimpahan jabatan pada keluarga sendiri ini disebut sebagai pola pewarisan kekuasaan. Pola tersebut memiliki tiga kategori berdasarkan hasil penelitian yakni diatur suami, inisiatif istri dan pilihan masyarakat. Penjelasan lebih lanjut sebagai berikut :

a. **Pola pewarisan kekuasaan yang diatur suami**

Pola pewarisan yang diatur oleh suami berbentuk konstruktif maskulin. Artinya, dimulai dari ide dan tindakan mengatur pencalonan, pemilihan dan pelaksanaan pekerjaan sebagai pemimpin desa sebenarnya dilakukan oleh laki-laki yakni sang suami namun nama dan figur fisik yang diajukan adalah perempuan yakni sang istri. Pernyataan tiga orang perempuan kepala desa yakni M (42 tahun), S (29 tahun) dan IM (34 tahun) mengatakan bahwa keikutsertaan mereka karena *noro' lakè'* (mengikuti kemauan suami tanpa memiliki perencanaan, pendidikan dan pengetahuan tentang kepemimpinan desa). Alasan *noro' lakè'* dianggap sebagai kewajiban istri kepada suami untuk berbakti. Suami dari ketiga perempuan kepala desa tersebut merupakan mantan kepala desa yang telah menjabat duakali sehingga tidak dapat mencalonkan diri

kembali. Para suami yang mengatur istri sebagai penggantinya menggunakan sifat kepemimpinan tradisonal dan kharismatik guna memperpanjang masa jabatannya. Mitos dan kharisma kepemimpinan suami saat masih menjabat kepala desa dijadikan alat propaganda kampanye saat pencalonan istri.

Masyarakat desa di Pamekasan dan Sumenep menghormati dan percaya pada falsafah *bapa', babu, guru, rato* sehingga kharisma pemimpin lama menjadi perhatian pertama dan utama saat memilih pemimpin baru. Kepercayaan masyarakat desa digunakan oleh laki-laki mantan kepala desa untuk mencalonkan kembali melalui istrinya. Proses pencalonan dengan menempatkan istri sebagai figur pemimpin desa membutuhkan dukungan dari berbagai kalangan masyarakat guna mengawal calon perempuan sampai terpilih nantinya. Sebagian besar masyarakat desa mengetahui bahwa apabila istri mantan kepala desa yang mencalonkan diri sebenarnya hanya sebagai figuran saja. Apabila istri terpilih sebagai kepala desa, segala pekerjaan dan keputusan kepala desa sebenarnya yang melakukan dan menentukan adalah suaminya. Namun, masyarakat justru akan mendukung istri mantan kepala desa (jika laki-laki mantan kades dinilai baik kelakuannya, agamis dan mampu membangun desa) karena merasakan faktor kenyamanan. Masyarakat justru merasa khawatir apabila dipimpin oleh orang lain, suasana desa menjadi tidak nyaman, bahkan mengalami kemunduran. Kekhawatiran masyarakat desa semakin menguatkan konstruksi maskulinitas kepemimpinan laki-laki yang membayangi kepemimpinan perempuan.

Noro' lakè' dan dukungan masyarakat desa dalam melestarikan pewarisan kekuasaan dalam satu keluarga menunjukkan bentuk kepatuhan perempuan desa sebagai

istri dan warga desa. Bentuk kepatuhan perempuan ini justru memosisikannya sebagai kelemahan negosiasi dalam rumahtangga dan masyarakat. Perempuan menjadi tidak memiliki kemampuan menawar atau menolak keinginan suami dan masyarakat. Padahal apabila perempuan menggunakan pengetahuan dan kemampuan bersosialisasi, mereka dapat melakukan negosiasi penolakan atau penawaran kesediaan menjadi pemimpin dengan catatan bukan dilandasi sifat kharismatik suami namun berdasarkan murni dari kemampuan istri.

b. Pola pewarisan kedua adalah inisiatif istri

Salah satu perempuan kepala desa bernama N (35 tahun) dari Kabupaten Pamekasan berbeda dengan ketiga perempuan kepala desa yang terplih karena diatur suami. N sebagai istri mantan kepala desa, pada awalnya justru tidak didukung oleh suaminya untuk mencalonkan diri. Suami N merasa istrinya belum siap untuk menjadi pemimpin sehingga perlu menambah ilmu lebih dahulu dengan meneruskan kuliahnya dari lulusan diploma menjadi sarjana. Akan tetapi N justru berinisiatif mencalonkan diri karena prihatin dengan perilaku calon kepala desa yang maju dalam pemilihan. Pesaing N dalam pemilihan kepala desa bernama B (50 tahun) merupakan pesaing suaminya dulu. B dinilai memiliki perilaku yang buruk oleh sebagian warga desa. N merasa harus memenangkan pemilihan agar desa tidak dipimpin oleh B.

Suami N akhirnya menyetujui istrinya untuk menjadi kepala desa. Komitmen yang dilakukan antara N dengan suaminya adalah profesionalitas. Pendidikan suami N yang sarjana dan N yang diploma membuat pasangan suami istri

dengan pekerjaan. N meminta suaminya hanya membantu mengenai pemikiran tentang program-program kerja yang harus dilakukan setelah dilantik menjadi kepala desa. Suami N juga tidak mengatur strategi pemenangan dalam pemilihan dan tidak juga sebagai pengambil keputusan setelah N menjabat. N pada akhirnya memenangkan pemilihan kepala desa dengan jumlah pemilihnya sekitar 75% warga desa. Setelah dilantik menjadi salah satu kepala desa perempuan di Pamekasan, N segera menjalankan program kerja yang telah direncanakan. Beberapa program kerja merupakan lanjutan dari program kerja pimpinan pendahulunya yakni suami N sendiri. Selebihnya adalah program kerja yang dirancang oleh N, salah satunya adalah rumah baca dan rumah pintar yang terletak di rumah N. Program rumah baca dan rumah pintar merupakan ide N yang prihatin terhadap warga desa yang masih buta huruf dan remaja putus sekolah.

Program rumah baca dan rumah pintar disosialisasikan oleh N melalui pengajian dan acara keagamaan warga sehingga dalam kurun waktu setahun setelah menjabat kepala desa, peminat menjadi banyak. Masalah buta huruf secara bertahap dapat diatasi dan remaja putus sekolah juga secara bertahap dapat dikurangi. N meminta beberapa remaja desa yang masih sekolah untuk mengelola rumah baca dan memberikan pelajaran membaca dan menulis pada warga yang buta huruf dua kali dalam seminggu. Untuk remaja yang putus sekolah, N melakukan kerjasama dengan salah satu universitas swasta di Pamekasan untuk mengirimkan beberapa mahasiswa secara bergantian mengajar di rumah pintar. Rencananya kedepan remaja desa yang putus sekolah akan diikutkan ujian paket setelah mengikuti seluruh pelajaran di rumah pintar.

Inisiatif dan kemampuan N menjadi perempuan pemimpin menunjukkan sifat kepemimpinan legal-rasional. Meskipun berada pada posisi istri mantan kepala desa, N tidak bersedia diatur suaminya. Dengan demikian, N telah melakukan proses negosiasi kesetaraan relasi suami-istri. Modal N adalah pendidikan tinggi sehingga ia mampu mengelola pemikiran dan perilakunya untuk kemajuan warga desa. Inisiatif N dalam mencalonkan diri tanpa bantuan teknis dari suami dan inovasinya membangun rumah baca serta rumah pintar merupakan bentuk peran perempuan dalam membangun kekuasaannya sendiri tanpa konstruksi maskulin. Kekuasaan yang dibangun oleh perempuan secara mandiri juga berpengaruh pada kemampuannya untuk lebih berani dalam mengambil keputusan pada publik (warga desa).

c. Pola pewarisan ketiga adalah pilihan masyarakat

Kepala desa perempuan yang terakhir dibahas bernama MD (45 tahun) dari Kabupaten Sumenep. Berbeda dengan ketiga kepala desa perempuan yang diatur suami dan seorang yang inisiatif sendiri, MD merupakan kepala desa perempuan berdasarkan pilihan masyarakat secara aklamasi. Latar belakang sebagai istri mantan kepala desa yang berprofesi sebagai guru sekolah dasar membuat MD terbiasa memiliki sifat dan sikap keibuan serta ramah tamah. Selain itu, MD juga suka membantu segala kesulitan warga desa. Sifat, perilaku dan profesi MD merupakan modal kemampuan yang diharapkan warga desa untuk menjadi pemimpin.

Proses pemilihan MD secara aklamasi oleh warga desa bermula dari meninggalnya suami MD yang menjabat sebagai kepala desa. Sebagai istri almarhum kepala desa yang masih

menjabat, MD menyerahkan sepenuhnya pada warga desa untuk membentuk panitia penyelenggara pengganti kepala desa. Beberapa tetua warga desa membuat kesepakatan untuk menentukan sosok pengganti. Karakter pemimpin yang diinginkan warga dan tetua desa adalah sosok yang telah berpengalaman, baik, ramah tamah dan suka menolong. Pilihan warga dan tetua desa dijatuhkan pada MD. Karakter pengalaman pada diri MD berada saat mendampingi suami ketika hidup dan menjabat Kades. Untuk sifat dan perilaku, warga desa sudah tidak meragukan lagi karena telah terbukti baik selama MD menjadi istri Kades.

Kesepakatan warga dan tetua desa memilih MD sebagai kepala desa secara aklamasi tidak memerlukan waktu lama. Panitia pemilihan kepala desa membuat pernyataan bahwa MD diangkat sebagai kepala desa pengganti suaminya. Setelah menjadi pejabat kepala desa pengganti selama setahun, warga dan tetua desa juga sepakat secara aklamasi juga bahwa MD dicalonkan lagi sebagai kepala desa. Proses kepemimpinan yang dilakukan oleh MD bersifat campuran antara kharismatik dengan legal-rasional. MD memiliki kharisma sebagai sosok yang memiliki karakter baik dambaan warga desa serta memiliki kemampuan rasionalitas dalam memimpin dengan sifat kepemimpinan wanita yakni keibuan, kesayangan, daya tarik dan tegas. Perpaduan kharisma dan rasionalitas MD membuat ia memiliki keluasaan kekuasaan dan penentuan keputusan dalam kepemimpinannya. Dengan demikian, peran MD dalam kepemimpinan perempuan di desa merupakan sosok harapan masyarakat.

Pemaknaan Proses Warisan Kuasa Jabatan Kepala Desa

Pola pewarisan kekuasaan jabatan kepala desa dari suami kepada istri baik yang diatur oleh suami, inisiatif istri maupun pilihan masyarakat membentuk pemaknaan yang memunculkan persepsi masyarakat. Pemaknaan yang diberikan oleh masyarakat berdasarkan fenomena dan fakta yang berada disekitar lingkungannya. Fenomena keseluruhan kepala desa perempuan merupakan istri atau keluarga dari mantan kepala desa sebelumnya membuat masyarakat memiliki persepsi pro dan kontra. Persepsi masyarakat yang pro terhadap pola pewarisan kuasa menyatakan bahwa kekuasaan sebagai proses birokrasi yang perlu diwariskan untuk menjaga kestabilan pemerintahan desa meskipun tidak diatur dalam undang-undang. Persepsi masyarakat yang kontra terhadap pola pewarisan kuasa menyatakan bahwa proses pewarisan kuasa adalah kesalahan birokrasi pemimpin pemerintahan sehingga perlu diperbaiki agar kekuasaan didasarkan pada pemilihan secara demokratis.

Pada proses pewarisan kekuasaan yang diatur oleh suami dipersepsikan oleh masyarakat desa sebagai bentuk memperpanjang kekuasaan suami. Posisi perempuan sebagai istri yang tidak memiliki kesempatan dan kemampuan negosiasi dalam rumahtangga cenderung memosisikan mereka hanya sebagai simbol. Demikian halnya dengan istri yang mendapat pewarisan kekuasaan jabatan kepala desa dari suami dengan pola konstruksi maskulin, menempatkan posisi perempuan sebagai simbol sosok lemah yang tidak mampu menolak maupun negosiasi. Simbol sosok lemah menguatkan tradisi maskulinitas pemimpin adalah laki-laki. Kekuasaan pemimpin berada pada suami kepala desa perempuan yang memberi ide,

mengatur tindakan dan mengambil keputusan. Peran laki-laki sebagai penguasa pemimpin perempuan ini yang dinilai oleh persepsi masyarakat sebagai bentuk perpanjangan kekuasaan suami secara total. Istri tidak diberi kesempatan membangun kekuasaannya sendiri sehingga secara tradisi tampak sebagai istri yang berbakti, sebaliknya secara institusi merupakan pemimpin yang lemah dan tidak berhasil melakukan perubahan nilai dan etika kepemimpinan.

Pada proses pewarisan kekuasaan yang dilakukan karena inisiatif istri dipersepsikan sebagai proses mempersiapkan istri sebagai pemimpin mandiri. Peran suami yang memiliki istri yang berinisiatif sebagai pemimpin justru tidak mendominasi. Suami cenderung memberikan ruang yang seluas-luasnya pada istri untuk mengeksplorasi ide dan tindakannya sendiri guna menentukan keputusan yang diambilnya. Posisi suami hanya sebagai penasihat dan istri yang melakukan serta mengembangkan ide dan tindakannya. Kesadaran suami istri dalam berbagi peran, saling mendukung dan memberikan kesempatan untuk negosiasi dalam rumah tangga membutuhkan modal dan kemampuan. Keduanya diperoleh dari pendidikan utamanya pendidikan tinggi. Modal dan kemampuan yang seimbang antara suami dengan istri membangun relasi kesetaraan dan kepercayaan sehingga tidak ada posisi dominan. Relasi kesetaraan dan kepercayaan mendukung suami maupun istri untuk mampu membangun kekuasaannya sendiri secara mandiri.

Pada proses pewarisan kekuasaan berdasarkan pilihan masyarakat, persepsinya adalah sosok perempuan tangguh yang dipercaya menjadi pemimpin. Persepsi masyarakat terhadap seseorang dibangun dari pandangan serta tindakan

orang tersebut. Demikian halnya dengan persepsi masyarakat terhadap sosok pemimpin. Karakter pemimpin ideal yang dikonstruksi oleh masyarakat merujuk pada kategori kharismatik, berpengalaman, baik hati, ramah tamah dan suka menolong. Baik pemimpin laki-laki maupun perempuan, masyarakat Madura menghendaknya memiliki karakter yang ideal. Modal dan kemampuan pemimpin laki-laki rata-rata dapat mewujudkan karakter ideal yang diinginkan masyarakat, namun sebaliknya bagi pemimpin perempuan membutuhkan lebih banyak lagi kemampuan guna memenuhi karakter ideal. Proses pewarisan kekuasaan berdasarkan pilihan masyarakat dengan ketentuan karakter ideal, menempatkan perempuan sebagai simbol kekuasaan yang tangguh secara kemampuan negosiasi dan pengambilan keputusan. Ketangguhan perempuan membuat masyarakat membangun kepercayaan masyarakat untuk mengangkatnya sebagai pemimpin dalam pemerintahan desa.

PENUTUP

Sebagian besar paparan dan argumentasi yang disajikan dalam tulisan ini merupakan perpaduan antara fenomena dengan analisis kualitatif yang mencoba tidak bersifat subjektif. Namun, dalam kenyataannya banyak pernyataan yang berpihak pada perempuan karena berdasarkan data observasi dan wawancara informan. Agak sulit dihindari pada saat menyusun tulisan yang dimulai dari hipotesis warisan kuasa laki-laki kepada perempuan untuk tidak melakukan keberpihakan subjektif pada perempuan. Tidak mudah mencari basis teori yang mampu menuntun untuk mengungkap makna suatu tradisi yang berkaitan dengan kekuasaan dan relasi suami-istri

pada masyarakat Madura. Akan tetapi, proses eksplorasi data dengan pembayangan saat melakukan observasi membantu memunculkan kenyataan lapang dalam wujud tulisan.

Proses eksplorasi data juga berfungsi memunculkan pertanyaan reflektif mengenai perempuan dan warisan kuasa. Dalam ranah tradisi, posisi perempuan dipersepsikan sebagai sosok yang santun dalam rumahtangga apabila menghormati dan mentaati suami. Sebaliknya, dalam ranah birokrasi, posisi perempuan yang mentaati suami secara total sehingga tidak memiliki kesempatan negosiasi dalam mengambil keputusan justru dianggap sebagai sosok yang lemah. Santun dan lemah merupakan dua sifat perempuan dengan ibarat berada dalam satu koin yang memiliki dua sisi. Apabila sisi santun dibuka maka sisi lemah ditutup, demikian sebaliknya. Oleh sebab itu apabila seorang perempuan menjadi pemimpin tidak mungkin selamanya menutupi sisi lemah selamanya dengan mengandalkan laki-laki. Perempuan pemimpin justru sekali-kali perlu membuka sisi lemah dan memperbaikinya menjadi sisi kuat sehingga dapat berdampingan antara sisi santun dengan kuat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurachman. 1971. *Sejarah Madura Selayang Pandang*. Sumenep : Pemda Sumenep.
- Bungin, B. 2007. *Penelitian Kualitatif*. Jakarta : Prenada Media Grup.
- Bustami, A.L. 2006. "Seksualitas *Oreng Madure* : Gelas Bergoyang dan Sendok pun Bergetar" dalam Anoe-grajekti, N. (ed.). *Srinthil : Komodifikasi Seksualitas dan Perwadagan Perempuan*. Depok : Desantara.

- Bouvier, H. 2002. *Lèbur! Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*. Jakarta : Obor.
- De Jonge, H.. 1989. *Madura dalam Empat Zaman : Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam*. Jakarta : Gramedia.
- _____. 1995. "Stereotypes of the Madurese", dalam K. Van Djik, H. De Jonge and E. Touwen-Bouwsma (eds.). *Across Madura Strait : The Dynamics of an Insular Society*, Leiden : KITLV Press. Hal :
- _____. 2011. *Garam, Kekerasan dan Aduan Sapi : Esai-esai tentang Orang Madura dan Kebudayaan Madura*. Yogyakarta : LKiS.
- Faiq, A. 2003. *Analisis Terhadap Kepemimpinan Perempuan Dalam Birokrasi Pemerintah (Studi Terhadap Kepemimpinan Perempuan di Kabupaten Tuban Jawa Timur)*. Tesis tidak dipublikasikan. Surabaya : FE UNAIR.
- Johnson, D.P. (Robert M.Z.L (Ed)). 1988. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. Jakarta : Gramedia.
- Haryanto. 2005. *Kekuasaan Elit Suatu Bahasan Pengantar*. Yogyakarta : PAU UGM.
- Hidayati, T. 2014. " Kalebun Babine' dan Konstruksi Budaya Masyarakat Madura dalam Melestarikan Kekuasaan" dalam Jurnal *KARSA* Vol. 22 No.2, Desember 2014. Pamekasan : STAIN.
- Kanter, M.S. 1976. *Men and Women of The Corporation*. New York : Collin Publisher.
- Karim, A.D. 2004. *Pemimpin Wanita Madura*. Surabaya : Papyrus.
- Kuntowijoyo. 2002. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850 -1940*. Yogyakarta : Matabangsa.
- Ma'arif, S. 2015. *The History of Madura : Sejarah Panjang Madura dari Kerajaan, Kolonialisme sampai Kemerdekaan*.

Yogyakarta : Araska.

Mansurnoor, I.A. 1995. "Rato and Kyai in Madura, Are they twins?",
dalam K. Van

Djik, H. De Jonge and E. Touwen-Bouwisma (eds.). *Across Madura
Strait :*

The Dynamics of an Insular Society, Leiden : KITLV Press. Hal : 25-
48.

Moleong, L.J. 1995. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung :
Remaja Rosdakarya.

Mutmainnah. 1998. *Jembatan Suramadu: Respon Ulama terhadap
Industrialisasi*. Yogyakarta : LKPSM.

Niehof, A. 1985. *Women and Fertility in Madura*. Disertasi tidak
dipublikasikan. Leiden : University of Leiden.

Rifai, M.A. 2007. *Manusia Madura*. Yogyakarta : Pilar Media.

Wiyata, A.L. 2002. *Carok : Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang
Madura*. Yogyakarta : LKiS.

_____. 2013. *Mencari Madura*. Jakarta : Bidik-Phronesis
Publishing.

MENGGUGAH KESADARAN PEREMPUAN DENGAN ISLAM DAN TRADISI JAWA

Endang Tri Irianingsih
eryankusuma@gmail.com

Abstrak

Perempuan adalah pilar negara. Baik dalam Islam dan tradisi Jawa, sejak dahulu telah menempatkan perempuan di tempat yang khusus, mulia, dan terhormat. Namun, dalam perkembangannya Islam dan tradisi Jawa dianggap menjerat perempuan dari kebebasannya. Dalam penelitian ini akan dijelaskan arti, peran, dan kedudukan perempuan dalam Islam dan tradisi Jawa berupa *piwulang*/ ajaran moral pada perempuan seperti yang tertulis dalam *Serat Wulang Putri dan Serat Wulang Estri*. Pengetahuan yang diperoleh diharapkan dapat bermanfaat untuk menggugah dan meningkatkan kesadaran perempuan serta tidak mudah terbawa arus isu yang mengatasnamakan perjuangan feminisme. Penelitian ini menggunakan pendekatan feminisme dan dilakukan secara kualitatif interpretatif dengan metode pengumpulan data metode pustaka dengan teknik membaca dan mencatat. Analisis data dengan kualitatif interpretatif dan hasil analisis disajikan secara deskriptif.
Kata kunci: Perempuan, Islam, Tradisi Jawa, Kesadaran

Abstract

Women are the pillar of the state. Both in Islam and Javanese tradition, since the first has put women in aspecial, noble, and honorable. However, in the development of Islam and Javanese traditions considered to ensnare women from her liberty. In this research will explain meaning, role, and position of the women in Islam and Javanese traditions from moral teachings in the Serat Wulang Putri and Serat Wulang Estri. The knowledge gained the issue on behalf on the struggle of feminism. This research use feminism approach and conducted qualitative interpretative methods and data collection using method library with reading and recording techniques. Data analysis using qualitative interpretative and the results of the analysis presented descriptively.

Key words: Women, Islam, Javanese tradition, Awareness

PENDAHULUAN

Perubahan jaman membuat berbagai gejolak di berbagai penjuru dunia. Semua ingin berjuang demi keberlangsungan hidupnya. Demikian halnya dengan kaum perempuan. Jika dulu perempuan hanya sebagai *kanca wingking*, sebutan untuk perempuan Jawa, sekarang perempuan menjadi garda terdepan dalam keberlangsungan hidup keluarga. Banyak perempuan yang sudah berperan untuk turut andil mencari nafkah bagi keluarga. Ini merupakan kesempatan perempuan berkiprah di publik. Perempuan tidak hanya terkungkung dalam ranah domestik saja, seperti yang telah disebutkan tadi yaitu *kanca wingking* yang artinya teman di belakang. Bahkan juga dikenal dengan sebutan 3 (tiga) M yaitu *masak, manak, lan macak*. Namun dengan perubahan jaman, semakin canggihnya teknologi membuat perempuan menginginkan kesetaraan hidup antara perempuan dan laki-laki. Mulai muncul gerakan-gerakan yang memperjuangkan hak-hak perempuan untuk mendapatkan kesetaraan dengan laki-laki di berbagai bidang kehidupan. Gerakan perjuangan itu dikenal dengan feminisme.

Feminisme dewasa ini telah menjadi aliran baru yang tidak dapat dianggap remeh. Feminisme memiliki kekuatan baru yang mampu mendorong adanya perubahan. Feminisme lahir pada abad ke-18 di barat dengan segala dinamika yang terjadi karena adanya desakan ingin diberinya kesempatan perempuan dalam ruang publik. Selama ini perempuan di sana sangat dibatasi perannya di ruang publik, terutama pendidikan, ekonomi, dan politik. Sebenarnya ketiga cakupan bidang itu saling terkait. Perempuan barat masa itu sangat bergantung pada laki-laki bahkan dapat dikatakan tidak setara, maka inilah yang menyebabkan munculnya feminisme di barat pada abad

ke-18 sampai ke-19 agar perempuan mendapatkan kesetaraan di bidang pendidikan, ekonomi, dan politik. Kaum feminis berpendapat ketika seorang perempuan berpendidikan rendah secara otomatis ia hanya akan mendapatkan pekerjaan sesuai apa yang ia mampu dan ketika pendidikan rendah secara ekonomi, penghasilan yang diperoleh kecil sehingga ia sangat membutuhkan topangan dari suami. Secara otomatis karena masih membutuhkan topangan dari suami maka secara politik ia akan dikuasai bukan menguasai. Maka muncul ketidakseimbangan kesempatan pendidikan, ekonomi, dan politik antara laki-laki dan perempuan (Tong, 2008: 18-34).

Feminisme semakin berkembang dari feminisme liberal sampai pada feminisme postmodern maupun ekofeminisme bahkan ada yang ekstrimis. Namun, sayangnya banyak yang mengatasnamakan memperjuangkan hak perempuan yang kebablasan. Anggapan tentang jerat kehidupan yang dialami membuat pemberontakan untuk mendapatkan kebebasan yang sebebaskan-bebasnya karena perasaan tertindas dan adanya ketidakadilan antara laki-laki dan perempuan. Maka muncul pergerakan perempuan yang mengaku feminis tetapi dalam perjuangan membawanya pada anti laki-laki. Kemudian berkembang juga adanya anggapan bahwa agama Islam itu adalah agama yang membatasi perempuan dan yang membuat perempuan di kelas kedua. Selain itu, tradisi Jawa yang dikenal ketat juga dianggap sebagai praktek patriarki yang menindas perempuan. Hal inilah yang membuat penulis tertarik untuk meneliti tentang pandangan Islam dan tradisi Jawa yang sesungguhnya mengenai arti dan kedudukan perempuan. Setelah itu, dari penelitian ini diharapkan adanya kesadaran baru tentang perempuan dari sudut pandang Islam dan tradisi Jawa.

Makalah ini merupakan hasil penelitian dari penelitian perpustakaan atau *library research* yaitu penelitian yang dilakukan di kamar meja peneliti atau perpustakaan. Peneliti memperoleh data dan informasi tentang objek penelitiannya melalui buku-buku atau alat-alat audiovisual lainnya (Atar Semi, 1993:8). Metode pengumpulan data adalah dengan menggunakan metode pustaka dengan teknik membaca dan mencatat (Ratna, 2010: 196). Data diperoleh dari sumber data dari buku-buku yang tersimpan di perpustakaan kemudian dianalisis secara kualitatif interpretatif yaitu menganalisis data kualitatif dengan cara-cara penafsiran yang secara khas bersifat tekstual (Ratna, 2010: 306). Penelitian ini mengandalkan kemampuan peneliti sebagai instrumennya, maka penelitian ini juga merupakan penelitian kualitatif. Pendekatan penelitian yang digunakan adalah pendekatan feminisme karena teori-teori yang digunakan adalah teori-teori feminisme. Kemudian hasil analisis disajikan secara deskriptif berupa kata-kata, kalimat, dan narasi dalam bentuk lainnya.

PEMBAHASAN

Perempuan dalam Sudut Pandang Islam

Perempuan adalah pilar negara. Baik buruknya negara adalah bergantung dari kaum perempuan di negara itu. Perempuan dianggap sebagai pilar negara bukan serta merta begitu saja tanpa ada yang melatarbelakanginya. Perempuan yang mampu mencetak generasi penerus bangsa, merekalah yang melahirkan para generasi penerus bangsa. Tidak hanya sekedar melahirkan, tetapi juga bertanggung jawab mendidik anak-anak selaku generasi penerus. Maka perempuan yang baik akan menciptakan negara yang baik karena generasi penerus

yang ada juga baik. Jika dalam mendidik dan mengasuh anak tidak dilakukan sebagaimana mestinya sudah barang tentu anak-anak yang ada tidak dapat menjadi generasi penerus, jangankan menjadi generasi penerus untuk menopang hidupnya sendiripun susah sedangkan suatu negara membutuhkan generasi penerus. Peran perempuan menjadi sangat penting bagi negara, bagaimana melahirkan dan mendidik anak-anak yang baik untuk menciptakan generasi emas sebagai generasi penerus bangsa.

Dalam agama Islam, perempuan juga mendapatkan kedudukan yang mulia. Terutama adalah seorang ibu, ibu dipandang sebagai perempuan mulia karena untuk melahirkan anak memerlukan pengorbanan nyawa, setelah itu harus menyusui, dan merawat serta mendidik anak sampai dewasa. Ini bukan pekerjaan yang mudah. Secara kodrati perempuan memang akan melahirkan dan menyusui tetapi untuk mendidik dan merawat anak adalah tugas bersama suami. Apalagi jika itu adalah anak perempuan, sungguh berat bagaimana orang tua menjaga anaknya agar mampu menjaga diri sampai ia menikah. Peran ibu memang tidak dapat tergantikan, karena ibaratnya seorang ibu menjadi manager sekaligus perawat yang mengetahui segala sesuatu yang dibutuhkan suami maupun anak-anaknya maka ini biasa disebut dengan kemampuan *multitasking*¹ atau serba bisa.

Ibu mendapatkan tempat tersendiri dalam Islam dan tempat yang mulia karena pengorbanan yang harus dijalani seorang Ibu. Seperti dalam hadist riwayat Bukhari no. 5971 dan Muslim no. 2548² yang berbunyi :

رَسُولًا لِّبِصْلِ الْمُعَلِّمِينَ وَسَلَّمَقَالَ عَنَّا يَرْزُقُ رِزْقًا لِّمُعَلِّمِينَ فَجَاءَ رَجُلًا
 يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا خِفَالَتَا سِحْسِحَ صَحَابِي؟ قَالَ أُمَّكَ، قَالَ التَّمَمُّ؟ قَالَ أُمَّكَ، قَالَ التَّمَمُّ؟ قَالَ أُمَّكَ، قَالَ التَّمَمُّ؟ قَالَ أُمَّكَ، قَالَ التَّمَمُّ؟ قَالَ أُمَّكَ، قَالَ التَّمَمُّ؟

Dari Abu Hurairah *radhiyallaahu 'anhu*, beliau berkata, “Seseorang datang kepada Rasulullah *shalallahu 'alaihi wasallam* dan berkata, ‘Wahai Rasulullah, kepada siapakah aku harus berbakti pertama kali?’ Nabi *shalallaahu 'alaihi wasallam* menjawab, ‘Ibumu!’ Dan orang tersebut kembali bertanya, ‘Kemudian siapa lagi?’ Nabi *shalallaahu 'alaihi wasallam* menjawab, ‘Ibumu!’ Orang tersebut bertanya kembali, ‘Kemudian siapa lagi?’ Beliau menjawab, ‘Ibumu.’ Orang tersebut bertanya kembali, ‘Kemudian siapa lagi,’ Nabi *shalallahu 'alaihi wasallam* menjawab, ‘Kemudian ayahmu.

Inilah dijelaskan bagaimana kedudukan ibu yang sampai disebut 3 (tiga) kali oleh Rasulullah. Bakti anak pada orang tua yang pertama adalah diberikan pada ibu.

Kedudukan perempuan dalam Islam tidak dapat dianggap remeh. Bahkan dalam Al-Qur’an ada sebuah surat yang mengkhususkan yaitu surat an-nisa’ yang dalam bahasa Indonesia berarti wanita, terdiri dari 176 ayat. Segala seluk-beluk kehidupan antara perempuan dan laki-laki telah tertulis secara jelas dalam surat an-nisa’ ini yaitu mengenai hukum, kewajiban, hak-hak perempuan baik anak perempuan, isteri, ataupun ibu dalam hal kewarisan, pernikahan, nasab dan mahram, hal pemerintahan dan politik, dan yang utama adalah hubungan dihadapan Allah SWT sebagai hambaNya. Surat yang turun di

Madinah ini menjelaskan secara terperinci mengenai kedudukan perempuan dan laki-laki, misalnya pada hukum waris telah disebutkan bahwa anak perempuan akan mendapatkan satu bagian dan laki-laki 2 bagian sehingga tidak ada bias gender karena secara jelas telah disebutkan mana perempuan dan mana laki-laki.

Dalam surat an-nisa secara garis besar telah mengatur hubungan vertikal dan horizontal perempuan selama hidup. Secara vertikal tentu saja bagaimana hubungan perempuan sebagai manusia dengan Allah SWT. Ketika berbicara hubungan vertikal ini sudah jelas akan membicarakan keimanan dan ketaqwaan. Sesungguhnya semua manusia itu adalah sama, baik laki-laki ataupun perempuan di hadapan Allah SWT, yang membedakan adalah keimanan dan ketaqwaannya pada Allah SWT.

Dalam surat An-Nisa' ayat 34 dijelaskan seorang perempuan beriman maka ia akan taat pada suami karena laki-laki adalah pemimpin perempuan dan ketaatannya adalah bentuk kesadaran taat pada Allah SWT. Hal ini bukan berarti perempuan adalah kelas kedua di bawah laki-laki yang berperan sebagai suami, melainkan karena suami telah dilebihkan karena telah menafkahkan sebagian harta mereka dan adanya kedudukan secara struktur yang berbeda.

Keluarga adalah organisasi terkecil dalam kehidupan manusia yang di dalamnya minimal ada suami, isteri, dan akan bertambah anak. Masing-masing tokoh tersebut memiliki perannya sendiri-sendiri yang berbeda. Dalam struktur tersebut tentu ada pemimpinnya, dalam keluarga pemimpin disebut kepala keluarga. Dari peran tersebut, kepala keluarga berkewajiban untuk memimpin keluarga tersebut agar

mendapatkan kehidupan yang sejahtera, tenteram, dan bahagia. Kehidupan seperti itu akan diperoleh apabila berkecukupan maka nafkah itu sangat penting baik nafkah batiniah maupun lahiriah. Tugas kepala keluarga yang diamanahkan pada suami adalah bertanggungjawab mencari nafkah dan menjamin kelangsungan hidup anggota keluarganya.

Di sini bukan berarti mengesampingkan perempuan dan menganggap perempuan tidak dapat mencari uang. Perempuan dapat mencari uang dengan bekerja tetapi itu bukanlah nafkah yang menjadi tanggungannya. Hal ini juga sejalan dengan paham feminisme liberal pada abad ke-19 yang mengarusutamakan perjuangannya adalah untuk setara dalam bidang ekonomi. Mereka yakin bahwa perempuan harus mandiri secara ekonomi yaitu dengan bekerja sendiri juga. Seperti yang ditulis Taylor dalam Tong (2008)

Bahkan jika setiap perempuan, seperti yang terjadi saat itu, dapat bergantung kepada laki-laki untuk menopang hidupnya, adalah lebih sangat disukai jika sebagian dari penghasilan itu datang dari penghasilan perempuan itu sendiri, bahkan jika jumlah total penghasilan hanya sedikit bertambah oleh penghasilan perempuan itu, daripada perempuan diharuskan untuk meminggirkan diri agar laki-laki dapat menjadi penopang hidup satu-satunya yang berhak untuk mengeluarkan apa yang dihasilkan itu.

Menurut Tong secara ringkas dari penjelasan Taylor tersebut adalah adanya hubungan patner antara suami dan isteri dan bukan isteri menjadi budak suami maka isteri harus

mempunyai penghasilan dari pekerjaannya di luar rumah (2008: 25). Di sini perempuan tidak memiliki ketergantungan sepenuhnya pada laki-laki dan posisinya bukan kelas kedua atau subordinat di bawah laki-laki tetapi setara sebagai partner. Feminis eksistensi yang mengarah pada penunjukkan eksistensi perempuan tidaklah dari tubuh yang dimilikinya, tetapi adalah dari hal lain misalnya karyanya dan terus bergerak untuk maju. Seperti yang dikatakan Beauvoir dalam Tong bahwa perempuan perlu membebaskan semua beban sebagai penghambat untuk kemajuan menuju Diri dan harus membentuk cara bereksistensinya sendiri yang dapat berbeda-beda dengan perempuan lain (2008: 282). Eksistensi tersebut dapat ditunjukkan dengan peran perempuan dalam ekonomi. Perempuan dapat menghasilkan uang dengan bekerja yang artinya ia dapat memperoleh pundi-pundi uang dengan keringatnya berdasarkan kemampuan dan keahliannya yang dapat berperan bersama suami dalam rumah tangga dengan setara. Jadi stigma-stigma yang mengatakan perempuan lemah, tidak berdaya tanpa laki-laki secara ekonomi dapat dipatahkan karena adanya kesempatan yang sama untuk bekerja.

Dari pesohor tanah air, mantan Menteri Pemberdayaan Perempuan masa Presiden Gusdur dan sekarang menjadi Menteri Sosial era Presiden Jokowi, Khoffah Indar Parawansa mengatakan pada suatu kesempatan wawancara dengan Jurnal *Swara Rahima* dalam Parawansa bahwa perempuan itu juga ikut berjihad yaitu jihad melawan kemelut kemiskinan (Parawansa, 2006: 164).

Sekali lagi, jihad fi sabilillah yang sangat substantif itu adalah memerangi kemiskinan karena itulah musuh

utama kita. Bagaimana orang bisa beribadah kalau dia miskin. Bagaimana dia bisa beramal kalau dia tidak punya harta. Bagaimana dia bisa shalat lima waktu sementara dia seharian penuh bekerja keras, bagaimana dia bisa menunaikan haji, *wong* haji itu mahal.

Khoffah juga menjelaskan mengenai ayat Al-Qur'an yang menerangkan bahwa berjihad itu adalah dengan harta dan jiwa. Jihad dengan harta ditempatkan di awal agar tidak ada masalah-masalah kemiskinan seperti pelacuran misalnya karena mereka terjepit ekonomi dengan terpaksa menjual diri, maka permasalahan ekonomi harus teratasi dulu. Setelah itu baru jihad dengan jiwa, dengan nyawa, dengan badan (2006: 164-165).

.....وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ.....

Artinya: "... berjihadlah kamu dengan hartamu dan jiwamu" (QS. Al-Anfal: 72).

Perempuan sebagai bagian rumah tangga tidak dapat dipinggirkan begitu saja. Suami dan isteri saling berbagi peran secara seimbang, sehingga suami selaku kepala keluarga bukan berarti dapat bertindak semena-mena, mengganggu isterinya adalah kelas kedua dalam rumah. Suami dan isteri adalah patner dalam segala hal baik patner berdiskusi, bercanda, menyelesaikan pekerjaan dan permasalahan yang terbingkai dalam rumahtangga. Keduanya saling mengisi tidak saling menjatuhkan apalagi menindas walupun suami adalah kepala keluarga, justru harus menjadi pengayom demi tercapainya

kebahagiaan rumah tangga bersama.

Menurut Fatmawati dalam Subhan, dkk., Pengurus Pusat Darud Dakwah wal Irsyad (DDI), seorang perempuan sebagai isteri boleh bekerja meskipun suaminya juga bekerja asalkan mendapat ijin dari suami dan mengutamakan kepentingan rumah tangga di atas kepentingan sendiri (2003: 115). Tidak boleh isteri apabila mendapat penghasilan melebihi suami sombong tetapi sebaliknya harus menghormati suami selaku kepala keluarga dan harus dilibatkan. Huzaimah Tahido Yanggo dalam Subhan, dkk menambahkan dengan mengutip Al-Nahl: 97 untuk menjelaskan kehidupan yang baik adalah termasuk karir yang baik juga (2003:116).

مَنْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ هُوَ مُؤْتَفِقٌ حَيَاتِهِ طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Artinya:

Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan (Q.S. An-Nahl: 97).

Perempuan di dunia memiliki 3 peran sekaligus, yaitu sebagai anak, isteri, dan ibu. Sebagai anak perempuan tentu akan menjalankan tugas dan kewajibannya serta taat pada perintah orang tua. Sebagai isteri, tanggung jawab dan ketaatan harus diberikan pada suami karena setelah menikah anak perempuan akan sepenuhnya menjadi tanggung jawab suami. Apa yang

dikatakan suami harus diikuti, tentunya yang baik, bahkan sampai akan keluar rumah dalam Islam isteri diajarkan apabila tidak mendapat ijin suami untuk menurut karena jika dilanggar akan mendapatkan siksa. Kemudian sebagai ibu, inilah peran perempuan yang lengkap karena menjadi ibu adalah peran yang paling mulia. Ibu tidak hanya sekedar melahirkan saja maka sudah dapat disebut ibu. Ibu itu wajib mendidik anaknya menjadi anak sholeh dan sholehah bersama suami agar anak berakhlak baik.

Posisi perempuan dalam Islam memang ditempatkan di tempat yang khusus, tempat yang mulia. Maka merugilah bagi perempuan-perempuan yang tidak mensyukuri nikmat ini. Memang fenomena sekarang ini banyak terjadi perempuan-perempuan yang rela melakukan apapun demi kebutuhan duniawinya terpenuhi bahkan menjual dirinya, inilah contoh mereka yang tidak dapat mensyukuri nikmat. Selain itu merugi dan celakalah bagi mereka karena tidak hanya ancaman neraka saja yang notabene kehidupan akherat tetapi sebenarnya mereka juga merugi dan celaka di alam dunia. Rasulullah berpesan pada umatnyadalam hadist bahwa dalam memilih perempuan untuk menjadi pendamping sebagai isteri pilihlah dengan melihat hartanya, keturunannya, wajahnya, dan agamanya. Namun, apabila semua itu tidak dapat terpenuhi maka yang pertama dan paling utama adalah lihatlah agamanya. Sudah jelas bahwa perempuan-perempuan pilihan adalah yang beragama dengan baik karena sudah barang tentu yang agamanya baik akan berakhlak baik, agama tidak sekedar untuk menjalankan ritual demi citra tetapi memang benar-benar menjadi nafas kehidupannya. Orang yang baik akan bertemu/ dijodohkan dengan orang yang baik pula.

Perempuan dalam Naskah Jawa: *Serat Wulang Putri* dan *Serat Wulang Estri*

Jawa adalah salah satu suku yang ada di Indonesia yang memiliki ragam etnik budaya yang unik. Jika berbicara Jawa maka tidak terlepas dari Keraton. Keraton adalah pusat peradaban orang Jawa dan tentunya pusat kebudayaan. Segala aturan orang Jawa berpusat di Keraton, maka masyarakatnya akan mematuhi dan turut pada aturan dari keraton. Berbagai kebudayaan Jawa memang terpusat di keraton seperti tata cara berbahasa, tata cara berpakaian, tata cara ritual, pusat seni sastra, dan segala nilai-nilai Jawa ada di Keraton. Di Keraton Kasunanan Surakarta atau yang sering disebut Keraton Solo memiliki ragam budaya Jawa yang sampai sekarang masih dapat kita lihat.

Peninggalan dari nenek moyang masa lampau terekam jelas dalam tulisan-tulisan para pujangga Keraton yang sampai sekarang masih tersimpan di perpustakaan Keraton Solo, Sasana Pustaka dari masa ke masa. Tulisan-tulisan itu tertuang dalam naskah yang menggunakan huruf Jawa dan berbahasa Jawa. Bahasa yang digunakan ada bahasa Jawa Kuna atau sering disebut bahasa Jawa Kawi dan bahasa Jawa ragam *krama* dan *ngoko*. Media tulisnya pun beragam ada yang ditulis di atas daun lontar, kertas Eropa, dan *dluwang* (Hartini, 2012: 11).

Naskah-naskah Jawa yang tersimpan di Keraton Solo memiliki beberapa jenis dilihat dari isinya. Ada naskah sejarah, naskah religi, naskah hukum, dan naskah *piwulang* (Florida, 1993). Naskah *piwulang* yang paling banyak diminati pembaca karena mengandung ajaran-ajaran moral leluhur Jawa dari masa ke masa yang dapat dipelajari sampai sekarang. Selain itu, ajaran dalam serat *piwulang* tersebut dapat diaplikasikan di masa sekarang meskipun telah terjadi perubahan jaman. Hal ini

karena nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran tersebut adalah nilai-nilai dasar yang menjadi pegangan hidup dan tidak lekang oleh jaman meskipun dalam arus globalisasi seperti ini, maka banyak seminar-seminar ataupun buku-buku yang mengambil nilai-nilai yang tertulis dalam naskah untuk diangkat sebagai topik pembicaraan. *Piwulang* dalam bahasa Jawa berasal dari kata dasar *wulang* yang berarti ajaran. Ajaran/ *piwulang* yang terkandung di dalam naskah Jawa dapat juga dijadikan pembentukan karakter generasi penerus bangsa yang diperoleh dari kearifan lokal/ *local genius*. Naskah *piwulang* masih dipecah-pecah lagi karena perbedaan isinya misalnya serat *piwulang* untuk seorang pemimpin/ raja pada masa itu, serat *piwulang* yang berisi ajaran untuk para putra-putri raja, serat *piwulang* keteladanan sifat-sifat pemimpin, serat *piwulang* menjadi ksatria, dan serat *piwulang* untuk para perempuan yang termuat secara khusus dalam *serat wulang putri* dan *serat wulang estri*.

Sebelum memasuki ajaran-ajaran dalam *serat³ wulang putri* dan *serat wulang estri* perlu dilihat dulu pengertian perempuan di Jawa. Perempuan di Jawa sangat dihormati, maka sampai ada istilah ibu suri dan permaisuri yang memiliki peran sebagai pertimbangan kebijakan yang akan diambil Raja di samping patihnya. Kata perempuan sendiri sebenarnya telah menunjukkan perempuan yang memiliki *empu*, daya, kemampuan atau *jarwa dhosok⁴ wanita* yaitu *wani ditata* artinya berani/ siap untuk diatur. Bahkan ada kepercayaan tentang perempuan yaitu apabila mendapat isteri dari sanak saudara keraton akan mendapat keturunan yang baik karena termasuk golongan ningrat, berdarah biru, dan merupakan keturunan dari raja, sang wakil Tuhan di muka bumi ini. Ini adalah kepercayaan masyarakat yang menunjukkan konstruksi sosial masyarakat

terhadap perempuan, meskipun berlaku untuk perempuan ningrat⁵. Namun, hal ini juga akan menjadi contoh bagi kalangan masyarakat biasa agar berperilaku seperti orang dalam keraton yang terlihat sopan santun dan bertata krama sehingga juga akan meningkatkan kualitas perempuan itu sendiri.

Perempuan di Jawa memang sangat diperhatikan sehingga sampai dibuatkan tempat khusus di rumah, yaitu *senthong*⁶, yang tidak boleh sembarang orang memasukinya. Namun, lama-kelamaan kondisi ini berubah menjadi *overprotective* bagi perempuan terutama pada masa penjajahan. Kisah perjuangan Kartini misalnya, beliau dinobatkan sebagai pahlawan nasional dan sebagai tokoh emansipasi wanita yang memperjuangkan pendidikan untuk kaum perempuan pada masa penjajahan. Beliau beruntung dapat mengenyam pendidikan meskipun juga terbatas karena keturunan ningrat, tetapi bagi perempuan dari kalangan biasa jangankan untuk mendapatkan pendidikan, keluar rumah saja dibatasi bahkan ketika sudah remaja mulai dipingit⁷. Memang masa penjajahan membuat segala kondisi tidak sebagaimana seharusnya, hanya penuh tekanan dan ketakutan. Perempuan juga tidak luput dari mangsa korban penjajahan. Tanpa sadar, hak-hak perempuan mulai terbatas dan menjadi semakin terenggut maka sampai muncul istilah perempuan hanya sebagai *kanca wingking* yang berdasarkan konstuksi sosial bentukan sisa masa penjajahan. Pandangan ini muncul juga karena kondisi budaya patriarki⁸ yang sangat kuat di Jawa selain dari pengaruh masa penjajahan. Pada awalnya maksud perlakuan pembatasan gerak perempuan adalah untuk melindungi tetapi kemudian berkembang menjadi *overprotective* yang lama-kelamaan merenggut hak perempuan. Jika dilihat dari sudut pandang politik, ketika masa penjajahan

yang diperbolehkan sekolah tidak hanya laki-laki karena jika seluruh lapisan masyarakat diijikan bersekolah maka akan mengancam kekuasaan mereka. Hal ini dikarenakan semakin masyarakat berpendidikan maka mereka akan semakin tahu dan dapat melakukan perlawanan karena sadar sedang ditindas dan akan memiliki keberanian untuk melawan termasuk perempuan yang juga akan memiliki keberanian melawan penjajah. Maka, perempuan akhirnya hanya diberikan kesempatan di wilayah domestik saja bahkan lebih parah lagi pada masa penjajahan Jepang sampai dibentuk *jugun ianfu*⁹.

Istilah *kanca wingking* memang sudah tidak asing lagi karena istilah ini sering disebut-sebut. Dalam bahasa Indonesia berarti teman belakang. Belakang di sini tentu saja hanya yang terkait dengan kehidupan di belakang saja atau domestik seperti yang diistilahkan sebagai 3M dalam bahasa Jawa yaitu *masak, manak, dan macak*. *Masak* yaitu kegiatan memasak untuk menyiapkan hidangan yang disiapkan untuk suami dan keluarga sehari-hari dari pagi sampai malam sehingga perempuan hanya akan berkutat di pasar dan di dapur saja. Perempuan harus bisa memasak karena ini dianggap sebagai keahlian wajib dan dapat digunakan pihak laki-laki untuk menentukan dalam memilih isteri. Yang kedua yaitu *manak* dalam bahasa Indonesia berarti melahirkan. Inilah tugas perempuan yaitu harus memberikan keturunan dengan melahirkan anak. Jika dalam suatu pernikahan tidak dapat menghasilkan keturunan maka isteri akan disebut perempuan *gabug* yang berarti mandul dan konsekuensinya adalah dikembalikan ke orang tuanya, diceraikan, atau suaminya menikah lagi. Yang ketiga adalah *macak* yang berarti berdandan, berias diri. Seorang perempuan harus selalu terlihat cantik untuk menyenangkan suami. Hal ini memang benar dan dalam

agama Islam juga dibenarkan untuk menjaga penampilan tetapi dengan sebatasnya saja tidak berlebihan. Namun di sini, *macak* merupakan suatu tuntutan dan yang melekat pada perempuan sehingga perempuan itu harus bersolek dan selalu siap melayani suami kapanpun dikehendaki.

Inilah kondisi di Jawa yang sangat paradok. Di satu sisi perempuan sebenarnya dimuliakan sampai ada mitos/kepercayaan tertentu tentang perempuan tapi di sisi lain karena dampak keadaan masa itu perempuan menjadi kehilangan haknya dan hidup secara terbatas. Keraton pada masa penjajahanlah yang masih dapat bergerak secara bebas dibandingkan masyarakat biasa, maka sebagai benteng pertahanan Keraton juga mewariskan ajaran moral pada keturunannya dan tentu saja agar dicontoh masyarakatnya.

Serat Wulang Putri

Serat wulang putri adalah karya dari I.S.K.S. Pakubuwana IV dan disimpan di perpustakaan Keraton Surakarta, *Sasanapustaka*. Naskah ini berisi ajaran moral dari Pakubuwana IV pada anak-anak perempuannya yang berbentuk tembang macapat (Florida, 1993: 211-212). Secara garis besar *serat wulang putri* mencerminkan kehidupan para kaum putri di dalam tembok kerajaan yang memegang teguh adat agar menjadi teladan masyarakat umum. Ajaran yang terkandung di dalamnya adalah nasihat bagi perempuan menjelang pernikahan, kewajiban dan larangan bagi perempuan, dan masalah seputar poligami (Hartini, 2013: 53).

Ajaran yang pertama mengenai nasihat kepada perempuan menjelang pernikahan meliputi pondasi apa yang perlu dimiliki dalam membangun dan memelihara rumah

tangga. Hal ini terdapat pada tembang *Asmarandana* bait 1 (satu) -5 (lima).

<p><i>Pratikele wong akrami/ Dudu brana dudu warna/ Among ati pa(w)itane/ Luput pisan kêna pisan/ Yen gampang luwih gampang/ Yeng angel (angel) kalangkung/ Tan kena tinambak arta//</i></p>	<p>'Syarat orang berkeluarga, Bukan harta dan rupa, Hanya hati modalnya, Sekali salah terbawa selamanya, Jika mudah lebih dari pada mudah, Jika sulit lebih dari pada sulit, Tidak dapat dibayar dengan uang'</p>
<p><i>Tan kêna tinambak warni/ Ugêr-ugêr wong akrama/ Among emut dandanane/ Eling kawiseseng priya/ Tan kêna sumêmbrana/ Kurang titi kurang emut/ Ikut luput ngambra-ambra//</i></p>	<p>'Tidak dapat diatasi dengan rupa, banyak orang berkeluarga, Hanyalah ingat tatacara, Ingat wewenang suami, Tidak dapat sembrana, Kurang berhati-hati dan kurang waspada, Kesalahan itu akan menjadi-jadi'</p>
<p><i>Wong lali rehing akrami/ Wong kurang titi ngagêsang/ Wus wênang ingaran pêdhot/ Titi iku kang têmènan/ Tumancêba ing manah/ Yen wus ilang titinipun/ Ilang namaning akrama//</i></p>	<p>'Orang yang lupa aturan berkeluarga, Orang yang kurang berhati-hati dalam hidup, Sudah dapat dikatakan rusak, Berhati-hati itu yang bersung- guh-sungguh, Meresaplah di hati, Kalau sudah hilang ketelitiannya, hilanglah nama baik keluarga'</p>
<p><i>Iku wajib kang rinukti/ Apan jênênging agêsang/ Among têmèn pa(w)itane/ Lamun kareh ing wong lanang/ Eling marang parentah/ Nastiti wus duwekipun/ Yen ilang titine liwar//</i></p>	<p>'Hal itu adalah kewajiban yang harus dipelihara, Bukanlah orang hidup, Hanya kesungguhan modalnya, Bila diperintah oleh suami, Menyadari akan perintah, Berhati-hati dengan apa yang dimiliki, Apabila hilang ketelitiannya akan rusak'</p>

Berdasarkan tembang *Asmarandana* tersebut dijelaskan bahwa berumah tangga yang menjadi dasar pondasi adalah hati. Hati merupakan kunci utama dalam berumah tangga. Hati sangat erat kaitannya dengan perasaan manusia. Kecocokan secara batin akan membawa kedamaian dan kebahagiaan

karena satu sama lain dengan lapang akan saling menerima baik kekurangan maupun kelebihan masing-masing. Hati yang baik dan tulus ini susah untuk dicarinya, tidak semudah membalikkan telapak tangan. Terutama saat membina rumah tangga, hati sangat berperan karena dalam mengarungi bahtera memerlukan prinsip kehati-hatian agar dapat saling menerima maka memerlukan hati yang lapang. Isteri harus ingat kewajibannya yaitu menaati perintah suami dan harus sungguh-sungguh. Selain itu, juga harus berhati-hati dalam menjaga apa yang dimiliki baik harta benda, anak, maupun kehormatannya karena apabila tidak berhati-hati maka akan menimbulkan rusaknya dalam berumah tangga.

Dalam *serat wulang putri* ini juga dijelaskan bagaimana pesan untuk perempuan disimbolkan dengan menggunakan simbol jari tangan. Hal ini tertulis dalam tembang *Kinanthi* bait ke-11 sampai ke-19.

<i>Lawan ana kojahipun/ Saking eyangira swargi/ Pawestri iku elinga/ Lawan ginawan jariji/ Lelima puniku ana/ Arane dipunparinci//</i>	'Dan pesan saya, Dari mendiang kakekmu: Wanita harus mengingat bahwa, Wanita dibekali jari, Ada lima jumlahnya, Maknanya dapat diperinci'
<i>Jêjêmpol ingkang rumuhun/ Panuduh kang kaping kalih/ Panunggul kang kaping tiga/ Kaping pat dariji manis/ Kang ping gangsale punika/ Inkang wêkasan pan jêjênthik//</i>	'Ibu jari yang pertama, Telunjuk yang kedua, Jari tengah yang ketiga, Keempat jari manis, Yang kelima yaitu yang terakhir, Adalah jari kelingking'
<i>Kawruhana karsanipun/ Mungguh sêmuning Hyang Widi/ Wong wadon wus ginawanan/ Dalil pangagoning estri/ Iku wajib kawruhana/ Karêpe sawiji-wiji//</i>	'Ketahuilah maksudnya, Maksud Hyang Widi: Seorang perempuan sudah dibekali, Aturan yang digunakan untuk perempuan, Itu wajib diketahui, Maksudnya satu-persatu'

<p><i>Mila binêktan sireku/ Jêjêmpol maring Hyang Widi/ Den kaya pol manahira/ Yen ana karsaning laki/ Têgêse pan agampang/ Yen ana karsaning laki//</i></p>	<p>'Makakamu dibekali, Ibu jari oleh Hyang Widi, Ikhlasilah lahir batin, Bila ada kehendak suami, Artinya bukan tidak mudah, Jika ada kehendak suami'</p>
<p><i>Mila ginawan panuduh/ Aja sira wani-wani/ Yen priya anuduhana/ Den enggal sira nglakoni/ Kalawan panunggulira/ Iku sasmitaning Widi//</i></p>	<p>'Maka dibekali jari telunjuk dengan maksud, Janganlah kamu berani, Apabila dinasihati suami, Cepat-cepatlah menjalankan, Seperti petunjuk jari tengah, Itu suatu tanda dari Yang Maha Kuasa'</p>
<p><i>Priyamu karyanèn unggul/ Miwah lamun aparing/ Marang sira unggulêna/ Sanadyan among sathithik/ Pan wajib angunggulêna/ Mring guna kayaning laki//</i></p>	<p>'Suamimu jadikanlah orang terhormat, Dan jika memberi sesuatu, Kepadamu maka hargailah, Walaupun hanya sedikit, Bukankah wajib menghargai, Pada apa yang dimiliki suami'</p>
<p><i>Marmane sira puniku/ Ginawan dariji manis/ Dipunmanis netyanira/ Yen ana karsaning laki/ Upamane yen angucap/ Iku nganggoa kang manis//</i></p>	<p>'Maksudnya kamu itu, Dibekali jari manis, Buatlah manis roman wajahmu, Bila ada kehendak suami, Apabila berbicara di depan suami, Gunakanlah kata-kata yang manis'</p>
<p><i>Aja dhoso ambêsêngut/ Iku nora parak ati/ Ing netya dipunsumringah/ Sanadyan rêngu ing ati/ Yen ana ngarsane priya/ Buwangên aja na kerii//</i></p>	<p>'Jangan marah dan bermuka masam, Karena itu tidak menarik hati, Roman muka dibuat gembira, Meskipun sedang kesal hati, Jika di depan suami, Buanglah jauh-jauh jangan sampai kelihatan'</p>
<p><i>Mulane ginawan iku/ Iya dariji jêjênthik/ Dipunkatak-akithikan/ Yen ana karsaning laki/ Karêpe kathak kithikan/ Den trampil barang kardi//</i></p>	<p>'Oleh karena itu, Juga jari kelingking, Ditimbang-timbang, Jika ada kehendak suami, Maksudnya dari ditimbang-timbang, Yaitu terampil dalam bekerja'</p>

Jari tangan yang dimiliki ternyata memiliki makna sendiri-sendiri bagi perempuan. Ibu jari merupakan urutan jari yang pertama memiliki arti hal utama perintah dari Tuhan adalah perempuan harus taat pada suami. Selain itu harus

menghormati dan menghargai serta menempatkan suami pada posisi yang terhormat dengan menjadi isteri yang mampu menjaga nama baik dan kehormatan keluarga (Hartini, 2013: 150-152). Kemudian yang kedua jari telunjuk mengandung arti bahwa jari telunjuk biasa digunakan untuk memerintah maka ketika suami memerintah ataupun memberi nasihat hendaknya dituruti bukan ditentang apalagi melawan. Perselisihan dalam rumah tangga itu biasa tetapi perlu ada cara khusus agar tidak terjadi pertengkaran karena juga harus ingat bahwa itu semua perintah dari Yang Maha Kuasa yang disimbolkan dengan jari tengah. Jari tengah juga berarti harus mengunggulkan suami dengan menjaga nama baiknya. Jari manis berarti bahwa perempuan harus memiliki wajah yang manis tidak masam apalagi marah dan juga saat berbicara juga menggunakan kata-kata manis agar dapat menyenangkan hati suami. Bahkan apabila dalam keadaan kesal sekalipun hendaknya tidak ditunjukkan dihadapan suami agar hati suami senang dan dapat menjaga rumah tangga sehingga di dekatnya akan terasa damai. Jari yang terakhir yaitu jari terkhir berarti seorang isteri harus menunjukkan terampil dalam bekerja dan cekatan (Hartini, 2013: 152-153).

Serat Wulang Estri

Serat wulang estri adalah bagian dari bendel *serat wulang reh* tetapi yang dikhususkan untuk anak perempuan maka selanjutnya disebut *serat wulang reh putri*. Dalam bahasa Jawa *putri* yang berarti perempuan memiliki tingkat bahasa di atasnya yaitu *krama inggil, estri* maka *serat* ini juga sering disebut sebagai *serat wulang estri*. Naskah ini adalah karya dari Pakubuwana X dan disimpan di perpustakaan Pura Mangkunegaran yaitu *Reksa*

Pustaka. Isi yang terkandung di dalamnya memberikan ajaran bagaimana seorang isteri mendampingi suami yaitu adalah dengan taat, setia, penuh pengertian, dan selalu ceria meskipun dalam keadaan tidak enak (Hartiningih, 2009: 3).

Isi yang diajarkan dalam *serat wulang estri* ini kurang lebih sama dengan *serat wulang putri*. Namun ada juga perbedaan, misalnya penggunaan kata yang disesuaikan dengan jamannya. Ada juga pemaknaan tentang simbolisme jari tangan yang dimiliki perempuan dimaknai berbeda. Pada *serat wulang estri* ibu jari dimaknai sebagai lambing hati yang tulus, maka perempuan itu harus berhati tulus. Jari telunjuk berarti perintah untuk selalu menurut perintah suami. Jari tengah berarti harus memelihara pemberian suami. Jari manis berarti seorang isteri harus selalu berbicara dan bersikap manis. Terakhir, jari kelingking berarti isteri harus dapat melayani suami dengan sabar. Selain itu, ada alasan mengapa ajaran dalam *serat wulang putri* diajarkan kembali dalam *wulang estri* dengan gubahan yang disesuaikan jaman adalah adanya suatu peristiwa. Peristiwa tersebut adalah contoh dari Raja Cina yang memberikan nasihat pada putrinya Dewi Adaninggar ketika ingin menemui Jayeng Murti untuk diperisteri (Hartiningih, 2009: 32-33).

Dari dua contoh naskah Jawa dia atas dapat diketahui bahwa perempuan dalam tradisi orang Jawa juga memiliki tempat, tidak seperti gambaran umum selama ini yang menganggap perempuan Jawa adalah *kanca wingking* yang serba terbatas dan terpinggirkan. Perempuan di Jawa justru mendapatkan tempat khusus dengan perhatian yang sama dengan anak laki-laki. Ajaran-ajaran leluhur disampaikan untuk keduanya tidak hanya untuk anak laki-laki saja. Hal ini

jika dilihat dengan seksama, sebenarnya orang Jawa sudah memiliki konstruk berpikir bahwa perempuan itu penting dalam kehidupan ini. Contoh konkret manifestasinya adalah jika tidak ada perempuan maka tidak akan ada keturunan, maka perempuan itu harus ditempatkan di tempat yang baik. Namun, perempuan itu juga harus memiliki kualitas agar mendapatkan tempat yang baik tersebut. Artinya tidak sembarang perempuan dapat menempatnya, bukan berarti harus keturunan ningrat, darah biru, tetapi lebih utama adalah watak dan sikap perempuan itu yang tercermin dalam pembawaannya. Tidak mungkin perempuan yang sembrana dalam hidup akan mendapatkan tempat yang baik. Seperti peribahasa Jawa "*sapa nandur bakal ngundhuh*" yang artinya siapa yang menanam akan menuai, apa yang diperbuat akan mendatangkan akibat (Sumodiningrat dan Ari Wulandari, 2014: 366).

Perempuan dalam tradisi Jawa memiliki peran sentral dalam berlangsungnya kehidupan berkeluarga bahkan keberlangsungan kerajaan. Bagaimana tidak? Perempuan di Jawa berdasarkan apa yang tertulis dalam dua *serat* tersebut adalah menjadi pilar utama untuk menghasilkan generasi penerus yang baik. Maka ajaran-ajaran moral untuk perempuan itu sangat penting. Perempuan yang dapat menjalankan *piwulang/* ajaran tersebut akan terbentuk perempuan dengan pribadi yang baik, santun, dan unggul. Tentunya watak dan karakter yang dimilikinya akan diturunkan dan digunakan untuk mendidik anak-anaknya. Ajaran-ajaran tersebut adalah untuk membentuk perempuan yang kuat terutama secara batiniah yang nantinya akan menguatkan secara lahiriahnya.

Aturan adat ataupun ajaran-ajaran dari leluhur bukan untuk mengekang perempuan tapi sebaliknya yaitu untuk

membentuk pribadi perempuan Jawa yang benar-benar dapat memanifestasikan keJawaannya. Utamanya adalah membentuk perempuan yang ideal dan mematahkan anggapan perempuan sebagai kanca wingking tapi perempuan adalah pendamping suami. Perempuan sebagai pendamping menggambarkan perannya di semua ranah baik domestik maupun publik. Pendamping itu berarti selalu ada di sisinya baik dalam keadaan apapun, yang selalu siap untuk bekerja sama dalam segala hal, jelas di sini terbuka kesempatan yang sama untuk perempuan berkarya tapi juga tidak melupakan tanggung jawabnya. Seperti jarwa dhosok garwa, dalam bahasa Indonesia isteri, yaitu sigaraning nyawa yang artinya belahan jiwa. Perempuan dan laki-laki adalah manunggal.

Perempuan Era Posfeminisme

Perkembangan jaman begitu pesatnya. Masa kecanggihan teknologi pada era modern telah berkembang pada masa di mana semua penuh dengan kepentingan dengan munculnya berbagai wacana untuk memperoleh kuasa dan pergeseran makna-makna dalam kehidupan. Begitu juga perjuangan perempuan feminisme yang berkembang dengan pemikiran-pemikiran baru dalam posfeminisme.

Posfeminisme melihat bahwa perjuangan perempuan bukanlah hanya untuk mengejar kesetaraan antara laki-laki dan perempuan yang menggilas perbedaan. Perjuangan feminisme dianggap hanya perjuangan yang dimiliki perempuan barat terutama anglo amerika, sedangkan banyak perempuan di belahan dunia lain yang berbeda dengan mereka. Maka di sini, posfeminisme hadir dengan pemikiran bahwa semua perempuan berhak memberikan suaranya agar terlepas dari

hegemoni feminisme (Brooks, 1997: 6). Hooks dalam Brooks menjelaskan bahwa identitas ras dan kelas menciptakan perbedaan dalam kualitas hidup, status sosial, dan gaya hidup yang membentuk pengalamannya masing-masing (1997: 24).

Era posfeminisme adalah era di mana pluralisme diakui yang berarti subjek diri juga diakui. Perempuan dapat berdiri sebagai subjek sendiri jadi bukan objek lagi. Jika feminisme memperjuangkan kesetaraan gender ini adalah akibat dari perempuan itu memposisikan diri sebagai objek yang karena terhegemoni oleh laki-laki sehingga tidak memiliki kuasa bahkan kuasa atas dirinya sendiri dan akhirnya ia merasa tertindas. Namun, dalam posfeminisme perempuan menempatkan diri sebagai subjek sehingga dapat menerima perbedaan dan melepaskan diri hegemoni feminisme itu sendiri. Perempuan sebagai subjek dapat menikmati dirinya sebagai pelaku yang sadar, tidak dalam tekanan atau paksaan dan semua perempuan dapat menyuarakan gaungnya.

Namun, dalam gombang arus perubahan ini perempuan tidak boleh sekedar terhanyut. Di Indonesia sendiri tidak semua menerapkan sistem patriarki ada yang matriarki. Di dekat Keraton Surakarta, daerah Laweyan ada istilah *Mbok Mase Laweyan* atau *nyah nganten*, di mana perempuan sebagai tulang punggung yang menjalankan roda perdagangan batik sedangkan suami disebut *mas nganten* sebagai pelengkap utuhnya keluarga¹⁰. Hal ini sudah berlangsung lama, berarti di wilayah yang sama saja, Surakarta misalnya dua konsep matriarki dan patriarki berjalan secara bersama. Dalam Islam sudah sejak lama perempuan diperbolehkan bekerja. Contohnya adalah Khadijah yang merupakan pedagang sukses, berarti sejak lama karir untuk perempuan ada kesempatan. Jadi penindasan pada perempuan

tidak melulu karena patriarki saja tetapi juga dipengaruhi hal lain. Misalnya adalah faktor pemahaman tentang perempuan ataupun pengaruh sosial budaya. Perempuan dikonstruksi sebagai makhluk yang lemah dan selalu butuh perlindungan, karena konstruk ini maka para pelaku kejahatan akan lebih banyak menasar perempuan yang dianggap lemah. Apabila sudah mengetahui sebenarnya tentang konstruk perempuan seperti yang dijelaskan di atas, maka perempuan tidak akan dianggap remeh karena lemah. Sekarang banyak perempuan yang lembut tapi juga dapat menguasai ilmu bela diri. Tinggal bagaimana perempuan itu menempatkan posisinya sendiri karena posisi sebagai subjek adalah bebas untuk memilih dengan kesadaran.

Simpulan

Perempuan dalam Islam diberikan tempat yang mulia. Islam tidak menomorduakan perempuan yang terbukti dengan adanya ayat-ayat di Al-Quran yang membahas mengenai hak dan kewajiban perempuan. Bahkan ada surat khusus yang membahas mengenai perempuan yaitu An-Nisa. Perempuan tidak terkurung ataupun dikekang dalam Islam, justru kebalikannya. Islam juga memperbolehkan perempuan berpendidikan dan memiliki pekerjaan. Dalam hidup sudah ada aturan-aturan sebagai rel petunjuk jalan agar selalu mendapatkan kehidupan yang baik yang diridhai Allah SWT. Dalam tradisi Jawa juga menempatkan posisi perempuan pada tempat yang baik bahkan sebagai sentral. Perempuan dianggap sebagai penentu untuk baik buruknya generasi penerusnya. Sebagai seorang anak, perempuan juga tidak dibedakan dengan anak laki-laki. Mereka juga mendapatkan *piwulang* dalam

berkehidupan agar mendapat kehidupan yang baik dan menjadi kuat baik secara lahir maupun batin.

Anggapan bahwa agama dan tradisi hanya mengekang kebebasan perempuan itu tidaklah tepat. Dari uraian di atas diketahui bahwa perempuan telah diberikan ruang dan kebebasan. Tentu saja kebebasan yang diperoleh adalah kebebasan yang dapat dipertanggungjawabkan bukan kebebasan yang sebebaskan-bebasnya tanpa adanya pertanggungjawaban bahkan sampai anti laki-laki. Padahal sudah jelas perempuan diciptakan dengan laki-laki adalah untuk berpasang-pasangan dan satu sama lain saling mengisi.

Pengetahuan mengenai perempuan dari sudut pandang Islam dan tradisi Jawa ini dapat menggugah dan meningkatkan kesadaran peran perempuan dalam ranah domestik ataupun publik karena keduanya tidak dapat dipisahkan. Berbagai perkembangan tentang perjuangan perempuan dari feminisme liberal sampai yang terbaru posfeminisme saat ini adalah perjuangan untuk mendapatkan kehidupan yang lebih baik pada jamannya dan wilayahnya. Tidak bisa perempuan di seluruh dunia melakukan hal yang sama karena di setiap wilayah memiliki permasalahannya sendiri-sendiri. Maka sebagai orang Islam yang tahu tentang perempuan dalam Islam dan orang Jawa yang tahu perempuan dalam Jawa tidak mudah terbawa arus isu yang ada atau bahkan menyerang balik. Telah jelas bahwa Islam dan tradisi Jawa memberikan perhatian dan tempat khusus bagi perempuan.

(Endnotes)

1. Kemampuan perempuan untuk melakukan beberapa hal dalam satu waktu.

2. <http://adinawas.com/hadits-tentang-ibu-menghormati-dan-memuliakannya.html>
3. *Serat* adalah sebutan untuk naskah Jawa.
4. Jarwa dhosok atau juga sering disebut kerata basa adalah istilah bahasa Jawa yang merupakan kata-kata yang disusun agar tepat sehingga dapat membentuk kalimat yang dimaknai dari kata tersebut.
5. Keturunan dan saudara dari orang Keraton/ priyayi serta dianggap berdarah biru.
6. Kamar khusus pemilik rumah yang berupa ruang dalam rumah adat Jawa yaitu Joglo.
7. Larangan untuk anak perempuan keluar rumah, biasanya hanya diperbolehkan di halaman atau ke pasar saja.
8. Sebuah sistem sosial yang menempatkan laki-laki sebagai sentral dan sebagai otoritas utama.
9. Istilah yang digunakan untuk para perempuan yang menjadi korban perbudakan seks oleh koloni Jepang pada penjajahan Jepang.
10. [Kampongbatiklaweyan.org/](http://kampongbatiklaweyan.org/) sosial budaya-laweyan

Daftar Pustaka

- Brooks, Ann. *Posfeminisms: Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms* Atau *Posfeminisme & Cultural Studies: Sebuah Pengantar Paling Komprehensif* terjemahan Idi Subandy Ibrahim. Cetakan ke-1. Yogyakarta: Jalasutra.
- Florida, Nancy K. 1993. *Javanese Literature in Surakarta Manuscripts Volume 1 Introduction and Manuscripts of The Karaton Surakarta*. New York: SEAP.

- Hartini. 2012. *Membaca Manuskrip*. Surakarta: UNS Press.
- _____. 2013. *Pengkajian Gender: Nilai-Nilai Pendidikan Karakter dan Budi Pekerti Dalam Sastra Wulang Pada Naskah Jawa*. Surakarta: UNS Press.
- Hartiningsih, Sutji. 2009. "Serat Wulang Reh Putri Suntingan Teks, Terjemahan, dan Kajian Makna".
- Nawas, Adi. " Hadits Tentang Ibu: Menghormati dan Memuliakannya". (www.adinawas.com diakses 18 Juli 2016)
- Nn. "Sosial Budaya Laweyan". (www.kampoengbatiklaweyan.org diakses 19 Juli 2016)
- Nugroho, Riant. 2008. *Gender dan Strategi Pengarus-Utamaannya di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Parawansa, Khofifah Indar. 2006. *Mengukir Paradigma Menembus Tradisi: Pemikiran Tentang Keserasian Jender*. Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia.
- Subhan, Arief, dkk. 2003. *Citra Perempuan dalam Islam: Pandangan Ormas Keagamaan*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Sugihastuti dan Itsna Hadi Saptiawan. 2010. *Gender dan Inferioritas Perempuan: Praktek Kritik Sastra Feminis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sumodiningrat, Gunawan dan Ari Wulandari. 2014. *Pitutur Luhur Budaya Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Tong, Rosemarie Putnam. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction* Atau *Feminist Thought: Pengantar Paling Komprehensif kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis* terjemahan Aquarini Priyatna Prabasmoro. Cetakan ke-4. Yogyakarta: Jalasutra.

**PERSEPSI PEREMPUAN ARAB TERHADAP SISTEM
PERNIKAHAN ARAB DI KECAMATAN BANGIL, KABUPATEN
PASURUAN**

Fatimah

Universitas Airlangga
fatimaahghaniem@gmail.com

ABSTRACT

This research is aimed to investigate about the perception and mindset of Arabian woman who have not married yet regarding the Arabian marriage system which does not allow them in marrying non-Arabian man. The basis of this research is to reveal Arabian woman perception who have not married yet in term of choosing their life partner and responding to this marriage system. In specific, this research focuses on Arabian women who live and grow older in Bangil, Pasuruan. Using the concept of *Habitus* and Symbolic Violence from Pierre Bourdieu, the data analyses of three unmarried Arabian women who come from different educational background indicate about the symbolic violence in the domination of patriarchal system planted in their mindset. Further, this research also proves that the influence of women education in developing their mindset cannot easily help them to stop the domination of patriarchal system rooted in their surrounded society.

Keywords: arabian woman, interracial marriage, habitus pierre bourdieu

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menggali dan menelusuri

persepsi dan paradigma berpikir perempuan Arab yang belum menikah terhadap sistem pernikahan Arab yang melarang perempuan Arab untuk dapat menikah dengan laki-laki non-Arab. Dasar penelitian bertujuan untuk mengungkap persepsi perempuan Arab yang belum menikah dalam memilih pasangan dan menanggapi sistem pernikahan Arab tersebut. Penelitian ini secara spesifik berfokus pada perempuan Arab yang tinggal dan besar di dalam wilayah kecamatan Bangil, Kabupaten Pasuruan. Menggunakan konsep teori *habitus* dan kekerasan simbolik Pierre Bourdieu, analisis data dari tiga perempuan Arab yang belum menikah dengan latar belakang pendidikan yang berbeda menunjukkan langgengnya kekerasan simbolik dalam sistem dominasi patriarki yang tertanam dalam pola pikir perempuan Arab. Lebih jauh, penelitian ini juga membuktikan bahwa pengaruh pendidikan dalam mengubah pola pikir perempuan Arab ternyata tidak mampu menghentikan sistem dominasi patriarki yang mengakar dalam kehidupan sosial masyarakatnya.

Kata kunci: perempuan arab, pernikahan campuran, habitus pierre bourdieu

PENDAHULUAN

Observasi yang dilakukan terhadap suku Arab menunjukkan bahwa pernikahan antar etnis merupakan topik yang sensitif untuk ditelusuri. Beberapa informan yang dimintai keterangan bahkan cenderung memilih menutup diri dan tidak ingin memberikan komentar. Hal ini terjadi akibat adanya pelarangan pernikahan antar etnis yang diberlakukan secara turun-menurun oleh masyarakat suku Arab terutama terhadap perempuan-perempuan Arab. Menurut salah seorang perempuan Arab yang

bersedia memberikan keterangan saat melakukan observasi lapang, disebutkan bahwa pelarangan tersebut dilakukan untuk menjaga keturunan keluarga. Dengan sistem patriarki yang dianut oleh suku Arab dan masyarakat Indonesia pada umumnya, maka dipercaya bahwa seorang anak hanya dapat mengikuti keturunan keluarganya dari seorang laki-laki. Oleh karenanya, apabila perempuan Arab memilih menikahi laki-laki non-Arab, otomatis anak dari hasil pernikahan tersebut akan kehilangan status sebagai keluarga keturunan Arab serta marga atau nama keluarganya.

Dalam beberapa penelitian yang telah dilakukan oleh Paramadina (2010), Ali (2011) maupun Suroyyah (2012), dapat diketahui bahwa larangan pernikahan antar etnis yang didasarkan pada konsep kafa'ah untuk mempertahankan keturunan keluarga Arab tersebut, memang banyak terjadi pada masyarakat Arab *Ba'alawi*¹. Ketiga penelitian yang mengambil objek yang sama dalam tiga wilayah berbeda, yakni dari Pematang, Bangil maupun Sepanjang, ternyata menunjukkan hasil yang sama mengenai adanya konflik antara para perempuan Arab yang melawan tradisi tersebut dengan keluarga Arabnya. Kerenggangan hubungan keluarga sering terjadi dikarenakan para perempuan Arab tersebut merasa malu atau merasa dikucilkan dari keluarga Arab yang menolak pernikahannya dengan etnis lain. Hal ini pula yang ditemukan dalam sebuah penelitian yang dilakukan oleh peneliti sebelum ini yang mengkaji dua perempuan Arab dari golongan *Masaikh*²

1 *Baalawi* adalah sebutan bagi komunitas etnis Arab Alawiyin, yakni golongan Muhajirin yang memiliki kedekatan kekerabatan melalui satu garis keturunan dengan Husein, cucu dari Rasulullah SAW.

2 *Masaikh* adalah sebutan bagi komunitas etnis Arab selain Alawiyin. Golongan ini umumnya adalah etnis Arab dari golongan petani, pedagang, pemegang senjata dan rakyat umum lainnya.

di kecamatan Bangil, Kabupaten Pasuruan. Kedua informan yang menikah dengan laki-laki dari suku Jawa ini menjelaskan bahwa mereka juga mengalami kesulitan-kesulitan untuk kembali mendekatkan anggota keluarga dan dirinya dengan keluarga Arabnya. Selain itu, ditemukan pula fakta baru yang unik dimana kedua perempuan *Masaikh* tersebut cenderung melakukan dominasi budaya Arab dalam pernikahannya.

Berdasarkan data-data tersebut, kajian terhadap perempuan Arab yang berkaitan dengan pernikahan antar etnis menunjukkan adanya pergerakan perempuan yang terbatas, terutama dalam menentukan pasangan hidupnya. Secara tidak langsung, perempuan Arab juga memiliki keterbatasan pula dalam hal pergaulan yang membentuk kepribadian dirinya serta paradigma berpikirknya dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam konteks ini, peneliti akhirnya tertarik untuk melanjutkan penelitian terhadap perempuan-perempuan Arab yang belum menikah mengenai perspektif mereka untuk menentukan pasangan hidupnya dalam cengkremen tradisi tersebut.

Dalam melakukan kajian terhadap para perempuan muda Arab tersebut, diambil sampel dari perempuan Arab yang tinggal di wilayah kecamatan Bangil, Kabupaten Pasuruan. Pemilihan wilayah ini didasari oleh dominasi masyarakat Arab yang banyak tinggal di daerah tersebut. Sebagai tambahan pula, kecamatan Bangil juga memiliki nuansa keislaman yang kuat dengan bukti berupa julukan Bangil kota Santri yang merujuk pada banyaknya pesantren di dalam wilayah tersebut yang semakin mendukung tujuan penelitian ini. Dikatakan demikian sebab masyarakat Arab memiliki kedekatan budaya dengan ajaran agama islam, yang salah satunya menyebutkan mengenai pernikahan *se-kufu* atau satu golongan yang diyakininya dapat membantu menciptakan

keluarga yang sakinah mawaddah warrahmah. Dalam konteks budaya arab, pernikahan *se-kufu* atau satu golongan dipahami sebagai pernikahan yang didasarkan pada etnis yang sama.

Untuk mendapatkan data yang akurat mengenai paradigma berpikir para perempuan muda Arab tersebut, peneliti juga melebarkan kajian mengenai pendapat mereka terhadap konflik pernikahan antar etnis yang terjadi dalam keluarganya. Data terkait isu tersebut diyakini mendukung hasil penelitian sebab tradisi tersebut tetap langgeng serta bertahan dalam kehidupan sosial masyarakat yang terus bergerak maju seiring munculnya modernisme dengan kecanggihan teknologi masa kini. Dalam hal ini, peneliti juga berniat melihat pola berpikir para perempuan muda Arab dalam merespon konflik sosial yang terjadi di masyarakat sekitarnya. Oleh karena tujuan tersebut, peneliti akhirnya menggunakan klasifikasi tiga latar belakang pendidikan yang berbeda berdasarkan jenis pendidikan yang banyak di ambil oleh para perempuan muda Arab di Bangil, yang terdiri dari pendidikan sekolah negeri, sekolah pesantren modern serta sekolah pesantren salafi atau tradisional. Latar pendidikan tersebut dianggap mewakili modernitas zaman dari para perempuan muda Arab, sebab pendidikan merupakan salah satu cara masyarakat untuk dapat berkembang dan berpikir maju. Hal ini sejalan dengan pemahaman yang dituliskan Saat (2013) yang menyebutkan bahwa "pendidikan merupakan gambaran kemajuan suatu masyarakat." Sebagai tambahan, Toer (2003) yang mengulas mengenai biografi perjuangan seorang wanita hebat Indonesia bernama Kartini untuk mendapatkan pendidikan seperti halnya saudara-saudara laki-lakinya, juga menyebutkan bahwa kekuatan suatu bangsa terletak pada kemajuan, semangat modern serta ilmu pengetahuan. Oleh

karenanya, latar belakang pendidikan para informan dalam penelitian ini dapat membantu peneliti dalam mendeskripsikan data dan membuat simpulan mengenai pola pikir perempuan muda Arab di kecamatan Bangil, kabupaten Pasuruan.

Penelitian ini pada akhirnya ingin menekankan pada perkembangan pola pikir perempuan muda Arab yang sejak dini telah terkontaminasi dua nilai yang berbeda dan saling bertabrakan, yakni nilai-nilai tradisi budaya keetnisan serta modernitas kemajuan zaman terutama dalam memahami sebuah pernikahan dan menentukan pasangan hidup. Selain itu, penelitian ini tentu ingin menegaskan mengenai dampak dari dominasi kekuasaan tradisi pernikahan arab yang mengatur tindakan, perilaku serta tujuan hidup para perempuan muda Arab tersebut.

Untuk memahami tujuan hidup dalam pola pikir perempuan muda Arab tersebut, digunakan metode pendekatan kualitatif serta acuan teori habitus yang dikenalkan oleh Pierre Bourdieu dalam melakukan analisis data. Pada penelitian ini, habitus para perempuan tersebut menjadi penting untuk dideskripsikan sebab habitus mampu menjelaskan sistem skema persepsi dan apresiasi terhadap praktik-praktik, struktur-struktur kognitif dan evaluatif yang mereka peroleh lewat pengalaman berada pada sebuah posisi sosial yang berlangsung lama (Bourdieu, 2011). Sistem kerja habitus ini mampu menghasilkan produksi praktik yang membuat seseorang memperoleh sebuah dunia akal-sehat sebagai sebuah dunia yang kelihatannya sudah terbukti dengan sendirinya. Oleh karenanya, seseorang akan mengklasifikasikan diri, menerima klasifikasi diri dan mempersepsi hubungan-hubungan praktik atau representasi dengan posisi ruang sosialnya (Bourdieu, 2011:175).

Dalam analisis sosial reflektif yang diterangkan oleh Pierre Bourdieu, analisis terhadap agensi memang berkaitan dengan pengalaman dan tindakan subyektifnya yang didasarkan pada struktur-struktur sosial yang memiliki superioritas terhadap dirinya (Gina dan Arivia, 2016). Dengan ini, para perempuan muda Arab tentunya memiliki habitus sebagai sebuah subyektivitas yang ditampilkan dalam cara-caranya berpikir, bersikap, berbicara, berpakaian dan lain sebagainya (Bourdieu, 1990 dalam Gina dan Arivia, 2016). Konsep ini mampu menjelaskan posisi perempuan muda Arab dalam menanggapi persoalan pernikahan antar etnis hingga menentukan pasangan hidupnya yang saling bertimpangan satu sama lainnya. Dengan menggunakan konsep habitus, penelitian ini juga mampu melihat adanya konflik sosial pada para perempuan muda Arab tersebut yang secara tidak sadar mengalami penindasan dalam melakukan determinasi pilihan hidup. Dalam konsep Bourdieu, penerimaan penindasan ini disebut sebagai kekerasan simbolik yang terjadi karena adanya penguasaan dari dominasi satu golongan terhadap yang lainnya dengan cara menonjolkan superioritas golongan tersebut (Bourdieu, 1991).

Penelitian ini bersumber pada data transkripsi dari wawancara mendalam yang dilakukan terhadap 3 (tiga) informan dengan kriteria perempuan muda usia menikah antara 18-25 tahun yang tinggal dan besar di kecamatan Bangil, kabupaten Pasuruan. Selain itu, kriteria informan juga dipersempit dengan menggunakan latar belakang pendidikan minimal setara sekolah menengah atas. Nama-nama informan adalah bukan nama asli yang digunakan untuk melindungi data pribadi tiap-tiap informan.

PERSEPSI DAN HABITUS PEREMPUAN MUDA ARAB DALAM MEMILIH PASANGAN HIDUP

Dalam proses wawancara yang dilakukan dengan ketiga informan, diketahui bahwa ketiga perempuan muda Arab tersebut memiliki persepsi yang terbagi menjadi dua dalam menanggapi pernikahan antar etnis, yakni memilih berpikiran terbuka dan menerima konsep tersebut, sedangkan yang lainnya memilih menolak. Dalam konteks ini, adanya penerimaan konsep pernikahan berbeda etnis terjadi karena adanya habitus-habitus yang berpengaruh yang termanifestasikan dalam cara berpikir para perempuan tersebut. Hal ini dapat dilihat dari pendapat dua perempuan muda Arab yang ditunjukkan sebagai berikut:

Sakinah: "Karena menurut saya, setelah saya punya pengalaman-pengalaman organisasi, punya teman-teman kenalan banyak yang rata-rata bukan orang Arab. Saya akhirnya berpikiran terbuka. Bahwa sebenarnya ngapain sih membedakan gitu, toh semuanya itu tidak dilihat, di mata Allah itu tidak dilihat. Kamu marganya apa itu tidak dilihat, selama kamu itu islam. Dan menurut saya itu ga masalah..."

Aliya: "Hampir semua saudara saya di Bandung nikah non arab, tapi ga masalah.... Kalopun jodohnya saya ntar orang jawa ya udah gapapa..."

Dalam transkripsi diatas, diperlihatkan bahwa keduanya menyebutkan dua faktor berbeda untuk menjelaskan mengapa mereka dapat menerima hal tersebut. Sakinah yang mengenyam pendidikan sekolah negeri dan seorang lulusan perguruan tinggi, berpendapat bahwa perbedaaan etnis tidak seharusnya

menjadi suatu permasalahan dalam sebuah pernikahan. Sama halnya dengan Aliya yang mengenyam pendidikan di pesantren modern dan lulusan perguruan tinggi juga melihat bahwa pernikahan antar etnis sudah banyak terjadi di keluarganya dan hal tersebut bukanlah sebuah masalah. Dalam menyampaikan pendapat tersebut, dapat dilihat bahwa cara berpikir keduanya ini mengindikasikan adanya pengalaman dan akses informasi yang lebih luas dari hanya sebatas lingkup kecil kehidupan keluarganya di kecamatan Bangil, kabupaten Pasuruan saja. Sakinah dan Aliya ternyata diketahui merupakan dua perempuan muda Arab yang lahir dalam keluarga yang memberikan kebebasan dalam berekspresi yang didapat terutama dari kedua orang tuanya. Dikatakan demikian, sebab hal tersebut dapat dilihat dari cerita keduanya yang mendapatkan dukungan dari orang tua dalam mengikuti kegiatan-kegiatan yang diinginkannya. Dalam konteks ini, Sakinah bahkan mengaku bahwa dia menjadi perempuan pertama dalam keluarganya yang diperbolehkan pergi bersekolah di Amerika Serikat dalam kurun waktu satu tahun. Sedangkan Aliya juga merasa beruntung diizinkan dan diberi fasilitas lengkap dalam mengikuti kegiatan fotografi yang disukainya dan mengharuskannya pergi menjelajah kota-kota bahkan hingga menelusuri hutan untuk mendapatkan objek fotografi yang bagus. Hal ini tentu berbeda dengan habitus yang tertanam dalam diri Kamilah dimana ia lebih sering diminta tinggal di rumah oleh keluarganya, dan bahkan diatur sedemikian rupa sampai dengan cara berpakaianya yang harus memakai cadar. Kamilah yang merupakan lulusan SMA di pondok pesantren tradisional ini pun lebih percaya diri menjawab untuk menolak secara total konsep pernikahan antar etnis yang dianggapnya menghilangkan keturunan Rasulullah

SAW seperti yang ditunjukkan dalam transkripsi data sebagai berikut:

Kamilah: "Kasihannya Rasulullah, sudah ada keturunannya. Kalo masih mau menikah sama lainnya, kan putus itu keturunannya... Kasihan anaknya nanti... Iya, Menolak. Jelas, 100%"

Kemudian, dalam hal memilih pasangan hidup, ketiganya pun kompak menyebutkan bahwa mereka menginginkan laki-laki yang sholeh dan pengertian terhadap dirinya selain juga mendapatkan restu dari orang tua dan keluarga. Bagi para perempuan tersebut, pernikahan yang sakinah mawaddah warrahmah itu adalah tujuan paling penting dalam sebuah pernikahan, sehingga kebahagiaan dan masa depan anak juga terjamin. Demi mencapai tujuan tersebut, para perempuan muda Arab ini ternyata cenderung menginginkan laki-laki Arab sebagai calon suaminya dibandingkan dengan laki-laki non Arab. Temuan ini muncul karena didasari oleh habitus para perempuan muda Arab tersebut yang mengklasifikasikan dirinya sebagai perempuan Arab, maka mereka harus patuh terhadap tradisi keluarga, terutama patuh terhadap kehendak orang tua. Berikut ini adalah transkripsi yang disampaikan para perempuan tersebut dalam hal memilih pasangan hidup:

Sakinah: "Kalo misalnya orang tuanya ga setuju, mendingan ga usah ya. Kalo orang tua mengizinkan ya gapapa si, silahkan dan terima konsekuensinya... Orang tua saya sudah men-statement bahwa beliau membebaskan saya untuk melakukan apa aja, ikut ini ikut itu, dan untuk masalah seperti itu beliau udah men-statement memang harus dari keluarga Arab..."

Aliya: "Saya balik lagi gini sih, saya nikah ga sama satu orang. Jadi saya minta persetujuan keluarga, saya sudah ga punya ayah, tapi saya masih punya kakak-kakak yang saya harus minta persetujuannya... kakak-kakak saya nikahnya kebetulan sama orang Arab semua."

Kamilah: "Orang tua pertama jelas tidak merestui, kedua pasti mikir. Kasihan anak-anaknya nanti. Kan harus lihat masa depan anak-anak juga."

Dari ketiga transkripsi tersebut, jelas bahwa ketiganya berimplikasi bahwa mereka nantinya harus memilih menikah dengan laki-laki dari keluarga Arab. Meskipun Aliya seolah menyampaikan bahwa menikah dengan laki-laki non Arab pun tidak masalah, tetapi dia harus kembali menghadapi kenyataan bahwa kakak-kakaknya juga menikah dengan laki-laki Arab. Hal ini menunjukkan bahwa keterbukaan pola pikir perempuan Arab dalam menerima konsep pernikahan antar etnis yang bahkan telah disampaikan Sakinah dan Aliya diawal menjadi tidak berarti ketika mereka harus kembali berada dalam lingkup tradisi masyarakat Arab dan menghadapi sendiri persoalan tersebut. Keduanya ikut terseret dalam sistem dominasi kultural keluarga untuk dapat menerima tradisi tersebut sebagai suatu realitas sosial yang nyata yang harus dihadapinya sebagai seorang perempuan muda Arab yang berkewajiban mempertahankan keturunannya. Ketiga perempuan ini pun akhirnya juga merefleksikan identitas Arab yang dimilikinya sebagai sebuah habitus berpikir yang tertanam bahwa dirinya tidak bisa lepas dari tradisi pernikahan Arab yang telah berlangsung lama ini.

Di sisi lain, transkripsi diatas juga menyebutkan mengenai pendapat Sakinah dan Aliya yang tidak hanya terbuka dalam berpendapat, tetapi juga mengakui bahwa persetujuan orang tua dan keluarga menjadi hal yang sangat penting saat mereka memutuskan untuk menikah, apalagi dengan laki-laki non Arab. Berikut pula dengan Kamilah yang semakin meneguhkan bahwa restu oracng tua menjadi diatas segalanya baginya, terutama ketika ia berargumen mengenai tidak adanya restu orang tua saat pernikahan antar etnis berlangsung. Hasil temuan ini berimplikasi bahwa perempuan muda Arab ternyata memang tidak memiliki keleluasaan dalam membuat determinasi pilihan pasangan hidupnya. Keputusan tersebut hanya akan muncul dari restu kedua orang tua maupun keluarganya yang menjadi penentu mengenai siapa pasangan hidupnya nanti. Hal ini menunjukkan bahwa habitus perempuan-perempuan muda Arab ini juga telah meletakkan adanya penerimaan klasifikasi dirinya sebagai seorang perempuan Arab yang memiliki keterbatasan dalam memilih pasangan hidup dan bergantung pada putusan orang tua dan keluarga. Oleh karenanya, dapat dipahami bahwa perkembangan pola pikir perempun Arab dengan latar belakang pendidikan yang memadai, tidak serta merta memberikan ruang yang luas bagi perempuan muda Arab kecamatan Bangil, kabupaten Pasuruan untuk mengeksplorasi dirinya dalam menentukan pilihan pasangan hidupnya.

Lebih lanjut, penelitian ini juga dapat menemukan beberapa alasan yang dikemukakan oleh ketiganya untuk akhirnya memilih bertahan dalam sistem dominasi tradisi budaya arab. Para perempuan ini jelas mengakui dan membenarkan doxa berupa pernikahan se-kufu yang mengatur dalam pernikahan perempuan Arab. Mereka cenderung terus menjaga dan

melestarikan doxa tersebut dalam habitus berpikir ketiganya tanpa mempedulikan bahwa dirinya merupakan agen yang memiliki kekuatan lemah untuk memutuskan sebuah pernikahan dalam lingkup masyarakat Arab. Disebutkan oleh para informan ini, alasan utama mereka bertahan adalah karena mereka ingin menyelamatkan pernikahannya yang seharusnya terjadi satu kali dalam hidup, sebagai sebuah pernikahan yang tidak hanya memikirkan kebahagiaan dirinya dan calon suaminya kelak, tetapi juga kebahagiaan anaknya. Dalam penjelasannya, para perempuan ini melakukan evaluasi setelah mendapatkan input mengenai konflik yang dihadapi sang anak dari keluarga berbeda etnis yang cenderung kurang bahagia akibat kebingungan budaya serta dikucilkan dari lingkungan keluarga Arab yang terjadi dalam keluarganya. Oleh karenanya, habitus-habitus yang tertanam dalam tiap individu perempuan tersebut ketika ditanyakan mengenai tujuan pernikahan justru memunculkan perilaku evaluatif untuk tidak bersikap egois dalam membahayakan kebahagiaan rumah tangganya, terutama terhadap kebahagiaan sang anaknya kelak.

Dalam tahap ini, maka dapat diketahui bahwasanya habitus berpikirnya para perempuan muda Arab ini cenderung mengambil praktik dan tindakan evaluatif dalam menanggapi persoalan pernikahan antar etnis. Hal ini dapat dilihat dari data wawancara para perempuan Arab ini yang menunjukkan adanya proses penerimaan dan penolakan konsep pernikahan antar etnis. Alasannya adanya persepsi tersebut muncul karena penilaian mereka didasarkan pada adanya pengetahuan dan informasi lebih mengenai faktor dan dampak terjadinya pernikahan antar etnis. Lebih jauh, tindakan evaluatif para perempuan ini juga menunjukkan bahwa mereka telah bergerak untuk perlahan

menegosiasikan pendapat terbuka mereka terkait pernikahan antar etnis. Dua dari tiga informan jelas mengkombinasikan pengetahuan mereka terkait nilai tradisional budaya Arab dengan nilai-nilai modernitas saat mereka menyebutkan bahwa jodoh tidak ditentukan berdasarkan etnis. Walaupun demikian, mereka pada akhirnya tetap menerima tradisinya sebagai sebuah kebenaran daripada keterpaksaan ketika menggunakan restu orang tua dan keluarga sebagai sebuah pedoman utama untuk melangkah dalam sebuah pernikahan.

KEKERASAN SIMBOLIK DALAM SISTEM PATRIARKI PERNIKAHAN ARAB

Dalam konsep habitus diatas, diperoleh bahwa perkembangan pola pikir perempuan Arab mengimplikasikan adanya proses evaluasi untuk menerima kebenaran dalam tradisi pernikahan perempuan Arab. Sayangnya, bentuk penerimaan para perempuan ini dalam kamus Pierre Bourdieu dapat dikategorikan sebagai kekerasan simbolik yang merujuk pada dominasi kekuatan sistem patriarki didalamnya. Menurut Haryatmoko (2016) kekerasan simbolik yang dimaksud Pierre Bourdieu adalah kekerasan yang oleh korbannya (kaum perempuan) bahkan tidak dilihat atau tidak dirasakan sebagai kekerasan, tetapi sebagai sesuatu yang alamiah dan wajar. Hal inilah yang terjadi pada para perempuan Arab ini yang hanya dipandang sebagai objek tidak berdaya dalam dominasi sistem patriarki pada tradisi pernikahan Arab. Dalam pemahaman umum yang terbentuk dalam masyarakat Arab, adalah hal yang wajar bagi perempuan muda Arab untuk memiliki keterbatasan dalam hal memilih pasangan hidupnya, yakni hanya dapat memilih laki-laki keturunan Arab. Oleh karenanya, mereka

cenderung menerima konsep-konsep sistem patriarki yang meletakkannya sebagai agen lemah yang hanya perlu menerima dan menjalankan tradisi yang diputuskan melalui konsensus keluarga.

Logika berpikir para perempuan Arab ini pun terlihat dari paradigma berpikir mereka yang menyebutkan adanya kesulitan dalam mencari pasangan hidup yang sesuai dengan yang diinginkannya. Hal ini terjadi karena, habitus mereka telah menggerakkannya untuk bertindak dan mengorientasikan sesuatu berdasarkan dengan posisi yang ditempatinya, (Haryatmoko, 2016) yakni ia berperilaku sebagai perempuan dalam lingkup sosial masyarakat Arab. Oleh karenanya, pernyataan yang disampaikan oleh salah seorang informan ini menunjukkan bahwa ia pun harus memilih ikut tenggelam dalam dominasi tradisi budaya, sebab ia tidak ingin menyakiti orang tua dan keluarganya. Berikut adalah transkripsi wawancara yang menunjukkan curahan hati Sakinah dalam hal memilih pasangan:

Sakinah: "... cuma karena kembali ke orang tua, dan saya sangat menjunjung tinggi harga diri orang tua saya, jadi saya nurut aja sih apa kata mereka, karena ridho orang tua juga ridhonya Allah gitu, jadi kalo misalnya orang tua tidak mengizinkan, bukan berarti menentang sih, tapi saya hanya mengikuti perkataan beliau..."

Sakinah: "...Itu mungkin yang membuat saya susah mendapatkan pasangan, karena saya sendiri lebih banyak menemukan orang-orang yang menurut saya nyambung tapi dia non Arab. Jadi ketika saya ketemu orang Arab, saya akan membandingkan dengan teman-teman saya yang levelnya lebih

tinggi, ketika diajak komunikasi lebih nyambung. Jadi endingnya ga nyambung-nyambung. Karena circle pertemanan saya kebanyakan orang non Arab semua, jadi agak susah menemukan pasangan yang cocok dan satu ras saat ini... ”

Tidak berbeda dengan Aliya, ia pun tidak berani secara gamblang menyampaikan untuk memperjuangkan rasa sukanya terhadap laki-laki non Arab. Aliya lebih memilih menempatkan rasa sukanya terhadap laki-laki non-Arab sebagai suatu takdir yang tak dapat dijalani. Aliya menyebutnya dengan istilah bukan jodoh, jika memang ia gagal mendapat restu orang tua untuk menikah dengan laki-laki non-Arab. Lebih lanjut, Aliya menjelaskan bahwa pernikahan itu bukanlah mengenai dirinya dan calon suaminya saja, tetapi juga pernikahan antar dua keluarga. Oleh karenanya, ia tidak ingin terjadi permasalahan di masa depan, sehingga ia pun tidak serta merta mengatakan bahwa nantinya ia akan melakukan pernikahan antar etnis dan berlandung dalam istilah jodoh sebagai alasan untuk tetap mentaati tradisi dalam keluarganya. Pernyataan tersebut dapat dilihat dalam transkripsi berikut ini:

Aliya: “kalo menurut saya, pernikahan itu adalah hal yang sangat-sangat serius, dilakukan satu kali seumur hidup, bagaimanapun lika liku hidup dalam rumah tangga seperti harus bertahan.. kita nikah itu ga sama satu orang, ga sama calon suami kita aja, kita nikah itu sama keluarganya juga, jadi gimana kita bisa mencintai semuanya. Ya memang kadar cintanya beda, maksudnya menyayangi semuanya, bukan kita menyayangi calon suami kita aja, gimana kelurganya setuju ga sama kita, keluarganya nerima ga sama kita, kayak gitu kan harus dipertimbangkan juga, karena

untuk kedepannya rumah tangga itu. Karena rumah tangga itu bukan ada masa kadaluarsanya, setahun dua tahun gitu."

Aliya: "...Kalo pun emang bukan jodohnya ya, yaudah sih. Sekarang sih ya cuma suka-suka gitu, kalo emang bukan itunya ya yaudah.... "

Sedangkan Kamilah yang memilih habitus paling kuat terhadap tradisi keluarga juga menunjukkan data yang sama. Disebutkan olehnya, bahwa restu orang tua menjadi hal yang penting dalam pernikahannya. Baginya, kecocokan dalam pernikahan menjadi penting untuk menghindari pertengkaran hingga menyebabkan perceraian yang tidak patut ditonton apalagi dijadikan panutan untuk anak-anaknya.

Melalui data-data wawancara tersebut, dapat dilihat bahwa para perempuan tersebut memilih mengikuti arus tradisi budaya pernikahan Arab, karena mereka sangat menghargai orang tuanya. Bagi mereka, tidaklah suatu masalah untuk mengabaikan hasratnya dan hidup dalam keterbatasan jika hal tersebut ditujukan untuk kebahagiaan orang tua dan anaknya kelak. Para perempuan Arab ini juga lebih memilih tunduk pada sistem dominasi patriarki yang tertanam dalam tradisi budayanya, dan mempercayakan kaum laki-laki Arab sebagai sosok yang superior dan perlu diprioritaskan demi melestarikan keturunan keluarganya. Dalam konteks ini, perempuan Arab telah mengalami kekerasan simbolik yang mempercayakan dirinya hanya untuk laki-laki Arab. Hal ini terjadi karena dalam kesehariannya, paradigma tersebut telah diinternalisasi dalam pola pikir perempuan Arab sejak kecil oleh masyarakat Arab. Tindakan-tindakan yang diambil untuk mengenalkan tradisi tersebut dapat dilihat dari cara mendidiknya yang serba dibatasi

dan diatur sedemikian rupa untuk tetap menuruti tradisi tersebut. Bahkan ada pula orang tua yang ikut melestarikan tradisi ini, menggunakan sebuah perjanjian untuk menertibkan anaknya dalam memilih pasangan hidup. Terlihat dari data transkripsi wawancara dengan Sakinah, dirinya diatur oleh orang tuanya untuk dapat bebas melakukan yang diinginkannya, tetapi tetap harus patuh dalam koridor tradisi untuk memilih pasangan. Akibatnya, para perempuan ini tidak dapat bergerak secara leluasa dan mengalami kesulitan dalam memilih pasangan hidup sesuai yang diidamkannya. Belum lagi, paradigma yang dikuatkan oleh masyarakat Arab ini membuat mereka harus siap untuk merelakan laki-laki non-Arab yang disukainya serta membuatnya lebih mudah dijauhi oleh laki-laki non-Arab yang lebih dulu takut mendekati mereka karena kuatnya tradisi tersebut.

Dampak dari kondisi sosial kekerasan simbolik tersebut termanifestasikan pada tindakan-tindakan serta pola pikir para perempuan Arab yang menjadikan dirinya berada dalam suatu rentan dan sulit. Mereka menjadi pribadi yang kesulitan untuk mengekspresikan apa yang ada dalam pemikirannya. Kondisi sosial kontrak ini meletakkan para perempuan Arab sebagai agen yang harus menerima dan patuh pada tradisi patriarki, dimana mereka tidak dapat berargumentasi melawan orang tuanya sebagai sosok superior yang memiliki wewenang lebih dalam hidupnya. Selain itu, mereka juga tidak dapat menolak maupun melawan tradisi ini, demi kebahagiaan di masa mendatang, terutama kebahagiaan anaknya. Dalam pemahaman ini, maka dapat dilihat bahwa perempuan banyak mengalah dalam menuruti tradisi pernikahan tersebut. Aliya yang mencoba berargumentasi mengenai tradisi pernikahan

Arab pun menyampaikan bahwa para perempuan Arab memang berada dalam posisi sulit. Meskipun pernikahan se-kufu sesama Arab juga tidak menjamin kebahagiaan pernikahannya kelak, hinaan dan cacian yang dilayangkan masyarakat Arab terhadap perempuan Arab yang menikah dengan laki-laki non-Arab cukup membuat mereka berpikir ulang untuk memilih patuh dengan tradisi. Hal ini terlihat dari transkripsi wawancara peneliti yang disampaikan oleh Aliya sebagai berikut:

Aliya: "Kalo saya sih, menikah dengan orang Arab pun ga menjamin kalo hidup kita bahagia, kita bakal sakinah mawaddah warrahmah sama dia. Ga ada jaminan. Tapi memang gini ya, kalo disini itu, kalo kita nikah sama orang non-Arab, itu pasti dilihat sebelah mata. Sedikit banyak, awalnya pasti "Oh sama orang jawa." Pasti orang itu "Ha sama orang jawa?"...Setau saya yang pernah mendengarkan orang Arab, perempuan Arab yang nikah sama orang non-Arab, ya kaget ya kayak yang saya bilang tadi, "Ha nikahnya sama orang jawa? Orang jawa mana? Siapanya? Pacaran pasti." kayak gitu-gitu."

Selain itu, adanya kekerasan simbolik dalam dominasi sistem patriarki yang melandasi tradisi pernikahan Arab ini juga terlihat dari pernyataan Kamilah. Ia menyampaikan dengan percaya diri bahwa perempuan Arab harusnya berpikir terlebih dahulu untuk menikah dengan etnis lain, karena ia membawa tugas mulia untuk meneruskan keturunan keluarga Arab. Dalam pernyataannya, Kamilah yang merupakan seorang Arab Ba'alawi juga menyebutkan mengenai darah keturunan Rasulullah dari siti Fatimah yang berharga yang harus diteruskan ke generasi berikutnya, selain ia juga menyinggung mengenai kepentingan kebahagiaan anaknya.

Kamilah: "Ya buat perempuannya mikir-mikir dulu, mikir-mikir yang panjang.. kan kasihan anak-anaknya nanti.. dia ini sudah ada dari darah Rasulullah, terus dia kawin sama yang bukan Arab, udah putus keturunannya kan, ga bisa bikin keturunan lagi. Kalo misalnya anaknya nanti laki-laki kan ga boleh nikah sama perempuan Arab lagi, kan kasihan itu."

Berdasarkan pernyataan-pernyataan yang telah disampaikan oleh para perempuan Arab tersebut, maka dapat diketahui bahwa representasi perempuan Arab dalam masyarakat ini dilihat hanya sebagai agen yang mengemban kewajiban besar dalam meneruskan keturunan. Lebih dari itu, para perempuan ini hanyalah sebagai pelengkap kekuasaan laki-laki Arab yang secara terus menerus memiliki keleluasaan dalam memilih perempuan manapun sebagai pasangan hidupnya. Berbeda dengan para perempuan, yang sedari dini harus mengabaikan dan mengorbankan hasrat dan keinginannya sendiri. Belum lagi, tindakan tersebut nyatanya dilakukan demi keberlangsungan sistem patriarki, dimana kaum laki-laki tetap dapat berkuasa akan perempuan.

KESIMPULAN

Bertolak pada hasil penelitian pada bab sebelumnya, maka dapat disimpulkan bahwa pola pikir para perempuan muda Arab ini menunjukkan adanya kekerasan simbolik yang menegaskan bahwa perempuan Arab harus puas untuk hidup dalam keterbatasan pilihan dan tunduk pada orang tua untuk melestarikan keturunan dan menjalankan tradisi budaya masyarakat Arab. Dalam kehidupannya, para perempuan Arab seolah dihadapkan dengan masa depan kehidupan berumah

tangga yang tanpa pilihan, dimana mereka harus menanti leaki-laki Arab meminangnya melalui proses perjodohan hingga pernikahan. Dalam pernikahannya, para perempuan Arab ini pun juga lebih mementingkan kebahagiaan orang tua, anak dan keluarganya yang mendorongnya untuk meletakkan kebahagiaan dirinya dalam prioritas paling akhir. Lebih jauh, latar belakang pendidikan para perempuan ini juga hanya mampu berhenti dalam membuka wawasan mereka berupa keterbukaan berpikir dalam menerima pernikahan antar etnis yang terjadi di sekitarnya. Sebab, perkembangan dan keterbukaan dalam melihat fenomena pernikahan antar etnis ternyata tidak lantas membantu memberikan kekuatan pada perempuan muda Arab ini untuk bertindak memerangi penindasan terhadap dirinya untuk mendapatkan keleluasaan dalam memilih pasangan hidup. Mereka justru menerima, membenarkan dan mengakui kebenaran tradisi tersebut yang dilakukan demi kebahagiaan pernikahannya di masa mendatang.

DAFTAR PUSTAKA

Ali, Ahmad Zainuddin. 2011. *Pandangan Habaib terhadap Pernikahan Wanita Syarifah dengan Laki-Laki Non Sayyid (Studi pada Komunitas Arab di Kelurahan Bendomungal Kecamatan Bangil Kabupaten Pasuruan)*. Malang: Skripsi Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim

Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. United Kingdom: Polity Press.

Bourdieu, Pierre. 2011. *Choses Dites: Uraian & Pemikiran (edisi terjemahan)*. Bantul: Kreasi Wacana.

Gina, Abby dan Gadis, Arivia. 2016. 'Kekerasan Seksual dan Simbolis: Studi Kasus di Jakarta'. *Jurnal Perempuan: RUU*

Penghapusan Kekerasan Seksual. Vol. 21, no. 2, pp. 162-181.

Haryatmoko. (2015). *Membongkar Rezim Kepastian: Pemikiran Kritis Post-Strukturalis*. Yogyakarta: PT. Kanisius.

Paramadina, Putri. 2010. *Kafa'ah pada Tradisi Perkawinan Masyarakat Arab Al-Habsyi di Kelurahan Mulyoharjo Kecamatan Pemalang Kabupaten Pemalang*. Semarang: Skripsi Institut Agama Islam Negeri Walisongo.

Saat, Sulaiman. 2013. 'Pendidikan sebagai Institusi Sosial' *Lentera Pendidikan*. Vol. 16, no. 2, pp. 178-187.

Suroyyah, Jihan. 2015. 'Pernikahan Campuran Dalam Komunitas Arab (Studi tentang Penerimaan Keluarga Perempuan Arab terhadap Pernikahan Campuran di Sepanjang. Surabaya' *Komunitas*. Vol. 4, no. 2.

Toer, Pramoedya Ananta. 2003. *Panggil Aku Kartini Saja*. Jakarta Timur: Lentera Dipantara.

**WOMEN, RELIGION AND HEALTH
(A STUDY OF WOMEN'S MOVEMENT IN THE TREATMENT
BASED RELIGION)**

by

Junardi Harahap

Lecturer Department Anthropology, Faculty Social Science and
Political Science, Padjadjaran University, Jalan Raya Bandung-
Sumedang, Km 21, Jatinangor, West Java, Indonesia.

E-mail: junardiharahap@gmail.com

ABSTRACT

Women constitute a very strong movement to bring about change in the face of this earth. Women are the ones who are very strong and characteristic and brought about many changes in many aspects of life, be it in terms of political, social, cultural, economic, health and others. In this article, we will talk in the dimensions of health are the focus of this article. The key question in this article is how the women's movement in the field of health-based religions that exist in West Java.

The data used in this article is with the data observations made in the area of West Java, which is certainly the whole taken but take based on experience and observation conducted cursory though not so deep but could describe religious movement based women health in West Java. Interviews were conducted with through experience do with interaction with them. The results presented that the religious-based treatments do women become the focus of treatment is a treatment based on religion is cupping treatment, herbal treatment based on the religion of Islam.

Keywords: women, faith-based medicine, and health

**PEREMPUAN, AGAMA DAN KESEHATAN
(SUATU STUDI TENTANG GERAKAN PEREMPUAN
DALAM PENGOBATAN BERBASIS AGAMA)**

Perempuan merupakan sebuah gerakan yang sangat kuat untuk membawa perubahan di muka bumi ini. Perempuan adalah orang-orang yang sangat kuat dan berkarakter dan membawa banyak perubahan di banyak aspek dalam kehidupan ini, baik itu dalam hal dimensi politik, sosial, budaya, ekonomi, kesehatan dan lainnya. Dalam artikel ini, kita akan berbicara dalam dimensi kesehatan yang menjadi fokus dalam artikel ini. Pertanyaan kunci dalam artikel ini adalah bagaimana gerakan perempuan dalam bidang kesehatan yang berbasis agama yang ada di Jawa Barat. Data yang digunakan dalam artikel ini adalah dengan data observasi yang dilakukan di wilayah Jawa Barat, yang tentu tidak keseluruhan yang diambil tapi mengambil berdasarkan pengalaman dan observasi sepintas yang dilakukan meski tidak begitu dalam namun bisa menggambarkan gerakan keagamaan wanita berbasis kesehatan di Jawa Barat. Wawancara dilakukan dengan melalui pengalaman yang dilakukan dengan interaksi dengan mereka. Hasil yang diperoleh disampaikan bahwa dalam pengobatan berbasis agama yang dilakukan kaum perempuan yang menjadi fokus dalam pengobatan adalah pengobatan yang berbasis agama adalah pengobatan bekam, pengobatan herbal berbasis agama Islam.

Kata kunci: perempuan, pengobatan berbasis agama, dan kesehatan

1. Introduction

Talking about the women's movement, we will be faced

with a very unique phenomenon. That woman is a strong figure and adaptive to change. Change is a necessity that must be faced by everyone; including women's groups are always moving forward and move forward to meet the bright future. Set of women is a tremendous force when it was well organized and well organized, a woman alone, can do many things with the power possessed by him, let alone a collection of women Women originally was is personal that could undermine a lot of things and lead to a lot of people then they become a force to ordinary and extraordinary.

The women's movement there is a movement that led to an invitation to the association based on health. Health that initially only a family's interests only, but gradually become a tremendous force and bring the good stuff. The women's movement is the movement of highly qualified and also leads to good things. The women's movement is based on health is a necessity and also recording a movement that refers to things that are good. They do things that are good and have always been a tremendous force and bring to change-desired changes. The method used in this research is qualitative method with the approach used takes a holistic approach and also conducted interviews with observations. Also the approach taken is to engage in activities that approach with the informants and also made observations with the informants. Thus reflected the expected research and get the data from the study.

2. Literature review

Verta Taylor (1999: 8) speaks the women's movement are always dealing with the political forces that can support and can also lead to a lack of support. This will certainly bring to

the women's movement would get the opportunity to expand rather than whether or not the women's movement so that they become more empowered and have the power that is sure to support all of them. Nelson A. Pichardo (2015: 411) movement that happened is a frustrating process to something that happened in the state of society which then leads to a movement of rebellion against things that are not in accordance with what is desired by him. So that the women's movement became stronger and led to a fundamental change to the lives, especially on the theme of this study is related to the health of women and the movement.

John D. McCarthy and Mayer N. Zald (1977: 1212) a social movement will undertake activities that will then lead to any activity undertaken by him always toward the desired goal by him. The desire that is the purpose of a social movement in the social movement. David J. Hess (2007: 464), in the social movements that made use of advanced technology has begun in the achievement of the goals of social movements desired. The social movements have always wanted their innovation in the social movements and everything must be based to technology to support the social movement. Fred Rose (1997: 461-462), states that a social movement will carry out a mobilization in motion by it, as was done by the women's movement is based on this religion based health then they perform a movement which brings to the people involved with it.

Treatment of the community more on the aspect of trust that occurs in the community point of view than Robert A. LeVine and Donald T Campbell (1972: 282) that the presence in the community who are actively doing an overview to personality happened personally portrayed in some group and

who experiences a relevant action for the life run by a group of individuals and community groups. And the problem is a descriptive rather than characteristics of a society that has a cross-cultural complex and the selection is an illustration rather than a culture committed by society them in a picture called a treatment that is trusted by the treatment that comes out of the belief that being owned by him.

In studies on learning about this culture is an ideology that underlies a reason someone does choose to pursue a method of treatment as the views of Jean R. Barstow (1982: 2) from the University of Minnesota, which became frame in thinking and doing such treatment , Furthermore said Jean R. Barstow (1982: 3) that it was a “cultural systems”, which in this case can be described that in the community is a phenomenon that already exists and is inherent in the community and become part of society concerned. This means that the treatment can be described exist in society has become a part and cannot be released out of the community.

Followed by Jean R. Barstow (1982: 4), beliefs and ideologies it is an ideology that has been joined in a society that becomes mutual as well as being an important part in society. And these tens becomes part of that part of the family and are a part of religious values in the “spiritual values”. The concept of Jean R Barstow (1982) can we describe that the medication is sourced to the Qur’an is a spiritual values, which can be described as an inherent culture and have good values in our society. Is a necessity for people to be this becomes grounded in our society, and is a part that has been rooted and entrenched in society that have been fused.

Haviland (1975: 275), that is going on in the belief that

there is always believed that their existing tools in becoming an industrial society. Trusting that the culture within the industry that is in the community. Industrial that are here to be part of the existing businesses in the community, such as businesses that exist in society such as the tools used to perform various activities such treatment. Clifford Geertz (1973:87-91), in his book *The Interpretation of cultures* illustrates that the anthropological aspects of trust associated with the ideology carried by a system of symbols that is done in the form of language which use as a form of belief that current is conducted by an in believing in a religion that is done by the person concerned. Clifford Geertz (1981: 14), ritual done at night time and carried out after sunset and is done after the sunset time. Ritual performed by men who performed the ceremony, while women who did stay behind in *buri* (back in the kitchen). Polletta & Jasper (2001 283) provide an explanation as to the identity movements are performed. Besides studies ever conducted by the author, which relates is Junardi Harahap (2008) associated with the treatment of Islam. Then developed into an article Junardi Harahap (2015).

3. Results and Discussion

Our nation is a nation with a culture that is outside the usual number, from *Sabang* to *meroeke* our nations once rich with various cultures very worthy to serve as a great asset nation this. Nation of ancient culture that has very strong. Nation of the former is the nation that is feared by the people outside. Who is not familiar with the triumph of the kingdom of Sriwijaya in the past were able to provide excellence in all nationality rather than race Vijayan frighten other nations. Who else is not familiar with the famous *Majapahit* kingdom than the nation's greatness

rather than force of arms and combat power? Nations were outstanding in every way. *Patih Gajah Mada* who have brought amazing changes in the nation life Indonesia. Do not know what the outcome of the Indonesian nation today if not done an incredible mastery of the process by the duke of *Gajah Mada*. Perhaps, this nation is not as powerful as it is today. *Nusantara* may not be what it is today if the process control by *Gajah Mada* was not done.

How it is with a great empire extraordinary whose name is royal power *Padjadjaran Padjadjaran* is a great kingdom of Sundanese highly respected by friend let alone opponents. Kingdom that has the ability and tremendous strength. In an exceptional knowledge rather than the kingdom of *Padjadjaran*. One important thing also in society *Padjadjaran* is very much local knowledge possessed by the people in this Sundanese tribe. One thing that is important and is a tremendous wealth in the study which is owned by the Sundanese is wealth in traditional food. One important aspect is also the vegetables-fresh vegetables are much done as studies conducted by the author during the first complete a dissertation yes.

The importance of the health of the Sundanese shown on local knowledge possessed Sundanese. So that people have the knowledge plenary Sundanese in its health aspects. Sundanese people are people who really appreciate and carry a fairly fundamental change for the Sundanese. One of the things those are important in experiencing a variety of important ways. Issues important in empowering communities in preserving various medicinal plants prevailing in society. One important thing is to take advantage of the yard to plant various types' plant that could serve as a medicinal plant and also can be useful for

consumption as well as by planting various kinds of vegetables that there are various kinds such.

The concept of this courtyard is a concept that has existed since the past in our communities and tribes in Indonesia. Moreover, the Sundanese people who have rooted and cultured. In past Sundanese is society that is utilizing the yard of the house with a variety of plants that can be safely consumption. How much more this time there are many food and crop plants that contain harmful substances such as pesticides that are common in today's society, which can actually be quite dangerous if eat.

The problem that occurs is the development of land for housing has brought the problem to the vegetables that grow on the earth Sundanese. Almost all the plants in the form of fresh vegetables can be eaten with raw and can be used as a source of food that is highly qualified for the Sundanese and also serve as food for health. If we want to restore back, vegetables are foods that have the nutrients and compounds that are good enough to restore human health. The content of vegetables that can give beauty to the skin and brings to the human health effects of eating such vegetables. Vegetables are foods that are quite important for the community as well as members of other communities.

A vegetable gives the sense that the environment is the most important thing in observing the significance of the various plants in our environments. Soil giving importance to the community and provide a wide range of meanings. Enviromental has meaning as a place to stay for all beings in this world. Environment belongs to all. Belongs to all beings on the face of this earth. Not only belong to the owner of money or capital to build it. Belongs to those who have the money to build

the land and set everything else on this earth. Environment has given a different direction; greed is happening is a form of capitalism in our society today who does not give importance to be their rights of others to live in this mortal world. Capitalism is the way a lot of states to get profit profusely.

What happens is vanity which is then rewarded also with a mistrust of the things that had fallen victim to the arrogance and greed. Which makes fresh vegetables into the community become the things that led to changes in society. Vegetables is a product of the environment, which means that vegetables are a product of an environment that is very well-defined and have a plan well. G. William Skinner (1978: 735) gives the sense that foods such as fresh vegetables or in the language used is an edible meal traditional and modern can also be eaten as contained in the urban consuming herbal food and can be consumed is in the supermarket. J. C. Arthur (1895: 382), giving a remarkable contribution to the science of science and also provide guidance quite successful in the development of science, which means that the benefits to science and technology for science the form plants such as vegetables.

Kenneth Lynch (1994: 309), where plant in the community is a plant used as a commercial crop and also be used as urban products that are part of the production circulation. Raymond Firth & Edmund Leach (1967: 129), a lot of views that provide an overview of research on various crops such as vegetables, which can be regarded as forms of systematic and consistent approach to the various vegetables (Ryan E. Galt, 2010:327)

Planning is important in environments with consider in a good environment, the planned environment and become important. Which became crucial in the planning and carried

out with plan and led to changes and in environments that plant well and the environment in an evolutionary process in society that bring about change and change is quite good and brings to influence very well and bring to a few things important and leads to an excellent change. And led to considerable changes. Evolution important thing is the people who make a difference in society that brings to the community. Community led to a change in the life and evolution to the public. Society gives importance in society. Islam is a religion that teaches all matters both business and virtually all matters in all respects. In this case, the basis and is a reference for the people of Islam. In the past, people did mengobatan in various ways and is based on the values of Islam. These values were then made Islamic society into a society that triumphed. And particularly well, with health problems, health is the most important thing in human life and a vein and artery of doing things, many things needed in dealing with this issue, to make a healthy society.

One that is considered by Islam in Islam is, exercise is a process that is required by the community to achieve health, resulting in the flow of the human body became very healthy, and undergo a process of good circulation. Exercise provides many benefits large enough so that people can do things and make people be healthy, and making them into complete individuals. In our society, which is very primitive and indigenous people of Indonesia have sports specifically, to obtain the ideal body, such as where people Nias has a sports specialty like stone jump, which makes the people of Nias be personally resilient and have great physical ordinary. So many tough athletes seedling can arise due to depart from the seeds of the Nias community. Not only the people of Nias, community Malays also

have specificity in such where the Malays have the experience of exceptional ability in physical exercise such as martial arts that make the Malay community to be very tough, so *silat* has branches extraordinary that reach to the rest of the world other. And its spread also reached many countries, so that the Malays have sufficient ability dikdaya and have an amazing experience.

In the Malay community is also very known by the name of sport with sufficient ability in, and have the ability to fairly large, of society Melay is then appear formidable fighter-fighter. And not only that the Malay community is also a society that is raised to the traditions of Islam are leaving than pesanteren schools so that children are taught to be personally very tough and very capable in sports. So that in the past we have about the fighters mostly from the boarding school if the body indeed taught. And so taught martial arts skills.

Many of the scholars who earlier also is a tough fighter and a fighter who termakhsur in the world. The great fighters who went on to become strong individuals who are in physical exercise as well as being a person who was very impressive at all. So that the scholars who earlier also is a great fighter, and also strongly encourage good body work ability. So we know a lot of classical Muslim scholars also are very tough fighters, because having the ability of such sport.

So in our society first, the scholars many of which became known as the ability if the body and physical abilities are very good, and indeed it is what is taught by the Prophet Muhammad, a man who has a physically very strong and a very strong, even said Prophet Muhammad, SAW is a man who can beat a tough wrestler in the Arab lands and beat him. Therefore, we should follow the example of the Prophet Muhammad, and make

examples and references. Hence, the development of Islam made by the trustees, also do da'wah through culture also is tough fighter who can beat people road preaching of saints spread Islam in the archipelago. Islam is also armed with the development of the culture of martial arts that is owned by the trustees, to pave the propaganda of the caregiver.

Food is a process in human life that must still be done to bring human survival. By eating, humans have the power to sustain life. Food is a process that occurs every human life can not be abandoned by humans, eating is a long process. Why the long, due to start than the meal in the stomach and then chew the food up to bring the food up into the abdomen. Food is culture also connotes different and need to be interpreted by a variety of cultures in view of the food they eat. The food is a cultural process, which means that the food has a different meaning from the various tribes were different too. The Malays looked at the food in accordance with glasses Malays, Javanese look at food differently as well as the Sundanese who also looked at food as something different meaning these foods.

Islam also looked at the food of very different problems in accordance with the directives damemn also the instructions given by the Qur'an and the hadith which is used in these foods. Food in the view of Islam are foods that contain substances that are in the process of halal food, and also a healthy food. Healthy foods is also a healthy food and also has a function as a healthy diet as well and also to the process of cutting the food must also be in accordance with the directives and instructions given by the Qur'an and the Hadith of the Prophet and in the name of God in the process should also be pemotongannya in accordance with Islamic law.

Talking about the development on the use in the community and the benefits of women, particularly the empowerment and also provide a stimulus for the development of know, has been exaggerated by the theories that have been made during the New Order era, which greatly assisted by our predecessors as President Suharto, who known as the theory of development by using a five-resistant construction known as WW, Rostow, in his famous book, *Stages of Economic Growth, A Manifesto Non-Communist* in 1960 (Arief Budiman 1995: 25), the actual construction has been raised by the new order regime with optimizing food out as a healthy diet and a favorite food of Indonesia, ranging from poor to rich. Development developed by New Order raises many women's movements. One of them is the emergence of the women's movement that is based on religion. When referring to Arief Budiman (1995: 26-28) the development of women's movement seems to depart from a movement that originally evolved from small movements and gradually, has a great power in motion by it for women in the field of health.

Then the women's movement came from the women's movement started gaining interest and made a movement that will support existing development in Indonesia. So that develops stepped into a time of economic growth earlier than those better Indonesia. Then go to the base and headed off stage of economic maturity conducted by Indonesia, Because according to the women's movement to go on to maturity is needed is also a women's movement that aims to perform a movement to repair the state and nation.

Other than that Heather Sutherland (1983: 224), has his own view of how that the women's movement on earth

can Indonesia. This means that if we talk to this context, that the women's movement is the result of the phenomenon of the marginalization of women from the movement and development. Which in Raymond Firth (1973: 165-166), as part of the idiom symbol of modernization and the release of women from keterbelakang symbol of women. Which is a mechanism presented by anthropological studies as part of the symbolism of strength and rise from underdevelopment and oppression of women, who by Richard T. LaPiere (1965: 103), which also contains a form of packaging in producing the mighty women of various an innovative form.

Meanwhile, Diana Hunt (1989: 8), providing direction that is illustrated as a form of maturity of women in society. Irwin Altman and Martin Chemers (1984: 84), which is part of the culture that must be preserved from the existing tradition. Daldjoeni (1987: 51), which provides guidance on the concept of the village which gives directives to the women in the village always preserve the culture. Woman is a person who has always been a part of preserving the Edmund Leach (1981: 51) preservation of various types of herbs that women do. Edmund Leach (1981) which stated the same thing is with mapping some local culture in the community. Timothy Craig, J. & Richard King (2002: 5), which later became a popular culture in the community, which means that the exit has become a popular culture and desired by the local community. However, keep in mind also that in Hari Poerwanto (2000: 32) that should be done is to do with the meaning of health-based treatments out there in the community that is part of the culture of the people who have grown well in our society.

To illustrate based women's health movement. The analysis can be developed is by C Kluckhohn in (Koenjaraningrat 1990:

191) that divides in several areas of life. Descriptions are as follows:

1. The nature of the problem of women's lives. Who pay attention to the essence of life who depend on the way of life of women who rely on that depending on the culture.

2. Regarding can works depict a very important job in working with works that bring to women. This means that a healthy life is meant by the public. The work that led to the influence of society, work to bring people who carry a good job in the community should work. Employment for women is very important from the urgent; work would bring to the community that leads to a remarkable work.

3. The nature of the problem concerning the place of women in space or time. To view the aspects studied is a growing problem in time and space. Space and time for women is very important and leads to a big problem and bring it to public use. Women are the ones who are very concerned about space or time, time for women is the time and space that leads to give to the community. The time needed for the inordinate influence and bring to the public a simple, bringing to an aspect for women.

4. Regarding the nature of the human relationship with the natural surroundings. People who carry the public concerned about the relationship with nature, which brings to the community that it brings to the community. Bring to the community with its natural surroundings and bring it to the public. Sunda natural for the important people in the community and bring the natural surroundings. Nature around is very influential for women who carry to people about the relationship with the surrounding nature.

5. Regarding the nature of human relationships with each other. A relation with the neighbor to the community for people who bring others is a very important community. Relationships for women, so in the life of the woman is most important is to bring the relationship to bring women who are very concerned with others. And bring to a society that affects the community. So society into a society that brings to good neighborly relations and good relationships and brings relationships with others.

To see a woman who wants to remain outstanding in the form of the women's movement who want to remain outstanding (Mansour Fakih 2003: 57), carried by the needs of women who want to continue to exist and perform many achievements in life. Evolving theory remains to be done is a theory developed by Talcott Parsons (1973: 72-86) that the women's movement is seen as part of the existing system in a society that has caused a system that exists in society.

This theory actually brought to the existing system in the community and is a system that is in the community and a part that can not be done by the existing system in Sundanese society. This system is the people who do the Sundanese people. It was then taken into the functions that exist in society (George Peter Murdock 1942: 1235-1236) and also of the people and communities that have brought control system (Schapera 1989: 10-11). Bring it really functions in society that must be maintained and relating with respect to the presence of the women's movement.

4. Conclusion

The conclusion of the assessment of this is that women are very valuable assets that perform a movement for self-

determination itself. Women are very good quality and very well lead to a change to a lot of things in our society. Women bring a lot of things and cases that led to many changes. The changes will bring to the quality and dignity of women themselves. Movement-based women's health is actually a form of anxiety to the high cost of materials and also the price for health. So treatments that are alternative and low-cost demand by our society.

Health is an aspect that cannot be tolerated and unpunished, because all the money could be exhausted if someone is having health problems. Health at the present time is also very expensive and the price is also very important to consider treatment with low cost and also brings to public health. From this and the women were consistent with treatment based on religion led to changes that have given to our society. Associations were originally just an ordinary activity, but the activity turned into a movement that religious and religious-based and in accordance with the teachings of the religion.

References

- Arthur, C.J. 1895. Development of Vegetable Physiology. Source: *Botanical Gazette*, Vol. 20, No. 9 (Sep., 1895), pp. 381-402. Published by: The University of Chicago Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2464780>. Accessed: 14-03-2016 04:26 UTC.
- Altman, I & Chemers, M. 1984. *Culture and Environment*. California: Brooks/Cole Publishing Company. A Division of Wadsworth, Inc.
- Barstow, R.J. (ed) 1982. *Culture and Ideology: Anthropological Perspectives*. In *Book Culture and Ideology: Anthropological*

- Perspectives*. Editor Jean R. Barstow. Minnesota Latin American Series: University of Minnesota.
- Budiman, A. 1995. *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Craig, J. T. & King, R. (ed).2002. *Global Goes Local Popular Culture in Asia*. Hongkong: Hongkong University Press.
- Daldjoeni, N. 1987. *Geografi Kota dan Desa*. Bandung: Penerbit Alumni.
- Firth, R & Leach. E. 1967. Twins, Birds and Vegetables. Source: *Man, New Series*, Vol. 2, No. 1 (Mar., 1967), pp. 129-130. Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2798661>. Accessed: 14-03-2016 05:00 UTC.
- Firth, R. 1973. *Symbols Public and Private*. London: George Allen & Unwin Ltd. Ruskin House Museum Street.
- Fakih, M. 2003. *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Yogyakarta: Insistpress bekerjasama dengan Pustaka Pelajar.
- Geertz, C. 1981. *Abangan, Santri, Priyayi dalam masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of cultures*. New York: Basic Books, Inc, Publishers.
- Galt, E.R. 2010. Scaling Up Political Ecology: The Case of Illegal Pesticides on Fresh Vegetables Imported into the United States, 1996-2006. Source: *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 100, No. 2 (April 2010), pp. 327-355. Published by: on behalf of the Taylor & Francis, Ltd. Association of American Geographers. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40645357>. Accessed: 14-03-2016 05:54 UTC.

- Haviland. 1975. *Cultural Anthropology*. Holt Rinehart and Winston, Inc.
- Hess, J.D 2007. Crosscurrents: Social Movements and the Anthropology of Science and Technology. Source: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 109, No. 3 (Sep., 2007), pp. 463-472. Published by: Wileyon behalf of the American Anthropological Association. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4496720>. Accessed: 20/01/2015 01:37.
- Harahap, J. 2008. *Fadhillah Tumbuhan Herbal dan Perubatan Islam.(Plant Advantage Herbal and Islamic Medical)*. Selangor Malaysia: Prosedings Scientific Conference III Persatuan Pelajar Indonesia UKM, Building Scientific Culture, Creating Expertise, Establishing Network..
- Harahap, J. 2015. *Bekam Treatment: Cheap, Holistic And Changes Paradigm. Proceidings 2nd International Conference on Global Trends in Academic Research*. GlobalIlluminators Publishing. Proceeding GTAR-2015, Vol. 2, 253-257
- Levine, A.R. & Campbell, T.D. 1972. *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*. John Wiley&Sons, Inc, New York-London-Sydney-Toronto. Published simultaneously in Canada.
- Hunt, D. 1989. *Economic Theories of Development: An Analysis of Comteting Paradigms*. New York London Toronto Sydney Tokyo Singapore: Harvester Wheatsheaf.
- Koentjaraningrat. 1990. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: PT. Rineka Cipta.
- Lynch, K. 1994. Urban Fruit and Vegetable Supply in Dar es Salaam. Source: *The Geographical Journal*, Vol. 160, No. 3 (Nov., 1994), pp. 307-318. Published by: geographicalj.

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3059612>.

Accessed: 14-03-2016 04:47 UTC.

- LaPiere, T.R. 1965. *Social Change*. Tokyo: Tosho Printing Co, Ltd.
- Leach, E. 1981. *Culture and Communication*. The Logic by which symbols are connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology. London: Cambridge University Press. New York: New Rochelle Melbourne Sydney.
- Murdock, G. P. 1942. *Bronislaw Malinowski*. Source: The Yale Law Journal, Vol. 51, No. 8 (Jun., 1942), pp. 1235-1236. Published by: The Yale Law Journal Company, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/792595>. Accessed: 03-05-2016 23:29 UTC.
- McCarthy, D.J. & Zald, N.M. 1977. Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory. Source: *American Journal of Sociology*, Vol. 82, No. 6 (May, 1977), pp. 1212-1241. Published by: The University of Chicago Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2777934>. Accessed: 20/01/2015 01:34.
- Poerwanto, H. 2000. *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset.
- Parsons, T. 1973. *A Functional Theory of Change* dalam Amitai Etzioni & Eva Etzioni Halevy(ed). 1973. *Social Change. Sources Patterns and Consequences*. Second Edition. New York: Basic Books, Inc.
- Pichardo, N.A. 2015. New Social Movements: A Critical Review. Source: *Annual Review of Sociology*, Vol. 23 (1997), pp. 411-430. Published by: Annual Reviews. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2952558>. Accessed: 20/01/2015 01:29.

- Polletta, F. & Jasper, M.J. 2001. Collective Identity and Social Movements. Source: *Annual Review of Sociology*, Vol. 27 (2001), pp. 283-305. Published by: Annual Reviews Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2678623>. Accessed: 20/01/2015 02:09.
- Rose, F. 1997. Toward a Class-Cultural Theory of Social Movements: Reinterpreting New Social Movements. Source: *Sociological Forum*, Vol. 12, No. 3 (Sep., 1997), pp. 461-494. Published by: Springer. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/685057>. Accessed: 20/01/2015 01:32.
- Skinner, W.G. 1978. Vegetable Supply and Marketing in Chinese Cities. Source: *The China Quarterly*, No. 76 (Dec., 1978), pp. 733-793. Published by: on behalf of the Cambridge University Press School of Oriental and African Studies. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/652646>. Accessed: 14-03-2016 04:16 UTC.
- Sutherland, H. 1983. *Terbentuknya Sebuah Elite Birokrasi*. Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.
- Schapera, I. 1989. *A. R. Brown to Radcliffe-Brown*. Source: *Anthropology Today*, Vol. 5, No. 5 (Oct., 1989), pp. 10-11. Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3032959>. Accessed: 03-05-2016 23:32 UTC.
- Taylor, V. 1999. Gender and Social Movements: Gender Processes in Women's Self-Help Movements. Source: *Gender and Society*, Vol. 13, No. 1, Special Issue: Gender and Social Movements, Part 2 (Feb., 1999), pp. 8-33. Published by: Sage Publications, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/190238>. Accessed: 20/01/2015 01:57.

DISKURSUS HIJAB DALAM MASYARAKAT INDONESIA MELALUI ANALISIS ARKEOLOGI

Merry Fridha Tri Palupi
merry_rafi@yahoo.co.id

Eni Maryani (e_maryani@gmail.com)

Keterputusan sejarah dalam diskursus praktik menutup aurat berubah sepanjang situasi politik-ekonomi-budaya di Indonesia sehingga memberi makna berbeda pada praktik berhijab. Konsep kerudung berupa kain penutup kepala menjadi penanda bahwa perempuan telah 'hijrah' pada hidup yang lebih baik dengan menyempurnakan ajaran Islam muncul bersamaan dengan kelas menengah Islam di tahun 1980 sehingga membuat rezim yang berkuasa pada saat itu menekan penggunaan simbol-simbol Islam karena dianggap sebagai bentuk perlawanan terhadap kebhinekaan Indonesia. Penggunaan jilbab saat itu juga di identikkan sebagai tanda menuju modernitas, sebab berarti dengan memakai jilbab perempuan meninggalkan pakaian tradisional nusantara seperti kebaya, kemben dan lain-lain. Fenomena penggunaan jilbab menjadi dasar akan adanya pergeseran budaya, karena pada hakikatnya Nusantara tidak mengenal budaya menutup aurat, sehingga dapat dikatakan bahwa jilbab merupakan pengaruh globalisasi.

Penelitian ini menggunakan analisis arkeologi dari Foucault serta menggunakan teori analisis wacana. Analisis arkeologi Foucault yang digunakan peneliti sangat membantu menyingkap tidak hanya relasi kekuasaan tapi bagaimana konstruksi sosial dibentuk oleh berbagai kekuatan. Analisis arkeologi mengungkap sisi sejarah dengan membongkar sebuah *grand narrative*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa hijab sebagai selembar kain penutup kepala yang penggunaannya sering dikaitkan dengan ketaatan perempuan terhadap agamanya ternyata banyak dipengaruhi oleh agen-agen yang saling tarik menarik membentuk sebuah makna hijab. Sehingga

Saat ini identitas hijab yang digunakan perempuan muslimah berubah menjadi ketegangan antara menemukan budaya yang otentik atau terpengaruh terpaan budaya luar. Jilbab pada akhirnya menjadi simbol modernitas ala perempuan muslimah dan berubah menjadi hijab yang kemudian menjelma menjadi sebuah tren fesyen.

Kata Kunci: Diskursus, Hijab, Masyarakat, Arkeologi

Latar Belakang

Hijab sebagai tren fesyen penutup kepala yang modis untuk perempuan muslimah Indonesia kini banyak ditemui dalam kehidupan sehari-hari, seperti di lingkungan perumahan, pusat perbelanjaan, sekolah dan kampus-kampus sekuler. Hijab merupakan istilah untuk penutup kepala yang dipakai oleh perempuan beragama Islam yang dekat dengan Islam yang lebih modern. Sedangkan dinegara-negara lain di Asia Tenggara seperti Malaysia, Brunei, dan Thailand selatan penutup kepala dikenal dengan sebutan tudung (Candraningrum, 2013:19).

Sejatinya penggunaan penutup kepala bukan hal yang baru di Indonesia. Bila merunut sejarah hijab di Indonesia istilah jilbab dikenal sejak lama. Jilbab pada masa pemerintahan Orde Baru dijadikan simbol perempuan untuk melawan hegemoni negara yang otoriter. Simbol perlawanan terhadap hegemoni yang otoriter tersebut terlihat dengan adanya pelarangan jilbab di tempat-tempat umum seperti sekolah-sekolah negeri. Tentu hal ini menjadi kontras karena beberapa dekade kemudian yaitu pada era reformasi, seiring dengan berubahnya bentuk pemerintahan dari sentralisasi menjadi desentralisasi banyak bermunculan peraturan daerah yang menganjurkan pemakaian jilbab. Tentu hal tersebut merupakan sebuah paradoks karena pada akhirnya penggunaan jilbab menjadi bersifat secara

sukarela dikalangan perempuan semakin meningkat.

Hijab sebagai salah satu bentuk simbol keislaman dan wujud dari modernitas muslimah modern ditandai dengan kebangkitan identitas muslim di Indonesia sebagai respons atas berkembangnya budaya populer Asia Timur maupun juga Amerika. Dalam tahapan ini, kelompok kelas menengah Indonesia kemudian dihadapkan pada banyaknya ragam pilihan untuk diadopsi. Menguatnya budaya Asia Timur kemudian memopulerkan budaya *harajuku* di kalangan anak muda Indonesia, sementara bagi kalangan Barat sudah ditandai dengan munculnya berbagai macam kafe, distro, dan lain sebagainya.

Kondisi itulah yang kemudian menjadikan kegamangan bagi kalangan muslim kelas menengah untuk mencari rupa bentuk, ruang, dan identitasnya dalam masyarakat sehingga melahirkan ketegangan dan saling tarik menarik dalam menancapkan kekuatan, yaitu antara kekuatan pengaruh budaya arab yang didasari oleh ideologi agama, dan upaya penolakan terhadap *westernisasi* serta kekuatan industri yang akan terus saling bergulat.

Pergulatan budaya tersebut kemudian semakin meruncing dengan adanya terpaan media. Munculnya majalah-majalah islam dewasa ini tentu turut memberi andil terhadap perkembangan *fesyen* hijab. Beberapa kalangan seperti perancang busana, penulis buku-buku Islami, produser film, pengiklan, maupun dari kalangan media massa menyambut fenomena ini dengan gegap gempita. Setelah kata hijab menjadi istilah yang banyak dipakai, kemudian berkembanglah sebutan pengguna hijab yang disebut *hijabers*. Dalam perkembangannya kemudian muncul komunitas pengguna hijab yang menyebut diri mereka

sebagai hijabers untuk membedakan mereka dengan pengguna jilbab yang tidak memiliki sisi estetika dalam praktik menutup auratnya.

Hijab mengalami perubahan kata dari jilbab, kerudung hingga hijab. Perkembangan tersebut tidak hanya merubah kata namun juga mengubah arti kata tersebut secara filosofis, bahkan dibalik perubahan tersebut faktor sosial, ekonomi, dan politik negeri ini juga turut memberi andil dalam proses perubahan. Dari paparan diatas, menarik kiranya untuk menelisik bagaimana diskursus hijab dalam masyarakat Indonesia.

Rumusan masalah:

Bagaimana diskursus hijab dalam masyarakat Indonesia melalui analisis arkeologi

Landasan konseptual

Hijab

Dalam buku *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin*, Nasarudin Umar (Umar, 2014:32) melihat bahwa turunnnya ayat tentang kewajiban menutup bagian-bagian tubuh bagi perempuan adalah untuk melindungi perempuan muslim dari hal-hal yang tidak di inginkan (ayat seruan untuk menggunakan pembatas turun setelah kejadian tuduhan hadis palsu al-ifki terhadap aisyah). Lebih lanjut Umar menjelaskan keberadaan hijab yang sudah ada berabad-abad yang lalu, yaitu:

Hijab merupakan fenomena simbolik yang sarat dengan makna. Hijab sudah menjadi wacana dalam code Bilalama (3000 SM), kemudian berlanjut didalam code Hammurabi (2000 SM) dan code Asyria (1500 SM). Ketentuan penggunaan hijab sudah dikenal di beberapa kota tua seperti Mesopotamia, babilonia, dan Asyria. Perempuan terhormat harus menggunakan hijab

diruang publik. Sebaliknya budak perempuan dan prostitusi tidak boleh menggunakannya. Perkembangan selanjutnya hijab menjadi simbol kelas menengah atas didalam kawasan tersebut. (Umar, 2014: 38).

Bila melihat sejarah panjang penggunaan *hijab* di atas, dapat diketahui bahwa *hijab* bukanlah milik islam semata, tapi juga dikenakan oleh bukan perempuan Islam. Menurut catatan sejarah yang ditulis Umar diatas diketahui bahwa hijab merupakan pakaian tradisional dari perempuan-perempuan di Timur Tengah sejak dahulu kala. Perjalanan para saudagar yang menyebar kesegala penjuru dunia menyebrangi batas-batas geografis maembuat *hijab* banyak dipakai oleh perempuan.

Diskursus mengenai *hijab* sesungguhnya bukan persoalan baru dalam sejarah *fesyen* perempuan. Hanya saja diskursus hijab dalam islam memiliki perbedaan historikal dengan agama dan kepercayaan sebelumnya. Ayat-ayat *hijab* berbicara dalam konteks budaya masyarakat setempat, yang penekanannya kepada persoalan etika, hukum, dan keamanan masyarakat dimana ayat itu diturunkan. Dalam catatan sejarah Islam di jelaskan bahwa ayat-ayat *hijab* umumnya berbicara tentang perintah kepada perempuan muslim untuk mengenakan *hijab*, dimana ayat tersebut turun antara tahun ketiga dan ketujuh hijriyah.

Pada tahun tersebut, komunitas masyarakat muslim di Madinah mengalami kritis. Kekalahan perang uhud dan peperangan setelah itu memukul semangat kaum muslimin dan membuat penderitaan yang panjang. Situasi masyarakat Madinah berada dalam suasana tidak aman karena perang yang berkepanjangan. Meskipun demikian, tidak berarti penggunaan hijab sudah dapat ditinggalkan manakala situasi sudah aman.

Hijab tetap merupakan ajaran islam yang perlu di amalkan, setidaknya *hijab* akan menjadi ajaran etika dan estetika berpakaian atau fesyen. (Umar, 2014: 39-40).

Perintah berhijab tertuang di dalam Al-quran antara lain: Surat dari Surat Al Ahzab: 59,

Dan juga di surat An-Nur: 31 yang pada akhirnya menjadi dasar kaum muslimah untuk mengenakan hijab. Penggunaan kata *hijab*, kerudung/khimar dan jilbab kadang saling dipertukarkan, walau sebenarnya artinya sangat berbeda. Berikut makna *hijab*, jilbab dan kerudung:

Hijab seperti termuat dalam Al-Quran merupakan sesuatu yang menghalangi antara dua sisi, sehingga salah satu dari keduanya tidak melihat yang lain, yakni tidak ada padanya penglihatan yang sempurna. Dan yang demikian tidak mungkin berarti pakaian yang dikenakan seorang manusia, sebab pakaian itu, bagaimana juga kadar dan jenisnya, bahkan sekalipun menutup semua badan perempuan hingga wajahnya, maka ia tidak menghalangi perempuan ini untuk melihat manusia yang ada disekelilingnya, dan juga tidak menghalangi manusia untuk melihat diri perempuan itu.

Sedangkan Khimar atau yang biasa disebut kerudung merupakan bentuk jamak dari khumur. Kerudung merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari jilbab yang harus dikenakan oleh perempuan muslim. Dan jilbab secara etimologis berasal dari bahasa arab, dan bentuk jamaknya adalah jilbabib. Menurut Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Quran dijelaskan bahwa jilbab "sejenis baju kurung yang lapang yang dapat menutup kepala, muka, dan dada". (Surtiretna, 2003: 52-60).

Dari defnisi akan hijab, kerudung dan jilbab di atas terlihatlah perbedaan mendasar dari hijab dan kerudung atau

jilbab. Hijab berarti tabir, sedangkan kerudung atau jilbab yaitu kain yang menutupi aurat perempuan dalam pandangan Islam.

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan kata Hijab sebagai pengganti dari kain penutup kepala dari pada jilbab atau kerudung mengingat penggunaan kata *hijab* sedang menjadi topik hangat yang ramai diperbincangkan saat ini. Peneliti mensinyalir bahwa *hijab* telah berubah menjadi sebuah mode atau tren fesyen baru di Indonesia.

Metode penelitian

Penelitian ini menggunakan paradigma kritis. Paradigma kritis merupakan salah satu pendekatan dalam metode kualitatif. Metode kualitatif menurut Kirk dan Miller yaitu sebuah tradisi dalam ilmu pengetahuan sosial yang mendasarkan pada pengamatan manusia (Kirk&Miller, 1986:9). Dari pernyataan Kirk dan Miller tersebut jelas bahwa hal tersebut berkenaan dengan pandangan paradigmatis bahwa manusialah yang menentukan struktur sosial, bukan terbalik seperti pandangan obyektivis yang meyakini bahwa struktur sosial yang menentukan tindakan manusia. Sedangkan menurut Moleong penelitian kualitatif adalah penelitian yang bermaksud memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subyek penelitian (Moleong, 2010: 4).

Paradigma kritis yang dipilih penulis dianggap cocok dengan pemikiran Foucault yang berciri post-modernisme dan post-strukturalisme. Melalui arkeologi dan analisis wacana, pemikiran Foucault memberikan kemungkinan sejarah wacana hijab yang berbeda pada setiap era bisa terjadi. Arkeologi yang melihat sejarah pada masa sekarang kemudian mundur ke belakang untuk melihat transformasi dan proses wacana mampu

menyingkap struktur dan kekuasaan di balik wacana tren fesyen hijab. Foucault memiliki pemikiran bahwa bahasa sebagai pusat kebudayaan. Menurutnya, bahasa tidak mencerminkan realitas karena bahasa yang menjadi perhatiannya adalah bahasa yang merupakan sistem gagasan yang saling berkaitan dan memberikan pengetahuan tentang dunia sebagai wacana. Bagi Foucault, makna dalam wacana adalah sesuatu yang tidak stabil yang selalu tergelincir dalam prosesnya dan merupakan hasil dari hubungan antar teks

Teori kritis banyak digunakan untuk membahas *conflict of interest* didalam masyarakat dalam dominasi yang terus menerus dilakukan oleh sebuah kelompok terhadap kelompok yang lain. sehingga teori kritis bertujuan untuk membongkar sesuatu yang dianggap tidak adil dalam tatanan kehidupan masyarakat karena adanya kelompok tertindas (Baran&Davis, 2003: 175).

Kajian kritis dalam perspektif Foucault diawali dari asumsi teoritis bahwa kekuasaan tidak dapat dipahami sebagai hubungan subjektif searah: kemampuan seseorang/kelompok untuk memaksakan kehendak kepada yang lain. kekuasaan merupakan strategi kompleks dalam suatu masyarakat dengan perlengkapan, manuver, teknik dan mekanisme tertentu. Secara umum, kekuasaan lebih beroperasi daripada dimiliki.

Kekuasaan bukan merupakan hak istimewa yang didapat atau dipertahankan kelas dominan, melainkan suatu akibat dari keseluruhan posisi strategisnya, akibat yang menunjukkan posisi mereka yang dominan. Dalam hal ini individu yang tidak mempunyai kekuasaan, tidak berdaya atau menyetujui sasaran, tetapi juga selalu menjadi elemen-elemen dari artikulasi. Hal ini mengandung pengertian bahwa "individu-individu adalah kendaraan kekuasaan, bukan sebatas titik aplikasi".

Melalui metode arkeologi dari Foucault, hijab sebagai suatu fenomena dan budaya populer di Indonesia kemudian dilihat sebagai wacana dalam konteks kesejarahan. Dalam menganalisis hijab sebagai wacana akan terlihat diskursus kudung-jilbab-hijab.

Tubuh Perempuan dalam Pandangan Islam

Tubuh kolektif dalam Islam dilihat dari bagaimana Islam mendefinisikan tubuh perempuan dan aurat sebagaimana yang kita lihat dalam bab sebelumnya. Wacana tentang menutup aurat mengambil bentuk menjadi wacana tentang jilbab. Jilbab merupakan pemisah antara yang suci dan yang profan.

Dahulu kudung digunakan perempuan sebagai penutup aurat dimaknai sebagai identitas perempuan Jawa ningrat yang Islam. Penggunaan Kudung/kerudung populer pada wilayah-wilayah Jawa yang kental dengan pengaruh Muhammadiyah seperti Yogyakarta dan Solo. Revolusi Iran di tahun 1974 turut memberikan pengaruh terhadap wacana kudung di Indonesia pasca kemerdekaan. Di iringi dengan islamisasi birokrasi di tahun 1980, penggunaan kudung/kerudung (selendang) berganti menjadi jilbab.

Jilbab dimaknai sebagai perpindahan atau hijrah dari kehidupan yang menghamba pada duniawi kepada kehidupan yang lebih Islami. Kehidupan yang lebih Islami adalah kehidupan dimana masyarakat/individu melakukan kegiatan sehari-hari sesuai dengan pedoman Al-quran diantaranya yaitu dengan menutup aurat. Kewajiban menutup aurat tertulis dalam Al-Ahzab ayat 33 dan An-Nur ayat 31. Ayat-ayat Al-quran tersebut mengikat dan mendoktrin penganutnya untuk mengikuti ajarannya. Dari pandangan kritis konsep akan aurat merupakan

pengaturan tubuh sosial yang berdasarkan syariat keagamaan.

Doktrin Islam sesungguhnya bukan pada jilbab dan hijabnya melainkan pada fungsinya dalam menutup Aurat. Pemahaman tentang aurat perempuan dalam Islam adalah pandangan umum yang diterima oleh sebagian besar masyarakat Indonesia yang menganut Islam dengan mazhab Sunni. Namun selain pandangan tersebut terdapat banyak tafsir dan pandangan tentang pengertian dan batasan-batasan aurat. Dalam pandangan Sunni aurat adalah sesuatu yang terbuka, tidak tertutup, kemaluan, telanjang, aib dan cacat. Artinya aurat dipahami sebagai sesuatu yang harus ditutupi seorang perempuan karena merasa malu atau rendah diri jika sesuatu itu kelihatan atau diketahui orang lain. Batasan aurat yaitu tertutupnya seluruh tubuh perempuan kecuali wajah dan telapak tangan.

Aurat yang terdapat pada tubuh perempuan menjadi sasaran untuk pengaturan dan bagian dari peribadatan. Perintah untuk menutup aurat menjadi bagian dari pendisiplinan tubuh dan simbol dari komunitas muslim. Menurut Nasaruddin Umar, pemisahan antara tubuh perempuan dan tubuh laki-laki bermula dari *menstrual taboo*, di mana perempuan yang mengalami siklus menstruasi dipisahkan di suatu tempat yang disebut "pondok haid" (*menstrual hut*), yang dibangun secara khusus dan jauh dari lokasi tempat tinggal atau perkampungan. Upaya lainnya dalam mengamankan pancaran dan tatapan mata dari wanita yang mengalami menstruasi atau "si mata iblis" adalah dengan menggunakan kerudung/cadar yang dapat membatasi tatapan mata. Sebelum Islam, konsep pemisahan (*hijâb*) ini telah diperkenalkan dalam Kitab Taurat dan Injil, bahkan ia telah dikenal pula sebelum Kitab Taurat diturunkan, sebagaimana ia

berlaku dalam hukum keluarga Asyiria (Umar, 2014: 27)

Kejadian tersebut merupakan upaya pemisahan dan pengucilan, yang berdasar pada kontrol atas tubuh dan seksualitas perempuan. Demikian juga halnya dengan penggunaan penutup kepala atau hijab sebagai penutup aurat, yang merupakan kelanjutan dari budaya simbol untuk *menstruation taboo*. Upaya pemisahan dan pengucilan ini berdasarkan pada kontrol atas tubuh dan seksualitas perempuan yang mengakibatkan perempuan terisolasi dari kehidupan sosial, kemudian terhalang dari akses kepada ekonomi dan politik. Karena mereka tidak mempunyai kekuasaan dalam hal ekonomi dan politik, maka mereka pun dengan mudah mengalami proses subordinasi dan rentan pada kekerasan.

Tubuh Perempuan Dalam Budaya Indonesia

Jika menurut Umar diatas bahwa asal hijab dalam Islam disebabkan oleh upaya pemisahan dan pengucilan serta kontrol atas tubuh dan seksualitas perempuan, maka yang terjadi kemudian keberadaan hijab menjadi ditentang keberadaannya oleh kaum feminisme. Feminisme sebagai gerakan pembebasan perempuan berusaha untuk menyatukan seluruh perempuan dari berbagai ketidakadilan yang diterima tanpa melihat apapun termasuk warna kulit dan kebudayaan, termasuk budaya berhijab.

Permasalahan terjadi justru dalam internal gerakan feminisme itu sendiri. Feminisme sebagai sebuah pembebasan perempuan terhadap kaumnya, banyak menuai kritik karena berasal dari Barat, sehingga dianggap tidak membela kepentingan perempuan di negara-negara lain, khususnya negara dunia ketiga. Para perempuan di negara dunia ketiga

melihat bahwa perempuan perlu dibebaskan dengan cara dan arah serta jalan yang sama dengan mereka. Kritik ini yang kemudian melahirkan feminisme gelombang ketiga khususnya feminisme multikultural.

Penerapan pemikiran feminisme multikultural terhadap fenomena hijab yaitu dengan menganggap hijab dapat merepresi seksualitas perempuan. Pro-kontra pendapat tidak dapat di indahkan, feminisme muslim yang paling keras menolak pendapat ini. Hal ini dibuktikan dengan sebuah penelitian yang berjudul *"A Woman Is Precious": Constructions of Islamic Sexuality and Femininity of Turkish-Australian Women* yang ditulis oleh peneliti sosiologi dari Australia Dr. Zuleyka Zevallos, yang menyatakan bahwa menggunakan jilbab atau hijab adalah komitmen tinggi terhadap agama dan menjunjung tinggi nilai-nilai kesopanan yang sesuai dengan agama. Menggunakan jilbab merupakan penghargaan pada seksualitas mereka. Penguatan pernyataan tersebut tertuang dalam tulisan:

"Acts as a powerful visual symbol. Islamists feel that Muslims should be immediately identifiable by their appearance. This identification of religious identity is felt to be most important for women since they are assumed to be the most vulnerable to 'westoxication'. The issue of the hijab is intimately connected to questions of women's sexuality and their roles in society". (Zevallos, 1999: 270-271).

Bentuk kontra terhadap pendapat feminisme barat tersebut, menjadi kritik terhadap feminisme yang bias Barat. Perempuan di Dunia Ketiga berusaha mendefinisikan ulang identitas feminitas mereka dengan menggali budaya asal yang tidak jarang beririsan dengan tradisi dan keagamaan. Uma Narayan dalam bukunya *Thinking Gender: Dislocating Cultures: Identities,*

Traditions and Third World Feminism (1997) menyatakan bahwa diskursus yang otentik adalah diskursus tentang kekuasaan. Tradisi dan kebudayaan disajikan secara ahistoris dan tanpa lokasi yang jelas. Dus, agama dianggap tidak menjelaskan tentang pola dirinya sendiri.

Jika feminisme multikultural berusaha untuk mencari identitas yang otentik terhadap perlawanan kepada budaya Barat yang menindas dan tidak sesuai dengan nilai dan norma kesopanan, maka feminis muslim yang berasal dari negara-negara Islam berusaha mendefinisikan identitas mereka dengan menggali budaya mereka yang berasal dari konteks lokasi, waktu dan menemukan hijab dan tradisi menutup kepala sebagai identitas yang sesuai dengan nilai-nilai feminitas yang dianut.

Aspek sosiologis akan keberadaan hijab di setiap negara yang berbeda menjadi kuat bila melihat konsep 'aurat perempuan' yang tidak ditemukan dalam budaya asli Indonesia. Jika kita merujuk pada identitas budaya Indonesia asli sebelum digunakannya nama 'Indonesia' adalah kebudayaan lokal bercampur dengan tradisi Hindu-Buddha yang berasal dari India.

Perjalanan Indonesia sebagai sebuah bangsa "*Imagine Community*" yaitu sebuah konsep yang dipinjam dari Benedict Anderson, melihat bahwa perempuan Indonesia memiliki peran dalam jalannya sejarah dan tidak selalu identik dengan domestifikasi seperti layaknya perempuan di Barat (Anderson, 2008:10). Pada kongres perempuan pertama pada tahun 1928, tuntutan para perempuan bukanlah bagaimana cara berpakaian dan tidak juga pada kesamaan hak tetapi bagaimana perempuan bersatu padu dengan pria melawan kolonialisme. Sedangkan untuk konteks identitas feminitas perempuan

Indonesia, Indonesia juga merupakan bangsa yang multikultur dan kebutuhan akan gerakan pembebasan perempuan juga berbeda-beda. Begitu luas dan beragamnya budaya Indonesia sehingga sulit untuk menggeneralisir seperti apa kebudayaan Indonesia yang sebenarnya.

Melepaskan faktor Islam sebagai salah satu penggerak modernisme menjadi mustahil sebab berarti memisahkan kebudayaan yang telah mengakar. Untuk itu tepat jika ada ungkapan Islam Indonesia berjalan beriringan dengan modernisme. Dan yang terjadi kemudian adalah adanya identitas Islam sebagai agama ditonjolkan dan identitas tradisional lokal ditinggalkan. Munculnya kelas menengah dari masyarakat desa yang mulai menjadi urban, membawa serta gelombang modernitas yang menggali identitas dalam semangat ke-Islaman. Identitas masyarakat menjadi Islam dengan segala simbol dan atributnya. Tubuh perempuan khususnya, sebagai objek sasaran untuk menunjukkan identitas dan simbol-simbol keislaman sebagai definisi dari masyarakat perkotaan Indonesia kontemporer.

Sejarah Perempuan Menutup Aurat di Indonesia

Seperti telah dipaparkan diatas bahwa kondisi masyarakat Indonesia kontemporer sejatinya banyak dipengaruhi oleh budaya Islam. Budaya Islam sendiri terus berkembang dan menyebar sepeninggal nabi Muhammad SAW pada 632 M. kepemimpinan agama Islam tidak berhenti begitu saja dan diteruskan oleh para khalifah dan disebarkan ke seluruh penjuru dunia dan puncaknya pada abad ke 8 Islam telah menyebar hingga ke seluruh Afrika, Timur Tengah, dan benua Eropa dan pada dinasti Umayyah perkembangan islam masuk ke

Nusantara (Tantowi, 2010: 79).

Indonesia sebagai penghasil rempah-rempah memukau para pedagang dan saudagar yang berasal dari seluruh dunia untuk datang ke Indonesia tidak terkecuali pedagang asal Arab, Gujarat, dan juga Persia. Sambil berdagang para pedagang muslim tersebut berdakwah untuk mengenalkan ajaran Islam kepada para penduduk di Nusantara. Menurut teori Makkah, Islam sudah masuk ke Indonesia pada abad 7 Masehi. Teori ini berlandaskan dari sebuah penelitian yang dirilis sejarawan China yang menyatakan jika pada abad ke-7 sudah terdapat perkampungan muslim di pantai barat Sumatera (Hamka, 1982:2).

Masuknya Islam ke Nusantara, berlangsung melalui beberapa proses yaitu perdagangan, perkawinan, kesenian dan pendidikan. Pendidikan disini yaitu dengan cara membuat pondok-pondok pesantren yang dipimpin oleh para guru dan ulama. Dengan sistem pendidikan berbasis agama Islam untuk para santriwati diharuskan menutup *aurat* dengan selendang. Dari sini dimulailah evolusi pakaian muslim di Indonesia oleh muslimah dari pesantren. Jumlah pondok pesantren yang belum banyak saat itu, membuat jumlah santriwati juga masih sangat terbatas. Sehingga muslimah yang menutup kepalanya dengan selendang juga masih terbatas. Dahulu perempuan muslim Indonesia menutup aurat ketika akan melaksanakan ibadah sholat saja, penutupan aurat pada aktifitas keseharian tidak dilakukan secara serta merta. Menurut G.F Pijper istilah *mukena* sudah dikenal lebih dahulu daripada istilah *kerudung/ jilbab* yaitu sejak 1870 (Tantowi, 2010: 69).

Jilbab sebagai pakaian yang menutup aurat sebenarnya telah diperjuangkan masyarakat muslim sejak abad 19 melalui

perang paderi di Minangkabau. Para ulama di Minangkabau saat itu sangat prihatin dengan kondisi masyarakat yang banyak berbuat maksiat. Akhirnya ulama berdakwah dan berjihad agar syariat Islam diterapkan di Minangkabau. Perang paderi dimenangkan oleh ulama, dan puncaknya Islamisasi besar-besaran terjadi. Adat istiadat masyarakat Minangkabau pun berubah, perempuan muslim disana lebih tertutup pakaiannya (Tantowi, 2010: 63).

Selain Minangkabau, sejarah menutup aurat juga telah dikenal masyarakat Aceh sejak lama. Aceh yang dijuluki serambi Mekah merupakan satu-satunya propinsi di Indonesia yang menerapkan syariat Islam. Selain Aceh, masyarakat Wajo Sulawesi Selatan juga telah lama mewajibkan perempuan muslim untuk menutup auratnya. Arung Matoa sang penguasa Wajo, yang biasa di panggil La Memmang To Appamadeng dan berkuasa dari 1821-1825 juga memberlakukan syariat Islam dan mewajibkan rakyatnya yaitu muslimah dewasa untuk menutup aurat (Tantowi, 2010: 79).

Gerakan menutup aurat terus di dengungkan oleh pemuka agama/ulama-ulama Indonesia. Seperti di Pulau Jawa KH. Ahmad Dahlan, seorang reformis Islam dan pendiri ormas Muhammadiyah aktif menyiarkan akan kewajiban menutup aurat bagi muslimah sejak 1912an. Demikian juga NU yang gigih menyuarakan hal serupa sejak tahun 1933 melalui muktamar NU ke 8 di Jakarta. Selain itu organisasi seperti Al-Irsad, Persis, juga menyuarakan kewajiban menutup aurat bagi muslimah sejak 1935. Keberadaan perempuan menutup aurat menjadi polemik dengan adanya perang kata-kata pada media massa yang terbit saat itu. Hal ini diperlihatkan oleh majalah *Aliran Baroe* yang berafiliasi dengan (Partai Arab Indonesia) yang tidak

mendukung keberadaan perempuan menutup aurat (Tantowi, 2010: 79).

Keberadaan kerudung sebagai penutup aurat, sangat lamban di terima di Indonesia, hal ini dikarenakan kondisi politik Indonesia yang tidak mengakomodir hal tersebut. Jilbab sebagai penutup kepala yang dikenal di Indonesia pada awalnya dikenakan oleh perempuan muda Indonesia sebagai penolakan terhadap pakaian tradisional (sarung, kebaya, dan selendang kepala longgar atau topi tenunan) yang dipakai perempuan tua (Juneman, 2012:4). Dominasi kekuatan militer pada era orde baru kerap dirasakan sebagai anti Islam. Perkembangan busana muslim yang pesat dewasa ini sebenarnya telah ada sejak Islam datang ke Indonesia. Namun penggunaan istilah jilbab sebagai kerudung yang menutup kepala, rambut, leher, dan dada, di Indonesia baru mulai populer ditahun 1980an.

Pada era Orde Baru penggunaan jilbab disekolah negeri memerlukan perjuangan dan pengorbanan. Siswi SMP dan SMA negeri yang berjilbab dianggap melanggar aturan berseragam yang secara nasional ditentukan berupa rok pendek dan kemeja lengan pendek. Banyak perempuan dan kalangan santri terpaksa tidak bisa melanjutkan kesekolah umum negeri karena aturan ini. PNS perempuan yang mengenakan jilbab sering mendapat perlakuan tidak menyenangkan, termasuk tidak mendapat promosi jabatan. Jilbab saat itu tidak sekedar simbol ketaatan beragama tetapi juga menjadi simbol keberanian dan bahkan perlawanan. Banyak muslimah takut mengenakannya, karena pandangan umum yang merupakan cerminan dan cara pandang pemerintah yang mencurigai jilbab sebagai perlawanan terhadap pemerintah dengan didengungkannya idiom "Islam garis keras".

Tren penggunaan jilbab muncul bersamaan dengan kemunculan kelompok Islam kelas menengah akibat penyetaraan pendidikan Islam dengan sekolah umum yang dilakukan oleh kementerian agama di bawah kepemimpinan Profesor Mukti Ali. Seiring dengan penerimaan kelompok muslim di akhir kepemimpinan Soeharto yang justru berbalik haluan politik setelah tahun 1993 dengan mendukung kelompok Islam yang kala itu diwakili oleh beberapa organisasi Islam seperti Nahdhatul Ulama, Muhammadiyah, Dewan Dakwah Islamiyah Indoensia (DDII), PERSIS, dan tidak ketinggalan gerakan usroh di kampus-kampus sekuler yang dipelopori oleh gerakan Tarbiyah.

Gerakan-gerakan Islam tersebut diakui turut serta membangun peradaban islam di Indonesia. Tidak terkecuali gerakan-gerakan perempuan muslim seperti Rahima, Fatayat dari NU, Aisiyah dari Muhammadiyah dan KOHATI dan kelompok muda, Himpunan Mahasiswa Islam yang mewarnai kehidupan keislaman di Indonesia. Walaupun banyak ormas-ormas yang tumbuh dan berkembang di Indonesia namun ormas tersebut hidup dengan rukun dan saling menghargai. Kalaupun ada permusuhan maupun pertikaian hal ini dikarenakan ulah dari beberapa oknum saja dan itupun hanya satu-dua ormas yang kerap bermasalah. Sehingga dapat dikatakan bahwa mayoritas ormas Islam hidup berdampingan secara damai.

Selain ormas Islam Perempuan, terdapat pula para pemuka agama yang memperjuangkan syiar Islam mempunyai peran yang cukup besar dalam penyebaran hijab di Indonesia. Pemuka agama memiliki legitimasi pengetahuan untuk memberikan cara-cara hidup yang bisa mengantarkan kepada surga yang diidam-idamkan.

Terlihat jelas bahwa tokoh-tokoh perempuan muslimah,

dan para pemuka agama punya andil yang besar terhadap perkembangan hijab di Indonesia. Perjuangan individu-individu yang *concern* terhadap keberadaan hijab tentu sangat sulit untuk menembus batas kekuatan politik yang tidak kondusif saat itu. Maka pengaruh revolusi dan kekuatan dari luar untuk menggugurkan kekuatan dominan sangat memberikan andil yang cukup besar terhadap keberadaan hijab di Indonesia.

Amien Rais seorang tokoh muhammadiyah berpendapat bahwa pada abad ke-20 paling tidak ada tiga revolusi besar yang mempunyai dampak luas melampaui batas-batas wilayah tempat asal revolusi-revolusi tersebut. Pertama, revolusi Rusia 1917 yang merupakan revolusi sosialis pimpinan Vladimir Illich Lenin. Kedua adalah revolusi Mao Zedong pada 1949 di daratan Cina, melalui *long march* yang cukup menakjubkan. Wajah Asia pada pasca Perang Dunia II mengalami perubahan yang sangat besar akibat keberhasilan Mao mentransformasikan Cina menjadi negara sosialis Marxis di Asia. Revolusi ketiga yang mengguncangkan sendi-sendi hubungan internasional di kawasan Timur Tengah dan berdampak internasional adalah revolusi Islam Iran pimpinan Ayatullah Khomeini yang pecah pada 1979. Revolusi Iran itu berhasil membebaskan rakyat Iran dari belenggu Amerika, setelah negara adidaya tersebut cukup lama memegang kendali Syah sehingga Iran tidak punya kedaulatan dalam arti kata sebenarnya (Rais, Amien 2009:11).

Gerakan revolusi Islam di Iran kemudian membangkitkan semangat umat muslim dunia. Gerakan ini mempunyai misi memperbarui pratek keislaman dalam tata kehidupan sehari-hari, salah satunya mewajibkan perempuan di sana menggunakan hijab, dan hal ini kemudian membawa pengaruh besar bagi dunia. Pengguna busana muslim wanita menjadi lebih terbuka,

termasuk di Indonesia. Pemeluk agama Islam akhirnya merasa diterima sebagai anggota dari masyarakat internasional.

Soeharto sebagai pemimpin rezim Orde Baru, melakukan pendekatan kepada para pemimpin negara Islam. Sebagai wujud dukungan terhadap organisasi Islam secara konkrit, pemerintah kala itu memberi bantuan dana untuk pembangunan institusi dan perkembangan organisasi Islam. Simbol keislaman kemudian semakin terlihat ketika anak kepala negara, Siti Hardijanti Rukmana atau yang biasa dipanggil mbak Tutut mulai mengenakan kerudung dengan gaya khasnya yaitu kerudung dengan terlihat poni. Rupanya hal ini berefek luar biasa karena kemudian gaya kerudung Tutut di ikuti oleh banyak muslimah dengan julukan "gaya kerudung ala mbak Tutut". Bisa dikatakan, inilah awal mula gerakan penggunaan jilbab sebagai fesyen (hijab).

Ketika memasuki masa reformasi, seiring dengan situasi politik yang lebih akomodatif terhadap segala sesuatu yang menampakkan Islam dan bangkitnya gerakan Islam secara masif khususnya dikampus-kampus umum, fenomena muslimah berjilbab menjadi semakin marak. Para guru sekolah umum, tidak hanya madrasah mulai menggunakan jilbab dan menjadi contoh bagi murid-murid sekolah. Bahkan di kampus-kampus Islam, hal yang sama juga terjadi dimana diakhir tahun 1980an sudah tidak ada lagi mahasiswi muslim yang mengikuti kegiatan kuliah dikampus tanpa mengenakan jilbab (Fayumi, 2015: 17).

Perintis jilbab yang tertutup rapi dari rambut dimulai oleh perempuan aktivis Islam di perkotaan, mahasiswi dan juga para pelajar. Saat itu di berbagai kesempatan sudah sering ditemui kelompok perempuan pelajar dan mahasiswa di perkotaan mengenakan busana Muslimah dengan bangga menenteng

Al-Qur'an di bis kota, di sekolah dan kampus-kampus. Bila sebelumnya jilbab identik dengan tradisionalisme, kultur desa dan santri yang terbelakang, tetapi pada tahun 1980an pemakainya adalah para pelajar dan mahasiswa yaitu sebuah kelompok elit berpendidikan.

Peralihan kultur pengguna hijab dari desa menjadi mahasiswa elit perkotaan didasarkan pada berbagai faktor diantaranya tradisi dari Timur Tengah atau Arab Saudi dimana jilbab berasal. Namun kultur yang berbeda membuat perbedaan dalam hal kebiasaan dalam menggunakan jilbab. Muslimah Indonesia yang berjilbab (dalam arti khimar/kerudung yang menutup kepala hingga ke dada) akan tetap berjilbab dimana pun, termasuk menghadiri acara khusus perempuan dan ditempat yang tertutup, bahkan saat menerima tamu sesama perempuan atau di rumah pun jilbabnya akan tetap dipakai.

Di Saudi Arabia tidaklah demikian. Saat keluar rumah, muslimah Arab Saudi mengenakan abaya (dalam arti baju kurung warna hitam dan cadar yang menutup seluruh tubuhnya). Namun, saat sudah berada ditempat acara sesama perempuan atau menerima tamu perempuan dirumah, baju kurung atau cadar dilepas hingga tampak rambut, dada (atas), tangan dan telapak kaki lengkap dengan perhiasan dan *make-up* nya mulai rambut hingga ujung kuku (Fayumi, 2014: 32).

Dari penjelasan diatas dapat mempertegas bahwa perbedaan geografis membawa perbedaan dalam hal adab berhijab. Dari sisi geografis pula kita bisa mengenali model pakaian muslimah Indonesia yang tentu tidak sama dengan muslimah dari negara lain. Fesyen hijab di Indonesia lebih berani dalam hal padu padan warna dan model sedangkan hijab muslimah Arab Saudi biasanya hanya berbentuk abaya dengan

warna-warna gelap seperti hitam atau biru tua. Namun walau demikian harus diakui fesyen hijab dari Timur Tengah sebagai negara hijab berasal sangat mempengaruhi perkembangan fesyen hijab di Indonesia

Metamorfosa istilah Kerudung, Jilbab dan Hijab.

Istilah *jilbâb*, dalam arti penutup kepala hanya dikenal di Indonesia, sedangkan kerudung, selain dikenal di Indonesia, juga dikenal di wilayah-wilayah seperti Thailand Selatan (kaum Patani), Malaysia dan Brunei Darussalam. Di beberapa negara Islam, pakaian sejenis *jilbâb* dikenal dengan beberapa istilah lain, seperti *chador* di Iran, *purdah* di India dan Pakistan, *milayat* di Libya, *abaya* di Irak, *charshaf* di Turki, *burqah* di Afghanistan, dan *hijâb* di beberapa negara Arab-Afrika seperti di Mesir, Sudan, dan Yaman. Sedangkan istilah hijab berasal dari kata *hajaba* yang berarti kain pemisah atau tabir. Pergeseran makna *hijâb* dari semula tabir menjadi pakaian penutup aurat perempuan terjadi sejak abad ke-4 H.

Secara harfiah, *jilbâb* berarti pakaian yang menutup seluruh tubuh. *Jilbâb* adalah bentuk masdar dari akar kata *ja-la-ba* yang berarti "membawa" atau "menghimpun," sedangkan bentuk jamaknya adalah *jalâbib* yang berarti baju kurung (*abaya*) yang dapat menutupi seluruh anggota badan. Di dunia Arab lebih dikenal dengan istilah *jalâbiyyah*. Dalam Al-Quran, ada tiga istilah yang terkait dengan masalah ini, *hijâb*, *jilbâb* dan *khimâr*. Kata pertama, *hijâb*, digunakan oleh Al-Quran dalam pengertian "tirai, pembatas, penghalang. *Hijâb* dalam ayat ini menunjukkan arti penutup yang ada dalam rumah Nabi saw, yang berfungsi sebagai sarana menghalangi atau memisahkan tempat kaum laki-laki dan perempuan. Perintah hijab sebagai penutup aurat

bagi perempuan.

Bila dirunut kebelakang penggunaan tudung/kerudung (ada juga yang menyebut kudung) masuk setelah 1800 setelah berakhirnya masa tanam paksa dan pertama kali diadopsi oleh kelompok perempuan priyayi atau bangsawan Jawa. Penggunaan kudung kala itu mempunyai maksud untuk mewujudkan kesetaraan khususnya menolak poligami seperti yang dilakukan oleh Kartini. Untuk tahapan yang lebih luas penggunaan kerudung pada perempuan Indonesia diperkenalkan sejalan dengan berkembangnya organisasi Muhammadiyah di Jawa setelah tahun 1912. Organisasi massa perempuan di bawah Muhammadiyah, Aisyah, mengeluarkan sebuah buletin berjudul *Soeara Asjijiah* yang mempopulerkan penggunaan kudung di tahun 1948.

Pada tahun tersebut fenomena kerudung atau yang juga dikenal sebagai kudung. Pada awalnya kerudung dikenakan dengan paduan kebaya tetapi masih memperlihatkan rambut dan dada, kemudian berkembang menjadi kerudung yang dipadu pakaian tertutup tetapi masih memperlihatkan rambut, dan kemudian terus berkembang menjadi kerudung yang dikenakan dengan pakaian yang lebih menutup dada dan rambut.

Seiring dengan gelombang Islamisasi tahun 1980 dan mulai populernya penggunaan kata jilbab, maka membawa konsekuensi akan penggunaan kata jilbab yang berbeda dengan kerudung. Bila kerudung di indentikkan dengan kain penutup kepala yang masih memperlihatkan rambut dan bagian dada, maka jilbab adalah kain yang dililit menutupi kepala dan dagu hingga dada.

Tren penggunaan jilbab kemudian dikaitkan dengan

adanya revolusi Iran tahun 1974 sehingga membawa pengaruh penggunaan jilbab oleh muslimah disegala penjuru dunia. Sebagai sebuah alternatif wacana hijab menjadikan tubuh perempuan sebagai simbol perlawanan terhadap hegemoni kekuasaan. Hal ini juga terjadi di Indonesia pada era Orde Baru dimana jilbab digunakan muslimah sebagai bentuk perlawanan terhadap hegemoni pemerintah yang dianggap sekuler seperti dilakukan oleh siswi-siswi Sekolah Menengah Atas kala itu.

Pelarangan penggunaan Jilbab di kampus dan sekolah-sekolah negeri tersebut tertuang dalam Surat Keputusan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia pada tanggal 17 Maret yang mengeluarkan Surat Keputusan (SK) 052/C/Kep/D/82, yang mengatur bentuk dan penggunaan seragam sekolah di sekolah-sekolah negeri. Sebelum keluarnya SK tersebut, peraturan seragam sekolah ditetapkan oleh masing-masing sekolah negeri secara terpisah. Dengan adanya SK tersebut, maka peraturan seragam sekolah menjadi bersifat nasional dan diatur langsung oleh Departemen P dan K. Peraturan tersebut sengaja dikeluarkan untuk melarang pemakaian jilbab di sekolah-sekolah karena identik dengan perlawanan terhadap kekuasaan dan bercitra Islam yang kolot.

Kata hijab di Indonesia dipopulerkan oleh kelompok *hijabers community*. Hijab yang mempunyai arti tirai atau pembatas telah mengalami perluasan makna. Hijab kini identik dengan tren fesyen perempuan muslimah dalam mengenakan jilbab modis. kata *-ers* pada *hijabers* diambil dari bahasa inggris yang berarti jamak (lebih dari satu). Jadi *hijabers* adalah perempuan-perempuan pengguna hijab modis.

Dalam konteks kekinian, hijab sebagai kewajiban beribadah juga menjadi simbol identitas, status kelas, dan kekuasaan. Hijab

sebagai gaya hidup terungkap ketika hijab menjadi fesyen dan sebagai bentuk komunikasi kultural. Gaya hidup muslimah modern dengan menutup aurat sebagai bentuk kewajiban perempuan muslim Indonesia diutarakan melalui agen-agen seperti ibu-ibu, wanita karir, mahasiswi dan ustad-ustadzah di televisi. Pengemasan akan penampilan perempuan cantik dan baik yang di sampaikan layar kaca tersebut kemudian menjadi sebuah keniscayaan akan kesempurnaan perempuan muslim yang kemudian menjadi wacana hijab yang menggulirkan esensi akan makna hijab.

Wacana hijab sebagai salah satu perintah Tuhan akan kebaikan dipadankan dengan keinginan perempuan untuk menjadi cantik dan baik, membuat makna kecantikan perempuan dalam Islam di konstruksi tidak sekedar cantik secara fisik, tapi bahwa cantik menurut Islam, adalah mengenakan hijab, karena dengan mengenakan hijab maka perempuan tersebut telah menyempurnakan ajaran agamanya. Sehingga sering kita mendengar ucapan, "Dia cantik, baik, tapi sayang belum berhijab". Kata "sayang belum berhijab" disini memberi gambaran bahwa belumlah cantik perempuan muslim bila belum berhijab.

Periodisasi Sejarah Hijab di Indonesia

Untuk lebih mudah menguak diskursus hijab dalam masyarakat di Indonesia, berikut penulis membuat periodisasi perjalanan hijab di Indonesia yang terdapat pada tabel 6 di bawah ini:

Tabel 5
Periodeisasi Hijab Di Indonesia

No	Periode masuknya hijab Ke Indonesia	Keterangan
1.	Abad 7 M	Terdapat perkampungan muslim di pantai barat Sumatera salah satunya melalui Pendidikan yaitu dengan cara membuat pondok-pondok pesantren yang dipimpin oleh para guru dan ulama. Dengan sistem pendidikan berbasis agama Islam untuk para santriwati diharuskan menutup auratnya dengan selendang.
2.	Tahun 1870	Dikenal istilah mukena, untuk menutup aurat ketika sholat. Namun penutup anaurat pada aktifitas keseharian tidak dilakukan secara serta merta.
3.	Tahun 1821-1825	Arung Matoa sang penguasa Wajo, yang biasa di panggil La Memmang To Appamadeng, memberlakukan syariat Islam dan mewajibkan perempuan muslim untuk menutup auratnya. Selain itu Aceh yang dijuluki serambi Mekah merupakan satu-satunya propinsi di Indonesia yang menerapkan syariat Islam.
4.	Abad 19	Melalui perang Paderi di Minangkabau. Para ulama di Minangkabau berdakwah dan berjihad agar syariat Islam diterapkan di Minangkabau salah satunya dengan ajakan agar perempuan muslim lebih tertutup pakaianya

5.	Tahun 1910	Di Pulau Jawa KH. Ahmad Dahlan, seorang reformis Islam dan pendiri ormas Muhammadiyah aktif menyiarkan kewajiban menutup aurat bagi muslimah
6.	Tahun 1933	Demikian juga NU yang gigih menyuarakan hal melalui muktamar NU ke 8 di Jakarta.
7.	Tahun 1935	AI-Irsad dan Persis juga menyuarakan kewajiban menutup aurat bagi muslimah
8.	Era Orde baru	Kondisi politik dan kekuatan militer di era orde baru kerap dianggap tidak mendukung kebebasan beragama. Perlu perjuangan dan pengorbanan bagi siswi SMP dan SMA negeri yang mengenakan jilbab disekolah karena dianggap melanggar aturan berseragam yang secara nasional ditentukan yaitu berupa rok pendek dan kemeja lengan pendek.
9.	Tahun 1970	Perjuangan mengenakan jilbab diperjuangkan oleh Yoyoh salah satu aktivis yang menolak larangan memakai hijab di sekolah umum. Yoyoh berpendapat bahwa pemakaian hijab bagi seorang muslim, merupakan hak setiap orang dalam menjalankan ibadahnya.

10.	Tahun 1980	Seiring dengan situasi politik yang lebih akomodatif segala sesuatu yang menampakkan Islam dan bangkitnya gerakan Islam secara masif khususnya dikampus-kampus umum, fenomena muslimah berjilbab semakin marak walau perjalanannya sangat lambat
11.	Tahun 2010- sekarang	Hadirnya komunitas hijab “ <i>hijabers community</i> ” dan terpaan berbagai media, kini hijab hijab bukan sekedar pakaian ketakwaan dengan model kuno, tapi juga lebih modis dan <i>fashionable</i> .

Data: Diolah peneliti dari berbagai sumber

Dari tabel di atas terlihat bahwa ada keterputusan sejarah dari tahun 1935 sampai orde baru, dan dari tahun 1980 sampai dengan era 2000an. Hal ini sesuai dengan pemikiran Foucault akan diskontinuitas dalam sejarah, Karena menurut Foucault bahwa sejarah tidak harus selalu berjalan linier.

Tabel di atas juga memperlihatkan bahwa hijab lebih pesat berkembang setelah tahun 2010. Perkembangan hijab diakui karena ada campurtangan dari sekelompok komunitas muslimah berhijab gaul yang menamakan dirinya *Hijabers community* yang merupakan sekumpulan muslimah yang bergaya dan berbusana. Komunitas ini menginisiasi dan mengembangkan tren baru berkerudung bagi perempuan muslim Indonesia.

Perkembangan *hijabers community* begitu cepat dan menjamur di beberapa kota besar di Indonesia. Hal ini dibuktikan dengan adanya cabang *hijabers community* di tiap daerah. Fesyen hijab masa kini ala anggota *hijabers community* adalah dengan di kenakannya hijab dengan cantik, *stylish*, *chic*, modis serta masih sesuai dengan kewajiban menutup aurat. Gaya berhijab ala *hijabers community* ini kemudian menjadi tren baru berhijab di Indonesia.

Hijab sebagai Identitas Budaya

Fenomena berhijab tidak bisa dilepaskan dengan pertumbuhan kelas menengah Indonesia. Kemunculan kelas menengah berjalan beriringan dengan modernisasi. Kelas menengah ini membawa identitas Islam dalam dirinya. Gejala kemunculan kelas menengah yang membawa identitas ke Islam berlangsung sejak tahun 1980 pasca *oil boom* yang dianggap sebagai gejala Islamisasi dalam masyarakat Indonesia

pada masa tersebut. Sayangnya pada gelombang Islamisasi yang terjadi di tahun ini memberikan tempat yang tidak menguntungkan pada tubuh perempuan, khususnya dalam menggunakan jilbab sebagai pilihan perempuan.

Hijab di Indonesia: Ketegangan Budaya Arab Versus Westernisasi

Penggunaan hijab secara masal sebagai bagian dari gaya hidup, tidak disadari menjadi syiar dan dakwah yang menguntungkan Islam. Bila kembali merunut kebelakang akan awal masuknya jilbab ke Indonesia sesungguhnya jilbab telah dipraktikan oleh perempuan-perempuan aktivis Muhammadiyah dan beberapa perempuan setelah berhaji ke Mekah (Brenner: 1996). Penggunaan jilbab sering dianggap sebagai 'Hijrah'nya perempuan untuk meninggalkan kehidupan lama yang penuh dengan dosa dan berganti menjadi hidup yang lebih baik dan dekat kepada Tuhan.

Saat itu penggunaan jilbab juga di identikkan sebagai tanda menuju modernitas. Dimana memakai kerudung berarti meninggalkan pakaian tradisional nusantara seperti kebaya, kemben dan lain-lain. Namun pemakaian kerudung saat itu tetap dipadankan dengan kebaya, kain batik atau sarung sehingga masih membawa ciri budaya lokal. Penggunaan kerudung pada era tersebut membuat pergeseran budaya, karena pada hakikatnya Nusantara tidak mengenal budaya kerudung maupun budaya menutup aurat. Gambar dibawah ini memperlihatkan ketiadaan budaya menutup aurat di Indonesia.

Jilbab yang merupakan pengaruh globalisasi mulai dipertanyakan kembali identitas ke Indonesiaannya. Globalisasi membuat posisi perempuan berada di persimpangan jalan

antara menjadi modern atau mempertahankan identitasnya. Identitas yang berusaha diangkat dalam budaya perempuan Indonesia kontemporer berada dalam ketegangan antara menemukan budaya yang otentik atau menggunakan terpaan budaya luar. Budaya Indonesia yang diposisikan memiliki budaya ketimuran diversuskan dengan budaya Amerika yang dianggap Barat. Islam sebagai agama mayoritas menjadi kabur sebab tidak masuk dalam budaya barat maupun Timur. Maka disini terjadi pertentangan atas tubuh perempuan akan kewajiban berjilbab sebagai asli budaya Indonesia.

Ketegangan antara identitas budaya Indonesia dan identitas keislaman melawan modernisasi bercorak westernisasi, maka majalah *NooR* lebih condong terhadap identitas Islami dan perempuan yang memilih identitas Islam. Hal ini kemudian diartikulasikan oleh kapitalisme yang membuat pilihan perempuan untuk berjilbab sebagai komoditas. Melalui media, wacana tentang hijab dan budaya ketimuran sebagai budaya Indonesia diangkat dan diberi pilihan-pilihan untuk mengkreasikan budaya Islam ala Arab yang mewajibkan penggunaan jilbab dengan sentuhan Indonesia sebagai simbol (batik, kain lurik, tidak menjadikan abaya sebagai tema busana). Dengan bantuan publisitas media massa dan media populer hijab mengambil alih wacana tentang tubuh perempuan.

Daftar Pustaka

- Anderson, Benedict. 2008. *Komunitas Terbayang*. INSIST: Yogyakarta
- Baran, Stanley J. dan Dennis K. Davis. 2010. *Teori Komunikasi Massa Dasar, Pergolakan, dan Masa Depan*. Jakarta: Salemba Humanika

- Fayumi, Badriyah. 2014. *Evolusi Jilbab Di Indonesia Sejak 1980an*.
Majalah Noor. 3 Februari 2015
- Hamka, 1982. *Sejarah Masuknya Islam di Indonesia*, Jakarta:
Rajawali Pustaka
- Juneman. 2012. *Psychology of Fashion Fenomena Perempuan
Melepas Jilbab*. Yogyakarta: LKiS.
- Kirk, Jerome & Marc L. Miller. 1986. *Reliability and Validity in
Qualitative Research*. Beverly Hills: Sage Publications
- Muhamad Ali. "Integrating Islam and Ecofeminism". 2014. *Body
Memories: Goddess of Nusantara, Rings of Fire, and
Narratives of Myth*. Dewi Candraningrum (Ed). diakses
pada 7 April 2016
- Moleong, Lexy. J. 2010. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung:
PT. Remaja Rosdakarya.
- Rais, Amien. 2009 "Kata Pengantar", hlm. 11, dalam M. Riza
Sihbudi, *Dinamika. Revolusi Islam Iran: Dari Jatuhnya
Sya'i Hmgga Wafat Ayatullah Khomeini*, Jakarta: Pustaka
Hidayah
- Surtiretna, Nina. 2004. *Anggun Berjilbab*. Bandung: Mizan
- Suzzane Brenner, 1996, *Reconstructing Self and Society:
Javanese Muslim Women and The Veil*, dalam *American
Anthropological Association* [http://www.jstor.org/
stable/646178](http://www.jstor.org/stable/646178) diakses pada 22 maret 2016.
- Tantowi, Ali. 2010. The Quest of Indonesian Muslim Identity
Debates on Veiling From The 1920s To 1940s, *Journal Of
Indonesian Islam, The Circle Of Islamic And Cultural Studies*:
Jakarta Volume 4 Number 1
- Umar, Nasarudin. 2014. *Mendekati Tuhan dengan Kualitas
Feminine*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Zevallos, Z. (2003) "A Woman Is Precious": Constructions of

Islamic Sexuality and Femininity of Turkish-Australian Women', in P. Corrigan, et al. (Ed) dalam *New Times, New Worlds, New Ideas: Sociology Today and Tomorrow*. Proceeding untuk the Annual Conference of the Australian Sociological Association 4-6 December 2003. Armidale: The Australian Sociological Association and University of New England.

INHERITANCE OF ATEGEN ASUWUN: BALINESE ACTIVE WOMEN TOWARD TAX PAYER

Nazrina Zuryani

(Prodi Sosiologi, FISIP

Universitas Udayana, Bali)

E-mail: nazrinazuryani@yahoo.com

ABSTRACT

*Recently, adat law related to women inheritance has been launched by the Paruman (customary leaders) in Bali. Old customary law (beside Tenganan territory) had been impossible for married Balinese women so as the widowers to get their inheritance from their late husbands or fathers. Etzioni (1968) depicted that active society is knowledgeable in relation to women's open inheritance, so that Balinese women must follow its social transformation to be an active tax payers such as paying of land and building tax, completing the customary levies and maintaining the temples, performing cremation etc. Although **Ategen** means inheritance twice for sons which given as much as he can carry at the back and as **Asuwun** for daughters which can carry at the head amounted half inherited to her brothers. Main interpretation for this case is all non majored nor minored inheritance can become a possibility for active Balinese women to get their equality. Balinese women status can be equal to other women status (especially in Java) assisted by Customary leader who make regular revisions.*

Key words: *Socialization, customary law, ategen asuwun, active self-guiding*

Ategen Asuwun Hak Waris: Perempuan Aktif Bali Menuju Wajib Pajak

ABSTRAK

Sosialisasi hukum adat terkait hak waris perempuan baru saja dilakukan oleh Paruman Adat di Bali. Adat lama (kecuali Tenganan) tidak memungkinkan perempuan Bali (yang menikah) atau janda untuk memiliki hak waris apa-pun dari

suami/almarhum maupun dari ayah kandungnya. Etzioni (1968) menjelaskan ciri masyarakat aktif salah satunya berpengetahuan agar transformasi sosial berlangsung dengan warisan terbuka kelak memungkinkan perempuan Bali menjadi wajib pajak aktif yang membayar pajak bumi dan bangunan, memenuhi tuntutan adat memelihara pura keluarga, melaksanakan pengabenan dsb. Walaupun *Ategen* yang berarti hak waris bagi anak laki-laki adalah dua bagian yang semampunya dipikul tentu berbeda dengan *Asuwun*, yang berarti anak perempuan mewarisi satu bagian yang mampu dijunjungnya. Interpretasi terutama pada kasus pewarisan non Mayorat dan Minorat memungkinkan perempuan Bali aktif secara mandiri membayar pajak agar tercipta masyarakat aktif anjuran Etzioni yang memungkinkan status sosial perempuan Bali setara. Status sosial perempuan Bali memiliki persamaan dengan perempuan lain (terutama di Jawa) di Indonesia atas pertolongan hukum adat Bali yang mendapat revisi dari Paruman adat secara berkala.

Kata kunci: Sosialisasi, hukum adat, ategen asuwun, tuntunan diri aktif

Pendahuluan

Prastowo (2106) selaku Direktur Eksekutif Center for Indonesia Taxation Analysis/CITA mengulas kontradiksi yang merugikan pada sistem penggabungan pajak suami-istri di Indonesia yang merugikan "Perempuan bekerja yang kawin harus menggabungkan penghasilan dengan suami untuk dihitung PPh gabungan dan dipisah secara proporsional" (Fiansah, 2106). Kondisi ini dibandingkan dengan situasi Singapura dimana Istri yang bekerja diberi tunjangan karena ia harus membayar *baby sitter* dan kehilangan waktu bersama anaknya. Di Bali, advokasi kesetaraan gender telah berlangsung seiring dengan dalil-dalil modernitas yang menggunakan mantra ketahanan dan kearifan lokal. Mantra ketahanan keluarga Bali misalnya unit keluarga

adalah suami-istri (*pekurenan*) dengan prioritas pada anak laki-laki yang mengemban garis keturunan dan melaksanakan kewajiban-kewajiban adat. Oleh sebab adat Bali memihak posisi laki-laki (*purusa*) dari pada posisi perempuan (*pradana*). Pada banyak kasus perkawinan dan status perempuan dalam keluarga telah memperlemah posisinya sebagai wajib pajak.

Makalah ini mencoba mengurai kondisi perempuan di Bali yang diasumsikan mampu menjadi wajib pajak, terutama dengan perbaikan posisinya sebagai ahli waris. Konsep hak waris yang secara akar kata mirip dengan konsep pewarisan Jawa yaitu *sepikul segendongan* menjadi titik tolak pembahasan makalah ini. Karena bahasa Bali akar katanya dari bahasa Jawa kuno, maka dikenal pula pada masyarakat Bali istilah *apikul agendongan* yang bila diartikan secara harafiah adalah hak waris sepikul diberikan kepada laki-laki dengan segala kekuatannya memikul dan segendongan diberikan kepada perempuan dengan kemampuan lingkaran lengannya menggendong (pers.com. Riniti, 23 Februari dan 20 Juli 2016). Konsep ini berubah setelah rapat agung Majelis Utama Desa Pakraman mengeluarkan maklumatnya dengan konsep yang lebih unik dalam hal pembagian harta waris yaitu *ategen asuwun*. Bahasa Balinya *ategen* berasal dari *tegen* kata untuk beban yang mampu ditanggung dipungung dua kali dari beban *asuwun* yang berasal dari kata *suwun*, artinya menjunjung dengan kepala dengan asumsi berat junjungan sebagian dari *ategen*. *Ategen* adalah hak waris bagi kaum laki-laki Bali dan *asuwun* diberikan kepada kaum perempuan.

Pada tahun 2011, Majelis Utama Desa Pakraman Bali telah menerbitkan buku saku himpunan hasil-hasil Pesamuan Agung III sebagai hasil rapat adat yang diselenggarakan di Denpasar

tanggal 15 Oktober 2010. Buku ini melatar-belakang rumusan baru hukum waris dalam adat Bali yang sebelum tahun 2010 hanya mendapat revisi sejak prosedur *mipil* mulai berlaku. Mipil berasal dari kata *pipil* keluarga yaitu pencatatan seperti kartu keluarga (dalam desa dinas) namun tercatat secara adat yang berdasarkan status perkawinan (didaftarkan 3 hari, 42 hari atau setelah menikah mengikuti aturan setempat, ada pula pendaftaran adat satu hari setelah hari raya Galungan). Selang beberapa lama pencatatan perkawinan tersebut sang pria secara otomatis sudah menjadi anggota krama desa dan mengikuti sistem patrilineal yang dikenal sebagai *Purusa*.

Di Bali dikenal dualisme kosmis yang menjadi tafsir hubungan biner antara laki-laki dan perempuan (*purusa pradana*). Konsep Purusa Pradana selama ini diterima tanpa turbulensi yang berarti dalam masyarakat Bali. Namun ketika fenomena keluarga Bali yang menerima konsep KB (Keluarga Berencana) dengan dua anak dianggap cukup maka bagi keluarga yang hanya memiliki anak perempuan, posisi Purusa terancam. Permasalahannya adalah merumuskan kembali fenomena sistem waris yang berhadapan dengan anak tunggal atau dua anak (secara tradisi, di Bali dikenal 4 anak dengan urutan nama dan bila lahir anak ke 5 maka urutan pertama menjadi urutan balik, misalnya Wayan, Made, Nyoman, Ketut, Wayan/Gede, Kadek, Luh Komang dstnya) yang secara tradisi tidak bisa dikatakan anak laki-laki atau perempuan sama saja (baca: slogan keluarga berencana). Rhismawati menjelaskan bahwa kini dukungan keadilan dan revisi hukum adat yang sesuai dengan hukum positif telah memungkinkan perempuan Bali (sebelum menikah) dan yang mengambil *sentana* (suami yang berdiri di kirinya sebagai *pradana*) atau melakukan perkawinan

pada gelahang (status keduanya *purusa* dalam keluarga asal) mendapat bagian dari harta gono-gini yang diwasiatkan oleh orang tuanya sebelum sang ayah meninggal dunia (2013, www.antarabali.com).

Permasalahan yang diangkat dalam tulisan ini menggunakan pisau analisis sosiologi kontemporer yang bertujuan mengangkat ciri konseptual perempuan Bali. Mereka berhak menjadi bagian dari masyarakat aktif (Etzioni, 1968) yang secara inklusif mempertimbangkan perubahan hukum adat. Warisan sebagai hak dalam keluarga inti (ayah, ibu dan anak) dan keluarga luas akan dibahas dengan mempertimbangkan hukum positif dan hukum adat. Argumentasi pada tulisan ini adalah hak waris perempuan Bali mampu menjadikannya sebagai penduduk aktif yang memenuhi kewajibannya sebagai pembayar pajak (wajib pajak).

Metode penelitian dalam makalah ini menggunakan teknik analisis konten hak waris, hukum adat Bali dan kewajiban perempuan sebagai penduduk aktif sebagai wajib pajak atau orang yang membayar pajak sesuai statusnya. Analisis data dilakukan dengan metode deskriptif kualitatif dan mempertimbangkan sisi etik dari pemahaman peneliti yang menggunakan pisau kajian sosiologi kontemporer dan bukan tinjauan ketajaman aspek hukum dan etik. Data diambil dari berbagai sumber termasuk wawancara dengan pakar hukum dan komunikasi personal dengan pakar dan perempuan Bali.

Hasil Pesamuan Agung III {Majelis Utama Desa Pakraman (MDP) Bali}

Sebelum tahun 1900an perempuan Bali memiliki status yang sangat rendah (pers. Com, Windia, 28 Juli 2016) hingga

harus pula menceburkan diri ke api pembakaran mayat suaminya (*mesatya*). Saat itu dapat dikatakan hingga nyawa istri-pun (biasanya selir atau permaisuri raja) harus hilang bersama wafatnya sang suami. Penjajah Belanda telah menghapuskan tradisi mesayta tersebut.

Pencerahan yang dibawa oleh Raden Adjeng Kartini memungkinkan perempuan Bali mengecap pendidikan tinggi, bekerja di ranah publik, dirinya-pun harus pula sempurna di ranah domestik (menyiapkan sarana upacara agama, merawat keluarga luas suami dan keluarga intinya). Sebelum adanya keputusan Pesamuhan Agung MUDP Bali, nilai-nilai yang berlaku dalam hukum agama Hindu adalah konteks *kapurusa* bahwa harta warisan dilanjutkan kepada ahli waris laki-laki saja, sedangkan perempuan hanya mendapatkan pemberian yang disebut harta bawaan (*tatadan*) yang pemberiannya tergantung kepada kedudukan ahli waris laki-laki.

Dalam sistem pewarisan di Bali, pencatatan harta pusaka dibagi tiga yaitu:

1. Harta Pusaka Leluhur (*tetamian*)
2. Harta bersama suami-istri (*gunakaya*)
3. Harta bawaan dari masing-masing suami-istri (*tatadan*)

Adat Bali terutama hukum warisnya kini memasuki era baru. Dulu perempuan Bali tidak berhak atas warisan dari orang tuanya, kini perempuan Bali memiliki setengah dari hak waris yang diberikan kepada saudara laki-lakinya. Ketentuan mengenai hak waris perempuan Bali ini merupakan hasil Pesamuhan Agung III yang digelar pada 15 Oktober 2010 dan dituangkan dalam Keputusan Pesamuhan Agung MUDP Bali Nomor 01/KEP/PSM-3/MDP Bali/X/2010. Perempuan Bali mendapat tempat dalam mengurus dan meneruskan *swadharma* atau tanggung jawab

keluarga dengan Pesamuan Agung mengatur ketentuan baru terkait hak ahli waris bagi kaum perempuan (*predana*). Keputusan ini kini terus disosialisasikan ke desa-desa pakraman di seluruh Bali agar ditindaklanjuti dengan mengadopsinya ke dalam *awig-awig* atau *pararem* yang bagi masyarakat awam atau penduduk non Bali perlu dipelajari kembali sebagai bentuk transformasi sosial posisi perempuan Bali yang tengah mengalami peningkatan.

Walaupun demikian proses perubahannya, dalam Keputusan Pesamuan Agung MUDP Bali itu memilah kondisi aturan bagi perempuan yang telah menikah. Ahli waris yang kawin ke luar dan berstatus *pradana* atau tidak berada di rumah --dalam istilah Bali disebut *ninggal kadaton terbatas--*, berhak atas sepertiga dari warisan *gunakaya* (hasil kerja/harta gono gini) orang tuanya, setelah dikurangi sepertiga untuk *duwe tengah* atau dana untuk perawatan orang tua. Dengan kata lain, perempuan mendapat setengah dari harta warisan *gunakaya* yang diterima oleh saudara laki-lakinya yang berstatus *purusa*.

Lebih sulit bagi perempuan Bali yang karena menikah dan mengikuti agama suaminya, maka posisinya jatuh di mata keluarga. Ahli waris ini dikategorikan *ninggal kadaton penuh* atau pindah agama dan tidak berhak sama sekali atas harta warisan, tetapi ia dapat diberikan bekal (*jiwa dana*) oleh orang tuanya. Biasanya bekal (berbentuk benda seperti emas, kendaraan atau uang yang diberikan sebelum pernikahan atau upacara perkawinan sesuai suaminya yang non Hindu itu.

Ciri pada pewarisan keluarga yang tidak memiliki anak laki-laki adalah anak perempuannya diminta kawin *kaceburin/nyentana* atau mengambil *sentana rajek* (Artadi, 2012: 59) yaitu jika terjadi satu pasangan hanya memiliki satu putri tunggal yang

ketika menuju pernikahan, sang ayah yang sedang menghadap maut sempat meminta kesediaan pacar putrinya untuk *nyentana* atau berada pada status perempuan (tidak berlaku di Buleleng, Gianyar dan Karangasem). Maka perempuan yang meminta *sentana* statusnya *mipil* yang terdaftar dalam desa adat (kasus A). Artinya sebagai perempuan *kapurusa* dirinya atau perempuan yang mendapat pengukuhan melanjutkan tugas dan tanggung jawab *swadharma* orang tua tanpa keluhan sang suami (lihat kasus B). Karena sang suami telah melakukan *sentana rajek*/laki-laki dalam posisi diadopsi oleh keluarga istrinya. Secara hukum positif, perempuan ini membayar pajak bumi dan bangunan rumah keluarga mendiang ayahnya, menyelenggarakan upacara agama Hindu lengkap dengan dana punia/derma yang harus tersedia dan menyiapkan dana untuk upacara pengabenan atau kremasi ibunya yang menjanda. Perempuan ini menjadi warga aktif secara adat walaupun kadang menimbulkan belas kasihan warga desa terhadap suaminya yang berdiri di sebelah kiri sebagai simbol posisi perempuan.

Jelaslah bahwa harta *tetamian* (harta pusaka atau leluhur), tetap melekat pada *purusa* atau pihak laki-laki karena dalam ajaran agama Hindu, *swadharma* atau tanggung jawab diberikan kepada anak laki-laki dan dia yang mempunyai kewajiban material dan immaterial dalam keluarga besarnya. Namun dalam kasus *sentana rajek*, harta tetamian melekat kepada *kapurusa* yang secara fisik adalah pradana atau putri tunggal dari keluarga tersebut.

Perempuan yang Bercerai

Mulih daha berarti “kembali gadis” yang dalam kasus perceraian, adalah kembalinya seorang putri kepada keluarga

aslinya. Mulih berarti kepulangan yang disepakati pihak laki atau perempuan untuk dapat kembali ke rumah remajanya dengan hak dan kewajiban yang sama. Kedua suami-istri yang bercerai berhak atas pembagian harta bersama dengan prinsip bagi rata. Anak bisa diasuh pihak ibu tanpa memutuskan hubungan hukum dan kekeluargaan dari pihak ayah.

Bagi perempuan atau laki-laki yang bercerai, "Aturan ini lebih baik dibanding aturan pewarisan lain seperti Paswara 1900 pada zaman kolonial dan *awig-awig* desa pakraman lainnya yang tak mengatur secara jelas hal ini," kata Windia (Jagadhita, www.balisaja.com 2015). Ketentuan hak waris perempuan Bali diharapkan dapat segera diatur dalam *pararem* atau kesepakatan bersama di setiap desa adat. Tujuan sosialisasi aturan ini adalah bagi *bendesa* (kepala desa adat) untuk dapat segera memasukkan ketentuan ini dalam *pararem* dan *awig-awig* (ketentuan tertulis) yang menerima kehadiran para janda dalam lingkungan keluarga asalnya.

Keputusan Pasamuhan Agung III Majelis Desa Pakraman Bali dengan ketentuan perceraian sebagai berikut:

- a. Pasangan suami-istri yang akan melangsungkan perceraian, harus menyampaikan kehendaknya (baca: bercerai) itu kepada *prajuru banjar* atau desa pakraman. *Prajuru* wajib memberikan nasihat untuk mencegah terjadinya perceraian.
- b. Apa bila terjadi perceraian maka terlebih dahulu harus diselesaikan melalui proses adat, kemudian dilanjutkan dengan mengajukan ke pengadilan negeri untuk memperoleh keputusan.
- c. Menyampaikan salian (copy) putusan perceraian atau akte perceraian kepada *prajuru banjar* atau desa

pakraman. Pada saat yang bersamaan, prajuru banjar atau desa pakraman menyarankan kepada warga yang telah bercerai supaya melakukan upacara perceraian sesuai dengan agama Hindu.

- d. Prajuru mengumumkan (*nyobyahang*) dalam rapat banjar atau rapat desa pakraman bahwa pasangan suami istri bersangkutan telah bercerai secara sah menurut hukum nasional atau hukum adat Bali, sekalian menjelaskan swadharma dari masing-masing mantan pasangan suami istri tersebut di banjar atau desa pakraman, setelah perceraian (MUDP, 2010: 46-47).

Akibat dari perubahan hukum perceraian ini kemudian diatur status baru dari pasangan yang bercerai sebagai berikut:

- a. Setelah perceraian, pihak yang berstatus *Pradana* (istri dalam perkawinan biasa atau suami dalam perkawinan nyeburin) kembali ke rumah asalnya dengan status mulih daha dan mulih teruna, sehingga kembali melaksanakan swadharma (kewajiban) berikut swadikara (hak)-nya dilingkungan keluarga asal.
- b. Masing-masing pihak berhak atas pembagian harta gunakaya (harta bersama dalam perkawinan) dengan prinsip *pedum pada* (dibagi sama rata).
- c. Setelah perceraian, anak yang dilahirkan dapat diasuh oleh ibunya, tanpa memutuskan hukum dan hubungan *pasidikaran* (darah) anak tersebut dengan keluarga *purusa*, dan oleh karena itu anak tersebut mendapat jaminan hidup dari pihak *purusa* (MUDP, 2010: 47).

Sebagai contoh, pembagian hak waris yang sama sejak lama

sudah diberlakukan di desa Bali Aga, Tenganan Pegriingsingan, Kecamatan Manggis, Kabupaten Karangasem. Desa kuno ini menganut sistem pewarisan parental. Baik anak laki-laki maupun perempuan mendapatkan hak waris yang sama. Tak ada perbedaan dengan sistem pembagian yang adil. Warisan dibagi setelah dipotong biaya upacara orangtuanya yang meninggal. Sementara rumah yang ditinggalkan akan menjadi hak dari anak yang terkecil. Namun yang diwarisi itu bukan saja harta benda jikalau orangtuanya itu memiliki utang, mereka juga harus menanggungnya. Kondisi anak terkecil menempati dan mewarisi rumah orang tua dikatakan sebagai sistem pewarisan minorat. Di daerah Bangli berlaku sistem pewarisan mayorat, dimana putra pertama atau tertua mewarisi tanah dan bangunan keluarganya serta berkewajiban menjalankan swadharma dengan mempertahankan tradisi dan upacara adat dan agama Hindu.

Dalam kasus perempuan yang bercerai dan ‘mulih daha’ maka keberterimaan kehadirannya kembali di rumah asalnya adalah karena belas kasihan. Windia (2016) menyatakan bahwa ‘mulih deha’ adalah fenomena kemanusiaan yang harus diterima baik oleh keluarga inti (ayah ibu) atau bila kedua orang tua telah tiada, peran kemanusiaan mayorat atau minorat dari saudara kandung laki-lakinya adalah tolak ukur sistem kekeluargaan (*menyama-braya*) di Bali.

Janda ditinggal Mati

Surat edaran hasil diskusi hukum adat di Bali tertanggal 4 Maret 1971 menyimpulkan bahwa “Janda bukan sebagai ahli waris, ia hanya berhak menikmati harta bagian suami”. Artadi (2012: 56) seorang pakar hukum adat di Bali mempertanyakan

“sudah sesuaikan dengan perasaan keadilan masyarakat Bali jika janda digariskan kedudukannya seperti diatas, walaupun Mahkamah Agung RI pada prinsipnya tetap menghendaki ‘janda adalah ahli waris’”.

Masalah hak waris di Bali adalah masalah kompleks mengenai kedudukan suami istri dan anak terhadap harta pusaka dan harta gunakaya. Apa bila seorang janda berada dalam posisi memiliki suami yang dalam keluarganya adalah anak tertua dengan sistem pewarisan mayorat, menurut hukum adat Bali, sejatinya tak hanya membagi harta warisan tapi mengandung arti pelesatarian dan pengurusan kewajiban pewaris. Janda tersebut berhak atas warisan dengan status *ninggal kedaton* terbatas, juga bila dia tidak mempunyai anak laki-laki dan meminta suami dari putrinya *nyentana*, maka sang menantu berhak atas harta warisan dan apa bila yang bersangkutan memiliki anak angkat, jatuh pula kepadanya asas *ategen asuwun* (dua banding satu). Dua bagian bagi laki-laki dan satu bagian bagi kaum perempuan.

Misalnya **Kasus A**, ada tiga orang ahli waris syah dengan ibunya seorang janda yang sakit-sakitan. Putri pertama (seorang bidan muda) adalah anak yang melanjutkan swadharma orang tuanya karena pengukuhan purusa telah meminta putri pertama ini mengambil *sentana* (suami yang diadopsi sebagai pradana). Sehingga ada empat orang yang berhak sebagai ahli waris yaitu; ibu janda yang ditinggal mati suaminya, putri pertama yang menjadi *purusa* dengan suami sebagai *sentana pradana* dan putri bungsu. Warisan *ategen asuwun* ini dibagi empat orang yang berasal dari dua pertiga harta *gunakaya* (istilah lazim harta bersama suami istri atau harta gono-gini).

Mengapa harta bawaan suami istri itu hanya dibagi

dua pertiga? Karena sepertiga harta gono gini itu dijadikan penambah *duwe tengah* (milik kedua belah pihak sebagai tambahan harta pusaka dan dana memelihara leluhur). Tidak hanya itu, sang menantu adopsi mendapat bagian yaitu harta gunakaya dibagi sama dengan ketiga perempuan di keluarga itu. Putri kedua/bungsu maupun ibu mereka yang janda hanya berhak tinggal sementara di rumah tua (di desa asal misalnya di daerah Tabanan) dan putri bungsu sambil melanjutkan sekolahnya tinggal bersama kakak kandung, kakak adopsi dan sang ibu di rumah lain (harta bawaan). Apa bila kelak putri bungsu ini menikah biasa (tanpa berpindah agama) maka dia tidak berhak lagi tinggal di rumah tua maupun rumah lain. Dia harus ikut suami dan apa lagi bila si bungsu menikah dan berpindah agama maka ia tidak lagi dianggap ahli waris, hilanglah haknya atas penjualan rumah harta bawaan ibunya.

Kasus ini menarik ditinjau dari kajian sosiologi kontemporer yang mengajak masyarakat Bali untuk melakukan tuntunan diri (*self guiding*) sebagai masyarakat aktif (Etzioni, 1968) dan memberikan ruang bagi perempuan Bali untuk menjadi wajib pajak. **Kasus B**, *sentana rajek* adalah perkawinan putri tunggal sebut saja Ayu yang menjadi *kapurusa* (status ahli waris laki-laki). Misalnya perkawinan ini ajek dan secara adat mendapat dukungan, maka Ayu dapat menjalankan kewajiban perpajakan daerah dengan membayar pajak bumi dan bangunan serta membayar *dana punia* (pajak keagamaan) yang diwariskan kedua orang tuanya.

Putri dan Bagus pada kasus lainnya, menikah dengan status keduanya menjadi *purusa* dikenal dengan perkawinan *padagelahang*. Artinya status perkawinan adat kedua pasangan ini memungkinkan mereka masing-masing menjadi wajib

pajak aktif. Baik Ayu maupun Bagus telah menjadi warga yang aktif memenuhi kewajiban perpajakan daerah, terutama dalam membayar pajak bumi dan bangunan serta membayar retribusi daerah (dana kebersihan, dana lingkungan dll). Dengan kata lain, hukum adat yang mendapat revisi dan perbaikan secara terus menerus akan menjadikan warganya aktif partisipatif tanpa bias-bias gender yang menyebabkan satu posisi gender lebih rendah dari pada biner gender yang lainnya.

Jagadhita (2015, www.balisaja.com) mengingatkan agar warga adat di desa-desa Pakraman Bali mengutamakan musyawarah mufakat, sesuai dengan anjuran pakar hukum adat Bali yang juga Nayaka MUDP Provinsi Bali, Wayan P. Windia menyatakan Keputusan Majelis Utama Desa Pekraman (MUDP) pada 2010 yang bisa menjadi rujukan penyelesaian perkara soal waris menurut hukum adat Bali. "Hakim dan pihak bersengketa disarankan mengutamakan keputusan MUDP dari pada rujukan lain yang sebelumnya berlaku," tambahnya. Tentunya keputusan baru ini lebih memberikan keadilan pada perempuan karena memberikan kepastian tentang kedudukan istri dan anak terhadap warisan saat berumahtangga dan jika bercerai.

Penutup

Tinjauan sosiologi kontemporer pada fenomena pewarisan *ategen asuwun* di Bali memungkinkan posisi perempuan Bali meningkat dan setara dengan posisi perempuan lain di luar Bali. Pada banyak kasus persengketaan dan pertikaian hak waris, pelakunya adalah kaum laki-laki. Perempuan Bali sejak lama tidak bersuara dan tidak pula mencoba memaksakan kehendaknya mendapat bagian dari sistem waris itu. Secara kasat mata budaya patriarkhi melekat kuat dalam kepemilikan

tanah dan bangunan. Kini dengan perempuan mendapatkan hak waris sebagian dari saudara prianya atas keputusan MUDP, posisinya di mata adat desa pakraman telah inklusif. Perempuan berhak menjadi wajib pajak dan membayar kewajiban pajak bumi dan bangunan rumah dan tanah warisan orang tuanya.

DAFTAR PUSTAKA

Artadi, IK, 2012. **Hukum Adat Bali dengan aneka masalahnya.**

Denpasar: Pustaka Bali Post

Fiansyah, R 2016. Kebijakan Pajak Rugikan Perempuan yang Bekerja, <http://ekbis.sindonews.com/read/1080737/33/kebijakan-pajak-rugikan-perempuan-yang-bekerja-1453907391> diunduh tanggal 10 Juni 2016

Jagadhita, P. 2015. **Perempuan Bali Kini Berhak dapat Warisan, Begini Perhitungannya**, diambil dari <http://www.balisaja.com/2015/12/perempuan-bali-kini-berhak-dapat.html> diunduh tanggal 30 Juni 2016

MUDP, 2011. **Himpunan Hasil-hasil Pasamian Agung III MDP Bali.**

Rhismawati, NL, (2013) **Hak Waris Perempuan Bali Didesak Masuk Perarem** diunduh dari <http://www.antarabali.com/berita/38415/hak-waris-perempuan-bali-didesak-masuk-perarem> pada tanggal 20 Juni 2016

GAMBARAN KONFLIK PERAN GANDA PADA PEREMPUAN SUKU JAWA BERSTATUS JERO DAN MEMILIKI ANAK AUTISME

Putu Noni Shintyadita

Program Studi Psikologi, Universitas
Udayana
Bali – Indonesia

pnsintyadita@gmail.com

Abstract

Nowdays, women have various kinds of roles, not only domestic but also social and working role. In Bali, women's roles are very important in the society. Supported with strong traditions and patriarchy in the social system causing Balinese women or women who married to Balinese man not only do a single role but more than single role at once. Multiple roles situation involving mind, experience and perception which causing someone who do more than single role expectation at once causing difficulty to demonstrate both roles at the same time properly and it will cause conflicts role (Mohr and Puck, 2003). Research conducted in a qualitative method by a phenomenological approach using data collections by interviews and observations. Respondent is a Javanese working woman who became Jero because she married to Wangsa Ksatria man and has autism syndrome daughter. The purpose of this study is to describe the multiple roles conflict faced by respondent initial SW. The result of this study is bi-directional: work-family and family-work conflict where each of it having a dimension of time-based conflict, strain-based conflict and behaviorbased conflict with some factors on multiple role conflicts are the age of SW's child, the quality of a person who taking care of the kid, the person who assist in household work and the age of the mother work.

Keywords : multiple role conflict, Balinese, Woman. Mother.

Perempuan saat ini memiliki peran yang sangat beragam. Tidak hanya dalam peran domestik namun juga peran sosial serta peran dalam bekerja. Di Bali, peran perempuan sangat penting dalam tatanan masyarakat ditunjang pula dengan adat istiadat yang kental dianut dalam sistem kemasyarakatan di Bali membuat peran perempuan Bali ataupun perempuan yang menikah dengan pria suku Bali menjalankan peran gandanya secara maksimal dimana suku Bali mengang adat patriarki yang cukup kental. Situasi peran ganda dimana pikiran, pengalaman, dan persepsi dari pemegang peran (role incumbent) yang diakibatkan oleh terjadinya dua atau lebih harapan peran (role expectation) secara bersamaan, dan menimbulkan kesulitan dalam menjalankan kedua peran tersebut dengan baik pada waktu yang bersamaan akan menimbulkan konflik peran (Mohr dan Puck, 2003). Penelitian dilakukan secara kualitatif dengan pendekatan fenomenologis yang mengandalkan pengumpulan data dengan wawancara dan observasi. Kasus pada penelitian ini adalah seorang perempuan bekerja yang berasal dari suku Jawa, menikah dengan pria suku Bali yang memiliki wangsa ksatria dan memiliki seorang anak yang menderita autisme. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui gambaran konflik peran ganda yang dihadapi oleh responden berinisial SW. Hasil penelitian didapat adalah konflik peran ganda yang dialami SW bersifat bi-directional yaitu work-family dan family-work conflict dengan masing-masing memiliki dimensi time-based conflict, strain-based conflict dan behavior-based conflict dengan beberapa faktor yang terdapat pada konflik peran ganda pada diri JS yaitu usia anak, kualitas pengganti ibu, orang yang membantu pekerjaan rumah tangga dan usia ibu bekerja.

Kata Kunci : peran ganda, perempuan, perempuan, bali, ibu.

PAPARAN KASUS

Seiring perkembangan zaman, peran yang dimiliki perempuan telah mengalami banyak perubahan. Bila pada zaman dahulu, peran perempuan hanya terbatas pada

melahirkan anak dan mengurus rumah tangga, kini perempuan bisa memiliki peran sosial yang besar dimana mereka dapat berkarir dalam berbagai bidang pekerjaan fenomena ini terjadi di seluruh belahan negeri dan juga di pulau Bali.

Bali merupakan wilayah yang sangat kuat dalam budaya dan adat istiadatnya. Karena itulah, hukum adat sebagai batasan-batasan atau aturan dalam menjalankan kehidupan sehari-hari, sangat dijunjung tinggi oleh masyarakat Bali. Suku Bali menganut sistem kekerabatan patrilineal yakni sistem yang meletakkan laki-laki pada kedudukan yang tinggi dalam sistem kemasyarakatan di Bali (Swarsi, 1986). Sancaya (dalam Widayani, 2014) menyebutkan budaya patriarki dalam kebudayaan Bali dinyatakan bersumber dari adanya konsep *purusha* dan *predana*, yang melambangkan jiwatman (roh) yang bersifat abadi (*purusha*) dan fisik manusia yang mempunyai sifat berubah-ubah (*prakirti*). Di dalam masyarakat, konsep ini lebih dikenal dengan hal-hal yang berkaitan dengan laki-laki atau *purusha*, dan hal-hal yang berkaitan dengan perempuan atau *predana*. Konsep ini dijadikan sebagai landasan untuk membedakan status dan peran antara perempuan dengan laki-laki, yang dalam hal tertentu tidak bisa saling menggantikan (Wiasti, 2006). Status perempuan di Bali saat ini sangat kompleks dimana perempuan Bali tidak hanya memiliki fungsi domestic namun fungsi sosial dan berkarir.

Berbagai posisi yang dimiliki perempuan dalam struktur sosialnya menyebabkan ia memiliki beberapa peran, Sarbin & Allen (dalam Solomon 1985) menyatakan bahwa dalam kehidupan sehari-hari, setiap individu memiliki lebih dari satu peran atau disebut *multiple roles* (peran ganda). Perempuan yang bekerja bagaimana pun mereka juga adalah ibu rumah

tangga yang sulit lepas begitu saja dari lingkungan keluarga. Karenanya dalam meniti karier, perempuan mempunyai beban dan hambatan lebih berat dibandingkan rekan prianya. Dalam arti perempuan lebih dahulu harus mengatasi urusan keluarga-suami, anak dan masyarakat. Jika perempuan karier tidak pandai menyibangi peran ganda tersebut akhirnya akan berantakan (Anoraga, 2009). Selain itu, adanya pandangan di masyarakat yang menyatakan bahwa ibu yang “baik” digambarkan sebagai ibu yang mendedikasikan diri pada anak dan rumah dengan mengorbankan semua dimensi lain dari dirinya (Mihelič, 2014). Pandangan ini membuat kaum ibu yang juga memiliki peran profesional merasa bersalah bila dirinya tidak mampu menjalankan peran ibu dengan baik. Situasi dimana pikiran, pengalaman, dan persepsi dari pemegang peran (*role incumbent*) yang diakibatkan oleh terjadinya dua atau lebih harapan peran (*role expectation*) secara bersamaan, dan menimbulkan kesulitan dalam menjalankan kedua peran tersebut dengan baik pada waktu yang bersamaan akan menimbulkan konflik peran (Mohr dan Puck, 2003).

Kasus pada penelitian ini adalah seorang perempuan berusia 42 tahun berinisial SW. SW berasal dari suku Jawa, menikah dengan pria suku Bali yang memiliki wangsa Ksatria. Suku Bali menganut adat patriarki dan juga sistem wangsa yang masih kental hingga saat ini, dimana suku Bali menerapkan sistem yang disebut dengan tri wangsa. Tri wangsa adalah tatanan sosial masyarakat Bali berdasarkan garis keturunan dan dianggap dari kalangan terhormat yaitu kaum Brahmana, Ksatria dan Waisya. Adat dalam tri wangsa ini pun berpengaruh dalam perkawinan, dimana jika seorang perempuan yang berbeda suku atau perempuan suku Bali yang memiliki wangsa yang berbeda

dari suami khususnya jika suami tersebut adalah golongan tri wangsa maka perempuan tersebut akan di panggil dengan sebutan *Jero*. Hal ini dialami oleh SW, dimana SW merupakan perempuan suku Jawa yang menikah dengan wangsa Ksatria sehingga SW diberikan sebutan baru yaitu *Jero Sri*. Pernikahan SW dengan AA membuahkan seorang anak perempuan yang menderita autisme berusia 14 tahun.

SW adalah seorang perempuan pendatang suku Jawa berusia 42 tahun. Pada usia 18 tahun setelah SW menyelesaikan pendidikan sekolah menengah atasnya di Banyuwangi ia pindah untuk menetap di Bali dikarenakan orang tua beserta dua orang kakaknya menetap di Bali, lalu SW memutuskan untuk melanjutkan jenjang pendidikannya di sekolah pariwisata di Bali, Setelah tamat dari BPLP, SW bekerja di HS selama tujuh tahun, awalnya ia diterima sebagai *guest relation*. Di perusahaan tersebut pula ia bertemu dengan pria suku Bali berwangsa *ksatria* berinisial AA dan menjalin hubungan dengannya dan tiga tahun setelah SW menikah dengan AA dan dikaruniai seorang anak perempuan yang kemudian di diagnosa mengidap autisme.

SW berhenti bekerja di perusahaan HS pada tahun ke tujuhnya ia bekerja disana dikarenakan SW ingin meningkatkan pengalaman kariernya. Setelah itu SW bekerja di perusahaan TL dengan menjabat sebagai *sales manager* namun setahun kemudian SW berhenti dari TL dikarenakan SW menilai atasannya memiliki sikap yang kurang baik, jarang sekali mengapresiasi karyawan dan seringkali perilaku atasannya yang gemar menyepelkan pekerjaan, pernah suatu ketika SW sedang *overseas sales* di Australia selama seminggu dan pada hari keempatnya ia mendengar kabar bahwa puterinya dirawat di rumah sakit karena demam berdarah, seketika itu juga SW

meminta izin kepada atasannya untuk segera pulang ke Bali, SW juga mengaku bahwa saat itu tugas yang diberikan oleh atasannya sudah terselesaikan dan hanya menunggu waktu pulang saja. namun atasan tersebut tidak mengizinkannya dan meminta SW untuk menyelesaikan pekerjaan tersebut hingga hari yang ditentukan ditambah atasan tersebut mengatakan bahwa SW tidak perlu khawatir karena anak SW sudah diurus oleh suami SW. SW saat itu sangat tersinggung atas pernyataan atasannya, Sepulangnya dari *overseas sales* di Australia, SW memutuskan untuk berhenti bekerja di perusahaan TL tersebut.

SW kemudian mendapat tawaran kerja oleh mantan atasannya ketika SW bekerja di perusahaan HS untuk mengisi posisi *senior sales manager* di perusahaan STS, perusahaan STS ini merupakan perusahaan dibawah manajemen perusahaan HS. SW diterima dalam posisi sebagai *senior sales manager* di perusahaan STS. Ketika SW menjadi karyawan dari perusahaan STS tersebut banyak konflik terjadi dimana SW merasa teman-teman kerjanya cemburu dengannya dikarenakan SW dapat kembali bergabung ke manajemen perusahaan HS, padahal salah satu aturan pada sistem yang ada pada manajemen perusahaan HS adalah karyawan yang sudah keluar dari manajemen HS tidak dapat kembali bergabung dengan pihak manajemen perusahaan tersebut. SW mengatakan banyak pihak yang ingin menjatuhkannya karena banyak mantan karyawan yang dulu bergabung dengan manajemen HS yang tidak diterima lagi ketika ingin bergabung kembali ke manajemen namun sebaliknya, SW diterima oleh manajemen. Hal ini yang menimbulkan kecemburuan bagi pihak-pihak lainnya, banyak pihak yang mencoba menjatuhkan SW hingga suatu ketika manajemen pusat perusahaan tersebut memberhentikan SW

tanpa alasan dan tanpa sepengetahuan direktur *sales* pusat. SW merasa diperlakukan tidak adil oleh sikap manajemen HS dan SW merasa kontribusinya selama dua tahun bekerja di perusahaan STS tidak dihargai. Setelah berhenti dari perusahaan STS, SW bekerja di perusahaan TOB hingga saat ini dan sejak tahun 2011 hingga sekarang jabatan SW adalah *director of sales*.

SW bekerja dari hari Senin hingga Jumat dari pukul sembilan pagi hingga tujuh malam. Disini, SW mengaku bahwa bekerja di bidang sales selama ini merupakan suatu tantangan yang besar baginya, salah satu hal yang terkadang memberatkan SW pada pekerjaannya adalah dimana ketika SW kerap kali pergi keluar kota bahkan keluar negeri selama beberapa hari bahkan beberapa minggu untuk *overseas sales*, karena SW sebagai seorang perempuan yang memiliki anak berkebutuhan khusus yaitu autisme, puteri SW lahir pada tahun 2002, puterid SW didiagnosa autisme sejak usia tiga tahun. Awal mulanya SW curiga dengan perilaku anaknya yang tidak bisa melakukan kontak mata pada lawan bicara, ketika berjalan suka berjinjit, terkadang suka menangis tanpa alasan yang jelas, tidak bisa berkomunikasi untuk mengungkapkan perasaan atau keinginannya dan puteri SW ini sering terbangun pada malam hari dan melakukan aktivitas mengutak-atik serpihan cat di dinding kamar sembari monolog.

SW mengaku pada saat itu untuk mengases informasi mengenai anak berkebutuhan khusus sangat sulit dan minim sekali. Pernah suatu ketika ia membawa puterinya ke salah seorang dokter karena SW ingin mendapat kepastian mengenai kondisi puterinya, SW khawatir akan perilaku puterinya yang tidak sesuai dengan tahap perkembangannya dan ketika itu dokter tersebut mengatakan bahwa puteri SW tidak mengalami

masalah, SW dianjurkan tidak perlu merespon berlebihan akan kondisi puterinya. SW merasa belum puas dan akhirnya SW bergabung pada suatu komunitas orang tua yang memiliki anak berkebutuhan khusus, komunitas tersebut sangat membantu SW dalam menangani puterinya dimana seringnya diadakan seminar yang mendatangkan psikolog dan psikiater sebagai pembicara lalu akses informasi mengenai terapi, cara perawatan dan lainnya yang dibutuhkan oleh SW dalam menangani puterinya. SW kemudian memakai jasa dua orang psikolog dan seorang guru untuk mempercepat proses terapi puterinya yang saat itu dilakukan terapi empat kali dalam seminggu. SW mengatakan juga bahwa sebelumnya SW dan AA diterapi terlebih dahulu dengan tujuan penerimaan diri sebagai orang tua dengan anak berkebutuhan khusus dan salah satu saran dari terapis saat itu bahwa kedua orang tua atau salah satu harus memiliki waktu yang maksimal untuk puteri mereka sedangkan posisi SW dan AA saat itu sama-sama bekerja.

Pada awalnya SW sempat kebingungan dan mudah mengalami stress dikarenakan kondisi tersebut, SW harus bekerja dan juga merawat anaknya, pernah suatu ketika dari pengakuan AA bahwa puteri mereka tidak mengenali SW sebagai ibunya dikarenakan SW yang sering *overseas call* dan bekerja dari pagi hingga malam. SW merasa sedih dan suatu ketika SW berdiskusi dengan AA mengenai rencana masa depan keluarganya dan akhirnya AA memutuskan untuk berhenti bekerja. Keputusan AA untuk berhenti bekerja diambil karena jabatan pada pekerjaan SW lebih stabil dan berpotensi besar untuk lebih baik lagi sehingga AA memulai usaha mandiri agar dapat memberikan waktu yang maksimal kepada puteri mereka. SW mengaku banyak perubahan terjadi setelah keputusan itu

diambil dan puterinya pun mengalami perkembangan yang baik dan cepat.

Puteri SW saat ini duduk di bangku kelas delapan di sekolah menengah pertama pada salah satu sekolah swasta di Bali. SW beberapa kali mendapat laporan dari guru sekolah ditempat puterinya mengenyam pendidikan bahwa puterinya sering mengganggu salah satu teman sekelasnya dan terkadang puterinya bertengkar dengan temannya tersebut membuat SW khawatir dengan pergaulan puterinya karena puterinya merupakan anak berkebutuhan khusus sehingga sulit bagi puterinya untuk mengekspresikan emosi dan perasaannya serta sulitnya beradaptasi dengan teman-teman sebayanya. Namun puterid SW saat ini dapat berkomunikasi dua arah walaupun struktur bahasa yang digunakan agak sulit dipahami, puterid SW dapat mengikuti pelajaran di sekolahnya, dapat mengikuti perintah dan nasehat orang tuanya. Saat ini puteri SW hanya menjalani terapi seminggu sekali.

Peran SW lainnya adalah sebagai seorang istri dari AA. diketahui bahwa AA merupakan laki-laki suku Bali yang memiliki wangsa *ksatria*. Wangsa *ksatria* di Bali dipercaya merupakan keturunan pemimpin atau raja. Orang-orang dengan wangsa *ksatria* ini cenderung dihormati dan disegani oleh masyarakat Bali. Wangsa *ksatria* ini mempunyai tradisi dan adat Bali yang sangat kental dibanding wangsa *waisya* dan wangsa *sudra*. Orang dengan wangsa *ksatria* memiliki sebuah bangunan besar yang disebut dengan *puri* yang merupakan tempat tinggal keturunan wangsa *ksatria* di daerah tersebut sekaligus menjadi tempat pusat kegiatan upacara adat dan acara adat. Di *puri* asal AA sangat sering dan banyak sekali upacara adat istiadat dan acara keluarga. Sehingga AA dan SW terkadang bergantian

untuk menghadiri kegiatan tersebut.

Masyarakat Bali memiliki norma adat dan sosial yang tinggi, jika jarang datang pada kegiatan-kegiatan adat dan agama seperti upacara adat istiadat, upacara agama dan acara keluarga maka orang tersebut akan diberikan sanksi sosial dan juga hukuman sesuai dengan yang disebut *awig-awig* atau aturan adat setempat. Awalnya ketika baru menikah SW status SW di *puri* disebut dengan *jero* yaitu sebutan untuk pendatang di luar wangsa tersebut dan menjadi anggota keluarga di *puri* merasa kurang adanya penerimaan oleh keluarga besar di *puri* karena SW dipandang sebagai pendatang dengan latar belakang yang berbeda dengan orang-orang di *puri* yang mengklaim merupakan keturunan bangsawan. SW sering merasa dipandang sebelah mata dan diperlakukan kurang baik oleh keluarga di *puri* dan sampai sekarang masih dirasakan oleh SW walaupun tidak separah kondisi perlakuan pada awal-awal SW menjadi *jero*. SW mengaku kerepotan dan kebingungan untuk belajar mengenai adat, tradisi dan budaya Bali terutama di *puri* dikarenakan SW sejak menikah tidak memiliki mertua sebagai panutan untuk beradaptasi di *puri* sedangkan menurut SW, AA kurang bisa maksimal dalam mengayomi SW pada kondisi di *puri* sehingga SW belajar beradaptasi dan bersosialisasi dengan ipar dan saudara-saudara AA mengenai iklim budaya di *puri*.

METODE

Observasi Kasus

Salah satu teknik pengumpulan data yang dilakukan dalam penyusunan penelitian ini adalah dengan melakukan observasi pada pihak-pihak yang terkait dengan topik atau judul penelitian ini. Nasution (dalam Sugiyono, 2013) menjelaskan

bahwa observasi merupakan dasar yang digunakan dalam ilmu pengetahuan. Dengan melakukan observasi akan menghasilkan data yang digunakan dalam perkembangan ilmu pengetahuan. Marshall (dalam Sugiyono, 2013) menyatakan bahwa melalui observasi, peneliti akan mampu mempelajari perilaku, serta makna dari perilaku tersebut. Teknik observasi yang digunakan dalam penyusunan penelitian ini adalah observasi partisipatif. Pada observasi partisipatif, peneliti terlibat dalam kegiatan yang dijalani orang yang diamati.

Observasi pertama yang dilakukan adalah observasi awal pada saat SW sedang melakukan aktivitas rumah tangga pada hari Sabtu, 7 Mei 2016 pukul 07.00 WITA hingga pukul 11.00 WITA, bertempat di rumah tinggal SW. Observasi kedua dilakukan pada Sabtu, 14 Mei 2016 bertempat di rumah SW. Observasi ketiga dilakukan saat SW berada di lingkungan kerjanya. Observasi dilakukan pada hari Minggu, 15 November 2016, bertempat di perusahaan SW bekerja.

Wawancara Kasus

Studi kasus ini menggunakan teknik pengumpulan data melalui wawancara pada pihak-pihak yang terkait dengan topik atau judul penelitian ini. Wawancara dilakukan oleh peneliti untuk memperoleh pengetahuan tentang makna-makna subjektif yang dipahami individu berkenaan dengan topik yang diteliti, dan bermaksud untuk melakukan eksplorasi terhadap isu tersebut. Stainback (dalam Sugiyono, 2013) mengatakan bahwa dengan wawancara, peneliti akan mengetahui hal-hal yang lebih mendalam mengenai partisipan dalam menginterpretasikan situasi dan fenomena yang terjadi, dimana hal ini tidak bisa ditemukan melalui observasi.

Teknik wawancara yang digunakan dalam penyusunan penelitian ini adalah teknik wawancara semi terstruktur. Jenis wawancara ini sudah termasuk dalam kategori *in-dept interview*, dimana dalam pelaksanaannya lebih bebas daripada wawancara terstruktur. Dalam wawancara ini, peneliti bertujuan untuk menemukan permasalahan secara lebih terbuka, dimana pihak yang diajak wawancara diminta pendapat serta ide-idenya (Sugiyono, 2013). Wawancara dalam penelitian ini dilakukan pada subyek, suami subyek dan karyawan bawahan SW di perusahaan TOB. Berikut ini merupakan hasil wawancara yang dilakukan peneliti pada SW. Pada SW, diajukan beberapa pertanyaan utama oleh peneliti yang berkaitan dengan topik yang dibahas dalam penelitian ini.

Topik pertanyaan pertama adalah mengenai latar belakang SW memutuskan untuk menetap di Bali. Saat peneliti bertanya, sejak kapan SW memutuskan untuk menetap di Bali, SW mengatakan bahwa dirinya memutuskan untuk menetap di Bali karena dua orang kakaknya dan kedua orang tuanya sudah menetap di Bali terlebih dahulu dan kala itu, SW berusia 18 tahun yang saat itu baru saja lulus dari Sekolah Menengah Atas nya, lalu ia melanjutkan pendidikan tingginya dengan mengambil jurusan D2 *front office* di BPLP yang merupakan pendidikan tinggi untuk bidang pariwisata yang terletak di Nusa Dua, Bali. SW kala itu juga sempat mendapat beasiswa dari kedutaan Perancis untuk mengikuti pelatihan *front office* selama enam bulan.

Topik pertanyaan kedua adalah mengenai perjalanan karir SW serta peran SW pada pekerjaannya sebagai *director of sales*. Saat peneliti bertanya, mengenai riwayat karir SW, SW mengatakan bahwa SW berhenti bekerja di perusahaan

TL dikarenakan selain sikap dari atasannya yang kurang bisa bisa menghargai diri SW, SW juga semakin tidak tahan dan tersinggung ketika SW tidak diberikan izin untuk kembali pulang ke Bali pada hari keempat saat SW bertugas, padahal saat itu anaknya dirawat dirumah sakit dikarenakan sakit demam berdarah dan menurut pengakuan SW atasannya berkata bahwa puterinya tersebut *toh* sudah dijaga oleh AA sebagai ayahnya. SW juga mengatakan bahwa bekerja sebagai *director of sales* merupakan hal yang besar tanggung jawabnya, dimana SW harus disiplin dengan segala urusan pekerjaannya karena departemen *sales* merupakan ujung tombak perusahaan. Belum lagi SW harus mengembangkan potensi bawahannya dengan mengadakan *training* sebulan sekali. Ditambah *overseas call* yang sering dilakukan oleh SW. SW melakukan *overseas call* sekiranya minimal sebulan sekali, baik itu di dalam negeri maupun diluar negeri.

Topik pertanyaan ketiga adalah peran SW sebagai ibu dan dengan anak autisme. Saat peneliti bertanya, bagaimana menjalani peran sebagai ibu dengan anak autisme, SW mengatakan bahwa awalnya SW sangat sulit menjalani perannya yang begitu kompleks dan sering mengalami stress, ditambah lagi SW yang sering melakukan *overseas call* minimal sebulan sekali dan dalam jangka waktu minimal 3 hari, membuat SW sering khawatir jika meninggalkan rumah. Namun seiring berjalannya waktu dan semakin cepaat tumbuh kembang puterinya maka SW mengaku sudah dapat mengatur dirinya dalam menghadapi respon-respon stress SW juga tetap harus memberikan waktu yang cukup pada anaknya dikala kesibukannya dalam bekerja. Seperti SW menyempatkan diri untuk datang pada jadwal terapi puterinya, menyiapkan keperluan sekolah dan memantau

perkebangsan serta perilaku puterinya tersebut.

Topik pertanyaan keempat adalah kondisi kehidupan di *puri* dan peran SW sebagai *jero*. SW mengaku bahwa kehidupan di *puri* luar biasa beratnya apalagi SW merupakan seorang dari latar belakang yang berbeda dari suku, agama dan budaya dan adat istiadat. Banyaknya upacara dan tingginya norma sosial di masyarakat *puri*, sering didapatnya sindiran dari beberapa anggota keluarga membuatnya harus bersabar sebagai seorang istri dari AA. Selama ini acara dan upacara yang dilakukan di *puri* tidak semuanya diikuti oleh SW. SW dan AA bergantian untuk hadir pada kegiatan-kegiatan tersebut. Jika kegiatan tersebut dinilai merupakan acara besar dan penting maka SW bersama AA dan puterinya akan menghadiri bersama, jika dirasa kurang tingkat kepentingan acara tersebut maka cukup AA atau SW yang menghadiri. SW juga mengatakan bahwa awalnya sangat kesulitan beradaptasi dengan lingkungan di *puri* karena tidak ada peran mertua selaku orang tua sebagai panutan dirinya di *puri*, sedangkan AA dirasa kurang peduli dengan hal-hal adat di *puri*. Jadi hingga sekarang SW memakai ipar perempuan dari kakak pertama AA sebagai panutannya di *puri* karena SW menganggap bahwa kakak ipar perempuannya tersebut dapat mengayominya dengan baik di *puri*.

Berikut merupakan hasil wawancara yang dilakukan oleh peneliti kepada suami SW yaitu AA. Topik pertama adalah mengenai pandangan AA terhadap SW ketika menjalankan perannya sebagai *jero* di *puri* beserta hal-hal mengenai kondisi kehidupan di *puri*. AA mengatakan bahwa kehidupan di *puri* amat berat, banyaknya aturan dan kewajiban yang harus dijalani sebagai wangsa ksatria dan anggota *puri*. Maka dari itu AA memutuskan untuk tidak tinggal di *puri* karena AA tidak begitu

menyukai hal-hal yang konservatif selain itu untuk melindungi SW dari tekanan-tekanan yang ada di *puri*. SW dipandang oleh AA cukup mandiri dan mampu beradaptasi dengan cepat pada keluarga di *puri*. Awalnya AA memang menerima sindiran-sindiran mengenai SW seperti contoh sindiran yang diterima AA ketika salah seorang saudaranya di *puri* berkata “yakin, SW bekerja di luar negeri ? apa tidak selingkuh ?”. hal-hal tersebut sering terjadi dan AA mengatakan bahwa AA hanya bersabar dan menguatkan SW bahwa tidak perlu terlalu mendengarkan perkataan orang-orang tersebut dan biarkan waktu yang menjawab sindiran-sindiran kepada AA dan SW.

Topik kedua adalah mengenai peran SW dalam rumah tangga serta menjadi ibu untuk puterinya dengan autisme. AA mengatakan bahwa selama ini SW memang memiliki waktu yang tidak banyak dirumah namun SW dapat menjalankan tugasnya dalam rumah tangga dan sebagai ibu dengan baik. Hal yang terkenang oleh AA ketika saat itu puterinya berusia tiga tahun dan tidak mengenali SW sebagai ibunya dan puterinya sempat tidak memanggil SW dengan sebutan ibu, AA mengatakan hal itu kemungkinan terjadi karena SW yang berada jarang dirumah ditambah seringnya berpergian ke luar daerah atau Negara untuk *overseas call* selama beberapa hari. Disana AA merasa iba terhadap SW. AA mengerti kondisi SW dan keluarganya memang tidak mudah untuk menjalani hal dengan kondisi seperti yang dialami oleh AA dan SW. AA sangat kagum kepada SW yang dapat menjalankan semua peran dan pekerjaannya, dimana AA mengatakan bahwa SW selalu menyempatkan untuk mempersiapkan bahan-bahan masakan di malam hari, menyempatkan diri datang pada jadwal terapi puteri mereka dan selalu bersabar atas puterid semata wayangnya tersebut.

Topik ketiga adalah mengenai pandangan AA terhadap SW yang bekerja sebagai pencari nafkah utama dalam keluarga. AA mengatakan bahwa sejak puteri mereka di diagnosa autisme mereka sepakat bahwa SW lah yang akan bekerja sementara AA dirumah membuat usaha dan memiliki waktu yang lebih banyak untuk puteri mereka. Keputusan ini diambil dikarenakan jabatan SW dalam pekerjaan stabil dan memiliki potensi yang baik kedepannya dibanding dengan jabatan AA sebelumnya. Kemudian AA dan SW merencanakan memulai usaha sedini mungkin karena AA dan SW memikirkan masa depan puteri mereka dimana nanti jika puteri mereka sudah besar dan tidak bisa bekerja pada instansi atau perusahaan maka puteri mereka bisa mengembangkan usaha yang di buat oleh AA dan SW ini. AA sering kali merasa khawatir dengan pekerjaan SW yang dimana SW sering pergi keluar kota ataupun keluar negeri dalam jangka waktu beberapa hari bahkan beberapa minggu. AA sering marah jika SW tidak memberikannya kabar ketika sudah sampai di tempat tujuan *overseas call* tersebut, namun menurut AA itu merupakan hal kecil namun sangat berarti.

Berikut ini merupakan hasil wawancara yang dilakukan oleh peneliti kepada karyawan perusahaan TOB yang merupakan bawahan dari SW. Topik yang dibahas diantaranya mengenai pandangan DP pada peran SW sebagai atasan dan situasi kerja SW saat di kantor. DP merupakan seorang *sales coordinator* di perusahaan TOB. DP mengatakan bahwa lingkungan kantor cukup padat terutama di departemen sales. SW dikenal sebagai seorang yang tegas, keras, sedikit kaku dan memiliki tingkat kedisiplinan yang tinggi. DP juga mangatakan bahwa SW merupakan sosok yang *task-oriented*. Sehingga bawahannya segan terhadap SW. pernah suatu ketika SW mengeluarkan

surat peringatan kepada salah satu bawahannya karena suatu sikap bawahannya tersebut yang tidak bisa ditolerir lagi oleh SW, dimana bawahannya tersebut memalsukan laporan minggunya dikarenakan beberapa nota dan bukti transaksi hilang. Lalu sempat juga SW memecat salah satu bawahannya ketika itu salah seorang bawahannya dengan posisi *junior sales* yang baru bekerja tiga minggu mengatakan bahwa bawahan tersebut diterima beasiswanya dan akan melanjutkan kuliah pada salah satu Universitas di Negara lain. Namun bawahan tersebut mengatakan bahwa ia masih bisa bekerja sampai bulan depan. Namun ternyata respon yang diterima oleh SW berbeda, SW memecat saat itu juga bawahannya karena SW kecewa dengan sikap bawahannya tersebut. Ketika peneliti bertanya mengenai intensitas SW cuti bekerja dengan alasan keluarga, DP mengatakan bahwa cukup sering terjadi pada SW dan terkadang mendelgasikan tugasnya kepada bawahannya. DP cukup mengerti kondisi SW sehingga DP memakluminya.

ANALISIS DAN DISKUSI

Studi kasus mengenai gambaran konflik peran ganda pada perempuan suku Jawa yang bersuamikan wangsa ksatria dan memiliki anak dengan autisme ini, akan menggunakan analisis dari teori-teori yang relevan terhadap permasalahan kasus tersebut. Teori yang akan diterapkan dalam menganalisa kasus ini adalah teori mengenai konflik peran ganda pada perempuan.

Goldman dan Millman (dalam Triwahyuni, 2010) Konflik peran ganda dapat diartikan sebagai situasi dimana harapan-harapan peran seseorang datang pada saat yang bersamaan, baik dari individu sendiri maupun dari lingkungan, tetapi bersifat bertentangan. Sedangkan Netemeyer et al. (dalam Widayamartaya,

1999) mendefinisikan konflik peran ganda sebagai konflik yang muncul akibat tanggung jawab yang berhubungan dengan pekerjaan mengganggu permintaan, waktu dan ketegangan dalam keluarga. Dapat disimpulkan bahwa konflik peran ganda merupakan situasi yang tidak menyenangkan dan motif yang tidak memiliki kesesuaian dalam mencapai tujuannya, dimana individu dalam waktu bersamaan dihadapkan pada dua peran atau lebih yang saling bertentangan. Menurut Greenhouse dan Beutell (dalam Ginting, 2011) konflik peran ganda bersifat bi-directional dan multidimensi. Bi-directional terdiri dari :

a. Work-family conflict:

Konflik yang muncul dikarenakan tanggung jawab pekerjaan yang mengganggu tanggung jawab terhadap keluarga. Netemeyer et al. (1996) mendeskripsikan *work-family conflict* sebagai suatu bentuk konflik antar peran dimana secara umum permintaan, waktu dan ketegangan yang diakibatkan oleh pekerjaan mengganggu tanggung jawab terhadap keluarga. Jadi dapat disimpulkan *work-family conflict* sebagai konflik yang muncul dikarenakan tanggung jawab pekerjaan yang mengganggu tanggung jawab keluarga dimana secara umum permintaan waktu dan ketegangan yang diakibatkan oleh pekerjaan yang mengganggu tanggung jawab keluarga.

b. Family-work conflict

konflik yang muncul dikarenakan tanggung jawab terhadap keluarga mengganggu tanggung jawab terhadap pekerjaan. Netemeyer et al. (1996) mendeskripsikan *family-work conflict* sebagai suatu bentuk konflik antar peran dimana secara umum permintaan, waktu dan ketegangan dalam keluarga

mengganggu tanggung jawab pekerjaan. Jadi dapat disimpulkan *family-work conflict* adalah konflik yang muncul dikarenakan tanggung jawab terhadap keluarga mengganggu tanggung jawab terhadap pekerjaan dimana secara umum permintaan, waktu dan ketegangan dalam keluarga mengganggu tanggung jawab pekerjaan.

Greenhouse dan Beutell (dalam Munandar, 1983) multidimensi dari konflik peran ganda muncul dari masing-masing direction dimana antara keduanya baik itu work-family conflict maupun family-work conflict masing-masing memiliki 3 dimensi yaitu: time-based conflict, strain-based conflict, behavior-based conflict. Greenhaus dan Beutell (dalam Ginting, 2011) mendefinisikan tiga dimensi dari konflik peran ganda, yaitu:

a. Time-based conflict

Konflik yang terjadi karena waktu yang digunakan untuk memenuhi satu peran tidak dapat digunakan untuk memenuhi peran lainnya artinya pada saat yang bersamaan seorang yang mengalami konflik peran ganda tidak akan bisa melakukan dua atau lebih peran sekaligus.

b. Strain-based conflict

Ketegangan yang dihasilkan oleh salah satu peran membuat seseorang sulit untuk memenuhi tuntutan perannya yang lain. Sebagai contoh, seorang ibu yang seharian bekerja, ia akan merasa lelah, dan hal itu membuatnya sulit untuk duduk dengan nyaman menemani anak menyelesaikan pekerjaan rumahnya. Ketegangan peran ini bisa termasuk stres, tekanan darah meningkat, kecemasan, cepat marah dan sakit kepala.

c. *Behavior-based conflict*

Konflik yang muncul ketika pengharapan dari suatu perilaku yang berbeda dengan pengharapan dari perilaku peran lainnya.

Sebagai contoh, seorang perempuan yang merupakan manajer eksekutif dari suatu perusahaan mungkin diharapkan untuk agresif dan objektif terhadap pekerjaan, tetapi keluarganya mempunyai pengharapan lain terhadapnya. Dia berperilaku sesuai dengan yang diharapkan ketika berada di kantor dan ketika berinteraksi di rumah dengan keluarganya dia juga harus berperilaku sesuai dengan yang diharapkan juga.

Berdasarkan teori-teori terkait kasus yang telah dipaparkan di atas, maka dapat ditarik suatu kaitan untuk menganalisis kasus yang diangkat dalam penelitian ini sesuai dengan teori-teori di atas. Analisis kasus ditinjau dari teori-teori tersebut adalah sebagai berikut. Sebagaimana telah dituliskan dalam paparan kasus, SW merupakan seorang perempuan bekerja suku Jawa, dengan jabatan sebagai *director of sales*, menikah dengan laki-laki suku Bali wangsa *ksatria* dan memiliki anak dengan autisme tentunya memiliki banyak sekali peran dalam kehidupannya. Dimana dengan jabatannya sebagai *director of sales* SW harus berperan menjadi atasan yang tegas, dapat mengayomi, disiplin dan dihormati oleh karyawannya, ketika SW di rumah tangga, SW berperan menjadi seorang ibu untuk puterinya yang perlu perhatian lebih karena puterinya merupakan anak dengan autisme, mengerjakan pekerjaan rumah tangga, melayani dan patuh kepada suaminya sedangkan SW merupakan pencari nafkah utama di keluarganya. Saat SW berada di lingkungan masyarakat terutama saat perannya sebagai *jero* di *puri* maka SW harus mengikuti seluruh aturan dan tatanan yang ada di *puri* apalagi dengan latar belakang dari SW yang merupakan suku

Jawa dan dulunya merupakan seorang muslim. Tentu SW sangat merasakan sekali konflik peran yang terjadi pada dirinya. SW sempat merasa tertekan dengan kondisi yang ada pada dirinya, SW karena situasi dimana harapan-harapan peran dari SW datang pada saat yang bersamaan, baik dari diri sendiri maupun dari lingkungan, dan bersifat bertentangan.

Pada kasus ini, konflik peran ganda yang dialami oleh SW ini bersifat bi-directional. SW mengalami *Work-family conflict* dimana konflik yang muncul dikarenakan tanggung jawab pekerjaan yang mengganggu tanggung jawab terhadap keluarga. Mencakup dimensi *time-based conflict* yaitu konflik yang terjadi karena waktu yang digunakan untuk memenuhi satu peran tidak dapat digunakan untuk memenuhi peran lainnya, *Strain-based conflict*, yaitu ketegangan yang dihasilkan oleh salah satu peran membuat seseorang sulit untuk memenuhi tuntutan perannya yang lain dan dimensi terakhir yaitu

Behavior-based conflict, yaitu konflik yang muncul ketika pengharapan dari suatu perilaku yang berbeda dengan pengharapan dari perilaku peran lainnya. Dapat dilihat dari hasil observasi dan wawancara, pada observasi pertama dan kedua, SW melakukan kegiatan yaitu menelpon dan mengirimkan pesan kepada bawahannya untuk segera memberikan laporan, lalu pada kasus ketika SW bekerja di perusahaan TL, saat itu SW sedang overseas call ke Australia selama seminggu dan dihari keempat saat dia berada di Australia anaknya dirawat dirumah sakit karena demam berdarah, dan saat itu pula SW meminta izin pada atasannya untuk kembali ke Bali namun tidak diizinkan oleh atasan SW.

Setelah pulang dari *overseas call* di Australia SW mengajukan pengunduran dirinya dikarenakan SW merasa

atasannya tidak menghargai SW sebagai karyawannya dengan tindakannya yang tidak mengizinkan SW bertemu anaknya yang dirawat di rumah sakit.

Analisis kedua dari sifat konflik peran ganda yang bersifat *bi-directional* yaitu *Family-work conflict* dimana konflik muncul dikarenakan tanggung jawab terhadap keluarga mengganggu tanggung jawab terhadap pekerjaan. Dengan dimensi yang sama yaitu *time-based conflict* dimana konflik yang terjadi karena waktu yang digunakan untuk memenuhi satu peran tidak dapat digunakan untuk memenuhi peran lainnya, *Strain-based conflict*, yaitu ketegangan yang dihasilkan oleh salah satu peran membuat seseorang sulit untuk memenuhi tuntutan perannya yang lain dan dimensi terakhir yaitu *Behavior-based conflict*, yaitu konflik yang muncul ketika pengharapan dari suatu perilaku yang berbeda dengan pengharapan dari perilaku peran lainnya. Dapat dilihat pada hasil observasi dan wawancara dimana ketika SW berada di perayaan ulang tahun perusahaannya, SW meminta izin pulang terlebih padahal acara tersebut belum selesai, lalu hasil wawancara dari AA yang mengatakan bahwa AA tidak menyukai sikap SW dimana jika SW baru pulang dari overseas SW akan langsung menuju ke kantor terlebih dahulu untuk membuat laporan sedangkan AA kurang menyukai perilaku SW tersebut, menurut AA laporan SW sebaiknya menemui keluarganya terlebih dahulu dan pembuatan laporan bisa ditunda sementara, ditunjang dengan hasil wawancara dari DP yang merupakan bawahan SW dimana DP mengatakan bahwa SW kerap kali izin dari kantor untuk mengurus acara di puri ataupun urusan puterinya.

Konflik peran ganda yang terjadi pada SW dapat dianalisis pula melalui faktor-faktor penunjang lain yang dapat

mempengaruhi Konflik peran ganda. Dimana menurut Hewlett (dalam Winslow, 2005) ada beberapa faktor yang mempengaruhi konflik peran ganda pada ibu yang bekerja, yaitu:

a. Usia anak.

Keterlibatan ibu dalam pengasuhan anak usia bayi dan prasekolah cenderung tinggi dibandingkan dengan anak di atas usia sekolah Mereka mengidap kekhawatiran dan rasa bersalah karena dipenuhi bayangan bahwa anak kehilangan ibu atau sesuatu mungkin akan terjadi pada anak. Ibu bekerja mengalami konflik batin berkaitan dengan peran mereka sebagai ibu. Hal ini terjadi pada SW dimana puteri SW merupakan siswa kelas delapan pada sekolah menengah pertama yang kini berusia 13 tahun. Dengan hasil wawancara dari SW yang mengaku bahwa SW merasa khawatir jika SW bekerja untuk *overseas call* dengan waktu yang cukup lama.

b. Kualitas pengganti peran ibu

Ibu ini mengalami konflik batin berkaitan dengan peran mereka sebagai ibu, agar terbebas dari rasa bersalah tentang keadaan anak terutama ibu yang mempunyai anak balita maka dibutuhkan pengganti peran ibu. Pengganti peran ibu seperti *baby sitter*, nenek, atau pembantu rumah tangga yang merawat anak sangat dibutuhkan anak sebagai objek lekat pengganti selama ibu sebagai objek lekat terutama tidak ada dirumah atau ada di rumah tetapi sedang mengerjakan tugas kantor. Dalam kasus ini, pengganti peran ibu dalam rumah tangga SW adalah AA yaitu suami SW, dimana didapat dari hasil wawancara dari SW dan AA bahwa sejak tahun 2006 AA berhenti bekerja dikarenakan puterinya merupakan anak dengan autisme dan disarankan oleh terapis agar peran orang tua sebaiknya yang

menjadi andil besar dalam perkembangan puterinya.

c. Orang yang membantu pekerjaan rumah tangga.

Ibu bekerja yang mempunyai anak di bawah usia delapan belas tahun tetap melakukan pekerjaan rumah tangga seperti memasak, mencuci, membersihkan rumah, dan belanja (Schaie & Willis, dalam Triwahyuni, 2010). Ibu bekerja ini tidak pernah lepas dari perasaan bersalah karena tidak bisa menjadi ibu rumah tangga seutuhnya. Menurut Deutsh (dalam Munandar, 1983), konflik antara peran perempuan sebagai ibu rumah tangga dengan peran sebagai pekerja dapat berkurang apabila mereka mendapatkan bantuan tenaga keluarga atau pembantu rumah tangga. Dalam kasus ini SW awalnya memiliki dua orang pembantu rumah tangga namun sejak puterinya menginjak kelas enam sekolah dasar SW mulai mengajarkan puterinya pekerjaan rumah tangga yang ringan. SW juga terbantu oleh suaminya yang memiliki waktu yang banyak di rumah sehingga urusan rumah tangga dapat diatur dengan baik oleh SW.

d. Usia ibu bekerja.

Usia juga mempengaruhi konflik peran ganda pada ibu bekerja, terutama pada masa dewasa awal, dimana seorang perempuan yang memiliki usia dewasa awal sekitar 21-35 tahun diharapkan memainkan peran ganda baru yaitu sebagai istri, ibu dan pekerja. Hal ini sejalan dengan apa yang terjadi pada diri SW, dimana SW menikah pada usia 28 tahun dan memiliki anak saat berusia 29 tahun.

PENUTUP

SW merupakan perempuan yang memiliki konflik peran

ganda dimana konflik peran ganda SW dapat dilihat dari konflik peran ganda yang bersifat bi-directional yaitu *work-family* dan *family-work conflict* dengan masing-masing memiliki dimensi *time-based conflict*, *strain-based conflict* dan *behavior-based conflict*. Dengan beberapa faktor yang terdapat pada konflik peran ganda pada diri SW yaitu usia anak, kualitas pengganti ibu, orang yang membantu pekerjaan rumah tangga dan usia ibu bekerja. Konflik peran ganda yang dihadapi SW sangat kompleks dan SW merupakan salah satu kasus yang unik dalam menjalani perannya. Pelaksanaan peran ganda perempuan pada kenyataannya menimbulkan masalah yang tidak sedikit. Peran ganda memungkinkan terjadinya konflik peran dimana suatu perilaku yang diharapkan pada suatu posisi tidak cocok dengan posisi yang lain. perempuan bekerja mendapatkan sejumlah implikasi klinis dan efek psikologis ketika bernegosiasi dengan konflik internal dan eksternalnya. Pengalaman konflik perempuan bekerja sering menimbulkan depresi, perasaan stress dan rasa bersalah. Ketika seseorang menggunakan waktu dan energi yang berlebihan terhadap peran bekerja maka peran dalam keluarga akan mengalami kesulitan, dan begitu juga sebaliknya, ketika seseorang menggunakan waktu yang berlebihan dan energi terhadap peran dalam keluarga maka peran bekerja akan mengalami kesulitan. Dengan kemandirian tersebut, perempuan juga bisa diandalkan untuk membantu keuangan keluarga. Perempuan bisa bekerja diberbagai sektor formal maupun informal dan pada realitanya banyak para suami yang terbantu akan hal ini sehingga tidak memperlumahkan keadaan istri yang memerankan peran ganda.

DAFTAR PUSTAKA

- Anoraga Panji, 2009, *Psikologi Kerja*, Jakarta : Rineka Cipta.
- Ginting, SY. (2011). *Hubungan Self Efficacy Bekerja dan Keluarga dengan Tingkat konflik peran ganda pada Perempuan Dewasa Dini*. [http://repository.usu.ac.id/bit stream](http://repository.usu.ac.id/bitstream).
- Mihelič, Katarina Katja. (2014). *Work-Family Conflict: A Review Of Antecedents And Outcomes*. International Journal of Management & Information Systems First Quarter, 2014 Volume 18, No 1.
- Munandar, S.C Utami, Gandadiputra, Mulyono. (1983). *Emansipasi dan peran ganda perempuan Indonesia: suatu tinjauan psikologis*. Jakarta : Penerbit Universitas Indonesia.
- Mohr, A.T., dan J.F. Puck. (2003). *Inter-Sender Role Conflicts, General Manager Satisfaction and Joint Venture Performance in Indian-German Joint Ventures*. Working Paper No. 03/19.
- Netemeyer, R. G., Boles, J. S., & McMurrin, R. (1996). *Development and validation of work-family conflict and family-work conflict scales*. Journal of Applied Psychology, 81(4), 400-410.
- Sugiyono. 2013. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R & D*. Bandung : Alfabeta.
- Solomon, Michael. R., Surprenant, Carol., Czepiel, John A. (1985). *A Role Theory Perspective On Dyadic Interactions : The Service Encounter*. Journal Of Marketing Vol. 48, 99-111, Winter 1985.
- Swarsi, Si Luh dkk. 1986. *Kedudukan dan Peranan Wanita pedesaan Daerah Bali*. Jakarta : Depdikbud.
- Triwahyuni, Bunga. (2010). *Dual Role Conflict Relationship with*

Satisfaction Work on the Married Women Teachers.

Fakultas Psikologi Universitas Gunadarma. Widayani, Ni Made Diska. (2014).

Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Pandangan Perempuan Bali: Studi Fenomenologis Terhadap Penulis Perempuan Bali. Jurnal Psikologi Undip, Vol.13 No.2 Oktober 2014, 149-162

Widyamartaya, (1999). *Individu, Masyarakat dan Sejarah.* Yogyakarta : Penerbit Kanisius.

Winslow, S. (2005). *Work-Family Conflict, Gender, and Parenthood, 1977-1997.* Journal of Family Issues, 26(6), 727-755.

Wiasti, N. M. (2006). *Hubungan industrial yang berwawasan gender: Studi kasus pada industri kerajinan bambu di desa Belega, kabupaten Gianyar, Bali.* Kembang Rampai Perempuan Bali

KEDUDUKAN PEREMPUAN DALAM BUDAYA HUKUM KASULTANAN DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA

Sartika Intaning Pradhani

Alumni Magister Ilmu Hukum, Fakultas Hukum, Universitas
Gadjah Mada dan Konselor Hukum, Rifka Annisa WCC,
Yogyakarta
sartikapradhani@gmail.com

Abstract

The purpose of this research is to know the position of women in legal culture of *Kasultanan* Yogyakarta Special Province (*Kasultanan*). It's a legal normative research conducted by literature research. The result of this research shows that woman position in *Kasultanan's* legal culture is closely related to Islam. The history of *Kasultanan* does not acknowledge woman leadership because leadership in *Kasultanan* is the derivative of king's concept in Islamic teaching perspective. In Fiqih, king is obliged to lead Friday praying and deliver speech. If the king is woman, she cannot lead praying and cannot deliver speech; therefore meeting cannot be conducted because woman may only show their face and palm. King Decree to erase his title *Ing Ngalaga Abdurrahman Sayidin Panatagama Khalifatullah* has impact not only on woman leadership in *Kasultanan*, but also on the role of the King/Sultan as religious leader and may dismiss Islamic system value and organic customs attached to the whole *Kasultanan's* culture.

Key words: *Woman, Kasultanan, Legal Culture, Yogyakarta*

Abstrak

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui kedudukan perempuan dalam budaya hukum Kasultanan Daerah Istimewa Yogyakarta (*Kasultanan*). Penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif yang dilakukan melalui penelitian kepustakaan. Hasil dari penelitian ini adalah bahwa kedudukan perempuan dalam budaya hukum Kasultanan erat

kaitannya dengan Islam. Sejarah Kasultanan tidak mengenal kepemimpinan perempuan karena kepemimpinan dalam Kasultanan merupakan turunan dari konsep kekuasaan, kedudukan dan fungsi raja dalam perspektif ajaran Islam. Secara fikih, raja diwajibkan untuk mengimami salat jumat dan menyampaikan khutbah. Jika raja adalah perempuan, maka ia tidak dapat menjadi imam dan khatib; sehingga keperluan *pisowanan* atau pertemuan tidak dapat dipenuhi, sebab perempuan hanya boleh menampakkan muka dan telapak tangannya. Sabda Raja yang menghapus gelar *Ing Ngalaga Abdurrahman Sayidin Panatagama Khalifatullah* berdampak tidak sebatas pada permasalahan kepemimpinan perempuan di Kasultanan, namun lebih pada hilangnya peran Sultan sebagai pengatur agama yang juga menghilangkan sistem nilai Islam dan kebiasaan-kebiasaan yang secara organis melekat pada budaya Kasultanan secara keseluruhan.

Kata kunci: Perempuan, Kasultanan, Budaya Hukum, Yogyakarta

Pendahuluan

Berdasarkan Pasal 18B ayat (1) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Negara mengakui dan menghormati satuan-satuan pemerintahan daerah yang bersifat khusus atau bersifat istimewa yang diatur dengan undang-undang. Salah satu undang-undang yang mengatur satuan pemerintahan daerah yang bersifat istimewa adalah Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta. Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta adalah aturan yang membungkus budaya hukum yang hidup dan berkembang di Yogyakarta. Salah satu cerminan budaya hukum Daerah Istimewa Yogyakarta yang diwadahi dalam Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah

Istimewa Yogyakarta adalah tentang pandangan Budaya Hukum Kasultanan tentang kedudukan perempuan.

Meskipun kata perempuan tidak disebutkan secara eksplisit dalam Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta, secara implisit kedudukan perempuan dalam Kasultanan terlihat dalam pengisian jabatan gubernur. Tata cara pengisian jabatan, kedudukan, tugas dan wewenang Gubernur merupakan salah satu bentuk keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta (Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta). Pengakuan keistimewaan dalam bidang pemerintahan tersebut didasarkan pada sejarah asal usul kepemimpinan Yogyakarta yang berasal dari lingkungan Kasultanan yang telah mendapatkan pengakuan baik secara hukum maupun secara sosial dari masyarakat (Kementerian Dalam Negeri, 2010).

Pasal 18 ayat (1) huruf (c) Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta mengatur bahwa salah satu syarat calon Gubernur Daerah Istimewa Yogyakarta adalah bertakhta sebagai Sultan Hamengku Buwono. Meskipun tidak secara spesifik disebutkan bahwa Sultan Hamengku Buwono harus seorang laki-laki, syarat calon Gubernur Daerah Istimewa Yogyakarta, antara lain menyerahkan daftar riwayat hidup yang memuat antara lain riwayat pendidikan, pekerjaan, saudara kandung, istri, dan anak (Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta). Berdasarkan ketentuan tersebut, dapat diinterpretasikan bahwa Sultan Hamengku Buwono harus seorang laki-laki yang telah menikah.

Aturan tentang Sultan Hamengku Buwono harus seorang

laki-laki tentunya tidak dapat terlepas dari Budaya Hukum *Paugeran* Kasultanan sebagai hukum yang hidup dan berlaku di dalam Kasultanan. Budaya Hukum *Paugeran* Kasultanan berisi sistem nilai yang hidup dalam Kasultanan itu sendiri. Salah satu manifestasi Budaya Hukum *Paugeran* Kasultanan tersebut adalah gelar pemimpin Kasultanan, Sultan Hamengku Buwono, yang sudah ada secara turun temurun, yaitu Ngarsa Dalem Sampeyan Dalem Ingkang Sinuwun Kanjeng Sultan Hamengku Buwono Senapati Ing Ngalaga Ngabdurrakhman Sayidin Panatagama Khalifatullah.

Sultan Hamengku Buwono X yang saat ini menjabat tidak memiliki keturunan laki-laki. Fakta tersebut menjadi perbincangan yang hangat di kalangan masyarakat Daerah Istimewa Yogyakarta tentang siapa dan bagaimana transfer kepemimpinan Kasultanan akan berlangsung. Sultan mengeluarkan Sabda Raja pada 30 April 2015 dan *Dawuh Raja* – bukan Sabda Raja- yang diucapkan pada Selasa 5 Mei 2015 (nasional.tempo.co). Salah satu poin penting dalam Sabda Raja tersebut adalah penghapusan gelar *Ing Ngalaga Abdurrahman Sayidin Panatagama Khalifatullah* (nasional.tempo.co). Sedangkan *Dhawuh Raja* berisi tentang penggantian nama GKR Pembayun menjadi GKR Mangkubumi, namun tidak ada penjelasan lebih lanjut dari Sultan apakah penggantian nama tersebut berimplikasi pengangkatan GKR Pembayun sebagai putri mahkota (nasional.tempo.co). Berdasarkan hal tersebut, menarik untuk mengetahui sistem nilai Kasultanan sebagai sumber penyusunan *paugeran* sebelum menjawab **bagaimana kedudukan perempuan dalam budaya hukum Kasultanan**.

Hukum sebenarnya bukan dari logika, tetapi dari pengalaman; maka hukum seharusnya dipelajari sebagai bagian

yang integral dengan kebudayaan dan tidak sebagai sistem yang otonom yang menyangkut aturan-aturan abstrak yang telah membeku dalam kodifikasi yang sudah tua (Utomo, 2013). Hukum merupakan refleksi tata perilaku komunitas tertentu yang bersifat teritorial, khas dan khusus dalam arti hukum masyarakat satu berbeda dengan yang lainnya, sehingga hukum kurang relevan menganut asas universalitas (Utomo, 2013). Oleh karena itu pembuatan hukum dan penerapan hukum harus berdasarkan realitas sosial mengingat hukum bukan saja sebagai formalisasi dan konkretisasi perilaku masyarakat dalam bentuk deretan pasal-pasal, melainkan jiwa masyarakat itu (Utomo, 2013).

Hukum pada dasarnya tidak hanya sekedar rumusan hitam di atas putih saja sebagaimana dalam berbagai peraturan perundangan, tetapi hendaknya dilihat sebagai suatu gejala yang dapat diamati dalam kehidupan masyarakat (Rahayu, 2014). Hukum banyak dipengaruhi oleh faktor non hukum seperti nilai, sikap, dan pandangan hidup masyarakat yang biasa disebut dengan budaya hukum. Adanya budaya hukum inilah yang membuat perbedaan bekerjanya hukum dalam masyarakat yang satu dengan masyarakat yang lain (Rahayu, 2014).

Friedman berpendapat bahwa budaya hukum adalah salah satu unsur pembentuk dari sistem hukum (Friedman, 1977). Budaya hukum tidak dapat dipisahkan dari materi hukum karena substansi hukum tidak hanya dihasilkan dari lembaga legislatif, eksekutif, dan legislatif, namun juga hukum yang hidup dalam masyarakat, antara lain kaidah-kaidah hukum kebiasaan yang tidak tertulis (Friedman, 1977). Berdasarkan hal tersebut, materi hukum juga termasuk di dalamnya apa yang dihasilkan oleh masyarakat dan budaya hukum menyangkut tentang ide-

ide, sikap, kepercayaan, pengharapan, dan pendapat-pendapat mengenai hukum (Friedman, 1977).

Masaji Chiba berpendapat bahwa budaya hukum tidak hanya keyakinan dan nilai-nilai empiris sebagaimana sering digunakan dalam budaya politik, tetapi merupakan fenomena budaya lain yang secara khusus berkaitan dengan hukum, antara lain tampak dalam praktik-praktik di bidang hukum, tradisi-tradisi, dalil-dalil hukum, komponen-komponen hukum, budaya-budaya nyata, simbol-simbol hukum dalam arti yang lebih luas (Utomo, 2013).

Salah satu tujuan pengaturan keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta adalah untuk melembagakan peran dan tanggung jawab Kasultanan dalam menjaga dan mengembangkan budaya Yogyakarta yang merupakan warisan budaya bangsa. Pelembagaan peran dan tanggung jawab tersebut diwujudkan melalui pemeliharaan, pendayagunaan, serta pengembangan dan pengutan nilai-nilai, norma, adat istiadat, dan tradisi luhur yang mengakar dalam masyarakat Daerah Istimewa Yogyakarta (Pradhani, 2016).¹ Nilai adalah suatu kualitas abstrak yang dapat menimbulkan rasa senang, puas atau bahagia bagi orang yang mengalami dan menghayatinya dan manusia adalah makhluk yang dengan perbuatannya berhasrat mencapai atau merealisasikan nilai (Erwin, 2012).

Nilai berbentuk ide, sehingga tidak dapat disentuh oleh pancaindra dan juga tidak melekat dengan sendirinya pada fakta (Erwin, 2012). Dalam situasi hukum, nilai diturunkan dalam bentuk pilihan yang diberi nama asas hukum, sehingga nilai menjadi landasan dari keberadaan asas hukum (Erwin, 2012). Asas-asas hukum adalah prinsip-prinsip yang dianggap dasar atau fundamen hukum dan merupakan titik tolak bagi

pembentukan Undang-Undang dan interpretasi terhadap undang-undang tersebut (Huijbers, 1990). Sebagai prinsip-prinsip hukum umum, asas-asas hukum tidak dapat langsung dioperasionalkan dan perlu untuk dikonkritkan atau dijelmakan dalam norma yang dikenal dengan peraturan hukum (Erwin, 2012).

Hukum, dalam arti kompleks merupakan perundang-undangan yang mengatur perbuatan manusia satu sama lain, berisi sejumlah besar norma hukum yang semuanya memiliki keumuman tertentu, tetapi satu sama lain berbeda dalam tingkat keumumannya (Rasjidi, 1988). Setidak-tidaknya beberapa norma hukum ditentukan demikian telitinya sehingga norma-norma itu dapat langsung diterapkan dalam perbuatan-perbuatan konkrit (Rasjidi, 1988).

Salah satu asas hukum sebagai manifestasi dari nilai yang mengakar dalam masyarakat Daerah Istimewa Yogyakarta di Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2014 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta adalah asas pendayagunaan kearifan lokal. Asas pendayagunaan kearifan lokal dimaksudkan sebagai upaya menghormati dan mendayagunakan kearifan lokal yang telah mengakar dalam kehidupan sosial dan politik di Yogyakarta dalam konteks kekinian dan masa depan.

Kasultanan merupakan kerajaan Islam. Kepemimpinan Sultan dalam Kasultanan adalah salah satu manifestasi kearifan lokal yang telah hidup ratusan tahun di Daerah Istimewa Yogyakarta. Berdasarkan sejarah, Kepemimpinan Kerajaan Islam di Jawa diwarnai oleh kepemimpinan laki-laki mulai dari Raja Pertama Demak, hingga raja Mataram saat ini. Dalam sejarah kerajaan Islam di Jawa, salah satu peran penting perempuan dalam kerajaan ditunjukkan oleh sikap Ratu Kalinyamat yang

ikut andil dalam perlawanan melawan kekejaman raja pada waktu itu.

Penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif yang dilakukan melalui penelitian kepustakaan. Penelitian kepustakaan ini dilakukan dengan cara mengumpulkan, membaca, mempelajari, serta menelaah data yang berupa data sekunder dan bahan-bahan yang bersifat dokumenter yang diperoleh dengan studi pustaka dalam literatur-literatur, buku, peraturan perundang-undangan, skripsi, tesis, disertasi, jurnal, makalah, serta sumber-sumber *valid* lainnya yang dapat membantu penelitian ini. Data relevan yang terkumpul dianalisis secara sistematis dengan menggunakan metode kualitatif melalui pendekatan perundang-undangan dan konseptual sesuai dengan kebutuhan. Data yang telah dianalisis disajikan secara deskriptif dengan cara memaparkan hasil temuan dan analisis terhadap temuan tersebut.

Pembahasan

Sistem nilai dalam Kasultanan sangat erat kaitannya dengan Islam. Gelar resmi pemimpin Kasultanan, Ngarsa Dalem Sampeyan Dalem Ingkang Sinuwun Kanjeng Sultan Hamengku Buwono Senapati Ing Ngalaga Kalifatullah Ngabdurrahman Sayidin Panatagama Ingkang Jumeneng Ing Negari Yogyakarta Hadiningrat, merupakan salah satu representasi nilai-nilai Islam yang hidup dalam Kasultanan.

Sultan adalah seorang raja atau pemimpin masyarakat dan pemerintahan (J (Ed.), 2001). Senapati ing Ngalaga berarti bahwa sultan secara lahiriah adalah seorang panglima perang dan secara batiniah adalah panglima bagi setiap diri manusia untuk mengalahkan musuh yang ada pada dirinya (J (Ed.),

2001). Abdurrahman berarti setiap raja atau manusia adalah gambaran batiniah hamba Allah yang mendapat kasih sayang-Nya (J (Ed.), 2001). Sayidin Panatagama berarti bahwa setiap raja atau manusia diharapkan menjadi manusia pengelola agama yang memiliki orientasi surgawi dan Kalifatullah merupakan cerminan penguasa yang mendapat nur ilahi yang memerintah sebagai *waliullah* atau wakil Tuhan di dunia (J (Ed.), 2001).

Islam yang berkembang di Kasultanan tidak seperti Islam yang ada di Arab karena Islam yang hidup dalam Kasultanan adalah Islam yang telah menyesuaikan diri dengan budaya lokal dan agama-agama yang telah sebelumnya hidup dalam masyarakat Jawa. Islam yang masuk ke Jawa menghadapi suasana dan kekuatan budaya yang telah berkembang secara kompleks dan halus yang merupakan hasil penyerapan unsur-unsur Hinduisme dan Budhisme (Simuh, 1996).

Islam menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kerajaan dan masyarakat serta mempunyai pengaruh yang cukup besar karena elemen-elemen Islam yang berkembang di Jawa mengalami penyesuaian dan berbaur dengan budaya dan kepercayaan lokal. Itulah mengapa meskipun masyarakat Jawa memeluk agama Islam, pengaruh kepercayaan lama masih tetap melekat dalam perilaku dan pemikirannya (Rasjidi, 1973). Pada saat itulah Islam dan berbagai aspeknya menyatu. Interaksi antara budaya Islam dan budaya Jawa terjadi paling tidak pada dua tataran, yaitu:

1. tataran sarana atau media

Pada tataran sarana, uraian mengenai hal-hal tertentu dalam Islam dengan sudut pandang Jawa -yang berasal dari orang Jawa- disampaikan dengan menggunakan bahasa Jawa, dalam wadah seni Jawa (tembang Jawa) dan tulisan Jawa. Sosialisasi

Islam dengan menggunakan bahasa Jawa saja dianggap belum cukup sebab unsur keindahan dan kemenarikan belum muncul. Perangkat yang kemudian memunculkan simbol yang akrab dan indah adalah tembang.

Tembang merupakan suatu perangkat simbol yang menggabungkan bahasa dan nada, sehingga bahasa yang semula terdengar biasa saja atau tidak menarik terdengar indah dan menarik karena ditampilkan dengan lagu. Selain itu, pengetahuan dan ajaran Islam juga disampaikan dengan menggunakan pola-pola simbol Jawa seperti cangkriman atau tebak-an yang dilagukan.

Penyampaian Islam melalui lagu atau komposisi nada yang sudah dikenal oleh orang Jawa dan ditulis dengan menggunakan tulisan Jawa memperkuat kesan bahwa ide atau pengetahuan yang disampaikan bukanlah pengetahuan yang asing atau dari budaya lain. Di situ, unsur-unsur budaya atau pengetahuan Islam tidak tampil secara utuh atau bersih, namun unsur budaya Islam digabungkan sedemikian rupa oleh nalar Jawa; sehingga unsur-unsur tersebut sulit dipisahkan lagi dari unsur-unsur budaya Jawa yang lain dan terjadilah Jawanisasi Islam.

2. tataran isi

Simbol-simbol tertentu dalam Islam mungkin mudah dipahami dan kemudian cepat diterima, namun simbol-simbol yang lain mungkin tidak. Untuk membuat agar simbol-simbol Islam yang kurang atau tidak begitu cocok dapat masuk dalam kerangka budaya Jawa dan menyatu dengan unsur-unsur budaya yang lain dalam budaya Jawa, maka diperlukan pembentukan relasi-relasi baru diantara unsur-unsur simbol yang lama dengan unsur simbol yang baru melalui reinterpretasi dan sinkretisasi.

Reinterpretasi merupakan aktivitas yang dilakukan oleh

orang Jawa untuk membuat unsur-unsur budaya Islam lebih dapat diterima, lebih dapat terkait dengan unsur-unsur budaya Jawa yang sudah lebih dulu ada. Reinterpretasi dilakukan supaya simbol-simbol dalam Islam dapat menyatu dengan simbol-simbol Jawa yang lain, seperti reinterpretasi simbol-simbol salat dengan simbol-simbol yang sudah ada dalam budaya Jawa, yaitu api, angin, dan air.

Sinkretisasi terjadi ketika ada perpaduan antara dua unsur simbolik budaya. Dalam kasus ini, unsur simbolik salat dan nabi dalam budaya Islam berpadu dengan unsur simbolik warna dan tubuh yang merupakan budaya Jawa, sehingga terbangun relasi baru antara salat dan nabi dengan unsur simbolik tubuh dan warna; sehingga budaya Islam tidak lagi terasing dari budaya Jawa (Tashadi (Ed.), 2006).

Serat atau tulisan yang menunjukkan interaksi antara tradisi kepemimpinan Kasultanan dan ajaran Islam antara lain *Serat Cebolek*, *Serat Warna-Warni*, dan *Serat Tajussalatin*. *Serat Cibolek* ditulis pada tahun 1850 Masehi dan mengisahkan tentang seorang ulama bernama Haji Ahmad Mutamangkir yang berasal dari Desa Cibolek, Tuban yang hidup pada zaman Sunan Amangkurat IV (tahun 1719-1726 Masehi) dan putranya, Paku Buwana II (tahun 1726 Masehi) (J (Ed.), 2001). Naskah *Serat Cebolek* tersimpan di Kraton Yogyakarta dengan kode W.292 dan C.15 sepanjang 173 (seratus tujuh puluh tiga) halaman, berbahasa Jawa dan bertulisan Jawa (J (Ed.), 2001).

Serat Warna-Warni ditulis pada 7 April 1847 Masehi berdasarkan Al-Quran, *ijma'*, dan *qiyas* yang khusus ditujukan untuk Sri Sultan Hamengku Buwana V yang berisi nasihat bagi para raja dan pejabat dalam menjalankan kekuasaan (J (Ed.), 2001). *Serat* tersebut menyebutkan 10 (sepuluh) persyaratan

untuk menjadi raja, yaitu: pertama, *akil baliq* supaya dapat membedakan yang baik dan yang buruk; kedua, alim yang berarti berilmu, dapat membaca dan menulis, dan mengetahui cerita yang dapat dijadikan teladan; ketiga, bisa memilih punggawa yang berbudi dan pandai berbicara; keempat, beradab dan berperas rupawan supaya orang mencintainya; kelima, dermawan atau tidak pelit; keenam, selalu berbuat baik dan senantiasa mengingatkan orang lain untuk berbuat baik; ketujuh, berani berperang; kedelapan, makan dan tidur secukupnya; kesembilan, tidak banyak bicara; dan kesepuluh, laki-laki, raja lebih utamanya laki-laki, bukan perempuan (J (Ed.), 2001).²

Keengganan ajaran dalam *serat* tersebut untuk menerima perempuan sebagai raja, lebih didasari pada semangat penerapan fikih daripada tradisi Jawa karena raja diwajibkan untuk memimpin salat Jumat sebagai imam dan sekaligus menyampaikan khutbah Jumat (J (Ed.), 2001). Jika raja adalah seorang perempuan, maka menurut ajaran fikih, ia tidak dapat menjadi imam dan khatib; sehingga keperluan *pisowanan* atau pertemuan tidak dapat dipenuhi oleh seorang raja, sebab raja perempuan hanya boleh menampakkan muka dan telapak tangannya (J (Ed.), 2001).

Serat Tajussalatin yang berarti Mahkota Segala Raja merupakan terjemahan dari kitab berbahasa Melayu yang dikerjakan atas perintah Sultan Hamengku Buwono V yang dimulai pada 9 September 1851- 10 April 1852 Masehi pada masa setelah Perang Diponegoro usai (Jandra (Ed.), 1998). Kitab *Tajussalatin* adalah kitab yang dikarang oleh Bukhari al-Jauharu di Istana Kasultanan Aceh Darussalam pada tahun 1012 Hijriah atau 1603 Masehi (Jandra (Ed.), 1998).

Serat Tajussalatin mengemukakan ajaran tentang konsep kekuasaan, kedudukan dan fungsi raja dalam perspektif ajaran Islam, yaitu sebagai khalifah (Jandra (Ed.), 1998). Raja disebutkan sebagai *wakiling Widhi* (wakil Tuhan) yang bertugas untuk menjaga dan membina alam semesta seisinya (*rumeksa jagad raya, myang saisinipun*) dan memerintah rakyatnya agar mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat (*sayekti angsal kamulyan, ngalam donya tumekeng ngakir*) (Jandra (Ed.), 1998).

Pesan pokok dari *Serat Tajussalatin* adalah sebagai berikut: pertama, para raja yang mukmin hendaknya menjadi raja yang adil, berbudi, luhur, dan berpegang pada ajaran syariat agama; kedua, para menteri dari tingkat yang tinggi hingga yang bawah harus bijaksana dan berbudi luhur; ketiga, para prajurit menteri, patih, hingga para bupati harus berwatak satria; dan keempat, hendaklah mengetahui dan memahami hukum agar selamat dan sempurna dalam menjalankan kehidupan (Jandra (Ed.), 1998). Tentang raja yang adil, secara tegas *Serat Tajussalatin* mengatakan bahwa "kekuatan raja itu berkeadilan, yang menjadi kelemahannya jika meninggalkan keadilan. Adil itu mulia, di kerajaan yang sesungguhnya, sungguh-sungguh diingat wahai para raja wajib menjalankan ikhsan. Ikhsan itu kebaikan yang berlebih, aturan orang hidup itu, adil dan berbuat baik terhadap manusia, jika tidak demikian, tentu itu semua iblis" (Jandra (Ed.), 1998).

Pesan raja yang adil yang terdapat *Serat Tajussalatin* tersebut sejalan dengan ayat-ayat dalam Al-Quran, antara lain Surat An-Nahl ayat (19), Surat An-Nisa ayat (58), Surat Al-An'am ayat (152), dan Surat Al-Maidah ayat (8). Surat An-Nahl ayat (19) berbunyi "Sesungguhnya Allah menyuruh melakukan keadilan dan berbuat kebajikan serta member karib kerabat, dan

melarang berbuat yang keji dan yang mngkar dan kezaliman (...)
(Yunus, 2006).

Surat An-Nisa ayat (58) menyatakan bahwa “Sesungguhnya Allah menyuruhmu supaya kamu membayarkan amanat kepada yang empunya dan apabila kamu menghukum antara manusia, hendaklah kamu hukum dengan keadilan (...)” (Yunus, 2006). Surat Al-An’am ayat (152) berbunyi bahwa “(...) apabila kamu berkata hendaklah berlaku adil, walaupun terhadap karib-karibmu sendiri (...)” (Yunus, 2006). Surat Al-Maidah ayat (8) menyatakan bahwa “hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu berdiri karena Allah, menjadi saksi dengan keadilan. Janganlah kamu tertarik karena kebencianmu kepada satu kaum, sehingga kamu berlaku tidak adil. Berlaku adillah karena keadilan itu lebih dekat kepada takwa dan takutlan kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa-apa yang kamu kerjakan” (Yunus, 2006).

Raja atau pemimpin adalah peran khusus manusia sebagai *suh* atau inti dari kondisi harmonis karena dalam gagasan Jawa, raja bukanlah semata-mata representasi rakyat, melainkan juga karena mendapatkan wahyu atau *kewahyon* (Jandra (Ed.), 1998). Apabila raja atau pemimpin itu tepat sebagai orang yang mendapatkan wahyu, maka terjadi kondisi kosmik dan tidak terjadi kekacauan baik di dalam masyarakat maupun di alam semesta (Jandra (Ed.), 1998). Itulah mengapa raja harus mempunyai pengetahuan yang luas untuk dapat menjaga ketertiban dan keteraturan. Selain itu, pada awalnya, raja juga harus mampu menciptakan harmoni dalam dirinya sendiri baru kemudian membangun keharmonisan bagi kerajaannya. Apabila seorang raja yang tidak lagi mempunyai kemampuan untuk membangun kondisi harmonis bagi dirinya sendiri dan kerajaannya, maka akan gugur legitimasinya sebagai pemimpin

(Tashadi, 2006).

Dalam tembang Sinom *Serat Tajussalatin*, raja harus mengingat asal usul maupun niat ketika hendak menjadi seorang pemimpin, perilakunya harus benar-benar tidak boleh meninggalkan aturan, tidak boleh lari dari tanggung jawab, dan tidak boleh mementingkan ego atau golongan sendiri (Tashadi, 2006). Dalam tembang Pangkur *Serat Tajussalatin*, tugas menjaga harmoni bagi seorang raja dilaksanakan berdasarkan *astha brongta winangngun jaya resmi* atau delapan cara hidup yang berdasarkan keindahan dan harmoni, yaitu pertama, sebagai penguasa yang diteladani insan sedunia; kedua, penguasa bertugas menghilangkan kekhawatiran masyarakat, seperti membasmi penjahat tanpa pandang bulu; ketiga, raja atau pemimpin bertugas untuk berderma seperti bunga-bunga berguguran yang menyebarkan semerbak harum mewanginya; keempat, pemimpin atau raja harus memiliki sifat *welas* dan selalu melaksanakan ajaran-ajaran kebaikan, ketentraman, dan dalam kesucian; kelima, menyejahterakan dengan keselamatan, sehingga semuanya menikmati, mengubah kemarahan ke dalam kesabaran yang tinggi; ketujuh, raja atau pemimpin harus pasrah, tawakal terhadap anugrah Tuhan yang diberikan kepadanya; dan kedelapan, raja atau pemimpin mempunyai kemampuan untuk berguna bagi seluruh wilayah yang dikuasainya (Tashadi, 2006).

Kosmologi Jawa sangat menjaga harmoni antara mikrokosmos (manusia) dan makrokosmos (alam semesta) yang kemudian dimanifestasikan dalam istilah-istilah seperti *tepa salira* (toleransi), rukun, gotog royong, dan lain sebagainya (Tashadi, 2006). Holistisisme kosmologi kultur Jawa bisa dilihat dari dua unsur yaitu ada mata rantai antara norma, pandangan

hidup, dan hasil karya yang dihasilkan; dan kosmologi Jawa dipengaruhi pandangan sufistik Islam, Hindu, dan Kraton dalam kesatuan yang sistemik (Tashadi, 2006). Mata rantai antara norma, pandangan hidup, dan hasil karya yang dihasilkan berarti bahwa ada hubungan yang linear antara pandangan hidup budaya Jawa yang berisi nilai-nilai yang kemudian diturunkan ke dalam prinsi-prinsip.

Prinsip-prinsip itu muncul secara simbolis dalam hasil karya dan menjadi pedoman atau panutan hidup dalam bentuk norma atau *paugeran*. Berdasarkan Bausastra Jawa – Indonesia, uger atau paugeran adalah patokan hukum (Prawiroatmodi, 1994). Itulah mengapa antara nilai yang ada dalam pandangan hidup harus sejalan dengan hasil karya yang dihasilkan dan juga *paugeran* yang berlaku.

Sebagai makhluk ciptaan Tuhan, manusia diberikan berbagai macam kelebihan dibandingkan dengan makhluk lainnya. Kelebihan manusia ini merupakan unsur positif yang dimilikinya dan menentukan eksistensi manusia tersebut (Panuju, 1994). Eksistensi manusia ditunjukkan oleh apa yang dinamakan *viability* yang diartikan sebagai “*the ability to survive*” (Kastenbaum, 1979). Eksistensi manusia mengacu pada kualitas personal dan bukanlah merupakan suatu kondisi personal yang *ajeg* atau tidak berubah karena eksistensi manusia berubah dari waktu ke waktu sesuai dengan faktor yang mempengaruhinya (Panuju, 1994).³ Eksistensi manusia merupakan *output* dari suatu proses, bahkan eksistensi itu identik dengan proses itu sendiri (Panuju, 1994).

Kastenbaum melakukan penelitian tentang hubungan antara individu dan usia; dan berkesimpulan bahwa waktu hanya memberikan kontribusi pada pertumbuhan fisik, sedangkan

viability-nya sangat ditentukan oleh faktor-faktor lingkungan yang kompleks (Panuju, 1994). Lingkungan pembentuk individu disebut sebagai kebudayaan dan sebaliknya, manusia juga membentuk kebudayaan (Siregar, 1985). Koentjoroningrat menjelaskan bahwa kata “kebudayaan” berasal dari bahasa Sansekerta *bhuddayah*, yaitu bentuk jamak dari “buddhi” yang berarti budi atau akal; sehingga kebudayaan dapat diartikan sebagai hal-hal yang bersangkutan dengan akal; sedangkan “budaya” merupakan perkembangan dari kata majemuk “budidaya” yang berarti daya dari budi (Koentjoroningrat, 1990). Perbedaan antara budaya dan kebudayaan adalah bahwa budaya merupakan daya dari budi yang berupa cipta, karsa, dan rasa; sedangkan kebudayaan adalah hasil dari cipta, rasa, dan karsa (Koentjoroningrat, 1990).

Menurut Djojodiguno “ciptanya adalah kerinduan manusia untuk mengetahui rahasia segala hal yang ada dalam pengalaman lahir dan batin. Hasil cipta tersebut berupa berbagai ilmu pengetahuan. Karsa merupakan kerinduan manusia untuk menginsyafi tentang *sangkan paran* darimana manusia itu sebelum lahir (*sangkan*) dan kemana manusia setelah mati (*paran*). Rasa adalah kerinduan manusia akan keindahan, sehingga menimbulkan dorongan untuk menikmati keindahan. Manusia merindukan keindahan dan menolak keburukan/kejelekan. Buah perkembangan rasa ini terjelma dalam bentuk berbagai norma keindahan yang kemudian menghasilkan berbagai macam kesenian” (Djojodiguno, 1958).

Di dalam masyarakat, kebudayaan sering diartikan sebagai *the general body of the art*, yang meliputi seni sastra, seni musik, seni pahat, seni rupa, pengetahuan filsafat, atau bagian-bagian yang indah dari kehidupan manusia (Widagdho, 1991).

Kebudayaan dapat pula diartikan mencakup segala ciptaan dan tatanan perilaku manusia baik yang indah (menurut kita) maupun yang tidak indah, yang serba adab (menurut penilaian kita) maupun yang tidak (Sujarwa, 2014).

Budaya dapat diikuti secara menyeluruh oleh warga masyarakat maupun hanya oleh suatu kelompok secara khusus dengan proses pewarisan melalui transmisi sosial "proses belajar mengajar" dan proses perawatan yang berlangsung melalui proses penciptaan (termasuk improvisasi dan revisi) (Dayson, 1997). Kebudayaan merupakan penjelmaan manusia dalam menghadapi dimensi waktu, peluang, kesinambungan, dan perubahan; dan secara antropologi, setiap kebudayaan adalah baik bagi masyarakatnya selama kebudayaan tersebut dapat menunjang kelangsungan hidup masyarakat yang bersangkutan (Sujarwa, 2014). Itulah mengapa kebudayaan antar satu masyarakat dan masyarakat lain tidak sama.

Perempuan dan laki-laki dapat dimaknai melalui jenis kelamin dan gender dan. Namun diantara kedua pengertian tersebut ada perbedaan makna. Pengertian jenis kelamin yaitu penyifatan atau pembagian dua jenis kelamin manusia yang ditentukan secara biologis yang melekat pada jenis kelamin tertentu, misalnya manusia jenis laki-laki adalah manusia yang memiliki penis, jakun, dan memproduksi sperma (Saraswati, 2006). Adapun perempuan memiliki alat reproduksi seperti rahim dan saluran untuk melahirkan, memproduksi sel telur, memiliki vagina, dan alat untuk menyusui (Saraswati, 2006). Alat-alat tersebut melekat pada manusia jenis laki-laki dan perempuan dan secara permanen tidak berubah, serta merupakan ketentuan Tuhan atau kodrat (Saraswati, 2006).

Pengertian gender adalah sifat yang melekat, baik pada

kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi, baik secara sosial maupun kultural (Saraswati, 2006). Perempuan dikenal lemah lembut, emosional, cantik, dan keibuan, sedangkan laki-laki dianggap kuat, rasional, jantan, dan perkasa (Saraswati, 2006). Ciri-ciri dari sifat tersebut sebenarnya tidak mutlak sehingga dapat terjadi laki-laki bersifat emosional dan keibuan, sedangkan disisi lain perempuan yang rasional, kuat, dan perkasa. Perubahan ciri dan sifat tersebut dapat terjadi dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat yang lain.

Sejarah perbedaan gender (*gender differences*) antara manusia jenis laki-laki dan perempuan terjadi melalui proses yang sangat panjang (Saraswati, 2006). Oleh karena itu, terbentuknya perbedaan-perbedaan gender disebabkan banyak hal, di antaranya dibentuk, disosialisasi, diperkuat, bahkan dikonstruksi secara sosial dan kultural, baik melalui ajaran keagamaan maupun negara (Saraswati, 2006). Melalui proses panjang, sosialisasi gender tersebut akhirnya dianggap ketentuan Tuhan yang seolah-olah bersifat biologis dan tidak bisa diubah lagi (Saraswati, 2006).

Perempuan yang hidup dalam Kasultanan, kedudukannya tidaklah dapat dilepaskan dari budaya hukum Kasultanan itu sendiri. Sebagaimana yang dikatakan oleh Friedman, budaya hukum merupakan salah satu unsur pembentuk sistem hukum. Budaya hukum Kasultanan juga merupakan salah satu unsur pembentuk sistem hukum Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta sebagai manifestasi dari budaya hukum Kasultanan dalam sistem hukum NKRI merupakan suatu pengaturan sistem pemerintahan daerah di Daerah Istimewa Yogyakarta yang memberikan kepastian

hukum terhadap jaminan eksistensi aset-aset sosial, ekonomi, dan budaya yang ada di Daerah Istimewa Yogyakarta.

Budaya adalah salah satu elemen pokok dalam keistimewaan Yogyakarta yang menyangkut tentang cipta, rasa, dan karsa baik yang terlembaga pada institusi formal ataupun non formal masyarakat Yogyakarta. Tiga elemen pokok dari segi budaya untuk memaknai Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta adalah Kraton sebagai institusi adat yang melukiskan karya adiluhung, unsur transformasi nilai-nilai modernitas melalui jalur pendidikan, dan fungsi Sultan sebagai mediator kosmologis antara misi Kerajaan Islam dengan realitas masyarakat yang pluralis (Thontowi, 2007). Kraton dalam Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta disebut sebagai Kasultanan. Salah satu tujuan dari Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta adalah untuk melembagakan peran dan tanggung jawab Kasultanan dalam menjaga dan mengembangkan budaya Yogyakarta yang merupakan warisan budaya bangsa (Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta).

Pada dasarnya, Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta telah mengakomodasi dwifungsi Sultan sebagai kepala daerah di tingkat provinsi; dan penguasa sebagai pemegang kekuasaan tertinggi di kerajaan yang bertugas untuk memelihara dan melestarikan tradisi. Hal tersebut tercermin dalam definisi kasultanan sebagai warisan budaya bangsa yang berlangsung secara turun-temurun dan dipimpin oleh Ngarsa Dalem Sampeyan Dalem Ingkang Sinuwun Kanjeng Sultan Hamengku Buwono Senapati Ing Ngalaga Ngabdurrakhman Sayidin

Panatagama Kalifatullah, selanjutnya disebut Sultan Hamengku Buwono (Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta). Selain itu, salah satu syarat untuk menjadi calon Gubernur Daerah Istimewa Yogyakarta adalah bertakhta sebagai Sultan Hamengku Buwono (Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta).

Peranan kepemimpinan sebagai bagian dari mekanisme kekuasaan selain ditentukan oleh peraturan hukum, juga nilai budaya suatu tempat (Thontowi, 2007). Sistem hukum suatu masyarakat bukan saja terdiri dari hukum substantif dan prosedural, melainkan juga bagaimana budaya hukum masyarakat dapat menjadi faktor pendorong atau penghambat dari seluruh proses penegakan hukum. Gelar yang disandang oleh Sultan Hamengku Buwono telah berlaku secara turun temurun dimulai dari Sultan Hamengku Buwono I, Pangeran Mangkubumi. Gelar resmi Pangeran Mangkubumi adalah Ngarsa Dalem Sampeyan Dalem Ingkang Sinuwun Kanjeng Sultan Hamengku Buwono Senapati Ing Ngalaga Kalifatullah Ngabdurrakhman Sayidin Panatagama Ingkang Jumeneng Ing Negari Yogyakarta Hadiningrat Ingkang Jumeneng Sepisan (Dwiyanto, 2009).

Gelar tersebut menunjukkan peranan Sultan sebagai simbol kepemimpinan kharismatik secara kosmologis dapat memainkan peranan mediator dari dua kekuatan dan kekuasaan yang terefleksi dalam status dan peran intermediary.⁴ Status Sultan dalam konsep kekuasaan Islam adalah *Khalifatul fil Ardhi Sayidin Panotogomo* (Wakil Tuhan di muka bumi) yang berfungsi sebagai pemelihara kelanggengan agama dan merupakan simbol kepemimpinan kharismatik Islam. Secara normatif,

Sultan harus mampu memelihara fungsinya secara transedental sebab ia merupakan “wakil Tuhan”, yang juga dapat memainkan peran keduniawian “profane” bagi terwujudnya masyarakat yang sejahtera secara sosial dan ekonomi (Thontowi, 2007).

Jawahir Thantowi berpendapat bahwa “model kepemimpinan Kasultanan dalam era Reformasi merupakan cerminan dari budaya hukum publik, khususnya hukum tata negara yang merupakan fenomena antara politik dan kekuasaan yang memiliki kerangka normatif hukum dan prosedur yang harus dilalui. Dalam konteks inilah peran Sultan tampak sebagai pimpinan birokrasi pemerintahan yang memperoleh prioritas dari budaya patriarki tanpa mengabaikan dimensi rasionalitas jasmani, rohani, moral, etika, sosial ekonomi, agama, dan kematangan berpolitik” (Thontowi, 2007).

Keistimewaan Yogyakarta adalah indikasi fungsi Sultan dalam konteks dakwah dan pelestarian budaya Islam (Thontowi, 2007). Predikat Sultan adalah simbol tradisional raja Islam yang mewakili figur pribadi dan pimpinan umat (Thontowi, 2007). Bukan saja karena secara simbolik keistimewaan itu terletak pada gelar Sultan, sebagai *Khalifatullah Syyidina Panotohomo* (wakil Tuhan pengatur agama), melainkan juga terbukti ada langkah-langkah konkrit yang ingin menjadikan Yogyakarta sebagai tempat membingkai rekonsiliasi dan perdamaian (Thontowi, 2007).⁵

Dalam adat kebudayaan Jawa, kekuasaan raja digambarkan *wenang misesa ing sanagari* atau memegang kekuasaan tertinggi di seluruh negeri yang berasal dari tiga macam wahyu, yaitu wahyu nubuwah yang mendudukkan raja sebagai wakil Tuhan; wahyu hukumah yang menempatkan raja sebagai sumber hukum dengan wewenang *murbamisesa*, kedudukannya

sebagai Sang Murbawisesa atau Penguasa Tertinggi yang mengakibatkan raja memiliki kekuasaan tidak terbatas dan keputusannya tidak boleh ditentang, karena dianggap sebagai kehendak Tuhan; dan wahyu wilayah yang mendudukan raja sebagai yang berkuasa untuk memberi *pandam pangauban* artinya memberi penerangan dan perlindungan kepada rakyatnya (Dwiyanto, 2009).

Budaya sebagai praktik kehidupan sehari-hari selalu merupakan gerak dasar yang setiap waktu mengubah pertemuan dengan gerak-gerak baru untuk merepresentasikan model-model yang sudah ada sebelumnya dengan bentuk baru (Permanadeli, 2015). Salah satu upaya perubahan tersebut adalah Sabda Raja yang diucapkan pada 30 April 2015 dan *Dawuh Raja* – bukan Sabda Raja- yang diucapkan pada Selasa 5 Mei 2015 oleh Sultan Hamengku Buwono X (nasional.tempo.co). Salah satu poin penting dalam Sabda Raja tersebut adalah penghapusan gelar *Ing Ngalaga Abdurrahman Sayidin Panatagama Khalifatullah*, sedangkan *Dhawuh Raja* berisi tentang penggantian nama GKR Pembayun menjadi GKR Mangkubumi, namun tidak ada penjelasan lebih lanjut dari Sultan apakah penggantian nama tersebut berimplikasi pengangkatan GKR Pembayun sebagai putri mahkota (nasional.tempo.co). Sultan berpendapat bahwa pergantian nama itu merupakan “dawuh” atau perintah dari Allah melalui leluhurnya; sehingga tidak bisa dibantah, dan hanya bisa menjalankan saja “*Dawuh* itu mendadak, kewenangan *Gusti* Allah dan tidak diperbolehkan dibantah” (nasional.tempo.co).

Kentalnya budaya patriarki Islam dalam Kasultanan tercermin pada sejarah kedudukan laki-laki sebagai Sultan dalam Kasultanan yang telah berlangsung secara turun-temurun.

Ketika sama sekali tidak ada keturunan laki-laki langsung dari Sultan Hamengku Buwono, maka adik dari Sultanlah yang akan diangkat menjadi Sultan selanjutnya. Sultan Hamengku Buwono VI, yang memerintah periode tahun 1855-1877 Masehi, menjadi raja menggantikan kakaknya, Sultan Hamengku Buwono V yang memerintah pada tahun 1823-1855 Masehi dan belum meninggalkan anak laki-laki (print.kompas.com). Kraton Yogyakarta juga pernah memiliki dua Sultan sekaligus pada waktu yang bersamaan. Sultan Hamengku Buwono VII yang masih hidup menyerahkan tahta kepada putranya yang menjadi Sultan Hamengku Buwono VIII (Dwiyanto, 2009). Hal tersebut kemudian diselesaikan melalui suksesi damai dengan cara Sultan Hamengku Buwono VIII akhirnya memutuskan untuk meletakkan jabatannya dan meninggalkan kerajaan, tinggal di daerah Ambarukmo hingga akhir hayatnya (Dwiyanto, 2009).

Pada dasarnya, budaya hukum Kasultanan tidak secara tegas menolak perempuan menjadi raja, namun enggan untuk menerima perempuan sebagai raja.⁶ Keengganan budaya hukum Kasultanan untuk menerima perempuan sebagai raja, lebih didasari pada semangat penerapan fikih daripada tradisi Jawa itu sendiri karena raja diwajibkan untuk memimpin salat Jumat sebagai imam sekaligus menyampaikan khutbah Jumat. Jika raja adalah seorang perempuan, maka menurut ajaran fikih, ia tidak dapat menjadi imam dan khatib; sehingga keperluan *pisowanan* atau pertemuan tidak dapat dipenuhi oleh seorang raja, sebab raja perempuan hanya boleh menampakkan muka dan telapak tangannya (Dwiyanto, 2009).

Dengan dihapusnya gelar *Ing Ngalaga Abdurrahman Sayidin Panatagama Khalifatullah*, ada perubahan fundamental terhadap kedudukan Sultan. Sultan tidak memiliki peran untuk

menjadi pengatur agama dalam wilayahnya. Padahal, gelar tersebut merupakan simbol yang menunjukkan manifestasi dari nilai-nilai Islam yang menjadi dasar dari sistem nilai Kasultanan dan menjadi rujukan dalam penyusunan *paugeran*. Sabda Raja yang menghapus gelar *Ing Ngalaga Abdurrahman Sayidin Panatagama Khalifatullah* tidak sebatas pada permasalahan apakah kedepan memungkinkan ada pemimpin perempuan di Kasultanan, namun lebih pada hilangnya peran dan fungsi Sultan sebagai pengatur agama yang menjadi dasar dari dipilihnya Sultan untuk memimpin Kasultanan. Hal tersebut juga menghilangkan sistem nilai Islam dan kebiasaan-kebiasaan yang secara organis erat kaitannya dengan budaya Kasultanan.

Sabda raja merupakan hukum atau norma, padahal gelar Sultan merupakan simbol dari nilai Islam yang hidup dalam budaya hukum Kasultanan yang menjadi sumber dari penyusunan norma atau *paugeran*. Norma tidak dapat mengesampingkan nilai karena pada hakikatnya ada hubungan hierarkis antara nilai dan norma. Nilai merupakan sumber dari norma, bukan sebaliknya. Nilai menjadi patokan pokok terwujudnya asas-asas hukum. Asas-asas hukum menjadi unsur pokok pembentukan isi norma hukum. Norma hukum merupakan konkretisasi patokan yang menjadi pilihan dan yang terumus dalam peraturan hukum. Norma hukum itu kemudian menjadi pedoman dalam bersikap dan berperilaku dalam hidup. Dengan demikian maka, norma harus linear dengan nilai karena norma atau hukum bersumber pada nilai.

Sabda Raja yang menghapus gelar Khalifatullah merupakan norma yang ditujukan untuk menghapus simbol nilai Islam yang melekat kuat dalam Kasultanan. Jika dianalogikan dalam sistem Negara Kesatuan Republik Indonesia, sistem nilai Islam dalam

Kasultanan adalah Pancasila. Jika Majelis Permusyawaratan Rakyat yang mempunyai kewenangan untuk mengubah Undang-Undang Dasar merubah atau menghapus Pancasila yang ada dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945; hal tersebut sama saja dengan membubarkan NKRI. Tanpa Pancasila, maka tidak akan ada Negara Republik Indonesia. Tanpa sistem nilai Islam, maka tidak ada Kasultanan.

Kesimpulan

Kedudukan perempuan dalam budaya hukum Kasultanan erat kaitannya dengan Islam karena sistem nilai dalam Kasultanan sangat erat kaitannya dengan Islam. Islam menjadi bagian yang tak terpisahkan dari Kasultanan karena elemen-elemen Islam yang berkembang di Jawa mengalami penyesuaian dan berbaur dengan budaya dan kepercayaan lokal. *Serat* atau tulisan yang menunjukkan interaksi tradisi kepemimpinan Kasultanan dan ajaran Islam antara lain *Serat Cebilek*, *Serat Warna-Warni*, dan *Serat Tajussalatin*. Nilai-nilai agama Islam dalam Kasultanan diturunkan dalam konsep kekuasaan, kedudukan dan fungsi raja dalam perspektif ajaran Islam, yaitu sebagai khalifah.

Dalam Kasultanan, raja disebutkan sebagai *wakiling Widhi* (wakil Tuhan) yang bertugas untuk menjaga dan membina alam semesta seisinya dan memerintah rakyatnya agar mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Raja Kasultanan bukanlah semata-mata representasi rakyat, melainkan juga karena mendapatkan wahyu atau *kewahyon*. Apabila raja atau pemimpin itu tepat sebagai orang yang mendapatkan wahyu, maka terjadi kondisi kosmik dan tidak terjadi kekacauan baik di dalam masyarakat maupun di alam semesta. Prinsip-prinsip

kekuasaan, kedudukan dan fungsi raja dalam perspektif ajaran Islam muncul secara simbolis dalam hasil karya dan menjadi pedoman atau panutan hidup dalam bentuk norma atau *paugeran*.

Kedudukan perempuan dalam budaya hukum Kasultanan dalam dilihat sejarah kepemimpinan Kasultanan. Berdasarkan sejarah kepemimpinan Kasultanan, secara turun-temurun Sultan adalah laki-laki. Bahkan, ketika sama sekali tidak ada keturunan laki-laki langsung dari Sultan Hamengku Buwono, maka adik dari Sultanlah yang akan diangkat menjadi Sultan selanjutnya. Sejarah kepemimpinan Kasultanan tidak secara tegas menolak kepemimpinan perempuan, namun juga tidak pernah mengenal sejarah kepemimpinan perempuan. Kepemimpinan perempuan tidak pernah dikenal dalam sejarah karena kepemimpinan dalam Kasultanan merupakan turunan dari konsep kekuasaan, kedudukan dan fungsi raja dalam perspektif ajaran Islam bahwa raja adalah seorang Khalifah, *wakiling Widhi* (wakil Tuhan) yang bertugas untuk menjaga dan membina alam semesta seisinya dan memerintah rakyatnya agar mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Secara fikih, raja diwajibkan untuk memimpin salat jumat sebagai imam dan menyampaikan khutbah. Jika raja adalah seorang perempuan, maka menurut ajaran fikih, ia tidak dapat menjadi imam dan khatib; sehingga keperluan *pisowanan* atau pertemuan tidak dapat dipenuhi oleh seorang raja, sebab raja perempuan hanya boleh menampakkan muka dan telapak tangannya. Sabda Raja yang menghapus gelar *Ing Ngalaga Abdurrahman Sayidin Panatagama Khalifatullah* tidak sebatas pada permasalahan apakah ke depan memungkinkan ada pemimpin perempuan di Kasultanan, namun lebih pada

hilangnya peran Sultan sebagai pengatur agama yang kemudian tentunya juga menghilangkan sistem nilai Islam dan kebiasaan-kebiasaan yang secara organis erat kaitannya dengan budaya Kasultanan secara keseluruhan.

Daftar Pustaka

Buku

- Dayson, L., 1997, *Ilmu Budaya Dasar*, Citra Media, Surabaya.
- Djojodiguno, 1958, *Asas-Asas Sosiologi*, Jajasan Badan Penerbit Gadjah Mada, Yogyakarta.
- Dwiyanto, Djoko, 2009, *Kraton Yogyakarta Sejarah, Nasionalisme, & Teladan Perjuangan*, Paradigma, Yogyakarta.
- Erwin, Muhammad, 2012, *Filsafat Hukum Refleksi Kritis terhadap Hukum*, Cetakan Kedua, PT RajaGrafindo Persada, Jakarta.
- Friedman, Lawrence M., 1977, *Law and Society: An Introduction*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffts.
- Huijbers, Theo, 1990, *Filsafat Hukum*, Kanisius, Yogyakarta.
- J, Tashadi dan Mifedwil (Ed.), 2001, *Khasanah Budaya Kraton Yogyakarta II*, Yogyakarta, IAIN Sunan Kalijaga dan Yayasan Kebudayaan Islam Indonesia.
- Jandra, M., dkk. (Ed.), 1998, *Islam & Khasanah Budaya Kraton Yogyakarta*, Yayasan Kebudayaan Islam Indonesia, Yogyakarta.
- Kastenbaum, Robert, 1979, *Human Developing A Lifespan Perspective*, Allyn and Bacon, New York.
- Koentjoroningrat, 1990, *Pengantar Ilmu Antropolgi*, Rineke Cipta, Jakarta.
- Panuju, Redi, 1994, *Dasar Ilmu Budaya dan Kebudayaan*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta.
- Permanadeli, Risa, 2015, *Dadi Wong Wadon Representasi Sosial Perempuan Jawa di Era Modern*, Pustaka Ifada, Sleman.

- Prawiroatmodi, S., 1994, *Bausastra Jawa – Indonesia Jilid II Edisi Kedua*, Cetakan Keenam, CV Haji Masagung, Jakarta.
- Rahayu, Derita Prapti, 2014, *Budaya Hukum Pancasila*, Thafa Media, Yogyakarta.
- Rasjidi, Lili, 1988, *Filsafat Hukum Apakah Hukum Itu*, Cetakan Kedelapan, CV Remadja Karya, Bandung.
- Rasjidi, Muhammad, 1973, *Di Sekitar Kebatinan*, Bulan Bintang, Jakarta.
- Saraswati, Rika, 2006, *Perempuan dan Penyelesaian Kekerasan dalam Rumah Tangga*, PT Citra Aditya Bakti, Bandung.
- Simuh, 1996, *Sufisme Jawa*, Bentang Budaya, Yogyakarta.
- Siregar, Ashadi, 1985, *Komunikasi Sosial*, Badan Penelitian dan Pengembangan Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.
- Sujarwa, 2014, *Ilmu Sosial & Budaya Manusia dan Fenomena Sosial Budaya*, Cetakan Kedua, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Tashadi, Mifedwil dan (Ed.), 2006, *Filsafat dan Ajaran Hidup dalam Khasanah Budaya Keraton Yogyakarta*, YKII-UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Thaib, Dahlan, 1991, *Pancasila Yuridis Kenegaraan*, UPP AMO YKPN, Yogyakarta.
- Thontowi, Jawahir, 2007, *Apa Istimewanya Yogya?*, Pustaka Fahima, Yogyakarta.
- Utomo, Stefanus Laksanto, 2013, *Budaya Hukum Masyarakat Samin*, PT Alumni, Bandung.
- Widagdho, Joko, dkk, 1991, *Ilmu Budaya Dasar*, Bumi Aksara, Jakarta.
- Yunus, Mahmud, 2006, *Tafsir Quran Karim*, PT Mahmud Yunus Wadzuryah, Jakarta.

Laporan Penelitian

Pradhani, Sartika Intaning, 2016, Pengaturan dan Pengelolaan Urusan Kebudayaan sebagai Urusan Pemerintahan Konkuren dan Urusan Keistimewaan di Daerah Istimewa Yogyakarta, *Tesis*, Magister Ilmu Hukum Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Kementerian Dalam Negeri, 2010, Naskah Akademik Rancangan Undang-Undang tentang Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta, *Laporan Penelitian*, Kementerian Dalam Negeri, Jakarta.

Peraturan Perundang-Undangan

Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2012 tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2012 Nomor 170, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 5339)

Internet

Pito Agustis Rudiana, Sabda Raja Sultan HB X: Itu Dawuh Allah, Saya Takut Salah, <http://nasional.tempo.co/read/news/2015/05/08/058664721/sabda-raja-sultan-hb-x-itu-dawuh-allah-saya-takut-salah>, diakses pada 20 September 2015.

Pito Agustin Rudiana, Sabda Raja dan Apa Makna di Balik Pergantian Gelar Sultan, <http://nasional.tempo.co/read/news/2015/05/09/078664758/sabda-raja-dan-apa-makna-di-balik-pergantian-gelar-sultan>, diakses pada 20 September 2015.

Tri Agung Kristanto, Sultan HB X, Tradisi Suksesi Keraton Yogyakarta yang Berubah, <http://print.kompas.com/>

baca/2015/05/08/Sultan-HB-X%2c-Tradisi-Suksesi-Keraton-Yogyakarta-ya, diakses pada 15 Oktober 2015.

(Endnotes)

- 1 Drs. Djiko Dwiyanto, M. Hum., Ketua Dewan Kebudayaan Daerah Istimewa Yogyakarta berpendapat bahwa Berdasarkan studi sosial kebudayaan, di Daerah Istimewa Yogyakarta ada dua wilayah kebudayaan, yaitu Kraton Yogyakarta sebagai tradisi besar dan masyarakat di luar Kraton sebagai tradisi kecil. Dari dua hal tersebut, kebudayaan yang istimewa adalah kebudayaan yang berkembang di lingkungan kraton dan di luar lingkungan kraton yang memang dimiliki oleh masyarakat sejak lama dan bisa dilacak asal usulnya.
- 2 *Serat Puji II* atau *Serat Warna-Warni* menyebutkan bahwa *kanggo dadi raja sing becik kuwi sarate ana 10 (sepuluh): 1. akil baliq, supaya raja bisa mbedakake ala lan becik; 2. alim, yaiku ahli ngelmu, ngerti maca-tulis, lan ngerti cerita kanggo tepa tuladan; 3. bisa milih punggawa kang apik budine lan pinter micar; 4. Alus wicrane lan bagus rupane kang marakake wong tresna karo dheweke; 5. Loma, ora cethil; 6. Tansah gawe kabecikan lan ngelingake wong liya supaya gawe kabecikan; 7. Wani maju ing perang; 8. Ngula anggone mangan lan turu; 9. Aja kerep micara marang wong wadon lan wong cilik; 10. Lanag, ratu kuwi sing utama wong lanang, dudu wong wadon.*
- 3 Faktor-faktor tersebut adalah sosialisasi, tujuan hidup (idealisme), loyalitas, moralitas, kerjasama dan kompetisi, bakat, dan kebutuhan. Sosialisasi dimulai dengan internalisasi, yakni penyerapan sesuatu dari

lingkungan, kemudian diikuti dengan seleksi dan penerimaan, lalu pada akhirnya membentuk konsep diri. Tujuan hidup merupakan keinginan yang kuat untuk mencapai atau memperoleh sesuatu dan idealisme adalah suatu cita-cita yang dirumuskan secara rasional, dan menjadi orientasi dominan dalam kehidupan seseorang. Loyalitas adalah pengabdian dengan unsur keikhlasan yang bukan hanya mengandung unsur integrasi sosial, namun juga menuntut tanggung jawab dan penghormatan. Moral adalah suatu ajaran dan tuntutan yang membimbing manusia hidup secara sehat. Bagi individu, moral member keuntungan bagi tumbuhnya kebahagiaan, sedangkan pada orang lain dan lingkungan, menciptakan suasana yang damai, integratif, dan kondisi dinamis. Kerja sama adalah keniscayaan manusia karena manusia tidak dapat hidup sendiri, sedangkan kompetisi adalah persaingan demi menghasilkan produk yang terbaik. Bakat adalah potensi genetik yang dimiliki oleh manusia. Untuk tetap hidup, manusia memiliki kebutuhan, sehingga dapat dikatakan bahwa manusia adalah makhluk yang belum selesai, sehingga harus selalu bekerja dan berkarya untuk memenuhi kebutuhannya.

- 4 Hal ini bermakna bahwa Sultan "mewakili" kekuatan kehendak Tuhan bagi manusia di muka bumi. Dalam konteks tradisi Islam, teori itu bisa mengindikasikan bahwa Sultan sebagai pimpinan kharismatik yang berfungsi menengarai kepentingan misi Ilahi terhadap manusia.
- 5 Sebagai contoh peran Sultan Hamengku Buwono

X sebagai fasilitator dalam proses pembuatan perkampungan Islam Internasional telah menunjukkan perlunya keistimewaan itu dipertahankan.

- 6 Salah satu syarat untuk menjadi raja dalam *Serat Warna-Warni* yang ditulis pada 7 April 1847 Masehi berdasarkan Al-Quran, *ijma'*, dan *qiyas* yang khusus ditujukan untuk Sri Sultan Hamengku Buwana V yang berisi nasihat bagi para raja dan pejabat dalam menjalankan kekuasaan adalah laki-laki, raja lebih utamanya laki-laki, bukan perempuan.

**DOMINASI PERAN AYAH DALAM MENGENALKAN BUDAYA
MELAUT SUKU BAJO SAMPELA**
(MODEL ETNOGRAFI KOMUNIKASI *DESCHOOLING* SUKU BAJO
SAMPELA SULAWESI TENGGARA)

Oleh

Wa Ode Sitti Nurhaliza, S.I.Kom., M.I.Kom.

wdstnurhaliza@gmail.com

Dr. AtwarBajari, M.Si.

atwarbajari@gmail.com, atwarbajari@unpad.ac.id,

ABSTRACK

The Bajo Sampela ethnic teach children to find, catch and transport of fish for generations. Children can not shy away from work charged their parents. In this case, habit and fishing rules are passed through the father's role is dominant.

This study aims to clarify the meaning of cultural marine Bajo Sampela, family communication between father and son in the learning a cultural and deschooling process as a learning model father and son. This study used Ethnography of Communication with collecting data through observation and interview.

The results showed that (1) For the Bajo Sampela sea is the source of the lifeblood, (2) Family Communication on the learning process of local culture showed the father's role in building the symbols and meanings, (3) The role of the father in the Bajo Sampela, is developing of inheriting format of values independently (Deschooling Model), (4) Output of the Deschooling process can be measured through its skills children in fishing, rowing, and transporting marine products .

Keywords: Ethnography of Communication, Culture Sea, Deschooling, Communication, Family Communication

ABSTRAK

Suku Bajo mengajarkan anak-anak mencari, menangkap dan mengangkut ikan secara turun temurun. Anak-anak tidak bisa menghindar dari pekerjaan yang dibebankan orang tua

mereka. Dalam hal ini, kebiasaan, dan aturan melaut diwariskan melalui peran ayah secara dominan.

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan makna budaya melaut suku Bajo Sampela, komunikasi keluarga orang tua (ayah) dan anak dalam pembelajaran budaya melaut dan proses *deschooling* sebagai model pembelajaran ayah-anak. Penelitian ini menggunakan metode Etnografi Komunikasi dengan teknik pengumpulan data melalui observasi dan wawancara.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa (1) Bagi masyarakat suku Bajo Sampela melaut adalah sumber kehidupan, (2) Komunikasi keluarga dalam proses pembelajaran budaya melaut memperlihatkan peran ayah dalam membangun simbol-simbol dan makna, (3) Peran ayah dalam suku Bajo Sampela, adalah mengembangkan format pewarisan nilai secara mandiri (model *deschooling*), (4) Output dari proses pembelajaran secara *deschooling* dapat diukur melalui kemahiran anak dalam melakukan kegiatan melaut.

Kata kunci: Etnografi Komunikasi, Budaya Melaut, Deschooling, Komunikasi, Komunikasi Keluarga

1. Latar Belakang Masalah

Penduduk suku Bajo Sampela hidupnya dikenal dengan istilah "Negeri di atas Karang". Kehidupan suku Bajo tidak ditemukan pada pola kehidupan pada suku-suku lain. Kegiatan sehari-hari pada masyarakat suku Bajo Sampela sungguh khas, mereka sangat bergantung pada alam. Setiap hari mereka pergi melaut. Sehingga para orang tua kurang memperhatikan pendidikan formal bagi anak-anaknya. Hal ini menyebabkan suku Bajo Sampela tidak semua mengecap pendidikan di bangku SD, SMP bahkan SMA. Anak-anak lebih senang pergi melaut. Hingga saat ini para orang tua dan anak-anak belum menyadari pentingnya pendidikan formal. Kehadiran sekolah tidak menjadi motivasi bagi orang tua untuk menyekolahkan

anaknya.

Beberapa hal yang menjadi alasan bagi anak suku Bajo untuk tidak mengikuti pendidikan formal adalah tidak ada motivasi sekolah karena budaya tentang mencari rezeki di laut, kemudian harus segera membantu orang tua sehingga bisa cepat memperoleh uang. Salah satu kebiasaan yang dianut oleh masyarakat suku Bajo Sampela adalah ketika seorang anak menangis, maka orang tua akan menampar anak tersebut memakai uang, dengan tujuan agar anak termotivasi untuk mencari uang. Ditambah lagi, ketika seorang anak menghasilkan uang, maka uang tersebut digunakan untuk khitanan anak dan mengajarkan kemandirian pada seorang anak.

Bagi orang Bajo menamatkan sekolah pada akhirnya mencari uang. Bagi mereka untuk cari uang tidak perlu sekolah tinggi, cukup mencari ikan di lautan luas, menjualnya untuk mendapatkan uang. Keunikan lain yang dimiliki oleh suku Bajo Sampela adalah mereka memiliki budaya tertentu ketika pergi melaut, melihat cuaca, cara mendidik anak-anaknya supaya menjadi pelaut tangguh. Hal ini dikomunikasikan oleh orang tua kepada anak.

Kondisi di atas menunjukkan bahwa bagi masyarakat suku Bajo Sampela belajar di kelas bukanlah satu-satunya seorang anak memperoleh pengetahuan dan menjadi pintar. Akan tetapi, melalui kebiasaan yang diajarkan orang tua seperti cara menghargai laut, menjalankan ritual, adat istiadat dan sebagainya secara tidak langsung telah menjadi pengetahuan di suku Bajo Sampela. Melalui fenomena-fenomena tersebut, peneliti ingin mengetahui kebiasaan yang dilakukan oleh orang tua menjadi nilai-nilai budaya yang diwariskan kepada anaknya.

Komunikasi merupakan bagian terpenting dari seluruh

aktivitas manusia, baik secara perorangan maupun berkelompok dalam komunitas suku Bajo Sampela. Transfer pengetahuan budaya melaut yang dilakukan orang tua kepada anak terjalin melalui komunikasi yang baik. Terjadinya komunikasi yang baik dikarenakan adanya kesefahaman antara orang tua (bapak) dan anak dalam pembelajaran budaya melaut. Dalam hal ini orang tua memiliki kemampuan berkomunikasi yang baik, dimana orang tua menjadi komunikator dan anak komunikan. Banyak nilai-nilai budaya yang ditanamkan oleh orang tua terhadap anak melalui proses komunikasi.

Penelitian ini akan mengkaji sebuah realita bahwa terdapat suku atau kebudayaan di Wakatobi (suku Bajo Sampela) yang tidak melaksanakan sekolah formal tetapi melakukan *deschooling* (transfer pengetahuan budaya melaut) bisa memproduksi manusia-manusia yang hidup selaras dengan alam dan juga selaras dengan sesama. Hal ini bukan berarti pendidikan formal tidak baik, tetapi pendidikan bagi suku Bajo Sampela penting sejauh mana mereka merasa nyaman, artinya jika tidak mengakomodir watak alami masyarakatnya sebagai anak laut (tidak mengakomodir kebutuhan berenang, mancing, santai dan sebagainya) artinya masyarakat suku Bajo Sampela tidak suka. Hal inilah yang menyebabkan masyarakat suku Bajo Sampela mengajarkan anak untuk melaut.

Masyarakat suku Bajo Sampela memberikan pengajaran budaya melaut kepada anak sebagai bekal masa depannya. Hal inilah yang menyebabkan orang tua di suku Bajo Sampela tidak menyekolahkan anaknya di sekolah formal. Konsep *Deschooling* yang peneliti maksud dalam penelitian ini adalah penerapan kebiasaan yang dilakukan orang tua terhadap anak melalui transfer pengetahuan budaya melaut.

Pendekatan etnografi komunikasi dipakai peneliti yang akan fokus pada kajian perilaku komunikasi baik verbal maupun nonverbal yang melibatkan bahasa dan budaya dalam transfer pengetahuan budaya melaut yang dilakukan oleh orang tua terhadap anak pada suku Bajo Sampela. Penelitian berusaha menemukan makna budaya melaut yang dipahami oleh masyarakat suku Bajo Sampela, komunikasi yang diterapkan orang tua dan anak ketika transfer pengetahuan melaut hingga pada kegiatan melaut yang dilakukan oleh masyarakat suku Bajo Sampela. Dengan demikian, pentingnya untuk dikaji “proses *deschooling* dalam kaitannya dengan transfer pengetahuan suku Bajo Sampela dalam budaya melaut”.

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan alasan uraian dan alasan yang disebutkan dalam latar belakang penelitian, maka rumusan masalah penelitian ini dapat kemukakan sebagai berikut: (1) Bagaimana makna budaya melaut pada masyarakat suku Bajo Sampela menurut pelaku (Ayah/Orang Tua)?, (2) Bagaimana komunikasi keluarga antara ayah dan anak dalam pembelajaran budaya melaut pada masyarakat suku Bajo Sampela?, (3) Bagaimana kegiatan budaya melaut yang melibatkan ayah secara dominan dan anak pada masyarakat suku Bajo Sampela?

3. Kajian Teoritis dan Konseptual

1.1. Model *Deschooling* Ivan Illich

Secara singkat, jika membaca tulisan Ivan Illich tentang pendidikan sangat kritis, radikal dan progresif gagasan Illich kritis, radika dan progresif di pengaruhi oleh krisis sosial dan politik di Amerika Serikat serta gagalnya beberapa perencanaan

pembangunan pendidikan. Keprihatinan Illich terhadap seluruh dampak negatif dari sekolah menjadikan ia banyak diminati sebagai pembicara. Buku-bukunya “ Perayaan Kesadaran” dan “Masyarakat *Deschooling*” membawa pemikirannya kepada khalayak yang lebih luas - seperti yang dilakukan rekan kerjanya di CIDOC seperti Everett Reimer (1971) (Zulfatmi, 2013 : 226).

Menurut Illich, (1970: 20) menyatakan bahwa beberapa konsep menjad kabur namanya, ini terjadi pada katan “sekolah” dan “mengajar”. Dengan demikian pembahasan tentang pendidikan alternatif harus dimulai dengan kesepakatan mengenai definisi kata sekolah. Sekolah merupakan pengklasifikasian usia, berhubungan dengan guru sebagai pengajar dan meminta kewajiban penuh sebagai kewajiban kurikulum. Berdasarkan definisi tersebut, ada tiga aspek utama dalam pembahasan ini, yakni spesifikasi usia, guru dan kehadiran penuh.

Pertama, spesifikasi usia. Pengelompokan ini menjelaskan tiga premis yaitu anak ‘milik’ sekolah, anak belajar di sekolah, anak hanya bisa diajar di sekolah. Tiga premis tersebut menurut Illich tidak teruji kebenarannya. Dengan ada konsep tersebut, setidaknya pada awalnya sekolah menuntut kita untuk menerima penggolongan usia, dan dalam hal ini penggolongan tertentu yang disebut sebagai masa kanak-kanak. (Illich, 1970:21). Menurut Illich (1970: 22), jika tidak ada pengelompokan usia dan kewajiban bersekolah (secara institusi), tidak akan ada ‘masa kanak-kanak’. Kaum muda di negara-negara kaya tidak akan lagi beringas, dan negara-negara miskin tidak akan lagi berusaha menandingi sifat kekanak-kanakan negara kaya.

Kedua, guru dan murid. Anak didefinisikan sebagai murid. Tuntutan dari masa kanak-kanak menghasilkan pola

pembentukan guru. Sekolah sebagai institusi membangun anggapan bahwa belajar adalah hasil dari pengajaran, anggapan inilah yang terus berkembang. Menurut Illich kita banyak belajar sebagian besar dari apa yang kita ketahui (justru) di luar sekolah. Murid melakukan sebagian besar dari kegiatan belajar mereka tanpa guru (Illich, 1970: 22-23).

Ketiga, kehadiran penuh. Guru sebagai moralitas mengganti peran orang tua, Tuhan dan negara. Ia mengajarkan anak-anak tentang apa yang benar atau salah dari segi moral, tidak saja di dalam sekolah melainkan juga dalam masyarakat luas. Ia berperan sebagai orang tua bagi setiap anak dan karena itu menjamin bahwa mereka merasa sebagai anak-anak dari negara yang sama. Guru sebagai ahli terapi merasa punya wewenang untuk menyelidiki kehidupan pribadi setiap murid untuk membantunya berkembang sebagai seorang pribadi.

Model *Deschooling* Ivan Illich dipakai dalam kaitan untuk menggambarkan sebuah kebudayaan (suku Bajo Sampela) yang tidak melaksanakan sekolah formal walaupun data lapangan menunjukkan bahwa mereka memiliki bangunan-bangunan sekolah. Konsep ini akan membantu peneliti dalam menyebut sebuah realita adanya *Deschooling*. Walaupun masyarakat suku Bajo Sampela tidak memahami apa yang dilakukannya adalah bagian dari *Deschooling*. Dengan demikian, konsep ini peneliti akan mengungkap watak alami sebagai anak laut (kesenangan memancing, berenang, melaut dan hal lain yang berhubungan dengan laut) pada masyarakat suku Bajo Sampela.

1.1. **Etnografi Komunikasi**

Kajian ini berusaha untuk menjelaskan mengenai relaitas *deschooling* yang ada dalam komunitas suku Bajo Sampela.

Etnografi komunikasi awalnya disebut sebagai etnografi berbicara oleh Dell Hymes. Untuk itu ia menggunakan dua pendekatan yakni studi linguistik dan etnografi. Dengan berkaitan antara bahasa, budaya dan masyarakat yang menjadi fokus perhatian antropologis tradisional (Littlejohn, 2009:356).

Etnografi Komunikasi berfokus pada satu kelompok, dimana peneliti dapat mempelajari budaya sebuah kelompok melalui proses-proses bertemunya setiap individu yang fokus pada interaksi yang dilakukan. Melalui interaksi dalam kelompok tersebut, kita dapat melihat ekspresi dan perubahan sikap serta perilaku dari orang-orang yang terlibat dalam percakapan tersebut. Ketika individu dalam kelompok melakukan interaksi, biasanya perilakunya sama dengan individu lainnya dalam kelompok tersebut (Cragg dan Lan, 2007 : 90).

Etnografi komunikasi memandang perilaku komunikasi yang lahir dari integrasi tiga keterampilan yang dimiliki setiap individu sebagai makhluk sosial. Ketiga keterampilan ini terdiri dari *keterampilan linguistik*, *keterampilan interaksi*, dan *keterampilan budaya*. Ketiga keterampilan ini pada dasarnya menggambarkan ruang lingkup etnografi komunikasi, dan menyebut ketiga keterampilan ini sebagai kompetensi komunikasi (Kuswarno, 2008 : 16-18).

Etnografi komunikasi adalah pendekatan untuk memahami masyarakat dan budaya dan rekonstruksi dari sebuah kelompok etnis pada khususnya dan bangsa pada umumnya. Untuk melakukannya 'bahasa', dirancang dan terstruktur oleh pola budaya, bertindak sebagai alat komunikasi. Bahasa membawa dan mentransmisikan / ciri-ciri budaya sosial melalui generasi. Peran perilaku pidato, salah satu aspek bahasa, selalu signifikan dalam penelitian antropologi budaya.

Hymes (dalam Saville, Muriel, 2003: 3) berulang kali menegaskan bahwa bahasa tidak dapat dipisahkan apa dari bagaimana dan mengapa digunakan, dan pertimbangan penggunaan bahasa sebagai syarat untuk mendapat pengakuan dan pemahaman. Dalam penggunaan bahasa terdapat kode tertentu dan proses kognitif dalam mendengar bahasa, etnografi komunikasi bahasa mengambil posisi pertama sebagai bentuk budaya dalam lingkungan sosial.

Dengan demikian, teori etnografi komunikasi digunakan untuk melihat penggunaan bahasa dalam komunikasi orang tua terhadap anak ketika terjadi transfer pengetahuan budaya melaut. Peneliti juga akan menjelaskan aktifitas komunikasi dalam masyarakat suku Bajo Sampela yang menyangkut bahasa, simbol nonverbal yang dipakai dalam proses pembelajaran budaya melaut. Aktifitas komunikasi adalah aktivitas yang khas dan berulang yang melibatkan tindak-tanduk komunikasi yang dilakukan oleh orang tua terhadap anak ketika mengajarkan budaya melaut.

1.2. **Konstruksi Sosial atas Realitas**

Kajian ini berusaha untuk menjelaskan proses *deschooling* melalui transfer budaya melaut yang dilakukan oleh orang tua terhadap anak. Dalam teori konstruksi sosial atas realitas, Berger dan Luckman (2012: XX) menjelaskan adanya dialektika antara diri dengan dunia sosio-kultural. Dialektika itu berlangsung dalam suatu proses dengan tiga momen simultan, yakni eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi. Eksternalisasi merupakan penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia. Eksternalisasi terjadi pada tahap mendasar di mana dalam satu pola perilaku interaksi antara individu dengan

produk-produk sosial masyarakatnya. Maksudnya, ketika produk sosial menjadi sebuah bagian penting dalam masyarakat, maka produk sosial itu menjadi bagian penting pula dalam kehidupan seseorang untuk melihat dunia luar.

Kemudian, tahap objektivasi terjadi dalam dunia intersubjektif masyarakat yang dilembagakan. Pada tahap ini, sebuah produk sosial berada pada proses institusionalisasi, sedangkan individu memanifestasikan diri dalam produk-produk kegiatan manusia yang tersedia. Objektivasi ini bertahan lama, sampai melampaui batas tatap muka di mana mereka dapat dipahami secara langsung. Terakhir, internalisasi yaitu proses di mana individu mengidentifikasi dirinya dengan lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial tempat individu menjadi anggotanya.

Sehingga teori konstruksi realitas secara sosial dipakai untuk mengkaji bahwa manusia menyadari yang terjadi di dunia ini tidak seperti itu, tetapi terjadi hubungan antar manusia (intersubjektif). Didalam intersubjektif terdiri dari tiga tahapan, yakni eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Eksternalisasi dalam konteks penelitian ini adalah proses pengenalan lingkungan sekitar oleh orang tua terhadap anak.

Kemudian, objektivasi yakni proses dimana individu mulai memahami realitas melalui *significant other* (orang-orang disekitarnya). Artinya, proses anak mulai memahami pentingnya budaya melaut untuk mendapatkan uang. Terakhir, internalisasi artinya individu masuk dalam kelompok. Artinya, orang tua telah berhasil memberikan pembelajaran alamiah kepada anak yakni seorang melakukan budaya melaut dengan orang tuanya. Sehingga, melalui teori ini peneliti akan menemukan realitas-realitas yang terjadi dilapangan dalam penyampain pesan budaya melaut dari orang tua kepada anak.

3. Metode Penelitian

Penelitian ini mengungkap tradisi Etnografi Komunikasi dengan kerangka teori etnografi komunikasi, konstruksi sosial atas realitas dan konsep Ivan Illich tentang *Deschooling*. Kajian penelitian menggunakan paradigma subjektif atau perspektif interpretif. Riset kualitatif yang ditekankan pada kedalaman (kualitas) budak pada kuantitas (banyaknya) data (Kriyantono, 2006: 58).

Subjek penelitiannya adalah para bapak, ibu, tokoh masyarakat dan anak yang berusia 6-16 tahun di suku Bajo Sampela yang mengetahui masalah penelitian serta bisa memberikan informasi sebanyak-banyaknya berkaitan dengan fokus penelitian yakni transfer pengetahuan budaya melaut yang dilakukan oleh orang tua kepada anak.

Sedangkan, objek penelitian ini adalah fenomena yang terkait dengan proses pembelajaran budaya melaut (transfer pengetahuan budaya melaut dari orang tua dalam hal ini peran ayah dalam menjelaskan kepada anak mengenai cara menangkap ikan, memasang jaring, membuat jaring dan sebagainya) dan kegiatan melaut di kecamatan Kaledupa dan pola komunikasi yang terjadi ketika seorang anak melaut dengan bapak.

Teknik pengumpulan data meliputi observasi, wawancara dengan para informan dan studi dokumen berupa data-data penelitian sebelumnya tentang dokumen yang terkait dengan penelitian ini seperti penelitian terdahulu.

4. Hasil dan Pembahasan

4.1. Makna Budaya Melaut Bagi Masyarakat Suku Bajo Sampela

Penelitian ini lebih terfokus pada makna budaya melaut dalam sebuah komunitas suku Bajo, yakni Bajo Sampela. Suku Bajo Sampela merupakan sebuah komunitas pelaut tangguh yang bermukim di desa sama Bahari kabupaten Wakatobi. Makna budaya melaut yang peneliti maksud adalah suatu pengahayatan besar yang secara sadar diyakini oleh komunitas suku Bajo Sampela dalam waktu lama yang bersifat kontinyu sehingga hal ini disebut sebagai suatu bentuk keyakinan yang dominan.

Menurut key informant, makna budaya laut bagi masyarakat suku Bajo Sampela merupakan tabungan hidup, untuk kelangsungan hidupnya. Selain itu, laut begitu penting sebab hanya lautlah yang bisa memenuhi kebutuhan hidupnya. Sebagaimana Hall (dalam Turner, 2013:66) menyatakan bahwa kajian budaya adalah perspektif teoritis yang berfokus bagaimana budaya dipengaruhi oleh budaya yang kuat dan dominan. Dalam hal ini makna budaya melaut yang bersifat kental dan diwariskan secara turun temurun telah menjadi suatu entitas budaya yang diyakini oleh masyarakat suku Bajo Sampela. Hal ini dapat dilihat dari salah satu informan kunci mengatakan bahwa laut seperti saudara sendiri, laut satu-satunya tempat untuk mencari nafkah.

Makna budaya melaut yang dipahami oleh masyarakat suku Bajo Sampela secara dominan untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari. Sesuai pengamatan peneliti selama berada di lokasi penelitian, bahwa setiap keluarga mulai dari bapak, ibu dan anak secara jelas menyatakan bahwa menangkap

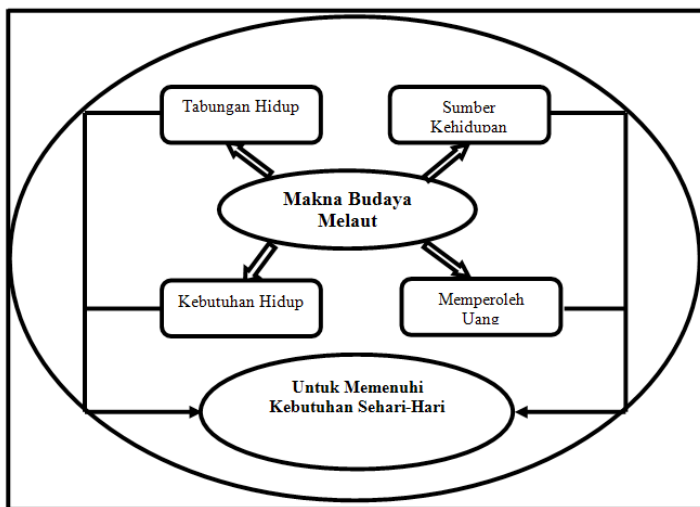
ikan di laut (budaya melaut) untuk dijual dan menghasilkan uang. Hal ini dikarenakan masyarakat suku Bajo Sampela tidak semua mengecap pendidikan di bangku sekolah. Sehingga pola pikirnya tidak berkembang dan sangat terbatas serta keterampilan yang dimiliki hanyalah melaut. Maka tak heran, hingga saat ini suku Bajo Sampela sangat tertinggal dalam bidang pendidikan formal.

Anak-anak di suku Bajo Sampela belajar dari orang tuanya melalui kegiatan yang dilakukan sehari-hari yakni budaya melaut, dimana anak merasa nyaman dan bisa mengakomodir watak alami anak laut (seperti berenang, bermain di air, menangkap ikan dan sebagainya). Bagi masyarakat suku Bajo Sampela pendidikan tidak mesti di bangku sekolah, namun pendidikan juga diperoleh melalui pengalaman individu.

Dipertegas dari ungkapan Illich (dalam Baharudin, 2014: 131) bahwa pendidikan adalah segala sesuatu yang ada dalam kehidupan untuk mempengaruhi proses pertumbuhan dan perkembangan. Jadi pendidikan dapat diartikan sebagai pengalaman belajar seseorang sepanjang hidupnya. Fenomena ini jelas nampak terjadi pada masyarakat suku Bajo Sampela. Anak-anak di suku Bajo Sampela memahami budaya melaut sebagai sebuah pembelajaran dasar untuk menghasilkan uang demi memenuhi kebutuhan ekonominya.

Hal inilah yang menyebabkan masyarakat suku Bajo Sampela lebih mengutamakan anak pergi ikut melaut ketimbang duduk di bangku sekolah. Sebab bagi mereka yang penting hidup, bisa membeli keperluan sehari-hari. Sehingga tingkat kedewasaan anak-anak di suku Bajo Sampela bukan apa usia atau tingkat pendidikan, tetapi ketika anak sudah bisa menghasilkan uang (melaut) maka ia dianggap sudah dewasa.

Jika divisualisasikan, makna budaya melaut bagi masyarakat suku Bajo Sampela ditunjukkan dalam Gambar 1 berikut ini:



Gambar 1. Makna Budaya Melaut bagi Suku Bajo

4.2. Peran Ayah dalam Komunikasi Orang Tua-Anak dalam Proses Pembelajaran Tentang Melaut

Komunikasi adalah kunci kehidupana manusia. Demikian pula dalam transfer nilai-nilai dan pembelajaran manusia sebagai proses pembentukan dan perwujudan kebudayaan. Komunikasi adalah kunci kebudayaan kelompok atau etnik. Demikian halnya pada etnik Bajo. Komunikasi yang berlangsung dalam proses pembelajaran budaya melaut telah melibatkan orang tua dan anak, tetangga bahkan antar anak. Pertukaran pesan baik verbal maupun nonverbal yang selalu terjadi dalam setiap rutinitas keseharian masyarakat suku Bajo Sampela. Dalam proses transfer pengetahuan budaya melaut terhadap anak terjadi melalui komunikasi antar pribadi. Menurut Mulyana

(2008 ; 81), mengatakan bahwa komunikasi antarpribadi adalah komunikasi antara orang-orang secara tatap muka, yang memungkinkan setiap pesertanya menangkap reaksi orang lain secara langsung, baik secara verbal maupun nonverbal.

Proses *Deschooling* yang diterapkan oleh orang tua kepada anak melalui transfer pengetahuan budaya melaut dilakukan secara tatap muka dengan intensitas komunikasi yang tinggi. Hal ini terjadi di hampir semua kesempatan misalnya ketika orang tua dan anak berkumpul di depan rumah atau di atas jembatan. Bahkan ketika menyiapkan alat dan bahan sebelum melaut. Komunikasi yang dilakukan oleh orang tua terhadap anak termasuk dalam komunikasi antar pribadi.

Lebih lanjut, Devito (dalam Suranto, 2011 : 4), menyatakan komunikasi antarpribadi adalah penyampaian pesan oleh satu orang dan penerima pesan oleh orang lain atau sekelompok kecil orang, dalam berbagai dampaknya dan dengan peluang untuk memberikan umpan balik segera. Dalam kaitannya dengan *deschooling* melalui proses transfer pengetahuan budaya melaut, orang tua khususnya bapak yang memegang peranan penting sebagai komunikator yang mentransfer pesan (pengetahuan) kepada anak (komunikasi) terkait budaya melaut. Proses komunikasi terjadi secara tatap muka (*face to face*) yang mana anak mendengarkan apa yang disampaikan oleh bapak serta anak memberikan respon/umpan balik terhadap bapak.

Transfer pengetahuan dalam pembelajaran budaya melaut yang dilakukan oleh orang tua terhadap anak terjadi ketika sore hari dalam suasana kumpul keluarga baik didalam rumah, didepan rumah maupun di perahu ketika anak mengikuti bapak melaut. Budaya kumpul dengan istri dan anak di suku Bajo Sampela setiap harinya dilakukan baik sebelum berangkat

melaut maupun pulang dari melaut. Disini komunikasi memegang peranan penting dalam transfer pengetahuan budaya melaut.

Berdasarkan penjelasan Illich (1970:21) bahwa sekolah di era modern saat ini merupakan pengklasifikasian usia, berhubungan dengan guru sebagai pengajar dan meminta kewajiban penuh sebagai kewajiban kurikulum. Berdasarkan definisi tersebut, ada tiga aspek utama dalam pembahasan ini, yakni spesifikasi usia, guru dan kehadiran penuh.

Anak-anak suku Bajo Sampela yang kehidupannya jauh dari modern tidak merasakan masa kanak-kanak seperti halnya anak yang hidup di daerah modern. Anak-anak yang jauh dari kehidupan modern (misalnya anak-anak suku Bajo Sampela) mereka tidak melakukan sekolah formal yang dibatasi oleh umur. Sejak dini, mereka diajarkan cara melakukan kegiatan melaut oleh orang tuanya. Sebelum di ajarkan budaya melaut, anak-anak dilatih untuk membuat berbagai macam alat untuk menangkap ikan (jaring ikan, panah ikan, tombak, dan alat pancing tradisional). Jika anak dianggap telah mendapat pengetahuan yang cukup, maka pada usia di atas 10 tahun anak akan diikutkan orang tua untuk melakukan kegiatan budaya melaut. Sehingga kedewasaan anak pada suku Bajo Sampela tidak dilihat dari usia namun dilihat dari kemampuan akan menangkap ikan dan menghasilkan uang. Maka anak tersebut dianggap "berguna".

Selanjutnya, premis kedua dijelaskan bahwa terdapat guru dan murid. Sekolah sebagai institusi membangun anggapan bahwa belajar adalah hasil dari pengajaran. Padahal, kenyataannya anak-anak memperoleh pengetahuan justru lebih banyak dari luar sekolah. Masyarakat suku Bajo Sampela mengajarkan budaya melaut kepada anaknya tidak melalui

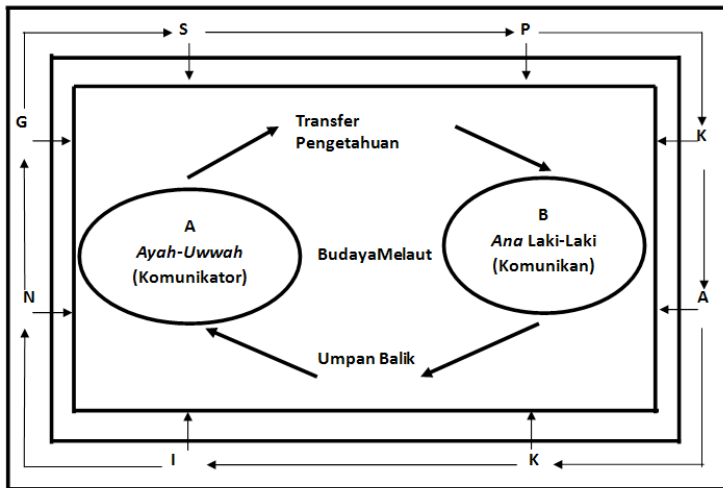
proses sekolah. Akan tetapi melalui orang tua, teman dan hasil pengamatan serta pengalaman anak-anak suku Bajo Sampela mampu menyerap dan memahami tentang kegiatan melaut. Sehingga, untuk memperoleh pengetahuan tidak mesti melalui sekolah yang didalamnya terdapat guru dan murid, dimana murid harus patuh terhadap guru.

Terkahir, premis ketiga menjelaskan tentang kehadiran penuh. Guru memiliki wewenang untuk mengajarkan anak-anak tentang apa yang benar dan apa yang salah dari segi moral, tidak saja di sekolah tetapi dalam masyarakat luas juga. Dengan adanya tuntutan kehadiran penuh, anak-anak tidak sama sekali diberi kebebasan untuk memilih. Dalam konteks masyarakat suku Bajo Sampela, orang tua yang berperan dalam mengajarkan anak mana yang benar dan mana yang salah. Orang tua juga memberi kebebasan terhadap anak untuk melakukan aktivitas terkait budaya melaut sesuai keinginan anak tersebut. Hal ini bertujuan agar tidak mematikan potensi anak.

Selain itu, proses *deschooling* dalam hal ini budaya melaut yang dilakukan oleh anak-anak suku Bajo Sampela berkembang secara alami. Berbagai metode yang dilakukan oleh ayah untuk menanamkan budaya melaut terhadap anak melalui beberapa cara, misalnya (1) usia anak di atas 5 tahun sering di bawa ke laut (ikut bapak menangkap ikan), dan (2) ketika kumpul bersama keluarga orang tua membahas pentingnya budaya melaut untuk memenuhi kebutuhan ekonomi dan sebagainya. Hal ini dilakukan sejak anak berusia dini sehingga (3) apabila anak mulai berusia 10 atau 12 tahun maka sudah biasa dan memahami pentingnya budaya melaut dengan terjun langsung ke laut secara mandiri atau bersama-sama. Dalam tahap ini, semua pekerjaan, secara dominan diperankan oleh ayah sebagai

pemandu, instruktur, guru dan fasilitator anak menjadi dewasa.

Berikut jalinan komunikasi antara orang tua terhadap anak seperti gambar 2 dibawah ini:



Gambar 2. Jalinan Komunikasi Orang Tua dan Anak

Keterangan:

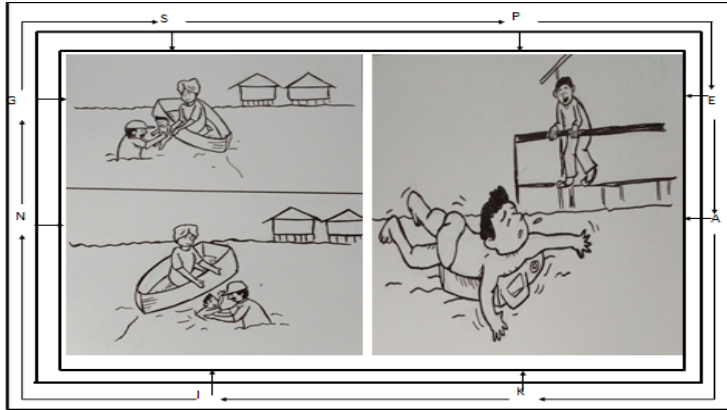
A. Uwwah (Aya), B: Ana (anak) laki-laki

A. Uwwah berkomunikasi dengan B (ana)

B. Ana berkomunikasi dengan A (uwwah)

A dan B saling berkomunikasi

Komunikasi nonverbal antara orang tua dan anak dalam proses pembelajaran budaya melaut diilustrasikan dengan Gambar 3.



Gambar 3. Komunikasi Nonverbal Orang Tua dan Anak

Keterangan: Langkah awal yang dilakukan orang tua untuk memperkenalkan budaya melaut di suku Bajo Sampela. Pada gambar (A) orang tua memandikan anak bayi berusia 3 bulan dengan air laut. Sedangkan gambar (B) usia anak 3-5 tahun diajarkan cara berenang.

S: Setting: di luar rumah yakni di laut sekitar pemukiman rumah Bajo.

P: Participant: Bapak, ibu dan anak

E: End (akhir/tujuan): memperkenalkan budaya melaut.

A: Act Sequence (urutan tindakan):

Pada gambar A menunjukkan ibu duduk di atas *leppa* sambil menggendong anak, kemudian anak di berikan kepada bapak untuk kemudian anak tersebut dilewatkan di bawah perahu lalu anak di angkat di kembalikan kepangkuan ibunya. Hal ini bertujuan agar jiwa anak menyatu dengan laut. Selanjutnya, gambar B seorang anak sedang belajar berenang dengan menaruh jeringen di bagian dada dan bapak memberikan

perintah serta mengawasi anak dalam belajar berenang.

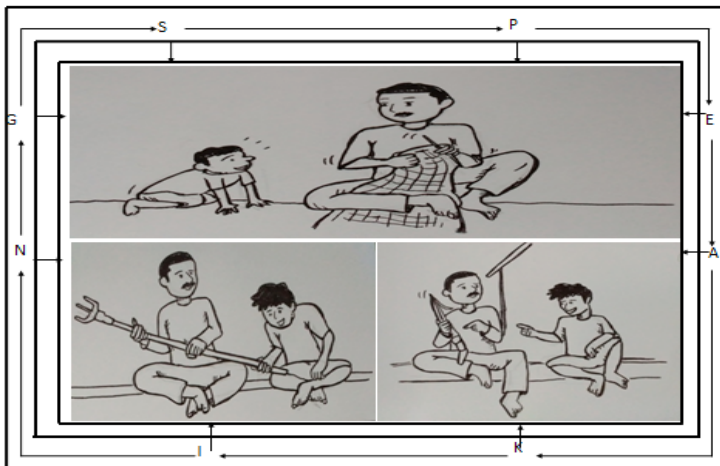
K: *Key* (Kunci): serius dan santai

I: *Instrumetalis*: Tetap menggunakan bahasa Bajo.

N: *Norms*: sesuai aturan komunikasi suku Bajo sampela yakni sejak usia dini anak dikenalkan dengan budaya melaut.

G: *Genre* (peristiwa komunikasi): Mengajarkan anak tentang budaya melaut.

Selanjutnya, akan dipaparkan komunikasi nonverbal orang tua mengajarkan pembuatan alat untuk melaut, seperti terlihat pada Gambar 4.



Gambar 4. Komunikasi Nonverbal dalam Pembelajaran Budaya Melaut

Keterangan: Komunikasi antarpribadi antara orang tua dan anak dalam mengajarkan cara membuat alat yang akan dipakai untuk melaut.

S: *Setting*: di atas jembatan dan diteras rumah.

P: *Participant*: Bapak (*uwwah*) dan anak (*ana*).

E: *End* (akhir/tujuan): mengajarkan cara membuat alat menangkap ikan yakni membuat jaring ikan, panah ikan dan tombak ikan.

A: *Act Sequence* (urutan tindakan):

Pada gambar pertama, yakni bapak (*uwwah*) menunjukkan cara membuat jaring ikan dan anak memperhatikan bapak ketika menjelaskan langkah-langkah dalam menjahit jaring ikan. Gambar kedua, bapak mengajarkan kepada anak cara membuat tombak yakni menyambungkan bambu dengan besi mata tiga, anak mencoba membuat alat tombak ikan. Sedangkan, gambar ketiga anak bertanya kepada bapak sambil mengangakat tangan dan menunjuk ke arah panah. Bapak (*uwwah*) menjelaskan cara membuat alat panah ikan.

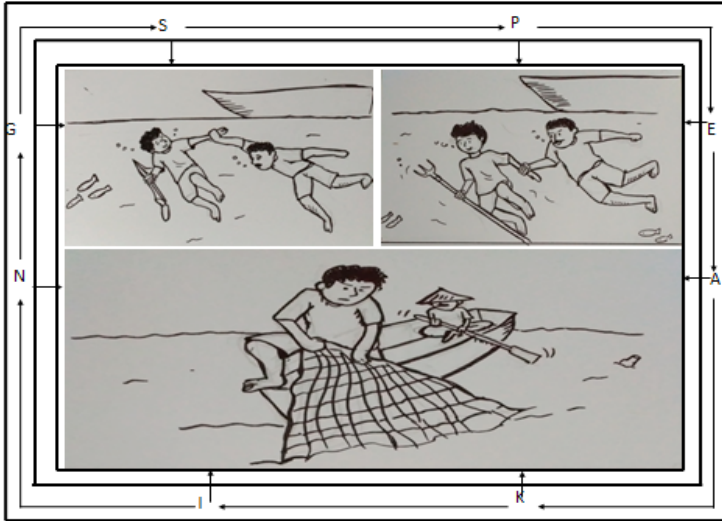
K: *Key* (Kunci): serius dan santai

I: *Instrumentalis*: Tetap menggunakan bahasa Bajo.

N: *Norms*: sesuai aturan komunikasi suku Bajo sampela yakni anak-anak ketika berusia di atas 5 tahun mulai di ajarkan cara membuat berbagai alat menangkap ikan

G: *Genre* (peristiwa komunikasi): Mengajarkan anak membuat alat-alat dalam budaya melaut

Selanjutnya, akan dipaparkan komunikasi nonverbal orang tua dalam mengajarkan anak tentang melaut, seperti pada gambar 5.



Gambar 5. Komunikasi Nonverbal dalam Transfer Pengetahuan Budaya Melaut

Keterangan: Pada setiap gambar mendeskripsikan orang tua mengajarkan anak melaut dengan menggunakan berbagai alat yang berbeda ketikan menangkap ikan.

S: Setting: di atas perahu dan di *karang* (laut)

P: Participant: Bapak (*uwwah*) dan anak (*ana*).

E: End (akhir/tujuan): untuk mengajarkan anak cara menangkap ikan dengan menggunakan jaring, tombak dan panah ikan serta pancing tradisional.

A: Act Sequence (urutan tindakan):

Pada gambar pertama, bapak memegang tangan anak, sementara anak memegang panah kemudian bapak menuntun anak untuk memanah ikan. Gambar kedua menunjukkan bapak mengajarkan anak menombak ikan, sama tangan anak dipegang kemudian anak mencoba menombak ikan sesuai intruksi bapak.

Sedangkan gambar terakhir, bapak dan anak berada di perahu, dimana bapak mendayung perahu sementara anak mulai meurunkan jaring sesuai dengan intruksi dari bapak.

K: *Key* (Kunci): serius dan santai

I: *Instrumentalis*: Tetap menggunakan bahasa Bajo.

N: *Norms*: sesuai aturan komunikasi suku Bajo sampela yakni anak-anak diajari budaya melaut oleh orang tuanya (*uwwah*).

G: *Genre* (peristiwa komunikasi): mengajarkan anak menangkap ikan.

Berdasarkan berbagai gambar nonverbal yang disajikan di atas menunjukkan bahwa terjadi komunikasi instruksional dalam pembelajaran budaya melaut. Artinya, orang tua dalam hal ini ayah sebagai komuikator memberikan intruksi atau perintah maupun pertanyaan yang sifatnya menjelaskan tentang berbagai hal terkait budaya melaut. Dari gambar tersebut, terlihat jelas orang tua (*uwwah*) sebagai pengajar memindahkan pengetahuan melaut mulai dari membuat alat ajring ikan, panah, tombak ikan serta cara menangkap ikan dilaut dengan berbagai alat tersebut kepada anak-anaknya. Dengan tujuan agar anak dapat mengikuti apa yang dilakukan orang tuanya kelak.

Beberapa proses yang dilakukan oleh orang tua dalam mengenalkan budaya melaut terhadap anak yakni pertama, anak laki-laki yang berusia 3 bulan dimandikan dengan air laut, kemudian anak yang berusia 2-5 tahun ke atas mulai belajar berenang, kemudian usia di atas 6 tahun ke atas mengikuti bapak pergi kelaut. Dari sinilah proses pembelajaran budaya melaut dimulai. Hal ini dilakukan tidak secara teori tetapi langsung praktek. Karena intensitas anak yang tinggi mengikuti kegiatan melaut bersama bapak sehingga pola pembelajaran melaut

terjadi secara alami, yakni anak melihat apa yang dilakukan orang tua kemudian anak mempraktekan kembali apa yang dilakukan orang tua terkait budaya melaut.

Dalam konteks *deschooling* melalui pembelajaran budaya melaut, anak-anak di suku Bajo Sampela melakukan proses eksternalisasi yakni dari usia dini mengenal budaya melaut dan melihat lingkungan sekitar serta budaya melaut yang dilakukan oleh orang-orang disekelilingnya termasuk orang tuanya. Pada proses eksternalisasi ini individu (anak) akan mengalami perubahan diri karena lingkungan dan budaya yang membentuk anak tersebut.

Dalam tahap ini, peranan orang tua khususnya bapak sangat krusial untuk memperkenalkan budaya melaut terhadap anak. Sebab, pembentukan karakter dan jiwa anak mengenal budaya melaut dimulai sejak usia dini. Misalnya bayi yang baru lahir berusia 3 bulan dimandikan dengan air laut dengan makna agar anak menyatu dengan alam laut. Dengan demikian, tahap eksternalisasi ketika seorang anak hadir di dalam masyarakat, kemudian individu (anak) mengeksternalisasi (penyesuaian diri) ke dalam dunia sosialnya yakni budaya melaut sebagai bagian dari masyarakat suku Bajo Sampela.

Selanjutnya, tahap objektivasi ini juga berlangsung melalui *significant others* (orang-orang terdekat) yang berada dilingkungan individu. Setelah orang tua memperkenalkan budaya melaut, maka anak akan memahami pentingnya budaya melaut melalui orang-orang terdekat misalnya tetangga rumah, teman, kerabat dan sebagainya sehingga anak akan mengalami pembentukan diri sesuai dengan kondisi lingkungan sekitar.

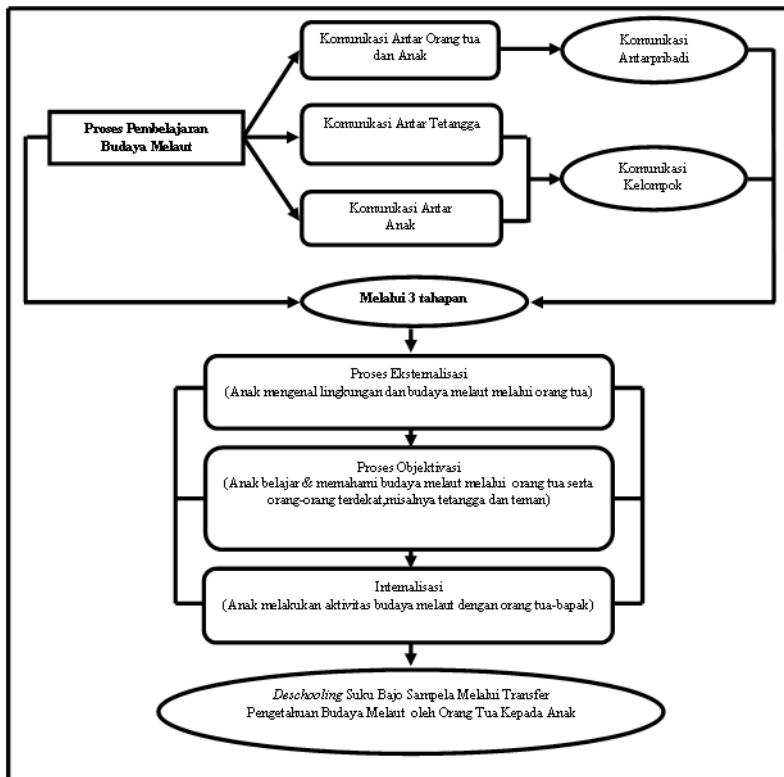
Pada tahap ini, sebuah produk sosial berada pada proses institusionalisasi, sedangkan individu memanifestasikan diri

dalam produk-produk kegiatan manusia yang tersedia. Tahap objektivasi yang dilalui anak dalam budaya melaut terjadi ketika anak melihat lingkungan sekitar yang melakukan aktivitas melaut sehingga menstimulus anak untuk mengikuti kegiatan tersebut.

Terakhir, tahap internalisasi, anak-anak suku Bajo Sampela telah memahami dan mampu melakukan budaya melaut bersama orang tuanya (bapak). Secara ringkas, individu (anak) telah masuk dalam kelompok, artinya anak sudah memahami pentingnya budaya melaut. Sehingga proses internalisasi ini dapat diartikan bahwa orang tua telah berhasil memberikan pembelajarn alamiah kepada anak yakni seorang melakukan budaya melaut dengan orang tuanya.

Pada intinya, masyarakat suku Bajo Sampela melakukan transfer pengetahuan budaya melaut kepada anak-anaknya sebagai bekal atau modal untuk masa depan dan kelangsung hidupnya. Proses *deschooling* melalui transfer pengetahuan budaya melaut menjadikan anak di suku Bajo sampela bisa hidup mandiri, artinya dapat menghasilkan uang tanpa harus mengikuti sekolah formal. Dengan demikian, masyarakat suku Bajo Sampela sebagai orang terpinggir dan tertinggal serta jauh dari modern mampu memberdayakan dirinya dan mengembangkan potensi-potensi lokal yang dimiliki dan diwariskan kepada anak-anaknya melalui proses *deschooling*.

Secara ringkas, proses *deschooling* melalui transfer pengetahuan budaya melaut disajikan dalam Gambar 6 berikut ini:



Gambar 6
Proses Deschooling dalam Transfer Pengetahuan Budaya Melaut
Oleh Orang Tua Terhadap Anak di Suku Bajo Sampela

4.3. Aktivitas komunikasi Ayah-anak dalam budaya melaut

Situasi komunikatif terkait *deschooling* dalam kaitannya dengan kegiatan budaya melaut adalah situasi di lokasi atau tempat terjadinya proses komunikasi berlangsung. Karena itu situasi komunikatif yang peneliti maksud adalah suasana yang terjadi ketika orang tua dan anak suku Bajo Sampela berinteraksi

di tempat atau lokasi yang berbeda-beda, seperti aktivitas komunikasi yang terjadi di didepan rumah (di atas jembatan), di bawah kolong rumah bahkan di tengah laut (di perahu).

Sesuai hasil pengamatan, setiap orang tua (bapak dan ibu) dan anak serta bapak dan anak dalam beraktivitas dan berkomunikasi berlangsung dengan akrab dan efektif yang ditandai adanya kesepahaman setiap ada topik yang dibicarakan khususnya dalam persiapan alat dan bahan sebelum melaut serta kegiatan melaut berlangsung. Situasi komunikatif yang terjadi pada informan dalam setiap keluarga terlihat dari pola-pola komunikasi dalam setiap berinteraksi antara keluarga inti (ibu bapak, anak) maupun antara bapak dan anak. Suasana bisa berbeda jika lokasi interaksi berbeda misalnya, situasi *pupuo maubunda ruma* (berkumpul di depan rumah), berbeda jika *pupua majambatan lamomole* (berkumpul di atas jembatan), serta berbeda pula ketika berada *madi lao* (di laut, atas perahu).

Selanjutnya, tindak komunikatif meliputi pertanyaan, perintah dan nasihat. Ungkapan dalam bentuk perintah, misalnya: *Parisano bensino itu katinting* (Periksa bensinnya itu kantinting), *Daha pateteo tika ma ua lamo manah dayah. Pore pabilianu itu dayah* (Jangan jauh-jauh dari bapak kalau memanah ikan. Pergi jual sekarang itu ikan), *Padu tainu itu ringgi. MaLeppa susuano pake kialo* (kasi naik itu jaring di atas perahu. Susun yang rapi). Beberapa nasehat dari orang tua (bapak) kepada anak terkait kegiatan budaya melaut, misalnya: *Lamoniamasapa, ngge kole niba pangalisan (camba), garam, kopi, gola, cabi, limau, boe balo, boe panas, baka anusadirina, itu bawan atoa pamali*” (kalau berada di karang tidak boleh membuang asam, garam, kopi, gula cabe, jeruk, air teripang, air panas dan sebagainya. Itu kata orang tua pamali), *Lamo kita ka di lao dayah sambara*

susunan. Gilih janah pangan jaga boe (kalau kita di laut jangan sembarang bicara, nanti marah penjaga laut (dewa laut).

Selanjutnya analisis komponen dalam peristiwa komunikasi dapat diidentifikasi, secara etongrafi komunikasi adalah sebagai berikut :

1. *Genre*, atau tipe peristiwa komunikatif misalnya terjadi percakapan ketika sedang mempersiapkan alat dan bahan sebelum melaut serta kegiatan melaut berlangsung.
2. Topik peristiwa komunikatif, yakni membahas tentang aktivitas budaya melaut yang dilakukan orang tua dan anak setiap harinya.
3. Tujuan peristiwa, yakni supaya anak pandai dalam melakukan kegiatan budaya melaut bersama orang tua (bapak).
4. *Setting* yakni di atas perahu dan di karang (laut)
5. Partisipan yakni bapak dan anak
6. Bentuk pesan, yakni menggunakan bahasa verbal dan nonverbal dalam dialeg Bajo
7. Isi pesan mengandung unsur perintah misalnya menyiapkan bahan memancing (pergi cari umpan untuk pancing, perbaiki mesin katinting, perbaiki alat tombak dan seterusnya). Kemudian unsur nasehat yakni nasehat orang tua kepada anak tentang pantangan ketika berada di laut misalnya jangan buang garam, lombok, air panas di laut dan sebagainya.
8. Urutan tindakan, misalnya kaitan kegiatan budaya melaut, maka aktivitas komunikasi, mulai penyediaan bahan, memeriksa alat sebelum melaut (seperti menurunkan jarring) merupakan satu peristiwa dan satu tindakan komunikasi. Selanjutnya melakukan kegiatan melaut

dengan memakai jarring, pancing, panah dan tombak sudah terjadi suatu komunikasi antara bapak dan anak. Keadaan seperti ini terdapat satu peristiwa komunikasi.

9. Kaidah interkasi dalam budaya melaut seringkali ditemukan berbagai macam larangan dan pantangan ketika hendak melakukan kegiatan melaut. Misalnya orang tua (bapak) mengajarkan kepada anak bahwa tidak boleh membuah sesuatu yang panas jika sedang melaut. Kemudian, tidak boleh membuang garam, kopi, lada, cabe ketika berada di karang. Ini disebut "*pamali*" (hal yang sangat tidak boleh dilakukan).
10. Norma-norma interpretasi terkait budaya melaut yakni mulai dari pengenalan cara melaut, penyiapan alat dan bahan serta kegiatan melaut selalu dilakukan oleh orang tua kepada anak di suku Bajo Sampela.

Sedangkan analisis hubungan antar komponen dalam Etnografi Komunikasi dalam peristiwa komunikatif yang membentuk pola komunikasi dapat dijelaskan sebagai berikut. Pola komunikasi terkait kegiatan budaya melaut yakni pola komunikasi keluarga inti yang terdiri dari bapak, ibu dan anak. Pola komunikasi orang tua (bapak dan ibu) kepada anak untuk mempertahankan eksistensi budaya melaut sangatlah penting. Bapak sebagai kepala keluarga memegang peranan penting dalam mengajarkan dan membimbing anak baik dalam proses penyiapan alat dan bahan maupun ketika kegiatan melaut dilakukan. Bentuk komunikasi keluarga inti yang meliputi bapak, istri dan anak baik komunikasi verbal maupun Nonverbal terkait kegiatan budaya melaut, dapat dilihat dalam bentuk pola komunikasi dalam kegiatan budaya melaut, tampak pada gambar 7.

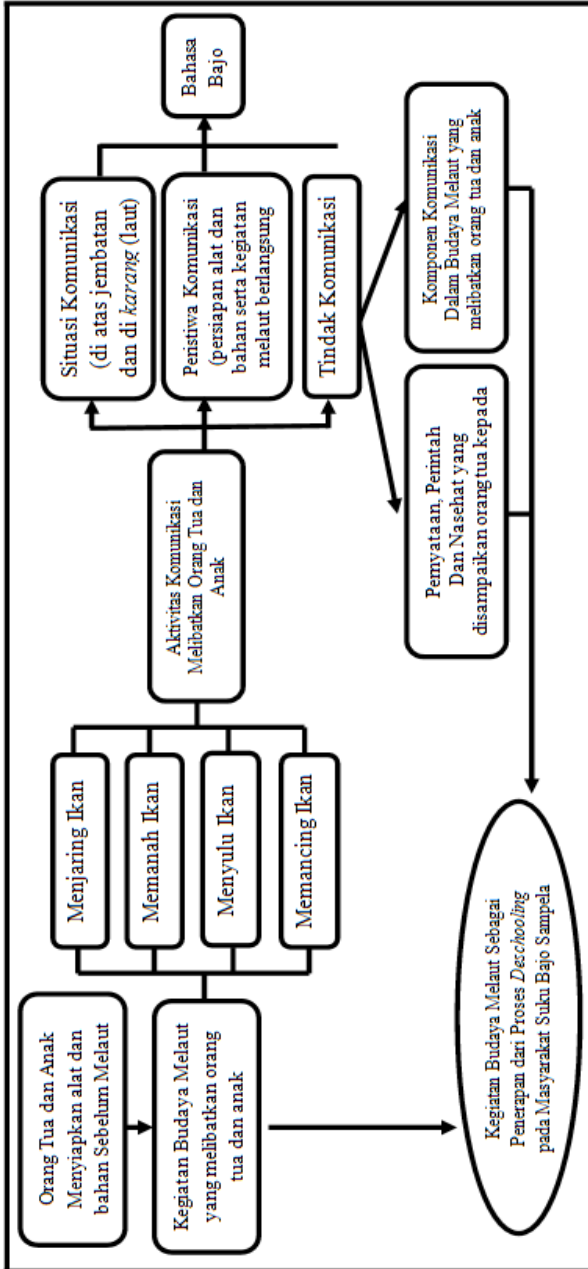
5. **Kesimpulan dan Saran**

A. **Kesimpulan**

- Bagi masyarakat suku Bajo Sampela budaya melaut dimaknai sebagai sumber kehidupan, tabungan hidup yang tujuannya untuk memenuhi kebutuhan keluarga. Selain itu, makna laut bagi suku Bajo Sampela sebagai saudara artinya segala bentuk kegiatan atau kehidupan suku Bajo Sampela tidak terlepas dari laut.
- Komunikasi keluarga dalam proses pembelajaran budaya melaut yang dilakukan oleh orang tua terhadap anak hingga saat ini berjalan efektif. Pada kenyataannya mampu mengembangkan pendidikan secara mandiri yang dikemas sederhana melalui proses pembelajaran budaya melaut. Proses *deschooling* merupakan pembelajaran budaya melaut yang dilakukan oleh orang tua terhadap anak secara kontinyu melalui pengembangan diri dan memanfaatkan segala potensi lokal yang dimiliki pada masyarakat suku Bajo Sampela. Dalam proses pembelajaran budaya melaut seorang anak awalnya mengenal lingkungan dan budaya melaut melalui orang tua. Kemudian, anak mulai memahami budaya melaut melalui lingkungan dan orang-orang yang berada disekitarnya.
- Kegiatan budaya melaut yang melibatkan ayah sebagai actor utama dan anak pada masyarakat suku Bajo Sampela dapat dilihat dari keseluruhan aktivitas komunikasi yang dilakukan ketika mempersiapkan berbagai alat dan bahan dan selama kegiatan melaut berlangsung. Kegiatan budaya sebagai *deschooling* dengan Output berupa kemahiran anak dalam melakukan kegiatan melaut.

B. Saran

- Sebaiknya, masyarakat suku Bajo Sampela lebih meningkatkan pembelajaran budaya melaut dengan metode baru yang dapat merangsang kemampuan anak dalam memahami budaya melaut.
- Sebaiknya, pihak pemerintah setempat mendirikan sekolah khusus (sekolah terapung) bagi anak-anak suku Bajo Sampela yang didalamnya tidak hanya mengajarkan budaya melaut tetapi membaca dan bertihung sebagai dasar untuk pengembangan anak-anak di suku Bajo Sampela.

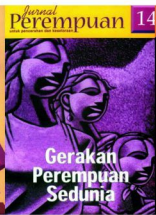
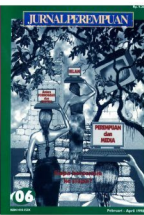
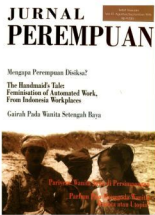


Gambar 7

Pola Komunikasi Orang Tua-Anak dalam Meningkatkan Pengetahuan Melaut Suku Bajo Sampela

Daftar Pustaka

- Berger, Peter L. 2012. *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*. Jakarta: LP3S.
- Baharudin, 2014. *Gagasan Ivan Illich Tentang Pendidikan Dalam Buku Deschooling Society*. Jurnal Terampil, Vol 2, Nomor 2, Januari 2014.
- Crang, Mike and Ian Cook. 2007. *Doing Ethnographies*. London. SAGE Publications.
- Illich, Ivan. 1970. *Deschooling Society*. CIDOC. Mexico.
- Kuswarno, Engkus. 2008. *Etnografi Komunikasi*. Bandung : Widya Padjadjaran.
- Kriyantono, Rachmat. 2006. *Teknik Praktis Riset Komunikasi*. Jakarta : Kencana Prenada Media Group.
- Littlejohn, W. Stephen. 2009. *Teori Komunikasi Edisi 9*. Jakarta : Salemba Humanika.
- Mulyana, Deddy. 2004. *Komunikasi Efektif, Suatu Pendekatan Lintas Budaya*. Bandung : Remaja Rosdakarya.
- _____. 2008. *Metodologi Penelitian Kualitatif, Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*. Rosda, Bandung.
- Sunarto, Aw. 2011. *Komunikasi Interpersonal*. Yogyakarta. Graha Ilmu.
- Ray, Manas dan Chinmay Biswas. 2011. *A study on Ethnography of communication: A discourse analysis with Hymes 'speaking model'*. Journal of Education and Practice ISSN 2222-1735. Vol 2, No 6, 2011.
- West dan Turner. 2013. *Teori Komunikasi Analisis dan Aplikasi*. Jakarta: Salemba Humanika.
- Yusuf, Pawit.M. 2010. *Komunikasi Instruksional Teori dan Praktik*. Jakarta. Bumi Akaara.
- Zulfatmi. 2013. *Reformasi Sekolah (Studi Kritis Terhadap Pemikiran Ivan Illich)*. Jurnal Ilmiah DIDAKTIKA, 14 (1), 221-237.



YAYASAN
YJP
JURNAL
PEREMPUAN



MAMPU
Maju Perempuan Indonesia
untuk Penanggulangan Kemiskinan

