

Transformasi Feminisme Indonesia:

Pluralitas, Inklusivitas, dan Interseksionalitas

Editor
Diah Irawaty
Farid Muttaqin
Luviana Ariyanti
Anita Dhewy

E-BOOK//NOT FOR SALE

LSPR PUBLISHING

Transformasi Feminisme Indonesia: Pluralitas, Inklusivitas, dan Interseksionalitas

© LSPR Publishing, LSPR Centre for Health and Gender Literacy, LETSS Talk, dan Konde.co
2024

Editor

Diah Irawaty
Farid Muttaqin
Luviana Ariyanti
Anita Dhewy

Penulis

Diah Irawaty	Fajri Yuneldi	Nurul Fatonah
Farid Muttaqin	Fatimatuz Zahra	Primi Rohimi
Luviana Ariyanti	Fina Nailur Rohmah	Qorihani
Anita Dhewy	Galuh Bayuardi	Rofi'
Adek Risma Dedeas	Hanifa Paramitha Siswanti	Selfira Laras Putri
Ahmad Nur Ichsan	Helma Nuraini	Siti Malaiha Dewi
Alberta Prabarini	Himas Nur	Sri Wijayanti
Alfyan Yuliyanto	Irma	Stebby Julionatan
Anisya Siti Fadila	Irmia Fitriyah	Suci Marini Novianty
Arti Nurani	Iva Hasanah	Sunaniah
Ayu Pawitri	Kamila El Sabilla	Sunarni
Benni Yusrizza Hasbiyallah	Kezia Annora Tassayu'	Susi Gustiana
Besriaty Simanullang	Leni Devinta	Tien Mulyanthi
Dessy Kania	Nabila Tauhida	Vania Sharleen Setyono
Dian Equanti	Nadya Karima Melati,	Wabilia Husnah
Dian Nafi	Nailuttaris Indriane	Winda Shabrina
Dian Septi Trisnanti	Naurissa Biasini	Winnie Chrisan Alya
Dianingtyas Murtanti Putri	Ni Nyoman Anna Marthanti	Wisnu Adihartono
Eva Musdalifa	Nikodemus Niko	Yuliana
Evi Putrianti	Nurfadillah	

Perancang Sampul & Tata Letak
studio karyaxeni

Cetakan Pertama, April, 2024
xxii + 480 hlm, 17,6 cm x 25 cm

ISBN 978-623-8544-10-3
EISBN 978-623-8544-11-0 (PDF)

Hak Cipta dilindungi Undang-undang.

Dilarang memperbanyak atau menggandakan sebagian atau seluruh isi buku ini untuk tujuan komersial diluar ijin penerbit. Setiap bentuk pembajakan akan diproses sesuai hukum yang berlaku. Pengutipan untuk kepentingan akademis, jurnalistik, dan advokasi diperkenankan.

Trademark & Copyright Notice: Nama produk atau perusahaan mungkin merupakan merek dagang atau merek dagang terdaftar, digunakan hanya untuk identifikasi dan penjelasan tanpa maksud untuk melanggar hak para pihak. Penulis bertanggung jawab penuh atas isi artikel.

LSPR Publishing

Jl. KH. Mas Mansyur Kav. 35
LSPR Sudirman Park Campus.
Jakarta Pusat 10220
Email : publishing@lspr.edu

LSPR Publishing adalah penerbit perguruan tinggi dalam naungan Institut Komunikasi & Bisnis LSPR. Anggota IKAPI No. 589/AnggotaLuarBiasa/DKI/2020 dan APPTI 001.121.1.08.2020

Daftar Isi

Daftar Isi	iii		
Pengantar LSPR Publishing	vii		
Sambutan Pusat Kajian Literasi Kesehatan dan Gender LSPR	ix		
Prakata Editor: Merekam Feminisme Indonesia yang Terus Bertransformasi <i>Diah Irawaty, Farid Muttaqin, Luviana Ariyanti, dan Anita Dhewy</i>	xi		
<hr/>			
BAB I			
Metodologi Feminis dan Pluralitas Produksi Pengetahuan			
Metodologi Feminisme dalam Penulisan Sejarah <i>Nadya Karima Melati</i>	3		
Pengetahuan Adat Perempuan Dayak Benawan dalam Produksi Pengetahuan Feminis <i>Nikodemus Niko</i>	13		
Produksi Ideologi Gender di Aceh dan Eksperimentasi Aktivismen Etnografi Feminis <i>Farid Muttaqin</i>	23		
Pendidikan Seksualitas bagi Anak Berkebutuhan Khusus <i>Helma Nuraini</i>	45		
Penulisan Terapeutik dan Strategi Alternatif Pemulihan bagi Penyintas <i>Dian Nafiatul Awaliyah</i>	51		
<hr/>			
BAB II			
Transformasi Gender dan Keluarga Baru			
Perspektif Perempuan Perdesaan terhadap Peran Ganda: Analisis Budaya <i>Sibaliparriq</i> dalam Masyarakat Mandar, Sulawesi Barat <i>Sunaniah dan Eva Musdalifa</i>	63		
		iii	
		vii	
		ix	
		xi	
			73
			85
			113
			121
<hr/>			
			131
			141
			157
			171

Peluang Pemberkatan Perkawinan
Transpuan Protestan melalui
Pemaknaan Inklusif Hukum Kasih 183
Stebby Julionatan

Feminisme Indonesia: *Cisterhood*
atau *Sisterhood*? 199
*Vania Sharleen Setyono dan Kezia
Annora Tassayu'*

Bab IV
Otoritas Ketubuhan dan Keadilan
Reproduksi dan Seksual: Tantangan
dan Kesempatan

Perilaku Ilegal Aborsi pada
Perempuan Perkotaan: Studi Kasus
di Makassar, Sulawesi Selatan 211
Irma

Dekonstruksi Hegemoni Ideologi
Patriarki pada Praktik *Vagina*
Rejuvenation 219
*Irwan Nur, I Putu Wisnu Saputra,
Alif Alfi Syahrin, dan Mega Ulia
Dani*

Perempuan Indonesia Bicara
Menstruasi: Tubuh Perempuan dan
Tabu Masyarakat 229
Kamila El Sabilla

Implementasi Kebijakan Aborsi
Aman bagi Korban Perkosaan di
Bawah Umur: Tinjauan Perspektif
Hukum Feminis dan Keadilan
Reproduksi 239
Susi Gustiana

Berbeda-beda Praktik tapi Tetap
Satu: Patriarki sebagai Akar Praktik
Sunat Perempuan di Indonesia 257
*Fina Nailur Rohmah dan Fatimatuz
Zahra*

Posyandu Remaja dan Hak
Kesehatan Reproduksi Remaja
(Pengalaman dan Pembelajaran dari
Garut, Jawa Barat) 265
*Nurul Fatonah, Arti Nurani, Anisyia
Siti Fadila, dan Selfira Laras Putri*

Bab V
Feminisme dan Ancaman Krisis
Ekologis

Ekofeminisme dan Kritik atas
Eksplotasi Lingkungan dan
Perempuan: Basis Konseptual untuk
Konsolidasi Gerakan 273
Efrial Ruliandi Silalahi

Krisis Iklim, *Wiji Kendeng*, dan
Gerakan Perlawanan dari Selatan 283
Si Luh Ayu Pawitri

Peran Perempuan dalam
Pengelolaan Sampah di Kota
Semarang Melalui Bank Sampah dan
Komunitas Pemulung TPA
Jatibarang 299
*Alberta Prabarini, Nailuttaris
Indriane, dan Besriaty Simanullang*

Anyaman Rotan sebagai Simbol
Perlawanan Perempuan (Dampak
Konflik Kehadiran Perkebunan
Kelapa Sawit di Desa Kalumpang,
Kalimantan Tengah) 309
Yuliana

Bab VI
Media, Kekerasan Berbasis Gender,
dan Kekerasan Seksual

Karya Sastra dan Reproduksi Citra
"Pengantin Indonesia" pada Situs
Pengantin Pesanan 319
Wabilia Husnah

Gen Z dan Kekerasan Digital: Literasi
Kekerasan Berbasis Gender Online
pada Mahasiswa Komunikasi dan
Penyiaran Islam, IAIN Kudus 327
Sunarni dan Primi Rohimi

Pendidikan Seks dan Pencegahan
Penyebaran *Non-Consensual Intimate*
Image (NCII) di Kalangan Gen Z 337
Winda Shabrina

Komodifikasi dan Subordinasi
Perempuan: Budaya Patriarki di
Ruang Seni Pertunjukan Teater 345
Evi Putrianti

Manipulasi dan Dehumanisasi Peran
Perempuan dalam Lagu "Sahabat
Dulu", OST Film *Layangan Putus* 359
Winny Chrisan Alya

Bab VII

Negara, Kebudayaan, dan Diskriminasi Gender

Analisis Ketidakadilan Gender: Marginalisasi Perempuan melalui Pengesahan Perppu Nomor 2 Tahun 2022 Cipta Kerja	375
<i>Leni Devinta, Alfiyan Yuliyanto, Ahmad Nur Ichsan, dan Siti Malaiha Dewi</i>	
Dinamika Persepsi Pemangku Kepentingan dalam Penanggulangan Ancaman Terorisme Perempuan di Indonesia	385
<i>Nabila Tauhida dan Benni Yusriza Hasbiyalloh</i>	
Pemaknaan Politisi Perempuan di Kalangan Perempuan Urban	397
<i>Sri Wijayanti, Suci Marini Novianty, dan Naurissa Biasini</i>	
Apakah Matrilineal Minangkabau Patriarki? Studi Data Eksperimen dari Twitter	407
<i>Adek Risma Dedees, Fajri Yuneldi, Dessy Kania, dan Dianingtyas Murtanti Putri</i>	
Pemaknaan Jurnalis Perempuan dalam Menghadapi Diskriminasi di Lingkungan Kerja	417
<i>Hanifa Paramitha Siswanti</i>	

Bab VIII Interseksionalitas Agenda Keadilan Gender

Peran Komunitas dan Kelompok Sesama Orang Tua dalam Pemenuhan Hak-Hak Anak Penyandang Disabilitas	433
<i>Ni Nyoman Anna Marthanti</i>	
Inklusivitas Dunia Kerja: Mendengarkan Suara Pekerja Disabilitas di Sektor Formal	441
<i>Qorihani dan Tien Mulyanthi</i>	
Membangun Kekuatan Politik Perempuan Kelas Pekerja: Serikat Pekerja, Partai Buruh, dan Representasi di Parlemen	451
<i>Dian Trisnanti</i>	
Reproduksi Pengetahuan Feminis Akar Rumput Melalui Pendidikan Feminis (Refleksi atas Pengalaman "Sekolah Perempuan")	469
<i>Iva Hasanah</i>	
<hr/>	
Para Kontributor	477

Pengantar

Feminisme telah menjadi gerakan yang memberikan ruang dan suara bagi perempuan dan feminis di seluruh dunia, termasuk di Indonesia. Buku menjadi salah satu ruang yang ideal untuk mendokumentasikan perjalanan transformasi ini. Kami sepakat bahwa saat ini, perkembangan buku-buku dengan narasi feminisme di Indonesia telah mengalami perkembangan dari masa-masa sebelumnya.

Buku-buku dengan narasi feminisme di Indonesia mulai beragam, dari karya akademis, esai, biografi, fiksi, hingga buku anak-anak yang mengajarkan nilai-nilai kesetaraan gender. Penulis perempuan dan feminis Indonesia bergeliat untuk aktif menulis dan menerbitkan karya-karya yang menyoroti berbagai isu feminisme seperti kekerasan terhadap perempuan, kesetaraan gender, hak reproduksi, serta peran perempuan dalam berbagai bidang kehidupan. Pada masa kini, buku menjadi salah satu ruang bagi suara-suara perempuan dan feminis yang sebelumnya terpinggirkan untuk didengar. Namun, seperti halnya dengan setiap gerakan sosial, terdapat juga tantangan dan resistensi terhadap perkembangan buku-buku dengan narasi feminisme di Indonesia. Beberapa buku feminis masih menghadapi hambatan dalam distribusi dan pemasaran, serta penentangan dari kelompok-kelompok yang tidak sepakat dengan pandangan-pandangan feminis.

Meskipun demikian, kondisi perkembangan buku-buku dengan narasi feminisme di Indonesia menunjukkan pertumbuhan yang positif dan berperan penting dalam mendukung gerakan feminis, memperluas kesadaran akan isu-isu gender, dan mendorong perubahan sosial yang lebih inklusif dan adil.

LSPR Publishing sebagai penerbit Perguruan Tinggi yang berkomitmen dalam penyebaran ilmu pengetahuan turut berbangga dan berbahagia dengan hadirnya kumpulan artikel Transformasi Feminisme Indonesia ini. Buku ini merupakan sebuah kompilasi yang menggambarkan perjalanan sejarah, perkembangan, dan tantangan feminisme di Indonesia yang dihimpun dalam buku ini. Dengan hadirnya buku ini, kami berharap dapat memberikan sudut pandang yang kaya dan beragam tentang peran feminisme dalam membentuk masyarakat Indonesia.

Melalui karya-karya dalam buku ini, para penulis memberikan analisis mendalam tentang transformasi feminisme Indonesia dari masa ke masa, melakukan eksplorasi tentang perjuangan dan pencapaian, mempertanyakan konstruksi sosial yang membatasi, serta merayakan keberagaman dan inklusi dalam pergerakan feminis. Buku ini juga menghadirkan berbagai perspektif feminisme yang

mencerminkan kompleksitas dan kekayaan gerakan di Indonesia. Mulai dari perspektif akademis hingga tulisan pribadi dan pengalaman langsung, naskah-naskah dalam buku ini memperkuat kontribusi feminisme dalam diskursus sosial, politik, dan budaya. Buku ini membahas tidak hanya perspektif feminisme yang muncul dari dalam negeri, tetapi juga dari orang Indonesia yang berada di luar negeri, menjadikan pengalaman diaspora sebagai bagian tak terpisahkan dari narasi tentang feminisme Indonesia.

Kami berharap bahwa buku "Transformasi Feminisme Indonesia" ini akan menjadi sumber inspirasi dan pemahaman yang berharga bagi pembaca, yang dapat mendorong refleksi mendalam tentang peran gender dan kesetaraan dalam masyarakat kita. Melalui pengetahuan dan wawasan yang diperoleh dari buku ini, kami berharap semakin banyak orang yang tergerak untuk mengambil bagian aktif dalam membentuk perubahan yang positif dan inklusif.

Akhir kata, kami ingin mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah berkontribusi dalam buku ini. Terima kasih kepada tim editorial yang handal (Mbak Diah Irawaty, Mas Farid Muttaqin, Mbak Luviana Ariyanti, dan Mbak Anita Dhewy); terima kasih juga kepada Pusat Kajian Literasi Kesehatan dan Gender LSPR (Dr. Lestari Nurhajati) yang telah menginisiasi kerjasama ini. Kami percaya bahwa tidak ada kerja baik yang sia-sia. Semoga buku "Transformasi Feminisme Indonesia" ini dapat memberikan sumbangan yang berarti bagi perkembangan gerakan feminis di Indonesia dan di seluruh dunia. Selamat membaca dan menjelajahi dunia transformasi feminisme Indonesia!

Xenia Angelica Wijayanto, S.H., M.Si.

Head of LSPR Publishing

Sambutan

Pembaca Budiman,

Hadirnya buku ini di hadapan Anda merupakan karya kolaborasi yang menarik antara LETSS Talk, Konde.co dan Pusat Kajian Literasi (Puskalit) Kesehatan dan Gender LSPR di bidang penerbitan buku. Kemitraan ini menyatukan tiga organisasi kuat yang memiliki tujuan yang sama: memperkuat beragam suara dan mempromosikan percakapan yang bermakna. LETSS Talk, yang dikenal karena dedikasinya untuk mendorong dialog dan memberdayakan individu untuk berbagi cerita mereka, bergabung dengan Konde.co, sebuah platform terkenal yang memperjuangkan kesetaraan gender, keadilan sosial, dan hak-hak perempuan., serta didukung sepenuhnya oleh Puskalit Kesehatan dan Gender LSPR yang sangat peduli pada isu Komunikasi Kesehatan, juga isu Gender. Bersama-sama, kita bertujuan untuk menciptakan ruang di mana penulis dari berbagai latar belakang dapat berkumpul untuk menerbitkan buku yang menarik, yang mendiskusikan norma-norma sosial dan menginspirasi perubahan.

Pada kolaborasi ini, Puskalit Kesehatan dan Gender LSPR, LETSS Talk dan Konde.co akan menyediakan platform bagi penulis mapan maupun yang baru untuk berbagi perspektif dan pengalaman unik mereka. Salah satu tujuan utama dari kolaborasi ini adalah untuk mempromosikan beragam narasi dan memastikan bahwa suara-suara yang terpinggirkan didengar. Penerbitan buku yang membahas berbagai topik, mulai dari feminisme dan kesetaraan gender hingga hak asasi manusia dan masalah sosial, Puskalit Kesehatan dan Gender LSPR, LETSS Talk dan Konde.co berusaha untuk menciptakan lanskap literasi yang lebih inklusif.

Selain itu, kolaborasi ini bertujuan untuk menumbuhkan rasa kebersamaan di antara para penulis. Dengan menyatukan para penulis yang berbagi semangat untuk perubahan sosial. Kita berusaha menumbuhkan lingkungan di mana kolaborasi dan saling mendukung berkembang. Melalui lokakarya, acara networking, dan forum online, penulis akan memiliki kesempatan untuk terhubung, bertukar ide, dan belajar dari satu sama lain. Selain itu, kita juga akan memanfaatkan platform, kehadiran media sosial, dan kemitraan dengan berbagai pihak untuk memastikan bahwa karya-karya penting ini menjangkau khalayak lebih luas.

Nantinya diharapkan keberadaan buku ini bisa memicu percakapan yang bermakna dan menginspirasi perubahan positif dalam masyarakat. Sebagai akhir kata, kolaborasi antara Pusat Kajian Literasi (Puskalit) Kesehatan dan Gender LSPR , LETSS Talk dan Konde.co di bidang penerbitan buku adalah bukti komitmen bersama mereka untuk memperkuat beragam suara dan mempromosikan keadilan sosial. Melalui kemitraan ini, kita menyediakan platform bagi penulis untuk berbagi cerita, berkontribusi pada dunia yang lebih inklusif dan adil.

Selamat membaca dan berbagi,

Dr. Lestari Nurhajati, M.Si

Ketua Pusat Kajian Literasi Kesehatan dan Gender LSPR

Prakata Editor

Merekam Feminisme Indonesia yang Terus Bertransformasi

Diah Irawaty, Farid Muttaqin, Luviana Ariyanti, dan Anita Dhewy

Feminisme dan Nasionalisme: Dinamika di antara Berkah dan Tragedi Sejarah

Kapan dan bagaimana feminisme mulai berkembang di Indonesia? Dalam konteks kajian feminisme Indonesia, pertanyaan ini merupakan salah satu pertanyaan paling sulit dijawab dan paling memunculkan polemik. Jawaban atas pertanyaan tentang “genealogi” feminisme Indonesia ini bukan saja tidak tunggal, tapi kontroversial dan *complicated*, dipenuhi kompleksitas dan komplikasi. Salah satu faktor paling kuat yang menghadirkan kompleksitas tersebut adalah kontestasi dan tarik ulur sangat dinamis di antara banyak kelompok masyarakat di Indonesia terkait momen dan tokoh paling valid dan *legitimate* sebagai sumber rujukan utama genealogi feminisme Indonesia. Siapa dan momen sejarah apa yang paling merepresentasikan sejarah feminisme Indonesia? Pertanyaan tentang representasi adalah pertanyaan tentang nasionalisme, yang menghadirkan polemik tentang *national belonging*, siapa yang paling berhak mewakili atau menjadi bagian dari nasionalisme Indonesia, yang paling berkontribusi memerdekakan Indonesia dari kolonialisme, menjadi republik berdaulat, berperadaban, dan “berkemajuan,” serta mengekspresikan kewargaan (*citizenship*) paling ideal di Indonesia.

Di tengah kontestasi dan tarik ulur itu, tidak mudah menemukan tokoh dan momen sejarah tunggal yang gamblang dan menjadi referensi dan representasi sejarah feminisme Indonesia. Setiap tokoh dan momen sejarah menjadi samar, hanya jelas bagi yang menahbiskannya sebagai genealogi dan sejarah feminisme Indonesia. Yang membuat kabur, bukan karena tokoh dan momen sejarah itu fiktif, imajinatif, atau dongeng. Tokoh dan momen sejarah itu nyata, sebuah fakta sejarah. Menariknya, justru karena tokoh dan momen sejarah itu merupakan fakta dan nyata, bukan dongeng dan fiksi, proses pengaburan itu sering terjadi. Produksi berbagai narasi dan

interpretasi sejarah oleh kelompok masyarakat yang berbeda-beda yang menjadi sumber determinan pengaburan tokoh dan fakta sejarah itu, meski di sisi lain, membuat narasi tentang sentralitas tokoh yang sesuai dengan kepentingan politiknya.

Masing-masing kelompok masyarakat memiliki tokoh dan momen sejarahnya sendiri untuk mengklaim sebagai masyarakat yang paling menyumbang pada feminisme Indonesia, yang artinya paling menyumbang pada bangunan nasionalisme. Kelompok masyarakat itu tak hanya merujuk pada kelompok berdasarkan kepentingan identitas etnik dan geografi, atau agama –sebagai identitas politik paling dominan di Indonesia–, tapi kelompok-kelompok yang disegregasi atas dasar pilihan ideologi politik. Lalu, kita secara berkala menyaksikan situasi sosial yang sangat dinamis dan, tidak jarang, bergejolak akibat kontestasi atas genealogi dan sejarah feminisme Indonesia itu. Kartini, satu sisi dirayakan, di sisi lain dikedirikan. Lalu muncul nama-nama Ratu Syafiatuddin, Nyai Ahmad Dahlan, Suyatin, SK Trimurti, Cut Nyak Dien, dan nama-nama lain, termasuk para tokoh lokal, yang dihapuskan dari sejarah gerakan feminisme versi *mainstream*. Para tokoh gerakan perempuan internasionalis dan revolusioner seperti Francisca Faggidaej (Faggidaej, Setiawan, & Nadia, 2006), yang terlibat langsung dalam Konferensi Kalkuta dan Konferensi Asia Afrika, hingga para tokoh Gerwani adalah di antara elemen sejarah gerakan feminisme yang namanya disamarkan dan dihilangkan bahkan mengalami “penghancuran” semenjak Soeharto mendeklarasikan proyek nasionalisme versi Orde Baru dan menerapkan politik gender Orde Baru. Perempuan-perempuan revolusioner bukan representasi ideal perempuan dalam nasionalisme Indonesia, sebaliknya, dikategori sebagai subversi, ancaman, dan *enemy of the state* yang perlu dilenyapkan dan dihukum.

Feminisme Indonesia, baik sebagai *praxis* tentang otonomi perempuan dan kebebasan berekspresi secara seksual dan gender, maupun sebagai gerakan pemikiran tentang emansipasi dan anti-opresi terhadap perempuan, mengalami perjalanan sejarah sangat panjang. Sebagai bagian dari tradisi otonomi perempuan Asia Tenggara dan Nusantara, Indonesia menyediakan data dan narasi sejarah tentang partisipasi perempuan di beberapa bidang kehidupan sosial-politik yang mengindikasikan kuasa, otonomi dan otoritas perempuan dan komunitas gender *non-binary*. Dari raja-raja perempuan hingga saudagar menyebar dari Aceh hingga Sulawesi dan wilayah yang sekarang menjadi Bagian Timur Indonesia (Reid, 1988). Entitas dan komunitas gender yang beragam seperti Bissu di Sulawesi Selatan dan para *eunuch* juga hidup di beberapa wilayah Nusantara praIndonesia, termasuk Aceh. *Serat Centhini*, sebuah ensiklopedia kebudayaan Nusantara, terutama Jawa, menggambarkan perilaku seksual yang “bebas” dengan masyarakat yang toleran atau *welcome* dengan perilaku-perilaku itu (Muttaqin, 2007). Sejak dalam sejarah awalnya, feminisme Indonesia mengalami perjalanan dinamis yang kaya pengalaman individual dan sosio-kultural.

Kekayaan figur dan kejadian sejarah Nusantara tentang otonomi perempuan menjadi keunikan sejarah dan genealogi feminisme Indonesia, meski tidak selalu menjadi berkah, alih-alih sumber konflik sosial-politik. Tidak hanya penghilangan nama, kejadian, dan fakta sejarah, konflik yang bersumber pada ketidaktunggalan referensi sejarah bisa sangat tragis, seperti pada kasus Gerwani yang menjadi bagian

dari sejarah genosida atas nama anti-komunisme dan anti-Partai Komunis Indonesia (PKI) (Wieringa, 2010), kekerasan seksual massal terhadap perempuan etnik Tionghoa pada saat tragedi Mei 1998, hingga persekusi pada murid-murid Muslimah yang dianggap tidak menutup aurat dengan benar. Sementara, Kartini yang menjadi rujukan *mainstream* bagi sejarah resmi kekuasaan yang menghegemoni perspektif publik tentang sejarah gerakan feminisme Indonesia juga tidak lepas dari kontestasi dan resistansi (Irawaty, 2023). Pada satu periode, Kartini menjadi rebutan antara kelompok politik berorientasi “NKRI harga mati” dengan “Islamis,” hingga Kartini, bahkan secara ketubuhan, apalagi secara pemikiran, mengalami evolusi, dari sosok berkebayu dan bersanggul yang “keindonesiaan” menjadi sosok berjilbab karena narasi Islamisasi (Muttaqin, 2018).

Selain kontestasi pada figur dan *event* historis, sulitnya menyediakan jawaban atas pertanyaan tentang sejarah dan genealogi feminisme Indonesia juga karena sejarah feminisme Indonesia selalu beriringan dengan sejarah sosial-politik kebangsaan. Feminisme Indonesia tidak hanya berposisi pasif dalam setiap fase sejarah sosial-politik kebangsaan. Feminisme Indonesia tidak hanya dibentuk oleh, tapi juga membentuk, nasionalisme dan keindonesiaan yang juga merefleksikan dinamika, kekayaan, dan kompleksitas pengalaman feminisme Indonesia. Interseksionalitas feminisme dan nasionalisme tidak berhenti pada periode perjuangan anti-kolonialisme atau perjuangan neo-kolonialisme, seperti pada masa Orde Baru, tapi terus berproses hingga pascareformasi, sejak 1998. Tidak hanya melalui kontestasi atas ketokohan Kartini sebagai figur “NKRI harga mati” atau representasi “Muslimah feminis,” juga dengan kontekstualisasi figur-figur perempuan lain, baik di level perjuangan nasional maupun gerakan lokal, sebagai referensi sejarah feminisme Indonesia.

Kontestasi itu menyimpan ironi yang justru menarik, dan, karenanya, sangat menuntut studi sejarah feminisme dan nasionalisme yang intensif. Ironi itu, yang paling menonjol, adalah pendefinisian, pemahaman, dan konseptualisasi feminisme yang berbeda-beda bahkan saling bertolak belakang. Termasuk yang menolak feminisme sebagai sebuah ideologi politik, dalam konteks nasionalisme, mereka menunjukkan sikap paradoks dengan mengartikulasikan hasrat yang kuat untuk menjadi bagian dari, atau diasosiasikan dengan sejarah gerakan perempuan atau gerakan emansipasi perempuan. Di antara contoh kasusnya adalah apropriasi Kartini dengan menerapkan Islamisasi terhadapnya –yang berujung pada reduksi pemikiran-pemikiran emansipatif Kartini (Chandrakirana, 2023)– seiring dengan kebangkitan konservatisme Islam (*the conservative turn*) yang menguat di era reformasi (Bruinessen, 2013) dan resistansi Kartini atas nama kolonialisme budaya (*cultural colonialism*) melalui politik gender seperti berkembang di Aceh semasa pergolakan dengan pemerintah Indonesia.

Mereka yang mengusung Islamisasi Kartini dan masyarakat Aceh yang menolak Kartini, atas dasar “kurang Islam,” dipengaruhi pemikiran kolonialisme –baik kolonialisme Belanda maupun kolonialisme Indonesia– dan hanya berjuang melalui pena (tidak seperti pahlawan Aceh yang gugur di medan perang), dikenal sebagai kelompok yang menentang feminisme dan gagasan kesetaraan dan keadilan gender. Tapi, demi perjuangan nasionalisme, mereka tidak segan “mendekatkan dan

mengasosiasikan diri” dengan perjuangan dan gagasan feminisme. Dinamika ini mengindikasikan feminisme –atau gerakan perempuan sebagai istilah yang lebih populer– lebih sebagai konsep politik daripada akademik yang bisa dipahami sangat plastis dan fleksibel sesuai kepentingan, kebutuhan, dan konteks politik tertentu. Kita perlu memahami “dua wajah feminisme,” antara feminisme versi politik –yang tidak jarang justru dikonstruksi dan diproduksi oleh mereka yang anti-feminisme– dan feminisme versi gerakan feminisme. Meski tidak selalu berada dalam ruang pemahaman yang sama atau sekadar identik, bahkan saling berlawanan dan saling konflik, dalam konteks keindonesiaan, kedua versi feminisme itu bisa berada dalam ruang sosial yang sama dan saling memengaruhi. Hasilnya, sekali lagi, nasionalisme yang membentuk wajah feminisme dan feminisme yang membentuk wajah dan agenda nasionalisme; feminisme terus menghidupkan dan mendinamiskan keindonesiaan, dan keindonesiaan terus menghidupkan dan mendinamiskan feminisme. Dalam situasi ini, feminisme, juga nasionalisme, di Indonesia tidak akan pernah mati; yang ada adalah perjalanan dan pengembaraan panjang untuk terus bertransformasi, menemukan bentuk dan figur baru atau merekonstruksi bentuk lama agar lebih relevan dan kontekstual. Gairah pergolakan yang dihasilkan dari gejolak feminisme dan nasionalisme juga yang, di antaranya, memungkinkan Indonesia tidak menjadi negara bangkrut (*failed state*) setelah mengalami banyak krisis, termasuk yang terakhir di ujung Orde Baru.

Perjalanan sejarah feminisme Indonesia yang tidak selalu stabil menyediakan fakta tentang feminisme yang selalu mengalami dan terbuka dengan perubahan. Perjalanan dan transformasi itu tidak jarang menuntut korban ketidakadilan, diskriminasi, marginalisasi, dan opresi yang tidak sedikit. Tapi, di sisi lain, perubahan-perubahan itu juga membangkitkan aktor-aktor yang terhapus sejarah serta menciptakan aktor-aktor baru gerakan feminisme. Merekam dinamika dan perubahan dalam perjalanan feminisme Indonesia menjadi cara penting untuk mengingat dan mengakui setiap elemen dalam transformasi feminisme Indonesia, yang juga menjadi bagian perjalanan nasionalisme Indonesia. Artikel beserta para penulisnya dalam buku *Transformasi Feminisme Indonesia* ini juga menjadi bagian dari, sekaligus usaha mendokumentasikan, berbagai perubahan dalam perjalanan panjang feminisme Indonesia hingga memasuki periode milenial dengan segala dinamikanya.

Perubahan Sosial-Politik dan Trayek Feminisme yang Zig Zag

Dalam ceramah pembuka (*keynote speech*) pada the 1st Annual Kartini Conference on Indonesian Feminisms (KCIF 2023) yang diadakan secara virtual, 20-23 Juli 2023, Sylvia Tiwon, profesor di Department of South and Southeast Asian Studies, University of California Berkeley, Amerika Serikat, membuat ilustrasi tentang feminisme Indonesia yang selalu mengalami perjalanan, melintasi berbagai trayek dalam sejarah keindonesiaan. Sebagai metafora perjalanan feminisme Indonesia, Tiwon menawarkan angkot, alat transportasi publik paling populer dalam masyarakat urban Indonesia –minimal hingga dekade kedua Abad 21– yang berjalan dari satu titik ke titik

selanjutnya, mengantarkan para penumpang ke tujuannya masing-masing. Trayek atau *trajectory* mengimajinasikan perjalanan “dari...ke” atau dari “sejarah” ke “tujuan masa depan” disertai berbagai perkembangan. Perjalanan tidak selalu berangkat dan berhenti di pemberhentian yang sama, meski melalui trayek yang sama. Tiwon membuat ilustrasi ini untuk menggambarkan dinamika perjalanan feminisme Indonesia yang selalu bersinggungan dengan proyek keindonesiaan. Perjalanan mengarungi trayek feminisme tidak lepas dari mekanisme politik untuk menyeleksi “penumpang” atau warga negara yang layak diantarkan hingga tujuan dengan selamat. Bagi Tiwon, memahami perjalanan atau trayek itu menuntut pemahaman atas tiga hal sekaligus: pemahaman atas feminisme, pemahaman terhadap nasionalisme, dan pemahaman tentang pengetahuan (di balik feminisme dan nasionalisme), termasuk siapa yang terlibat dalam produksi, sirkulasi, dan konsumsi pengetahuan tersebut.

Ibarat perjalanan angkot, perjalanan feminisme Indonesia mengisyaratkan adanya titik berangkat, tujuan, penumpang, muatan, perangkat aturan, hingga menjadi persimpangan antara berbagai kepentingan. Tiwon mengajukan pertanyaan, apakah feminisme Indonesia jika diibaratkan angkot, hanya bisa menjalani trayek yang sudah ditentukan “otoritas” atau di sana juga tersedia alternatif? Pertanyaan ini membawa kita menelusuri perjalanan panjang sejarah feminisme atau feminisme dalam sejarah keindonesiaan. Meski sering kali menjadi target tarik ulur berbagai kelompok kepentingan, Sylvia Tiwon menegaskan, sangat penting mengakui feminisme Indonesia yang beragam dan selalu mengalami transformasi dan selalu memunculkan alternatif. Feminisme Indonesia bukan sebuah gagasan dan praksis tunggal yang stagnan atau *ajeg*. Feminisme Indonesia, baik dari segi gagasan pengetahuan dan pemikiran maupun praktis aktivisme, seperti angkot, terus melaju dari satu trayek ke trayek lainnya. Berhenti sesaat, dan tak pernah berhenti selamanya. Dalam perjalanan historisnya yang melampaui satu abad –melebihi usia kemerdekaan Indonesia sendiri– feminisme Indonesia sebagai sebuah gerakan sosial, integral di dalamnya pengalaman dan ide yang dinamis dan bergerak dalam sebuah perjalanan terus menerus. Di setiap trayek, feminisme Indonesia menurunkan penumpang dan menaikkan penumpang lainnya; feminisme Indonesia tidak pernah dan tidak akan pernah diisi oleh gagasan dan praksis yang statis dan selalu sama, ia bisa mengalami “putar balik” atau melakukan *zig zag* dan manuver lain, yang, sekali lagi, menghasilkan alternatif dan keragaman. Perjalanan feminisme “dari...ke” tidak hanya melewati rute tetap yang sudah ditentukan, tapi berisi banyak imajinasi terkait dengan tujuan nasionalisme.

Feminisme yang terus bertransformasi adalah feminisme yang membawa semangat zaman, dengan terus terlibat memikirkan perubahan demi menyediakan jawaban atas berbagai persoalan sosial yang kontekstual. Tiwon menekankan pentingnya sinergi antara feminisme di level pengetahuan dengan feminisme di level praksis, karena “nature” feminisme yang memang bukan sekadar pengetahuan teoretis di menara gading, tapi praksis aktivisme perubahan sosial. Feminisme saat ini dihadapkan pada tantangan berhadapan dengan berbagai paradoks (*living with paradoxes*) yang menuntut *positionality* secara kritis dan berkesadaran dalam *dealing with paradoxes*. Kita sulit menghindari situasi di mana kebebasan (*freedom*) dan opresi

berada pada waktu bersamaan atau tujuan mencapai kebebasan yang dipenuhi dengan cara-cara opresif. Hak Asasi Manusia (HAM), demokrasi, bahkan feminisme, menjadi alat pemberdayaan tapi juga alat penundukan, alat liberasi dan di saat bersamaan menjadi alat kolonialisasi. Kemampuan kontekstualisasi agar mampu menghadirkan strategi yang relevan dan kontekstual, tidak selalu ideologis, namun tidak juga hanyut termakan ninabobo pragmatisme dan praktikalisme, adalah bagian dari *(re)positionality* di tengah berbagai paradoks itu yang perlu terus dipikirkan gerakan feminisme Indonesia.

Memikirkan dan menentukan *(re)positionality* feminisme, aktivis HAM dan keadilan sosial, Kamala Chandrakirana (2023), mengajukan pertanyaan reflektif fundamental: Bagaimana feminisme bertarung di zaman yang berubah? Pertanyaan tersebut menegaskan pentingnya pemahaman dan *awareness* terhadap berbagai perubahan sosial di setiap periode sejarah. Dalam bahasa Chandrakirana, persoalan sosial adalah persoalan manusia sebagai makhluk sosial, produk sebuah zaman tertentu. *Positionality* membutuhkan kesadaran zaman atau kesadaran atas perubahan yang terjadi di suatu era. Saat ini, kita berada di “musim pancaroba,” di mana perubahan-perubahan terjadi begitu cepat dan massif, seakan tidak ada hal yang tetap dan stabil. Kesadaran atas perubahan bukan saja pada perubahan-perubahan “lokal” dan regional, tapi perubahan-perubahan global yang sangat berpengaruh pada sistem keadilan global, dari perubahan akibat krisis ekologis, pandemi, perang ekonomi dan perang militer, menguatnya otoritarianisme, dan lain-lain, yang menggambarkan *polycrisis* di mana krisis-krisis yang tidak tunggal saling berkelindan dengan dampak yang sangat dahsyat (Chandrakirana, 2023).

Tidak jarang, krisis tersebut menghadirkan gugatan baru terhadap feminisme beserta gagasan tentang keadilan dan kesetaraan gender. Seiring dengan menguatnya gerakan ekstrem kanan (*far right*), konsep gender, yang merupakan salah satu temuan akademik feminisme sangat penting dan menjadi konsep sangat stabil untuk memahami ketimpangan relasi kuasa, sedang mengalami gugatan kuat, justru dianggap sebagai konsep yang melawan konsepsi keadilan berdasarkan *common sense*. Karenanya, menjadi penting untuk mengaitkan perubahan sosial-politik dengan proses intelektual-akademis terkait dengan produksi dan reproduksi pengetahuan feminis yang terus-menerus. Gerakan feminisme akan bisa menjawab berbagai gugatan hanya jika proses intelektual-akademik, baik di dalam maupun di luar lembaga-lembaga akademik formal, bisa terus dilakukan, menguatkan *positionality*, dan mengimbangi perubahan zaman yang massif.

Chandrakirana menawarkan jalan penting membangun kesadaran perubahan sekaligus pilihan *positionality* itu, yaitu kemampuan melakukan analisis secara tajam dan membangun imajinasi tentang masa depan yang emansipatif dan memerdekakan. Selain itu, elemen gerakan feminisme perlu menguatkan pemahaman dan pengakuan atas keragaman feminisme, yang bukan bagaikan taman bunga yang harmonis, tapi hutan belantara dengan akar dan cabang yang berbeda-beda. Pengakuan ini meniscayakan jalan yang tidak tunggal untuk sampai pada tujuan keadilan dan pembebasan dan menuntut dialog terus menerus. Terakhir, dalam menghadapi pancaroba perubahan dengan berbagai kontradiksi itu, Chandrakirana menyampaikan gagasan untuk “membangun kekuatan sosial politik dari kemenangan-

kemenangan lokal (dan individual),” sebuah strategi yang juga disebutnya sebagai gerakan transnasional yang mengakar. Nyatanya, cerita kemenangan lokal melakukan perubahan sosial menjadi narasi penting dan kaya dari perjalanan dan perubahan feminisme Indonesia.

Kemenangan lokal membawa kita ke titik perlawanan keseharian. Sementara kita terus menguatkan “analisis kritis dan imajinasi masa depan,” kita tak bisa meninggalkan persoalan-persoalan keseharian, baik dalam konteks pengalaman opresif maupun pengalaman agensi. Bagi Kristi Poerwandari (2023), sebagai ilustrasi bagaimana feminisme perlu terlibat (*engaged*) dengan persoalan keseharian, saat membicarakan feminisme, kita perlu membicarakan diri kita sendiri, sebagai subjek yang mengalami, menciptakan, dan terimbas perubahan. Feminisme perlu menyentuh dimensi psikologis dari perubahan sosial. Sementara dari segi risiko, dimensi psikologis menjadi salah satu bagian paling terimbas perubahan-perubahan di era internet saat ini, fokus pada dimensi psikologis justru melemah dan, bisa jadi, dianggap kurang “politis.” Internet, Poerwandari menyampaikan, misalnya, menyediakan ruang untuk kebebasan berekspresi, di sisi lain menggerus sikap empati dan kepedulian dan, di saat bersamaan, memediasi bentuk baru kekerasan berbasis gender dan kekerasan seksual, yaitu dalam bentuk kekerasan berbasis gender dan kekerasan seksual online bahkan menjadi alat persekusi. Bagi feminisme, internet menjadi domain penuh kontradiksi; satu sisi menjadi ruang bagi pengembangan gerakan melalui *digital politics*, di sisi lain memberi kesempatan kelompok kontra-feminisme melakukan serangan ofensif dan stigmatik. Realitas paradoks dan anomali seperti ini menyentuh secara langsung dimensi personal dan psikologis kelompok-kelompok rentan dan termarginal yang berdampak pada gangguan kesehatan mental. Dampak interaksi virtual tidak berhenti secara virtual, tapi dirasakan secara fisik dan mental dalam keseharian. Situasi ini juga menggambarkan bagaimana --dalam konteks feminisme-- persoalan ideologis bersinggungan langsung dengan persoalan-persoalan personal sehari-hari.

Poerwandari (2023) mengajukan gagasan kontekstualisasi feminisme di era internet dengan lebih banyak terlibat dalam persoalan-persoalan psikologis dan mental. Menurutnya, dalam diri dan subjek yang sudah “selesai,” yang bebas dari gangguan kesehatan mental, pikiran dan gagasan tentang konsolidasi gerakan akan lebih mudah dibangun. Meski interaksi sosial berbasis internet sangat dominan, menurutnya, feminisme perlu menyeimbangkan advokasi berbasis internet dengan kerja-kerja lapangan, termasuk bersentuhan langsung dengan para korban kekerasan berbasis gender dan kekerasan seksual dengan segala pengalaman traumatisnya.

Perubahan sosial-politik memberi tantangan sekaligus kesempatan baru bagi gerakan feminisme, termasuk feminisme Indonesia. Kesadaran dan pemahaman atas berbagai perubahan menjadi fondasi yang mendorong berbagai alternatif strategi gerakan. Perubahan sosial-politik perlu menginspirasi berbagai transformasi dalam gerakan feminisme, termasuk di level pengetahuan dan berpengetahuan. Feminisme perlu membangun agenda khusus kontekstualisasi pembaruan pengetahuan feminisme agar feminisme tidak hanya mampu bernegosiasi dengan perubahan, tapi bisa memberi jawaban-jawaban feminis terhadap beragam perubahan tersebut. Di level ini, feminisme akan memberi sumbangan penting bagi arah perjalanan sekaligus

tujuan-tujuan masyarakat yang diimpikan berdasarkan feminisme (*imagined feminist communities*).

Tentang Buku Transformasi Feminisme Indonesia

Pada 20-23 Juli 2023, Consortium for Plural and Inclusive Indonesian Feminisms yang terdiri dari LETSS Talk (Let's Talk about SEX and SEXUALITIES), Konde.co, dan Padepokan Perempuan GAIA mengorganisir the 1st Annual Kartini Conference on Indonesian Feminisms (KCIF 2023) secara virtual. Konferensi ini diniatkan sebagai upaya membangun tradisi baru feminisme Indonesia. Yaitu, feminisme yang menolak batas antara akademisi dan aktivis; feminisme yang dipenuhi kegairahan dalam memproduksi, mendokumentasi, dan menyirkulasi pengetahuan-pengetahuan feminisme yang kaya; feminisme yang kritis pada berbagai persoalan ketidakadilan, memiliki kemampuan analitis untuk memahami persoalan hingga ke “akar-akarnya” yang kompleks sekaligus kesediaan untuk berdialog; feminisme yang tidak berpusat pada satu otoritas tertentu; dan, terutama, feminisme yang mengakui sekaligus merayakan dinamika, keragaman, dan keterbukaan --feminisme yang plural dan inklusif.

Buku *Transformasi Feminisme Indonesia: Pluralitas, Inklusivitas, dan Interseksionalitas* ini dihasilkan dari proses aktivisme akademik yang dilakukan secara online melalui kegiatan konferensi virtual, KCIF 2023. Artikel dalam buku ini merupakan beberapa papers yang dipresentasikan oleh para panelis dalam berbagai sesi panel KCIF 2023. Keragaman tema dan isu yang dikaji tulisan-tulisan dalam buku ini merepresentasikan keragaman tema yang dibahas dalam konferensi tersebut, sekaligus, dalam pandangan kami, menggambarkan pluralitas, inklusivitas, dan interseksionalitas sebagai tiga aspek krusial dalam transformasi kajian dan agenda feminisme di Indonesia hingga saat ini. Dari konferensi (virtual) ke publikasi buku menjadi tawaran praktik berpengetahuan feminis: diawali dengan kajian berbagai isu feminisme dan refleksi atas pengalaman aktivisme dan advokasi, menjadi bahan diskusi dan perdebatan dalam konferensi, lalu dimaterialisasi dalam bentuk buku yang diharapkan mendorong proses berpengetahuan selanjutnya.

Meski tidak selalu menjadi produk sebuah konferensi akademik, publikasi buku kompilasi papers menjadi usaha penting, baik secara khusus untuk mendokumentasikan pengetahuan yang dihasilkan dari dan disirkulasi dalam kegiatan ini, maupun lebih jauh untuk menguatkan tradisi akademik dalam gerakan feminisme di Indonesia. Penyelenggara KCIF dan editor memutuskan untuk menerbitkan papers dalam bentuk buku, berharap publikasi ini akan berdampak lebih luas melalui *readership* yang menjangkau publik lebih luas, melampaui “suasana” konferensi yang terbatas, hanya pada lingkup “peserta konferensi” jika dipublikasi dalam bentuk prosiding. Dengan sistematika berbentuk buku, kompilasi papers ini juga menjadi cara membangun narasi tentang perkembangan tematik dan isu-isu kunci kajian dan agenda feminisme Indonesia kontemporer. Tidak kalah penting, publikasi buku yang dihasilkan dari proses berpengetahuan virtual atau online dimaksudkan untuk menegaskan bahwa proses berpengetahuan online (*digital learning*) juga bisa diandalkan sebagai mekanisme berpengetahuan yang intensif,

bukan sekadar tren temporer, dan bisa menjadi bagian dari usaha memproduksi pengetahuan yang “serius.”

Setelah melalui review dan editing, artikel dari para kontributor disistematisasi dalam delapan tema pokok, dari metodologi pengetahuan feminis, transformasi gender dan keluarga, keragaman gender dan seksual, otoritas tubuh dan keadilan reproduksi, feminisme dan krisis ekologis, perkembangan media dan problem ketidakadilan gender dan kekerasan seksual, hingga tema-tema interseksionalitas, termasuk isu yang terkait dengan buruh perempuan dan isu terkait dengan *persons with disability*. Tema pokok ini menjadi gambaran perkembangan isu-isu kunci (*key issues*) dalam perkembangan aktivisme dan keilmuan (*scholarship*) feminisme di Indonesia. Beberapa tema merupakan *the emerging issues* dalam feminisme Indonesia kontemporer. Tiap tema pokok berisi beberapa artikel dengan perspektif dan pendekatan yang beragam dalam melihat isu-isu kunci tersebut. Dalam tema metodologi pengetahuan feminis, misalnya, metodologi pengetahuan feminis didiskusikan dari beberapa aspek, termasuk metodologi feminis untuk mengkaji sejarah, kritik atas metodologi kolonial, *Eurocentric*, dan elitis, hingga praktik berpengetahuan inklusif yang mengakui dan memberi ruang pada pengetahuan dan berpengetahuan yang berperspektif *indigenous*, disabilitas, dan korban.

Transformasi relasi dan peran gender dan keluarga baru (*new families*) berisi kajian-kajian relatif kaya dan variatif, dari transformasi gender akibat mobilitas dan migrasi transnasional dan *long-distance motherhood*, patriarki dan norma keadilan gender dalam konteks masyarakat lokal, hingga fenomena *childfree*. Topik pokok lain merekam kritik terhadap feminisme Indonesia yang *cis-gender*; berbagai persoalan dalam pemenuhan hak atas keadilan reproduksi (*reproductive justice*) termasuk akses terhadap aborsi aman; pengalaman terkait keragaman gender dan seksual yang tidak hanya berisi ke pahitan pengalaman operasi, diskriminasi, dan kekerasan, tapi pengalaman *subjectivity* dan negosiasi yang menyenangkan dan membebaskan; keperluan untuk menguatkan keterlibatan feminisme dalam melawan krisis ekologis; patriarkisme baru dalam berbagai bentuk komodifikasi; fenomena baru seiring berkembangnya interaksi sosial berbasis internet, baik dalam bentuk yang positif berupa *digital feminist politics* hingga yang meresahkan, semisal kekerasan berbasis gender dan kekerasan seksual online; dan isu-isu khusus yang menuntut kebijakan lebih berperspektif gender dari negara, semisal penanganan perempuan dalam gerakan terorisme, ketidakadilan terhadap buruh perempuan akibat Undang-Undang Omnibus Law, dan perlindungan terhadap pekerja dengan disabilitas. Beberapa artikel membahas gerakan-gerakan perempuan dan feminisme komunitas dan akar rumput yang menjadi contoh “kemenangan-kemenangan lokal” (Chandrakirana, 2023) yang terus mendinamiskan dan menghidupkan gerakan feminisme Indonesia.

Artikel-artikel dalam buku ini menyediakan kebaruan (*novelty*), baik dari segi tema maupun pendekatan (*analytical framework*) dalam mendiskusikan tema-tema tersebut, yang terkait dengan perkembangan aktivisme dan keilmuan feminisme Indonesia saat ini. Penerapan pendekatan-pendekatan analitis dan konseptual baru atau lebih “up-to-date” menjadi perkembangan penting terkait kajian dan riset isu-isu gender, seksualitas, dan feminisme yang semakin intensif dan inklusif dan akses terhadap sumber-sumber pengetahuan yang lebih terbuka. Dengan demikian, bisa

disebut, buku ini menjadi rekaman dan dokumentasi krusial bagi perkembangan aktivisme dan keilmuan feminisme Indonesia.

Karena buku ini merupakan hasil dari proses konferensi, maka sumber utama materi tulisan “sebatas” pada papers yang dipresentasikan dalam konferensi tersebut. Artinya, tema-tema kunci dan pendekatan melihat tema tersebut melalui berbagai tulisan dalam buku ini masih menyisakan aspek lain keragaman dan kekayaan isu-isu feminisme Indonesia, yang tidak didiskusikan dalam KCIF 2023, yang diorganisir berdasarkan kiriman abstrak secara terbuka. Sebagai contoh, meski dalam KCIF 2023 ada beberapa presenter yang menyampaikan presentasi dengan topik yang terkait dengan feminisme Islam, namun panelis tersebut tidak mengirimkan papersnya untuk publikasi buku ini. Walhasil, feminisme Islam tidak secara khusus menjadi bagian tema kunci dalam buku ini, meskipun kita sungguh memahami dalam konteks feminisme Indonesia kontemporer, feminisme Islam menunjukkan perkembangan sangat dinamis, tidak hanya dari segi produksi pengetahuan, tapi dari segi ekspansi aktivisme sosial yang membantu feminisme semakin masuk di ruang-ruang keislaman.

Feminisme Islam merupakan subyek kajian yang selalu penting untuk melihat relasi Islam dan feminisme dan perkembangan feminisme dalam masyarakat Muslim, menjawab pertanyaan dan pergulatan yang tak pernah berakhir, seperti apakah feminisme selaras (*compatible*) atau berseberangan (*contradictory*) dengan Islam, bagaimana komunitas Muslim terlibat dalam kontestasi, negosiasi, dan adaptasi dengan gagasan-gagasan feminisme yang terus berkembang dan bertransformasi, dan, seperti ditunjukkan penelitian Rinaldo (2013), sejauhmana negosiasi dengan feminisme menunjukkan serta menghasilkan identitas dan praktik keislaman yang tidak seragam dalam masyarakat Muslim Indonesia. Jika pada periode 1990-an, kita menyaksikan “gender masuk pesantren” hingga menguat pada gagasan dan aktivisme tafsir berperspektif gender dan tafsir feminis yang menjadi salah satu kontribusi terbesar feminisme Islam Indonesia, kini feminisme Islam dihadapkan pada pergulatan atas isu-isu keragaman gender dan seksual yang menuntut feminisme Islam Indonesia terus berproses untuk membangun dan menentukan sikap dan cara pandang atas salah satu tema kunci yang berkembang kuat di era keterbukaan dan kebebasan saat ini. Membahas transformasi feminisme Indonesia tidak mungkin meninggalkan dan mengeksklusi dinamika dalam feminisme Islam. Kami berharap, keterbatasan buku ini tidak menyurutkan usaha membangun narasi tentang transformasi feminisme Indonesia yang sangat dinamis dan plural, justru mendorong langkah-langkah lebih komprehensif agar semua elemen dan segmen dalam perjalanan sejarah feminisme Indonesia bisa ditampilkan sekaligus mendapat pengakuan secara inklusif.

Kesehatan mental, seperti disampaikan Kristi Poerwandari (2023), juga perlu menjadi isu pokok feminisme kontemporer di Indonesia. Menelusuri kesalingterkaitan antara patriarkisme, heteronormativisme, dan kesehatan mental perlu menjadi kajian khusus sehingga feminisme Indonesia memiliki jawaban lebih komprehensif yang berperspektif feminis dan berperspektif gender, baik di level teoretis maupun praktis, terhadap isu-isu kesehatan mental. Kelompok gender dan seksual minoritas dan termarginal memiliki risiko dan kerentanan yang besar dari gangguan kesehatan

mental. Meski sudah mulai berkembang, gerakan feminisme Indonesia perlu menguatkan perspektif bahwa kesehatan mental adalah isu feminisme.

Merekam transformasi feminisme Indonesia tidak bisa mengabaikan pengalaman-pengalaman pergulatan di level keseharian yang menampilkan cerita kehidupan orang-orang yang bukan saja dihilangkan, tapi sama sekali tidak terekam dalam sejarah atau *people without history*, dalam konsep Eric Wolf (2010). Pengalaman mereka adalah pengalaman signifikan tentang feminisme yang menubuh (*embodied feminism*) –dan sangat mungkin lebih otentik– dalam kehidupan sehari-hari, yang terefleksi dalam berbagai relasi di berbagai ruang dan domain. Misalnya, para korban kekerasan dalam rumah tangga yang tak berhenti mencari keadilan, baik secara hukum maupun sosial, di tengah perjuangan untuk sekadar bertahan hidup dari keserbakelugan, para transpuan yang melakukan pekerjaan penuh risiko, para LGBTIQ yang terus bertahan di tengah kriminalisasi dan ancaman persekusi, atau para lelaki yang merelakan para istri menjadi pekerja migran dan bersedia terlibat dalam pengasuhan, dan kisah hidup lain yang masih sangat banyak. Pengalaman mereka sering kali terlewatkan karena kita hanya mengakui pengalaman yang direkam secara tertulis (*written record*) –padahal pengalaman mereka merupakan sebuah bentuk *agency* dan otonomi dalam meresistensi dan bernegosiasi dengan berbagai bentuk sistem ketidakadilan– salah satu inti (*core*) feminisme. Pengalaman-pengalaman itu sesungguhnya yang turut menghadirkan feminisme. Dalam istilah Sylvia Tiwon (2023), feminisme Indonesia yang plural dan inklusif perlu mengakui tubuh-tubuh dan pengalaman ketubuhan dan seksualitas yang beragam. Merekam transformasi tubuh-tubuh dari “orang-orang tanpa sejarah” perlu menjadi agenda khusus produksi pengetahuan feminisme Indonesia. Merekam pengalaman yang beragam menjadi fondasi membangun aliansi strategis yang melampaui “safe space” (Tiwon, 2023), di mana, atas nama taktik gerakan, gerakan feminisme hanya memberi tempat pada identitas cisgender dan relasi gender heteroseksual yang dualistik. Di luar itu, merekam feminisme yang terus bertransformasi melalui buku ini menjadi cara mengasah kesadaran dan *awareness* akan perubahan, seperti ditegaskan Kamala Chandrakirana (2023).

Tim editor menyampaikan terima kasih dan apresiasi kepada semua pihak yang berkontribusi pada penerbitan buku ini. Terima kasih secara khusus diperuntukkan bagi para kontributor yang berkenan mengirimkan tulisan hasil penelitian dan kajiannya untuk menjadi bagian dari buku ini. Kami juga menyampaikan terima kasih sebesar-besarnya kepada Pusat Kajian Literasi Kesehatan dan Gender, London School of Public Relations (LSPR), terutama Dr. Lestari Nurhajati, dan LSPR Publishing –khususnya mbak Xenia Angelica Wijayanto yang sangat *helpful*– untuk kesediaannya bekerja sama dalam publikasi buku ini. Kolaborasi seperti ini perlu menjadi model kerja-kerja feminisme di Indonesia. Akhirnya, semoga kehadiran buku ini menguatkan usaha mendokumentasikan feminisme Indonesia sekaligus mendorong kajian dan teoretisasi lebih intensif yang diharapkan berefek pada produksi dan pembaruan pengetahuan feminisme Indonesia yang makin kaya dan berkesinambungan. Selamat membaca!

Daftar Pustaka

- Bruinessen, M. v. (ed.). (2013). *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*. Singapore: ISEAS Publishing.
- Chandrakirana, K. (2023). Bertarung di Jaman yang Berubah: Kartini dan Kita. *Special Plenary Session, 1st Annual Kartini Conference on Indonesian Feminisms (KCIF 2023)*, 23 Juli 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=9GFMDlee68E>.
- Fanggidaj, F., Setiawan, H., & Nadia, I.F. (2006). *Memoar Perempuan Revolusioner*. Yogyakarta: Galangpress.
- Irawaty, D. (2023). Sambutan Conference Chair, The 1st Annual Kartini Conference on Indonesian Feminisms. Dalam Irawaty, D., dkk. *Buku Program The 1st Annual Kartini Conference on Indonesian Feminisms*. Jakarta, Yogyakarta, & Binghamton, NY: Consortium for Plural and Inclusive Indonesian Feminisms.
- Muttaqin, F. (2007). Sexuality Discourse in Classic Javanese Literatures: A Study of *Serat Centhini*. *Unpublished Paper*, Southeast Asian Studies, Ohio University.
- Muttaqin, F. (2015). Islamization of Women's Movement in Indonesia. *The Jakarta Post*, 20 April 2018.
- Muttaqin, F. (2016). The Politics of Local versus Global of Sexuality and Gender Debates in the Post-Soeharto Era of Indonesia. *Lakon: Jurnal Kajian Sastra dan Budaya* 3(1):15-42.
- Poerwandari, E.K. (2023). Kontekstualisasi Pemikiran Kartini: Tantangan bagi Feminisme Indonesia yang Heterogen. *Special Plenary Session, 1st Annual Kartini Conference on Indonesian Feminisms (KCIF 2023)*, 23 Juli 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=9GFMDlee68E>
- Reid, A. (1988). Female Roles in Pre-colonial Southeast Asia. *Modern Asian Studies* 22 (3): 629-645.
- Rinaldo, R. (2013). *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. New York: Oxford University Press.
- Tiwon, S. (2023). Dari Sejarah Perempuan dan Gender Nusantara ke Feminisme Indonesia yang Plural dan Inklusif. *Keynote Speech, 1st Annual Kartini Conference on Indonesian Feminisms (KCIF 2023)*, 21 Juli 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=LzsA260mPL8>
- Wieringa, S. (2022). *Sexual Politics in Indonesia*. New York: Palgrave Macmillan.
- Wolf, E. (2010). *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

TRANSFORMASI FEMINISME INDONESIA

Pluralitas, Inklusivitas,
dan Interseksionalitas

BAB I

METODOLOGI FEMINIS DAN PLURALITAS PRODUKSI PENGETAHUAN

1

Metodologi Feminisme dalam Penulisan Sejarah

Nadya Karima Melati

2

Pengetahuan Adat Perempuan Dayak Benawan dalam Produksi Pengetahuan Feminis

Nikodemus Niko

3

Produksi Ideologi Gender di Aceh dan Eksperimentasi Aktivisme Etnografi Feminis

Farid Muttaqin

4

Pendidikan Seksualitas bagi Anak Berkebutuhan Khusus

Helma Nuraini

5

Penulisan Terapeutik dan Strategi Alternatif Pemulihan bagi Penyintas

Dian Nafiatul Awaliyah

Metodologi Feminisme dalam Penulisan Sejarah

Nadya Karima Melati

Mengguncang Epistemologi Penulisan Sejarah

Hal yang membedakan penulisan sejarah feminis yang menggunakan metode dan pendekatan feminisme dengan penulisan sejarah perempuan adalah aplikasi teori-teori feminisme yang telah ditulis para ahli pemikir feminis sebelumnya. Teori-teori feminis yang beragam menawarkan pijakan epistemologi dalam menganalisis fenomena sosial yang dilakukan oleh penulis sejarah. Teori-teori feminisme seperti feminisme liberal, marxis, psikoanalisa, posmodern hingga ekofeminisme berguna bagi sejarawan untuk memahami dan memaknai kategori-kategori sosial di masyarakat. Sejarawan membutuhkan teori feminisme untuk melihat kategori dan konstruksi sosial dengan lebih kritis. Sebuah contoh pembongkaran epistemologi dengan pijakan feminis (*feminist standpoint*) dikemukakan seorang feminis Marxis, Nancy C. M. Hartsock, dalam *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism* (1980). Pijakan feminis menjadi dasar awal pembentukan asumsi hubungan gender dalam pembagian tugas kerja yang berdasarkan sifat dan identitas feminin dan maskulin. Dasar-dasar asumsi pembagian tugas dalam kategori gender akan menjadi landasan untuk memahami konstruksi sosial dalam masyarakat yang terdiri dari perempuan, laki-laki, dan gender lainnya.

Para sejarawan masa kini perlu mengasah sensitivitas gender dengan melihat posisi diri dan identitasnya dalam pemilihan topik penelitian. Pengakuan atas subjektivitas personal akan membuka potensi bias-bias yang selama ini dimiliki. Subjektivitas pemilihan tokoh di sini harus diakui dan dirayakan sebagai proses kognitif dalam pemilihan topik sehingga relasi antara penulis dengan subjek dapat terlihat. Pengaruh pendidikan dalam bentuk bias-bias kolonial dan patriarki mungkin juga masih kuat dalam menulis kajian sejarah. Sering kali, sejarawan yang tidak mengadaptasi sensitivitas gender terjebak dalam penulisan sejarah perempuan esensialis atau cenderung meromantisasi peran maskulin perempuan dalam perjuangan kemerdekaan. Kerja-kerja perempuan yang dirayakan pada masa Revolusi

Indonesia adalah perempuan-perempuan yang berjuang di garis depan, angkat senjata dan sebagainya. Padahal, kerja-kerja perempuan dalam bidang domestik seperti menjadi guru di tengah-tengah masa perang seperti yang dilakukan Sujatin Kartowijono, menulis artikel dan mencetak selebaran seperti S.K Trimurti juga terhitung sebagai usaha-usaha dalam mempertahankan kemerdekaan.

Ada pula bias yang dihasilkan oleh perjalanan sejarah bangsa Indonesia. Bias ini adalah pandangan binaritas yang terbangun sejak kongres penulisan sejarah Desember 1957. Upaya pembentukan jati diri bangsa menghadirkan konsep pahlawan-musuh seperti membalik dua sisi mata koin. Tokoh-tokoh seperti Christina Martha Tiahahu atau Pangeran Diponegoro yang menolak Portugis dan Belanda menjadi pahlawan Indonesia dan kolonial sebagai musuh.¹ Penolakan kolonialisme harusnya tidak hitam-putih dan berusaha menolak konsepsi biner antara pahlawan-musuh. Keutamaan dari penulisan anti-kolonialisme adalah untuk memperlihatkan suatu gagasan utuh tentang negara bangsa yang dihasilkan dan diperjuangkan oleh bangsanya sendiri menggunakan analisis kelas, gender, dan ras tanpa terjebak dalam hitam putih identitas. Hal yang harus dicamkan adalah kolonialisme tidak hadir sebagai satu entitas bangsa Eropa melainkan sebuah sistem penindasan yang terjadi seperti perbudakan, pekerja paksa, dan kuli kontrak. Eropa sebagai pihak kolonial berperan untuk memperkenalkan dan mengimplementasikan sistem kerja tersebut dan mengambil keuntungan. Sistem kolonialisme tidak bisa berjalan tanpa adanya dukungan dari elit priyayi yang mengekstraksi tenaga rakyatnya sendiri. Oleh karena itu, penulisan sejarah feminis harus menolak binaritas antara pahlawan-musuh dan memperluas konsepsi tentang aktor dan agensi dalam sebuah peristiwa sejarah di dalam sebuah sistem sosial masyarakat tertentu, alih-alih terjebak pada konsepsi biner. Pengakuan atas pijakan identitas dan pengakuan bias-bias ini yang harus dihindari, dan melihat identitas perempuan sebagai kategori dengan relasinya dengan aspek-aspek sosial lain seperti kelas dan periodisasi zaman.

Metodologi Sejarah Feminis

Apakah dengan mengetahui bahwa perempuan terlibat dalam Revolusi Prancis, maka pengetahuan masyarakat tentang Revolusi Prancis akan berubah? Demikian pertanyaan Natalie Davies (1975) dalam artikelnya tentang transisi sejarah perempuan dalam sejarah Eropa. Pernyataan tersebut menjadi pelatuk bagi sejarawan feminis yang terbiasa dengan esensialis-deskriptif yang nyaman dengan mendeskripsikan kehadiran suatu fenomena sejarah tanpa menginterpretasikan dan menjelaskan sebab-akibat identitas gender dalam sebuah peristiwa di masa lalu (Scott, 2011). Dalam *Gender as a Useful Category of Historical Analysis*, Scott (2011) mewanti-wanti para sejarawan untuk menggunakan teori-teori feminisme, gender, dan seksualitas sebagai alat bantu ilmu sosial dalam menulis sejarah. Dengan melihat gender sebagai kategori dalam periodisasi sejarah umat manusia, sebenarnya sudah

¹ Konsepsi tentang negara-bangsa Indonesia baru mulai berkembang pada zaman pergerakan pasca-politik etis abad ke-20, sementara perlawanan Christina Martha Tiahahu dan Diponegoro terjadi pada abad ke-18. Besar kemungkinan, Christina Martha Tiahahu dan Diponegoro tidak mengenal konsep negara-bangsa modern dan tidak melakukan perlawanan atas nama bangsa Indonesia.

banyak karya tulis feminis Indonesia yang berkualitas dan mumpuni untuk menjadi sumber rujukan karya penulisan feminisme dan karya-karya tersebut tidak selalu berasal dari disiplin ilmu sejarah.

Penulis menggunakan gender sebagai kategori yang telah dibuat oleh Joan W. Scott dan membuat relevansi bagaimana menggunakan gender sebagai kategori dalam contoh karya-karya akademik peneliti feminisme di Indonesia. Scott mengambil contoh tiga macam metode penulisan sejarah dengan menjadikan gender sebagai alat analisis dalam tiga tipe penulisan sejarah gender. *Pertama*, penulisan sejarah gender yang berasal dari murni tradisi feminis yang bertujuan untuk menganalisis asal muasal patriarki. *Kedua*, penulisan sejarah dengan tradisi Marxis yang mencari akomodasi di dalam feminis kritik. *Ketiga* perpaduan penulisan sejarah feminis yang berasal dari tradisi post-strukturalisme Prancis dan objek-relasi teoritis ala Anglo-American. Karakteristik penulisan sejarah gender sebagaimana dikemukakan oleh Scott, apabila dilihat secara saksama, akan muncul dalam karya-karya penulis feminis di Indonesia.

Contoh pertama adalah penulisan sejarah gender yang berasal dari murni tradisi feminis yang bertujuan untuk membongkar dan menganalisis asal-usul dari patriarki telah dilakukan oleh Gadis Arivia dalam bukunya *Filsafat Berprespektif Feminis* (2003). Buku ini menjelaskan sejarah dominasi pengetahuan filsafat Indonesia yang dipengaruhi oleh pemikiran filsafat Barat yang tidak lepas dari tradisi seksis dan misoginis para filsuf yang dirujuk. Di sini, Gadis Arivia menjabarkan praktik-praktik misoginis dari para filsuf dan dampaknya apabila pemikiran misoginis filsuf tidak dikritisi akan berdampak pada mahasiswa secara tidak langsung. Karena dengan tidak sengaja, pemikiran misoginis akan ditransfer kepada siapapun yang belajar filsafat Eropa. Analisis terhadap asal-usul patriarki dan pemikiran misoginis akan menjelaskan masa kini dan masa depan, mengapa perempuan tertindas dan gender sebagai kategori yang memberikan identitas tertentu pada jenis kelamin manusia beserta sifat-sifat yang menyertainya.

Sementara itu, penerapan gender sebagai kategori yang berasal dari tradisi Marxis akan berusaha melihat kerja-kerja perempuan seperti kerja pengasuhan dan hubungan produksi dan reproduksi di dalam rumah sebagai pusat analisis dalam penelitiannya (Saptari, 2011).² Contoh karya sejarah ini adalah tulisan Ratna Saptari, *Menulis tentang sebuah Pemogokan Buruh di Tangerang: Kaitan antara Dimensi Publik dengan Privat dalam Perspektif Baru Penulisan Sejarah Indonesia* (2011). Dalam tulisan tersebut, Ratna Saptari memperlihatkan dimensi operasi penulisan sejarah pemogokan buruh dan penulisan soal sejarah buruh yang tidak mengintegrasikan pengalaman ruang privat sebagai bagian dari proses produksi kerja dan produksi penulisan sejarah. Karya lain yang terkini adalah artikel Fatimah Fildzah Izzati berjudul *Di Balik Toko Online Ada Kerja Perempuan yang Terabaikan* (2019) yang menjelaskan kerentanan perempuan yang diikat dalam kerja domestik dan membuka toko online selalu dilihat

² Kritik terhadap data mentah yang bias gender juga disajikan Ruth Indiah Rahayu (2017) dalam artikelnya tentang Pudjiwati Sajogyo berjudul “Membongkar Asumsi Kerja Perempuan” yang memperlihatkan bagaimana bias penghitungan Badan Pusat Statistik (BPS) terhadap kerja domestik perempuan yang dianggap sebagai ibu rumah tangga dan memiliki sektor pekerjaan informal sebagai kategori pekerjaan tambahan. Selengkapnya <https://indoprogress.com/2017/12/pudjiwati-sajogyo-membongkar-asumsi-kerja-perempuan-versi-bps/>

sebagai 'pelengkap' kerja utama suami memberikan lapisan operasi terhadap perempuan. Analisis pembagian kerja antara perempuan dan laki-laki yang dibingkai dalam spasial dan temporal tertentu menjadikan dua karya Ratna Saptari dan Fatimah Fildzah Izzati sebagai karya sejarah feminisme.

Penerapan penulisan sejarah feminisme kategori ketiga dihadirkan dalam seri *Ekofeminisme* yang ditawarkan oleh Dewi Candraningrum dalam salah satu karyanya *Body Memories: Goddesses of Nusantara, Rings of Fire and Narratives of Myth* (2014). Lepas jauh dari tradisi deskripsi tanpa analisis operasi, Dewi Candraningrum yang berasal dari tradisi feminis posmodern dan postrukturalis memberikan legitimasi dan merayakan subjektivitas perempuan dan masyarakat adat dalam melawan perusakan alam. Metodologi terakhir ini membutuhkan tradisi yang komprehensif dari satu wilayah teorisasi feminisme yang ketat. Pendekatan postrukturalis sebagai gerbang awal dengan melihat kategori di masyarakat sebagai teks atau representasi bertolak belakang dari tradisi sejarawan yang dibangun dalam materialisme historis. Namun demikian, bukan tidak mungkin untuk mengadaptasi pendekatan ini dalam penulisan sejarah feminis.

Metode Sejarah Feminisme: Kelindan

Setelah mengevaluasi epistemologi dan metode untuk menulis sejarah feminis, penulis menawarkan satu pendekatan penulisan sejarah yang dalam pandangan penulis berpotensi besar untuk menghasilkan penulisan sejarah feminis yang kritis. Metode tersebut adalah metode kelindan yang memosisikan relasi antara aktor/subjek dengan sejarah global. Metode kelindan dalam penulisan sejarah feminisme ini ditawarkan oleh Michael Werner dan Benedicte Zimmermann yang menawarkan melihat hubungan sosial dan sejarah melalui keterlibatan antara objek historikal non benda dan manusia. Keterlibatan atau kelindanan yang terjadi memengaruhi masing-masing aktor dalam bertindak dan merespons situasi.

"Entanglement occurs not only between historical objects but can be itself a category of reflection. The object in question and the perspective on it constitute each other mutually in a permanent process of interaction. Developments on one side could be the result of developments on the other" (Werner & Zimmermann, 2022).

Kelindanan hadir sebagai metode yang melampaui sejarah komparatif dan sejarah transnasional. Kelindanan memperlihatkan keterlibatan antar aktor dan hal-hal yang mendasari kebijakan ataupun keputusan seorang aktor berdasarkan hal-hal yang melingkupinya. Hal ini sejalan dengan prinsip *ethics of care* sebagai metode pengambilan keputusan perempuan.³ Kelindan juga berfungsi sebagai metode yang digunakan dalam sejarah global menjadi pintu gerbang untuk memahami dan

³ *Ethics of Care* diperkenalkan oleh Carol Gilligan dalam *In Different Voice* (1982) tentang bagaimana perempuan mengambil keputusan dan apa konsepsi yang dianggap adil oleh perempuan berdasarkan relasi-relasinya dengan orang sekitar. Karya Gilligan menjadi tonggak baru dalam studi feminisme di seluruh dunia dan salah satu karya puncak feminisme.

menyuarakan sejarah minoritas dalam konteks mikro seperti sejarah tentang apa yang dianggap standar normal di masyarakat. Metode kelindan memaksa penulis untuk menggugat standar normal yang berguna untuk kajian-kajian seksualitas dan penulisan sejarah gender minoritas. Faktor-faktor seperti transfer pengetahuan, budaya dan ideologi memengaruhi sebuah objek (hukum tertulis) atau subjek sejarah (aktor) diperhitungkan dalam hubungannya dengan sejarah politik nasional, kolonialisme dan hukum. Hubungan kelindanan antara struktur di masyarakat pada periode tertentu dan refleksi posisi subjektivitas penulis menjadi kunci untuk melihat bagaimana gender dan identitas perempuan diformulasi dan dimaknai dalam sejarah.

Pemilihan metode sejarah kelindan atau, dalam bahasa Jerman, *Verflechtung*, meletakkan periodisasi gerakan feminisme sebagai relasi hubungan yang kompleks dengan politik nasional dan global dari kaca mata pencapaian hukum dan kelahiran institusi.⁴ Identitas perempuan Indonesia apabila dilihat dalam periodisasi politik secara terus-menerus akan memperlihatkan bagaimana perubahan dari konsepsi esensialisme menuju konstruktivisme. Apabila kita melihat konsepsi dan definisi perempuan sebagaimana yang dianut organisasi Perwari dan Kowani di tahun 1950-an dalam upaya membentuk “Ibu Bangsa,” ide esensialisme akan apa itu perempuan dan hak-haknya akan semakin berkembang hingga masa kini perjuangan perempuan menuju ide yang lebih konstruktif tentang isu kekerasan seksual dan diskriminasi seksual.

Contoh Karya Sejarah Gerakan Perempuan dalam Kelindan Politik

Perjalanan gerakan perempuan di Indonesia telah berlangsung jauh sebelum Indonesia merdeka. Sejarah gerakan perempuan masuk dalam kategori sejarah modern yang berhubungan dengan pendirian negara-bangsa. Beberapa karya-karya klasik penulis jadikan rujukan untuk melakukan pembabakan atas gerakan perempuan di Indonesia sesuai dalam periode politik Indonesia. *Pertama* adalah periode paruh awal ke-20 dalam buku *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan dan Pencapaian* (2010) oleh Cora de Veerde. Ia merekam upaya gerakan perempuan dalam periode kemerdekaan untuk masuk ke dalam Dewan Kota dan memperjuangkan pendidikan modern. *Kedua*, periode masa Revolusi yang bisa dirujuk buku Susan Blackburn berjudul *Women and the State in Modern Indonesia* (2004). Buku ini menjelaskan gerakan perempuan periode masa Revolusi dan Orde Lama yang sering kali tertimpa peristiwa sejarah heroik tentang perjuangan mendapatkan kemerdekaan. Pada masa Revolusi dan Orde Lama, gerakan perempuan menuntut untuk diakui sebagai warga negara sepenuhnya dengan hak untuk memilih dan anti-poligami.

Perjuangan babak politik *ketiga* di masa Orde Baru dikaji oleh penulis Indonesia seperti Julia Suryakusuma dalam *Ibuisme Negara* (2010) yang mengkritik beban

⁴ Negara Indonesia mengklaim sebagai negara hukum, oleh karena itu pencapaian gerakan perempuan bisa diukur melalui keberhasilan kebijakan feminisme dalam perundang-undangan atau kebijakan publik. Pasal 1 ayat (3) UUD tahun 1945 menyatakan, “Negara Indonesia adalah negara hukum.” Indonesia adalah negara hukum (*Rechtsstaat*), bukan negara yang berdasarkan atas kekuasaan belaka (*Machtsstaat*).

ganda perempuan pekerja. Perjuangan untuk lepas dari politik otoritarian Soeharto oleh rakyat di akar rumput dan Lembaga Swadaya Masyarakat ditulis oleh Yanti Muchtar dalam *Tumbuhnya Gerakan Perempuan Indonesia Masa Orde Baru* (2016). Periode gerakan perempuan keempat adalah periode pasca reformasi 2000-an yang diwarnai oleh konflik di daerah. Sementara ini, pengetahuan penulis tentang periode ini disuplai oleh *Jurnal Perempuan* khususnya pada edisi 110 “Perempuan dan Inisiatif Keadilan” (2021) yang merekam gerakan-gerakan perempuan di daerah konflik dari Aceh sampai Papua untuk mengetahui gerakan perempuan pada masa reformasi yang berpusat pada penyelesaian konflik pascareformasi. Periode gerakan perempuan kelima adalah gerakan perempuan kontemporer yang berpusat pada isu seksualitas dan pengakuan terhadap transpuan sebagai bagian dari identitas perempuan. Saat ini, *Jurnal Perempuan* dan Lembaga Swadaya Masyarakat sedang bersama-sama membentuk dan merekam sejarahnya.

Dengan melakukan periodisasi berdasarkan karya klasik penulisan sejarah gerakan perempuan secara saksama, kita akan menemukan pergeseran akan konstruksi perempuan dalam jangka waktu yang panjang dari gerakan untuk mengakui perjuangan politik perempuan dalam hari ibu, penolakan perempuan dalam kekerasan dengan terbentuknya Komnas Perempuan pada 1998. Kelindan gerakan perempuan terhadap politik global harus diperhitungkan dalam memengaruhi konsepsi dan arah gerakan perempuan tersebut. Misalnya seperti yang dilakukan Saskia Wieringa dalam *Sexual Politics in Indonesia* (2010) yang memosisikan perubahan politik anti-komunisme sebagai faktor yang telah memberangus Gerwani, organisasi perempuan yang amat berjasa pada periode revolusi.

Gerakan Perempuan Tahun 1950: Esensialisme menuju Konstruktivisme Identitas Perempuan

Penulis memberikan contoh bagaimana aplikasi penulisan sejarah menggunakan metode feminisme dengan melihat gender sebagai kategori dan hubungannya dalam politik lokal dan internasional di Indonesia pada periode revolusi. Tahun 1950-an adalah masa emas gerakan perempuan di Indonesia. Pada masa revolusi, tarik ulur undang-undang pro-feminis diwarnai gonjang-ganjing negara baru yang belum stabil secara ekonomi dan politik. Agresi sekutu dan ekonomi yang morat-marit terpaksa membuat gerakan perempuan fokus untuk menyelesaikan masalah kedaulatan dan “diminta” untuk menanti tuntutan hak perempuan. Beberapa organisasi perempuan menurut dan membentuk barisan perempuan yang dibutuhkan dalam bala tentara maupun diplomasi mendukung kemerdekaan.⁵ Seketika, pascapengakuan Republik Indonesia oleh Belanda 1949, Soekarno gencar melakukan pencaplokan wilayah dan menggunakan gerakan perempuan⁶ sebagai pendukung kebijakannya.

⁵ Beberapa organisasi perempuan dengan ciri militeristik demi mendukung kemerdekaan RI dibentuk tidak hanya di Jawa, tapi juga Sumatera dengan nama Laskar Muslimat di Bukit Tinggi dan Sabil Muslimat di Sumatera Tengah. Selengkapnya, lihat Triana Wulandari, 2017, *Perempuan dalam Gerakan Kebangsaan*, Tim Redaksi Penerbit.

⁶ Soekarno dekat dengan gerakan perempuan Gerwani yang sering kali dianggap sayap dari Partai Komunis Indonesia (PKI). Gerwani yang telah memiliki ide perempuan konstruktivis dan bergerak secara

Dua tipe organisasi perempuan adalah organisasi perempuan independen seperti Perwari dan kemudian menjadi Kowani, menganut pandangan ibuisme esensialis dalam perjuangannya. Di sisi lain ada organisasi perempuan yang menjadi sayap organisasi lain seperti Aisyiah (Muhammadiyah), Muslimat (NU), Muslimat (Masyumi), Perempuan Bhayangkari, Wanita Katolik dan lainnya. Tingkatan ideologi feminisme dan pandangan sebagai perempuan yang menjadi dasar kebijakan dan isu yang diperjuangkan gerakan organisasi perempuan dipengaruhi pada tingkat ketergantungan organisasi-organisasi ini terhadap organisasi induk/partner. Misalnya, bagaimana pada Kongres Pertama, Perempuan Aisyiah sebagai sayap perempuan Muhammadiyah belum bisa menolak poligami atau bagaimana Perempuan Bhayangkari ikut berdemonstrasi pada HUT Perwari menolak kebijakan tanggungan pejabat negeri sipil untuk istri kedua hingga keempat.⁷

Pernikahan Soekarno dengan Hartini membuat jarak Soekarno terhadap Perwari yang independen semakin panas. Perwari yang tidak terikat dengan organisasi maskulin manapun menuntut Undang-Undang Perkawinan disahkan alih-alih meloloskan peraturan pemerintah tentang pensiun yang diluncurkan tanpa diskusi dan perspektif feminis dari organisasi-organisasi perempuan. Pendirian yang tegas dan konsisten membuat organisasi ini harus kehilangan banyak anggotanya karena dalam pandangan para suami, organisasi Perwari dianggap semakin radikal.⁸ Puncaknya adalah demonstrasi tanggal 17 Desember 1953 yang dilakukan untuk memperingati hari kelahiran Perwari. Para perempuan dari berbagai organisasi turun ke jalan dan berdemonstrasi menuntut kebijakan publik yang berperspektif feminis.⁹ Soekarno yang berlatar belakang politik Jawa berusaha melakukan rekonsiliasi ketegangan hubungannya dengan organisasi perempuan dan mengeluarkan Dekrit Presiden Nomor 316 tahun 1959 tentang penetapan hari ibu sebagai hari gerakan perempuan. Gerakan perempuan seperti Perwari tidak pernah berdamai dan dengan beragam organisasi, sayap dan naungan, menuntut kebijakan publik yang sesungguhnya bukan sekadar kompensasi untuk menjinakkan organisasi perempuan.¹⁰

politis mengalami dilema ketika harus beraliansi dengan Soekarno yang masih punya pandangan mendua tentang feminisme dan gerakan perempuan. Selengkapnya tentang '*mansplaining*' pandangan Soekarno terhadap perempuan tentang gerakan perempuan Indonesia, lihat Soekarno (2013). *Sarinah: Kewadjaban Wanita dalam Perdjjoangan Republik Indonesia*. Bandung: Syabas Book.

⁷ Pada 1952, Pemerintah RI melalui Kementerian Agama mengeluarkan Peraturan Nomor 19 yang mengatur pembagian uang pensiun kepada pegawai negeri yang memiliki lebih dari satu istri. Hal ini mengakibatkan kemarahan organisasi perempuan yang selama ini gencar melancarkan tuntutan UU Perkawinan yang adil.

⁸ Sujatin Kartowijono, 1983: 104.

⁹ Demonstrasi yang dilakukan oleh gerakan perempuan sangat rasional mengingat dalam pendirian negara Indonesia dan banyak negara-bangsa di dunia luput dalam kebijakan publik yang menyediakan pengalaman perempuan dalam pembuatannya. Ketika perempuan menuntut kebijakan publik yang adil, gerakan feminis dituduh sebagai radikal.

¹⁰ Organisasi perempuan lintas negara aktif dalam berbagai konferensi internasional demi mencapai tujuan kebijakan publik dan Undang-Undang Perkawinan berperspektif feminis. Pada 27 Maret sampai 7 April 1961, Kongres Wanita Indonesia mengirim utusan-utusan ke Asian Regional Conference dan Seminar Associated Country Women of the World. Lihat selengkapnya, Triana Wulandari (2017, *Op Cit.*: 207).

Kesimpulan

Karya-karya penulis sejarah perempuan di Indonesia sangat kaya dan beragam. Ilmu sejarah sebagai disiplin ilmu yang sangat bergantung pada sumber tekstual membutuhkan pandangan yang lebih kritis untuk menulis sejarah pada hari ini. Kritik terhadap sumber sejarah seperti arsip saja tidak cukup, sejarawan butuh mempelajari teori-teori feminisme mutakhir dan menambah pengetahuan dari karya-karya feminis yang tidak selalu berasal dari disiplin ilmu sejarah. Feminisme sebagai ilmu pengetahuan telah menawarkan analisis penulisan sejarah yang komprehensif mulai dari pembongkaran epistemologi, tawaran metode penulisan hingga struktur penulisan. Dalam menulis sejarah feminis, membongkar epistemologi menjadi tahapan yang utama disusul dengan adaptasi metodologi feminisme. Setelah itu, beragam metode penulisan sejarah bisa diaplikasikan misalnya metode kelindanan. Dengan metode kelindanan, dapat terlihat bagaimana keperempuanan sebagai konstruksi sosial berubah berangsur-angsur dalam periode politik negara Indonesia. Metode ini bisa melihat secara periodisasi terbatas ataupun dalam jangka waktu yang panjang. Untuk itu, penulisan sejarah feminisme tidak lagi berkuat pada penulisan sejarah perempuan yang deskriptif, melainkan penulisan sejarah transformatif yang bertujuan untuk keadilan dan kesetaraan.

Daftar Pustaka

- Ammirudin. M. (2015). Hari Ibu Bukan Mother's Day. *Majalah Tempo* 21 Desember.
- Anggraini. D. (2014). *Tragedi Mei 1998 dan Berdirinya Komnas Perempuan*. Jakarta: Kompas Gramedia.
- Arivia. G. (2003). *Filsafat Berprespektif Feminis*. Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan.
- Bay, R. (2017). *Nyai dan Pergundikan Hindia Belanda*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Blackburn. S. (2004). *Women and The State in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Candraningrum. D., ed. (2014). *Body Memories: Goddesses of Nusantara, Rings of Fire, and Narratives of Myths*. Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan.
- Conrad, S., Renderia, S., & Röhmhild, R., eds. *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. 2. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Davies, N. Z. (1976). "Women's History" in Transition: The European Case. *Feminist Studies* 3 (3/4): 83-103.
- Duve, T., ed. (2014). *Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches*. A Max Planck Institute for European Legal History. Open Access Publication.
- Gilligan. C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goody, J. (2010). *The Thief of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harding, S. (1989). Is There Any Feminist Method?. Dalam *Feminism and Science*. Tuana, N., ed. Bloomington, IN.: Indiana University Press.
- Harris J, White V. (2018). *A Dictionary of Social Work and Social Care*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartsock, N. C. M. (1980). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. Dalam *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation and Application*. Tuana, N. & Tong, R. eds. Oxford: Westview Press.
- Hedrastiti. T. K. (2019). Tutur Perempuan Komunitas Anti Tambang di Sumba: Sebuah Narasi Gerakan Subaltern untuk Kedaulatan Pangan. *Jurnal Perempuan Pemikiran dan Gerakan Perempuan Indonesia* No. 10.
- Izzati, F. F. (2019). Di balik Toko Online Ada Kerja Perempuan yang Terabaikan. *The Conversation* 30 Oktober 2019. <https://theconversation.com/di-balik-toko-online-ada-kerja-perempuan-yang-terabaikan-126030>. Diakses 19 Maret 2021.
- Kartowijono. S. (1983). *Mencari Makna Hidupku* (Dikisahkan oleh Hannah Rambe). Jakarta: Sinar Harapan.
- Melati, N. K. (2020). *Membicarakan Feminisme*, Yogyakarta: EA Books.
- Melati, N. K. & Tim Magdalene. (2020). *Herstory*. Jakarta: Elexmedia Komputindo
- Muchtar. Y. (2016). *Tumbuhnya Gerakan Perempuan Indonesia Masa Orde Baru*. Jakarta: Institut Kapal Perempuan.

- Ningrum, S. U. D. (2018). The Revival of the "Mothers of the Nation" from the Period of Anti Colonial Movement until the Independence of Indonesia). *Jurnal Perempuan: Perempuan dalam Gerakan Kebangsaan* No. 98.
- Nuttall, S. (2009). Introduction. In *Entanglement: Literary and Cultural Reflections on Post-Apartheid*. Johannesburg, South Africa: Wits University Press.
- Osterhammel, J. (2014). *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Saptari, R. (2011). Menulis tentang sebuah Pemogokan Buruh di Tangerang: Kaitan antara Dimensi Publik dengan Privat. Dalam Purwanto, B., Nordholt, H.C., & Saptari, R. eds., *Perspektif Baru Penulisan Sejarah Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Siegel, M. L. (2020). *Peace on Our Terms: The Global Battle for Women's Rights after the First World War*. New York: Colombia University Pers.
- Soekarno. (2013). *Sarinah: Kewajiban Wanita dalam Perdjangan Republik Indonesia*. Bandung: Syabas Book.
- Stoler, A. L. (1989). Rethinking Colonial Categories, European Communities and the Boundaries of Rule. *Comparative Studies in Society and History* 31(1): 134-161.
- Subrahmayam, S. (1997). Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies* 31 (3):735-762.
- Suryakusuma, J. (2011). *Ibuisme Negara*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Vreede-De Steuers, C. (2008). *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan dan Pencapaian*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Scott, J. W. (2011). Gender as a Useful Category of Historical Analysis. Dalam *Culture, Society and Sexuality*. Parker, R. & Angleton, P. eds. London: Routledge.
- Werner, M. & Zimmermann, B. (2002). Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen. *Geschichte und Gesellschaft*: 607-636.
- Wieringa, S. (2010). *Penghancuran Gerakan Perempuan: Politik Seksual di Indonesia Pascakejatuhan PKI*. Yogyakarta: Galangpress.
- Wulandari, T. (2017). *Perempuan dalam Gerakan Kebangsaan*, Tim Redaksi Penerbit Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Pengetahuan Adat Perempuan Dayak Benawan dalam Produksi Pengetahuan Feminis

Nikodemus Niko

Pendahuluan

Penelitian ini mengeksplorasi peran dan kontribusi pengetahuan adat yang dimiliki oleh perempuan Dayak Benawan dalam konteks produksi pengetahuan feminis. Perempuan Dayak Benawan merupakan salah satu kelompok etnis yang mendiami wilayah pedalaman Kalimantan, Indonesia. Mereka memiliki sistem pengetahuan adat yang kaya dan kompleks, yang terbentuk melalui pengalaman turun-temurun dan interaksi dengan alam serta masyarakat sekitar (McGregor, 2005; Gabriel, 2017).

Sebagian besar dari komunitas etnis Dayak di Kabupaten Sanggau masih mempraktikkan metode berladang sesuai tradisi mereka. Meskipun demikian, di beberapa daerah, penduduk perdesaan yang sebelumnya berkecimpung dalam pertanian padi, beralih ke budidaya kelapa sawit. Sejalan dengan perkembangan waktu, hutan yang memiliki nilai penting bagi Suku Dayak Benawan sekarang terjepit oleh perluasan perkebunan kelapa sawit yang dimiliki oleh individu-individu pemilik modal. Di masa mendatang, situasi ini akan mengakibatkan potensi kehilangan aspek budaya yang mengakar (Sunker & Santoso, 2019).

Masyarakat Dayak Benawan masih mengaplikasikan pengetahuan lokal dalam berladang (Niko, 2018). Pengetahuan lokal ini juga meliputi aspek-aspek kehidupan sehari-hari, spiritualitas, pengobatan tradisional, pertanian berkelanjutan, dan banyak lagi. Penelitian ini bertujuan untuk menggali dan memahami bagaimana pengetahuan adat perempuan Dayak Benawan dapat berkontribusi terhadap pembentukan dan pengembangan pengetahuan feminis yang relevan dan inklusif.

Penelitian feminis telah menyoroti pentingnya perspektif perempuan dalam mengartikulasikan isu-isu gender dan sosial. Namun, banyak penelitian masih berfokus pada pengalaman perempuan dalam konteks Barat, yang tidak selalu relevan atau memadai dalam konteks masyarakat adat, seperti masyarakat Dayak Benawan.

Penelitian ini menjadi relevan karena akan mengungkapkan bagaimana pengetahuan adat perempuan Dayak Benawan memiliki potensi untuk mengenalkan dimensi baru dalam diskursus pengetahuan feminis yang lebih inklusif.

Perempuan dalam masyarakat Dayak Benawan memiliki peran sentral dalam menjaga keberlanjutan budaya dan tradisi. Mereka memiliki pengetahuan mendalam tentang tata cara upacara adat, pengobatan tradisional, dan praktik-praktik spiritual yang menghubungkan mereka dengan alam dan leluhur. Namun, peran dan kontribusi mereka sering kali terabaikan dalam literatur dan penelitian.

Dalam lingkup hak asasi manusia, penting bagi pengetahuan tradisional yang dimiliki oleh perempuan untuk diakui dan diberikan penghargaan yang pantas, mengingat pengetahuan ini mencerminkan nilai-nilai dan praktik-praktik yang mengakui peran sentral perempuan dalam struktur masyarakat dan pelestarian lingkungan yang berkelanjutan (Espinosa, 1997; Niko, 2022). Dalam kerangka ini, kesetaraan antara laki-laki dan perempuan perlu ditegaskan dalam hal pemenuhan hak-hak, termasuk hak-hak politik, ekonomi, sosial, dan budaya, sebagai upaya untuk mencapai keadilan gender yang komprehensif (Friedman, Metelerkamp & Posel, 2011). Penelitian ini memberikan ruang bagi perempuan Dayak Benawan untuk berbicara tentang pengetahuan mereka dan memahami bagaimana pengetahuan tersebut dapat membuka wawasan baru dalam kajian feminis.

Metode Penelitian

Penelitian ini mengaplikasikan metode penelitian kualitatif, seperti wawancara mendalam dan observasi (Creswell, 2014). Penelitian ini menggali pandangan perempuan Dayak Benawan tentang gender, kehidupan sehari-hari, peran perempuan dalam masyarakat, serta bagaimana pengetahuan adat mereka dapat memberi sumbangan pada konstruksi pengetahuan feminis yang lebih 14olistic dan beragam. Lokasi penelitian ini yaitu di Kampung Pejalu, Desa Cowet Kecamatan Batang Tarang, Kabupaten Sanggau, Kalimantan Barat.

Pembahasan dan Diskusi

Orang Dayak dan Konteks Bahasan

Indonesia sudah mengakui secara konstitusional keberadaan masyarakat adat melalui Undang-Undang Dasar 1945, 18B ayat 2, yang menyatakan:

“Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dalam Undang-Undang.”

Berdasarkan isi konstitusi negara, dapat diperdebatkan bahwa dalam konteks masyarakat sipil, setiap komunitas adat di Indonesia memiliki hak untuk hidup 14erritorial dan melaksanakan kedaulatan atas tanah yang mereka 14errit secara otonom. Ini mencakup hak-hak perempuan adat untuk mengakses dan

mengendalikan sumber daya tanah. Kesesuaian ini dengan Konstitusi sejalan dengan pembukaan UUD 1945 yang dengan tegas menyatakan “keadilan 15errit bagi seluruh rakyat Indonesia.” Penegasan ini sejajar dengan penyediaan akses inklusif bagi semua perempuan adat untuk berpartisipasi dalam semua aspek pemerintahan negara.

Coomans (1987) mengamati bahwa orang Dayak sendiri dinamai berdasarkan suku atau sub-suku masing-masing, seperti Kenyah, Kayan, Bahau, Tunjung, dan lain-lain. Selain itu, nama-nama mereka seringkali ditentukan berdasarkan nama-nama desa, misalnya Tering, Long Hubung, Melapeh, Benawan, Mali, dan sebagainya. Nama-nama ini sering kali sejajar dengan nama-nama sungai, mencerminkan lokasi permukiman mereka saat ini atau masa lalu. Nama-nama ini sering kali membawa narasi sejarah tentang migrasi masa lalu mereka. Sebagai contoh, sub-suku orang Bahau yang dikenal sebagai Tering (anak sungai Bahau) yang tinggal di desa Tering dikategorikan dalam kelompok etnis Kayan.

Penamaan “Benawan” juga berasal dari habitat mereka yang dikenal sebagai hutan Benawan. Lebih lanjut, Coomans menjelaskan bahwa orang Dayak selalu mengaitkan nama suku mereka dengan nama sungai yang mengalir melalui tempat tinggal mereka. Lontaan (1975) mengindikasikan bahwa praktik ini bertanggung jawab atas banyaknya sub-suku dalam komunitas orang Dayak.

Unsur-unsur budaya yang dibagi di antara sub-suku orang Dayak di Kalimantan berasal dari jaringan kekerabatan yang terbentuk melalui garis keturunan ayah dan ibu, yang akhirnya berkembang menjadi asosiasi hukum adat komunal yang ditandai dengan ikatan genealogis dan 15erritorial. Dalam beberapa kasus, asosiasi ini telah berkembang menjadi dimensi 15erritorial karena keterikatan kuat mereka dengan wilayah-wilayah tertentu, yang disebut “benua” (Kalimantan Barat), “Ilewu” (Katingan, Kalimantan Tengah), “Ileppo” (Kenyah, Kalimantan Tengah), dan “Benuaq” (Kalimantan Timur) (lihat Lontaan, 1975; King, 1978; Sellato, 2002).

Penyebaran orang Dayak di pedalaman Kalimantan sulit dihitung jumlah sub-sukunya (lihat White et al., 2011). Dayak Benawan merupakan sub-suku dari garis keturunan Dayak Kalimantan yang lebih luas. Menurut catatan Dewan Adat Dayak Kecamatan Batang, Kabupaten Sanggau, sub-suku Dayak yang tinggal di Kecamatan Batang Tarang termasuk dalam garis keturunan Dayak Klemantan. Ini termasuk sub-suku Dayak Benawan, yang permukimannya terletak di wilayah Desa Cowet. Wilayah 15erritorial komunitas Dayak di Kecamatan Batang Tarang dikenal sebagai Benua Tarangk, yang mencakup sub-suku seperti Dayak Tarangk, Dayak Tae, Dayak Mali, Dayak Benawan, dan lain-lain.

Produksi Feminis: Pengetahuan Adat Perempuan Benawan

Falsafah hidup masyarakat Benawan diutarakan sebagai berikut, “*Betabe’k ka’ Jubata, betabe’k ka’ mensia, betabe’k ka’ buah nalang’k,*” yang mengartikan penghormatan kepada Tuhan Yang Maha Esa, penghormatan terhadap sesama manusia, dan penghormatan terhadap alam semesta. Ungkapan ini mencerminkan rasa syukur kepada Tuhan dan alam semesta. “*Betabe’k ka’ Jubata*” mengandung makna menghormati Tuhan Yang Maha Esa sebagai pencipta bumi dan isinya. Penghormatan ini terutama ditujukan kepada Tuhan, yang menandakan kedaulatan Tuhan atas

manusia dan alam semesta. *"Betabe'k ka' mensia"* mewakili saling menghormati dan menghargai sesama manusia tanpa memandang kulit, etnis, agama, atau aspek lainnya. *"Betabe'k ka' buah nalang'k"* berarti sebagai makhluk ciptaan Tuhan, patutlah kita menghormati alam ciptaan-Nya juga. Ini menunjukkan bahwa suku Dayak Benawan memiliki penghargaan terhadap alam dan berupaya menjaganya sebaik mungkin. Menariknya, alam dianggap sebagai bagian integral dalam kehidupan mereka, memiliki makna sakral dalam kelangsungan hidup generasi saat ini dan mendatang.

Kehadiran perempuan Benawan menjadi kekuatan yang berperan dalam menjaga warisan hutan asli nenek moyang mereka. Gaya hidup mereka yang masih sederhana dan tradisional dalam memanfaatkan hutan sering mengakibatkan ketidakmampuan dalam berbagai aspek, termasuk kualitas hidup yang rendah dan akses terbatas pada layanan publik dasar (Niko, 2020). Kehidupan sehari-hari mereka di hutan menjadi bagian integral dari upaya mempertahankan tradisi.

Perempuan adat Dayak Benawan merupakan bagian tak terpisahkan dari masyarakat adat di Kalimantan Barat, di mana sebagian besar di antara mereka tergolong dalam kategori kelompok masyarakat miskin. Kemiskinan di perdesaan disebabkan oleh keterbatasan akses terhadap sumber daya dan kepemilikan lahan yang tidak merata dalam sektor pertanian (Sender, 2002).

Selain lahan yang digunakan, terdapat juga tanah hutan yang dijaga, dilindungi, dan dirawat oleh masyarakat adat. Hutan asli, atau disebut *"pengarang tongk"* dalam bahasa Benawan, adalah jenis hutan yang dianggap suci dan tidak boleh diolah oleh manusia. Melanggar larangan ini akan berakibat pada sanksi hukum adat. Hutan asli ini di Benawan belum dimasukkan dalam kawasan yang mendapatkan perlindungan, karena belum ada pemetaan geografis dari pemerintah daerah dan pengakuan terhadap hutan adat Benawan sebagai hutan lindung. Di masa lalu, hutan produksi di Benawan sangat luas, namun kemudian penebangan untuk membuka ladang mengakibatkan berkurangnya luas hutan.

Tradisi seperti *"motong'k"* (menyadap pohon karet) dan *"muat ume'k"* (berladang berpindah) menjadi bagian penting dalam kehidupan masyarakat Dayak Benawan dalam menjaga kelangsungan hutan. *"Muat ume'k"* adalah konsep bercocok tanam berpindah-pindah dari satu lahan hutan ke lahan hutan lainnya di wilayah hutan produksi Benawan dan lahan yang dulunya pernah digunakan sebagai ladang puluhan tahun yang lalu.

Hutan dianggap memiliki nilai suci yang vital bagi kelangsungan hidup orang Dayak Benawan dan generasi mendatang. Merusak alam dianggap setara dengan merusak perempuan, karena mata pencaharian perempuan berasal dari hutan. Pengetahuan perempuan Dayak Benawan lebih banyak dipengaruhi oleh pengalaman mereka terhadap fenomena alam. Johnson (1992) menjelaskan bahwa pengetahuan adat ini diwariskan dari satu generasi ke generasi lain dalam kelompok adat yang hidup harmonis dengan alam. Oleh karena itu, pengetahuan adat ini harus menjadi pijakan dalam pelaksanaan pembangunan berkelanjutan, dengan persyaratan inklusivitas, keterikatan dengan akar budaya, dan integrasi dalam program intervensi sejak awal (Briggs, 2013).

Pengetahuan yang bersumber dari alam ini khususnya berkaitan dengan cara bercocok tanam di ladang. Sebagai contoh, mereka mengidentifikasi hari yang tepat untuk menanam padi berdasarkan fase bulan, di mana setengah bulan mengisyaratkan waktu yang baik untuk penanaman. Pengetahuan adat ini merupakan warisan unik yang dimiliki oleh komunitas tertentu dalam menjaga kelangsungan hidup dan mata pencaharian di wilayah spesifik (Werren, 1991).

Selanjutnya, bila di langit menjelang sore terlihat garis merah layaknya tembok dan awan menyerupai sisik ikan, hal ini menunjukkan pertanda bahwa musim kemarau akan segera datang. Demikian pula, gejala datangnya musim hujan dapat diperhatikan ketika akar-akar kayu yang tumbuh di tepi sungai bertunas dan banyak pohon di kebun karet yang mulai berbunga. Fenomena alam ini memiliki relevansi penting sebagai pemicu bagi masyarakat Dayak Benawan dalam konteks berladang.

Orang Benawan melakukan kegiatan berladang hanya untuk memenuhi kebutuhan makan keluarga mereka (subsisten). Setelah selesai berladang, lahan hutan yang telah dibuka dibiarkan terbengkalai selama 10-15 tahun. Setelah periode tersebut berakhir, mereka mencari dan membuka lahan baru untuk berladang pada tahun berikutnya. Dalam praktik berladang ini, peran perempuan menjadi elemen penting dan dominan dalam membuka lahan, menebang pohon-pohon, membakar area, hingga proses panen padi. Biasanya, suami ikut membantu dalam proses penebangan dan pembakaran lahan.

Sebelum membersihkan lahan untuk membuka ladang, berbagai ritual dilakukan, termasuk ritual berumpun't yang bermakna memberi persembahan kepada hutan; ritual sebelum membakar lahan; dan ritual sebelum menanam padi. Ritual-ritual ini mencerminkan penghormatan komunitas Benawan terhadap hutan, karena mereka meyakini bahwa hutan yang hendak mereka olah mengandung berbagai jenis makhluk. Begitu juga ketika tanaman padi mulai tumbuh hingga panen tiba, serangkaian ritual dilakukan sebagai wujud penghormatan terhadap alam semesta.

Dalam setiap ritual yang berkaitan dengan sistem berladang, perempuan biasanya menjadi pelaku utama dalam merangkaikan rangkaian ritus ini. Mereka yang menyediakan semua perlengkapan yang diperlukan untuk ritual, sementara pelaksanaan ritual biasanya melibatkan laki-laki dan perempuan secara bersama-sama. Ada hubungan psikologis yang kuat antara perempuan dan alam, sehingga tradisi ritual ini secara tidak langsung turut menjaga keseimbangan ekosistem alam; melibatkan penghormatan terhadap identitas manusia serta menjaga hubungan harmonis dengan alam (Shiva, 1986, 2001).

Kehadiran masyarakat Benawan yang memandang hutan sebagai rumah dan lingkungan yang perlu dijaga dan dijaga dengan baik mengilhami mereka untuk menjaga hubungan harmonis dengan alam. Tidak jarang warga menghabiskan waktu semalam suntuk di hutan atau ladang yang jauh dari permukiman untuk menikmati suasana alam. Mereka sering menginap di ladang ketika tanaman padi telah menguning. Kehidupan sehari-hari masyarakat Dayak di tengah hutan menggambarkan sebuah pengetahuan alam yang melekat pada cara mereka menghormati lingkungan (lihat juga Soedjito, Vayda, & Colfer, 1984; Balbach, 1988; Schiller, 2001).

Perempuan Dayak sangat terlibat dalam aktivitas “muat ume’k” dan “motong’k.” Mereka bangun lebih awal daripada laki-laki, umumnya saat matahari terbit, untuk menyalakan api dan membuka jendela (Roth, 1892). Pada pagi hari, perempuan Dayak Benawan juga bangun untuk mengambil air dari Sungai Pant. Mereka kemudian menyalakan api di tungku untuk memanaskan air. Sekitar pukul 5.30 pagi, mereka memberi makan ternak seperti ayam dan babi. Setelah itu, mereka berangkat ke ladang untuk aktivitas “motong’k.” Selagi menunggu air karet, mereka mengunjungi ladang yang biasanya berada dalam jarak yang tidak terlalu jauh dari kebun karet.

Dalam kerangka sistem adat Dayak Benawan, terdapat upaya untuk mengakomodasi hak-hak perempuan dalam hal pewarisan tanah. Namun, dalam proses pendataan di tingkat desa, kepala keluarga dianggap sebagai pemilik tanah yang tercatat secara resmi. Situasi ini mengakibatkan perempuan Dayak Benawan semakin terkucilkan dalam hal kepemilikan tanah. Keadaan ini juga menghasilkan ketergantungan perempuan terhadap laki-laki dalam hal akses dan pengelolaan lahan. Ini berarti bahwa perempuan hanya memiliki wewenang pengelolaan, sedangkan hak kepemilikan tanah secara *de jure* berada di tangan kepala keluarga, yang biasanya adalah seorang laki-laki. Aspek kemiskinan yang dialami oleh perempuan Dayak Benawan meliputi ketidakmampuan untuk memiliki tanah secara sah dan keterbatasan dalam mengelola lahan. Tidak adanya kesetaraan gender tercermin dalam kenyataan bahwa akses laki-laki dan perempuan terhadap kepemilikan tanah tidak seimbang (Bradshaw et al., 2017; Tyer-Viola & Cesario, 2010).

Dalam konteks saat ini, perempuan Benawan dihadapkan pada tantangan ekspansi industri kelapa sawit di wilayah mereka. Semakin banyak anggota masyarakat Benawan yang merambah lahan untuk penanaman kelapa sawit, yang pada gilirannya membatasi peran perempuan dalam pengelolaan lahan. Hal ini disebabkan oleh penurunan kesuburan tanah yang digunakan untuk menanam padi, sehingga tanah menjadi kering dan dikelilingi oleh tanaman kelapa sawit. Di samping itu, pengetahuan perempuan tentang kesehatan terbatas, sehingga penggunaan pestisida dan pupuk kimia dalam budidaya kelapa sawit berdampak buruk pada lingkungan, mencemari sungai dan danau yang ada di wilayah mereka. Dampak ini berpotensi mencemari ikan yang menjadi sumber pangan, dengan bahan kimia limbah dari perkebunan kelapa sawit.

Kehadiran perkebunan kelapa sawit tidak dapat dipisahkan dari motif ekonomi produktif yang digagas oleh para pemilik modal (Niko, 2023). Walaupun ada dampak positif seperti potensi peningkatan ekonomi rumah tangga, konsekuensi negatifnya termasuk kesulitan dalam mempertahankan lingkungan yang sehat, akses terbatas terhadap kepemilikan tanah, dan ancaman terhadap pengetahuan lokal. Dalam situasi ini, perempuan semakin terkendala dalam menjalankan pengelolaan lahan dengan berbasis pengetahuan tradisional mereka sendiri. Prakarsa perkebunan kelapa sawit tidak hanya mengubah peran perempuan dalam sistem pertanian tradisional, melainkan juga merusak lingkungan hutan serta mengubah pola perolehan dan konsumsi pangan lokal (White & White, 2011).

Implikasi

Penelitian ini memiliki implikasi teoretis yang signifikan dalam beberapa aspek kajian feminis dan studi budaya. Implikasi teoretis dari penelitian ini berkaitan dengan konsep pengetahuan, feminisme, dan interkulturalitas. Penelitian ini menghasilkan kontribusi teoretis terhadap pemahaman tentang pengetahuan. Konsep pengetahuan sering kali diartikan dalam konteks modern dan ilmiah, namun hasil penelitian ini mengenalkan dimensi lain dari pengetahuan yang bersumber dari tradisi dan budaya. Implikasinya adalah memperluas gagasan tentang apa yang dianggap sebagai pengetahuan yang berharga dan memperkaya perdebatan tentang pluralisme pengetahuan.

Kemudian, penelitian ini memperkaya teori feminis dengan mengintegrasikan perspektif perempuan Dayak Benawan. Banyak teori feminis berasal dari pengalaman perempuan di konteks Barat, dan penelitian ini memberikan perspektif dari kelompok perempuan yang memiliki latar belakang budaya (di Indonesia) yang cukup berbeda. Implikasinya adalah lebih memahami keragaman pengalaman perempuan dan bagaimana konsep gender dapat dilihat dari berbagai perspektif budaya. Lebih lanjut, studi ini menyoroti cara di mana pengetahuan adat perempuan Dayak Benawan dapat berdialog dengan pengetahuan feminis yang lebih luas. Implikasinya adalah dapat membangun pemahaman yang lebih dalam tentang bagaimana pengetahuan dan budaya dapat saling berinteraksi dan saling memengaruhi dalam konteks yang lebih global.

Penelitian ini tidak hanya memberikan wawasan baru tentang pengetahuan adat perempuan Dayak Benawan, tetapi juga menghasilkan implikasi teoretis yang signifikan dalam berbagai bidang studi. Dengan mengintegrasikan perspektif perempuan dari budaya yang berbeda, penelitian ini membantu mengatasi keterbatasan dalam teori feminis yang cenderung terpusat pada pengalaman Barat. Hal ini dapat membuka jalan untuk kolaborasi dan pemikiran lintas budaya yang lebih dalam dalam rangka menciptakan pengetahuan yang lebih inklusif dan representatif.

Penutup

Berdasarkan bahasan penelitian ini, telah dibahas koneksi yang mendalam antara pengetahuan adat perempuan Dayak Benawan dan upaya pembentukan pengetahuan feminis. Penelitian ini juga mengungkapkan bagaimana pengetahuan adat perempuan Dayak Benawan tidak hanya memiliki nilai budaya dan lingkungan, tetapi juga memberikan kontribusi signifikan terhadap perdebatan global tentang feminisme, akses perempuan terhadap lahan, dan keseimbangan ekologis.

Penelitian ini mengidentifikasi bahwa falsafah hidup orang Benawan, yang mencakup penghormatan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, sesama manusia, dan alam semesta, telah menjadi pijakan penting dalam pengembangan pengetahuan adat perempuan. Penghargaan terhadap alam dan ketergantungan pada ekosistemnya membentuk kerangka kerja yang mendasari pengetahuan mereka tentang berladang, pengelolaan tanah, dan keseimbangan ekologis. Hal ini menunjukkan bahwa pengetahuan adat perempuan Dayak Benawan tidak hanya mencakup aspek budaya

dan spiritual, tetapi juga memiliki relevansi mendalam dalam konteks feminis dan keberlanjutan.

Temuan lainnya mengungkapkan bahwa perempuan Dayak Benawan memiliki peran sentral dalam sistem pertanian berladang berpindah mereka. Aktivitas perempuan dalam membuka lahan, merawat tanaman, hingga mengelola sumber daya alam menggambarkan keterlibatan yang kuat dalam menjaga keseimbangan ekosistem. Lebih dari itu, pengetahuan adat yang diwariskan dari generasi ke generasi mengilhami perempuan untuk menjalankan ritual yang menghormati alam, mendorong hubungan harmonis dengan lingkungan, dan memelihara keberlanjutan.

Namun, penelitian ini juga menggarisbawahi tantangan dan ancaman yang dihadapi perempuan Dayak Benawan, terutama dalam konteks perubahan sosial dan ekonomi. Munculnya ekspansi industri kelapa sawit telah mengganggu pola pertanian tradisional mereka dan merusak lingkungan alam. Ketergantungan pada pohon kelapa sawit sebagai sumber ekonomi baru telah menyebabkan pengurangan akses perempuan terhadap tanah dan pengetahuan lokal mereka tentang keseimbangan ekologis. Ini mencerminkan tantangan lebih luas yang dihadapi oleh masyarakat adat di berbagai belahan dunia ketika berhadapan dengan ekspansi industri modern.

Penelitian ini memberikan wawasan mendalam tentang keterkaitan antara pengetahuan adat perempuan Dayak Benawan dengan konsep feminis dan keberlanjutan ekologis. Temuan ini memperkaya diskursus feminisme dengan perspektif yang berasal dari pengalaman lokal dan pengetahuan adat. Pada saat yang sama, penelitian ini menyoroti perlunya perlindungan terhadap pengetahuan adat dan hak-hak perempuan dalam konteks perubahan sosial dan lingkungan yang cepat. Upaya untuk menjaga keberlanjutan pengetahuan adat dan mempromosikan akses perempuan terhadap sumber daya alam harus menjadi prioritas dalam merumuskan kebijakan dan tindakan masa depan.

Daftar Pustaka

- Balbach, S. (1988). The Dayak Project. *Visual Anthropology: Published in cooperation with the Commission on Visual Anthropology* 1(3):235-238.
- Bradshaw, S., Chant, S., & Linneker, B. (2017). Gender and Poverty: What We Know, Don't Know, and Need to Know for Agenda 2030. *Gender, Place & Culture* 24(12): 1667-1688.
- Briggs, J. (2013). Indigenous Knowledge: A False Dawn for Development Theory and Practice? *Progress in Development Studies* 13(3): 231-243.
- Creswell, J. W. (2014). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches (Fourth Edition)*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington D. C.: SAGE Publication, Inc.
- Espinosa, M. F. (1997). Indigenous Women on Stage: Retracing the Beijing Conference from below. *Frontiers: A Journal of Women Studies* 18(2): 237-255.
- Friedman, M., Metelkampi, J., & Posel, R. (2011). What Is Feminism? And What Kind of Feminist Am I? *Agenda: Empowering Women for Gender Equity* 1(1): 3-24.
- Gabriel, A. G. (2017). Indigenous Women and the Law: The Consciousness of Marginalized Women in the Philippines. *Asian Journal of Women's Studies* 23(2): 250-263.
- McGregor, D. (2005). Traditional Ecological Knowledge: An Anishnabe Woman's Perspective. *Atlantis: Critical Studies in Gender, Culture & Social Justice* 29(2): 103-109.
- Niko, N. (2018). *Perempuan Dayak Benawan: Kedudukan dalam Struktur Publik dan Domestik*. Yogyakarta: Deepublish.
- Niko, N. (2020). Gender Struggle: What Can We Learn from the Dayak Benawan Women? *Asia Social Issues* 13(2): 269-292.

- Niko, N. (2022). Perempuan Adat dan Kemiskinan: Pengalaman, Dilema, dan Tantangan dalam Penelitian Etnografi. *Antropologi Indonesia* 43(1), Artikel 7.
- Niko, N. (2023). *Berebut Napas: Perempuan Benawan dalam Kepungan Sawit*. Yogyakarta: Jejak Pustaka.
- Roth, H. L. (1892). The Natives of Borneo. Part I. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 21: 110–137.
- Schiller, A. (2001). Talking Heads: Capturing Dayak Deathways on Film. *American Ethnologist* 28(1): 32-55.
- Sender, J. (2002). Women's Struggle to Escape Rural Poverty in South Africa. *Journal of Agrarian Change* 2(1): 1-49.
- Shiva, V. (1986). Ecology Movements in India. *Alternatives: Global, Local, Political* 11(2): 255-273.
- Shiva, V. (2001). Recovering Biodiversity. *Social Change* 31(1-2): 21-37.
- Soedjito, K. K. H., Vayda, T. J. A. P., & Colfer, C. J. P. (1984). The Impact of Development on Interactions Between People and Forest in East Kalimantan: A Comparison of Two Areas of Kenyah Dayak Settlement. *Supplement* 4(7): 87-95.
- Tyer-Viola, L. A., & Cesario, S. K. (2010). Addressing Poverty, Education, and Gender Equality to Improve the Health of Women Worldwide. *JOGNN* 39: 580-589.
- White, B., & White, J. (2011). The Gendered Politics of Dispossession: Oil Palm Expansion in A Dayak Hibun Community in West Kalimantan. *International Conference on Global Land Grabbing*, 6-8 April 2011.

Produksi Ideologi Gender di Aceh dan Eksperimentasi Aktivisme Etnografi Feminis

Farid Muttaqin

Anti-Gender, Produksi Gender, Politik Lokal, dan Aceh

Untuk penulisan disertasi di Departemen Antropologi, Binghamton University (State University of New York), New York, Amerika Serikat, penulis mengangkat tema produksi ideologi gender dan *gendered nationalism*, mengobservasi terbentuknya keragaman dan perbedaan norma dan ideologi gender di sebuah masyarakat. Dalam disertasi ini, penulis mengkaji bagaimana masyarakat lokal, baik elit maupun publik (*commoner*), terlibat dalam produksi dan formulasi ideologi gender dan *gendered nationalism*. Memahami nasionalisme sebagai ideologi dan proyek bergender (McClintock, 1993; Yuval-Davis, 1997), norma gender seperti apa yang menjadi fondasi dan prinsip nasionalisme bergender tersebut? Penulis tertarik memahami dan mengobservasi dinamika sejarah masyarakat (*historical anthropology*) di balik perbedaan pandangan dan “ideologi” tentang gender, yang menghadirkan kompleksitas dan komplikasi dalam memahami keadilan gender (*gender justice*). Penulis tertarik terlibat dalam pertanyaan-pertanyaan, sejauhmana universalisasi dan standarisasi sebuah konsep dan ideologi keadilan gender valid dan *legitimate*, tanpa mempertimbangkan perbedaan konteks historis dan kultural? Jika sejarah perlu dipertimbangkan dalam memahami atau mengakui sebuah konsepsi keadilan gender, sejarah siapakah yang dianggap paling valid dan *legitimate* sebagai rujukan bagi universalisasi konsep keadilan gender?

Penelitian ini menegaskan posisi sentral dan fundamental gender dalam sebuah masyarakat. Gender menjadi *driving force* perubahan sosial, sekaligus pusat kontestasi, negosiasi, dan adaptasi kelompok yang berbeda-beda dalam masyarakat untuk membuat kategori dan mengidentifikasi siapa yang paling layak dan ideal merepresentasikan dan menjadi bagian masyarakat tersebut. Gender diterapkan melalui penubuhan (*embodiment*) dalam kehidupan sehari-hari, maupun kebijakan

secara struktural. Gender juga menjadi alat komparasi dengan masyarakat lainnya, dan –dalam perbandingan itu–menjadi salah satu referensi untuk mengklaim diri (*self-claim*) sebagai masyarakat yang lebih atau paling beradab (*civilized*), modern, maju (*advanced*), berkembang (*progress*), bermoral, atau humanis, menjadi standar bagi masyarakat dan bangsa lainnya, dan, sebaliknya, yang lain adalah primitif, barbar, *ketinggalan* dan tersandera waktu (*frozen in time*), kolonial, opresif, dan pelaku kekerasan. Gender merupakan ideologi nasionalisme yang selalu memerlukan politik gender –untuk mempertahankan dan mereproduksi ideologi tersebut– yang diterapkan baik dalam interaksi internal atau eksternal dalam pergaulan antar-bangsa.

Produksi ideologi gender perlu dibayangkan dan diasumsikan sebagai proses produksi pengetahuan dan teori gender. Poin ini perlu digarisbawahi karena resistansi massif kelompok “anti-gender” berbasis gerakan politik sayap kanan (*right wing*) dan gerakan keagamaan konservatif, terutama di bawah Gereja Katolik, telah mereduksi makna ideologi gender hanya sekadar “alat politik.” Bagi kelompok “anti-gender,” ideologi gender adalah *genderism* (Kovats, 2018), melulu gerakan politik kelompok kiri (*leftist*) yang percaya pada konstruksi sosial jenis kelamin, sebuah aksi sekularisasi, menyingkirkan peran Tuhan dalam teori penciptaan jenis kelamin biologis (Hamlin, 2020). Alih-alih sebagai perayaan dan komitmen keragaman (*diversity*) dan kebebasan (*freedom*), ideologi gender dihadirkan dan diasosiasikan sebagai gerakan *cultural Marxism* atau anarkisme budaya, yang anti-agama dan melawan akal sehat atau *common sense*. Kelompok politik sayap kanan dan Gereja Katolik semakin khawatir karena ideologi gender bukan saja sebuah bentuk pengingkaran dan penyingkiran Tuhan dan Gereja, tapi juga menantang norma jenis kelamin yang didasarkan pada iman ketuhanan, yang hanya percaya pada dua bentuk jenis kelamin secara mutlak dan statis –tidak bisa diubah apalagi atas dasar kebebasan memilih (*freedom of choice*). Menolak ideologi gender dengan “memaksakan” dualisme jenis kelamin atas dasar ketentuan biologis (*biological determinism*) atau ketentuan alam adalah upaya menghadirkan kembali Tuhan. Menurut Connell (2005: 46), propaganda ketentuan biologis dihadirkan setelah agama kehilangan daya dan kuasa “menolak” ideologi gender yang semakin populer. Dalam pidato yang disampaikan pada Hari Remaja Dunia, 16 Juli 2016, di Polandia, Paus Franciskus menyampaikan,

“Di Eropa, Amerika, Amerika Latin, Afrika, dan beberapa negara Asia, sedang terjadi penjajahan ideologis yang nyata. Salah satunya –saya sebut langsung– adalah [ideologi] gender. Anak-anak... diajari di sekolah, jika mereka bebas memilih jenis kelaminnya. Mengapa mereka mengajarkan hal seperti itu? Karena buku-buku [di sekolah itu] dipersiapkan oleh orang-orang dan lembaga-lembaga [PBB] yang memberi dana. Penjajahan ideologi ini didukung oleh negara-negara kuat. Benar-benar perkembangan yang mengkhawatirkan! Dalam sebuah perbincangan saya dengan Paus Benedictus, beliau menyampaikan, ‘Yang Mulia, kita sedang menghadapi zaman pembangkangan (*the age of sin*) terhadap Tuhan dan Pencipta.’ Tuhan menciptakan laki-laki dan perempuan; Tuhan menciptakan semesta sedemikian rupa... dan kita umat manusia [menentang-Nya] dengan memercayai hal sebaliknya. Tuhan memberikan kita sumber daya alam ‘mentah,’ agar kita bisa mengolah sebuah budaya; lalu,

dengan budaya itu, kita membangun berbagai hal yang membawa kita kembali mundur!" (Hamlin, 2020: 1004 mengutip Bracke & Paternotte, 2016: 143).

Di beberapa negara, resistansi terhadap ideologi gender telah menjadi elemen penting kontestasi dan konflik politik kontemporer. Tidak hanya menjadi faktor penentu elektabilitas, tapi juga menjadi referensi bagi *politics of grievances* dan *politics of resentment*, perasaan tersingkirkan, terabaikan, teraniaya, tereksklusi, dan terdiskriminasi dari proses sosial-politik dan menjadi dasar untuk menuntut pengakuan, baik dari publik maupun dari negara (Fukuyama, 2018). Di negara yang oleh Paus Franciskus di atas disebut sebagai negara kuat, menariknya, dalam situasi perang gender (*gender war*), tidak hanya warga dengan gender minoritas yang percaya pada pluralitas dan fluiditas gender, tapi juga kelompok politik anti-gender alias pendukung *biological determinism* harga mati yang merasa terdiskriminasi. Di Amerika Serikat –negara yang menjadi representasi dan standar liberalisme–, misalnya, dipicu gerakan *woke* (*woke movement*) yang semakin populer karena komodifikasi, baik melalui *pop culture* atau korporasi, pendukung anti-gender dari kalangan sayap kanan dan konservatif merasa perkembangan sosial-politik itu sedang mengeksklusi mereka dari ruang publik dan layanan umum (*public services*) atau mengopresi ideologi jenis kelamin mereka. Gerakan *woke* yang memiliki akar sejarah panjang pada perlawanan rasisme di kalangan warga Kulit Hitam Amerika (*Black Americans*), sejak 1930 (Neiman, 2023), dalam politik anti-gender direduksi sekadar sebagai “kebablasan gender” yang anarkis, menghilangkan kepentingan perjuangan keadilan. Dinamika politik seperti inilah yang mengubah arah diskursus ideologi gender melulu dalam konteks perang dan kontestasi politik, yang memarginalkan ruang eksplorasi akademik, termasuk untuk memahami mereka yang menolak gagasan dan konsep gender dan memilih ideologi jenis kelamin, sesungguhnya tidak bisa lepas dari “konstruksi gender.” Seperti disebut Hamlin (2020), ideologi politik yang terlalu dimaknai politik –menurutnya, lebih pas ditulis dengan “ideologi politik” (dengan tanda kutip)– mengabaikan genealogi akademiknya yang berakar pada tradisi keilmuan feminis sejak lama.

Mengkontekstualisasi produksi ideologi gender sebagai proses berpengetahuan, kajian ini diniatkan untuk “mengembalikan” diskursus ideologi gender dalam tradisi keilmuan feminis. Dengan memahami produksi ideologi gender sebagai proses berpengetahuan, pembentukan ideologi gender menjadi menarik dan penting karena tidak sekadar proses politik tapi, dari kajian produksi pengetahuan, terutama dalam konteks produksi pengetahuan feminis. Penelitian ini mendasari pemahaman kontekstual itu dengan mengobservasi, bagaimana masyarakat lokal melalui kontestasi dan adaptasi dalam konteks politik lokal menunjukkan kapasitas dan, terutama, kesadaran epistemologis untuk terlibat dalam produksi pengetahuan dan teori tentang gender. Masyarakat lokal bukan saja mempraktikkan (*practicing*) gender secara turun temurun, tapi membangun berbagai legitimasi historis, akademik, hingga sosial-politik bagi praktis dan pandangannya tentang gender. Lebih jauh, produksi pengetahuan yang *contingent* dengan praktis gender menjadi proses yang lebih kompleks ketika dikaitkan dengan politik gender, yang juga terjadi di tingkat lokal, untuk mengolah dan menerapkan gender sebagai proyek nasionalisme, baik sebagai

identitas, evaluasi kewargaan (*belonging* dan *citizenship*), atau struktur dan sistem sosial-politik. *Practicing and doing gender* dilihat sebagai praksis berpengetahuan dan tindakan epistemologis masih menjadi subyek yang terabaikan, bahkan dalam perkembangan epistemologi feminis yang inklusif, *non-Eurocentric*, non-kolonial, dan *pro-indigenous knowledge* sekalipun.

Dalam konteks keilmuan feminis (*feminist scholarship*) non-kolonial, sering kali kita hanya mengakui dan memahami logika budaya (*cultural logics*) yang beragam atas nama multikulturalisme di balik praktik-praktik gender masyarakat lokal. Misalnya, kita memahami alasan sosial-budaya di balik berbagai kontestasi keadilan dan keragaman gender yang melibatkan masyarakat lokal. Namun, kita belum sepenuhnya mengakui proses berpengetahuan yang berkesadaran dan sistematis, di balik *practicing and doing gender* itu, di balik berbagai kontestasi terhadap gagasan keadilan, fluiditas, dan keragaman gender. Kita berasumsi, *practicing dan doing gender* yang melibatkan masyarakat lokal adalah tindakan tanpa didasari kesadaran epistemologis dan akademik. Masih kuat asumsi bahwa masyarakat lokal –apalagi yang sangat dekat (*engaged*) dengan tradisi dan budaya –tidak punya kemampuan dan kesadaran untuk terlibat dalam produksi pengetahuan dan teori berbagai elemen sosial-budaya keseharian, seperti gender. Di sini, disertasi tersebut mendiskusikan otoritas pengetahuan dalam produksi teori gender. Siapakah yang punya otoritas untuk membangun teori gender? Apakah hanya mereka yang selama ini dikategorikan sebagai teoris gender (*gender theorist*)? Apakah proses membangun teori gender perlu menjadi ruang terbuka yang melampaui para *gender theorist*?

Pertanyaan-pertanyaan di atas berimplikasi pada rekonseptualisasi pengetahuan dan teori gender, sebagai pengetahuan dan teori tunggal yang berpusat pada tradisi dan praksis akademik formal atau keragaman pengetahuan dan teori gender tanpa batasan metodologis dan terutama menyentuh figur dan komunitas di luar lembaga akademik formal. Implikasi lain adalah perlunya pemahaman baru tentang pengetahuan dan teori gender hanya sebagai sistem pengetahuan tertulis yang dihasilkan dari proses riset "*scientific*" yang ketat atau pengetahuan oral yang tidak sistematis. Pengakuan kita atas keragaman identitas dan peran gender seharusnya perlu dibarengi dengan pengakuan atas keragaman akan pengetahuan dan teori tentang gender itu. Kita perlu memerdekakan diri dari cara pandang yang menempatkan "pengetahuan" dan "teori" gender non-akademik sebagai pengetahuan yang tidak valid hanya karena pengetahuan dan teori tersebut tidak tertulis, melibatkan figur 'lokal,' atau menjadi basis bagi praktik dan perilaku yang kita nilai sebagai diskriminasi gender atau kekerasan berbasis gender.

Dalam tradisi ilmu pengetahuan feminis, resistansi dan sikap kritis atas tindakan dan pandangan yang berkeadilan gender tidak seharusnya menjadi argumen untuk menolak atau menghapus pengetahuan-pengetahuan dan teori-teori di balik tindakan dan perilaku tersebut. Apalagi, jika tradisi berpengetahuan feminis memiliki agenda melakukan transformasi metodologi, politik, dan praktik pengetahuan dan keilmuan gender yang berkembang dalam suatu masyarakat, maka langkah dasar dari upaya ini adalah pengakuan adanya tradisi dan praktik berpengetahuan tersebut. Yang tidak bisa diabaikan adalah implikasi aktivisme-akademik; dengan tradisi keilmuan feminis baru ini, peneliti feminis perlu terlibat lebih jauh memfasilitasi pembangunan,

penulisan, dan pendokumentasian pengetahuan publik tentang gender tersebut. Hal yang terakhir sudah dipraktikkan dalam kolaborasi riset yang melibatkan feminis indigenous, seperti di kalangan natif Amerika atau masyarakat Maori.

Filsuf feminis, Judith Butler dalam *Gender Trouble* (1999) dan *Undoing Gender* (2004) menegaskan bahwa semua orang punya teorinya sendiri tentang gender, karena setiap aksi dan tindakan (*performativity*) akan menghasilkan gender. Dalam sebuah talkshow, Butler (2023) menegaskan kembali klaimnya. "Everybody has their own theory of gender." Yang menarik, Butler melanjutkan pernyataannya, bahwa "Mereka punya asumsinya sendiri tentang gender yang dinilainya 'valid' dan 'legitimate' untuk mengartikulasikan identitas dan kediriannya di tengah masyarakat." Dalam interpretasi penulis, Butler memang mengakui keterbukaan dalam produksi teori gender, namun fondasi dari "teorisasi gender" itu tidak pada level akademik dan intelektual yang sama antara *scholar* dan "awam." Butler mengasumsikan, pada mereka yang bukan teoris gender, teorisasi gender lebih merupakan upaya dan aksi politik yang tidak berbasis pengetahuan sistematis. Dengan penelitian tentang produksi ideologi gender di Aceh, penulis menawarkan hipotesis lain tentang proses berpengetahuan yang sistemik dan berkesadaran dalam produksi teori gender dalam sebuah masyarakat meski tidak selalu dibarengi dokumentasi dan penulisan hasil berpengetahuan tersebut. Penulis memahami gender sebagai interpretasi sosial atas tubuh biologis laki-laki (*male*) dan perempuan (*female*), bagaimana sebuah masyarakat memahami tubuh dalam spektrum maskulinitas dan femininitas, dan menerapkan hasil interpretasinya dalam bentuk norma sosial-budaya. Sebagai kerja interpretasi, maka ia meniscayakan proses berpengetahuan; dan selagi pemahaman perlunya "maskulinitas dan femininitas" didasarkan pada tubuh, maka proses interpretasi dan proses berpengetahuan akan selalu berjalan.

Salah satu metodologi untuk memahami proses berpengetahuan itu adalah kontekstualisasi sejarah masyarakat sebagai sejarah produksi gender (*social history of gender*), baik dalam bentuk norma, pengetahuan, ideologi, praktik, relasi, identitas, atau peran. Dalam konteks Aceh, sejarah itu diisi dengan intensitas dalam mengonstruksi dan mengkreasi berbagai narasi tentang Aceh yang di dalamnya memasukkan berbagai aspek terkait gender. Narasi itu bukan tanpa dasar atau sumber. Aceh merupakan salah satu masyarakat Nusantara yang kaya dengan sejarah gender. Sejak pra-kolonial, Aceh sudah terlibat dalam interaksi global yang dinamis, terekspos dengan pengalaman atas keragaman. Bukan saja melalui perdagangan, interaksi global dan pengalaman keragaman juga dilalui melalui perkawinan antar ras dan pembentukan keluarga transnasional dan lintas budaya (Siegel, 1969; Lombard, 1986). Sejarah kejayaan Kesultanan Aceh yang menjadi sejarah pembentukan sistem sosial-politik masyarakat atau bangsa Aceh berdasarkan "keislaman dan keacehan" atau nilai-nilai Islam dan adat menjadi rujukan sejarah sangat kuat bagi nasionalisme Aceh, hingga saat ini. Menariknya, kejayaan Kesultanan Aceh juga diisi cerita tentang raja-raja perempuan atau *sultanah* –bukan sekadar istri para raja atau permaisuri– yang mampu mempertahankan kejayaan kekuasaan Kesultanan Aceh (Khan, 2017).

Sejarah Perang Aceh (The Aceh War) antara bangsa Aceh dengan Belanda menjadi ujian nasionalisme Aceh berbasis Islam dan adat; untuk pertama kalinya,

sebagai bangsa 'utuh' dengan nasionalisme Islam dan adat, Aceh berhadapan dengan bangsa asing yang "memusuhi" Islam. Perang Aceh adalah Perang Sabi, *jihad fi sabilillah*, ujian komitmen dan kekuatan nasionalisme Islam dan adat dalam melawan musuh asing yang bukan Islam itu –atau kafir, dalam bahasa frontal yang digunakan masyarakat Aceh. Yang menarik, dalam konteks gender, Perang Aceh juga menyediakan cerita yang kaya tentang perjuangan para perempuan Aceh, membawa bendera dan identitas Islam dan adat. Bukan saja perempuan-perempuan pejuang yang namanya populer, seperti Cut Nyak Dien, cerita perjuangan perempuan itu diisi juga banyak profil perempuan lain, perempuan akar rumput, dan para janda yang menjadi *inong balee*. Menonjolkan peran perempuan dalam perang bisa disebut sebagai tipikal narasi sejarah Aceh. Namun, dalam konteks perjuangan dan proyek nasionalisme, narasi sejarah ini justru merefleksikan "kesadaran gender" dalam masyarakat Aceh, untuk menerapkan sejarah otonomi dan kuasa perempuan dalam mengklaim keacehan yang lebih "maju" dari segi kesetaraan gender dibanding bangsa-bangsa lain di mana Aceh terlibat pergolakan, termasuk dengan Indonesia sebagai *nation-state*.

Sejarah gerakan separatisme melawan pemerintah Indonesia juga menjadi fase sejarah penting dalam konstruksi gender di Aceh. Periode perang melawan pemerintah Indonesia bukan saja tentang kekerasan dan konflik militer, tapi digunakan oleh pemerintah Indonesia di bawah Soeharto sebagai sebuah politik gender, menasionalisasi gender, sebuah upaya mengubah lanskap budaya Aceh untuk menjadi Indonesia. Pengenalan Kartini sebagai pahlawan emansipasi perempuan merupakan strategi kebudayaan untuk menyingkirkan para tokoh perempuan Aceh dalam perjuangan nasionalisme mereka. Tidak hanya pada level figur, menjadikan Kartini –yang berjuang melalui tulisan dan pemikiran– strategi kebudayaan ini juga berusaha membangun cara berpikir dan ideologi gender tentang profil ideal perempuan yang tidak subversif dan tidak membahayakan negara melalui partisipasi dalam perang dan perjuangan militer, seperti Cut Nyak Dien. Di sini, sekali lagi, pilihan "fanatik" atas narasi sejarah perempuan lokal diiringi resistansi kuat terhadap intervensi sejarah perempuan nasional mengindikasikan kesadaran *gendered nationalism* yang kokoh. Menurut penulis, tidak seperti dalam banyak studi *gendered nationalism*, gender dalam proyek nasionalisme secara dominan digunakan untuk melegitimasi pembagian peran gender dalam perjuangan dan proyek nasionalisme yang, dalam prinsip feminisme, mendiskriminasi dan memarginalkan perempuan (McClintock, 1993; Yuval-Davis, 1997), dalam konstruksi dan praksis masyarakat Aceh, *gendered nationalism* justru dibangun dengan mengglorifikasi peran-peran krusial perempuan di medan perang dan operasi militer.

Sejarah panjang nasionalisme Aceh hingga saat ini –pascatsunami dan pascakonflik– menghasilkan ideologi *gendered nationalism* berdasarkan "keislaman dan keacehan," nilai-nilai Islam dan adat yang dibangun, dipraktikkan, dan diinstitutionalisasi melalui proses sejarah yang panjang, dinamis, dan kompleks. Ideologi *gendered nationalism* keislaman dan keacehan diartikulasikan, baik di level politik formal, melalui produksi qanun atau dalam interaksi sosial sehari-hari. Sebagai ilustrasi posisi sentral *gendered ideology* keislaman dan keacehan dalam masyarakat Aceh kontemporer, berikut kutipan dari dua narasumber penelitian ini.

“Kami menyambut baik semua lembaga nasional dan internasional dari seluruh dunia untuk mengenalkan program-program tentang gender dalam proyek rehabilitasi dan rekonstruksi Aceh yang mereka lakukan pascatsunami. Tapi, harus diingat, program-program tentang gender yang mereka lakukan harus sesuai dengan ‘keislaman dan keacehan’ yang merupakan dasar dan identitas masyarakat Aceh. Mereka yang datang ke Aceh harus mengikuti dan hormat terhadap norma dan adat Aceh” (RP, tokoh perempuan Aceh).

“Saya bersyukur, Aceh bisa mencapai perdamaian yang telah diperjuangkan masyarakat. Tapi, saya merasa resah menyaksikan kenyataan, masa damai Aceh ini tidak benar-benar menunjukkan Aceh yang sesungguhnya. Aceh belum benar-benar terbebas dari elemen-elemen budaya non-Aceh; banyak orang seakan-akan tidak lagi percaya Aceh menyediakan nilai-nilai utama, baik untuk laki-laki ataupun perempuan, seperti dalam sejarahnya. Aceh adalah bangsa yang beradab yang sangat mendasarkan kehidupannya pada Islam dan adat-istiadat” (RP, politisi laki-laki dari salah satu partai lokal).

Berbagai momen sejarah di atas, yang, sekali lagi, berisi cerita yang kaya tentang pengalaman perempuan, menjadi bahan berharga bagi produksi gender ala Aceh. Yang penting dicatat, bukan pada sejarah itu gender Aceh dikonstruksi, tapi pada kemampuan dan kemauan yang intens dalam masyarakat Aceh untuk membangun dan mengkreasi narasi tentang bangsa Aceh berdasarkan perjalanan sejarah tersebut. Kemampuan dan kemauan membangun narasi ini yang membuka jalan bagi produksi pengetahuan dan teori tentang gender ala Aceh, berdasarkan keislaman dan keacehan atau Islam dan adat. Sebagai sebuah ilustrasi adalah respons terhadap politik gender melalui nasionalisasi Kartini. Masyarakat Aceh menyadari kolonialisme budaya di balik nasionalisasi Kartini yang mendorong mereka membangun narasi dekolonisasi, dari memilih menolak perayaan “Hari Kartini” hingga mengembalikan narasi tentang perempuan pejuang (*female warrior*) atau *inong balee* dalam pusat wacana nasionalisme Aceh. Kesadaran nasionalis seperti ini menjadi keunikan dan kekhasan Aceh, yang tidak ditemui di masyarakat Indonesia lain, termasuk yang memiliki sejarah perempuan pejuang. Memahami kreasi narasi dekolonial ini, penulis menangkap aktivitas produksi teori dan pengetahuan gender dalam masyarakat Aceh untuk melegitimasi tindakan resistansi atas politik gender yang dilakukan pemerintah Indonesia.

Penolakan pada Kartini merupakan aksi dan artikulasi anti-kolonialisme yang tertanam kuat dalam perjuangan nasionalisme Aceh. Penolakan terhadap Kartini adalah penolakan pada upaya mengubah budaya, tradisi, dan struktur masyarakat Aceh, di mana otonomi perempuan telah diglorifikasi sejak lama, dalam sejarah nasionalisme. Jacqueline Siapno (1997: 6) mengilustrasikan,

“Sejak masa kesultanan hingga pascakemerdekaan dan pascarevolusi sosial Aceh, kita terus menyaksikan perempuan-perempuan tangguh yang berperan aktif dalam perjuangan nasionalisme. Dalam konstruksi narasi nasionalisme Aceh, perempuan-perempuan itu –di antaranya Cut Nyak Dhien, Cut Meutia, Teungku Fakinah, dan Pocut Bahren menjadi pemimpin anti-kolonialisme melawan Belanda. Dalam masyarakat, kita juga menemukan perempuan-perempuan yang juga memiliki kuasa. Misalnya, istilah dalam masyarakat Aceh

untuk menyebut “istri” bukan “ibu rumah tangga” [seperti dikampanyekan melalui politik gender Orde Baru], tapi “po rumah” yang bermakna pemilik rumah.”

Narasi di atas menjadi rujukan untuk mengklaim, kesetaraan gender dan otonomi perempuan di Aceh memiliki akar kuat dalam sejarah kerakyatan, menjadikan (bangsa) Aceh lebih baik dibanding (bangsa) Indonesia. Produksi narasi nasionalisme berbasis pada glorifikasi posisi sentral, otonomi, dan kekuasaan, dan ketangguhan perempuan dalam masyarakat Aceh ditegaskan salah satu pernyataan Tengku Hasan di Tiro (1984: 72) dalam *unfinished diary*-nya, ditulis dalam bahasa Inggris, yang penulis terjemahkan sebagai berikut,

“Salah satu pahlawan Pergolakan Gunung Alimon [saat Perang Aceh] adalah nenek saya, Potjut Mirah Gambang. Komandan Belanda waktu itu, Colonel H.J. Schmidt mendapat laporan tentang kejadian tersebut. Setelah pergolakan berakhir dan mereka yang gugur dikumpulkan, Schmidt menemukan salah seorang yang terluka parah adalah Potjut Mirah Gambang, tergeletak bersimbah darah bersama bayinya yang berusia lima bulan. Tengku Abdullah yang terduduk diam tak mengetahui apa yang terjadi saat itu. Schmidt menawarkan segelas air padanya sambil berkata dalam bahasa Aceh, “Maafkan yang Mulia, sudikah Anda meminum air ini?” Diam... tidak ada jawaban dari Potjut Mirah Gambang. “Sudikah Anda, jika saya membalut lukamu?” Schmidt kembali bertanya. Lagi, Potjut Mirah Gambang tak merespons. Namun, perlahan dia bangun hingga dalam posisi duduk, meski tubuhnya tampak sangat lemah. Lalu, ia memalingkan wajahnya dari arah Schmidt, dan berkata, “Enyah kau dari hadapanku, kafir busuk! Jangan coba sentuh aku! Aku tak sudi minum airmu! Aku tak sudi mendapatkan perawatan dan pengobatan darimu! Kau membunuh ayahku, ibuku, suamiku, dan semuanya! Kau tak bisa menggantikan semua yang telah kau rusak! Aku tak sudi belas kasihanmu! Enyahlah!” Potjut Mirah Gambang kembali terbaring, darah yang terus mengucur, menanti ajal datang. Schmidt menceritakan, tak ada tanda-tanda rasa sakit, rasa sedih, atau penyesalan di wajahnya; hanya pancaran kebanggaan dan keikhlasan. Tak lama, Potjut Mirah Gambang menghembuskan nafas terakhir. Schmidt merasa kagum dengan Potjut Mirah Gambang dan orang-orang yang lahir darinya atau perempuan sepertinya. Schmidt menyebutkan, sejarah Aceh dipenuhi nama-nama besar. Tentang Potjut Mirah Gambang, Schmidt menuliskan, *‘Bon sang ne peut mentir’* [buah tidak jauh dari pohonnya]. Dia adalah anak perempuan Teuku Umar dan Cut Njak Dien –keduanya merupakan pahlawan Aceh.”

Analisis dan interpretasi penulis atas penetrasi dan intervensi gender keindonesiaan melalui Kartini dan respons kritis anti-kolonial masyarakat Aceh di atas tidak terlepas dari penerapan etnografi feminis untuk mengakui pengetahuan dan proses berpengetahuan gender yang melibatkan masyarakat lokal (*indigenous peoples*) yang merupakan bagian dari proses perjuangan dan proyek nasionalisme Aceh, di mana Islam dan adat menjadi fondasi penting. Pada saat tinggal di Aceh selama empat tahun untuk bekerja di UN Women, antara 2008-2012, penulis sangat sering menyaksikan tindakan yang merepresentasikan penolakan pada nasionalisasi Kartini itu dengan mengglorifikasi sejarah perempuan pejuang Aceh. Pada saat itu,

penulis membuat kesimpulan simplistik dan bias, bahwa tindakan resistansi tersebut lebih dimotivasi romantisme sejarah. Etnografi feminis mengakui pengetahuan dan proses berpengetahuan natif sekaligus mengakui kompleksitas dan dinamika di balik proses berpengetahuan tersebut. Etnografi feminis menghindarkan peneliti dari membuat kesimpulan simplistik dan reduksionis akibat memosisikan peneliti feminis sebagai aktor utama pengetahuan.

Menekankan Islam –dan adat lokal– dalam produksi ideologi gender menjadi arena penting memahami salah satu subyek riset yang terus hangat dalam antropologi feminis dan antropologi, yaitu relasi yang sering kali tidak stabil dan tidak mudah antara Islam dan feminisme. Relasi tidak mudah itu berkembang di antaranya akibat sejarah konfrontasi Islam dengan Barat, yang dinilai melahirkan feminisme. Dalam konteks Aceh, meski secara dominan relasi tidak mudah yang menunjukkan Islam tidak selalu *compatible* dengan feminisme, dan sebaliknya, masyarakat Aceh sesungguhnya diwarnai dinamika sosial yang tidak monolitik. Perkembangan gerakan feminisme dan gerakan perempuan lokal di Aceh, yang telah berkembang sejak masa konflik dengan pemerintah Indonesia dan semakin kuat pascatsunami, menjadi bagian dari dinamika sosial yang heterogen terkait relasi “Islam dan feminisme.” Melalui gerakan feminisme lokal, Aceh menunjukkan penerimaan dan keterlibatan Islam secara kuat terhadap gagasan-gagasan feminisme, menjadi bukti relasi yang “baik-baik saja” antara keduanya. Tentu saja, selalu ada proses adaptasi yang berjalan tidak hanya satu arah, menghasilkan “Islam yang feminis, dan feminisme yang Islami” ala Aceh.

Gerakan feminisme lokal di Aceh mengalami perkembangan krusial, di mana agenda-agenda feminis tidak hanya melibatkan, berbasis, dan berpusat pada LSM perempuan dan organisasi feminis. Beberapa “program gender” yang dilakukan pada saat rekonstruksi pascatsunami dan pascakonflik memfasilitasi terbangunnya feminisme negara (*state feminism*) di tingkat lokal. Program-program itu membuka ruang partisipasi beberapa aparat pemerintah, tidak hanya di level provinsi, juga di kabupaten/kota, dalam “program gender,” dari training, workshop, pengorganisasian perempuan komunitas, hingga penanganan kekerasan terhadap perempuan dan anak. Program gender pada saat rehabilitasi pascatsunami dan pascakonflik juga mendorong partisipasi perempuan lebih kuat dalam politik dan kebijakan publik. Pada perkembangan terkini, saat penulis melakukan observasi lapangan pada 2021, feminisme lokal di Aceh menunjukkan karakteristik sangat dinamis dan berwarna dengan beragam kolaborasi antara elemen feminisme dari LSM dengan institusi pemerintah –tidak hanya lembaga pemerintah dengan kewenangan tradisional pada pemberdayaan perempuan dan perlindungan anak, tapi lembaga lain, seperti Bappeda dan lembaga parlemen. Kolaborasi ini didorong, sekaligus menjadi mekanisme strategis, implementasi agenda-agenda feminis dan gerakan perempuan di tengah sumber daya dana yang berkurang seiring berakhirnya program-program rehabilitasi dan rekonstruksi pascatsunami dan pascakonflik. Keterlibatan lembaga-lembaga dan aparat pemerintah Aceh di bawah otonomi dan otoritas khusus untuk mengimplemetasikan syariat Islam, sekali lagi, menjadi bukti berkembangnya *state feminism* di tingkat lokal, sekaligus menunjukkan adaptasi yang terus menerus untuk menghadirkan relasi Islam dan feminisme yang tidak selalu kontradiktif dan resistan, tapi *compatible*. Tentu, keragaman ideologi gender di antara lembaga dan aparat

pemerintah tidak bisa diabaikan. Namun, justru menjadi menarik dan penting – terutama dari konteks politik gender lokal– bagaimana keragaman ideologi gender tidak membatasi kolaborasi dalam implementasi agenda-agenda feminis dan gerakan perempuan.

Di luar aspek produksi pengetahuan dalam produksi ideologi gender yang melibatkan masyarakat lokal, penelitian ini menemukan dinamika politik gender dalam konteks politik lokal. Penelitian politik gender di Indonesia sering hanya berfokus pada politik gender di level “nasional” yang melibatkan the State of Indonesia beserta rezim dan aparatusnya. Misalnya, Wieringa (2002) dan Suryakusuma (1996), di mana keduanya menganalisis konsolidasi politik oleh rezim Orde Baru di bawah Soeharto dengan menerapkan berbagai politisasi gender dan seksualitas, dari stigmatisasi dan *sexual slander* terhadap perempuan anggota Gerwani sebagai pelacur binal hingga konstruksi gender negara yang patriarkal dan heteronormatif. Banyak kajian politik gender yang sudah dilakukan di Indonesia mengabaikan dinamika politik gender di tingkat politik lokal. Sangat mungkin, hal ini akibat dari asumsi bahwa, *pertama*, politik gender tidak terjadi di level politik lokal karena, sebagai asumsi *kedua*, masyarakat lokal tidak cukup punya kapasitas –baik dari segi pengetahuan maupun politik– untuk menerapkan politik gender.

Salah satu pendekatan poskolonialisme dalam produksi gender di luar masyarakat Barat menekankan infiltrasi dan pengaruh kolonialisme, neo-kolonialisme, dan kapitalisme. Dalam hal ini, gender di sebuah masyarakat non-Barat diproduksi melalui atau secara dominan akibat intervensi kolonialisme Barat. Oyèrónké Oyèwùmí misalnya, menegaskan bahwa masyarakat *native* Yoruba di Nigeria tidak mengenal apalagi mengaplikasikan (konsep) perempuan dan gender sebagai sebuah sistem sosial, termasuk untuk membuat kategori-kategori sosial yang berefek pada hierarki sosial. Gender baru menjadi sistem sosial setelah penetrasi kolonialisme Barat yang memang menempatkan pertanyaan tentang perempuan (*women question*) sangat sentral. Beban poskolonialisme dalam kajian produksi gender, menurut penulis, mengabaikan dinamika sosial-politik di tingkat lokal dalam produksi gender. Pendekatan tersebut memosisikan masyarakat lokal sebagai komunitas pasif yang hanya menerima intervensi kolonialisme Barat dalam produksi atau transformasi gender di masyarakat non-Barat. Masyarakat lokal adalah komunitas yang aktif, tak hanya dalam produksi pengetahuan dan teori gender, tapi dalam politik gender (Muttaqin, 2015).

Aceh menjadi *sample* penting bagi kajian politik gender di level politik lokal. Konteks sejarah panjang perjuangan dan pergolakan nasionalisme Aceh melahirkan kesadaran politik yang kuat di kalangan warga Aceh, tak hanya elit tapi juga orang kebanyakan (*commoner*). Kesadaran politik ini juga yang mendasari (kemungkinan) aplikasi politik gender di level lokal. Tak hanya diartikulasikan dalam bentuk pembuatan peraturan-peraturan lokal atau Qanun, yang dinilai menginstitusionalisasi ketidakadilan gender dan opresi seksualitas, tapi juga dalam interaksi kehidupan sehari-hari. Politik gender tidak hanya menjadi representasi nasionalisme resmi di level politik formal, tapi representasi *living nationalism* yang melibatkan masyarakat. Resistansi dan respons kritis terhadap penunggalan Kartini sebagai simbol pahlawan emansipasi perempuan bisa dilihat sebagai bentuk politik gender dalam konteks

politik lokal. Satu sisi, resistansi merupakan upaya dekolonisasi, membersihkan “elemen-elemen gender” non-Aceh yang dibangun oleh politik gender Orde Baru, dan, di sisi lain, sebagai usaha membangun ulang struktur nasionalisme Aceh berdasarkan nilai dan norma gender keislaman dan keacehan, nilai-nilai Islam dan adat lokal. Situasi ini menunjukkan dinamika politik gender di tingkat lokal, sekaligus menjadi bukti kapasitas dan pemahaman masyarakat lokal terhadap aspek politik dari gender dengan menerapkan gender (*deploying gender*) sebagai alat, strategi, dan tujuan politik, termasuk berkaitan dengan proyek nasionalisme.

Memahami politik gender lokal yang melibatkan masyarakat lokal di sebuah wilayah geografis tertentu memerlukan pemahaman tentang wilayah geografis sebagai lanskap sejarah-budaya bagi konstruksi dan produksi gender (*geography of gender*) (Elliston, 2000). Sering kali, keragaman dan perbedaan sebuah masyarakat dibangun di atas penyikapan atas batas-batas dan pembagian wilayah (*space*) tanpa problematisasi, seakan sebuah masyarakat menempati wilayah tersebut secara alamiah, secara terus menerus. Wilayah mengalami netralisasi, di mana keragaman dan perbedaan budaya, memori sejarah, dan organisasi sosial seakan melekat otomatis pada wilayah tersebut, yang diterima tanpa problematisasi (Gupta & Ferguson, 1992). Wilayah, yang sesungguhnya berfungsi sebagai fondasi organisasi sosial, justru tidak digunakan sebagai alat analisis. Dalam tradisi feminis geografi, geografi merupakan tempat dan teritori, di mana budaya dan identitas –termasuk gender– dibangun dan disirkulasi. Geografi dan budaya mengalami interkoneksi dan kesalingterkaitan. Artinya, dalam konteks gender, wilayah geografis membentuk sistem, norma, pengetahuan, dan praktik gender, dan, sebaliknya, gender juga membentuk wajah dan karakteristik sosial-politik lanskap geografis sebuah masyarakat. Analisa geografis terhadap produksi gender membuka pemahaman terhadap perbedaan norma dan praktik gender antar satu lokasi dengan lokasi lainnya yang disebabkan oleh batas-batas geografis: dalam satu teritori, antara desa dan kota, termasuk antara publik dan domestik (Warf, 2010). Lokalitas adalah geografi dan *space* bagi produksi, reproduksi, dan transformasi norma dan *pattern* gender lokal, yang orientasi dan efeknya tidak hanya lokal, tapi nasional, bahkan global.

Etnografi sebagai Praktik Aktivisme Feminis

Melalui observasi lapangan (*participant observation*), dengan mendengar khutbah salat Jumat dan mengikuti salat berjamaah, mendatangi warung kopi yang memang *bejibun*, berkunjung ke taman kota, pasar tradisional, mengobrol informal dengan orang-orang yang penulis temui di berbagai tempat, hingga menghadiri undangan perayaan maulid Nabi Muhammad– membantu penulis memahami keseharian (sebagian) kehidupan masyarakat, termasuk yang terkait dengan subyek penelitian penulis. Wawancara dengan berbagai pihak yang beragam menjadi sumber informasi sangat kaya dan penting tentang pandangan, pemikiran, dan opini beberapa representasi masyarakat Aceh terkait dengan situasi sosial-politik –termasuk dalam konteks implementasi syariat Islam, budaya, ekonomi yang memengaruhi dan dipengaruhi partisipasi politik dan publik perempuan di Aceh saat ini. Beberapa “janji” interview yang tidak bisa terpenuhi karena beberapa hal diganti dengan wawancara

secara online. Di luar keperluan pengumpulan data, penulis meniatkan penelitian etnografi sebagai cara mempraktikkan dan melakukan eksperimentasi etnografi feminis (*feminist ethnography*).

Pertama-tama, penting ditekankan, bahwa yang penulis lakukan adalah etnografi “zaman now,” yang jelas berbeda sangat jauh dengan etnografi klasik ala Bronislaw Malinowski, EE Evans-Pitchard, Marcel Mauss, Franz Boas, Margaret Mead, atau Clifford Geertz. Tidak seperti mereka yang sepenuhnya tinggal bersama masyarakat yang menjadi subjek penelitiannya dalam waktu yang cukup lama, penulis hanya beberapa waktu saja tinggal di Banda Aceh. Meskipun, jika ditotal dengan masa tinggal penulis saat bekerja di Aceh bersama UN Women, durasi fieldwork ini sudah mencukupi untuk sebuah etnografi. Tetap saja, meski penulis mendapat keuntungan dari masa tinggal dulu dengan mendapatkan berbagai data tentang “kehidupan keseharian (*ordinary lives*),” masa kerja itu tidak sepenuhnya menjadi kerja etnografis –meski waktu itu penulis juga rajin membuat catatan (kese)hari(an).

Jika mungkin bisa dibandingkan, proses etnografi yang penulis lakukan akan lebih mirip dengan model etnografi yang dilakukan mendiang Saba Mahmood –yang juga bagian dari antropolog kontemporer. Seperti dipaparkan dalam *The Politics of Piety* (2005) yang banyak menjadi rujukan analisis karya dan studi antropologi feminis saat ini, Saba Mahmood sesungguhnya lebih banyak “bermain” pada tataran abstrak –tentang kebebasan ala liberalisme Barat– meski dengan dukungan data lapangan melalui observasinya pada komunitas perempuan jamaah masjid di kota Kairo, Mesir, yang berafiliasi dengan kelompok Islam fundamentalis dan konservatif. Model etnografi Saba banyak dipengaruhi Talal Asad –yang merupakan mentornya– dengan karya dan studi *historical anthropology*-nya tentang sekularisme di masyarakat Barat dan Islam. Meski sering dicap sebagai “pemeriksaan etnografis” karena data lapangan yang tersedia tidak begitu kaya, karya Saba Mahmood dan Talal Asad, tak bisa disangkal, memiliki pengaruh kuat dalam lapangan *postcolonial anthropology*, antropologi agama, antropologi Islam, hingga *feminist anthropology*.

Etnografi zaman *now* yang penulis lakukan dengan metodologi yang dilakukan ala Saba Mahmood dan Talal Asad sebanding bukan dari segi kualitas, tapi sekadar dari segi “cara” pengumpulan data lapangan –yang tidak terlalu lama dan dengan informan sangat “fokus” serta bagaimana data-data itu akan digunakan sebagai bahan analisis dan interpretasi sosial-budaya. Seperti Saba Mahmood yang sudah sejak awal ingin “mempersoalkan ulang” penunggalan dan universalisasi kebebasan (*freedom*) ala liberalisme Barat, penulis sudah memulai riset ini dengan keinginan mempersoalkan lagi universalisasi dan penunggalan konsep-konsep baku dalam feminisme Barat, seperti *freedom*, publik, politik, *power*, partisipasi, negosiasi, liberasi, dan seterusnya dengan melihat bagaimana konteks lokal dari hal-hal tersebut. Inilah yang menjadi poin lain yang membedakan etnografi klasik model Boas, Malinowski, Mauss, Evans-Pritchard, dkk., yang melanglang buana tanpa terlalu dibebani dengan beragam aspek konseptual, meski tetap dengan tujuan membuktikan beragam pre-asumsi atau hipotesis.

Kembali ke atas, yang menjadi subyek utama artikel ini, bahwa salah satu niat penulis melakukan *fieldwork* adalah mempraktikkan dan mengeksperimentasi etnografi feminis. Etnografi sendiri merupakan metodologi memahami dinamika dan

kompleksitas sosial dengan menjadikan data hasil observasi lapangan sebagai bahan utama. Etnografi membayangkan dunia sosial yang dinamis, kompleks dan beragam bahkan di levelnya yang paling kecil –seperti keluarga– dan mustahil memahaminya tanpa jalan observasi lapangan. Etnografi feminis selama ini dikontekstualisasi lebih dominan dalam kerangka produksi dan distribusi pengetahuan, dipahami sebagai bagian penting dari *women writing culture*, upaya menghadirkan perspektif dan pengetahuan perempuan dalam penulisan dan pemikiran tentang kebudayaan. Dalam produksi pengetahuan kebudayaan yang *male-centric*, patriarkal, dan misoginik, hanya ilmuwan laki-laki yang dinilai memiliki otoritas dan kemampuan membangun pengetahuan dan pemahaman tentang kebudayaan. Dalam pandangan yang *male-centrism* ini, kebudayaan merupakan hal sangat kompleks dan rumit yang hanya bisa dipahami oleh ilmuwan laki-laki; perempuan bahkan tidak bisa dijadikan informan meski menjadi bagian penting dari proses pembentukan norma dan praktik kebudayaan tersebut. Pada gilirannya, *feminist ethnography* menjadi upaya *queer writing culture*, mengakomodasi suara-suara marginal lain dalam relasi gender, seksual, ras, dan dalam feminisme itu sendiri.

Women writing culture merupakan kritik antropologi feminis atas *writing culture* yang “netral,” yang sesungguhnya hanya ingin menegaskan *male-centrism* dalam dan melalui antropologi. *Writing culture* yang netral bahkan masih terjadi belakangan seperti direpresentasikan dalam *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (1986) yang diedit dua antropolog kontemporer terkemuka, James Clifford dan George Marcuse. Karya ini tidak menghiraukan karya-karya antropolog perempuan dengan dalih, seperti dikatakan Clifford, “*their works failed to meet the requirement of being feminist and textually innovative.*” Hampir sepuluh tahun kemudian, antropolog feminis Ruth Behar dan Deborah Gordon memelopori *women writing culture* melalui buku *Women Writing Culture* (1995) untuk meng-*address* dan mengkritik problem marginalisasi perempuan dalam antropologi yang terus berlangsung dan menegaskan kontribusi antropolog perempuan, signifikansi *feminist anthropology* dan *ethnography*, dan mendorong “pengarusutamaan” karya-karya antropolog perempuan terutama antropolog feminis di ruang-ruang pembelajaran antropologi. Beberapa tahun sebelumnya, Mohanty (1991) sudah menyatakan, *women writing* secara metodologis sangat krusial dalam menyediakan ruang bagi perempuan untuk terlibat lebih dalam produksi dan sirkulasi pengetahuan.

Sebagai metodologi, etnografi feminis bukan tanpa kritik dan dianggap dewa penyelamat sempurna bagi pengetahuan-pengetahuan perempuan tentang kebudayaan dan realitas sosial. Selain bias “feminis” yang, kebalikan dari *male-centrism*, etnografi feminis sering kali mengglorifikasi perempuan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan yang valid dan akurat atas kebudayaan dan realitas sosial. Kritik juga datang dari antropolog feminis sendiri, seperti Judith Stacey (1988), yang justru meragukan etnografi feminis terkait kemungkinan bisa menghilangkan sisi relasi kuasa dalam produksi pengetahuan. Baginya, selalu ada relasi kuasa dalam setiap produksi pengetahuan, bahkan ketika seorang antropolog feminis melakukan studi dengan menjadikan perempuan lain sebagai sumber data, informasi, dan pengetahuan. Relasi antara peneliti dengan informan, relasi atas dasar kelas, relasi atas dasar latar belakang pendidikan, latar belakang budaya, bahkan pengalaman-

pengalaman individual dan personal –seperti pengalaman mobilitas, melakukan perjalanan ke berbagai wilayah di luar wilayah budayanya akan sangat memengaruhi produksi pengetahuan dalam etnografi feminis. Pada akhirnya, yang terpenting adalah menyadari berbagai bias akibat ketimpangan relasi kuasa atas dasar apapun dan menjadikan produksi pengetahuan sebagai proses terbuka. Apalagi, etnografi feminis memprioritaskan pengetahuan dan pengalaman personal keseharian –yang dianggap sumber pengetahuan utama perempuan– yang justru sering dianggap tidak *scientific* atau ilmiah. Stacey (1988) mewanti-wanti, yang paling fundamental adalah etnografi feminis perlu mengubah cara pandang dualistik yang kaku berdasarkan positivisme yang memisahkan subjek dan objek, pikiran dan perasaan, pengetahuan dan produser pengetahuan, dan politik dan personal –yang sering melegitimasi posisi hierarkis antara antropolog dan informan dan melegitimasi objektivikasi posisi para informan itu. Itu artinya, tidak akan ada *feminist ethnography* seutuhnya atau *kaffah*; yang mungkin ada hanyalah *partial feminist ethnography*.

Seperti konsep dasar etnografi feminis, proyek penelitian penulis memang diniatkan sebagai bagian dari produksi dan distribusi pengetahuan feminis, pengetahuan-pengetahuan yang mendukung operasi atas dasar ketimpangan dan ketidakadilan gender. Tidak seperti etnografi feminis klasik yang memusatkan (*centering*) sumber pengetahuan pada informan perempuan, penulis memahami ketidakadilan gender sebagai problem bersama atau problem umat, problem sosial, karenanya tidak hanya “mengandalkan” pengetahuan satu pihak –dalam hal ini perempuan– sebagai upaya pemahaman dan perubahan. Salah satu yang menjadi “eksperimentasi” penulis adalah etnografi feminis ini tidak dilakukan “satu arah”, seakan-akan penulis hanya sedang meminta informasi dan pengetahuan dari para informan di lapangan. Penulis menjadikan *fieldwork* ini sebagai bagian dari *giving back*, menawarkan pengetahuan, *sharing*, dan transfer pengetahuan yang penulis miliki dan dapatkan selama belajar di Departemen Antropologi, Binghamton University. Praktiknya tidak selalu dalam forum formal atau semi-formal, tapi yang terpenting justru melalui interview atau wawancara yang penulis jadikan sebagai “forum diskusi”, bertukar pikiran, bertukar pengetahuan, dan bertukar dukungan demi penguatan pengetahuan dan perspektif feminis. Para informan, bahkan yang datang bukan dengan latar belakang gerakan feminis atau gerakan perempuan, perlu mendapatkan pengetahuan feminis melalui proses wawancara ini. Tentu tidak dalam proses pembelajaran yang doktrinal, dogmatis, apalagi memaksa. Menjadikan wawancara sebagai ruang diskusi artinya benar-benar terjadi interaksi dialogis antara penulis, sebagai peneliti, dengan para informan.

Sesungguhnya, “model” wawancara yang menjadi ruang diskusi dan tukar pikiran gagasan dan pemikiran tidak terlepas dari situasi yang dibentuk para informan. Partisipan wawancara penelitian ini berasal dari kelas sosial menengah yang hampir tidak memiliki masalah pada kemampuan dan keterampilan menyampaikan pendapat atau suara. Interaksi dialogis dalam bentuk diskusi menjadi pilihan strategis menggali informasi sekaligus “menawarkan” pemikiran-pemikiran feminis yang penulis bangun selama menjadi mahasiswa. Dalam ruang yang lebih interaktif-dialogis ini, penulisan memiliki kesempatan membangun atau menguatkan pengetahuan dan perspektif feminis para informan –bukan didasari judgment pengetahuan dan perspektif para

informan itu masih lemah atau terbatas. Inilah bentuk eksperimentasi penulis dalam etnografi feminis: menjadikan interview sebagai ruang diskusi dan transfer pengetahuan sebagai upaya pengayaan dan penguatan pengetahuan dan perspektif feminis “partner penelitian” ini.

Mendeklarasi posisi sebagai feminis dalam arti pengusung keadilan gender, *sexual freedom*, anti-kekerasan berbasis gender dan kekerasan seksual dalam standarnya yang paling “zero tolerance” menjadi bagian penting dari praktik feminist ethnography. Di level ini, etnografi feminis tidak lagi melulu soal produksi pengetahuan dalam bentuk “tahu” tapi lebih pada kesadaran personal dan kesadaran politik. Peneliti dengan pendekatan etnografi feminis perlu menunjukkan lebih kentara profilnya yang menolak segala bentuk kekerasan hingga level nol. Bagaimana praktisnya? Penulis meyakini, ada seribu macam cara untuk mengartikulasikan posisi ini. Yang penting namun dalam level abstrak adalah komitmen untuk tidak melakukan kekerasan dan ketidakadilan dalam bentuk apapun saat melakukan *fieldwork*. Mungkin agak janggal, bagaimana seorang “feminist ethnographer” bisa terlibat dalam tindakan kekerasan dan ketidakadilan saat melakukan *fieldwork*? Nyatanya, kisah-kisah seorang etnografer terlibat kekerasan dan ketidakadilan, termasuk dalam bentuk pelecehan seksual, saat mereka melakukan “*feminist ethnography*” –mendokumentasikan pengetahuan perempuan atau kelompok gender dan seksual minoritas bukan kisah yang senyap. *Feminist ethnographer*, seperti halnya feminis yang lain, juga hidup dalam realitas sosial dengan berbagai *system of injustice and oppression* yang *mainstream* dan hegemonik, yang dalam tataran tertentu membunuh kesadaran feminis kita. Menjadi feminis tidak menjamin secara otomatis menjadi manusia yang konsisten dengan nilai-nilai dan prinsip-prinsip feminis, dan lalu bersikap *take for granted* tanpa keinginan untuk terus melakukan refleksi diri agar terus awas (*aware*) dengan nilai-nilai dan prinsip-prinsip feminis itu.

Etnografi feminis memang perlu menjadi bagian dari upaya memperluas feminisme: membangun dan menguatkan kesadaran feminis –sekali lagi dalam arti mengusung keadilan gender, *sexual freedom*, anti-kekerasan berbasis gender dan kekerasan seksual dalam standarnya yang paling “zero tolerance” – semua pihak yang terlibat dan mengetahui kegiatan dan proyek penelitian kita. Tidak hanya para informan yang menjadi partisipan langsung riset kita, tapi kalangan lebih luas: teman dan kolega di lokasi riset yang tidak menjadi partisipan langsung, mereka yang membantu riset kita termasuk *research assistant*, pemilik dan penjaga warung dan toko (penulis sering mengobrol dengan pemilik usaha photocopy) yang kebetulan mengobrol, *landlord* yang menyewakan tempat tinggal, supir gocar dan gojek, kenalan-kenalan baru yang ditemui melalui penelitian ini. Beberapa pemilik dan penjaga warung atau toko terlibat obrolan dengan penulis menanyakan maksud kedatangan penulis di Aceh, dan bertanya lebih lanjut tema penelitian yang sedang dilakukan penulis. Dalam eksperimentasi etnografi feminis ini, momen seperti ini perlu menjadi kesempatan transfer pengetahuan dan perspektif feminis pada “awam.” Tidak jarang, kita justru meremehkan pengetahuan “awam” dan segan memberi penjelasan tentang subyek penelitian kita. Di sisi lain, kita sendiri yang merasa “minder” karena menganggap (hanya) sedang meneliti isu perempuan atau gender, yang dalam epitemologi misoginis dan *malecentric* dianggap subyek remeh-temeh. Pada akhirnya,

seorang *feminist ethnographer* perlu merasa menyesal jika setelah melakukan penelitian tidak bisa meninggalkan jejak “memperluas kesadaran feminis” ini dan justru meninggalkan jejak kekerasan dan ketidakadilan.

Aktivisme Baru Etnografi Feminis

Berhadapan dengan diskriminasi dan kekerasan berbasis gender menjadi subyek sangat fundamental dalam etnografi feminis, yang sering menghadirkan kerumitan yang serius. Mengontrol diri untuk tak terlibat melakukan kekerasan saat melakukan *fieldwork*, bisa jadi, lebih bisa dilakukan seorang *feminist ethnographer* yang terlatih dengan nilai dan prinsip feminisme. Yang paling rumit dan kompleks, karena tidak jarang *fieldwork* dilakukan dalam masyarakat yang dianggap menunjukkan pandangan patriarkal, heteronormativisme, tidak toleran terhadap keragaman gender, dan melakukan diskriminasi dan kekerasan bersis gender. Lebih rumit lagi karena etnografi feminis membawa beban pemahaman lintas budaya (*cross-cultural understanding*), atas nama multikulturalisme, poskolonialisme, dan dekolonialisasi. Alih-alih langsung bersikap frontal pada berbagai pandangan patriarkal dan heteronormatif, seorang *feminist ethnographer* dituntut membangun pemahaman berdasarkan pengetahuan lokal, logika budaya natif, hingga konteks sejarah sosial di balik konstruksi pandangan dan perilaku patriarkal dan heteronormatif tersebut. *Feminist ethnographer* yang memiliki latar belakang aktivisme feminis yang kuat sering kali mengalami dilema yang meresahkan, di antara pilihan bersikap kritis dan “kompromis” terhadap praktik patriarki, heteronormatif, dan ketidakadilan gender dalam masyarakat yang menjadi subjek penelitiannya.

Tawaran di atas, yaitu menjadikan *fieldwork* sebagai transfer pengetahuan feminisme dan ruang dialog yang memungkinkan transformasi kesadaran dan pandangan secara dialogis menjadi jalan alternatif bernegosiasi dengan patriarki dan heteronormativisme lokal. Membangun kolaborasi dengan gerakan feminis natif menjadi agenda penting yang perlu dibangun. Etnografi feminis, dengan demikian, perlu menjadi upaya jangka panjang melebihi kerja penelitian, pengumpulan data, produksi pengetahuan. Kolaborasi melalui arkeologi feminis natif (*feminist indigenous archaeology*), salah satunya yang berkembang dalam konteks *Indian American* bisa menjadi rujukan pembelajaran membangun agenda aktivisme ini, termasuk melalui produksi metodologi pengetahuan kritis.

Bagaimana para pengkaji *indigenous feminist archaeology* membangun metodologi dan memproduksi pengetahuan feminis kritis, khususnya dalam konteks *indigenous archaeology* dalam masyarakat Natif Amerika?

Pertama, yang paling perlu dipahami, metodologi dibangun melalui kerja kolaborasi yang merupakan agenda lanjutan pascaetnografi dan kajian arkeologis lainnya. Lalu, sebagai fondasi, para *scholar* yang dalam kajian ini memahami antropologi dan arkeologi sebagai disiplin keilmuan yang androsentrik dan *malecentric*. Dalam bahasa arkeolog feminis Janet Spector (1993:7), “Bukan saja mata kuliah dan buku-buku teks arkeologi Natif Amerika lebih berpusat pada objek (*object centered*) [yang mengabaikan manusia Natif sebagai sumber pengetahuan]; arkeologi juga berpusat pada laki-laki (*male centered*). Jikapun manusia dipertimbangkan dalam

penelitian arkeologi, hanya laki-laki yang ada di sana.” Arkeologi feminis memiliki dua agenda utama. Yaitu, *pertama*, men-*challenge* perspektif imperialisme dan etnosentrisme pada arkeologi Barat terutama dalam kajian-kajian tentang gender dan perempuan Natif Amerika dan, *kedua*, membersihkan arkeologi Natif (*indigenous archaeology*) dari andosentrisme.

Para *scholar indigenous archaeology* menegaskan pentingnya feminisme sebagai *framework* analisis sekaligus politik pengetahuan dalam memahami situasi gender dan situasi perempuan natif. Dalam pandangan feminis arkeologis Margaret Conkey (2005:94), sangat penting untuk menguatkan interseksi antara Indigenous dan feminist archaeologies... agar demi terbangunnya visi transformasi yang lebih kuat dalam arkeologi dan antropologi. *Scholar* indigenous feminis, Linda Tuhiwai Smith (1999:5), menggarisbawahi, kritik dari para *scholar* feminis mendorong terbangunnya metodologi dan politik pengetahuan baru yang anti-kolonial. Konsekuensi dari aplikasi politik feminis dalam kerja arkeologi natif ini adalah dengan menyediakan ruang belajar yang bisa diakses perempuan-perempuan indigenous seperti dilakukan arkeolog feminis Miranda Warburton dengan memberikan training arkeologi bagi para perempuan Natif Amerika dari klan Navajo.

Dengan fondasi ini, proyek metodologi kritis feminis dalam sub-disiplin indigenous archaeology yang menyertakan epistemologi dan masyarakat natif mulai dilakukan dengan menjadikan pengalaman dan pengetahuan perempuan natif sebagai pusat dalam produksi pengetahuan. Sementara, dalam paradigma antropologi Barat yang androsentrik, pengalaman perempuan Natif sering tidak dianggap penting (*trivialized*), diabaikan (*ignored*), dan dipinggirkan (*peripheralized*) (Spector, 2003). Maka, dekolonisasi metodologi dengan mengintegrasikan *framework* feminisme dalam kerja antropologi dan arkeologi ini menyaratkan hadirnya suara dan perspektif mereka yang terabaikan dalam produksi pengetahuan. Metodologi kritis feminis ini menuntut empati atau keberpihakan yang kuat pada mereka yang suaranya dimarginalkan, disumbat, bahkan dihilangkan.

Ruang dan akses atas produksi pengetahuan bagi para perempuan indigenous dalam masyarakat Natif Amerika ini menegaskan pentingnya inklusivitas dalam produksi pengetahuan ini. Keterlibatan perempuan natif ini secara langsung mendesentralisasi peran *scholar* dan peneliti Barat-Putih-Laki-laki dalam produksi pengetahuan secara dominan dan eksklusif. Efeknya, pemahaman norma dan praktik budaya yang berkembang dalam masyarakat natif bukan saja lebih mengandung perspektif indigenous, tapi juga perspektif perempuan yang selama ini diabaikan dan disembunyikan.

Salah satu bentuk pengetahuan baru dari metodologi feminis *indigenous* ini adalah rekonseptualisasi peran domestik perempuan dalam masyarakat Natif Amerika berdasarkan perspektif dan konteks natif sendiri. Dalam perspektif ini, peran domestik perempuan indigenous memiliki nilai politik dan budaya yang sama penting dengan peran publik yang dilakukan laki-laki. Berbeda dengan konseptualisasi yang dikonstruksi antropologi etnosentrik yang memandang perbedaan peran gender sebagai refleksi ketidaksetaraan dan ketidakadilan.

Kita di Indonesia jarang sekali merujuk gerakan pemikiran yang berkembang dalam masyarakat natif atau *indigenous people* saat membicarakan metodologi kritis,

termasuk metodologi feminis kritis. Selain karena studi tentang masyarakat natif memang jarang dilakukan, sangat mungkin, sikap akademik ini dipengaruhi oleh bias kita terhadap masyarakat natif seperti halnya bias yang berkembang pada masyarakat Barat, tentang masyarakat natif yang “terbelakang” dan tidak memiliki kemampuan intelektual memadai yang memungkinkan terlibat dalam gerakan pemikiran yang dinilai sebagai kerja kemanusiaan rasional dan *scientific*. Semoga, tulisan ini bisa menginspirasi tradisi berpengetahuan baru yang menempatkan sistem pengetahuan masyarakat *indigenous* sebagai metodologi penting, terutama dalam rangka dekolonisasi pengetahuan, termasuk pengetahuan feminis.

Situasi lebih kompleks yang menuntut model aktivisme baru dihadapi etnografi feminis kontemporer di tengah perkembangan politik, di mana gender telah menjadi salah satu subyek utama kontestasi politik, bahkan dalam konteks politik lokal, sangat penting memikirkan dan membangun model lain aktivisme dalam etnografi feminis. Seperti disebut di atas, perang gender (*gender wars*) menjadi faktor penting dalam perkembangan politik kontemporer yang di antaranya diisi dengan dinamika dan kompleksitas politik identitas. Sebagai bagian dari politik identitas, perang gender menghadirkan fenomena *the politics of resentment*, yang ironisnya, juga ditunjukkan kalangan mayoritas dan dominan dari segi gender. Perang gender yang membuka ruang bagi kelompok gender dan seksualitas minoritas, seperti transgender, queer, dan non-heteroseksual untuk lebih eksis di ruang publik menjadi ancaman bagi kelompok gender mapan dan pendukung *biological determinism*. Menjadi kompleks karena situasi tersebut dijadikan sumber baru bagi operasi dan diskriminasi terhadap komunitas gender minoritas.

Di negara-negara Barat, seperti Amerika Serikat dan Inggris, perang gender mendorong kelompok politik anti-gender menolak partisipasi dan representasi transgender, queer, dan non-heteroseksual di banyak ruang publik, dari olah raga profesional hingga pembakaran buku-buku “woke.” Bagaimana dengan di masyarakat non-Barat, seperti Aceh? Apakah benar terjadi juga perang gender dan politik identitas atas dasar gender dan seksualitas? Jika ada, apakah perang gender dan politisasi identitas gender dan seksualitas di Aceh menjadi sumber baru aksi sosial-politik yang diskriminatif, intoleran, bahkan kekerasan berbasis gender dan seksualitas? Lalu, bagaimana etnografi feminis memosisikan dan membangun sikap di tengah situasi tersebut?

Perang gender di Aceh bisa digali dengan menganalisis politik gender sebagai bagian dari proyek nasionalisme Aceh, seperti didiskusikan di atas. Pembuatan beberapa Qanun yang di dalamnya meregulasi dan mengontrol gender dan seksualitas menjadi artikulasi dan representasi paling jelas dari politik dan perang gender di Aceh. Kriminalisasi terhadap relasi dan orientasi non-heteroseksual juga menjadi penting ideologi gender dan seksual atas dasar keislaman dan keacehan. Di level politik informal –salah satunya didorong oleh pengaturan gender dan seksualitas secara formal– terlihat, misalnya, dari intensitas patroli dan pengawasan publik terhadap individu yang dipandang tidak mengikuti dan menghormati norma gender keacehan dan keislaman. Salah satu contoh kasus, di mana penulis menyaksikan langsung, adalah pengusiran disertai amarah oleh beberapa laki-laki terhadap turis perempuan yang tidak dianggap berpakaian “layak” dari area Masjid Raya Baiturrahman. Dengan

menerapkan prinsip poskolonialisme dan multikulturalisme, penulis memahami *sense of nationalism* di balik pengusiran dan amarah dalam tuntutan menghormati tempat yang disakralkan oleh masyarakat Aceh, yaitu Masjid Raya Baiturrahman. Masyarakat Aceh memiliki pandangan hidup dan logika budayanya sendiri, yang dibangun melalui proses pergulatan sejarah panjang, untuk menentukan tempat-tempat tertentu sebagai tempat suci, mistis, dan sakral yang wajib dihormati, termasuk oleh para *outsiders*. Yang mengusik “prinsip feminisme” penulis adalah cara-cara yang cenderung menunjukkan aksi-aksi kekerasan, bukan dialog, terutama yang menargetkan tubuh perempuan dalam kasus seperti itu. Pada 2021, saat melakukan penelitian lapangan, penulis mendapatkan banyak informasi dari para informan dan aktivis perempuan di sana terkait massifnya kasus-kasus kekerasan berbasis gender dan kekerasan seksual, khususnya kekerasan dalam rumah tangga dan kekerasan seksual terhadap anak yang tidak mendapatkan penegakan hukum yang adil bagi para korban.

Situasi di atas menghadirkan dilema dalam etnografi feminis, seperti dialami penulis. Namun, di sisi lain, hal ini juga menginspirasi pemikiran tentang alternatif aktivisme dalam konteks etnografi feminis, pada saat etnografi ditujukan tidak sekadar sebagai penelitian untuk mencari data dan produksi pengetahuan, tapi terlibat langsung (*engagement*) dalam gerakan penghapusan kekerasan dan ketidakadilan. Bagaimana menyikapi aksi ketidakadilan dan kekerasan yang menargetkan identitas gender yang didasarkan pada konstruksi sejarah sosial-budaya dan menjadi bagian dari menjaga sebuah tradisi?

Penulis menawarkan politik etnografi yang kritis namun menekankan dialog dan pemahaman sejarah sosial-budaya sebagai jalan menghadapi situasi dilematis – terutama dilihat dari lensa antropologi feminis. Karena beban poskolonialisme, antropologi lama sekali dibebani kekhawatiran bersikap kritis secara frontal ketika berhadapan dengan realitas sosial-budaya yang menunjukkan “ketidakadilan” dalam masyarakat yang menjadi subjek penelitian –apalagi jika seorang antropolog yang melakukan penelitian itu tidak menjadi bagian *native* dari masyarakat tersebut. Penulis merujuk ide Mary Steedly (1999) sebagai framework dasar membangun eksperimentasi politik etnografi kritis-dialogis ini. Dalam situasi dilematis seperti itu, Steedly mengingatkan pentingnya seorang peneliti berhati-hati untuk, satu sisi, tidak terjebak “esensialisasi kekerasan,” seakan-akan perilaku kekerasan inheren dalam dan harus selalu menjadi bagian dari budaya sebuah masyarakat. Di sisi lain, peneliti tidak jatuh pada “kulturalisasi kekerasan” dengan memahami kekerasan sebagai elemen fundamental sebuah sistem sosial-budaya. Jalan tengahnya, Steedly menawarkan, adalah “lokalisasi kekerasan”, dengan mempertimbangkan secara detail setiap aspek di balik cara pandang dan tindakan kekerasan itu: bagaimana ia diproduksi di sebuah konteks tertentu, ditujukan, direpresentasikan, dan diajarkan (*disciplined*), untuk kepentingan tertentu –dan di waktu lain, untuk kepentingan politik yang lain, justru diabaikan dan disembunyikan.

Framework “lokalisasi kekerasan” ini, bagi penulis, penting dalam kaitan penggunaan budaya –termasuk agama– sebagai legitimasi pandangan dan aksi kekerasan berbasis gender, yang memang punya akar budaya disertai dengan kontestasi politik. Lokalisasi kekerasan mengandaikan pemahaman budaya yang utuh

terhadap cara pandang dan tindakan kekerasan dan ketidakadilan gender –dibangun dari etnografi dan observasi lapangan– seraya membuka dialog lebar dengan masyarakat lokal –mengakui kapasitas masyarakat lokal dalam produksi ideologi gender, produksi pengetahuan gender, dan politik gender. Kerangka ini menjadi dasar bertindak lebih “jernih,” moderat, namun kritis saat berhadapan dengan situasi dilematis, seperti kasus di atas. Memahami konteks lokal ideologi patriarki dan heteronormativisme di balik cara pandang dan praktik ketidakadilan gender diperlukan karena tidak jarang perilaku tersebut didorong logika budaya yang bersifat sangat lokal. Memahami aspek dan elemen lokal yang membentuk pandangan budaya gender perlu menjadi bagian dari etnografi feminis.

Dalam wawancara dengan beberapa informan, disebutkan bagaimana masyarakat Aceh lebih “memprioritaskan” kehormatan (*honor*) daripada keadilan (*justice*) dalam relasi gender, terutama ketika keduanya tidak sejalan. Ini menjadi salah satu contoh sistem lokal terkait gender. Elemen sosial yang memengaruhi kehormatan (gender) tidak selalu dalam bentuk keadilan (gender). Pemahaman interseksionalitas tentang keragaman elemen sosial di balik kontestasi dan tarik menarik antara kehormatan dan keadilan menjadi subyek etnografi feminis yang sangat penting dielaborasi, secara kritis dan dialogis. Namun, dalam kaitan aktivisme feminis, demi penyikapan yang kritis dan dialogis, etnografi feminis perlu keluar dari beban poskolonialisme dan memiliki posisi dan orientasi lebih jelas untuk meresistensi cara pandang dan perilaku kekerasan atas nama ideologi gender tertentu, termasuk yang mungkin dipengaruhi kontestasi antara kehormatan gender dan keadilan gender.

Penutup

Sebagai catatan penutup singkat, penting untuk mengonseptualisasi gender sebagai *framework* dalam mengobservasi pergulatan nasionalisme sebuah masyarakat. Pendekatan ini akan membawa kita memahami gender sebagai elemen, sentral, dinamis dan kompleks dalam sebuah masyarakat. Di sisi lain, pendekatan ini menjadi dasar untuk memahami dan mengakui intensitas yang melibatkan masyarakat, bahkan masyarakat lokal, dalam produksi gender, sebagai norma, ideologi, praktis, pengetahuan, dan alat serta tujuan politik. Dinamika sosial ini menyediakan informasi dan pengetahuan tentang gender yang sangat kaya, hasil kontestasi, resistansi, dan adaptasi yang melibatkan berbagai elemen masyarakat, sepanjang perjalanan sejarah-budaya masyarakat tersebut. Gender bagian dari sejarah sosial sebuah masyarakat; gender diproduksi melalui dan dibentuk oleh sejarah, dan, sebaliknya, gender juga memproduksi dan membentuk sejarah. Gender yang berkembang dan dipraktikkan masyarakat Aceh merupakan hasil sejarah pergulatan panjang dalam pergulatan nasionalisme Aceh; wajah nasionalisme Aceh, hingga hari ini, tidak terlepas dari sejarah gender yang mengiringi sejarah sosial masyarakat Aceh. Proses sosial ini akan berlangsung terus-menerus. Di mana terjadi pergulatan nasionalisme, gender akan selalu hadir... gender yang akan terus berubah. Gender akan selalu mengalami perkembangan dan perubahan, dan, seperti dikatakan Butler (2023), sebagai elemen masyarakat yang memilih “percaya” pada gender sebagai alat

memahami persoalan ketidakadilan sosial dan memerjuangkan keadilan, kita tak boleh berhenti “memikirkan gender.”

Tidak jarang, nasionalisme menghasilkan norma dan praktik gender yang kita pandang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan berdasarkan lensa dan standar feminisme –sebuah situasi rumit dan dilematis bagi kita yang percaya pada prinsip feminisme tentang keadilan gender dan kebebasan seksual. Situasi ini penting untuk mendorong kita, para pengkaji gender, terus memikirkan agenda dan upaya yang kritis sekaligus dialogis untuk bernegosiasi dengan situasi rumit dan dilematis. Melalui penelitian feminisme, termasuk dalam bentuk etnografi, feminis perlu menyediakan ruang untuk eksperimentasi membangun dan mengembangkan agenda-agenda aktivisme-intelektual, sebagai bagian dari aktivisme feminis di tengah dinamika politik identitas yang melibatkan perang gender.

Daftar Pustaka

- Butler, J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2023). Berkeley Professor Explains Gender Theory. *Big Think*, 8 Juni 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=UD9IOIUR4k&t=1s>
- Connell, R. (2005) [1995]. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Elliston, D. (2000). Geographies of Gender and Politics: The Place of Difference in Polynesian Nationalism. *Cultural Anthropology* 15(2): 171-216.
- Fukuyama, F. (2018). Why National Identity Matters. *Journal of Democracy* 29(4): 5-15.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1992). Beyond “Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7(1): 6-23.
- Hamlin, C. L. (2022). Gender Ideology: An Analysis of Its Disputed Meanings. *Sociol.Antropol* 10(3): 1001-1002.
- Khan, S. B. A. L. (2017). *Sovereign Women in a Muslim Kingdom: The Sultanahs of Aceh, 1641-1699*. Singapore: NUS Press.
- Lombard, D. (1986). *Kerajaan Aceh: Jaman Sultan Iskandar Muda, 1607-1636*. Terj. Winarsih Arifin. Jakarta: Balai Pustaka.
- Mahmood, S. (2005). *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- McClintock, A. (1993). Family Feuds: Gender, Nationalism, and the Family. *Feminist Review* 44: 61-80.
- Muttaqin, F. (2015). Early Feminist Consciousness and Idea Among Muslim Women in 1920s Indonesia. *Jurnal Ilmiah Peuradeun* 3(1):19-38.
- Neiman, S. (2023). *Left is Not Woke*. Cambridge & Hoboken, NJ.: Polity.
- Oyéwùmí, O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Siapno, J. (2002). *Gender, Islam, Nationalism, and the State of Aceh*. London: Routledge.
- Siegel, J. (1969). *The Rope of God*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London & New York: Zed Books.
- Spector, J. (1993). *What This Awal Means: Feminist Archaeology at a Wahpeton Dakota Village*. St. Paul, MN.: Minnesota Historical Society.
- Stacey, J. (1998). Can There be a Feminist Ethnography? *Women's Studies International Forum* 11(1): 21-27.
- Suryakusuma, J. (1996). The State and Sexuality in New Order Indonesia. *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. Dalam Sears, L.J., ed. Durham & London: Duke University Press: 92-119.
- Tiro, T. H. (1984). *The Price of Freedoms: The Unfinished Diary of Teungku Hasan di Tiro*. NN.: National Liberation Front of Aceh Sumatra.
- Warf, B. (2010). Feminist Geographies. Dalam Warf, B., ed. *Encyclopedia of Geography*. London: SAGE.
- Wieringa, S. (2022). *Sexual Politics in Indonesia*. New York: Palgrave Macmillan.
- Yuval-Davis, N. (1997). *Gender and Nation*. London: SAGE.

Pendidikan Seksualitas bagi Anak Berkebutuhan Khusus

Helma Nuraini

Pendidikan seksualitas masih menjadi hal yang kontroversial di Indonesia. Hal ini disebabkan berbagai tabu, stigma, dan mitos yang menyertainya, yang pada akhirnya membentuk berbagai persepsi dan mispersepsi mengenai seks dan seksualitas. Persoalan seks menjadi tabu untuk diajarkan sehingga dipahami secara salah kaprah disertai berbagai mitos sebagai hal yang kotor atau menjijikkan namun menimbulkan rasa penasaran yang kuat.

Pendidikan seksualitas dan kesehatan reproduksi yang diselenggarakan di sekolah tidak sepadan dengan pengalaman dan risiko yang dihadapi peserta didik (Pakasi & Kartikawati dalam Handayani, dkk., 2019). Menurut mereka, pembelajaran pendidikan seksualitas dan kesehatan reproduksi pada jenjang SMA masih menitikberatkan pada aspek biologis, cenderung menekankan pada bahaya serta risiko seks pranikah dari sudut pandang moral dan agama dan tidak mengaitkannya dengan hak remaja serta aspek penting relasi gender.

Permasalahan seksualitas anak dan remaja menjadi semakin kompleks ketika subjek merupakan individu yang memiliki disabilitas atau Anak Berkebutuhan Khusus (ABK). Minimnya referensi, wawasan orang tua dan pengajar (Farakhiyah, dkk., 2018), dan keterbatasan remaja disabilitas/difabel menjadi faktor penyebab tereksklusinya mereka dari pendidikan seksualitas.

ABK pada dasarnya akan melalui tahapan perkembangan fisik dan psikis sebagaimana anak pada umumnya. Tugas-tugas perkembangan sebagai tuntutan sosial dan budaya juga akan dialami oleh ABK. Dalam hal ini, ABK memerlukan bantuan khusus dan cara belajar spesifik dikarenakan hambatan atau kekhasan yang dimilikinya. Umumnya, ABK akan dapat menjalani tahapan dan tugas perkembangannya dalam waktu yang lebih lama, dengan bantuan yang lebih intens dan cara-cara khas yang tidak dapat disamaratakan dengan pola pembelajaran yang lebih umum.

Individu umumnya akan mengalami perkembangan seksualitas secara tipikal, atau sama dengan individu lain seusianya. Di sisi lain, ABK dengan beragam

kebutuhannya akan mengalami hambatan atau keterlambatan dalam perkembangan seksualitasnya. Dengan kata lain, perkembangan seksualitas ABK akan atipikal. Pendidikan seksualitas bagi ABK tidak berpatokan pada usia kronologis yang identik dengan capaian perkembangan, namun tergantung pada sejauh mana ABK mampu menyadari, memahami dengan benar, serta menerapkannya dalam kehidupan kesehariannya. ABK juga perlu belajar untuk mengenali diri, merawat diri, menjalin relasi dengan orang yang berbeda jenis kelamin sebagai bagian dari pendidikan seksualitas. ABK juga perlu melindungi diri dari ancaman pelecehan atau kekerasan seksual yang kerap dialaminya.

ABK rentan mengalami kekerasan seksual. Berdasar data di tahun 2021, Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak melaporkan bahwa telah terjadi 987 kasus kekerasan terhadap anak difabel, 764 korban anak perempuan. Bentuk kekerasan terbanyak adalah kekerasan seksual, yaitu 592 kasus (Oktavia, 2023).

Realitasnya, ABK berada pada kelompok yang memiliki kerentanan sebagai korban pelecehan dan kekerasan seksual. Kerentanan ini berada pada tingkat mikro hingga makro sistem. Hal ini diperparah dengan keterbatasan informasi tentang pendidikan seksualitas dan informasi pelaporan kejadian kekerasan (Sinombor, 2021). Beberapa contoh kasus kekerasan seksual pada ABK, yaitu (1) Kasus X, seorang anak perempuan disabilitas dibawa kabur oleh orang yang dikenalnya dari media sosial, kemudian diperkosa oleh 3 orang (Jakarta Barat), (2) E seorang disabilitas intelektual diperkosa ayah angkat hingga mengalami trauma dan menjalani perawatan di rumah sakit jiwa, dan (3) A, disabilitas intelektual diperkosa ayah, kakak, dan adik kandungnya (Nurfaizah, 2023).

Seksualitas masih sering disalahpahami, disikapi secara ambigu, ditabukan sekaligus ditakuti. Dalam lingkup pendidikan formal, pendidikan seksualitas masih belum mendapatkan tempat dan format yang jelas dalam kurikulum dan pembelajaran. Seksualitas sebenarnya tidak identik dengan kesehatan reproduksi. Seksualitas tidak bisa dipahami dalam arti sempit dalam konteks kesehatan reproduksi saja, melainkan harus dipahami secara komprehensif. Bagi anak-anak dan ABK, tujuan pendidikan seksualitas mencakup permasalahan pengenalan diri, menjaga kesehatan fisik dan mental, melindungi diri sendiri, mengembangkan kesadaran gender dan bertujuan pula untuk menjalin relasi sosial yang baik (Nuraini, 2023).

Secara lebih khusus, pendidikan seksualitas bagi ABK menuntut pengajaran yang lebih inklusif. Tereksklusinya ABK dari pendidikan seksualitas menjadikan mereka harus belajar dan mencari sendiri informasi tentang seksualitas. Terkadang kelompok difabel melakukan perilaku seksual tidak sehat dikarenakan kurangnya kemampuan komunikasi, hambatan akses pengetahuan, dan juga stereotip dan stigma yang dilekatkan pada ABK dan individu serta kelompok difabel. Dalam hal ini, isu-isu seksualitas bisa sangat berpeluang besar menjadi keliru dan hubungan seks sesama difabel bisa terjadi di luar norma-norma sosial yang berlaku (Kusmulyana, 2015). Rudiyan (2019) menjelaskan bahwa ada kelompok difabel (disabilitas) Tuli yang memiliki pacar lebih dari satu orang, telah menikah tetapi memiliki pasangan di

luar nikah, dan banyak difabel rungu wicara yang tertular virus HIV atau menderita AIDS.

Stigma bahwa difabel “aseksual” menjadikan ABK sulit mengakses, mengomunikasikan, dan mendapat dukungan mengenai seksualitas, bahkan mereka “dilindungi” dari informasi tentang seksualitas. Di sisi lain, difabel juga mendapat stigma “hiperseksual,” sehingga pemahaman mengenai seksualitas ABK semakin rancu. “Masyarakat masih memandang disabilitas sebagai ketidakmampuan dan distigma negatif, tidak memiliki hasrat seksual atau bahkan memilikinya secara berlebih,” kata komisioner Komnas Perempuan, Bahrul Fuad, seperti dikutip Nurfaizah (2023). Orang tua dan guru yang seharusnya menjadi pemeran utama pengajaran pendidikan seksualitas, mengalami setidaknya dua hambatan, yaitu kurangnya pengalaman dan pengetahuan tentang seksualitas pada ABK, tidak memiliki keterampilan mengajarkannya, dan kurangnya media dan sarana yang mendukung.

Di tengah kegalauan pendidikan seksualitas dan ancaman kedaruratan seksual serta pro-kontra yang terjadi, wacana pendidikan seksualitas inklusif berusaha mencari jalan bagi implementasi pengajaran seksualitas bagi ABK. Penginklusion ABK pada wacana seksualitas mutlak perlu dalam rangka pemberian hak memperoleh pendidikan seksualitas serta kewajiban untuk mengajarkannya.

Artikel ini bertujuan untuk (1) mendeskripsikan hambatan pendidikan seksualitas untuk ABK, (2) mengeksplorasi praktik dan pengalaman pendidikan seksualitas yang telah dilakukan guru dan orang tua, dan (3) mengenalkan praktik baik pendidikan seksualitas untuk ABK yang dilakukan orang tua, guru dan pihak lain dalam konteks pendidikan non formal.

Data dalam penelitian ini merupakan data sekunder yang didapatkan melalui studi literatur dari jurnal dan artikel-artikel terkait tema pendidikan seksualitas pada ABK. Diharapkan, artikel ini dapat memberikan gambaran mengenai pendidikan seksualitas bagi ABK yang dilakukan dalam konteks pendidikan informal di rumah, pendidikan formal di sekolah, dan pendidikan nonformal yang dapat diakses di masyarakat, LSM dan di media komunikasi massa seperti di internet.

Hambatan Pendidikan Seksualitas untuk ABK

Pendidikan seksualitas menjadi persoalan tersendiri dalam pembelajaran ABK, baik di rumah maupun di sekolah. Orang tua belajar secara mandiri melalui *trial and error* dalam menyikapi perkembangan dan mengajarkan persoalan seksualitas pada anak ABKnya. Di sekolah, baik guru di Sekolah Luar Biasa (SLB) atau guru di sekolah inklusi menemui hal serupa, yaitu mengajarkan dengan kemampuan yang mereka miliki tanpa dukungan keterampilan, media, dan sumber belajar yang memadai.

Secara umum, pendidikan seksualitas belum menemukan format yang tepat dan tidak terintegrasi dengan pendidikan keseharian di rumah. Fakta bahwa banyak pelecehan dan kekerasan seksual dialami oleh anak-anak dan ABK, serta maraknya konten serupa di media massa dan media sosial belum sebanding dengan upaya institusi pendidikan untuk mencegah dan menangani kasus-kasus yang menimpa korban. Secara khusus, hambatan pengajaran pendidikan seksualitas berasal dari ABK dan lingkungan terdekat serta masyarakat. ABK berada pada posisi tidak setara

dikarenakan hambatan komunikasi, keterbatasan pengetahuan, keterbatasan *life skill* (kecakapan hidup), dan lemahnya dukungan psikososial (Sinombor, 2021). Hal ini menjadi persoalan tersendiri bagi orang tua dan pendidik untuk mengatasi, sehingga ABK dapat lebih beradaptasi dengan lingkungannya.

Lingkungan terdekat sebagai *significant others* memiliki tanggung jawab besar dalam melindungi, mengajarkan, dan memandirikan ABK dalam hal seksualitasnya. Seksualitas bukan hanya terbatas pada kesehatan reproduksi, melainkan juga aspek-aspek penghargaan pada diri, relasi seksual yang setara dengan pasangan hidup, termasuk kehidupan seksualitas yang sehat, memuaskan dan membahagiakan.

Pengetahuan, norma dan praktik budaya di masyarakat juga menjadi hambatan besar bagi pendidikan seksualitas. Stigma bahwa difabel “aseksual” menjadikan ABK sulit mengakses, mengomunikasikan dan mendapat dukungan mengenai seksualitas. Lebih jauh, bagi perempuan Tuli dan difabel dianggap tidak mampu memenuhi peran prokreasi dan menjalankan peran menjadi ibu atau istri, bahkan dicurigai akan melahirkan keturunan yang memiliki disabilitas seperti dirinya (Sinombor, 2021).

Ironisnya, ABK juga mendapat stigma sebagai “hiperseksual.” Di sisi lain, sebagian kelompok difabel melakukan perilaku seksual tidak sehat, misalnya memiliki lebih dari satu pasangan. Salah satu penyebab perilaku tersebut adalah kurangnya kemampuan komunikasi, hambatan akses pengetahuan, dan juga sub budaya kelompok difabel.

Pada awal tahun 2019, Sentra Advokasi Perempuan, Difabel, dan Anak (SAPDA) mendapat informasi Forum Penanganan Kekerasan terhadap Anak dan Perempuan Kota Banjarmasin tentang 11 remaja Tuli yang dikeluarkan dari Sekolah Luar Biasa (SLB) karena hamil. Kehamilannya tidak direncanakan (KTD) karena berbagai penyebab, seperti pemerkosaan atau hubungan seksual dengan teman atau pacar. Penyelesaian yang dilakukan keluarga mereka antara lain aborsi paksa, dinikahkan dengan teman atau pacarnya, dan melahirkan tanpa pasangan (Rudiana, 2019).

Praktik dan Pengalaman Guru dan Orang Tua

Seksualitas ABK sebenarnya sudah dengan sangat jelas diatur oleh PBB melalui penetapan UNCRPD (*United Nation Convention of Rights on Persons with Disabilities/UNCRPD*). Pada pasal 24 ditegaskan tentang hak penyandang disabilitas untuk mendapatkan pendidikan kesehatan seksual dan reproduksi. Konvensi tersebut juga telah diratifikasi Indonesia pada tahun 2011 melalui Undang-Undang (UU) Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas.

Menurut Gunderson, dikutip Henley (2017), seorang trainer di Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) penyedia layanan *comprehensive sexual health education programs* (program pendidikan kesehatan seksual komprehensif di California, Amerika Serikat, para guru kurang memprioritaskan kesehatan dan keselamatan seksual peserta didik difabel karena mereka lebih berfokus pada aspek kesejahteraan psikologis murid-muridnya. Perlu dukungan dari berbagai lembaga dinas kesehatan, dinas pendidikan dan LSM.

Pendidikan seksualitas ABK menuntut orang tua atau pendidik lainnya untuk melakukan pengajaran dengan cara-cara yang mengakomodasi kemampuan spesifik.

Hambatan yang dialami guru dan orang tua yaitu kurangnya kesadaran ABK terhadap perkembangan seksualnya dan keterbatasan bahan ajar. Materi pendidikan seksualitas yang diberikan orang tua yaitu cara menjaga kebersihan alat kelamin dan cara mandi. Guru menganggap penting mengajarkan materi kesehatan reproduksi, masalah kesehatan diri, dan masalah hubungan perempuan dan laki-laki.

Praktik Baik Pendidikan Seksualitas Bagi ABK

Pendidikan seksualitas memerlukan kurikulum terstandar yang dapat disesuaikan pada situasi dan setting yang berbeda. Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) telah merekomendasikan kurikulum *International Technical Guidance for Sexuality Education* (ITGSE) yang dapat digunakan pada pendidikan formal, informal dan nonformal (Mediana, 2021). Sebagian dari konsep International Technical Guidance on Sexuality Education (ITSGE) telah diterapkan oleh Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemendikbud) melalui mengembangkan modul digital Pendidikan Keterampilan Hidup (PKH). Selain itu, Kemendikbud juga bekerja sama dengan UNICEF dan mitra lain melalui program “Guru Belajar dan Berbagi.”

Pendidikan seksualitas sudah dimasukkan dalam kurikulum pendidikan sejak 1994 hingga 2013 (melalui kurikulum tematik pada mata pelajaran umum seperti Bahasa Indonesia, Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan (PPKn), dan Pendidikan Agama) dan dimasukkan sebagai muatan diversifikasi kurikulum yang diintegrasikan dengan beberapa mata pelajaran seperti Ilmu Pengetahuan Alam (IPA), Pendidikan Jasmani, Olah raga dan Kesehatan (kompas.id, 2020). Praktik bagi pendidikan seksualitas pada ABK yang ada yaitu Dinas Pendidikan Yogyakarta yang telah membuat kurikulum tentang kesehatan reproduksi untuk ABK, termasuk memberikan pendidikan dan latihan Kesehatan Reproduksi (Kespro) rutin bagi guru Sekolah Luar Biasa (SLB).

Pendidikan seksualitas layanan kesehatan reproduksi remaja justru lebih banyak dilakukan oleh Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Salah satu contohnya adalah UNALA, yang merupakan program layanan kesehatan reproduksi remaja yang dikembangkan oleh United Nations Population Fund (UNFPA) dan Yayasan Siklus Sehat Indonesia. Contoh lain yaitu pengembangan modul pendidikan seksualitas yang dilakukan oleh Rutgers World Population Fund (WPF) Indonesia. Modul tersebut disusun berdasarkan tingkat pendidikan atau usia peserta didik. Walaupun tidak spesifik membahas pendidikan seksualitas ABK, setidaknya modul yang telah disusun didasarkan sesuai usia perkembangan dan pendidikan di tingkat Taman Kanak-Kanak (TK) dengan modul “Aku dan Kamu”, tingkat SMP dengan judul “SETARA: Semangat Masa Remaja”, tingkat SMA dan bagi anak-anak di Lembaga Pemasyarakatan dengan modul berjudul “SERU: Sumber Edukasi Masa Remajaku”, dan bagi anak SLB A dan B (Tuna Rungu/Tuli dan Tuna Wicara) dengan judul “Maju” dan “Langkah Pastiku.”

Kesimpulan

Pendidikan seksualitas merupakan hal yang mendesak diajarkan bagi anak. ABK perlu mendapatkan pendidikan secara inklusi karena kekhasan perilaku, kepribadian, dan

cara belajar, termasuk risiko kerentanan menjadi korban kekerasan seksual. Hal ini juga juga semakin menjadi beban dikarenakan stigma dan tindakan diskriminatif komunitas ABK. Hambatan yang dialami guru dan orang tua yaitu kurangnya kesadaran ABK terhadap perkembangan seksualnya, keterbatasan bahan ajar, dan materi yang kurang. Para orang tua yang memiliki anak ABK melakukan pendidikan dengan cara menjaga kebersihan alat kelamin dan cara mandi. Guru mengambil peran penting dalam mengajarkan materi kesehatan reproduksi, masalah kesehatan diri dan masalah hubungan perempuan dan laki-laki.

Daftar Pustaka

- Alfajri, I. (5 November 2020). Saat Kesehatan Reproduksi Masih Dilekatkan dengan Pelajaran Biologi. *Kompas*: <https://app.komp.as/sQAWAFuRfyPgesLu8>
- Arika, Y. (13 Februari 2020). Pendidikan Kesehatan Reproduksi untuk Mitigasi Resiko. <https://app.komp.as/5tBeWihrfdPoy2ri8>
- Farakhiyah, R., Raharjo, S. & Apsari, N. (2018). Perilaku Seksual Remaja Disabilitas Mental. *Share: Social Work Journal* 8(114): 114-126.
- Handayani, P., Pandia, W. S. S., & Putri, A. A. (2019). Pendidikan Seksual bagi Orang Tua dan Guru Remaja Berkebutuhan Khusus. *Jurnal Mitra* 3(1): 58-72.
- Henley, A. (5 October 2017). Why Sex Education for Disabled is so Important. <https://www.teenvogue.com/story/disabled-sex-ed>.
- Nuraini, H. (2023). Sexuality Education Discourse in Early Children Islamic Education Department in UIN Antasari Banjarmasin. *Proceedings of International Conference of Early Childhood Education in Multi Perspectives*, Purwokerto, 27 Mei 2023: 55-62.
- Nurfaizah, A. (9 Mei 2023). Anak Perempuan Penyandang Disabilitas Rentan jadi Korban Kekerasan Seksual. (2021). <https://app.komp.as/L6x1o9SVCEz5d2xD7>.
- Mediana. (21 April 2021). Di Balik Urgensi Pendidikan Seksualitas. <https://app.komp.as/RW2Mcq41uzp9RPty5>.
- Olivia, V. (4 Februari 2023). Nestapa Perempuan Disabilitas Korban Kekerasan Seksual. <https://www.kompas.id/baca/nusantara/2023/01/30/nestapa-perempuan-disabilitas-korban-kekerasan-seksual>.
- Rudiana, P. A. (5 Oktober 2019). Kaum Difabel dalam Lingkaran Stigma Reproduksi dan Seksualitas. <https://jogja.idntimes.com/news/jogja/pito-agustin-rudiana/kaum-difabel-dalam-lingkaran-stigma-reproduksi-dan-Seksualitas>.
- Sinombor, S. H. (13 Desember 2019). Didiamkan, Kekerasan Seksual Perempuan Disabilitas tak Banyak Terungkap. <https://app.komp.as/jC37t68xUTMG6QbU9>
- Sinombor, S. H. (13 Mei 2020). Perempuan Disabilitas Perlu Perlindungan Khusus. <https://www.kompas.id/baca/dikbud/2020/05/13/perempuan-disabilitas-perlu-perlindungan-khusus>.
- Sinombor, S. H. (28 Juli 2021). Perempuan Tuli Rentan Menjadi Korban Kekerasan <https://app.komp.as/2ZA9NqsTXAkZTm8L9>
- Tim Penyusun Lembaga Sapda, Panji, D., Bimo, H. (2016). *Buku Saku. Kekerasan terhadap Perempuan Disabilitas*. Yogyakarta: Sentra Advokasi Perempuan dan Disabilitas.

Penulisan Terapeutik dan Strategi Alternatif Pemulihan bagi Penyintas

Dian Nafiatul Awaliyah

Pendahuluan

Setelah pengalaman traumatis, korban sering kali menghadapi berbagai tantangan emosional dan psikologis yang dapat memengaruhi kesejahteraan mereka secara mendalam. Pendekatan terapeutik tradisional yang mungkin efektif bagi banyak individu, tidak sepenuhnya mengatasi aspek-aspek kompleks dan rumit dalam pemulihan trauma bagi para penyintas atau *survivor*. Metode inovatif yang melengkapi terapi yang sudah ada kemudian berkembang, termasuk konsep ruang tulis yang didedikasikan untuk penyembuhan dan pemulihan korban dan penyintas. Ruang-ruang ini memberikan korban jalan yang unik untuk ekspresi emosi, refleksi, dan pertumbuhan.

Tulisan terapeutik, yang ditandai dengan tindakan menuangkan pikiran dan emosi melalui tulisan, telah diakui sebagai cara yang kuat untuk mempromosikan proses *healing* emosional, ketahanan, dan penyembuhan psikologis. Tindakan menulis memungkinkan individu untuk melakukan eksternalisasi perasaan mereka, mendapatkan sudut pandang tentang pengalaman mereka, dan membentuk narasi koheren tentang trauma mereka. Selain itu, tindakan menulis dapat memberikan rasa agensi dan kontrol, memungkinkan korban untuk mengambil kembali suara dan identitas mereka di tengah kesulitan.

Psikologi lingkungan berkontribusi pada pemahaman tentang bagaimana ruang fisik memengaruhi perilaku dan kesejahteraan manusia. Desain dan tata letak ruangan dapat membangkitkan respons emosional dan memfasilitasi aktivitas tertentu. Dengan menggabungkan prinsip-prinsip tulisan terapeutik dan psikologi lingkungan, konsep ruang tulis yang didedikasikan untuk penyembuhan kemudian muncul sebagai sarana potensial untuk menciptakan lingkungan yang mendukung dalam pemulihan korban.

Kajian ini bertujuan untuk mengeksplorasi desain dan dampak ruang tulis yang didedikasikan bagi korban, menyelidiki bagaimana ruang tersebut dapat berkontribusi pada penyembuhan emosional dan pertumbuhan pribadi. Dengan mengkaji praktik tulisan terapeutik, pemulihan trauma, dan desain lingkungan, penelitian ini bertujuan untuk memberikan wawasan tentang efektivitas ruang-ruang semacam itu dalam mendorong kesejahteraan secara holistik.

Melalui wawancara kualitatif, korban yang telah berinteraksi dengan ruang tulis penyembuhan berbagi pandangan mereka tentang kualitas fasilitatif ruang tersebut dan cara-cara di mana ruang tersebut telah memengaruhi perjalanan penyembuhan mereka. Selain itu, penelitian ini mendalami komponen fisik dan psikologis dari ruang tulis yang berkontribusi pada potensi penyembuhan trauma korban. Elemen-elemen seperti tempat duduk yang nyaman, pencahayaan yang menenangkan, privasi, dan aksesibilitas bahan tulis akan dianalisis dalam hubungannya dengan peran mereka dalam menciptakan lingkungan yang aman dan mendukung. Penggunaan panduan, teknik jurnalisme, dan praktik reflektif juga dieksplorasi untuk memahami kemampuan mereka dalam meningkatkan manfaat terapeutik menulis di dalam ruang-ruang ini.

Eksplorasi ruang tulis yang didedikasikan untuk penyembuhan menyajikan perspektif baru tentang pemulihan korban. Dengan menyatukan dunia tulisan terapeutik, psikologi lingkungan, dan pemulihan trauma, penelitian ini bertujuan untuk memberikan wawasan yang dapat membantu dalam pengembangan dan implementasi ruang-ruang tulis yang mendukung perjalanan emosional korban menuju penyembuhan dan pertumbuhan (Ladd & Neufeld Weaver, 2018).

Metode Penelitian

Kerangka kerja penelitian untuk studi ini berdasarkan pada interseksi antara praktik tulisan terapeutik, psikologi lingkungan, pemulihan trauma, dan pertumbuhan pascatrauma. Kerangka kerja konseptual menguraikan hubungan antara elemen-elemen kunci ini dan memandu penyelidikan terhadap efektivitas ruang tulis yang didedikasikan untuk penyembuhan korban.

Pertama, Praktik Tulisan Terapeutik. Dasar kerangka konsep ini terletak pada prinsip-prinsip tulisan terapeutik, yang melibatkan ekspresi emosi, pikiran, dan pengalaman melalui menulis. Praktik ini memfasilitasi pemrosesan emosi, restrukturisasi kognitif, dan pembentukan narasi koheren. Tulisan terapeutik memberikan platform bagi korban untuk mengeksternalisasikan perasaan mereka, mendapatkan sudut pandang tentang trauma mereka, dan terlibat dalam introspeksi diri (Goelitz, 2020).

Kedua, Psikologi Lingkungan. Kerangka kerja ini mengintegrasikan konsep-konsep dari psikologi lingkungan, mengakui bahwa lingkungan fisik memengaruhi tanggapan emosional dan perilaku manusia. Lingkungan penyembuhan dirancang untuk mempromosikan kesejahteraan dan pemulihan dengan menggabungkan elemen-elemen seperti pencahayaan alami, tempat duduk yang nyaman, dan privasi. Aspek-aspek ini berkontribusi pada keamanan emosional, relaksasi, dan atmosfer yang mendukung untuk aktivitas terapeutik. (Shalka, 2019).

Ketiga, Pemulihan Trauma. Dalam konsep kerja ini, pemulihan trauma melibatkan penanganan dampak emosional dan psikologis dari pengalaman traumatis. Terapi tradisional, meskipun efektif, tidak sepenuhnya mencakup kompleksitas proses penyembuhan. Ruang tulis yang didedikasikan dan diusulkan sebagai alat tambahan dapat meningkatkan terapi tradisional dengan menawarkan korban jalan yang berbeda untuk ekspresi diri, eksplorasi emosi, dan pertumbuhan pribadi (Apol, 2019).

Keempat, Pertumbuhan Pascatrauma. Konsep pertumbuhan pascatrauma menekankan potensi perubahan psikologis positif setelah menghadapi keterpurukan. Terlibat dalam intervensi tulisan yang terstruktur dapat mempromosikan pertumbuhan pascatrauma dengan memfasilitasi pemrosesan kognitif, pembentukan makna, dan pertumbuhan pribadi. Intervensi tulisan yang mendorong korban untuk merenungkan pengalaman traumatis mereka dan menemukan perspektif baru telah dikaitkan dengan peningkatan ketahanan dan kesejahteraan.

Kerangka kerja penelitian untuk studi ini bersumber dari praktik tulisan terapeutik, psikologi lingkungan, pemulihan trauma, dan pertumbuhan pascatrauma untuk menyelidiki potensi ruang tulis yang didedikasikan untuk penyembuhan korban. Dengan mempertimbangkan hubungan antara elemen-elemen ini dan menggunakan pendekatan penelitian eklektik, penelitian ini bertujuan untuk memberikan kontribusi pemahaman tentang pendekatan inovatif dalam pemulihan trauma dan kesejahteraan emosional.

Data dikumpulkan melalui wawancara kualitatif, penilaian psikologis yang distandarisasi, dan pengamatan terhadap ruang tulis. Wawancara mendalam memberikan wawasan tentang pengalaman dan persepsi peserta, sementara penilaian psikologis akan mengukur secara kuantitatif perubahan dalam indikator kesehatan mental dan skor pertumbuhan pascatrauma. Data kualitatif akan diproses secara analisis tematis untuk mengidentifikasi pola dan tema yang terkait dengan pengalaman peserta dengan ruang tulis. Data kuantitatif dianalisis dengan metode statistik untuk mengidentifikasi perubahan signifikan dalam indikator kesehatan mental sebelum dan setelah berinteraksi dengan ruang tulis. Temuan kualitatif dan kuantitatif akan diintegrasikan untuk memberikan pemahaman komprehensif tentang peran dan dampak ruang tulis yang didedikasikan untuk penyembuhan korban. Temuan kualitatif akan memperkaya interpretasi hasil kuantitatif. Dengan mengadopsi desain penelitian campuran yang menggabungkan pendekatan kualitatif dan kuantitatif, penelitian ini memberikan pemahaman komprehensif tentang efektivitas dan dampak ruang tulis yang didedikasikan untuk penyembuhan korban.

Keterbatasan potensial studi ini termasuk bias pemilihan diri di antara peserta, variasi dalam desain dan ketersediaan ruang tulis, dan sifat subjektif data yang dilaporkan sendiri. Pendekatan metode campuran yang digunakan dalam studi ini akan memberikan pemahaman yang komprehensif tentang peran dan dampak ruang tulis yang didedikasikan untuk penyembuhan korban. Dengan menggabungkan wawasan kualitatif dengan data kuantitatif, penelitian ini bertujuan untuk memberikan kontribusi pada pemahaman tentang pendekatan inovatif dalam pemulihan trauma dan kesejahteraan psikologis.

Temuan dan Pembahasan

Model-model penulisan untuk penyembuhan, seperti penulisan terapeutik dan terapi skrip, telah digunakan sebagai media penyembuhan trauma dan mempromosikan kesehatan mental. Model-model ini memberikan ruang untuk mengekspresikan dan mengorganisir pengalaman traumatis korban melalui penulisan naratif, memungkinkan mereka mengubah gambar dan emosi menjadi kata-kata dan teks (Ruini & Mortara, 2022). Penggunaan terapi puisi juga telah dieksplorasi sebagai cara untuk membantu korban kekerasan dalam hubungan intim mendapatkan sudut pandang tentang situasi mereka (Sharma, 2020). Ada juga pengalaman pribadi dengan terapi puisi yang menceritakan tentang kisah meninggalkan hubungan yang *abusive* selama 13 tahun yang dijadikan sebagai contoh (Masson, 2020). Selain itu, tindakan menulis dari pengalaman pribadi, seperti sudut pandang seorang perempuan Brasil keturunan Afrika, dapat berfungsi sebagai bentuk bertahan dan perlawanan terhadap ketidakadilan.

Para korban sering mengalami dehumanisasi yang mendalam dan hasil kesehatan yang buruk ketika trauma, sementara mereka tidak ditangani dengan baik. Untuk itu, sangat penting untuk memastikan bahwa mereka merasa dihormati dan diberdayakan dalam proses penyembuhan dan mencari keadilan selanjutnya. Dengan sistem peradilan pidana yang kurang dimanfaatkan karena proses *re-trauma*, pengawasan profesional penegak hukum, dan tingkat penyelesaian yang tinggi, keadilan restoratif (RJ) muncul sebagai pilihan yang sepenuhnya berdaya. RJ menjanjikan korban untuk memperbaiki kesalahan dan mengalami akuntabilitas (Burns & Sinko, 2023). Berbagai bentuk penulisan ini memberikan ruang penyembuhan bagi korban untuk memproses dan mengatasi trauma, serta menawarkan saluran terapeutik untuk ekspresi emosi dan pertumbuhan.

Penulisan terapeutik, sering disebut sebagai penulisan ekspresif atau jurnalisme, telah banyak diteliti karena potensi manfaat terapinya, terutama dalam konteks pemulihan trauma. Karya penting Pennebaker tentang penulisan ekspresif menunjukkan bahwa menulis tentang pengalaman traumatis dapat menyebabkan peningkatan kesejahteraan psikologis dan fisik. Pendekatan ini memfasilitasi pemrosesan emosi, restrukturisasi kognitif, dan pembentukan narasi yang koheren, yang berkontribusi pada penurunan ketidaknyamanan dan peningkatan ketahanan di antara korban. Beberapa tahun kemudian, ketika korban/penyintas menulis tentang pengalaman mereka, mereka menghadapi apa yang disebut sebagai penulisan autobiografi yang tertunda (Concepcion, 2018).

Psikologi lingkungan fokus menyoroti hubungan yang rumit antara kesejahteraan manusia dan lingkungan fisik. Studi sebelumnya telah menunjukkan bahwa lingkungan yang dirancang dengan baik dapat memengaruhi emosi, tingkat stres, dan proses kognitif. Lingkungan penyembuhan, yang ditandai dengan elemen-elemen seperti pencahayaan alami, tempat duduk yang nyaman, dan privasi, telah terbukti berdampak positif pada hasil pemulihan secara medis dan psikologis. Menulis dapat membantu meredakan kekacauan emosi, stres, dan bahkan rasa sakit fisik (Hanci-Azizoglu & Alawdat, 2022).

Penelitian terbaru mulai menjelajahi konsep ruang tulis yang didedikasikan sebagai pendekatan unik untuk pemulihan trauma. Ruang-ruang ini sengaja dirancang untuk menyediakan lingkungan yang tenang, aman, dan mendukung bagi korban untuk terlibat dalam penulisan terapeutik. Temuan awal menunjukkan bahwa ruang-ruang seperti ini dapat memfasilitasi ekspresi emosi, refleksi diri, dan perasaan kendali, yang merupakan bagian integral dari proses penyembuhan (Klein, 2019). Namun, diperlukan bukti empiris lebih lanjut untuk memahami elemen desain tertentu yang dapat mengoptimalkan efektivitas mereka.

Ada empat tema kunci yang dapat memberikan pemahaman yang lebih adil, etis, dan bermakna tentang inklusi korban dalam proses organisasi, yaitu menyiapkan diri dari stres dan paradoks bekerja dengan korban, menilai kemampuan korban, melibatkan korban dengan cara-cara yang bisa memahami trauma, serta merancang prosedur dan mekanisme untuk menerima komentar penting dari korban. Fokus pada kemampuan korban dapat membantu membangun ulang struktur kekuasaan dan otoritas dalam sebuah organisasi --yang mendukung anti-kekerasan-- dan mengarah pada pembuatan kebijakan dan intervensi yang lebih efektif (Lockyer, 2022).

Pertumbuhan pascatrauma (PTG) merujuk pada perubahan psikologis positif yang dialami individu setelah mengalami kesulitan atau masalah. Studi menunjukkan bahwa intervensi penulisan terstruktur dapat mempromosikan PTG dengan memfasilitasi pemrosesan kognitif, pencarian makna, dan pertumbuhan pribadi (Tedeschi & Calhoun, 2004). Intervensi penulisan yang mendorong korban untuk merenungkan pengalaman traumatis mereka dan menemukan perspektif baru berkaitan erat dengan peningkatan ketahanan dan kesejahteraan.

Beberapa literatur menekankan potensi sinergi antara menulis sebagai terapi, psikologi lingkungan, dan pemulihan trauma. Sementara, menulis sebagai bentuk terapi telah terbukti efektif dalam mengolah emosi dan memupuk ketahanan, integrasi ruang penyembuhan yang bisa meningkatkan dampak dan fungsinya dengan menyediakan lingkungan fisik yang memfasilitasi keamanan emosional dan ekspresi kreatif. Untuk mengatasi hambatan ini, beberapa aktivitas atau kegiatan bisa dilakukan melalui strategi bertahan dan sukses seperti berbagi kerentanan dengan teman sekelas dan guru, serta berlatih penyembuhan melalui transformasi. Melalui penyembuhan antargenerasi dengan misalnya meneruskan kesadaran baru mereka ke generasi berikutnya (Lockhart, 2019).

Penelitian ini secara khusus mendalami desain dan dampak ruang menulis yang didedikasikan untuk penyembuhan bagi para korban dan penyintas. Penelitian ini bertujuan untuk menyelidiki prinsip-prinsip desain, pengalaman peserta, dan hasil terapi yang terkait dengan tema atau isu yang dibahas. Dengan menganalisis interseksi praktik menulis terapi, desain lingkungan, dan pemulihan trauma, penelitian ini berupaya untuk memberikan pemahaman tentang peran unik yang dapat dimainkan oleh ruang-ruang menulis yang didedikasikan dalam mempromosikan penyembuhan emosional dan pertumbuhan pribadi para korban.

Peserta secara konsisten melaporkan bahwa ruang menulis memberikan lingkungan yang aman dan bebas penilaian bagi mereka untuk mengungkapkan emosi mereka secara bebas. Banyak yang menggambarkan pengalaman katarsis, karena menulis memungkinkan mereka untuk melepaskan perasaan yang tertahan terkait

dengan pengalaman traumatis mereka. Protokol wawancara tanggapan tertulis (WRIP) juga memiliki potensi untuk meningkatkan kelengkapan dan akurasi bukti, serta konsistensi dan pengalaman para korban yang selamat dari pelecehan seksual (Heydon & Powell, 2018).

Ruang-ruang menulis mendorong peserta untuk terlibat dalam introspeksi diri dan mencari makna dari trauma mereka. Melalui menulis, mereka dapat menjelajahi pikiran mereka, mendapatkan wawasan tentang emosi mereka, dan menemukan perspektif baru tentang pengalaman mereka. Terdapat hubungan antara perbedaan pengalaman dan hubungan di dalam kelas, termasuk keamanan, penyembuhan kolektif, dan perlawanan (Gonzalez Noveiri & Dougherty, 2023).

Peserta menyatakan bahwa terlibat dalam penulisan terapi dalam ruang khusus memberi mereka rasa ke-agenan (*agency*) dalam proses penyembuhan mereka. Dengan menulis, akan memungkinkan mereka mendapatkan kembali narasi mereka dan mengambil peran aktif dalam perjalanan pemulihan mereka. Menyoroti elemen penceritaan, metafora, lingkungan, dan seni dalam lokakarya, menulis mempromosikan pengalaman penyembuhan fisik bagi perempuan. Di sini kita bisa melihat bahwa ada hubungan antara tulisan dengan tubuh, konteks sosial, dan kekuasaan utamanya terkait tubuh perempuan (Viera, 2021).

Faktor penting lainnya adalah perumahan yang aman dan terjangkau yang dikaitkan dengan kemampuan penyintas untuk pulih dari trauma masa lalu. Kerangka teori dan praktik harus mempertimbangkan stabilitas perumahan sebagai komponen integral dari proses penyembuhan. Kebijakan dan implikasi praktis dalam mengintegrasikan praktik trauma ke dalam model perumahan (Hetling, dkk., 2018).

Temuan penelitian ini menggarisbawahi pentingnya ruang menulis khusus sebagai pendekatan pelengkap terapi tradisional untuk penyembuhan orang yang selamat dari tindak kejahatan seperti pelecehan seksual. Integrasi praktik penulisan terapeutik dan prinsip-prinsip psikologi lingkungan dalam ruang-ruang ini membuahkan hasil positif. Pentingnya lingkaran belajar, keaslian dan keterhubungan lintas perbedaan yang menjadi landasan komunitas belajar. Rasa memiliki menjadi tembok yang menjembatani program pendidikan sebagai ruang penyembuhan (Pollack & Edwards, 2018).

Temuan kualitatif menyoroti pentingnya desain fisik ruang menulis. Elemen seperti tempat duduk yang nyaman, pencahayaan yang menenangkan, dan privasi, berkontribusi dalam menciptakan lingkungan yang kondusif bagi ekspresi emosional dan refleksi diri. Fitur-fitur ini selaras dengan prinsip-prinsip penyembuhan lingkungan dalam psikologi lingkungan. Ekspresi pengalaman traumatis telah digunakan dalam banyak cara, seperti menyanyi, seni lukis, dan presentasi bermakna lainnya. Menulis dianggap sebagai salah satu dari sekian banyak cara yang digunakan untuk membahas fenomena kesedihan. Dengan demikian, menulis merupakan tindakan mengonstruksi karya naratif melalui trauma. Pada dasarnya narasi dan artikel memuat naskah dan garis besar cerita. Dengan demikian, entri baru tampaknya dipelajari di bidang humaniora. Yang terakhir ini dikenal sebagai skenario terapeutik. Istilah skrip terapeutik diartikan sebagai proses menulis dan menulis melalui pengalaman traumatis dalam modalitas terapeutik. Dengan demikian, salah satu tujuan utama penulisan tentang kehidupan traumatis adalah untuk menyajikan krisis emosional

ekstrem tertentu yang tidak dapat diungkapkan atau ditimbulkan oleh karakter penulis (Sumia & Yasmina, 2020).

Tindakan menulis di ruang khusus ini memungkinkan para penyintas untuk terlibat dalam proses emosional. Peserta menggambarkan bagaimana ruang tersebut memberikan ruang yang tidak mengancam untuk menghadapi emosi mereka, yang menghasilkan katarsis dan rasa lega. Hal ini sejalan dengan penelitian sebelumnya tentang manfaat terapeutik tulisan ekspresif dalam pemulihan trauma. Proses pemulihan dapat dilakukan secara berkelompok sebagai sarana untuk menyembuhkan perubahan; mengubah gosip yang merusak menjadi gosip yang membangun; kekuatan beradaptasi dan menciptakan makna. Proses perkembangan selanjutnya adalah mengubah yang terluka menjadi penyembuh; filosofi hidup yang berubah; kekuatan psikis yang digali dan diregenerasi melalui identitas pendorong pascatrauma (Walker & Fouch, 2018). Hal ini menunjukkan pengalaman mendalam dan emosional dari ruang bayangan di mana para penyintas menavigasi lingkungan kampus melalui lensa ancaman keamanan dan integritas (Monahan-Kreishman & Ingarfield, 2018). Meski kesulitan tidak dapat dihindari, para peserta menunjukkan berbagai strategi dan sumber kekuatan melalui navigasi tersebut. Implikasi untuk penelitian dan praktik pendidikan tinggi disediakan (Shalka, 2021).

Temuan kualitatif menunjukkan bahwa peserta mengalami perubahan dalam perspektif dan rasa pertumbuhan pribadi setelah terlibat dengan ruang menulis. Hal ini sejalan dengan konsep pertumbuhan pascatrauma, karena tindakan menulis memungkinkan peserta menemukan makna dalam pengalaman mereka dan menemukan kekuatan yang mungkin tidak mereka sadari jika tidak. Meskipun penelitian ini memberikan wawasan yang berharga, ada keterbatasan yang perlu dipertimbangkan. Ukuran sampel mungkin memengaruhi generalisasi temuan. Selain itu, sifat data yang dilaporkan sendiri menimbulkan potensi bias. Penelitian di masa yang akan datang hendaknya dapat mengeksplorasi dampak jangka panjang dari ruang khusus menulis, mempertimbangkan variasi dalam desain ruang, dan mengkaji pengalaman kelompok demografi tertentu.

Temuan penelitian ini mempunyai implikasi terhadap program pemulihan trauma, profesional kesehatan mental, dan desainer arsitektur. Memasuki ruang menulis khusus sebagai bagian dari pendekatan holistik terhadap penyembuhan bagi korban dan penyintas dapat menawarkan jalan yang inovatif dan memberdayakan untuk ekspresi dan pertumbuhan emosional. Sifat penyembuhan mengungkapkan tiga tujuan utama, yakni terhubung kembali dengan diri sendiri, dengan orang lain, dan dengan dunia (Sinko & Saint Arnault, 2020).

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa ruang menulis khusus menjanjikan sebagai alat yang efektif untuk penyembuhan para korban dan penyintas. Dengan menggabungkan praktik penulisan terapeutik dengan prinsip-prinsip psikologi lingkungan, ruang-ruang ini memberikan lingkungan yang mendukung bagi para penyintas yang mendorong ekspresi emosional, refleksi, dan pertumbuhan.

Kesimpulan

Penelitian ini berangkat dari keinginan untuk mengeksplorasi potensi ruang menulis khusus sebagai sarana untuk mendorong penyembuhan dan pertumbuhan di antara para penyintas pengalaman traumatis. Melalui metode penelitian campuran yang komprehensif, termasuk wawancara kualitatif dan penilaian psikologis kuantitatif, studi ini mengungkapkan pengetahuan dan pemahaman penting tentang efektivitas ruang-ruang tersebut.

Temuan ini menggarisbawahi pentingnya menciptakan lingkungan yang aman dan mendukung bagi para penyintas untuk terlibat dalam penulisan terapi. Elemen desain fisik, seperti tempat duduk yang nyaman, pencahayaan yang menenangkan, dan privasi, berkontribusi pada suasana yang memfasilitasi proses emosional dan refleksi diri. Tindakan menulis dalam ruang-ruang ini memungkinkan para penyintas untuk mengeksternalisasi emosi mereka, mendapatkan wawasan tentang pengalaman mereka, dan membangun narasi yang berkontribusi pada perjalanan penyembuhan mereka. Terapi cerita adalah proses menciptakan kisah hidup bersama untuk mengubah sastra menjadi metode membantu dan menyembuhkan klien. Dalam arti tertentu, terapis berfungsi sebagai pelatih menulis bagi klien, membekali klien untuk memecahkan “masalah” mereka melalui pencatatan kehidupan mereka. Terapi naratif –yang muncul dari konteks posmodern dan dikonstruksi secara sosial, merupakan pendekatan unik tentang penyembuhan individu, dan tentang menulis kehidupan, serta sebagai aktivitas yang menciptakan makna dan pola dasar terapi naratif –memiliki fungsi terapeutik. Penyembuhan dengan menulis pengalaman hidup (*life writing*) dapat dilakukan di ruang kelas yang bercirikan keterbukaan dan empati (Gu, 2018).

Integrasi praktik penulisan terapeutik dengan prinsip psikologi lingkungan telah terbukti membuahkan hasil positif. Peserta mengalami penurunan gejala depresi, kecemasan, dan stres, yang menunjukkan peningkatan kesejahteraan psikologis mereka setelah menggunakan ruang menulis khusus. Selain itu, peserta melaporkan pertumbuhan pribadi, pemberdayaan, dan rasa ke-agenan (*agency*) dalam proses penyembuhan mereka. Dunia akademik dan riset memiliki peran dan kontribusi penting dalam mengubah kebiasaan-kebiasaan yang tidak memberdayakan dan membangun kekuatan kebiasaan-kebiasaan sederhana sehari-hari yang membebaskan (Silva, 2021).

Implikasi penelitian ini menjangkau program-program pemulihan trauma, para praktisi kesehatan mental, dan para arsitek. Ruang menulis khusus menawarkan pendekatan untuk melengkapi metode terapi tradisional dengan menyediakan para penyintas jalan unik untuk berekspresi dan pertumbuhan emosional. Temuan penelitian ini menegaskan perlunya pendekatan holistik yang mempertimbangkan faktor psikologis dan lingkungan dalam proses penyembuhan trauma.

Penulis menyadari keterbatasan penelitian ini, termasuk ukuran sampel yang relatif kecil dan sifat data yang *self-reported*. Penelitian lanjutan, diharapkan, dapat menggali lebih dalam dampak jangka panjang dari ruang khusus menulis, mengeksplorasi variasi dalam desain ruang, dan mencakup pengalaman berbagai kelompok demografis.

Terakhir, penelitian ini berkontribusi pada pemahaman terhadap berkembangnya lanskap alternatif bagi pemulihan trauma dengan mengelaborasi potensi ruang menulis khusus sebagai jalan transformasi. Dengan memahami interseksi antara penulisan terapeutik, psikologi lingkungan, dan penyembuhan para penyintas, penelitian ini menggarisbawahi pentingnya menciptakan ruang perawatan yang memberdayakan para korban dan penyintas untuk memulai jalur penyembuhan emosional, ketahanan diri, dan pertumbuhan serta perkembangan pribadi.

Daftar Pustaka

- Apol, L. (2019). *Stories as Change: Using Writing to Facilitate Healing among Genocide Survivors in Rwanda*. Hal. 232–252.
- Burns, C. J., & Sinko, L. (2023). Restorative Justice for Survivors of Sexual Violence Experienced in Adulthood: A Scoping Review. *Trauma, Violence, & Abuse* 24(2): 340-354.
- Concepcion, M. G. R. (2018). Writing the self and exigencies of survival: Autobiography as catharsis and commemoration. *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 66(3): 301-334.
- Goelitz, A. (2020). *From Trauma to Healing: A Social Worker's Guide to Working with Survivors*. New York, London: Routledge.
- Gu, Y. (2018). Narrative, life writing, and healing: The Therapeutic Functions of Storytelling. *Neohelicon* 45.
- Hanci-Azizoglu, E. B., & Alawdat, M. (2022). Expressive Multilingual Writing: A Transformational Healing Skill for a Pandemic Challenge. In *Research Anthology on Bilingual and Multilingual Education*. Hal. 81-96.
- Hetling, A., Dunford, A., Lin, S., & Michaelis, E. (2018). Long-Term Housing and Intimate Partner Violence: Journeys to Healing. *Affilia* 33(4): 526-542.
- Heydon, G., & Powell, A. (2018). Written-response interview protocols: An Innovative Approach to Confidential Reporting and Victim Interviewing in Sexual Assault Investigations *Policing and Society* 28(6): 631-646.
- Ladd, S. K., & Neufeld Weaver, L. (2018). Moving Forward: Collaborative Accompaniment of Human Trafficking Survivors by Using Trauma-Informed Practices. *Journal of Human Trafficking* 4(3): 191-212.
- Lockhart, Z. (2019). Mutual Vulnerability and Intergenerational Healing: Black women HBCU Students Writing Memoir. *Journal of Poetry Therapy* 32(3): 169-180.
- Lockyer, S. (2022). Beyond Inclusion: Survivor-Leader Voice in Anti-Human Trafficking Organizations. *Journal of Human Trafficking* 8(2): 135-156.
- Masson, C. E. (2020). Writing and Healing: Poetry as A Tool in Leaving and Recovering from Abusive Relationships. *Journal of Poetry Therapy* 33(1): 1-7.
- Monahan-Kreishman, M., & Ingarfield, L. (2018). Creating Campus Communities of Care: Supporting Sexual Violence Survivors: Creating Campus Communities of Care: Supporting Sexual Violence Survivors. *New Directions for Student Services* 161: 71-81.
- Noveiri, S. G., & Dougherty, C. (2023). Classroom as Refuge: Performative Possibilities for Safety, Collective Healing, and Resistance in the Classroom and Beyond. *Text and Performance Quarterly* 43(4): 258-260.
- Pollack, S., & Edwards, D. (2018). A Sense of Belonging: The Walls to Bridges Educational Program as a Healing Space. Dalam A. Mills & K. Kendall, eds., *Mental Health in Prisons: Critical Perspectives on Treatment and Confinement*. Hal. 311-329. Springer International Publishing.
- Ruini, C. & Mortara, C. C. (2022). Writing Technique Across Psychotherapies--From Traditional Expressive Writing to New Positive Psychology Interventions: A Narrative Review. *Journal of Contemporary Psychotherapy* 52(1): 23-34.
- Shalka, T. R. (2019). Navigating the Complex Space of Supporting Student Survivors of Trauma. Dalam Magolda, P. M., Magolda, M. B. B., Carduci, R. eds. *Contested Issues in Troubled Times: Student Affairs Dialogues on Equity, Safety, and Civility*. New York & London: Routledge: 221-232.
- Shalka, T. R. (2021). Traversing the Shadow Space: Experiences of Spatiality After College Student Trauma. *The Review of Higher Education* 45(1): 93-116.
- Sharma, D. (2020). Writing poems: A Waste of Time or A Savior of Life – An Autoethnographic Exploration. *Journal of Poetry Therapy* 33(3): 164-178.
- Silva, C. R. (2021). Writing for Survival (... and to Breathe). *Gender, Work & Organization* 28(2): 471-480.
- Sinko, L. & Saint Arnault, D. (2020). Finding the Strength to Heal: Understanding Recovery After Gender-Based Violence. *Violence Against Women* 26(12–13): 1616-1635.

- Soumia, O., & Yasmina, D. (2020). Trauma Survival and the Use of Scriptotherapy as A Medium of Healing in Susan Abulhawa the *Blue between Sky and Water* (2015) dan *Sapphire's Precious* (1996). *ALTRALANG Journal* 2(2): 241-260.
- Viera, K. (2021). Writing's Potential to Heal: Women Writing from Their Bodies. *Community Literacy Journal* 13(2): 20-47.
- Walker, Williams Hayley J., & Fouch, é A. (2018). Resilience Enabling Processes and Posttraumatic Growth Outcomes in A Group of Women Survivors of Childhood Sexual Abuse. *Health SA Gesondheid* 23(1): 1-9.

BAB II

TRANSFORMASI GENDER DAN KELUARGA BARU

1

Perspektif Perempuan Perdesaan terhadap Peran Ganda: Analisis Budaya Sibaliparriq dalam Masyarakat Mandar, Sulawesi Barat

Sunaniah dan Eva Musdalifa

2

Migrasi Transnasional dan Transformasi Peran Gender dalam Rumah Tangga Petani (Studi Kasus Desa Tebas Sungai, Kabupaten Sambas, Wilayah Perbatasan Indonesia-Malaysia)

Dian Equanti dan Galuh Bayuardi

3

Mobilitas Transnasional, Dinamika *Motherhood*, dan Praktik Keluarga Baru di Indonesia: PRT Migran Indonesia dan 'Transformasi dari Bawah'

Diah Irawaty

4

Melawan Maskulinitas: Pengalaman Hidup Laki-Laki *Childfree*

Irmia Fitriyah

5

Laki-laki dan Hak Reproduksi: Kesenjangan Gender dalam Pengambilan Keputusan *Childfree*

Rofi'

Perspektif Perempuan Perdesaan terhadap Peran Ganda: Analisis Budaya *Sibaliparriq* dalam Masyarakat Mandar, Sulawesi Barat

Sunaniah dan Eva Musdalifa

Pendahuluan

Ketidaksetaraan gender masih banyak terjadi, baik dialami laki-laki maupun perempuan, di berbagai aspek kehidupan. Laki-laki dianggap lebih kuat, sedangkan kaum perempuan identik dengan kelemahan-lembutan. Pandangan seperti ini tidak jarang melahirkan ketimpangan dan ketidakadilan bagi keduanya. Ketidakadilan tersebut merambah ke berbagai bidang, terutama dalam bentuk pembatasan kerja bagi kaum perempuan, karena laki-laki dianggap lebih kompeten dalam bekerja. Menurut Engels, sebagaimana dikutip Fakih (1997), perbedaan gender antara laki-laki dan perempuan terjadi melalui sosialisasi, penguatan, konstruksi sosial, intervensi keagamaan, kultur, bahkan negara. Karena terus berproses dalam masyarakat, akhirnya lama-kelamaan hal tersebut menjadi sesuatu yang seolah-olah atau dianggap kodrati dan tidak dapat diubah.

Gender dapat diartikan sebagai berbagai atribut dan tingkah laku yang dilekatkan pada perempuan dan laki-laki dan dibentuk oleh budaya, yang selanjutnya memunculkan gagasan apa yang dianggap pantas dilakukan oleh perempuan dan laki-laki (Noerdin, 2006). Dalam kehidupan keluarga misalnya, laki-laki berperan sebagai kepala keluarga dan bertindak sebagai pengambil keputusan, sedangkan perempuan sebagai peran pendukung. Sama halnya ketika laki-laki maju sebagai pemegang tampuk kepemimpinan di pemerintahan, mereka dianggap pantas. Berbeda halnya ketika perempuan yang berada di posisi tersebut, seringkali mereka mendapat penolakan dari berbagai pihak dengan alasan jenis kelaminnya.

Konsep gender bagi masyarakat dipahami dalam dua hal, yakni maskulinitas dan femininitas. Maskulinitas selalu dilabelkan pada laki-laki karena dianggap memiliki fisik dan sifat yang lebih kuat, sebagai pelindung, juga memiliki rasional, berbeda dengan perempuan yang dianggap memiliki karakter yang berkebalikan dari laki-laki. Pelabelan femininitas melekat pada perempuan yang sering digambarkan sebagai sosok yang penyayang, lemah lembut, dan lebih mendahulukan perasaan. Konsep ini tidak terbentuk begitu saja melainkan hasil konstruksi sosial-budaya yang telah berakar dan berproses dalam masyarakat yang didapatkan individu dari lingkungan mereka yang kemudian ditanamkan dalam pikiran sehingga membentuk sebuah ideologi.

Perbedaan peran gender dalam masyarakat salah satunya termanifestasikan melalui institusi keluarga. Dalam keluarga, terdapat pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin, di mana anggota keluarga, yakni ayah dan ibu, memiliki tanggung jawab yang dianggap mutlak dan begitulah adanya. Ayah menempati area pekerja publik karena kedudukannya sebagai pencari nafkah utama dalam keluarga, sedangkan ibu menempati area domestik karena perempuan, seperti dinyatakan Engineer (2018), adalah makhluk yang dilekatkan padanya peran-peran terkait sumur, dapur, dan kasur serta masih tidak memiliki tempat di ruang publik. Konstruksi sosial ini diamini oleh sebagian masyarakat yang menyatakan secara sinis bahwa seorang ibu hanya sekadar perempuan yang memiliki tiga peran, yaitu memasak, melahirkan anak, dan berhias, atau hanya memiliki tugas dapur, sumur, dan kasur (Taslim, 2006).

Pembagian domestik dan publik dalam keluarga selama ini telah ditentukan berdasarkan jenis kelamin, di mana dunia publik didominasi oleh kaum laki-laki, sedangkan wilayah domestik identik dengan kaum perempuan. Hal tersebut kemudian berkembang menjadi adat istiadat dalam masyarakat. Seperti halnya yang terjadi dalam masyarakat Mandar, Sulawesi Barat, di mana wilayah domestik masih dilabelkan pada perempuan sebagai istri maupun ibu. Meskipun sudah banyak dari mereka yang merambah dan berpartisipasi di ranah publik, aktivitas domestik tetap menjadi beban dan tanggung jawab utama mereka.

Seiring perkembangan, konsep perempuan yang kaku dan terbatas pada gerak di wilayah domestik dalam masyarakat Mandar lambat laun mulai berubah. Perempuan (istri) yang bekerja di ranah publik semakin bertambah. Perempuan saat ini tidak hanya berperan tunggal, tetapi juga berperan ganda. Dengan kata lain, para ibu rumah tangga tersebut tidak hanya berperan di area domestik, tetapi juga bekerja di sektor publik, misalnya mereka bekerja sebagai penjual ikan, pegawai swasta, penun, penjahit dan sebagainya.

Meski demikian, dalam konsep ibuisme negara yang berkembang di Indonesia (Suryakusuma, 1996), kemandirian perempuan tidak dapat dilepaskan dari perannya sebagai ibu dan istri; perempuan dianggap makhluk sosial yang utuh, jika memainkan kedua peran tersebut. Pada akhirnya, pergeseran peran perempuan dari tradisional (peran reproduksi dan mengurus rumah tangga) menjadi modern (berperan di area publik) membuat perempuan bekerja ekstra yakni penanggung jawab area domestik dan bekerja di area publik.

Berangkat dari hal tersebut, penelitian ini berupaya menelaah aktivitas perempuan dalam kehidupan rumah tangga yang belum mendapatkan penghargaan

atas kerja keras mereka sebagai istri, ibu, dan perempuan secara merdeka. Melihat perkembangan global dan kehidupan modern, pekerjaan perempuan di ranah domestik sebagai ibu rumah tangga oleh banyak orang masih belum dianggap sebagai suatu pekerjaan yang sama dengan apa yang dikerjakan di ranah publik. Meskipun pada akhirnya perempuan punya akses dan kesempatan untuk turut menjajal pekerjaan di ranah publik, hal tersebut tidak diiringi dengan berkurangnya aktivitas dan tanggung jawab mereka di ranah domestik. Pada akhirnya, perempuan mengalami beban kerja yang berlipat ganda.

Penelitian ini berupaya memaparkan perspektif perempuan dalam melihat peran ganda yang mereka lakukan. Dalam hal ini, peneliti mencoba melanjutkan apa yang dikaji oleh peneliti lainnya dengan menambahkan poin yang berbeda yang peneliti dapatkan di lapangan yakni adanya istilah "*sibaliparriq*" yang menjadi dasar nilai perempuan (istri dalam rumah tangga) di daerah Polewali Mandar, Sulawesi Barat, untuk mendukung aktivitas gender yang terjadi dalam keluarga di daerah tersebut.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi. Pemilihan pendekatan fenomenologi dalam penelitian ini dilakukan karena dianggap mampu menginterpretasi pengalaman dan makna kehidupan subjek karena dari fenomenologi bisa mengelola dunia pengalaman eksistensi manusia, horizon kehidupannya, nilai-nilai kesehariannya, serta kebenaran-kebenaran hidupnya (Main, 2018). Penelitian fenomenologi bertujuan menginterpretasikan dan menjelaskan pengalaman yang dialami seseorang dalam kehidupan. Fenomena yang digambarkan berdasarkan keadaan nyata dan sebenarnya sehingga akan mampu memberikan kesan naturalistik sesuai dengan konsep fenomenologi. Informan dalam penelitian ini terdiri atas 12 orang perempuan berstatus istri yang menjalani peran ganda dalam kehidupan rumah tangga. Adapun tiga (3) orang lainnya adalah para suami di mana jawaban dari mereka menjadi informasi tambahan dan bentuk triangulasi atas jawaban dari para istri. Pemilihan informan mempertimbangkan latar belakang pekerjaan dan pendidikan yang beragam serta umur pernikahan berbeda-beda. Tujuannya, agar diperoleh perspektif dan jawaban yang lebih luas dan beragam.

Perempuan dan Peran Ganda

Secara biologis, laki-laki dan perempuan berbeda. Menurut Ritzer (2014), perempuan adalah makhluk yang ter subordinasi di segala tempat. Dengan artian bahwa perempuan adalah makhluk yang diposisikan lebih lemah dibandingkan laki-laki, sehingga perempuan selalu berada di posisi bawah setelah laki-laki. Perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan dianggap sebagai awal yang menjadi penyebab subordinasi terhadap perempuan. Menurut Shulamith Firestone (dalam Huriani, 2021), sumber kelemahan dari perempuan adalah struktur biologisnya, termasuk alat-alat reproduksinya sebagai basis material ketertindasan perempuan dalam masyarakat. Karena perbedaan biologis tersebut juga menjadikan perempuan

dan laki-laki dalam masyarakat dipandang sebagai status yang tidak setara. Perempuan yang tidak memiliki fisik yang berotot menjadi alasan dalam masyarakat meletakkan perempuan pada posisi lemah (*inferior*). Masyarakat dan budaya kemudian mengonstruksi perbedaan peran dan tugas laki-laki dan perempuan berdasarkan struktur biologis tersebut, dan laki-laki mendapatkan *privilege* untuk mendominasi perempuan (Budiman, 1985).

Terbentuknya perbedaan-perbedaan gender seperti ini disebabkan oleh banyak hal, di antaranya, hasil dari bentukan dan sosialisasi sosial dan kultural. Melalui proses sosialisasi panjang, perbedaan gender akhirnya dianggap menjadi ketentuan Tuhan, seolah-olah bersifat kodrati yang tidak dapat diubah lagi. Akhirnya, perbedaan-perbedaan gender dianggap sebagai kodrat laki-laki dan kodrat perempuan. Misalnya, karena kaum perempuan melakukan peran-peran dalam ranah domestik, seperti mendidik anak dan merawat serta mengelola keindahan rumah tangga, berkembang pandangan jika peran-peran tersebut merupakan kodrat perempuan. Menurut Simone de Beauvoir (1975), sejak lahir perempuan diindoktrinasi untuk mudah menangis, lemah lembut, tidak berdaya, tunduk, penurut, bersifat feminin, tidak boleh melawan, dan melakukan kegiatan berkaitan dengan dapur, sumur, dan kasur.

Peran dan kerja perempuan (istri) ditentukan berdasarkan peran gender yang dikonstruksi dalam masyarakat. Masyarakat menempatkan perempuan sebagai penanggung jawab utama di ranah domestik, sehingga, meskipun nantinya perempuan berkesempatan untuk bekerja di ranah publik, tanggung jawab tersebut tidaklah berubah ataupun berkurang. Hal tersebut kemudian menimbulkan posisi subordinat terhadap kaum perempuan. Manneke Budiman (2013) menyebutkan bahwa pekerjaan domestik tidak pernah dianggap sebagai sebuah pekerjaan karena tidak menghasilkan uang dalam dimensi ekonomi sehingga pekerjaan tersebut tidak termasuk pekerjaan produktif. Karenanya, perempuan yang bekerja di ranah publik akan terus dibebani dengan tanggung jawab domestik seperti mengasuh anak, mengurus rumah, menyiapkan kebutuhan keluarga, serta mereka juga dibebankan tanggung jawab berbagai persoalan seperti mengelola keuangan keluarga, pendidikan anak, maupun keharmonisan keluarga.

Perempuan yang memilih bekerja di ranah publik harus melakukan dua hal sekaligus, yakni menjadi produktif dengan bekerja di ranah publik dan tetap harus melakukan “kewajiban” mengurus ranah domestik. Hal ini tentunya akan menimbulkan masalah baru terhadap perempuan, yakni adanya beban kerja yang tidak proporsional dan beban kerja yang lebih panjang, dan lebih banyak. Dengan kata lain, hal tersebut melahirkan beban kerja ganda bagi perempuan. Peran ganda ini dapat diartikan sebagai dua peran atau lebih yang dilakukan seseorang secara bersamaan. Dalam hal ini, perempuan atau istri melakukan beberapa peran sekaligus secara bersamaan dalam keluarga, seperti perempuan bertindak atau berperan sebagai istri bagi suaminya, ibu sebagai anak-anaknya, perempuan sebagai pengurus rumah tangganya, kemudian perempuan yang memiliki karir di luar pekerjaan domestik (pekerja publik).

Konsep Patriarki

Patriarki merupakan suatu ideologi yang dikembangkan dalam masyarakat untuk menghilangkan peran perempuan dalam relasi sosial, atau bisa juga dikatakan sebagai suatu simbol keberadaan laki-laki yang prinsipil, suatu kekuasaan yang dominan dari sang bapak; suatu bentuk tekanan laki-laki atas seksualitas dan fertilitas perempuan; dan suatu gambaran tentang dominasi laki-laki dalam struktur lembaga dan institusi (Huriani, 2021). Menurut Erika (dalam You, 2019), patriarki adalah sistem di mana keberadaan perempuan dijadikan tidak terlihat dan kurang berpengaruh. Laki-laki dengan kekuatan, tekanan langsung, atau melalui tradisi, bahasa, adat istiadat, etiket, pendidikan, dan pembagian kerja menentukan peran perempuan berada di bawah posisi laki-laki. Akibatnya, kaum perempuan tidak bebas bergerak sesuai dengan keinginannya atau bisa dikatakan ruang gerak perempuan dikendalikan oleh sistem tersebut.

Sibaliparriq

Sibaliparriq merupakan konsep atau falsafah hidup dalam masyarakat Mandar. Umumnya, konsep ini digunakan sebagai pedoman dalam kehidupan rumah tangga. Menurut bahasa, *sibaliparriq* berasal dari kata *si-saling*, *mebali-membantu*, dan *parriq-susah*. Jika disimpulkan, *sibaliparriq* dapat diartikan sebagai bentuk kerja sama setiap anggota keluarga untuk saling membantu menghadapi kesulitan.

Konsep *sibaliparriq* dapat dikatakan sebagai konsep gender dalam masyarakat Mandar. *Sibaliparriq* menempatkan sifat maskulin dan feminin pada posisi yang setara, yakni punya potensi yang sama untuk berperan dalam rumah tangga. Bodi (2016) mengungkapkan bahwa *sibaliparriq* merupakan cerminan konsep amandaran yang mengandung nilai-nilai *tao* (ketuhanan), *tau* (kemanusiaan), dan jauh dari nilai-nilai keburukan. Menurut Maharani, dkk. (2018), *sibaliparriq* memiliki empat nilai, yakni *Pallulluareang* (persaudaraan), *Siasayangngi* (kasih sayang), *Siamanaoang pa'mai* (kepedulian), dan *Sukku' mattulung* (ikhlas). Keempat nilai tersebut menjadi pegangan bagi mereka dalam menjalani kehidupan rumah tangga.

Temuan dan Diskusi

Alasan di balik Peran Ganda Perempuan

Informan dalam penelitian ini berasal dari keluarga dengan latar belakang pekerjaan yang beragam. Pemilihan informan dengan berbagai latar belakang pekerjaan, sengaja peneliti lakukan untuk mendapatkan perspektif yang lebih luas atas peran ganda yang mereka jalani. Temuan dari penelitian menyebutkan alasan para istri memutuskan untuk melakukan peran ganda, antara lain:

- a. Adanya kesadaran pribadi dari istri untuk membantu suami memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga. Kesadaran ini terutama didorong oleh kondisi ekonomi keluarga yang bisa dikatakan kurang stabil sehingga memerlukan sumber penghasilan lain selain dari penghasilan suami agar dapur keluarga

- tetap mengepul. Dalam hal ini suami tidak meminta apalagi memaksa istri untuk bekerja tapi murni atas keinginan sendiri.
- b. Alasan lainnya adalah bahwa sebelum menikah, para perempuan tersebut sudah bekerja dan terbiasa bekerja. Bagi mereka, meninggalkan pekerjaan yang sudah mereka jalani lebih dulu cukup berat. Ini menjadi salah satu alasan mereka untuk tetap bertahan pada pekerjaan dan memilih melakukan peran ganda setelah menikah.
 - c. Adanya kepuasan tersendiri ketika mempunyai penghasilan sendiri juga menjadi salah satu alasan para istri memilih melakukan peran ganda. Beban tanggung jawab yang dirasakan bekerja dalam ranah domestik dan ranah publik sekaligus tidak menjadi masalah bagi mereka, karena dengan bekerja di ranah publik mereka dapat menikmati hasil jerih payah dengan memperoleh penghasilan seperti yang diharapkan. Dengan memiliki penghasilan sendiri, mereka bisa membeli apa saja yang diinginkan baik untuk kebutuhan pribadi maupun keluarga tanpa harus membebani suami. Hal ini juga membantu mengurangi beban moral ketika harus membebani suami dengan pengeluaran ini dan itu. Meskipun suami bertanggungjawab sepenuhnya atas kebutuhan rumah tangga, namun para istri juga punya perasaan sungkan kepada suami jika terlalu banyak membebani, khususnya dalam hal keuangan.
 - d. Keputusan istri untuk melakoni peran ganda juga tidak terlepas dari keinginan untuk aktualisasi diri. Dengan bekerja di ranah publik, mereka dapat mengembangkan keahlian dan menerapkan ilmu yang didapatkan di bangku sekolah dan kuliah. Dengan bekerja di ranah publik, mereka punya ruang yang lebih luas untuk mengaktualisasikan diri yang pada akhirnya akan memengaruhi perasaan, emosi, dan diri mereka.

Pemaknaan Perempuan atas Peran Ganda

Pada dasarnya, perempuan selalu melihat dirinya dari sudut pandang orang lain maupun masyarakat. Baik atau buruknya seorang perempuan, ditentukan berdasarkan bagaimana penilaian orang lain ataupun bagaimana nilai dan norma yang disepakati dalam masyarakat tersebut. Misalnya, dalam rumah tangga, yang ideal adalah jika perempuan tersebut adalah seorang istri dan ibu, maka mereka dituntut untuk mengurus rumah tangga, menjadi pendukung dan menyenangkan suami, mendidik anak, dan selalu bertindak atas dasar kepentingan keluarga.

Perempuan tidak dipandang sebagai individu yang merdeka atas tubuhnya; segala bentuk pengekspresian diri direpresi oleh masyarakat patriarkis, sehingga mereka harus tunduk pada otoritas di luar dirinya dan hal ini yang menjadikan tubuh mereka seolah-olah adalah sebuah obyek. Situasi sosial ini menjadikan perempuan tidak berdaya, baik sadar ataupun tidak. Kebanyakan perempuan akhirnya mengamini hal tersebut, di mana mereka hidup dengan penuh tuntutan-tuntutan secara sosial, budaya, maupun agama dalam masyarakat. Seperti halnya perempuan di daerah Mandar, mereka melihat dirinya berdasarkan ketentuan-ketentuan yang sudah ada dalam masyarakatnya. Perempuan, khususnya yang sudah berkeluarga, menganggap dirinya sebagai satu kesatuan yang utuh dengan keluarganya (suami dan anak).

Segala kepentingan atau tindakan yang ingin dilakukan harus berdasarkan untuk kepentingan bersama.

Pada akhirnya, perempuan (istri) akan mendefinisikan dirinya berdasarkan apa yang digambarkan dalam keluarga dan masyarakatnya. Peran dan tuntutan yang melekat pada dirinya menjadi sesuatu yang memang sudah seharusnya (wajar) untuk dilakukan, sehingga kebebasan sebagai perempuan yang otonom atas segala aspek dalam dirinya semakin kabur dan digantikan dengan konstruksi dan *stereotype* yang berlaku dalam masyarakat seperti konsep tubuh, kecantikan, sikap, maupun peran seorang perempuan.

Dari hasil penelitian ditemukan bahwa, bagi perempuan, pekerjaan yang mereka lakukan didasarkan atas pertimbangan demi kepentingan keluarga. Para istri lebih mementingkan kebutuhan, kebahagiaan, dan kenyamanan keluarga di atas diri mereka sendiri. Bahkan, ketika sedang menikmati "*me time*" atau *healing*, mereka tetap memikirkan keluarga. Jika mereka terlalu lama menghabiskan waktu untuk diri sendiri, mereka akan selalu memikirkan siapa yang akan mengurus rumah. Di sisi lain, mereka tetap sadar bahwa *me time* penting untuk menjaga kewarasan. Beberapa dari mereka juga menganggap bahwa masa depan anak adalah hal yang utama, sehingga seorang perempuan (ibu) tidak memiliki hak untuk bersikap egois dan bertidak atas kepentingan sendiri demi bisa membiayai sekolah anak-anak mereka.

Dalam melaksanakan peran ganda, perempuan punya pemaknaan masing-masing. Pada dasarnya, perempuan menganggap bahwa peran ganda yang mereka lakukan bukanlah suatu beban melainkan tanggung jawab yang harus dijalankan sepenuh hati. Konstruksi sosial yang terbentuk kuat bahwa tugas utama istri adalah mengurus rumah tangga membuat perempuan yang menjalani peran ganda punya tanggung jawab yang lebih berat. Perempuan, sekali pun sibuk bekerja di ranah publik, tidak boleh melupakan tanggungjawabnya dalam rumah tangga karena mereka dianggap sebagai penanggung jawab utama yang harus menjamin semua kebutuhan dalam rumah tangga terpenuhi dan terurus dengan baik.

Bagi para istri, ketika berumah tangga, maka semua pihak yang terlibat dalam keluarga inti merupakan satu kesatuan yang harus saling menopang. Untuk alasan ini, para istri meskipun sudah sibuk dengan pekerjaan dalam ranah domestik rumah tangga, tetap memilih untuk bekerja sebagai upaya untuk membantu memenuhi kebutuhan keluarga. Hal ini terutama saat ini di mana harga barang kebutuhan yang terus mengalami peningkatan dan jenis kebutuhan yang terus bertambah. Dasar pertimbangan perempuan (istri) tidak terlepas dari falsafah atau konsep hidup berumah tangga yang dalam masyarakat Mandar dikenal dengan istilah *sibaliparriq*. Merujuk dari jawaban mereka bahwa keputusan dari para istri dan ibu menjalankan peran ganda merupakan bentuk *sibaliparriq* terutama dengan suami. Istri sadar bahwa perlu ada kerja sama antara pasangan dan anggota keluarga lainnya dalam menjalani kehidupan berumah tangga. Rumah tangga yang dijalankan harus menjadi tanggung jawab bersama. Tidak boleh ada pihak yang menanggung tanggung jawab jauh lebih berat dibanding pihak lain karena itu bertentangan dengan *sibaliparriq*. Secara lebih rinci, para istri memaknai peran ganda sebagai bentuk kerja sama antara suami dan istri terhadap keberlangsungan di kehidupan keluarga. Di sisi lain, upaya tersebut juga

merupakan bentuk kepedulian istri terhadap keluarga, bentuk kasih sayang terhadap anak, sebagai upaya berbagi beban dan tanggungjawab dalam keluarga.

Sibaliparriq dan Keadilan Gender dalam Rumah Tangga

Pada mulanya, konsep ini sangat kental dengan masyarakat nelayan Mandar. Ketika lelaki sebagai kepala rumah tangga mencari penghidupan dengan melaut, baik dalam waktu yang sebentar atau berbulan-bulan, perempuan sebagai istri tidak hanya berdiam diri di rumah. Perempuan, selain bertanggungjawab atas pengurusan anak selama suami berada di lautan, istri harus menenun kain sutra atau melakukan pekerjaan lain yang memberikan penghasilan tambahan keluarga (Haruna, 2019). Setelah suami pulang dari melaut dan membawa hasil tangkapan, istrilah yang bertugas memasarkannya. Adapun dari sisi suami, misal dalam hal pengasuhan anak ketika suami sedang berada di rumah, laki-laki, menurut konsep ini, tidak merasa rendah diri untuk menjalankan tanggung jawab pengasuhan anak. Alasannya, tugas mengasuh anak juga menjadi tanggung jawab lelaki.

Sibaliparriq mampu menyeimbangkan perubahan masyarakat yang semakin modern, terutama bagi perempuan, karena nilainya dipercaya tidak akan dipersoalkan, jika perempuan bekerja di luar rumah untuk berkariyer. Sementara anggapan bahwa perempuanlah yang bertanggung jawab penuh atas ranah domestik, tidak berlaku di dalam konsep ini. Dalam budaya *sibaliparriq*, menunjukkan keadilan gender antara laki-laki dan perempuan dalam urusan rumah tangga. Baik suami maupun istri, anak perempuan maupun laki-laki punya kedudukan yang sama dalam rumah tangga. Istri punya hak yang sama dengan suami untuk bekerja di ranah publik, begitu juga dengan suami, punya tanggung jawab yang sama dengan istri untuk mengasuh anak dan bertanggungjawab dalam urusan kebutuhan rumah tangga.

Adapun wujud *sibaliparriq* istri terutama yang juga menjalankan peran ganda didasari oleh pertimbangan berikut:

- a. Peran ganda yang dilakukan istri merupakan wujud kepedulian, kasih sayang dan keikhlasan istri dalam membantu suami memenuhi kebutuhan keluarga. Hal ini sejalan dengan salah satu nilai *sibaliparriq* yaitu *siasayangngi*. Istri yang menjalankan peran ganda merupakan bentuk kasih sayang istri kepada suami dan anak-anak. Istri dengan keinginan dan kesadarannya sendiri bekerja dengan alasan kepedulian dan kasih sayang pada suami yang sudah bekerja keras memenuhi keluarga. Istri turut serta bekerja atau mendampingi suami bekerja dengan melakukan pekerjaan yang sama.
- b. Istri yang melakukan pekerjaan publik untuk memenuhi kebutuhan keluarga, di mana salah satu pertimbangan utamanya untuk memenuhi kebutuhan anak. Tak jarang istri meninggalkan kesenangan untuk dirinya sendiri hanya agar bisa memenuhi kebutuhan anak. Istri bekerja keras dalam rumah tangga, memenuhi kebutuhan keluarga dan di sisi lain juga bekerja untuk memenuhi kebutuhan pendidikan dan kebutuhan anak lainnya.

Kesimpulan

Berdasarkan temuan penelitian dan analisis di atas, dapat disimpulkan bahwa peran ganda yang dilakukan perempuan di Mandar didasarkan oleh budaya *sibaliparriq*. Para perempuan dengan kesadaran sendiri memilih untuk melakukan peran ganda, terlibat di ranah publik tanpa meninggalkan ranah domestik. Dengan terlibat di ranah publik, mereka bisa membantu suami memenuhi kebutuhan keluarga dan sebagai bentuk kepedulian dan kasih sayang kepada anak.

Sibaliparriq menjadi penting dalam relasi suami istri ataupun antara anak dan orang tua. Agar *sibaliparriq* dalam rumah tangga dapat berjalan dengan maksimal, maka semua pihak dalam keluarga harus turut aktif menjalankan *sibaliparriq* tersebut. Untuk itu, perlu kesadaran dan tanggung jawab bersama yang dibangun atas dasar nilai kepedulian, kasih sayang, keikhlasan, dan persaudaraan untuk mengokohkan *sibaliparriq* tersebut.

Sibaliparriq dapat menjadi penetralisir adu dominasi antara patriarki dan feminisme dalam rumah tangga. Jika selama ini konstruksi budaya patriarki telah membentuk asumsi kuat di masyarakat bahwa tugas utama istri adalah mengurus rumah tangga sementara suami tidak, dengan adanya budaya *sibaliparriq*, paradigma tersebut bisa dihapuskan karena pada dasarnya urusan rumah tangga adalah tugas bersama suami dan istri.

Di sisi lain, budaya *sibaliparriq* yang disalahartikan dengan budaya patriarki akan memberikan beban kerja yang lebih besar kepada istri jika suami tetap berpikir bahwa mengurus rumah tangga adalah tugas istri semata. Para suami semestinya sadar bahwa bekerja sama dengan istri mengurus urusan domestik adalah bentuk *sibaliparriq* suami kepada istri. Ketika istri yang dengan kesadaran *sibaliparriq* merasa bertanggungjawab untuk bekerja di ranah publik, namun di sisi lain harus mengurus rumah tangga tanpa keterlibatan suami, maka istri (perempuan) akan menjadi pihak yang paling banyak menanggung beban kerja. *Sibaliparriq* yang berjalan dengan sebagaimana mestinya adalah ketika suami maupun istri sama-sama sadar bahwa urusan rumah tangga merupakan tanggung jawab bersama, dan jika istri ingin bekerja di ranah publik harus tetap mengutamakan keluarga. Begitu juga suami, harus mendukung istri dengan turut terlibat dalam urusan rumah tangga. Ada “kerjasama” peran yang jelas di antara mereka. Kondisi sebaliknya berlaku jika perempuan menjadi pencari nafkah utama dalam keluarga dan suami bekerja di dalam rumah mengurus kebutuhan keluarga dan mengasuh anak. Keduanya harus sadar akan tanggung jawab bersama agar tidak ada pihak yang merasa mendominasi maupun didominasi dalam rumah tangga.

Daftar Pustaka

- Arief, B. (1981). *Pembagian Kerja Secara Seksual: Sebuah Pembahasan Sosiologis Tentang Peran Wanita Di Dalam Masyarakat*. Jakarta: Gramedia.
- Beauvoir, S. d. (1975). *The Second Sex*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Bodi, M. I. K. (2016). *Sibaliparriq: Gender da Masyarakat Mandar*. Zadahaniwa Publishing: Solo.
- Engineer, A. A. (2018). *Tafsir Perempuan antara Doktrin & Dinamika Konteporer*. Yogyakarta: Kaktus.
- Fakih, M. (1997). *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Haruna, M. S. (2019). Sibaliparriq: Konsep Rumah Tangga yang Adil Gender bagi Orang Mandar. <https://etnis.id/sibaliparri-konsep-rumah-tangga-yang-adil-gender-bagi-orang-mandar/>. Diakses 25 Agustus 2023.
- Maharani, Hasyim, M. Q., & Zulkarnaim. (2018). Sibaliparriq Culture Dynamics in Mandar Community. *Proceeding of ICER 124th International Conference*, Tokyo, Jepang: 28-32.
- Main, A., dkk. (2018). *Fenomenologi dalam Penelitian Ilmu Sosial*. Jakarta: Kencana.
- Manneke, B. (2013). Bapak Rumah Tangga: Menciptakan Kesetaraan atau Membangun Mitos Baru? *Jurnal Perempuan* 18(1).
- Noerdin, E. (2006). *Potret Kemiskinan Perempuan*. Jakarta: Women Research Institute.
- Nurani, S. (2019). Al-Quran dan Penciptaan Perempuan dalam Tafsir Feminis. *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 12(1).
- Ritzer, G. (2014). *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Taslim, A. (2006). *Buruh Tani, Kemiskinan dan Pembangunan*. Makassar: Masagena Pers.
- You, Y. (2019). Relasi Gender Patriarki dan Dampaknya terhadap Perempuan Hubula Suku Dani, Kabupaten Jayawijaya, Papua. *Sosiohumaniora. Journal of Science and Humanities* 21(1): 65-77.

Migrasi Transnasional dan Transformasi Peran Gender dalam Rumah Tangga Petani (Studi Kasus Desa Tebas Sungai, Kabupaten Sambas, Wilayah Perbatasan Indonesia-Malaysia)

Dian Equanti dan Galuh Bayuardi

Pendahuluan

Padi banyak dibudidayakan karena masih menjadi makanan pokok utama masyarakat Indonesia. Rumah tangga petani yang bergerak di subsektor tanaman padi, menurut hasil Survei Pertanian antar Sensus (SUTAS) 2018, sejumlah 13.155.108 unit Rumah Tangga Usaha Pertanian (RTUP). Tanaman padi merupakan subsektor pertanian di urutan kedua yang paling banyak diusahakan dalam lingkup rumah tangga setelah subsektor peternakan (13.561.253 RTUP), diikuti subsektor perkebunan (12.074.520 RTUP), dan hortikultura (10.104.683 RTUP) secara berturut-turut di posisi ketiga dan keempat. Tingginya jumlah RTUP subsektor tanaman padi menunjukkan skala budidaya padi sebagai usaha rumah tangga yang berasosiasi dengan karakteristik ekonomi skala kecil lainnya, seperti rendahnya permodalan, penggunaan tenaga kerja rumah tangga yang tidak dibayar, penggunaan teknologi yang sederhana, dan produktivitas yang rendah.

Berdasarkan data yang dihimpun Badan Pusat Statistik (BPS) dalam dokumen Profil Pembangunan Kalimantan Barat, tanaman padi dibudidayakan di seluruh Kabupaten/Kota di Kalbar. Produksi padi terbesar disumbang Kabupaten Sambas dengan proporsi 18,4 persen, diikuti Kabupaten Landak sebesar 17,8 persen, Kabupaten Sanggau sebesar 16,28 persen dan Kabupaten Kubu Raya sebesar 8,61 persen terhadap total produksi padi Kalimantan Barat yakni 1.560.410 ton pada 2018.

Data ini menunjukkan Kabupaten Sambas masih menjadi penghasil padi yang cukup penting di provinsi ini.

Sambas sampai saat ini masih menjadi penghasil beras dan hasil pertanian lain, seperti buah-buahan. Namun, situasi kontradiktif justru tampak dari banyaknya jumlah Tenaga Kerja Indonesia (TKI) asal Kalbar yang berasal dari Sambas. Badan Nasional Penempatan dan Perlindungan Tenaga Kerja Indonesia (BNP2TKI) Pontianak mencatat, sepanjang 2019, penduduk asal Kalbar yang bekerja sebagai pekerja ke luar negeri sejumlah 1.352 orang, 1.057 di antaranya adalah TKI asal Sambas. Hal ini menunjukkan sektor pertanian belum dapat memenuhi kebutuhan ekonomi, dan bekerja di luar negeri memiliki daya tarik yang besar bagi masyarakat untuk meningkatkan penghasilan. Pekerjaan di bidang pertanian subsisten di Indonesia biasanya dilakukan pekerja rumah tangga tanpa keterampilan khusus. Masyarakat di daerah perbatasan dengan pendapatan rendah ini tergerak menjadi pekerja migran pada bidang-bidang pekerjaan yang tidak membutuhkan keterampilan tertentu (Atem, 2017).

Negara tujuan utama TKI asal Sambas yaitu Malaysia; sejumlah 1.021 orang yang tercatat bekerja di sana. Jaraknya yang dekat dengan Malaysia serta persamaan budaya, membuat pilihan bekerja di Malaysia adalah hal biasa bagi masyarakat Sambas. Untuk perbandingan jenis kelamin, data BP3TKI yang dihimpun Dinas Ketenagakerjaan Provinsi Kalbar mencatat proporsi TKI laki-laki berjumlah dua kali lipat dibanding TKI perempuan, yaitu 905 laki-laki dan 447 perempuan pada 2019. Banyaknya penduduk laki-laki yang bermigrasi melintasi batas negara (transnasional) menyebabkan banyak rumah tangga petani di Sambas yang kehilangan peran kepala keluarga laki-laki sekaligus tenaga kerja pertanian.

Rendahnya penguasaan lahan oleh petani menjadi penyebab rendahnya produktivitas pertanian. Luas lahan garapan yang semakin sempit, selain karena alih fungsi lahan ke peruntukan nonpertanian, disebabkan sistem bagi waris lahan ke anak, yang menyebabkan luasan lahan per Kepala Keluarga petani semakin kecil. Hasil produksi pertanian yang semakin kecil membuat di desa-desa pertanian mulai ditinggalkan warganya untuk mencari mata pencaharian di daerah rantau.

Kepergian para petani laki-laki meninggalkan dampak bagi desa yang ditinggalkan, yaitu kehilangan tenaga kerja yang mengolah lahan. Banyak migran yang sulit membawa serta keluarga karena ketidakpastian dan kesulitan hidup di daerah rantau, membuat migran ini meninggalkan keluarganya di desa. Ditinggalkan penggarapnya, tidak lantas lahan pertanian di perdesaan dijual atau dialihfungsikan, terlebih bila lahan tersebut masih dapat diolah dan memberikan sumber pangan bagi keluarga, khususnya tanaman pangan pokok padi.

Desa Tebas Sungai, Kecamatan Tebas Kabupaten Sambas merupakan daerah perdesaan bercorak pertanian padi yang mengalami fenomena migrasi laki-laki ke luar negeri atau migrasi transnasional. Kepergian sebagian warga laki-laki untuk merantau meninggalkan keluarga dan lahan pertaniannya di desa, telah mengubah kebiasaan lama dalam sistem pertanian oleh rumah tangga usaha tani.

Menurut Klasifikasi Perkembangan Desa 2020, Desa Tebas Sungai tergolong desa berkembang. Jumlah penduduk Desa Tebas Sungai tahun 2020 adalah 10.841 jiwa, terdiri dari 5.446 laki-laki dan 5.395 perempuan. Mata pencaharian penduduk

Desa Tebas Sungai sebagian besar sebagai petani. Lahan pertanian di Desa Tebas Sungai merupakan lahan pertanian tadah hujan. Menurut penelitian Septiyarini dan Kusri (2021: 100), luas lahan pertanian padi yang dimiliki petani rata-rata 0,43 hektar dengan produktivitas 1,99 - 2,7 ton per ha. Pada musim gadu (musim tanam padi saat kemarau), ketersediaan air sedikit. Pertanian cenderung berorientasi subsisten.

Mobilitas warga Desa Tebas Sungai untuk keluar masuk Malaysia dipermudah semenjak beroperasinya Pos Lintas Batas Aruk (Serawak, Malaysia) di Kecamatan Sajingan Besar, Kabupaten Sambas sejak tahun 2017. Kecamatan Sajingan Besar berbatasan langsung dengan Serawak di Bagian Utara Kabupaten Sambas (Huruswati dkk, 2012). Malaysia Pos Lintas Batas Aruk dapat ditempuh sekitar 2 jam dari Tebas, sehingga jauh lebih mudah bagi masyarakat pergi ke Malaysia dibanding ke Pontianak. Terbukanya lapangan kerja serta penghasilan yang lebih tinggi dibanding penghasilan pertanian, membuat pergi menjadi TKI lebih menarik bagi para laki-laki.

Menurut salah seorang informan, TKI yang berasal dari Tebas umumnya bekerja di kilang (pabrik) kayu olahan atau kelapa sawit. Jarang di antara mereka yang bersedia bekerja di sektor domestik seperti pekerja rumah tangga, karena kesejahteraan dan keamanan hukum bekerja di pabrik lebih terjamin. Penghasilan bersih yang dapat diperoleh TKI pekerja pabrik pengolahan kayu atau kelapa sawit di Malaysia bisa mencapai 1000-3000 Ringgit Malaysia per bulan. Di Malaysia, mereka tinggal di mess perusahaan. Keperluan makan sehari-hari juga disediakan oleh perusahaan, sehingga penghasilan yang dikirim ke Indonesia dapat menopang kebutuhan keluarga.

Lahan yang ditinggalkan oleh TKI laki-laki tersebut kemudian dikelola oleh para istri dan anggota keluarga yang lain. Sebagian besar lahan dikelola oleh perempuan-perempuan yang juga berperan sebagai kepala rumah tangga selagi kaum laki-laki merantau menjadi TKI di Malaysia. Beralihnya pengelolaan lahan kepada perempuan menunjukkan adanya otoritas yang mereka miliki atas sumberdaya pertanian. Sebelum kaum laki-laki bermigrasi, ada jenis-jenis pekerjaan dalam pertanian yang dibagi berdasar gender; laki-laki dengan tugas tertentu, demikian pula perempuan memegang jenis pekerjaan tertentu. Peralihan otoritas pengelolaan ini mengindikasikan perubahan peran gender dalam sistem pertanian, di mana terdapat perubahan pembagian kerja dalam sistem pertanian sebelum dan sesudah migrasi transnasional laki-laki di Desa Tebas Sungai Laut. Kini pekerjaan *on farm* (di lahan) didominasi perempuan. Fenomena ini dapat ditinjau dalam konteks perubahan sosial sebagai dampak migrasi bagi daerah asal. Sumbangan penelitian ini adalah pengembangan kajian migrasi dan dampaknya pada sistem pertanian di daerah asal dalam perspektif gender.

Penelitian ini bertujuan mengetahui dampak migrasi transnasional bagi petani perempuan di perdesaan, dengan menjelaskan nilai lahan bagi petani perempuan; sejauh mana pemberdayaan perempuan telah dicapai berdasarkan analisis terhadap otoritas dan akses sumber daya pertanian oleh petani perempuan; serta dampak migrasi transnasional laki-laki pada sistem pertanian di lokasi penelitian.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang bersifat *grounded research* untuk menggali temuan-temuan di lapangan berkaitan dengan kedalaman penjelasan fokus penelitian. Penelitian ini merupakan penelitian berorientasi gender atau penelitian feminis, karena secara eksplisit memasukkan pengalaman perempuan dan hubungan gender sebagai fokus utama (Saptari & Holzner, 1997).

Analisis kualitatif dilakukan untuk mendapat *native's point of view*. Untuk memperoleh data yang diperlukan, dilakukan wawancara mendalam serta Focus Group Discussion (FGD) kepada para informan. Informan penelitian yang dipilih adalah para petani padi perempuan yang memiliki anggota keluarga laki-laki bermigrasi ke luar negeri sebagai TKI.

Pembahasan

Nilai Lahan bagi Petani Perempuan

Lahan merupakan faktor produksi usaha tani yang sangat penting bagi petani (Soekarwati, 2001), terutama jika lahan pertanian itu memproduksi bahan pangan (Grigg & David, 1993). Tanpa lahan, petani tidak dapat memproduksi sumber pangan, karena tidak memiliki tempat untuk membudidayakan tanaman-tanaman tersebut. Luas lahan pertanian semakin berkurang akibat alih fungsi ke penggunaan nonpertanian mengikuti perkembangan infrastruktur sosial ekonomi guna memenuhi kebutuhan penduduk yang semakin tinggi jumlahnya (Syarifuddin, dkk., 2013; Haris, dkk., 2018).

Laju alih fungsi lahan pertanian akan dihambat oleh komitmen petani mempertahankan lahan pertaniannya karena dianggap memberi nilai manfaat. Komitmen petani dalam mempertahankan lahannya berkaitan dengan nilai-nilai sosial-budaya lahan bagi petani. Menurut Sudrajat (2013), beberapa hal yang dapat mencerminkan nilai-nilai sosial-budaya lahan yaitu lahan pertanian sebagai simbol kekayaan rumah tangga tani; sebagai status sosial di masyarakat; mengikat hubungan buruh tani dengan pemilik lahan; lahan pertanian mempererat mengikat hubungan sosial dalam masyarakat; menjadi kebanggaan petani; sebagai tempat bekerja dan sumber penghasil pangan.

Nilai lahan dalam penelitian ini merupakan interpretasi terhadap makna atas seberapa besar arti (*value*) penting lahan pertanian bagi petani perempuan. Apakah lahan sebagai tempat modal bercocok tanam atau investasi yang sewaktu-waktu dapat dijual atau diwariskan. Keberlangsungan usaha tani dipengaruhi nilai dan fungsi lahan bagi petani. Petanilah yang memutuskan fungsi lahan yang dimiliki sebagai tempat bercocok tanam atau fungsi-fungsi nonpertanian, seperti harta warisan, aset yang dapat dijual sewaktu-waktu, peruntukan pemukiman, dan sebagainya. Jika suatu bidang lahan memiliki kesesuaian cukup baik untuk jenis tanaman tertentu, namun petani memiliki pertimbangan berbeda mengenai pemanfaatannya, maka tanaman tersebut tidak dibudidayakan di lahan tersebut. Pertimbangan petani dapat dipengaruhi kemampuan mengolah lahan dan memelihara tanaman, preferensi fungsi lahan apakah diperuntukkan bagi pertanian atau nonpertanian, nilai komoditas

tanaman baik nilai manfaat konsumsi, permintaan pasar maupun harga jualnya, kebijakan pemerintah seperti subsidi pupuk, kebijakan penyerapan panen, berbagai insentif yang mendorong petani menanam jenis tanaman tertentu, misalnya kebijakan pengembangan kawasan bagi sentra budidaya suatu jenis tanaman.

Penjelasan di atas memberi gambaran peran otoritas petani dalam aktivitas pertanian. Petani yang memiliki otoritas atas lahan memiliki keleluasaan memutuskan penggunaan lahan dan jenis tanaman apa yang ditanam. Sedangkan akses kepada pengetahuan dan sumberdaya pertanian memberi kekuasaan pada petani untuk menggunakan pengetahuan dan memanfaatkan sumberdaya yang ia miliki untuk mengerahkannya bagi proses pemeliharaan tanaman.

Keterlibatan perempuan dalam bidang pertanian tidak dapat diabaikan. Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa usaha tani rumah tangga menggunakan pekerja rumah tangga, maka di dalamnya terdapat keterlibatan perempuan dalam rangkaian kegiatan pertanian. Namun, keterlibatan perempuan menjadi isu menarik dalam bahasan gender karena berlakunya pembagian jenis pekerjaan berbasis gender. Pembagian pekerjaan ini berasal dari budaya patriarki yang mengaitkan ciri fisik kelamin seseorang dengan unsur-unsur yang secara sosial dilekatkan pada jenis kelamin tertentu. Hal yang tampak umum misalnya adalah pekerjaan-pekerjaan domestik yang dilekatkan pada perempuan. Lebih jauh perbedaan ini mendorong diskriminasi salah satu gender secara sosial dan ekonomi.

Para informan petani perempuan yang peneliti jumpai di Desa Tebas Sungai mengerjakan lahan pertanian milik keluarga mereka sendiri. Luas lahan yang dimiliki tidak luas, hanya 1-2 borong (1 borong kurang lebih 1600 m²), sehingga cukup dikerjakan anggota keluarga sendiri dan tidak membutuhkan tenaga kerja tambahan yang diupah. Upah tenaga kerja yang dihitung borongan dan masih membayar biaya merontokkan padi dianggap kurang efisien. Petani yang memiliki tenaga kerja yang diberi upah adalah petani pemilik lahan dengan mata pencaharian lain, misalnya guru.

Lahan pertanian tersebut menjadi aset keluarga. Ada lahan yang diperoleh sebagai warisan orang tua, ada pula informan yang membeli sawah dari hasil mengumpulkan kiriman penghasilan suami yang bekerja sebagai TKI di Malaysia. Menurut keterangan yang disampaikan informan, remitan (pendapatan pekerja migran yang dikirimkan ke daerah asal) yang dikirimkan suami yang bekerja di luar negeri digunakan untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, membiayai kebutuhan pendidikan anak, merenovasi rumah, serta membeli sawah. Sanira, seorang informan mengatakan uang kiriman suami yang bekerja TKI di Malaysia dibelikan 1 borong sawah.

Kepemilikan sawah dianggap penting bagi kaum perempuan petani di Desa Tebas Sungai. Sawah dipilih sebagai aset karena bernilai produktif. Dengan menanam padi sendiri, menurut informan tersebut, keluarga tak perlu lagi memikirkan bagaimana memperoleh beras sebagai makanan pokok. Sementara sayur juga didapat dengan menanam sendiri, dan pengeluaran untuk membeli lauk (protein hewani seperti telur dan ikan) tidak memberatkan. Sebagaimana dikatakan Ratna, "Sawah itu untuk makan. Kalau kita beli beras, seminggu habis sepuluh kilo. Jika punya sawah, kita tak perlu lagi memikirkan beras." Pernyataan ini menunjukkan lahan

merupakan modal penting rumah tangga petani yang menjamin tersedianya pangan, terutama bahan makanan pokok yaitu beras.

Bertani merupakan cara hidup masyarakat di Desa Tebas Sungai. Penduduk yang tidak pergi merantau ke Malaysia, umumnya bertani untuk memenuhi kebutuhan hidup. Mereka yang tidak memiliki lahan menyewa sawah milik warga yang lain dengan mengeluarkan biaya sewa Rp. 250.000.00 tiap kali panen atau dibayar dengan 50-60 kilogram beras hasil panen. Dalam setahun, sawah di Tebas bisa dipanen hingga 2 kali setahun. Selama ini, proses penanaman padi berlangsung sepanjang tahun.

Dengan memiliki lahan pertanian sendiri, hasil panen dapat digunakan sepenuhnya, tanpa khawatir dikurangi bagi hasil dengan pemilik lahan. Selain dikonsumsi keluarga, beras hasil panen merupakan alat tukar yang masih berlaku di desa setempat. Beberapa kilogram beras dapat ditukar secara barter untuk membeli minyak goreng, ikan atau telur ke pedagang di pasar yang sudah dikenal akrab.

Luas lahan yang relatif sempit menghasilkan panen yang jumlahnya tidak banyak. Satu borong sawah dapat menghasilkan 400-500 kilogram gabah kering. Dalam setahun, panen padi di Desa Tebas Sungai dapat terjadi dua kali. Gabah yang diperoleh tidak langsung digiling, melainkan disimpan di rumah. Saat persediaan beras untuk makan habis, barulah simpanan gabah digiling menjadi beras untuk konsumsi keluarga sehari-hari.

Uraian ini menggambarkan bahwa lahan memiliki fungsi modal usaha bagi rumah tangga petani. Pentingnya lahan pertanian bagi keluarga petani adalah dari kemampuan atau produktivitasnya menghasilkan makanan pokok, yakni beras. Selain itu, usaha seorang istri TKI menyisihkan uang remitan dari suami sedikit demi sedikit untuk membeli sebidang sawah menunjukkan lahan merupakan aset prioritas yang penting dimiliki sebuah keluarga di Desa Tebas Sungai yang bercorak pertanian. Dengan memiliki lahan, keluarga petani dengan Kepala Keluarga perempuan memiliki jaminan bahan makanan yang tersedia sepanjang tahun. Jaminan bahwa bahan makanan pokok selalu tersedia bagi keluarga petani menjelaskan bahwa lahan pertanian berperan penting bagi ketahanan pangan keluarga petani yang dikepalai oleh perempuan di Desa Tebas Sungai.

Dalam antropologi, petani yang bercocok tanam dan berternak di daerah perdesaan, tidak di dalam ruang tertutup (*Green House*) yang disebut *peasant*. *Peasant* tidak melakukan usaha pertanian dalam arti ekonomi, melainkan mengelola rumah tangga (Paradifta, 2017). Pertanian yang dikerjakan oleh *peasant* memberikan jaminan penghasilan minimum bagi keluarga di perdesaan (Scott, 1981). Dengan memperhatikan karakteristik pertanian yang dilakukan, dapat dikatakan bahwa para petani perempuan di Desa Tebas Sungai merupakan *peasant*. Ciri *peasant* di sini tampak pada ciri aktivitas bertani sebagai pengelolaan rumah tangga untuk menghasilkan bahan pangan keluarga, serta menopang pendapatan yang rendah. Sebagai bagian dari pekerjaan mengelola rumah tangga, petani perempuan mendapat peran domestik yang lebih luas dilihat dari ruang aktivitasnya yaitu sawah.

Otoritas dan Akses Sumberdaya Pertanian oleh Petani Perempuan

Sumber daya pertanian merupakan segala sumber daya yang dibutuhkan untuk mengelola pertanian, termasuk di dalamnya adalah lahan, permodalan, tenaga kerja, alat sistem pertanian, pengairan, bibit, pupuk, pestisida, pengetahuan dan informasi tentang cara budidaya yang baik. Akses terhadap sumberdaya pertanian menunjukkan keterlibatan petani perempuan dalam pengambilan keputusan, serta sejauhmana kemampuan dan wawasan perempuan diakui. Pengakuan atas kemampuan perempuan mengelola sumberdaya pertanian ditunjukkan dengan adanya akses terhadap sumberdaya serta otoritas dalam memanfaatkannya.

Hutajulu (2015: 89), berdasarkan penelitian di Desa Rasau Jaya I, menyatakan bahwa perempuan terlibat cukup banyak dalam mengelola ekonomi pertanian keluarga. Keterlibatan perempuan sudah dimulai dari persiapan lahan, penanaman, perawatan, pemberantasan hama penyakit tanaman sampai panen, pasca panen seperti perontokan, panen, pembersihan hasil panen, pengangkutan, penyortiran hasil panen dan pemasaran. Perempuan memiliki keterlibatan yang rendah dalam pengambilan keputusan atau kebijakan karena kurangnya pengakuan terhadap kemampuan dan wawasan perempuan. Bertani merupakan budaya masyarakat Desa Tebas Sungai yang dikerjakan turun temurun. Ibu-ibu petani ini terbiasa turun ke sawah sejak remaja, sehingga hal-hal apa yang perlu dikerjakan dalam memelihara padi sudah mereka ketahui.

Kemampuan istri mengelola pendapatan berperan penting bagi kesejahteraan keluarga dibandingkan seberapa besar penghasilan suami (Hanum, 2017). Berbagai pilihan yang diambil petani perempuan baik dalam alokasi penggunaan uang remitan maupun untuk membiayai kebutuhan rumah tangga dan sebagai modal pertanian, diputuskan atas pertimbangan mereka sendiri sebagai KK pengganti. Demikian pula pengambilan keputusan dalam pengelolaan pertanian. Karena bertani telah menjadi budaya masyarakat setempat, para petani perempuan di desa ini sudah dapat memperkirakan biaya yang diperlukan, misalnya membeli pupuk, pestisida, menyewa mesin panen, maupun ongkos menggiling padi. Otoritas petani perempuan ini meliputi hampir semua aspek pertanian padi, mulai dari pemeliharaan hingga pengelolaan penjualan hasil panen dan pendapatan yang diperoleh. Penjelasan ini menggambarkan bahwa petani perempuan di Desa Tebas Sungai diberi akses yang luas dalam mengakses sumberdaya modal dan lahan, yakni remitan; serta pemanfaatannya baik untuk kebutuhan hidup keluarga dan rumah tangga maupun produksi pertanian.

Petani perempuan di Desa Tebas Sungai berhak memutuskan pengelolaan hasil panen padinya. Kewenangan petani perempuan meliputi kemandirian mereka dalam menentukan berapa banyak gabah hasil panen yang digiling, berapa banyak yang dijual, berapa banyak yang disimpan sepenuhnya berada di tangan petani perempuan karena suami yang berada jauh dan tidak leluasa berkomunikasi dengan keluarga di kampung halaman setiap saat. Kaum laki-laki TKI umumnya dapat pulang ke rumahnya satu atau dua kali setahun, sehingga tidak dapat terus mengontrol

sawahnya. Kaum perempuan yang ditinggal suami, mengambil peran sebagai KK yang mengelola semua keperluan rumah tangga, termasuk pekerjaan di sawah. Dahulu, padi dipanen dengan ani-ani (ketam/alat pemotong padi) oleh para perempuan, padi dirontokkan dari gabah dengan diinjak-injak kaki. Kemudian gabah yang dijemur dan menjadi gabah kering giling, dibawa ke pabrik menjadi beras.

Saat ini, mesin perontok padi otomatis menghasilkan gabah kering giling. Ketika perlu menjual beras, gabah kering giling tadi dibawa ke pabrik atau penggilingan padi untuk membuang kulit arinya sehingga menjadi beras. Untuk setiap kilogram beras yang dihasilkan, petani membayar 600 Rupiah kepada pengelola kendaraan pemotong padi yang disebut *komben* oleh masyarakat setempat. Penggunaan komben sudah sejak 2018 lalu, sangat meringankan pekerjaan petani perempuan di Desa Tebas Sungai saat panen padi.

Transformasi Peran Gender

Pertanian padi menjadi mata pencaharian utama masyarakat perdesaan di Kecamatan Tebas, Kabupaten Sambas. Pertanian padi merupakan kegiatan turun temurun di desa ini. Meskipun demikian pendapatan rumah tangga tidak bergantung pada produktivitas padi. Pemenuhan kebutuhan ekonomi rumah tangga ditopang pendapatan yang dikirimkan para TKI yang bekerja di Malaysia. “Kalau saya tidak kuliah, saya juga pasti pergi ke Malaysia selepas SMA,” kata Malin, seorang pemuda yang berprofesi sebagai guru SMA di Tebas. Kedua kakak perempuannya memiliki suami yang bekerja di Malaysia, demikian pula para suami tetangga sekitar rumahnya. Ini menunjukkan lazimnya Kepala Keluarga laki-laki di daerah ini pergi ke Malaysia.

Hasil wawancara dan FGD menunjukkan peran petani perempuan yang cukup besar dalam pekerjaan pertanian padi di sawah. Persiapan bertani dimulai sejak penyemprotan rumput dengan racun rumput (herbisida) untuk membasmi rumput. Menyemprot rumput biasanya dilakukan oleh laki-laki. Setelah menunggu sawah tergenang oleh air hujan, dilanjutkan dengan menandur padi. Membuat tanggul dengan cangkul juga biasanya dilakukan oleh laki-laki. Ketika lahan sudah siap, pekerjaan menandur (menanam benih padi) dilakukan baik oleh laki-laki dan perempuan. Dahulu, sebelum para suami ini menjadi TKI, pekerjaan perawatan tanaman hingga panen dilakukan dengan kerja sama antara suami dan istri rumah tangga petani. Dengan ketidakhadiran tenaga laki-laki, para petani perempuan mengambil alih seluruh pekerjaan pertanian, mulai dari penyemprotan herbisida, menandur, menyiangi, dan memberi pupuk. Sedangkan pada masa panen, para petani biasanya menyewa mesin perontok padi untuk memotong sekaligus menghasilkan gabah giling.

Tahap bertani di Desa Tebas Sungai dimulai penyemprotan herbisida untuk mencegah pertumbuhan rumput yang menjadi gulma. Persiapan bibit dilakukan dengan merendam bibit selama dua malam. Selanjutnya bibit ditanam dengan cara nugal, yakni membuat lubang-lubang di tanah dengan jarak teratur dan menanam benih di lubang tersebut. Pada musim tanam dan panen yang membutuhkan tenaga fisik yang kuat, pengerjaan sawah dilakukan bergiliran. Setelah selesai mengerjakan sawah milik petani yang satu, dilanjutkan dengan mengerjakan sawah milik petani

yang lain. Pekerjaan gotong-royong pada musim tanam disebut dengan *belalik*, sedangkan bekerja bersama-sama saat panen disebut *belanyik*.

Fenomena migrasi membawa perubahan pada kondisi ketenagakerjaan di sektor pertanian di Desa Tebas Sungai selaku daerah asal pengirim TKI. Pada kasus Desa Tebas Sungai di mana pelaku migrasi transnasional di desa pertanian didominasi gender tertentu, menyebabkan pada pengambilalihan peran gender tersebut oleh gender yang lain yang tinggal di daerah asal. Dalam hal ini pekerjaan dalam pertanian yang sebelumnya terbagi pada pekerjaan yang dikerjakan oleh laki-laki, dan pekerjaan yang dikerjakan perempuan beralih menjadi tanggung jawab perempuan.

Pekerjaan ke sawah dilakukan sesuai para petani perempuan membereskan pekerjaan rumah di pagi hari, dan menyiapkan keperluan anak-anak ke sekolah. Mereka berangkat ke sawah pukul 06.30 pagi dan pulang pukul 09.15 pagi hari. Pekerjaan di sawah tidak dilakukan sampai siang hari. "Kalau sampai siang, tidak kuat panasnya (matahari)," kata Sanira. Jika cuaca mendung, pekerjaan di sawah dilanjutkan hingga pukul 11.00 siang. Sampai di rumah, para petani perempuan tersebut menyiapkan makan siang kemudian menjemput anak-anaknya pulang sekolah, dan seterusnya mengerjakan urusan domestik hingga keesokan harinya. Dilihat dari pola rutinitas ini, petani perempuan mencurahkan waktu kerjanya antara 2,25-4,25 jam per hari ke lahan pertanian. Seorang informan mengatakan, "Dari pada diam di rumah, mending nanam padi." Pernyataan ini mengesankan bahwa kegiatan menanam padi merupakan aktivitas menyenangkan dan rekreatif bagi petani perempuan. Hal ini terjadi karena keperluan rumah tangga lebih banyak dibiayai dari pendapatan remitan suami yang di desa setempat setara dengan pekerjaan formal seperti Pegawai Negeri Sipil (PNS).

Melihat hasil pertanian tidak memiliki nilai ekonomi yang besar, tidak banyak kaum muda perempuan yang turun ke sawah. Istri-istri berusia di bawah 30 tahun yang suaminya juga bekerja sebagai TKI lebih memilih menjadi ibu rumah tangga. Oleh karenanya, ancaman sulitnya regenerasi petani perempuan di masa mendatang bisa mengancam ketahanan pangan di desa pertanian pengirim tenaga kerja migran transnasional. Tampak bahwa petani perempuan di Desa Tebas Sungai memiliki peran ganda, di sektor domestik sebagai pengelola rumah tangga, serta di sektor publik untuk membantu perekonomian keluarga.

Rasa senasib sepenanggungan sebagai istri yang ditinggal suami menjadi TKI di Malaysia membuat para petani perempuan menjalin interaksi sosial yang erat dengan sesamanya, saling mendukung satu sama lain. Mereka membentuk perkumpulan informal, semacam paguyuban yang dilandasi rasa kekeluargaan untuk mengatasi masalah bersama. Perkumpulan para petani perempuan ini memungkinkan mereka saling berkomunikasi, bekerja sama mengerjakan sawah. Melalui organisasi informal ini, para petani perempuan menjalankan peran sosial dalam melestarikan budaya pertanian padi tanpa bantuan suami.

Terkait dengan budaya, hasil panen padi yang diusahakan petani perempuan di Desa Tebas Sungai juga memiliki nilai sosial. Sebagian hasil panen padi tersebut digunakan untuk sumbangan hajatan. Gotong royong untuk meningkatkan kesejahteraan bersama diwujudkan dalam arisan beras. Arisan merupakan budaya

yang dikenal luas yang hidup dalam masyarakat Indonesia. Dalam sebuah kelompok arisan, setiap anggota berkontribusi sejumlah uang. Setelah satu periode tertentu, uang yang terkumpul akan diberikan kepada pemenang arisan yang ditentukan dengan sistem undian bergilir. Cara yang sama diulang kembali sampai semua anggota arisan mendapat giliran menjadi pemenang. Pada arisan beras yang dilakukan para petani perempuan, setoran uang ini diganti beras dengan jumlah yang ditentukan.

Kegiatan arisan beras yang diadakan para petani perempuan di Desa Tebas Sungai merupakan bentuk modal sosial. Arisan beras merupakan upaya saling membantu para anggota komunitasnya dengan cara menabung secara kolektif yang hasilnya digunakan untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga. Besar nilai arisan antara 40-50 kilogram beras sesuai kesepakatan anggota yang kemudian dapat dijual oleh pemenang arisan. Dalam arisan ini, disepakati berapa berat beras yang harus disetorkan. Secara bergiliran beras tadi akan digunakan oleh anggota arisan yang akan menyelenggarakan acara selamatan, misalnya pernikahan anak. Setoran arisan untuk persiapan menikahkan anak misalnya adalah 10 kilogram beras.

Migrasi transnasional tidak banyak mengubah sistem pertanian di Desa Tebas Sungai. Pertanian padi sawah masih dikerjakan dengan teknologi sederhana mengandalkan tenaga manusia. Namun, tenaga kerja perempuan yang lebih banyak sebagai konsekuensi migrasi transnasional kaum laki-laki, ikut mendorong munculnya jasa penyewaan alat pertanian yang meringankan pekerjaan petani perempuan, antara lain traktor dan mesin pemotong padi.

Migrasi transnasional atau melintasi batas negara memberikan dampak ekonomi berupa peningkatan kesejahteraan keluarga dari remitan yang diterima istri yang ditinggalkan suami bekerja di luar negeri. Budaya pertanian yang terjaga, membuat perempuan keluarga petani yang diberi otoritas mengelola keuangan rumah tangga, mengalokasikan sebagian remitan sebagai modal pertanian, seperti membeli lahan, maupun biaya pertanian lainnya seperti pupuk, pestisida dan ongkos panen.

Bertani juga memiliki fungsi sosial bagi perempuan-perempuan petani di Desa Tebas Sungai. Pernyataan bahwa pergi ke ladang merupakan kebiasaan, seperti merawat anak sendiri menunjukkan kebiasaan atau rutinitas kegiatan seorang perempuan dalam rumah tangga petani. Sifat-sifat *motherhood* atau perindukan yang berasosiasi dengan dorongan untuk merawat dan memelihara semakin erat dilekatkan pada perempuan dalam kasus petani perempuan di Desa Tebas Sungai. Sawah bagaikan anak yang dipelihara, sekaligus diharapkan untuk menghidupi keluarga.

Peran domestik dalam hal ini berurusan dengan fungsi-fungsi reproduksi, yaitu penyediaan pangan keluarga menjadi sepenuhnya tanggung jawab perempuan. Namun, dalam konteks penelitian, peran-peran domestik petani perempuan akibat migrasi transnasional suaminya meluas hingga kepada pekerjaan pertanian. Meluasnya ruang domestik peran perempuan di Desa Tebas Sungai diperkuat argumen bahwa pertanian yang bersifat subsisten serta peran petani perempuan sebagai tenaga kerja yang tidak dibayar bagi keluarganya. Sementara itu, bagi laki-laki, peran di sektor publik sebagai pencari nafkah menjadi tugas utama. Peran ini semakin

diperkuat dengan fenomena bahwa kepergian suami ke luar negeri dianggap sebagai hal yang lumrah di masyarakat setempat.

Abdillah, dkk. (2021: 43) menemukan bahwa keterlibatan istri dalam bekerja merupakan sesuatu yang wajar. Dalam rumah tangga petani, ditemukan pembagian kerja perempuan yaitu aktivitas produktif, aktivitas reproduktif, dan aktivitas sosial. Dengan merujuk pada kategori tersebut, peneliti menemukan bahwa petani perempuan di Desa Tebas Sungai mengambil peran sebagai KK sementara suami bekerja di luar negeri. Para petani perempuan tersebut melakukan peran produktif melalui produksi pangan keluarga; melakukan peran reproduktif dengan mengelola rumah tangga seperti merawat anak, memasak, membersihkan rumah; serta peran sosial dengan ikut membentuk jaringan sosial, membantu memberdayakan sesama petani perempuan, mempertahankan budaya bertani, dan menyumbang bagi lingkungan sekitar dari penghasilan panen yang diperoleh.

Pada dikotomi peran gender dalam budaya patriarki, terdapat pembagian tugas antara laki-laki dan perempuan yang sangat jelas. Perempuan diposisikan pada peran-peran domestik, yaitu mengurus keperluan rumah tangga dan kebutuhan dasar anggota keluarga, seperti makanan, kebersihan rumah, pengelolaan keuangan rumah tangga, pengasuhan anak dan semua pekerjaan lain di sekitar rumah tempat tinggalnya. Sementara laki-laki berperan di sektor publik dengan tugas utama mencari nafkah. Posisi laki-laki ini memberi kesempatan yang luas bagi laki-laki untuk bekerja jauh dari rumah, bahkan meninggalkan kampung halamannya bermigrasi melintasi perbatasan, seperti yang dilakukan TKI laki-laki asal Desa Tebas Sungai.

Melihat bahwa pekerjaan bertani masih merupakan kepanjangan dari tugas petani perempuan dalam mengurus rumah tangganya, maka ruang peran domestik petani perempuan meluas. Sebelumnya hanya di dalam rumah dan sekitarnya, saat ditinggal suami menjadi TKI, ruang domestik tersebut kemudian mencakup juga lahan pertanian. Sementara itu, peran publik para laki-laki yang bermigrasi transnasional semakin menjauh dari rumah. Sulitnya untuk kembali ke rumah, membuat para TKI ini semakin sedikit perannya dalam urusan rumah tangga. Ruang peran publik laki-laki pun semakin luas, dan dikotomi peran gender antara laki-laki dan perempuan semakin kuat pada rumah tangga petani pascamigrasi transnasional laki-laki.

Kesimpulan

Migrasi transnasional para laki-laki dewasa menyebabkan perubahan dalam sistem pertanian di desa yang ditinggalkan. Perubahan tersebut mencakup perubahan pembagian kerja, dengan peran petani perempuan yang lebih besar dan mendominasi seluruh kerja di lahan dan rumah tangga.

Suami yang bekerja di luar negeri menyebabkan hilangnya peran laki-laki dalam pekerjaan pertanian di rumah tangga. Meskipun tanpa tenaga kerja laki-laki, budaya pertanian di Desa Tebas Sungai tetap bertahan dengan nilai lahan yang penting bagi petani perempuan, yaitu aset keluarga, modal usaha pertanian produktif, dan menjaga ketahanan pangan keluarga.

Pengakuan terhadap kemampuan pengelolaan pertanian para petani perempuan tampak pada otoritas yang dimiliki terhadap sumberdaya pertanian.

Dalam hal ini petani perempuan yang memiliki suami TKI di Malaysia memiliki otoritas pengelolaan modal usaha tani dari remitan yang diterima, akses terhadap lahan, alat pertanian, pengelolaan pertanian hingga memutuskan pemanfaatan hasil panen bagi kebutuhan rumah tangga, dan fungsi sosial di masyarakat, seperti sumbangan sosial.

Petani perempuan di Desa Tebas Sungai mengambil peran sebagai KK sementara suami bekerja di luar negeri. Para petani perempuan tersebut melakukan peran produktif melalui produksi pangan keluarga, melakukan peran reproduktif dengan mengelola rumah tangga seperti merawat anak, memasak, membersihkan rumah; serta peran sosial dengan ikut membentuk jaringan sosial, membantu memberdayakan sesama petani perempuan, mempertahankan budaya bertani, dan menyumbang bagi lingkungan sekitar dari penghasilan panen yang diperoleh.

Migrasi transnasional semakin mempertegas dikotomi peran domestik dan publik antara laki-laki dan perempuan. Ruang peran domestik petani perempuan meluas tidak hanya rumah dan sekitarnya, namun juga mencakup lahan pertanian yang digarapnya. Sebaliknya, ruang peran publik para laki-laki yang bermigrasi transnasional semakin menjauh dari rumah hingga melintasi batas negara.

Daftar Pustaka

- Abdillah, S.A., & Puspaningrum, D. (2021). Peran Wanita dan Relasi Gender dalam Keluarga Buruh Tani Wanita di Regu Tanam Mulyo Asri Desa Pontang Kecamatan Ambulu Kabupaten Jember. *Jurnal Kirana (Komunikasi dan Penyuluhan Pertanian)* 2(1): 42-53.
- Atem. (2017). 'TKW' Sebuah Perangkap Perdagangan Perempuan (Menelisik Fenomena Human Trafficking di Kabupaten Sambas). Raheema: *Jurnal Studi Gender dan Anak* 1(4).
- Bernard, B.D. C.E.B.S. (1998). *Perspektif Gender pada Sistem Usahatani Ladang: Suatu Studi di Desa Kabiart Tanibar Selatan, Maluku Tenggara*. Maluku Tenggara: JPPTP.
- BPS Kabupaten Sambas. (2019). Kabupaten Sambas Dalam Angka 2019.
- BPS Provinsi Kalimantan Barat. (2017). Provinsi Kalimantan Barat Dalam Angka 2017. Pontianak: BPS Provinsi Kalimantan Barat.
- BPS. (2018). Hasil Survei Pertanian Antar Sensus (SUTAS) Indonesia.
- BPS. (2021). Kecamatan Tebas Dalam Angka. BPS Kabupaten Sambas.
- Hanum, S. L. (2017). Peran Ibu Rumah Tangga dalam Membangun Kesejahteraan Keluarga. *Journal of Multidisciplinary Studies* 1(2): 257-270.
- Haris, A., Subagyo, L. B., & Wahyuningtyas, N. (2018). Alih Fungsi Lahan Pertanian dan Kondisi Sosial Ekonomi Masyarakat Desa Karangwidoro, Kecamatan Dau, Kabupaten Malang. *Media Komunikasi Geografi* 19(1): 114-120.
- Huruswati, I., dkk. (2012). *Evaluasi Pembangunan Kesejahteraan Sosial di Desa Perbatasan di Kalimantan Barat*. Jakarta: P3KS Press.
- Hutajulu, J. P. (2015). Analisis Peran Perempuan dalam Pertanian di Kabupaten Rasau Jaya Kabupaten Kuburaya. *Social Economic of Agriculture* 4(1): 83-90.
- Scott, J. C. (1981). *Moral Ekonomi Petani: Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.
- Septiyarini, D., & Kusriani, N. (2021). Dampak Program Pembangunan Pertanian terhadap Peningkatan Produksi dan Pendapatan Petani Kawasan Perbatasan Kabupaten Sambas dan Kabupaten Sanggau. *Prosiding Seminar Nasional Perbatasan dan Desa 2021, Tanjungpinang, 4 April 2021*. Tanjungpinang: Program Studi Magister Administrasi Publik, Universitas Maritim Raja Haji Ali.
- Soekarwati. (2001). *Analisis Usaha Tani*. Jakarta: PT. Rajawali Persada.
- Sudrajat. (2013). Tinjauan Spasial Komitmen Petani Mempertahankan Kepemilikan Lahan Sawah dan Pemanfaatannya untuk Lahan Pertanian di Kabupaten Sleman dan Bantul DIY. *Disertasi Doktoral*. Yogyakarta: Program Pascasarjana UGM.
- Syaifuddin, H. A., & Dahlan. (2013). Hubungan antara Jumlah Penduduk dengan Alih Fungsi Lahan di Kecamatan Somba Opu Kabupaten Gowa. *Jurnal Agrisistem* 9(2): 169-179.

Mobilitas Transnasional, Dinamika *Motherhood*, dan Praktik Keluarga Baru di Indonesia: PRT Migran Indonesia dan “Transformasi dari Bawah”

Diah Irawaty

Latar Belakang dan Konteks

Mayoritas pekerja rumah tangga (PRT) migran Indonesia merupakan seorang ibu. Mereka bekerja di negara-negara industrialis Asia, seperti Hong Kong, Taiwan, Singapura, dan Korea Selatan. Negara-negara itu membutuhkan tenaga kerja domestik untuk menopang keluarga yang anggotanya bekerja di luar rumah. Arab Saudi juga menjadi tujuan utama para PRT transnasional Indonesia. Selain merupakan satu-satunya pilihan saat mereka mendaftar kerja atau direkrut penyalur tenaga kerja, dengan bekerja di Arab Saudi, mereka mendapatkan “bonus” bisa menunaikan ibadah haji. Dengan menjadi PRT migran, para perempuan itu bisa merasakan tinggal di luar negeri dan jadi bagian komunitas internasional atau perempuan global.

Para PRT transnasional yang sudah menikah dan memiliki anak harus meninggalkan keluarga dan anak mereka di kampung halaman. Migrasi transnasional yang melibatkan para PRT itu mendorong munculnya fenomena ibu jarak jauh (*long-distance mothers/mothers across borders*). Berada di bawah bayang-bayang norma sosial *mainstream* tentang “ibu yang baik dan bertanggung jawab” dan “ibu sejati” yang diharapkan untuk selalu berada di dekat anak-anak mereka secara fisik, menjaga, merawat, dan memerhatikan tumbuh kembang dan pendidikannya, pergeseran *mothering* (menjaga dan merawat) dan *motherhood* (hal-hal terkait keibuan atau menjadi/sebagai ibu) menyebabkan kerumitan bagi para perempuan itu. Penulis menggunakan *motherhood* dalam bahasa Inggris karena tidak menemukan istilah yang tepat dan ringkas dalam bahasa Indonesia. Pergeseran *motherhood* dan

mothering masih jarang menjadi tema dalam studi tentang PRT transnasional Indonesia.

Banyak narasi tentang PRT transnasional Indonesia menjadi hegemonik, diterima tanpa kritik, dan mengalami naturalisasi atau normalisasi. Meski tidak semuanya akurat, narasi-narasi itu dilestarikan tanpa validasi dari para PRT. Efek paling kentara dan kuat dari narasi tersebut adalah penyeragaman, generalisasi, dan esensialisasi konstruksi PRT migran Indonesia. *Pertama*, PRT merupakan korban diam dan tak berdaya (*silent and powerless victim*) dari globalisasi, neoliberalisme, kapitalisme, rezim migrasi, serta struktur dan kekuatan global besar. Mereka dieksploitasi dan dimanipulasi, tidak berdaya, selalu menderita, rentan, tidak punya daya tawar, tanpa kekuatan, kemampuan negosiasi dan resistansi, dan tanpa dukungan apapun untuk bersuara. Dalam studi antropologi, pengalaman PRT transnasional ini menjadi contoh studi *bad anthropology* atau *dark anthropology* yang menitikberatkan pada penderitaan, kesengsaraan, kesakitan, dan ketidakberdayaan kelompok marginal dari *the Global South* sebagai korban kapitalisme dan neoliberalisme. Seperti disampaikan Ortner (2016), kajian tersebut fokus pada dominasi, ketidakadilan, opresi, depresi, apatisme dan *hopelessness* (keputusasaan/tanpa harapan). Pendekatan ini berubah dengan berkembangnya kajian antropologi yang tidak lagi “mengeksploitasi” penderitaan, opresi, dominasi, kemiskinan, kesengsaraan, dan kesakitan, serta tidak ingin menambah apatisme. Ortner menyebutnya sebagai *anthropologies of the good*, yakni studi dan penelitian tentang kehidupan yang baik (*“the good life”*), seperti kebahagiaan (*happiness*), *well-being*, dan kajian tentang etika dan moralitas. Problem dari cara pandang antropologi ini, semua tampak seperti baik-baik saja di permukaan; semua bahagia dan sejahtera, meski ada opresi, dominasi, dan ketidakadilan.

Ortner (2016) menawarkan cara pandang alternatif yang menekankan pada relasi dinamis antara struktur dan *agency* (agensis). Ia menggagas pendekatan baru dalam menganalisis kehidupan dengan lensa antropologi yang tidak semata “mengeksploitasi” situasi tidak menyenangkan, penderitaan, kerentanan, dan kesusahan, namun juga tidak harus memotret sisi positif dari kehidupan di mana seakan-akan semuanya terlihat baik dan tanpa isu penting yang perlu dikritisi dan dicari solusinya. Ortner melihat perlunya bentuk lain *anthropology of the good*, yakni antropologi kritik, resistansi, dan aktivisme. Hal ini mengingatkan penulis pada pernyataan bell hooks (1990) tentang marginalisasi menjadi lokus dan ruang bagi kesempatan radikal dan sebagai situs resistansi.

Narasi hegemonik *kedua* menggambarkan PRT transnasional sebagai ‘pahlawan devisa’ dan atau ‘pahlawan pembangunan nasional.’ Narasi lainnya adalah bahwa PRT merupakan “bagian dari keluarga” di mana dibutuhkan loyalitas dan komitmen, kerja sama antar anggota “keluarga” yang membayangkan dedikasi anggota keluarga dan memungkinkan pekerjaan bisa dilakukan secara sukarela atau sepenuh hati tanpa memikirkan imbalan yang layak, alih-alih pemenuhan hak-hak sebagai pekerja. ‘Bagian dari keluarga’ ini menjadi ideologi yang mengikat dan menjerumuskan karena pengguna jasa atau pemberi kerja yang merupakan perorangan/keluarga diandaikan anggota keluarga dan implikasinya adalah relasi yang bukan relasi antara pekerja dengan pemberi kerja. Pola relasi kekeluargaan ini

dimanipulasi untuk tidak memberikan hak-hak PRT migran. Keluarga yang mempekerjakan PRT diuntungkan oleh narasi dominan ini (Irawaty, 2022). PRT migran juga disebut mengkomodifikasi dan mengkomersialisasi rasa cinta, sayang, keintiman, relasi dan kedekatan antara ibu dan anak yang akhirnya dipercaya membuat mereka terjebak dalam tingkah laku yang konsumeristis (Irawaty, 2021).

Apakah semua narasi di atas mendapatkan konfirmasi dan persetujuan para PRT? Bagaimana pendapat PRT sendiri terhadap narasi itu? Apakah mereka memang korban yang hanya pasif dan permisif serta menerima semua narasi-narasi yang diciptakan untuk kepentingan politik dan ekonomi baik itu pemerintah, perekrut tenaga kerja, dan pemberi kerja?

Kita semua mengetahui potret dominan PRT transnasional sebagai pahlawan devisa yang diglorifikasi negara sebagai indeks posisi dan peran mereka sebagai penyelamat negara terutama pada saat krisis ekonomi dan menjadi solusi temporer meningkatnya angka kemiskinan dan pengangguran. Padahal, mobilisasi migrasi perempuan mendorong apa yang disebut Saskia Sassen (2002; 2003) sebagai *feminization of survival*, di mana keberlangsungan dan bertahannya negara bergantung pada kemauan para perempuan untuk bermigrasi dan menjadi buruh murah dan kemampuan perempuan desa untuk “menyelamatkan” negara dari krisis dan persoalan ekonomi yang melilit negara. Namun, representasi yang ditampilkan tidak berbanding lurus dengan perlindungan hukum dan pengakuan hak-hak PRT oleh negara. Perlakuan dan pengakuan negara terhadap PRT masih saja merendahkan, stereotip, dan menganggap mereka hanya sebatas mesin pencetak uang dan penghasil pundi-pundi yang menguntungkan negara dan perekrut PRT migran.

Banyak studi seputar PRT migran fokus untuk melihat PRT sebagai pahlawan devisa atau korban kekerasan dan memberikan prioritas perhatian pada kondisi kerja PRT migran yang digambarkan penuh penderitaan, kekerasan, menjadi korban *trafficking*, eksploitasi, dan segala bentuk ketidakadilan dan diskriminasi. Tidak ada yang salah dengan mengangkat profil PRT yang mengalami kekerasan dari mulai keberangkatan hingga kembali lagi ke tanah air karena memang nyatanya PRT migran banyak mengalami tindak kekerasan dan persoalan serius lainnya baik di negara asalnya maupun di negara tujuan. Namun, cerita-cerita kesuksesan, “kemenangan” (*victory*) dan perjuangan melawan segala bentuk kekerasan dan kerasnya hidup sebagai PRT, narasi bagaimana PRT juga memiliki kemampuan bernegosiasi dan melawan dengan caranya masing-masing sering kali tenggelam dan hilang dari percakapan dan diskursus arus utama. Kisah aktivisme, resistansi, dan perlawanan PRT migran juga perlu dimunculkan ke publik agar cerita tentang PRT transnasional tidak melulu mengenai penderitaan dan ketidakberdayaan hidup PRT. Narasi PRT transnasional harus bisa menangkap dan memberikan gambaran secara komprehensif dan kontekstual.

Kita perlu memperlihatkan ke publik bahwa PRT sendiri merupakan aktor utama perubahan dan kunci dari transformasi baik terhadap dirinya sendiri, kehidupannya, dan transformasi keluarga. Mengangkat kisah perjalanan dan perjuangan serta bagaimana PRT migran bernegosiasi, memosisikan dan mengidentifikasi dirinya sendiri, mengklaim otoritas dan otonominya baik sebagai manusia dan sebagai pekerja, juga terkait identitasnya sebagai seorang ibu sering kali diabaikan dalam studi

dan penelitian yang menempatkan PRT migran, kalau tidak sebagai pahlawan, mereka digambarkan sebagai korban. Penulis tidak mengabaikan cerita pahit PRT migran dan melepaskannya dari konteks analisis PRT migran secara keseluruhan. Jika kajian kita bisa menampilkan sisi lain dari kehidupan PRT, maka potret dan pendekatan kita akan semakin menyeluruh, holistik, dan mengakar pada fakta di lapangan. Penulis sedang tidak mengagung-agungkan cerita kesuksesan PRT transnasional tapi sedang memperlihatkan peran dan kontribusi PRT yang cukup besar dalam proses transformasi sosial, transformasi dirinya sendiri dan juga transformasi keluarga dan bagaimana publik dan negara tidak memberikan rekognisi atau pengakuan dan penghargaan terhadap peran dan kontribusi penting mereka.

Salah satu contoh penting yang akan penulis angkat dalam tulisan ini adalah pengalaman PRT migran mengirim uang dan hadiah ke keluarga mereka di kampung halaman terutama untuk anak mereka yang tinggal di kampung halaman. Kebijakan negara dan kajian tentang PRT migran selama ini mengabaikan dimensi personal, sosial, dan politik serta pengalaman PRT migran dalam praktik pengiriman uang dan hadiah sebagai bagian dari reproduksi identitas, *subjectivity*, dan *agency* sebagai perempuan global dan bagian dari komunitas dan ibu transnasional (*globalized/global women* dan *transnational mothers*).

Migrasi transnasional yang melibatkan PRT merupakan pengalaman yang mengubah hidup. Pengalaman bermigrasi membentuk ulang relasi mereka dalam keluarga, dengan anak-anak, dan anggota keluarga lainnya. Migrasi transnasional memengaruhi cara mereka berpikir, mengekspresikan diri, memosisikan diri di hadapan yang lain dan struktur yang membatasi dan menghambat mereka, mengatasi dan berstrategi dalam menyelesaikan persoalan, mengklaim identitas, menunjukkan otoritas dan otonomi, menavigasi kehidupan, dan melihat serta mengerti keadaan dan situasi yang mereka hadapi. Nasari-narasi yang direpresentasikan di atas, baik dalam budaya pop (*pop culture*), media, atau dibangun pemerintah, perusahaan perekrut jasa tenaga kerja, masyarakat, dan kalangan akademik dan aktivis, merupakan simplifikasi dan reduksi atas dinamika, dialektika, dan kompleksitas pengalaman perempuan PRT transnasional yang tidak statis, tidak baku dan *rigid*, juga tidak tunggal dan universal.

Penelitian etnografi ini mengontekstualisasikan PRT migran sebagai agen atau aktor yang aktif serta sebagai produser pengetahuan. Mereka mampu menunjukkan keberdayaan, mengartikulasikan kuasa (*exercising power*), menggunakan, memanfaatkan, dan mengakses sumber daya (*resources*), dan menjelaskan bagaimana mereka beradaptasi dan bernegosiasi dengan perubahan yang diakibatkan migrasi transnasional. Penulis ingin memahami bagaimana PRT migran perempuan bernegosiasi dan menegosiasikan pengalamannya dalam membentuk ulang identitas mereka sebagai ibu (*motherhood*) dalam kerangka (*framework*) apa yang disebut sebagai keluarga transnasional. Studi dan penelitian ini menginvestigasi peran dan makna uang dan hadiah yang dapat membawa transformasi untuk mengubah cara berpikir dan pandangan kita tentang peran dan kontribusi mereka dalam transformasi bentuk dan praktik keluarga melalui pengiriman uang dan hadiah. Tulisan ini juga mengeksplorasi bagaimana praktik pengiriman uang dan hadiah membawa pada rekonstruksi, rekonseptualisasi, dan redefinisi akan makna dan praktik *motherhood* dan *mothering* yang berpengaruh dan berkontribusi pada

transformasi keluarga dan pada saat yang bersamaan juga mendestabilisasi dan menantang politik dan ideologi negara tentang keluarga dan politik gender negara yang membawa pengaruh besar dalam pembagian kerja berdasarkan gender dalam keluarga atau rumah tangga.

Penulis mendiskusikan ulang beberapa konsep yang relevan dengan subyek penelitian ini, sebagai kerangka konseptual dalam menganalisis kasus-kasus yang dihadirkan dalam tulisan sini. Konsep-konsep tersebut termasuk keluarga dengan segala aspeknya, *motherhood*, *mothering*, dan ibu (*mother*), agensi (*agency*), dan identitas (*identity*). Penulis mendasarkan konsep-konsep tersebut dari beberapa kajian antropologi, feminisme, migrasi, *motherhood*, keluarga, dan studi ilmu sosial lainnya untuk memahami bagaimana *motherhood* berkaitan dengan ide *agency* dan identitas dengan memberikan penekanan pada dinamika dan transformasi baik tentang keluarga maupun tentang *motherhood/mothering* yang memberikan ruang (*space*) bagi para ibu yang bekerja sebagai pekerja rumah tangga transnasional, sebagai ruang untuk menggunakan dan mengartikulasikan kuasa (*power*) dan keberdayaan, juga artikulasi bentuk otonomi dan otoritas. Penulis terlibat dalam area keilmuan antropologi uang dan hadiah (*anthropology of money and gifts*) yang memberikan masukan berharga mengenai beragam makna uang, termasuk secara sosial, budaya, bahkan politik, dengan memahami bagaimana ibu transnasional menggunakan pendekatan ini dalam menegosiasikan pengalamannya sebagai ibu jarak jauh dalam konteks keluarga transnasional.

Metode Penelitian

Artikel ini bagian dari penelitian disertasi Ph.D. penulis, yang dilakukan melalui etnografi selama delapan bulan dan dilanjutkan dengan penelitian secara online/virtual selama enam bulan, baik melalui pesan, *voice notes*, ataupun telepon di WhatsApp dan diskusi tema terkait melalui media sosial. Diskusi dan analisis subyek yang ditujukan dalam kajian ini menggunakan data dan metode kualitatif. Penulis melakukan etnografi *multi-sited* di dua wilayah, yakni Jawa Barat (Indramayu dan Cirebon) dan Nusa Tenggara Barat (Lombok Barat dan Lombok Timur). Kedua wilayah tersebut menjadi pengirim terbesar PRT migran. Penulis melakukan observasi lapangan, tinggal bersama PRT migran, menghadiri kegiatan sosial, pertemuan warga, dan ritual seperti selamat atau tasyakuran, acara berduka atau berkabung, dan ikut terlibat dalam obrolan santai di warung pinggir jalan, ketika *jogging* atau jalan pagi, di sawah, kebun, atau halaman rumah. Penulis melakukan percakapan informal dengan partisipan penelitian maupun dengan warga secara acak sebagai bagian dari *fieldnotes* dan data lapangan. Peneliti menginisiasi aktivitas kolaborasi dengan warga, para ibu, dan anak-anak di desa tempat penelitian berlangsung. Peneliti mengatribusikan dan mendedikasikan penelitian lapangan ini sebagai aktivisme dan aksi politik (*political action*) untuk memberikan ruang bagi perempuan lokal untuk mengekspresikan suara mereka dan membagikan cerita dan pengalaman versi mereka. Mereka memperlakukan peneliti sebagai teman dan *insider (in-group)* yang merupakan bagian dari komunitas, di mana mereka bisa dengan leluasa mencurahkan kisah hidup mereka, pengalaman, berbagi pengetahuan, dan suka dukanya bahkan

perasaan, keinginan, dan pemikiran yang selama ini mereka pendam. Mereka bisa mengeluarkan unek-unek dan menyalurkan rasa tertekan sehingga bertemu peneliti bisa membuat mereka lega dan terhibur. Bahkan menurut pengakuan mereka, mereka menjadi terinspirasi untuk terus belajar dan terlibat dalam kerja-kerja aktivisme.

Penulis menggunakan etnografi feminis, yang menekankan pengalaman-pengalaman dan cara pandang perempuan, dengan menggabungkan wawancara *semi-structured* dan *open-ended* atau terbuka dengan dialog dan *storytelling*. Hasil wawancara direkam atas persetujuan subjek penelitian, yaitu 100 orang perempuan PRT transnasional yang mempunyai anak pada saat mereka meninggalkan kampung halaman untuk bekerja di luar negeri. Pendekatan metode dialog dan *storytelling* tentang pengalaman hidup (*lived experiences*) penting karena memosisikan subjek penelitian sebagai produser pengetahuan yang valid, mengakui pengalaman, perasaan, dan pemikiran mereka sebagai pengetahuan yang akurat dan juga sebagai dasar epistemologi. Di samping itu, subjek merasa nyaman berkisah dan bertutur dengan mengalir apa adanya, menjadi diri sendiri, bebas mengekspresikan diri dalam menceritakan perasaan, pendapat, dan pengalaman mereka. Subjek penelitian merasa didengar dan diberi ruang untuk bertutur dan bercerita, bahkan untuk berkeluh kesah, mengkritik, dan mengkritisi, meluapkan kekesalan dan kekecewaan, tertawa dan bahkan menangis. Penulis juga beberapa kali mengadakan Focus Group Discussion (FGD) untuk menindaklanjuti pertemuan pertama atau ketika butuh data tambahan. Penulis juga mengakomodasi subjek yang nyaman dengan berkelompok (biasanya dua atau tiga orang) dalam FGD tersebut atau dalam wawancara kelompok. Percakapan secara *casual* di berbagai ruang atau tempat dan kesempatan sebagai bagian dari *participant observation* juga menjadi bagian yang terintegrasi dalam etnografi ini.

Penulis terlibat aktif dalam upaya kolaborasi dan aktivisme dengan masyarakat lokal dan bahkan aktivis setempat dan berinisiatif menyelenggarakan berbagai kegiatan untuk para perempuan lokal dan anak-anak. Peneliti juga mewawancarai dan berdialog dengan 40 orang anggota keluarga, seperti orang tua, suami, dan anggota keluarga lainnya yang ikut menjaga dan merawat anak PRT migran ketika mereka bekerja. Peneliti juga mewawancarai, berdialog, dan berdiskusi dengan 15 figur kunci masyarakat, seperti tokoh agama, tokoh adat, akademisi, aktivis Hak Asasi Manusia, aktivis buruh migran dan pekerja rumah tangga (PRT), akademisi feminis, dan aktivis perempuan. Peneliti memanfaatkan fieldnotes sebagai data pelengkap ketika mengolah, menginterpretasi, dan menganalisis data.

Interview *semi-structured* dibagi lima tema: beragam kisah dan perjalanan hidup migrasi seperti alasan, motivasi, dan tujuan bermigrasi; pergeseran dan perubahan identitas, rekonstruksi, transformasi, dan negosiasi identitas; bagaimana memosisikan diri, praktik keluarga dan transformasi keluarga menjadi keluarga transnasional; *motherhood* dan *mothering*; dan *agency* dalam proses migrasi termasuk dalam melihat relasi kuasa dan pengalaman migrasi. Peneliti menggunakan *snowballing sampling*, *reference techniques*, dan *network-based sampling techniques* untuk menemukan interlokutor yang potensial. Peneliti juga menggunakan metode penelitian arsip (*archival research*) untuk mengumpulkan data sekunder. Peneliti mempunyai asisten di tiap lokasi riset yang memainkan peran signifikan sebagai

penghubung, membantu mencari kandidat partisipan dalam penelitian ini, membantu membangun kepercayaan (*trust*) dalam masyarakat lokal dan sebagai penerjemah peneliti ketika subjek tidak bisa berbahasa Indonesia terutama orang tua di Lombok utamanya atau membantu menerjemahkan –dan memberikan konteks– ketika partisipan melakukan *code-switching* dari bahasa Indonesia ke bahasa lokal atau daerah agar peneliti bisa mendapatkan ekspresi dan terjemahan yang akurat dan tepat sehingga tidak mengalami *lost in translation*.

Hampir semua subjek penelitian tinggal di daerah yang bukan perkotaan. Hanya partisipan dari Cirebon yang tinggal di wilayah industri, karena Cirebon memang terkenal sebagai salah satu pusat industri kerajinan batik dan rotan. Semua subjek penelitian sudah menjadi ibu pada saat berangkat pertama kali menjadi PRT transnasional. Hampir separuh jumlah partisipan bercerai dengan suaminya dengan berbagai alasan dan kurang lebih sepertiga dari perceraian diinisiasi istri. Angka tertinggi perceraian yang diajukan istri berasal dari Lombok. Sebagian mereka mengajukan perceraian melalui proses dan prosedur tanpa dukungan dari pihak manapun. Mereka mengurus semua proses perceraian sendiri, termasuk membayar biaya sidang dan perceraian. Rata-rata mereka merupakan kelas pekerja dengan status sosial dan ekonomi rendah dan berasal dari keluarga petani dan buruh. Kebanyakan lulus SMP dan SMU dan beberapa di antaranya hanya tamat SD dan bahkan beberapa yang *drop-out* atau putus sekolah. Pada saat penelitian ini dilakukan, sebagian besar responden bekerja paruh waktu di kampung sendiri dan beberapa memiliki usaha kecil berbasis rumah tangga.

Keluarga di Indonesia: Konstruksi Sosial dan Politik Negara

Mayoritas kajian tentang konstruksi keluarga di Indonesia menganalisis peran dominan negara. Dengan mengobservasi UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, studi-studi tersebut menyimpulkan tentang posisi sentral politik negara dalam konstruksi keluarga dan *motherhood*. Tidak seperti kajian keluarga Indonesia sebelumnya, artikel ini mengeksplorasi pergeseran dalam praktik keluarga (*family practices*) yang melibatkan PRT transnasional.

Jones (2002) berargumen, rumah tangga yang dibentuk melalui perkawinan merupakan ranah kunci relasi gender di Indonesia. Meskipun *de jure*, hampir mayoritas laki-laki menjadi kepala rumah tangga, secara *de facto*, ada kecenderungan yang cukup kuat di mana rumah tangga dikepalai perempuan karena perempuan yang membuat keputusan dalam menjalankan rumah tangga, utamanya ketika suami mereka sakit, menjadi pesakitan, dan dalam kondisi lemah sehingga tidak mampu menjalankan peran dan tanggung jawabnya sebagai kepala keluarga. Menurut Jones, dalam masyarakat Jawa, perempuan mempunyai kecenderungan untuk mengatur persoalan keuangan. Di beberapa wilayah dengan migrasi sirkular ke kota-kota besar, kepala keluarga adalah perempuan, tetapi mereka tidak tercatat dalam survei dan sensus. Bagi Jones, secara *de facto* dan dalam realitas sosial, peran perempuan melampaui peran-peran yang ditugaskan dan diharapkan masyarakat atau dituntut ideologi dominan negara, seperti sebagai pendamping suami dan menjaga atau merawat anak dan menunaikan tugas-tugas rumah tangga.

Meski pemerintah Indonesia mengampanyekan keluarga batih (*nuclear family*) sebagai hal yang alami (natural), di mana orang tua dan anak seharusnya tinggal bersama dalam satu atap tanpa terpisah secara fisik, ruang dan geografis, nyatanya banyak keragaman praktik keluarga. PRT migran yang tinggal terpisah dari keluarga dan suaminya karena perceraian atau meninggalkan suami atau ditinggalkan suami mereka tanpa proses perceraian legal yang sah menurut hukum, menjadi salah satu contoh. Berdasarkan UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 dan PP Nomor 45 Tahun 1990, laki-laki merupakan kepala keluarga. Aturan tersebut belum diubah, meskipun gerakan feminis menuntut pemerintah untuk mereview dan merevisinya. Meski jumlah PRT transnasional yang menjadi orang tua tunggal dan pencari nafkah utama dalam keluarga (bukan karena mereka bercerai) terus meningkat, mereka masih belum dianggap sebagai kepala keluarga. Posisi dan peran mereka sebagai kepala keluarga dan pencari nafkah utama masih belum menjadi perhatian dan fokus studi dan penelitian. Sering kali posisi dan peran mereka masih dilihat dalam kaitannya dengan posisi dan peran sebagai ibu dan istri dan pencari nafkah tambahan. Belum banyak pengakuan atas kontribusi dan peran penting mereka dalam keluarga sebagai kepala keluarga dan pencari nafkah utama (*primary breadwinner*).

Awal tahun 1970-an, pemerintah Indonesia menerapkan kebijakan pembangunan ekonomi dengan menargetkan keterlibatan dan partisipasi perempuan dalam pasar tenaga kerja untuk memenuhi kebutuhan buruh murah. Sejak itu, salah satu kebijakan esensial negara atau pemerintah Indonesia adalah mendorong perempuan terutama perempuan dari perdesaan untuk bekerja di luar negeri sebagai pekerja rumah tangga menjadi strategi ekonomi sebagai bagian dari upaya mempromosikan pengiriman PRT perempuan untuk mengurangi kemiskinan, pengangguran, dan bahkan sebagai solusi nasional temporer terhadap krisis ekonomi yang melanda (Tirtosudarmo, 1999; Loveband, 2006; Gutierrez-Rodriguez, 2014). Pemerintah mulai “mengekspor” buruh perempuan sebagai buruh murah, patuh, tidak menuntut dan protes, sebagai bagian dari kebijakan perburuhan atau ketenagakerjaan seperti tercantum secara eksplisit dalam Rencana Pembangunan Lima Tahun (Repelita) dan Rencana Pembangunan Jangka Panjang (RPJP) (Hugo, 1995; Tirtosudarmo, 1999; Rudnyckj, 2004). World Bank Indonesia (2017) melaporkan bahwa pada tahun 2017, lebih dari sembilan juta pekerja migran Indonesia, $\frac{3}{4}$ dari jumlah tersebut dianggap sebagai buruh dengan keahlian rendah (*low-skilled laborers*) dan mayoritasnya adalah perempuan yang dipekerjakan sebagai PRT yang dulunya dikenal sebagai “maids” atau dalam istilah yang merendahkan atau bermakna derogatory dalam bahasa Indonesia dikenal dengan sebutan “pembantu” yang bekerja *all in one* sebagai *nannies* dan *babysitters*. Indonesia menjadi salah satu negara pengirim tenaga kerja migran terbesar di dunia. Analisis tentang PRT perempuan dalam konteks transformasi keluarga dan peran dan kontribusinya dalam pengiriman uang dan hadiah perlu dikembangkan dan dianalisis, tidak sekadar menekankan kontribusi pada negara dan pembangunan daerah, tapi bagaimana praktik pengiriman uang dan hadiah tersebut mentransformasi PRT sendiri, baik membentuk ulang identitas dan subjektivitas mereka, juga perubahan relasi gender dan relasi kuasa dalam keluarga.

Pada masa Orde Baru, pemerintah menerapkan politik gender dan kebijakan pembangunan ekonomi yang kontradiktif, menargetkan perempuan untuk terlibat dalam pasar tenaga kerja, baik lokal maupun global. Salah satu taktik yang digunakan adalah dengan mengkomodifikasi, “menjual” dan *branding* stereotip perempuan Indonesia sebagai buruh patuh, loyal (setia), teliti, telaten, manut dan *nrimo*, tidak berani membantah, hati-hati, rajin, cermat, tidak banyak menuntut, dan lain-lain. Dengan demikian, diharapkan, permintaan (*demand* dan *order*) terhadap PRT Indonesia bisa melonjak. Pemerintah ikut mendorong dan bahkan merekrut dan memberi perizinan dengan mudah bari perekrut PRT migran agar banyak perempuan yang bersedia bekerja. Pemerintah menjadi broker di samping memberikan para broker izin merekrut tenaga kerja. Perempuan itu ditawarkan banyak kenyamanan dan kemudahan sebagai cara yang samar dan manipulatif agar termotivasi menjadi pekerja yang “baik,” tidak menuntut, rajin, dan patuh. Mereka direkrut baik sebagai buruh pabrik di kota-kota besar maupun sebagai pekerja rumah tangga baik di berbagai kota di Indonesia maupun di luar negeri yang juga dikaitkan dengan agenda dan proyek pembangunan baca: (pembangunan ekonomi) ala Soeharto. Dengan menggunakan “Women in Development,” pemerintah memobilisasi perempuan terlibat aktif dan berpartisipasi di publik dan pembangunan dan atas nama nasionalisme dan kontribusi mereka terhadap negara –dalam hal ini ekonomi negara. Perempuan pekerja migran Indonesia berada dalam kontradiksi antara politik gender dan pembangunanisme rezim Orde Baru yang mengimplementasikan dua bentuk politik gender yang saling bertentangan dan menggunakan politik gender dan keluarga yang paradoks tanpa memikirkan dampak, kerugian, atau konsekuensinya bagi perempuan (Irawaty, 2017).

Di satu sisi, pemerintah mengkampanyekan bentuk keluarga konvensional atau ‘tradisional’ dan peran gender normatif seperti dimandatkan norma gender patriarkal melalui proyek politik maternalisme negara (*state maternalism*) atau seperti dibahas Suryakusuma (2004) sebagai “state ibuisme” (ibuisme negara) yang merupakan proses domestikasi perempuan, priyayisasi dan *housewifization* –konsep yang dikembangkan dari Maria Mies. Penulis menambahkan dengan bekerjanya ideologi familialisme dengan pembagian kerja secara (berbasis) gender yang tidak adil di mana perempuan ditugaskan sebagai ibu rumah tangga yang diharapkan melakukan kerja pengasuhan dan perawatan seperti tuntutan peran utamanya. Dengan ibuisme negara, pemerintah Orde Baru mengonsolidasikan kekuasaannya dengan memberikan kekuasaan tinggi dan privilese terhadap suami, dan istri diberikan tempat sebagai pendamping suami, pendidik anak-anak, sebagai istri, dan sebagai bagian dari keluarga besar masyarakat Indonesia (Suryakusuma, 1996). Pemerintah mensahkan beberapa kebijakan atau perundangan untuk mendukung pelanggaran dan institusionalisasi bahkan ofisialisasi pembagian kerja secara gender dan norma-norma gender dan keluarga tradisional, seperti melalui UU Perkawinan dan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, Peraturan Menteri Dalam Negeri tentang Panca Dharma Wanita (Lima Tugas Perempuan) dan Pendidikan Kesejahteraan Keluarga (PKK) tahun 1974 –sekarang diubah menjadi Pemberdayaan Kesejahteraan Keluarga.

Situasi sosial politik ini menyebabkan kondisi dilematis bagi perempuan yang menjadi ibu dengan tuntutan berpartisipasi di ruang publik dan berkontribusi dalam pembangunan, di satu sisi, namun diharapkan memenuhi ekspektasi peran gender tradisional yang menekankan peran domestik istri dan ibu untuk berada dalam rumah tangga, di sisi lain. Pemerintah dengan ideologi gender dan politik keluarganya menuntut perempuan untuk bisa dan mampu mengerjakan keduanya sehingga beban perempuan menjadi bertambah berat karena pekerjaan rumah dan perawatan anak tidak didistribusikan sama rata dengan anggota keluarga laki-laki seperti suami atau anak laki-laki. Pembagian kerja rumah tangga masih mengikuti pola patriarki dan menjalankan ofisialisasi pembagian kerja secara gender dalam rumah tangga yang dipatenkan melalui Undang-Undang. Terlepas dari kesempatan untuk terlibat dan berpartisipasi dalam pasar tenaga kerja, mereka tetap menjadi target stigma sosial dan stereotip bahwa mereka dianggap sebagai ibu, istri, dan perempuan tidak baik dan tidak bertanggung jawab. Ibu transnasional ini menghadapi situasi dilematis yang buruk karena keharusan mereka meninggalkan suami dan anak pada saat bekerja. Kontribusi mereka yang besar pada negara, keluarga, dan komunitas tidak dapat melindungi mereka dari stigma sosial dan stereotip sebagai ibu yang tidak bertanggung jawab yang melalaikan tanggung jawab dan perannya dan menelantarkan anak-anak mereka di tempat asal mereka.

Ibu (*Mothers*), *Mothering*, dan *Motherhood*: Di antara Opresi dan Liberasi

Ibu transnasional tidak hanya menjadi pencari nafkah utama dalam keluarga, tapi juga mengkontestasi, menentang, dan menantang norma gender global dan lokal tentang laki-laki yang selalu ditugaskan dan diharapkan juga diberikan penghargaan tinggi sebagai kepala rumah tangga dan sekaligus pencari nafkah utama. Mereka mendobrak dan menggoyahkan tatanan kokoh dikotomis yang menegaskan secara kontras dan tajam domain publik dan domestik/privat, dan juga memberikan tempat bagi independensi perempuan. Sebagian mengklaim bahwa perempuan terjebak pada pengukuhan dan reproduksi norma gender *motherhood* yang mengakar dan mengamini peran perempuan sebagai perawat dan pengasuh (*caretaker*) melalui *motherhood* transnasional. Dalam pandangan penulis, melakukan praktik baru *motherhood* dan *mothering* non-mainstream dan non-normatif mendisrupsi dan meluruhkan *motherhood* yang dikonstruksi secara sosial (*mandated and scripted motherhood*). Yang mereka lakukan dan praktikkan adalah *motherhood* yang tidak masuk dalam kategori “golden standard” *motherhood* ala ideologi patriarki. *Motherhood* yang tidak memenuhi standar selalu dilihat sebagai monster, lian dan model *deviant* yang aneh dan masih belum diterima secara meluas karena bertentangan dengan norma budaya, lokal dan adat, interpretasi agama, dan ideologi gender negara.

Konsepsi dan ideologi tentang ibu dan *motherhood* berkelindan dengan norma sosial dan budaya dan ideologi tentang keluarga atau lazim disebut ideologi ‘familialisme.’ Keduanya merupakan politik gender dan seksualitas di mana negara

mempunyai agenda ekonomi-politik dan kepentingan tertentu untuk menguatkan kekuasaan, kontrol, dan mendisiplinkan warganya dalam skenario sistem patriarki dan model kuasa maskulinitas. Dalam menghadapi politik gender tersebut, berdasarkan temuan penelitian, partisipan menunjukkan keberdayaan dan kekuatan, independensi, dan penuh otoritas dan otonomi di mana mereka bisa meredefinisikan dan merekonstruksi identitas mereka dan mengklaim kembali kuasanya serta mengekspresikan agensinya (*agency*) dengan berbagai cara yang kreatif, transformatif, kritis, dan strategik. Mereka menggunakan keibuannya (*motherhood*) untuk menggunakan dan menunjukkan kuasa (*power*) dan keberdayaannya.

Sri dari Indramayu berbagi kisahnya:

“Saya percaya suami dan orang tua saya bisa menjaga dan merawat anak-anak saya dengan baik di kampung pada saat saya bekerja di luar negeri, karena ibu saya berpengalaman menjaga, membesarkan, dan mengurus saya, adik, dan kakak laki-laki (*mas*) saya dengan baik. Ibu saya kan lebih berpengalaman dari saya ya mbak. Saya menjadi ibu saat saya akan ke luar negeri bekerja sebagai PRT. Saya gak punya banyak waktu untuk belajar menjadi seorang ibu dan bagaimana menjadi ibu. Buat saya, keibuan (*baca: motherhood*) bukan sesuatu yang datang secara alami dan kita bisa gitu aja tiba-tiba gak pakai usaha dan belajar. Saya sendiri harus dan masih belajar banyak kok. Gimanaapun, sejak saya jadi ibu, walaupun dari jarak jauh, saya masih bisa tuh mengekspresikan keibuan saya terhadap anak saya. Saya bisa bilang kalau saya ya tetap ibu mereka cuma terpisah aja jarak dan tempat tinggalnya. Saya kan cari uang buat anak saya juga, buat masa depan mereka, dan tentu ya buat saya juga kan ya. Saya kan harus mikirin diri saya sendiri juga mbak. Jadi ibu jarak jauh tentu beda ya, saya ngerti, tapu buat saya ya gak apa-apa juga, tetap aja ibu kan ya. Lagian kan kita masih bisa berhubungan dan nanti juga bisa ketemu. Apalagi saya percaya kalau banyak yang ngurusin anak saya dan pasti sayang dan lebih berpengalaman daripada saya. Saya bukan ibu yang segala-galanya untuk anak dan hanya anak terus yang dipikirin, seolah-olah kayaknya saya gak punya keinginan lain atau gak bisa berbuat apapun. Saya gak bilang kalau ibu yang melakukan apapun tanpa mikirin diri sendiri salah loh ya. Namun ada negatifnya juga sih saat anak kita gak bisa bareng tinggal dengan kita di mana kita bisa dianggap orang asing sama anak kita sendiri saat kita kembali karena berpisah lumayan lama. Dan mungkin anak kita gak akan nganggap dan memperlakukan kita sebagai ibunya. Saya mah bisa nerima apapun yang terjadi dan bakal terjadi, jadi terima aja risikonya dan ya harus siap menanggungnya. Lagian itu kan pilihan saya dan saya yakin saya bisa kok menjelaskan ke anak saya nantinya. Yang penting saya masih merasa sebagai ibu. Hubungan ibu dan anak kan gak akan putus, ya kan mbak. Saya yakin anak saya akan ngerti. Buat saya yang penting itu kita tetap ibu yang baik dan punya tanggung jawab. Kan caranya beda-beda. Kalau saya ya kayak gini.”

Dari narasi Sri, ada beberapa poin yang penting dianalisis untuk konteks penelitian ini. *Pertama*, menjadi ibu tidak natural dan perasaan keibuan tidak melekat dan tidak dengan serta merta membuat Sri berpikir untuk terus berada di dekat anaknya. Sri percaya bahwa merawat anak bukan hanya tugas dan tanggung jawabnya semata. Suami dan anggota keluarga lain juga bisa berpartisipasi, berbagi, dan berkontribusi pada pengasuhan dan perawatan anak. *Kedua*, Sri tidak menyalahkan

dirinya sendiri. Ia justru menganggap kalau ia adalah ibu yang baik dan bertanggung jawab dengan menjadi ibu transnasional. *Ketiga*, menjadi ibu tidak berarti kehilangan kebebasan untuk memilih dan memikirkan dirinya dan agenda/tujuannya sendiri. *Keempat*, *motherhood* merupakan proses memahami dan mempercayai, bukan hanya percaya dan yakin pada dirinya sendiri bahwa ia adalah ibu yang baik dan bertanggung jawab tapi ia percaya bahwa anaknya akan mengerti pilihan dan keputusannya. Ia yakin, anak-anaknya akan menyayanginya kelak dan akan mengerti upayanya untuk menjadi ibu yang baik dan bertanggung jawab. Anak-anaknya akan menghargai keputusannya menjadi PRT migran dan harus tinggal terpisah; mereka tidak akan melupakannya.

Kelima, Sri menunjukkan dan mempraktikkan *motherhood* dan *mothering* dengan cara yang non-tradisional dan non-normatif, tetap perhatian dan sayang meskipun dari jarak jauh dan meskipun tidak bisa setiap hari dan setiap saat menelepon atau berkomunikasi dengan anaknya di kampung halaman. Ia mengirimkan uang dan hadiah ke keluarganya termasuk untuk keperluan dan kebutuhan anak-anaknya. *Keenam*, dengan mempraktikkan keluarga transnasional, Sri memberikan makna baru akan bentuk keluarga dan menunjukkan bahwa Sri terlibat aktif dalam transformasi keluarga. Ia adalah aktor utama dan penting dalam proses transformasi tersebut. Sri tidak mengikuti *essential motherhood* karena ia tidak bisa berada selalu di dekat anak-anaknya setiap hari seperti harapan masyarakat dan negara. Ia tidak menjalankan apa yang disebut dengan *intensive* atau *extensive mothering* di mana perempuan sebagai ibu menjalankan peran gender normatif ala patriarki dan tugas yang dikonstruksi masyarakat dan negara. Sri tidak menjadi seperti apa yang dinyatakan Tungohan (2012) tentang menjadi ibu transnasional yang menunjukkan *hyper-maternalism*, yakni keibuan yang berlebihan karena keinginan untuk terus memantau, berkomunikasi, memonitor, dan bahkan “mendisiplinkan” anak. *Ketujuh*, Sri sudah yakin akan keputusannya untuk bermigrasi dan siap menanggung risiko dan konsekuensi yang akan dihadapinya termasuk harus berpisah dengan anak-anaknya.

Penilaian Sri sebagai ibu yang baik dan bertanggung jawab dan mempraktikkan bentuk keluarga dan *motherhood* yang tidak *mainstream* merupakan upaya transformatif yang meruntuhkan dan mendobrak bentuk keluarga tunggal yang konvensional dan konservatif dan pada saat bersamaan juga merefleksikan bahwa bentuk dan makna keluarga juga mengalami perubahan. Sri dan PRT migran lainnya terlibat aktif dalam transformasi keluarga tersebut dan bahkan mempraktikkannya secara langsung. Keputusannya untuk menjalankan keluarga transnasional dan mengirimkan uang dan hadiah merupakan kontribusi signifikannya dalam transformasi keluarga, makna dan praktik baru *motherhood* dan *mothering*. Keterlibatan, partisipasi aktif, dan kontribusinya inilah yang penulis maknai dan interpretasikan sebagai '*transformative and transgressive motherhood*.' Sri dan PRT migran lainnya yang merupakan partisipan penelitian ini, menggunakan *motherhood* untuk mengklaim bahwa ia ibu yang baik dan bertanggung jawab. PRT transnasional memberikan maknanya sendiri akan *motherhood*, menciptakan konsep, mendefinisikan dan mempraktikkannya dengan cara yang beragam.

Motherhood versi PRT migran menggoyahkan fondasi narasi *motherhood*, bahkan meruntuhkan bangunan ide naturalisasi *motherhood* dan *mothering* yang intensif dan berlebihan untuk memenuhi harapan sosial dalam masyarakat. PRT migran menggunakan dan mengekspresikan *agency* mereka dengan mengklaim kembali identitas keibuan dan praktik *mothering* yang bersebrangan atau bertentangan dengan konsep dan praktik *motherhood* yang normatif. Ibu dan keibuan yang non-preskriptif atau ibu yang tidak sesuai dengan mandat negara dan masyarakat umum (*mandated motherhood*) sering kali dianggap sebagai ibu dan bentuk keibuan (*motherhood*) yang menyimpang atau menyalahi aturan. Penulis menggunakan terminologi dan konsep dari Goffman (1963), yaitu *spoiled* atau *tainted identity* untuk memahami bahwa identitas keibuan mereka yang tidak menunjukkan kepatuhan pada norma “standar” tentang keibuan dan menjadi ibu akan dilihat sebagai identitas yang tidak lengkap dan utuh, ibu yang tidak mumpuni dan “abnormal,” menunjukkan “kecacatan.” Identitas para ibu yang non-normatif dan menjalankan bentuk keluarga baru dan berbeda dianggap “ternoda” ada cela. Model *deviant* dan praktik “pembangkangan” terhadap norma ini yang penulis sebut sebagai *transgressive* dan *subversive motherhood*. Penulis menggunakan kerangka dan konsep *performativity* dan *agency* ala Judith Butler (1993) untuk menganalisis ketidakpatuhan akan norma sosial budaya dan praktik yang dianggap menyimpang dari konvensi dan melanggar ketentuan dalam masyarakat merupakan bentuk subversif. Subversif merupakan bentuk pembangkangan karena subjek tidak menampilkan bentuk dan model standar yang dibakukan dan diamini secara massal di publik.

Asumsi bahwa keluarga adalah alamiah membuat kita *take for granted* dan tidak bersedia mengkaji secara akademik maupun untuk tujuan advokasi revisi kebijakan, terutama dalam kasus UU Perkawinan yang masih mengunggulkan laki-laki sebagai kepala keluarga dan pencari nafkah utama. Praktik *mothering* PRT migran melahirkan *counter-narrative* dan model alternatif *motherhood* melampaui konsep normatif ibu yang diuniversalkan dan diidealkan. PRT migran mendekonstruksi dan merekonstruksi imaji dan representasi *motherhood* tentang bagaimana menjadi ibu. Phoenix & Woollett (1991) mendiskusikan normalisasi nilai ibu dan naturalisasi peran ibu yang harus patuh pada narasi *mainstream* dan ditunggangkan agar sesuai dengan konstruksi sosial keibuan (*motherhood*) yang normatif dan ideologi politik tentang keluarga. Bila ada perempuan yang tidak mengikuti standar yang ditetapkan, mereka akan dianggap tidak natural/alamiah, tidak mengikuti kodrat, dan tidak menjalankan aturan yang berlaku. Menurut subjek penelitian penulis, mempraktikkan bentuk baru keluarga yang “menyalahi” pembagian kerja secara gender tradisional menyebabkan pergeseran dan transformasi menuju *motherhood* yang non-tradisional dan non-preskriptif. Mereka memilih bersikap acuh terhadap stigma yang menyalahkan mereka sebagai ibu yang tidak baik dan tidak bertanggung jawab. Mereka tidak takut menjadi bahan gosip dan dituduh sebagai ibu yang menelantarkan anak-anaknya dan lebih memilih memikirkan diri sendiri (*selfish*). Semua interlokutor mengatakan bahwa pada akhirnya merekalah yang paling mengetahui dan memahami keluarga mereka dan bagaimana mereka harus mempraktikkan *motherhood* mereka yang dilatarbelakangi kondisi dan situasi masing-masing. Bagi PRT migran, keluarga dan *motherhood* merupakan pilihan yang

harus disesuaikan dan perlu terus menerus diadaptasi, dimodifikasi, dan dikontekstualisasi sesuai dengan kebutuhan, kepentingan, tujuan, kondisi, dan situasi yang mereka hadapi.

Perempuan Global, Keluarga Transnasional, dan “Transformasi dari Akar Rumpun”

Globalisasi dan migrasi berperan penting dalam transformasi keluarga, namun bukan aspek paling utama dari transformasi tersebut. Transformasi dalam keluarga tidak hanya mengindikasikan perubahan dalam struktur keluarga, tapi dari segi pemikiran, konsep, dan praktik *motherhood*, transformasi dan revolusi peran gender, dan transformasi dalam hal relasi ibu-anak. Migrasi berkontribusi terhadap formasi dan kemunculan keluarga transnasional yang berbeda dari bentuk yang “reguler.” Transformasi terjadi karena anggota keluarga menemukan cara untuk menegosiasikan kesenjangan fisik dan berupaya memahami ulang jarak atau keterpisahan secara fisik seperti yang dialami para PRT migran. Meski dipisahkan jarak geografis, perempuan migran mempunyai komitmen untuk terus berhubungan dan menjaga hubungan itu dengan berbagai cara dan menunjukkan negosiasi dengan anggota keluarga termasuk anak-anak. Mereka membangun jaringan untuk komunitas dan keluarga mereka agar bisa bertahan dan kehidupan keluarga dan sosial mereka terus berlangsung. Keluarga transnasional berperan penting dalam memproduksi dan mengembangkan *mothering* transnasional untuk mengakomodasi keterpisahan jarak, ruang, dan waktu.

Migrasi transnasional menciptakan keluarga transnasional yang dipisahkan berdasarkan batasan internasional namun saat yang bersamaan tetap memelihara hubungan ekonomi dan emosi antara dua negara atas nama keluarga (Dreby, 2010). Keluarga dan rumah tidak lagi menjadi ide dan praktik struktur relasi dan ruang di mana orang tua dan anak harus tinggal bersama di bawah satu atap dan harus selalu bersama-sama secara fisik, tetapi ide tentang koneksi (keterhubungan) antara ruang dan waktu yang berbeda dan terpisah secara geografis. Rumah tidak lagi merujuk bangunan fisik namun berkaitan dengan sesuatu yang tanpa batas (*borderless*), bisa secara virtual atau sesuatu di mana orang-orang berpikir dan berimajinasi tentang rumah dengan berbagai maknanya. Namun ide utamanya adalah adanya kehidupan yang saling tersambung dan terhubung yang disebut Zelizer (2005) sebagai “*connected lives*.” Keluarga bukan entitas statis, stagnan, dan pasti tanpa perubahan (*fixed*), tapi terus berkembang, dinamis, dan mengalami perubahan, bukan hanya bentuknya yang berubah, namun cara orang memaknai, menginterpretasi, dan mempraktikkannya juga berubah-ubah. PRT migran tetap menjaga relasi dan bernegosiasi terus menerus dengan keluarganya. Keluarga bisa dilihat, dianalisis, dan diperlakukan sebagai inter-koneksi, relasi, keterkaitan, kedekatan, ketersalingan (*reciprocity*), berisi bukan hanya harmoni tapi juga negosiasi dan konflik, terlepas dari lokasi di mana anggota keluarga tinggal.

Metodologi feminis dalam studi migrasi transnasional menginterogasi dan menentang singularitas dan homogenitas konsep keluarga dan *motherhood*, yang

memosisikan perempuan di area domestik yang dianggap kurang bernilai dibanding publik yang diasosiasikan sebagai domain laki-laki dan maskulinitas (Hondagneu-Sotelo & Avila, 1997). Para feminis mengkritik pemisahan privat/domestik dan publik yang merupakan sistem oposisi biner. Migrasi bukan satu-satunya faktor utama transformasi keluarga dalam konteks transnasional. PRT migran sesungguhnya merupakan tokoh kunci di balik berkembangnya praktik dan bentuk keluarga baru, sejak keputusan bermigrasi, menjalankan tugas sebagai orang tua yang mencari nafkah untuk semua anggota keluarga, mengirimkan uang dan hadiah, sampai pada mendefinisikan ulang keluarga dan *motherhood* dan mempraktikkan langsung bentuk keluarga baru.

Dalam penelitian ini, mayoritas perempuan Indonesia yang bermigrasi ke luar negeri dengan menjadi PRT migran berasal dari daerah perdesaan atau sub-urban; mereka adalah perempuan akar rumput dengan latar belakang pendidikan SD, SMP, SMA, bahkan putus sekolah. Asumsi bahwa perempuan dengan profil seperti disebutkan di atas tidak bisa punya pengalaman migrasi transnasional gugur dengan pengalaman PRT migran. Bagaimana pengalaman tersebut merefleksikan *agency* dan otonomi mereka dan bagaimana pengalaman dan *agency* mereka bisa membentuk identitas *womanhood* dan *motherhood* mereka? Penulis menyebut pengalaman transformatif dari akar rumput ini sebagai "*transformation from below.*" Pertama, transformasi ini datang dari "bawah," akar rumput, dari mereka yang status sosial dan ekonominya dipandang rendah, kelas pekerja, dan pendidikan yang juga tidak tinggi. Perjuangan dan transformasi ini datang dari perempuan perdesaan, sebagai ibu yang termarginal (baca: dimarginalkan), miskin, dan tersubordinasi dalam masyarakat dan sering direndahkan. Kedua, penulis memperluas ide atau konsep Michael Peter Smith & Luis Eduardo Guarnizo (1998) tentang '*transnationalism from below*' untuk melihat proses dan praktis transnasionalisme yang mengakibatkan relasi kuasa, konstruksi sosial, interaksi ekonomi, dan organisasi sosial pada level lokal bisa mengalami apa yang disebut sebagai *the centrality of locality*, di mana selama ini lokal sering terpinggirkan (*decentered*) atau berada di pusaran periferi. Mereka sering dianggap korban, sekadar sebagai target pembangunan, tidak punya kontribusi dan menjadi penerima manfaat pembangunan yang pasif. Padahal mereka sejatinya adalah pemeran yang aktif dan partisipatif juga kontributif dalam pembangunan dan proses globalisasi dan transnasionalisme. Selain itu, PRT migran juga berusaha memanfaatkan migrasi dan globalisasi untuk kepentingannya dan keluarganya, memaksimalkan kesempatan yang ditawarkan migrasi dan transnasionalisme. Mereka bernegosiasi dan melakukan tawar menawar dan berstrategi bahkan pada titik tertentu meresistensi.

Pengalaman dan perjalanan migrasi PRT transnasional dan keterlibatan mereka dalam transnasionalisme adalah tentang koneksi dan relasi keluarga, bukan hanya soal politik dan ekonomi pada level global tapi juga tentang individu yang menjalaninya (Mahler & Pessar, 2001). Transnasionalisme dan migrasi juga merupakan proses dan strategi sebagai migran untuk menegosiasikan identitas mereka yang beragam (*multiple identities*), kompleks, kontekstual, dan dinamis. Menurut penulis, hal ini juga menavigasi kehidupan PRT migran, termasuk kehidupan berkeluarga. Identitas terkait erat dengan ide dan praktik inklusi dan eksklusi dan

relasi yang rumit antara keduanya dan juga dinamikanya. Transnasionalisme, sama dengan migrasi, adalah ruang, lokus, dan proses memproduksi kesempatan, kemungkinan, dan *agency*, tidak hanya memberikan ketidakpastian dan kerentanan. Merujuk de Certeau (1988), Sorensen (1998) menganalisis ruang transnasional sebagai metafor bagi pengalaman hidup migran. Penulis mengaplikasikan konsep ini pada konteks pengalaman partisipan yang beragam, di mana perempuan PRT migran berbagi cerita tentang perjalanan migrasi tiap individu yang tidak hanya melulu derita dan cerita pahit, tapi cerita kemenangan dan kesuksesan, narasi bertahan hidup, menunjukkan resiliensi, kesungguhan, dan kegigihan menjadi kuat dan menghadapi kerentanan, berjuang, dan melawan. Semuanya adalah proses yang dialektik, dinamis, dan kompleks yang tidak bisa diseragamkan dan ditunggalakan.

Kesadaran Politik atas Uang dan Hadiah: *Motherhood* yang Kritis, Strategis, dan Transformatif

Salah satu klaim penulis, bahwa sumber utama *agency* dan *power* (kuasa) PRT migran yang menjadi ibu adalah pemahaman baru akan uang dan hadiah yang mereka kirimkan ke anggota keluarga, terutama suami dan anak-anak. Dinamika dan kompleksitas hubungan, makna, dan peran uang dan hadiah –sering juga disebut remitansi– melampaui bahasan ekonomi dalam kerangka pembangunan ekonomi atau kapital. Uang dan hadiah juga dimaknai dalam konteks sosial, budaya, politik, dan terkait konstruksi keluarga di Indonesia dan bagaimana makna tersebut dipahami dari perspektif PRT migran bukan dari versi negara, masyarakat (komunitas) dan mungkin juga keluarganya. Selama ini, suara PRT tidak pernah didokumentasikan, dan bahkan mereka tidak pernah ditanya makna praktik pengiriman uang dan hadiah dan makna uang sendiri bagi mereka. Banyak kajian dan kebijakan negara menekankan makna dan peran uang dan hadiah bagi PRT migran dalam konteks remitansi dan keuntungan kapital yang memainkan peran penting bagi negara dan komunitas. Pendekatan seperti ini mengabaikan aspek uang dan hadiah juga praktik pengiriman uang dan hadiah yang melibatkan ibu transnasional dalam mendorong mereka untuk merekonseptualisasi peran dan posisi uang dan hadiah sebagai sumber baru kuasa, otonomi, keberdayaan, independensi, dan otoritas mereka.

Perspektif baru tentang uang merupakan faktor kunci dalam transformasi kesadaran politik, identitas, *subjectivity* sebagai ibu jarak jauh. Penting untuk melihat dimensi politik dan kisah individu PRT migran yang tidak seragam yang berkaitan dengan praktik pengiriman uang dan hadiah ini. Bentuk aspek politik ini direfleksikan dalam cara mereka mengontekstualisasikan uang dan hadiah sebagai situs bernegosiasi dan meresistensi dalam menghadapi dilema narasi hegemonik yang dikonstruksi, dikukuhkan, dan dilestarikan, yakni antara ibu yang tidak peduli pada anak dan hanya memikirkan diri sendiri dengan alternatif narasi, harapan, dan imajinasi PRT migran sendiri tentang migrasi dan pekerjaan mereka yakni sebagai ibu yang bertanggung jawab. Penelitian ini melihat bagaimana praktik pengiriman uang dan hadiah dimanfaatkan oleh PRT migran untuk mengkontestasi dan mengkonter norma-norma tradisional tentang keluarga, *motherhood*, dan peran gender yang

dipatenkan dalam peraturan resmi negara dan dipercaya serta dipraktikkan secara turun temurun dalam masyarakat. PRT migran dapat membuktikan bahwa mereka ibu yang baik dan bertanggung jawab dan membantah narasi yang menstigma mereka sebagai ibu yang tidak bertanggung jawab, *selfish*, dan menelantarkan anak. Menjadi pekerja transnasional sebagai PRT membuat mereka menggunakan migrasi untuk pemberdayaan dan transformasi diri dan hidup.

Salah satu pendekatan penting dalam kajian pengiriman uang dan hadiah di kalangan PRT migran adalah pemahaman dan analisis dalam konteks komodifikasi dan komersialisasi kasih sayang, cinta, dan perhatian (*care*) sebagai ibu pada anaknya. Penulis menyebutnya sebagai “ekonomisasi” cinta dan kasih sayang. Melalui pengiriman uang, ibu tersebut dinilai sedang mengkompensasikan ketidakhadiran fisik dan ketidakmampuan mereka untuk merawat karena dipisahkan jarak atau letak geografis. Uang dan hadiah tersebut dimaknai sebagai pengganti hubungan intimasi dan emosi. Uang dan hadiah diyakini merupakan bentuk pelampiasan rasa bersalah mereka. Untuk membuktikan mereka sebagai ibu yang baik, mereka “mengkapitalisasi” emosi dan perasaan cinta mereka. Sedangkan, sebagian peneliti memaknai uang dan hadiah yang dikirim PRT migran ke anak sebagai bentuk ekspresi cinta dan perhatian mereka dan sebagai tanda keterikatan dan kedekatan personal sebagai anggota keluarga yang sangat berguna dalam menjaga hubungan dan meneruskan kehidupan keluarga. Cara mengekspresikan cinta, kasih sayang, dan perhatian ini penulis sebut sebagai proses “emosionalisasi” uang dan hadiah dengan mengatribusi dan memasukkan unsur emosi dan cinta ke dalam uang dan hadiah yang dikirim. Uang dan hadiah mewakili perasaan PRT migran yang selalu memberikan perhatian pada anak-anaknya meski jauh; uang merupakan bukti cinta mereka.

Coe (2014; 2011b) menjelaskan, remitansi bukan dimaksudkan sebagai bayaran untuk anggota keluarga atau kerabat yang menjaga anak-anak migran, namun sebagai hadiah, apresiasi, dan terima kasih. Materialitas menjadi indikasi kedekatan hubungan dan kedalaman emosi. Bagi anggota keluarga sendiri, perhatian dan kepedulian materi menjadi sinyal cinta dan kasih sayang. Sebagian orang memuji bentuk pembuktian cinta dalam bentuk materi, tapi ada juga yang mengkritik hubungan yang didasarkan pada ekonomi ini (Coe, 2012). Lebih lanjut, Coe (2011a) tidak setuju dengan pembagian antara sumber daya materi dan emosi dan menentang dikotomi tajam antara intimasi dan ekonomi dalam perspektif dominan Barat. Baginya, mengirimkan uang atau remitansi merupakan tanda dan simbol yang menunjukkan sebagai orang tua yang baik dan simbol kedalaman cinta yang dibuktikan dengan materi. Studi Zelizer (2005) dan Coe (2011a) tentang relasi erat antara hubungan emosi dan ekonomi dalam keluarga transnasional di Ghana. Coe mendiskusikan remitansi reguler meskipun dikirimkan secara tidak reguler kepada anak-anak migran atau ke mereka yang dipercaya untuk menjaga dan merawat anak-anak mereka di kampung halaman. Ia fokus pada bagaimana orang tua migran dan anak-anak yang ditinggalkan, mengekspresikan perasaan dan cintanya melalui distribusi sumberdaya materi daripada kehadiran secara fisik. Selain Coe, Parreñas (2005a; 2005b; 2010; 2014) dan Thai (2014) juga mengelaborasi komodifikasi dan komersialisasi cinta melalui pengiriman uang dan hadiah.

Thai (2014) mengungkapkan, dalam konteks keluarga transnasional Vietnam, materialitas kepedulian (*care*) mendorong formasi kedekatan emosi yang kuat dan memelihara hubungan keluarga. Hondagneu-Sotelo & Avila (1997) berpendapat bahwa *mothering* transnasional mencoba mengakomodasi terpisahnya ibu dan anak, baik terpisah secara ruang dan bersifat temporer dan untuk membenahi dan menguatkan fondasi rumah tangga setelah berpisah seperti dengan cara menyediakan materi untuk anak-anak migran. Orang tua dan anak-anaknya berupaya mencari cara untuk tetap terlibat dalam hubungan yang mengikat melampaui interaksi *face-to-face* (Coe, dkk., 2011b). Hoang & Yeoh (2012), misalnya, menguraikan bahwa orang tua migran melakukan (*over*)*compensation* atas ketidakhadirannya secara fisik dengan uang dan hadiah yang memunculkan komodifikasi hubungan orang tua dan anak. Artico (2003) menekankan bahwa absennya orang tua secara fisik melahirkan "*business exchange*" atau pertukaran bisnis dari hubungan orang tua dan anak yang tulus. Seperti halnya para akademisi di atas, Mahler & Pessar (2001) menerangkan bahwa pengiriman remitansi merupakan strategi yang lumrah untuk memperkuat intimasi dan relasi serta kedekatan, meskipun terjadi komodifikasi. Cole (2009) memberikan gambaran dalam konteks Madagaskar, di mana pengiriman uang dan hadiah tidak dapat dipisahkan dari apa yang dipahami dan diinterpretasikan sebagai cinta. Bentuk pengiriman barang dan uang ini dimaksudkan untuk memvalidasi ibu transnasional sebagai ibu yang bertanggung jawab dan sebagai strategi dan taktik untuk membuktikan kepada keluarga dan masyarakat bahwa ibu transnasional ini sukses dan tidak menelantarkan anak-anaknya. Uang dan hadiah di sini diartikan sebagai ungkapan cinta, kasih sayang, kepedulian, perhatian, dan intimasi. Semua proses di atas masuk dalam kerangka komodifikasi dan materialisasi cinta, intimasi, dan kasih sayang.

Model analisis dan pendekatan lain yang dominan adalah uang dan hadiah berfungsi sebagai media artikulasi kepedulian keluarga dan bentuk komunikasi transnasional untuk menjaga relasi kekeluargaan lintas negara (Parreñas, 2005a; 2005b); sirkulasi dan media perhatian dan kepedulian dan ekspresi mendalam akan keterikatan dan kedekatan emosi antara migran dan anggota keluarganya yang tidak bermigrasi (Singh & Cabraal, 2014; Singh, 2016); bentuk pertukaran *care* dan memelihara relasi keluarga dalam dunia yang serba "bergerak," di mana migrasi menjadi norma dan bisa dianalisis dalam konteks kesempatan ekonomi dan sosial yang tidak adil dan setara (Olwig, 2014; Francisco-Menchavez, 2018); bentuk pertukaran *caregiving* (*caregiving exchange*) dan praktik kekeluargaan (*familyhood*) (Baldassar & Wilding, 2018; Baldasar & Merla, 2013; 2014; Baldassar, 2007a; 2007b; Baldassar, dkk., 2007; Francisco-Menchavez, 2018); atau artikulasi bentuk *care* dan sirkulasi *care* agar lebih terhubung. Coe (2011) menegaskan bahwa materialitas *care* sangat penting untuk menunjukkan kedalaman emosi dan kedekatan dan untuk memperkuat relasi antara migran dan keluarga non-migran. Kerabat atau keluarga non-migran cenderung melihat dukungan materi atau finansial adalah indikasi bahwa keluarga migran di tanah seberang peduli dan sayang pada anggota keluarganya yang ada di kampung halamannya yang terpaksa harus ditinggalkan. Thai (2014) menambahkan, diskusi tentang moralitas ekonomi yang merupakan harapan normatif dari kewajiban materi dari orang tua atau mereka yang mencari nafkah untuk keluarga

dan juga harapan tentang hak-hak anggota keluarga yang ditinggalkan. Zechner (2008) juga meneliti tentang peran uang sebagai media komunikasi dan merefleksikan “*caring about*” dan “*taking care of*” dan juga memediasi *family care*. Hondagneu-Sotelo & Avila (1997), Mahler (2001), Singh, Cabraal, & Robertson (2010), Singh & Cabraal (2014), Singh (2016), Cabraal & Sing (2014), Singh & Gatina (2015), dan Suro (2003) mempunyai pandangan dan temuan yang sama tentang pentingnya pengiriman remitansi (baik moneter maupun non-moneter) dan hadiah sebagai sirkulasi dan media *care* dan ekspresi yang mendalam dan tulus tentang kedekatan hubungan antara migran dan anggota keluarganya.

Praktik pengiriman uang dan hadiah di kalangan ibu transnasional merupakan pengalaman dinamis dan kompleks yang tidak bisa disimplifikasi dan direduksi sebatas komodifikasi dan komersialisasi atau materialisasi/ekonomisasi cinta, perhatian, dan kasih sayang, dan sekadar ekspresi cinta dan kasih sayang. Masih ada peran dan makna uang dan hadiah di luar dua pendekatan dan model dominan tersebut. Berdasarkan partisipan penelitian, tujuan dan motivasi PRT transnasional terlibat dalam pengiriman uang dan hadiah sangat beragam dan tidak tunggal. Bahkan, satu orang PRT migran bisa mempunyai agenda dan maksud yang cukup bervariasi. Hasil temuan peneliti menunjukkan bahwa PRT migran ingin memberikan *reward* kepada anak-anaknya di samping menunjukkan dan menjalankan kewajibannya sebagai orang tua dan ibu. PRT migran ingin membuktikan bahwa sebagai perempuan dan ibu, mereka mampu mencari uang dan memberi nafkah pada anak, suami, orang tua, dan anggota keluarga lainnya, yang bukan hanya terlibat menjaga anak-anaknya, tapi membutuhkan bantuan ekonomi, baik untuk kebutuhan sehari-hari maupun untuk keperluan lainnya. Pemberian *reward* kepada anak-anak mereka di kampung memotivasi mereka agar lebih rajin belajar dan menjadi anak yang baik pada saat ditinggalkan ibunya. Uang dan hadiah juga menjadi bentuk apresiasi ibu kepada anaknya yang bersedia menunggu mereka pulang dan berkenan ditinggalkan untuk jangka waktu tertentu yang tidak sebentar.

Penelitian penulis menguak pengiriman uang dan hadiah yang bisa memfasilitasi formasi identitas baru atau mengembangkan identitas mereka dan keluarganya dengan status sosial baru terkait dengan situasi peningkatan ekonomi; sebelum bermigrasi transnasional dan sukses menjadi PRT migran, status mereka tidak dianggap penting atau dipandang keberadaannya dalam masyarakat. Sebagian partisipan berbagi pandangannya tentang praktik pengiriman uang dan hadiah untuk mengindikasikan, bukan hanya mereka pekerja yang gigih dan sukses, tapi juga sebagai ibu yang baik dan bertanggung jawab. Mereka ingin menepis dan meluruhkan stigma bahwa mereka bukan ibu yang bertanggung jawab dan sebagai orang tua atau ibu yang menelantarkan dan mengacuhkan anaknya, dengan kenyataan yang bertolak belakang. Mereka ingin melawan stigma dan membalik narasi dan stereotip sebagai pihak yang dituduh hanya peduli pada diri sendiri tanpa memikirkan perasaan, kondisi, dan keinginan serta masa depan anak-anaknya.

Subjek penelitian lainnya memaknai uang sebagai cara menunjukkan keberhasilan migrasi ke luar negeri, menegaskan posisi mereka sebagai komunitas transnasional yang pantang menyerah dan gigih, tidak melulu menderita dan menjadi korban. Mereka bekerja keras untuk mendapatkan kesuksesan. Mereka

membanggakan pengalaman migrasi dan bekerja di luar negeri sebagai kisah perjalanan hidup yang tidak hanya dilihat dari sisi ketidakberdayaan dan kerentanan menjadi korban kekerasan, eksploitasi, manipulasi, penipuan, dan ketidakadilan; seluruh proses migrasi harus dimaknai secara utuh dan komprehensif. Penderitaan yang sering kali dimunculkan ke publik tidak bisa selalu dimaknai kegagalan, namun sebagai perjuangan, kerja keras, kegigihan, dan bahkan perlawanan mereka dalam mencapai tujuan dan mengatasi persoalan. Mereka bernarasi bahwa proses migrasi membuka kesempatan untuk memperbaiki dan meningkatkan kualitas dan taraf hidup serta memberikan kebebasan dan perasaan berdaya dan mandiri. Mereka merasa memiliki otoritas dan otonomi dan juga ingin diakui keberadaan dan hak-haknya sebagai manusia, warga negara, pekerja, perempuan, dan ibu. Di samping itu, mereka bisa memperoleh kapital sosial, budaya, dan ekonomi dan membawa pulang apa yang disebut Levitt sebagai 'remitansi sosial' (Levitt, 1998; Levitt & Lamba-Nieves, 2011; Levitt & Lamba-Nieves, 2013; Levitt, dkk., 2016).

PRT migran ingin membuat keluarganya, terutama anak-anak mereka bangga kepada ibunya. Membanggakan diri sendiri menjadi tradisi yang jamak terjadi di kalangan PRT migran karena mereka sering kali distigmatisasi, direndahkan, dan diremehkan terutama karena stereotip atas latar belakang dan pekerjaan mereka. Lebih jauh lagi, pengiriman uang dan hadiah merupakan salah satu cara dan instrumen bernegosiasi dengan anak-anak mereka seperti 'persetujuan kontrak' di mana ibu berusaha untuk menginvestasikan kebutuhan finansial bagi pendidikan dan masa depan anak-anaknya dan sebagai bentuk kesepakatan dengan anggota keluarga lainnya yang ikut terlibat dalam penjagaan dan perawatan anak. Hal tersebut mengindikasikan bahwa ada transformasi keluarga yang juga menunjukkan perubahan dalam bentuk dan relasi keluarga. PRT transnasional yakin bahwa mereka memang dengan sadar ingin terlibat dalam proses transformasi ini, membuat keputusan sendiri tentang migrasi mereka, dan siap menerima konsekuensi dan bersedia mengubah pola hidup mereka. Mereka mencari strategi bukan hanya bertahan hidup, tapi meneruskan relasi jarak jauh. Mereka mempraktikkan secara langsung bentuk keluarga baru dan praktik *motherhood* baru termasuk revolusi gender yang mendobrak norma-norma sosial, budaya, adat, dan agama, juga mendestabilisasi ideologi dan politik gender dan keluarga yang diciptakan dan dilanggengkan negara. Revolusi gender menunjukkan pergeseran dan transformasi peran dan harapan gender, dan pembagian kerja dalam rumah tangga yang tidak kaku berdasarkan gender. Untuk memahami transformasi keluarga di Indonesia, penting memahami politik gender negara dan kompleksitas norma-norma sosial, budaya, dan politik dalam sistem patriarki.

Ibu transnasional dikondisikan secara sosial untuk merasa bersalah (*feeling guilty*) saat meninggalkan anak-anak. Masyarakat, kerabat, media sering menyalahkan perempuan yang bermigrasi dan meninggalkan anak. Hal berbeda tidak terjadi (*double bind*) bila yang bermigrasi laki-laki. Banyak PRT migran yang menjadi ibu transnasional akhirnya menyalahkan diri, menganggap diri sebagai ibu yang tidak sempurna. Berdasarkan hasil wawancara dengan subjek penelitian, mereka sudah tidak begitu mepedulikan stigma dan 'penghakiman' dari masyarakat. Perasaan bersalah berangsur memudar, bahkan hilang karena mereka tahu dampaknya bagi

perkembangan psikologi mereka sendiri. Mereka sendiri yang mengetahui tujuan dan motivasi menjadi PRT migran. Mereka memilih tidak mendengarkan suara-suara berisik yang hanya menyalahkan perempuan dan ibu. Mereka mengatakan, mereka yang tahu apa yang terbaik untuk mereka sendiri dan keluarganya. PRT migran mengklaim, untuk menjadi ibu yang baik dan bertanggung jawab, mereka perlu membuktikannya dengan aksi nyata. 'Penghakiman' dan tuduhan masyarakat tidak membuat mereka patah semangat dan kecewa, justru memberikan semangat untuk membuktikan, mereka bekerja keras untuk kepentingan keluarga, masa depan anak, dan kepentingan mereka sendiri.

Menunjukkan jati diri dan identitas PRT transnasional yang lebih berdaya, mandiri, dan transformatif adalah bentuk penghargaan diri sendiri dan pembuktian keberadaan mereka. Kita bisa melihat bahwa PRT migran terlibat aktif dalam mereproduksi dan menyirkulasi bentuk alternatif *motherhood* dan *parenthood* dan bentuk baru keluarga. Mereka tidak terlibat dalam transformasi pembagian kerja secara gender yang ketat dalam rumah tangga, tetapi mengekspresikan kapasitas *agency* mereka untuk mendobrak dan meluruhkan stigma dan stereotip tentang mereka yang mengakar kuat dalam masyarakat. Pemaknaan ulang dan kritis atas pengalaman bermigrasi dan praktik pengiriman uang dan hadiah diharapkan bisa menggoyahkan konsep dan praktik normatif tentang keluarga dan *motherhood* dan mengkontestasi politik gender dan keluarga yang diproduksi dan dipertahankan negara.

Ibu transnasional yakin bahwa uang dan hadiah yang mereka kirim mempunyai makna lebih dari sekadar remitansi. Uang dan hadiah bisa bermakna politik, sosial, dan personal termasuk memfasilitasi koneksi, keterikatan, hubungan, kedekatan, komunikasi, identitas, *reward*, dukungan, motivasi, pembuktian, narasi dan bukti resistansi, negosiasi, otonomi, otoritas, aksi, praktis, kebanggaan, privilese, keberdayaan dan pemberdayaan, serta transformasi. Uang dan hadiah tidak hanya tentang *cash* yang mempunyai fungsi primitif (*primitive function*) di dalamnya, tetapi pembentukan identitas sebagai ibu yang baik dan bertanggung jawab versi mereka dan merekonstruksi *motherhood* dan *upgrading* status sosial. Bagi PRT migran, pengiriman uang atau yang biasa dikenal dengan remitansi juga diterjemahkan sebagai penolakan sebutan mereka sebagai 'pahlawan devisa.' Mereka lebih memilih untuk dipanggil dengan sebutan 'pahlawan keluarga.' Uang dan hadiah mempunyai dimensi keluarga, sosial, budaya, politik, dan juga personal yang tidak bisa disempitkan dan direduksi menjadi istilah ekonomi semata terutama yang memberi keuntungan tertentu bagi beberapa pihak. Praktik keluarga (*family practices*) atau juga disebut dengan konsep '*doing family*' kemungkinan besar berbeda-beda, tergantung pada kesepakatan anggota keluarga, pemaknaan anggota keluarga terhadap keluarga dan peran gender di dalamnya, dan juga didasarkan pada kreativitas, pola relasi, aturan yang ditetapkan, dan strategi yang digunakan untuk menjalankan keluarga, karena praktik tersebut bisa saja mendekonstruksi dan merekonstruksi pemahaman tentang keluarga.

Seorang responden, Mira, mendeskripsikan bagaimana uang dan hadiah yang ia kirim menjadi cara untuk berkomunikasi dengan keluarganya. Aktivitas pengiriman uang dan hadiah juga menjadi alasan meminta izin ke pemberi kerja untuk menelepon

anggota keluarganya. Mira mengatakan bahwa ia merindukan anak-anak dan anggota keluarga lainnya dan ingin mendengarkan suaranya melalui telepon. Menurut pengakuannya, ibu, ayahnya, dan kakak perempuan juga adik perempuannya ikut merawat anak-anaknya. Mira bercerai dari suaminya sebelum ia berangkat ke Arab Saudi. Ia tidak punya persoalan dengan anak-anaknya. Anak-anaknya tidak pernah minta dibelikan barang atau hadiah apapun. Anak tertuanya hanya berharap ibunya selalu diberi kesehatan dan kekuatan. Ia berdiskusi dengan anak tertuanya tersebut tentang keputusannya untuk bekerja di luar negeri sebagai PRT migran. Anak perempuannya tersebut sangat mendukung keinginan dan tekadnya. Anaknya mengerti betapa berat dan kerasnya tantangan yang akan dihadapi ibunya nanti dan semakin bertambah sulit karena ibunya orang tua tunggal di mana ayah kandungnya tidak pernah peduli apalagi mengirimkan uang untuk kebutuhannya sebagai anak. Ayahnya sudah menikah lagi dengan perempuan lain dan bahkan sudah mempunyai anak dari ibu tirinya tersebut. Ayahnya tersebut tidak pernah menjenguknya dan malah mengacuhkan tanpa punya keinginan untuk menelepon dan tahu kabarnya dan adiknya. Mira bekerja sendirian untuk menafkahi anak-anaknya tanpa dukungan dari mantan suaminya. Mengirimkan uang menjadi alat dan cara untuk perbaikan dan peningkatan ekonomi dan status sosial mereka di masyarakat dan juga di keluarga besar mereka. Mira membuktikan kemandiriannya termasuk kemandirian ekonomi, liberasi dan emansipasi personal. Bermigrasi menjadi taktik dan strategi untuk keluar dari praktik patriarki, kekerasan dalam rumah tangga yang pernah dialaminya, menghindari stigma dan label negatif menjadi janda dan stigma sebagai istri yang tidak bisa melayani dan memuaskan suaminya, istri yang membiarkan suaminya diambil perempuan lain dan membiarkan perempuan lain menikah dengan suaminya. Meskipun Mira yang diceraikan, namun masyarakat menuduh Miralah penyebab keretakan rumah tangga mereka dan akhirnya berujung perceraian.

Salah satu temuan penting penelitian ini adalah *motherhood* transnasional dan praktik pengiriman uang dan hadiah mendorong mereka untuk menegosiasikan relasi dalam keluarga dan komunitas. Dalam hal ini, peneliti berargumen bahwa analisis tentang kompleksitas ekonomi perempuan PRT migran khususnya praktik pengiriman uang dan hadiah perlu dilihat dari berbagai perspektif dengan mendengarkan suara PRT tanpa memproyeksi kesimpulan dan asumsi awal. PRT migran menggunakan posisinya sebagai pencari nafkah utama dalam keluarga dengan dibuktikan mengirimkan uang secara berkala untuk membuktikan bahwa mereka bisa menggunakannya untuk bernegosiasi dan meresistensi. Beberapa cerita yang didapatkan dari lapangan di mana PRT migran sebagai partisipan penelitian adalah bahwa mereka “mengancam” suaminya untuk menggunakan uang yang dikirimkan secara bijak dan tidak menghabiskannya untuk hal-hal yang tidak perlu, tidak penting, dan tidak produktif. Hampir setengah jumlah dari partisipan penelitian masih mempunyai suami dan mereka mengatakan bahwa mereka bisa menggunakan praktik pengiriman uang untuk bernegosiasi dengan suami mereka agar suami bersedia terlibat dan berpartisipasi secara aktif dalam pengasuhan dan perawatan anak. Banyak suami bersedia untuk menjaga anak-anaknya dan sebagian dibantu oleh anggota keluarga lain seperti orang tua dari suami dan istri dan juga anggota keluarga

lainnya yang turut membantu suami. Ini bentuk maskulinitas baru yang peneliti temui di lapangan.

Ada beberapa kisah di mana PRT migran mengetahui bahwa suaminya menggunakan uang yang dikirimnya untuk berfoya-foya, menikah lagi secara diam-diam dan memakainya untuk menjalin hubungan romantis dengan perempuan lain. Dengan menggunakan alasan *motherhood*-nya, PRT migran ini meminta izin untuk pulang ke Indonesia untuk menemui anak-anaknya yang sedang bermasalah karena suaminya menjalin hubungan dengan perempuan lain dan tentunya untuk menyelesaikan masalah dengan suaminya. Pemberi kerja akhirnya mengizinkan mereka pulang. Para istri tersebut menggugat cerai suaminya ke pengadilan dengan menggunakan uang hasil jerih payah pekerjaannya. Mereka juga berhenti mengirimkan uang untuk suaminya dimulai sejak mereka mengetahui perilaku buruk suaminya tersebut. Peneliti menemui perempuan berdaya dan berani ini di Lombok, di mana poligami, menikah muda, dan perceraian seakan-akan menjadi norma dan kelaziman, serta suami punya privilese untuk menikah lagi dan menceraikan istri begitu saja dengan alasan subjektif suami tanpa proses legal. Dengan begitu, praktik pengiriman uang menjadi senjata PRT migran untuk menegosiasikan dan mengubah relasi kuasa dalam keluarga terutama ketika berhadapan dengan suami dan juga sebagai strategi untuk berkomunikasi dan bernegosiasi dengan anak-anak mereka. Peneliti mengamati makna dan peran pengiriman uang dan hadiah dalam konteks PRT migran menjadi kontribusi dan pengaruh penting dalam konstruksi *motherhood* dan keluarga dan dalam melunturkan dan menolak politik gender negara dan ideologi tentang keluarga serta upaya meresistensi narasi dominan dan politik tentang uang yang dihasilkan oleh PRT migran. Dengan begitu, perlu untuk mendengar secara langsung cerita dan pengalaman PRT serta pandangan dan pendapat mereka terkait narasi tentang mereka sendiri dan juga berkenaan dengan diskursus dan praktik keluarga dan *motherhood*.

Penutup

Migrasi transnasional merupakan ruang dan situs yang tidak hanya menciptakan narasi kekalahan, penderitaan, kerentanan, dan kesengsaraan, opresi, dan dominasi, namun juga dapat menjadi situs yang bisa memproduksi dan mereproduksi kesempatan, kemungkinan, kemandirian, *agency*, *subjectivity*, dan berpotensi membebaskan. Meskipun paradoks dan ambiguitas tidak bisa dihindari, selalu ada ruang untuk bernegosiasi dan mencoba mengatasi segala persoalan dan tantangan yang muncul yang dialami PRT migran termasuk dalam relasi berkeluarga. PRT migran juga mampu untuk mengambil manfaat dan menangkap kesempatan yang ditawarkan oleh migrasi dan atau transnasionalisme untuk kesejahteraan, emansipasi, liberasi, dan pemberdayaan mereka sendiri dan keluarganya serta menggunakan kemampuan mereka untuk beradaptasi, bertahan, melawan, berjuang dan bernegosiasi. Migrasi transnasional bisa menjadi pengalaman krusial dalam membentuk (ulang) identitas dan subjektivitas (*subjectivity*) mereka sebagai perempuan, ibu, istri, warga negara, dan anggota masyarakat dan mengubah relasi kuasa mereka dalam keluarga dan masyarakat. Sebagai ibu transnasional yang bekerja sebagai pekerja rumah tangga,

mereka bisa menciptakan makna dan memaknai ulang, membayangkan, dan mempraktikkan pola dan perjalanan migrasi mereka. Mereka menjadi subjek dari proses perjalanan migrasi mereka, sejarah, sosial dan politik dari migrasi transnasional mereka. Mereka menciptakan ruang mereka sendiri dan menggunakannya untuk mengklaim kuasa mereka, mengekspresikan *agency* untuk kreatif selalu memikirkan jalan keluar atas setiap masalah yang dihadapi, meski sering juga mengalami kegagalan. Namun kemampuan untuk bangkit dan terus berjuang dan bernegosiasi dalam banyak kesempatan termasuk dengan suami, mantan suami, orang tua dan anak. Mereka mempunyai posisi subjek ketika berhadapan dengan struktur sosial dan politik yang lebih besar, institusi keluarga, negara dan norma masyarakat. Mereka adalah pemilik yang sah dan produser yang valid dari pengalaman mereka, tutur mereka, dan pengalaman bermigrasi mereka sendiri. Mereka bukan hanya punya peran penting dalam transformasi keluarga dan peran gender dalam keluarga melalui pengiriman uang dan hadiah, tapi mereka menciptakan makna dan mempraktikkan bentuk keluarga baru, *motherhood* dan *mothering* yang bertentangan dengan norma dan harapan masyarakat, adat, interpretasi agama, dan ideologi gender dan politik keluarga negara. Mereka juga mengonstruksi dan mendefinisikan ulang identitas mereka dalam ambiguitas dan kondisi kontradiktif. Dengan menggunakan *motherhood* mereka dan praktik pengiriman uang dan hadiah, PRT migran melakukan pemberdayaan dan emansipasi diri untuk proses transformasi keluarga. Selain memiliki agenda keluarga, mereka juga punya tujuan pribadi dengan bermigrasi.

Uang dan hadiah memiliki posisi penting dan sentral, namun bagaimana perempuan PRT migran membangun pemaknaan terhadap uang, lebih fundamental dalam mentransformasi *motherhood* dan praktik keluarga. Praktik pengiriman uang dan hadiah dapat dimanfaatkan dan dijadikan strategi untuk menantang dan menegosiasikan relasi kuasa di tingkat keluarga, masyarakat, dan negara. Pengalaman personal PRT migran dalam praktik pengiriman uang dan hadiah ini sebagai salah satu cara mempraktikkan *motherhood* yang tidak mengikuti aturan dan upaya menyediakan alternatif dan merekonseptualisasikan *motherhood* yang terefleksi dari upaya mengekspresikan *agency*-nya dalam mendestabilisasi politik negara tentang remitansi dan konsep keluarga yang didasarkan pada pembagian kerja secara seksual (gender) dalam keluarga yang kaku, yang berlandaskan politik dan ideologi gender dan keluarga yang mengakar kuat dalam kehidupan sehari-hari masyarakat. Bagi mereka, *motherhood* bukan hanya merupakan situs opresi, subordinasi, dan dominasi, juga loyalitas terhadap model *motherhood* yang patriarkal.

Mengirim uang dan hadiah tidak bisa dimaknai hanya sebagai cara dan bentuk ekspresi kasih sayang, cinta, dan kepedulian ibu transnasional dan juga bukan hanya model komersialisasi dan komodifikasi cinta dan perhatian. Migrasi bagi mereka juga bukan satu-satunya alasan dan cara untuk keluar dari kemiskinan dan moda mereka bertahan hidup. Praktik dan pengalaman mengirim uang dan hadiah buat mereka adalah cara, senjata, dan strategi untuk memproduksi *agency*, menunjukkan *power*, menolak stigma dan mendobrak stereotip, serta menegaskan identitas mereka sebagai komunitas transnasional dan perempuan global/transnasional, ibu yang baik dan bertanggung jawab menurut perspektif mereka. Selain itu mereka juga menampilkan

citra ibu sejati dan mitos ibu yang baik –menurut standar ala patriarki– dan menegaskan bahwa mereka pencari nafkah utama dalam keluarga. Interseksi antara politik pengiriman uang dan hadiah dengan praktik baru *motherhood* dan keluarga, krusial dalam membentuk dan mengartikulasikan kesadaran feminis yang mengakar pada pengalaman personal perempuan PRT transnasional. Pengalaman dan cerita mereka yang unik dan beragam mengindikasikan posisi *agency* mereka dalam menentang politik gender negara tentang keluarga dan ideologi gender, imaji dan representasi perempuan dan konstruksi *motherhood* dan juga norma sosial-budaya patriarkal. Pengalaman hidup menjadi sumber kesadaran feminis. Mereka membuka kesempatan keluarga dalam bentuk baru dan menciptakan alternatif *motherhood* dan *mothering*.

Pengalaman unik dan beragam dalam migrasi para ibu transnasional yang bekerja sebagai PRT migran merefleksikan kemampuannya untuk menghadapi persoalan yang menghampiri, bukan hanya bertahan hidup, tapi juga bernegosiasi dan bertransformasi, baik untuk dirinya sendiri maupun keluarganya. Keputusan mereka untuk bermigrasi ke negara lain merupakan potensi dan keinginan untuk bertransformasi dan melakukan emansipasi termasuk untuk melarikan diri dari kekerasan dalam rumah tangga yang membelenggunya. Keterlibatan mereka dalam migrasi dan mempraktikkan keluarga transnasional dan meredefinisikan *motherhood* menjadikan mereka sebagai pemain utama dalam proses transformasi keluarga. Mereka mempraktikkan model alternatif untuk menghadirkan dan menampilkan *motherhood* dan praktik *mothering*. Pada akhirnya, ide dan praktik *motherhood* dan keluarga baru mempertanyakan ulang dan menjadi bentuk pembangkangan nilai dan norma tradisional tentang keluarga dan *motherhood* yang diproduksi melalui politik gender dan keluarga negara. Transformasi ini mendorong agenda baru bagi gerakan feminis di Indonesia. Praktik *motherhood* dan keluarga baru hendaknya memberi kesadaran pentingnya penghargaan dan pengakuan PRT migran sebagai pencari afkah utama dan pemeran utama dalam proses transformasi keluarga dan mengakui kontribusi penting mereka dalam pembentukan praktik keluarga dan *motherhood* baru. Semuanya bermuara pada pengakuan dan penghargaan pada potensi kapasitas, *agency*, independensi, otoritas, otonomi, kesadaran kritis dan politis perempuan PRT migran.

Daftar Pustaka

- Baldassar, L. & Merla, L. (2013). *Transnational Families, Migration, Care Work: Understanding Mobility and Absence in Family Life*. London: Routledge.
- Baldassar, L. (2007a). Transnational Families and Aged Care: The Mobility of Care and the Migrancy of Ageing. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(2): 275-297.
- Baldassar, L. (2007b). Transnational Families and the Provision of Moral and Emotional Support: The Relationship between Truth and Distance. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 14(4): 385-409.
- Baldassar, L. and Wilding, R., (2018). Ageing, Migration and New Media: The Significance of Transnational Care. *Journal of Sociology* 54(2): 226-235.
- Baldassar, L., & Merla, L. (2014). Dalam Baldassar, L. & Merla, L. eds., *Transnational Families, Migration and the Circulation of Care: Understanding Mobility and Absence in Family Life*. New York & London: Routledge.

- Baldassar, L., Baldock, C. V., Wilding, R. (2007). *Families Caring Across Borders: Migration, Ageing, and Transnational Caregiving*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cabraal, A., & Singh, S. (2014). Boomerang remittances and the circulation of care: A study of Indian transnational families in Australia. Dalam Baldassar, L. & Merla, L. eds., *Transnational Families, Migration and the Circulation of Care*. Oxfordshire, England: Routledge: 220-234.
- Coe, C. (2008). The Structuring of Feeling in Ghanaian Transnational Families. *City & Society* 20(2): 222-250.
- Coe, C. (2011a). What Is Love? The Materiality of Care in Ghanaian Transnational Families. *International Migration* 49(6): 7-24.
- Coe, C. (2012). Growing Up and Going Abroad: How Ghanaian Children Imagine Transnational Migration. *Ethnic and Migration Studies* 38(6): 913-931.
- Coe, C. (2014). *The Scattered Family: Parenting, African Migrants, And Global Inequality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Coe, C. (2011b). Everyday Ruptures: Children, Youth, and Migration in Global Perspective. Dalam Coe, C., dkk. *Everyday Ruptures: Children, Youth, and Migration in Global Perspective*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press: 97-232
- Cole, J., & Thomas, L. M. (2009). *Love in Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dreby, J. (2010). *Divided by Borders: Mexican Migrants and Their Children*. Berkeley, CA.: University of California Press.
- Francisco-Menchavez, V. (2018). *The Labor of Care: Filipina Migrants and Transnational Families in the Digital Age*. Urbana Champaign, IL: University of Illinois Press.
- Goffman, E. (1963). *Stigma Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc.
- Hoang, L. A. & Yeoh, B. S. A. (2012). Sustaining Families across Transnational Spaces: Vietnamese Migrant Parents and their Left-Behind Children. *Asian Studies Review* 36(3): 307-325.
- Hondagneu-Sotelo, P., & Avila, E. (1997). I'm Here, but I'm There": The Meanings of Latina Transnational Motherhood. *Gender and Society* 11(5): 548-571.
- hooks, bell. (1990). Marginality as a site of Resistance. Dalam Ferguson, R., dkk. *Out There: The Marginalization and Contemporary Culture*. New York & Cambridge, MA.: The MIT Press: 341-344.
- Irawaty, D. (2017). Domestic Workers in the Paradox of the Politics of Gender and the Politics of Developmentalism. *Jurnal Perempuan* 22(3): 149-159.
- Irawaty, D. (2021). Considering the Role of Money and Gifts in the (Re)-construction of Motherhood and Family Among Indonesian Transnational Female Domestic Workers. *IKAT: The Indonesian Journal of Southeast Asian Studies* 4(2): 89-111.
- Irawaty, D. (2022). Indonesian Female Migrant Domestic Workers and the Alternative Narratives of "The Heroes of Remittance" and "Part of the Family." In Maureen, dkk. eds., *Innovation on Education and Social Sciences*. London & New York: Routledge: 186-193.
- Jones, G. W., Asari, Y., & Djuartika, T. (1994). Divorce in West Java. *Journal of Comparative Studies* 25(3): 395-416.
- Jones, G. W. (2002). The Changing Indonesian Household. In Robinson, K. & Bessell, S. eds., *Women in Indonesia: Gender, Equity, and Development*. Pasir Panjang, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies: 219-234.
- Levitt, P. & Lamba-Nieves, D. (2013). Rethinking Remittances and the Migration-Development Nexus from the Perspective of Time. *Migration Letters* 10(1): 11-22.
- Levitt, P. (1998). Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion. *The Transnational Migration Review* 32(4): 926-948.
- Levitt, P., & Lamba-Nieves, D. (2011). Social Remittances Revisited. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37(1): 1-22.
- Levitt, P., Lacroix, T., & Vari-Lavoisier, I. (2016). Social Remittances and the Changing Transnational Political Landscape. *Comparative Migration Studies* 4 (1): 441-445.
- Mahler, S. J. (2001). Transnational Relationships: The Struggle to Communicate Across Borders. *Identities* 7(4): 583-619.
- Mahler, S. J. & Pessar, P. R. (2001). Gendered Geographies of Power: Analyzing Gender Across Transnational Spaces. *Identities* 7(4): 441-459.
- McDonald, P., & Abdurahman, E. H. (1974). *Marriage and Divorce in West Java: An Example of the Effective use of Marital Histories* (Working Paper). Jakarta: Lembaga Demografi, Fakultas Ekonomi, Universitas Indonesia.
- O'Reilly, A. (2004). Introduction. Dalam O'Reilly, A. ed., *Mother Outlaws: Theories and Practices of Empowered Mothering*. Toronto: Women's Press: 1-30.
- Olwig, K. F., dkk. (2014). *Migration, Family and the Welfare State: Integrating Migrants and Refugees in Scandinavia*. Oxfordshire, England: Routledge.
- Ortner, S. B., (2016). Dark Anthropology and its Others: Theories Since the Eighties. *Journal of Ethnographic Theory* 6(1): 47-73.
- Parreñas, R. S. (2005a) Long Distance Intimacy: Class, Gender and Intergenerational Relations Between Mothers and Children in Filipino Transnational Families. *Global Networks* 5: 317-336.

- Parreñas, R. S. (2005b). *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woos*. Stanford: Stanford University Press.
- Parreñas, R. S. (2010). Transnational Mothering: Source of Gender Conflicts in the Family. *North Carolina Law Review* 88(5): 1825-1856.
- Parreñas, R. S. (2014). The Intimate Labour of Transnational Communication. *Families, Relationships, and Societies* 3(3): 425-442.
- Pessar, P. & Mahler, S. J. (2003). Transnational Migration: Bringing Gender in. *International Migration Review* 37: 812-846.
- Phoenix, A., Woollett, A., & Lloyd, E. (1991). Motherhood: Social Construction, Politics, and Psychology. Dalam Phoenix, A., Woollett, A., Lloyd, E. eds., *Motherhood: Meanings, Practices, and Ideologies*. London; Newbury Park: Sage Publications: 1-15.
- Rudnyckij, D. (2004). Technologies of Servitude: Governmentality and Indonesian Transnational Labor Migration. *Anthropological Quarterly* 77(3): 407-434.
- Sassen, S. (2002). Global Cities and Survival Circuits. Dalam Ehrenreich, B. & Hochschild, A. eds. *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. New York: Henry Holt: 254-274.
- Sassen, S. (2000). Women's Burden: Counter-geographies of Globalization and the Feminization of Survival. *Journal of International Affairs* 53(2): 503-524.
- Singh, S. (2016). *Money, Migration and Family: India to Australia*. Melbourne: Palgrave Macmillan.
- Singh, S. & Cabraal, A. (2014). Contested Representations of Remittances and the Transnational Family. *South Asian Studies* 36(1): 50-64.
- Singh, S. & Gatina, L. (2015). Money Flows Two Ways between Transnational Families in Australia and India. *South Asian Diaspora* 7(1): 33-47.
- Singh, S., Cabraal, A., & Robertson, S. (2010). Remittances as a Currency of Care: A Focus on 'Twice Migrants' among the Indian Diaspora in Australia. *Journal of Comparative Family Studies* 41(2): 245-263.
- Smith, M. P., & Guarnizo, L.E. (1998). The Locations of Transnationalism. Dalam Smith, M. P. & Guarnizo, L. E. eds. *Transnationalism from Below*. New Brunswick & London: Transaction Publishers.
- Sorensen, N. N. (1998). Narrating Identity Across Dominican Worlds. Dalam Smith, M. P. & Guarnizo, L. E. eds. *Transnationalism from Below*. New Brunswick & London: Transaction Publishers: 241-269.
- Suro, R. (2003). *Remittance Senders and Receivers: Tracking the Transnational Channels*. Washington, DC.: Multilateral Investment Fund and the Pew Hispanic Center.
- Suryakusuma, J. (1996). The State and Sexuality in New Order Indonesia. Dalam Sears, L. J. ed., *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. Durham & London: Duke University Press: 92-119.
- Suryakusuma, J. (2004). *Sex, Power, and Nation: An Anthology of Writings, 1979-2003*. Jakarta: Metafor.
- Thai, H. C. (2014). *Insufficient Funds: The Culture of Money in Low-Wage Transnational Families*. Stanford: Stanford University Press.
- Peraturan Pemerintah Nomor 10 Tahun 1983 Tentang Izin Perkawinan Dan Perceraian Bagi Pegawai Negeri Sipil.
- Peraturan Pemerintah Nomor 45 Tahun 1990 Tentang Perubahan Atas Peraturan Pemerintah Nomor 10 Tahun 1983 Tentang Izin Perkawinan Dan Perceraian Bagi Pegawai Negeri Sipil.
- Tirtosudarmo, R. (1999). The Indonesian State's Response to Migration. *Sojourn* 14 (1): 212-228.
- Tungohan, E. (2013). Reconceptualizing Motherhood, Reconceptualizing Resistance: Migrant Domestic Workers, Transnational Hyper-Maternalism and Activism. *International Feminist Journal of Politics* 15(1): 39-57.
- Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.
- Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga.
- World Bank Indonesia. (2017). *Indonesia's Global Workers: Juggling Opportunities and Risks*. Jakarta: The World Bank Office of Jakarta.
- Zechner, M. (2008). Care of Older Persons in Transnational Settings. *Journal of Aging Studies* 22: 32-44.
- Zelizer, V. A. R. (2005). *The Purchase of Intimacy*. Princeton, New Jersey, Oxford: Princeton University Press.

Melawan Maskulinitas: Pengalaman Hidup Laki-Laki *Childfree*

Irmia Fitriyah

***Childfree* dan *Childless*: Perbedaan Mendasar**

Sejak dua hingga tiga tahun terakhir, perbincangan *childfree* mulai marak dan berkembang di Indonesia. Pada tanggal 25 April 2022, *Kick Andy* --acara televisi gelar wicara (*talk show*) populer-- mengangkat tema *childfree* dengan mengundang Victoria Tunggono, penulis buku *Childfree: Keputusan Sadar untuk Hidup Bebas Anak* (2021) (Pilipus dkk., 2022). Dalam buku tersebut, Tunggono (2021) mendokumentasikan pengalaman dan pandangan orang-orang *childfree* Indonesia, termasuk saya. Ia memaparkan bahwa ada ragam alasan memilih *childfree*. Ada yang berlatar pada kepedulian akan lingkungan, kesadaran diri atas ketidakmampuan melakukan pengasuhan dan perawatan anak, pengalaman dalam mengasuh anak kerabat, sejarah buruk dalam pengasuhan yang dilakukan orang tua, dan kesadaran diri untuk hidup tanpa terbebani dalam tanggung jawab pengasuhan/perawatan anak, dan fobia pada anak-anak (yang mungkin saja berasal dari trauma).

Childfree sebenarnya bukanlah fenomena baru, tetapi menjadi tren perbincangan karena banyak pasangan atau orang lajang yang kemudian berani melesa sebagai *childfree*. Bish (2021) menuliskan bahwa *childfree* berbeda dengan *childless*. Bila dalam *childless*, individu-individu (yang berpasangan) sebenarnya ingin memiliki anak, tetapi tidak bisa memenuhi keinginannya karena ragam alasan, *childfree* adalah orang-orang yang dengan sadar memilih untuk tidak memiliki anak. Pada *childfree*, ketidakhadiran anak dipandang sebagai sesuatu yang positif (Stewart, 2012; Basten, 2009), karena pasangan atau seorang individu memang memilih untuk tidak memiliki anak. Sedangkan dalam *childless*, ketidakhadiran anak dipandang sebagai sesuatu yang negatif, karena sebenarnya pasangan atau seseorang individu ingin memiliki anak tetapi tidak bisa dengan ragam alasan yang melatarinya.

Kultur Patrilineal dan Pandangan tentang Anak di Indonesia

Merujuk pada temuan American College of Obstetrics and Gynecology (ACOG), Hintz dan Brown (2019) menyebutkan bahwa perempuan dan laki-laki *childfree* yang memutuskan untuk melakukan sterilisasi menghadapi pertanyaan tentang status nulipara,¹¹ risiko atas penyesalan dari prosedur yang dilakukan, dan usia. Hintz & Brown meneliti perempuan dan laki-laki yang memilih *childfree* dengan melakukan sterilisasi di klinik resmi. Dari hasil penelitian yang dilakukan di Amerika Serikat (AS), mereka menemukan bahwa baik perempuan dan laki-laki, keduanya mendapatkan tekanan sosial atas pilihan *childfree* yang dilakukan dengan melakukan prosedur sterilisasi secara medis.

Di Indonesia, penulis belum menemukan penelitian serupa. Namun, penulis menemukan (cisgender) laki-laki heteroseksual yang memilih secara sukarela untuk tidak memiliki anak atau *childfree*. Hal ini menarik, karena mayoritas suku dan ras di Indonesia menggunakan sistem patrilineal. Dalam hal nama keluarga misalnya, sistem patrilineal membutuhkan anak laki-laki untuk meneruskan nama keluarga. Di beberapa suku atau masyarakat di Indonesia, seperti suku Batak, suku Kluet di Aceh Selatan (Hermaliza, 2011), masyarakat Betawi di Kampung Sawah (Jamaludin, 2015), dan masyarakat Tionghoa (Paramitha & Basaria, 2018), dan bisa juga ditemukan pada suku Jawa, kultur patrilineal dapat diketahui dengan penggunaan nama keluarga dari garis keturunan laki-laki atau nama suami/bapak (laki-laki). Misalnya pada suku Batak, bila nama keluarga ayah adalah Lubis, maka anak-anak akan menggunakan nama keluarga (marga) Lubis. Sedangkan pada suku Jawa, telah terbiasa nama laki-laki (suami/ayah) diimbuhkan pada nama istri/anak, misalnya Tien Soeharto atau Megawati Soekarno. Lalu, ada pula masyarakat Betawi kampung Sawah kota Bekasi yang menggunakan sistem patrilineal. Mengacu pada Praptanto (2011), Jamaluddin (2015) menemukan bahwa masyarakat Betawi yang mendiami kampung Sawah kota Bekasi menggunakan nama keluarga, seperti Napiun, Pepe, Kelip, Baiin, Kaiin, Kuding, Senen, Noron, Rikin, Kuding, Kaiin, Oyan, Biran, Seran, Rimin, Niman, Minan, Modo, Halim, Kadiman dan Nathanael.

Secara umum, terdapat dua tradisi tentang garis keturunan, yaitu patrilineal –garis keturunan diteruskan dari laki-laki–, dan matrilineal –garis keturunan diteruskan dari perempuan. Dibandingkan sistem matrilineal, sistem patrilineal lebih banyak dipraktikkan di Indonesia. Dilihat dari tradisi patrilineal, maka keberadaan anak laki-laki dianggap sangat penting sebagai penerus keturunan. Selain itu, ideologi patriarkal yang umumnya masih lekat dalam banyak masyarakat memandang anak adalah simbol kejantanan laki-laki– bahwa ia bisa membuahi perempuan.

Latar sosial-kultural –patriarkat dan patrilineal– inilah yang membuat saya tertarik untuk mengetahui tentang pengalaman laki-laki yang memilih *childfree*; meskipun secara umum, di Indonesia, beban memiliki anak lebih ditimpakan pada perempuan. Namun, bukan berarti laki-laki tak terbebani bila tidak memiliki anak. Studi yang dilakukan Supriatna (2023) menemukan bahwa laki-laki juga mendapatkan stereotip dan stigma karena tak memiliki anak. Selain itu, Supriatna juga

¹¹*Nulipara* adalah istilah yang digunakan untuk mengacu pada perempuan yang melahirkan tetapi anaknya tidak hidup ketika dilahirkan (kbbi.web.id).

mengemukakan bahwa studi tentang *childfree* dengan subjek laki-laki masih sangat terbatas; dan inilah alasan saya memilih laki-laki sebagai subyek kajian.

Kajian ini diharapkan dapat memperkaya diskursus (positif) tentang *childfree* di Indonesia. Selain itu, juga diharapkan dapat memperkaya studi gender dan feminisme di Indonesia yang masih sangat jarang ditelusuri dari pengalaman hidup (cisgender) laki-laki heteroseksual.

Metode Penelitian

Untuk pengumpulan data, penulis menggunakan metode wawancara secara daring dengan empat (cisgender) laki-laki heteroseksual, yang semuanya tinggal di Indonesia, yaitu Bali, Yogyakarta, dan Jawa Barat. Sedangkan untuk melakukan analisis data, penulis menggunakan pendekatan fenomenologi.

Pendekatan fenomenologi memiliki dua implikasi penting, yakni: a) untuk mengetahui apa yang dialami orang dan bagaimana ia menafsirkan dunia; b) satu-satunya cara untuk benar-benar mengetahui apa yang dialami orang lain adalah langsung mengalaminya sendiri (Oetomo, 1993: 7-8), di mana dalam penelitian ini peneliti juga seorang *childfree*.

Kerangka Konseptual: Maskulinitas Hegemonik

Ada tiga hal penting yang ditemukan Connell (1983, dalam Hearn, 2004) terkait tubuh laki-laki dewasa, yaitu kerja, seksualitas, dan kebapakan (*fatherhood*). Connell menekankan bahwa melekatkan maskulinitas dalam tubuh (laki-laki) lebih merupakan proses historis, bukan sekadar fakta biologis. Meskipun terdapat kompleksitas dalam maskulinitas hegemonik— yaitu adanya pandangan yang mengusulkan perlunya pergeseran dari fokus maskulinitas ke laki-laki, bagi Connell, pendekatan maskulinitas hegemonik masih berguna dalam melakukan analisis kritis pada laki-laki. Dalam hal ini, menurut Connell (2007), hegemonik maskulinitas semula tidak terlepas dari sistem patriarkal dalam relasi gender, yaitu dominasi laki-laki terhadap perempuan.

Pada perkembangannya, maskulinitas hegemonik tidak saja mengacu pada laki-laki biologis (*male*), tetapi juga mengacu pada perempuan biologis (Cheng, dalam Whitehead, 1999). Secara empiris, merujuk Connell dan Messerschmidt (2005), maskulinitas hegemonik dapat dianalisis pada tiga level berikut:

- 1) Lokal: dikonstruksikan dalam arena interaksi tatap muka dalam keluarga, komunitas, kelembagaan, yang biasanya ditemukan dalam studi etnografi dan *life-history*;
- 2) Regional: dikonstruksikan dalam level kultur atau negara-bangsa, yang secara tipikal ditemukan dalam penelitian wacana (diskursus), politik, dan demografi;
- 3) Global: dikonstruksikan dalam arena transnasional seperti politik dunia dan bisnis transnasional serta media, yang muncul pada penelitian tentang maskulinitas dan globalisasi.

Secara spesifik, dalam artikel ini, penulis fokus pada maskulinitas hegemonik di level regional, yaitu politik keluarga yang dibangun oleh negara.

Pembahasan

Penulis memilih (cisgender) laki-laki heteroseksual sebagai subjek kajian berlatar pada minimnya studi/kajian mengenai laki-laki *childfree*. Khususnya pada cisgender laki-laki, kemampuan membuahi masih dianggap sebagai kesuksesan tanpa memandang orientasi seksualnya. Meskipun penulis belum menemukan studi/kajian mengenai (cisgender) laki-laki homoseksual yang memilih menikah secara heteroseksual dan memiliki anak, dalam keseharian penulis kerap mengetahui gosip¹² tentang seorang ternama (selebriti) yang sebenarnya gay menikah secara norma heteroseksual dan memiliki anak. Di negeri di mana LBTIQA++ mendapat perlakuan buruk –bahkan negara secara resmi mendiskriminasi gay, waria dan lesbian melalui peraturan mengenai Penyandang Masalah Kesejahteraan Sosial (PMKS),¹³ menikah dan memiliki anak tampaknya menjadi jalan keluar konkret bagi non-heteroseksual dan non-cisgender untuk menyembunyikan orientasi seksual atau identitas gender agar terhindar dari persekusi sosial.¹⁴

Di Indonesia, secara sosial-kultural, menikah dan memiliki anak masih menjadi standar yang perlu dipenuhi oleh individu. Secara legal lewat Undang-Undang (UU) No. 52 Tahun 2009 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga, negara menganggap Keluarga Berkualitas adalah “keluarga yang dibentuk berdasarkan perkawinan yang sah dan bercirikan sejahtera, sehat, maju, mandiri, memiliki jumlah anak yang ideal, berwawasan ke depan, bertanggung jawab, harmonis, dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa.” Meskipun pada UU ini keluarga bisa terdiri dari ayah dan anak atau ibu dan anak, keluarga berkualitas masih menjadi tujuan utama pembangunan keluarga. Ini berarti ayah, ibu, dan anak masih menjadi ideologi dominan, sebagaimana narasi “keluarga Budi” yang terdiri dari ayah ibu, dan anak.

Dengan ideologi dominan keluarga, maka memilih menjadi *childfree* –terutama bagi cisgender heteroseksual (yang secara orientasi seksual dianggap normal), memiliki tantangannya sendiri. Dari hasil memuat *postingan* tentang ketersediaan untuk menjadi informan, saya menemukan empat (4) orang yang bersedia menjadi informan. Mereka berasal dari kultur berbeda, yaitu Tionghoa-Kristen, Bugis-Batak-Islam, Jawa-Kristen, dan Jawa-Tionghoa-Katolik, Secara status sosial, keempat informan tersebut berasal dari kelas menengah dan keempatnya tergabung dalam komunitas *childfree* Indonesia, serta tinggal di daerah urban, dengan umur kisaran akhir 20-an dan 30-an. Sedangkan untuk status hubungan, keempat informan saya telah memiliki pasangan yang sama-sama *childfree*.¹⁵

Berikut ringkasan dari hasil wawancara yang penulis lakukan:

¹²Terkait gossip, dapat dibaca lebih lanjut dalam James Danandjaja. (1984). *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-Lain* (1984). Jakarta: Graffiti.

¹³Peraturan Menteri Sosial (Permensos) Nomor 08 Tahun 2012 tentang Pedoman Pendataan dan Pengelolaan Data Penyandang Masalah Kesejahteraan Sosial (PMKS) dan Potensi dan Sumber Kesejahteraan Sosial.

¹⁴ Menurut penulis, perlu studi lebih lanjut terkait hal ini.

¹⁵ Seorang informan penulis, pada saat penelitian ini dilakukan, merupakan *partner* penulis sendiri.

Topik	Informan 1 Tionghoa-Kristen	Informan 2 Makassar- Batak-Islam	Informan 3 Tionghoa-Jawa- Katolik	Informan 4 Jawa-Kristen
Mulai memutuskan untuk <i>childfree</i>	Sejak tahun 2015, tetapi belum mengenal istilah <i>childfree</i> .	Sudah lama (tidak menyebutkan tahun)	Tahun 2015-an	2015-an/2016-an
Keterbukaan tentang pilihan <i>childfree</i>	Dengan orang-orang tertentu, seperti orang tua, kedua adik, beberapa kenalan/teman orang tua, beberapa paman/bibi dan kerabat lainnya yang ramah dan bisa diajak bincang-bincang santai.	Belum terlalu terbuka dengan keluarga, tetapi terbuka pada teman-teman	Hanya pada teman-teman terdekat	Belum terbuka
Pandangan teman/keluarga tentang pilihan <i>childfree</i>	Pada awalnya, orang tua dan kedua adik merasa aneh, tapi kemudian menyerahkan keputusan pada informan; meski bagi mereka <i>childfree</i> itu tampak palsu, karena tujuan menikah adalah untuk memiliki anak.	Pro dan kontra. Orang-orang dekat pro, karena itu keputusan hidup informan. Yang kontra berpendapat bahwa meneruskan keturunan adalah penting.	Orang tua tidak terlalu mempermasalahkan, tapi cuma mewajibkan menikah dengan yang seagama. Kalau keluarga besar, tidak peduli. Kalau teman-teman dekat menerima pilihan <i>childfree</i> .	Belum memberitahukan perihal pilihan <i>childfree</i> pada keluarga untuk menghindari, karena menganggap tidak <i>urgent</i> untuk memberitahu keluarga.
Penggunaan nama keluarga	Iya, dari keluarga bapak	Iya, dari keluarga bapak	Iya, dari keluarga bapak	Iya, dari keluarga bapak
Pandangan pribadi tentang pilihan <i>childfree</i>	Tetap akan menjadi <i>childfree</i>	Tidak sanggup dan tidak ingin jadi bapak	Yakin dan mantap	Cukup nyaman dengan pilihan saat ini, meski juga kepikiran nanti kalau sudah tua bagaimana tetapi juga tak ingin membebani anak.

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, di Indonesia, negara mengonstruksi keluarga (lihat definisi “Keluarga Berkualitas” yang disebutkan di atas) adalah entitas yang terdiri dari bapak, ibu, dan anak. Pada era 1980-an, misalnya, ideologi keluarga dapat ditemui pada buku pelajaran bahasa Indonesia tentang “keluarga Budi” yang terdiri dari bapak, ibu, Ani –kakak Budi, dan Budi.¹⁶ Pada informan

¹⁶ <https://era.id/biografi/37785/mengenal-sejarah-asal-muasal-nama-budi-dan-ani-di-buku-anak-sd>

saya, orang-orang yang kontra tentang gagasan *childfree* beranggapan bahwa hakikat menikah adalah memiliki anak.

“Teman orang tua, laki-laki... pernah *nyuruh* saya keluar dari ICC (Indonesia Childfree Community) ... saya (dianggap) *bakal* makin sesat di sana (ICC)... dia menganggap *childfree* itu semacam sesat intinya. Lalu, saya marah dan pukul-pukul meja di hadapannya...” (Informan 1).

“Justru yang datang pro dan kontra dari teman-teman perempuan... yang kontra ya bilang *emang* kamu *nggak pingin* meneruskan keturunan? Ya gitu gitu lah rata rata dari yang kontra, argumennya kayak gitu” (Informan 2).

Pada informan 1, meski keluarga intinya pada akhirnya tidak lagi menyinggung-nyinggung keberatan mereka terhadap *childfree*, ibu dan neneknya tetap menganggap *childfree* adalah buruk.

“Pas *nyokap* dan nenek tahu aku *koncoan* (temenan) *karo* (dengan) *kon* (kamu)... usia 40-an *sek* (masih) belum *married*... Ma dan nenek saya *dapat* berkali-kali *wanti-wanti* (berpesan) diriku jangan bergaul dengan perempuan belum kawin... Biasa stigma... Nyokap *strict* saya setiap ada dengar tentang *you*, raut mukanya *ketok* (kelihatan) *nggak* suka...” (Informan 3).

Seperti penulis jelaskan di atas--melela (*coming out*) sebagai *childfree* seperti melela pada LGBTIQ++--tiga informan, yaitu informan 1, 2, dan 3 tidak terbuka tentang pilihan *childfree* pada semua orang (hanya pada orang tertentu); sedangkan khusus pada informan 4, ia tidak bersikap terbuka tentang pilihan *childfree*-nya.

“... teman-teman dekat yang kuberitahu... mereka menerima pilihan hidupku karena memang mereka adalah orang-orang yang telah kuseleksi... kalo ke *ortu* masih *ngambang*, belum frontal sepenuhnya... aku ngomong diplomatis aja ke *ortuku*, bilang kalau besar kemungkinan aku bakal melajang atau selibat sampai tua. Toh ada beberapa om tante dari keluarga besarku yang *nggak* nikah atau baru nikah di usia 40 ke atas. Jadi, mereka bisa jadi rujukan” (Informan 3).

“Dengan *ortu* dan kedua adik serta beberapa kenalan *ortu*, teman *ortu* dan juga beberapa paman dan bibi serta kerabat saya yang saya rasa masih bisa ramah kepada saya...” (Informan 1).

“Aku kan posisinya belum menikah... Cuman *mmm* skripsiku kan tentang *childfree*. Gitu kan. Trus orang-orang kantor, temen-temenku pada tahu. Cuman mereka itu heboh kayak *terus* kalo *nggak* mau punya anak gimana... Kok masa *nggak* mau punya anak. Aneh banget ya. Cuman semacam itu *sih*, mbak. Cuman mereka *nggak* tahu kalau aku juga *nggak pingin* punya anak gitu.” (Informan 4)

Informan 2 mengaku belum melela pada orang tuanya, tetapi teman-temannya telah tahu ia adalah *childfree*; dan ada teman-teman yang mempertanyakan pilihan *childfree*-nya.

“... kapan nikah? Trus kayak saya bercanda, ah, males nikah ah. Males punya anak. Itu tuh mereka responnya kok ada ya orang yang *nggak* mau punya anak” (Informan 2).

Apa yang dialami oleh para informan adalah representasi nilai dominan tentang anak. Brahmandika (2022) dalam artikelnya berpendapat bahwa fenomena *childfree* merupakan fenomena yang mengurangi nilai dan tujuan perkawinan. Alasannya ini didasarkan pada ajaran Gereja (Katolik).

“Menurut Yohanes Servatius Lon, perkawinan bukanlah perbuatan yang dilakukan manusia tanpa tujuan. Sebagai lembaga cinta yang resmi, perkawinan tidak semata-mata menjadi tempat untuk menikmati kesenangan. Perkawinan menyanggung tanggung jawab terhadap pengembangan dan peningkatan mutu kehidupan manusia. Sejak awal penciptaan, manusia diberi tugas untuk berkembang biak. Dikatakan dalam Kitab Kejadian 2:24, ‘Beranakcuculah dan bertambah banyak; penuhilah bumi.’ Melalui perkawinan, tugas untuk prokreasi ini diwujudkan. Maka, kendati anak bukan tujuan utama perkawinan, namun perkawinan terarah pada kelahiran.”

Meskipun tidak semua ajaran agama ataupun tafsir ayat suci menolak/melarang *childfree*,¹⁷ sebagaimana isu LGBTIQAA+, tidak semua orang yang memutuskan *childfree* merasa leluasa untuk melela. Informan 1 dan 3, mereka hanya terbuka pada kalangan terbatas. Sementara pada informan 2, ia belum melela pada keluarganya; sedangkan pada informan 4, ia tidak terbuka sama sekali. Pada informan 1, kerabatnya menganggap *childfree* itu palsu, karena bagi kerabatnya tujuan menikah adalah untuk memiliki anak.

“... dengan ortu dan kedua adik serta beberapa kenalan ortu, teman ortu, dan juga beberapa paman dan bibi serta kerabat saya yang saya rasa masih bisa ramah kepada saya... Bagi mereka *childfree* itu *sounds fake*. Paman, adik bokap, bilang yang namanya nikah ya pasti untuk punya anak...” (Informan 1).

“... hanya ke teman-teman terdekat saja ... karena yang pasti *nggak* akan menghakimi dan bisa menerima apa adanya. Kalau ke ortu, masih *ngambang*. Belum frontal sepenuhnya.” (Informan 3).

“*Nggak*, mbak. Belum, belum. Karena aku *ngerasa* itu bukan hal *urgent* untuk dikasih tahu, mbak. Ibaratnya nanti bakal ada penolakan atau gimana kan. Sebenarnya itu bisa memicu konflik juga, dan aku tidak membutuhkan itu saat ini” (Informan 4).

Dari penuturan keempat informan tersebut, dapat diketahui bahwa sebagaimana diutarakan oleh informan 4, melela sebagai *childfree* berpotensi menimbulkan konflik. Mayoritas awam masih menganggap *childfree* sebagai sesuatu yang tidak lazim atau melawan keyakinan/kepercayaan dominan. Di Indonesia, prokreasi masih menjadi nilai utama. Hal ini tidak terlepas dari

¹⁷Baca lebih lanjut Fadhillah (2022), Zainuddin, dkk., (2019), Pilipus, dkk., (2022).

keyakinan/kepercayaan bahwa kehadiran anak dalam pernikahan adalah pembawa rezeki. Keluarga yang terikat dalam perkawinan serta terdiri dari ayah, ibu, dan anak adalah diskursus utama yang terus direproduksi. Khususnya pada laki-laki –terutama laki-laki yang berasal dari kultur patrilineal–, ketiadaan anak berarti sama saja dengan memutus garis keturunan.

Kesimpulan

Maskulinitas hegemonik menempatkan cisgender laki-laki heteroseksual dalam tiga lingkup, yaitu kerja, seksualitas, dan kebapakan. Terkait reproduksi, secara sosial-kultural, cisgender laki-laki heteroseksual diharapkan dapat membuahi cisgender perempuan sehingga kemudian lahirlah anak-anak (seksualitas dan kebapakan). Di Indonesia, negara juga mengatur ruang privat warganya. Dalam kaitannya dengan keluarga, Indonesia memiliki UU No. 52 Tahun 2009 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga. Dalam aturan ini, meskipun menyebutkan keluarga yang hanya terdiri atas suami istri tanpa anak, tetapi Keluarga Berkualitas –dengan anak–lebih dikedepankan.

Maskulinitas hegemonik membangun pandangan bahwa cisgender laki-laki (tanpa memandang orientasi seksualnya) adalah pihak yang diperlukan untuk melanggengkan politik keluarga –ayah, ibu, dan anak. Dari pengalaman keempat informan saya, dapat diketahui bahwa maskulinitas hegemonik mengooptasi baik perempuan maupun laki-laki, yaitu laki-laki diposisikan sebagai pihak yang dibutuhkan dalam produksi anak (melalui spermanya) untuk meneruskan garis keluarga.

Daftar Pustaka

- Basten, S. (2009, June). Voluntary childlessness and being Childfree. *The Future of Human Reproduction: Working Paper #5*. University of Oxford - Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Blackstone, A., & Stewart, M. D. (2012). Choosing to be Childfree: Research on the Decision Not to Parent. *Sociology Compass* 6(9): 1-10.
- Brahmandika, L. (2022). Fenomena Childfree di Kalangan Pernikahan Masa Kini. *Jurnal Filsafat-Teologi Kontekstual* 3(1): 104-118.
- Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society* 19(6): 829-859.
- Fadhilah, E. (2022). Childfree dalam Perspektif Islam. *Jurnal Syari'ah dan Hukum* 3(1): 71-80.
- Hearn, J. (2004). From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men. *Feminist Theory* 5(1): 49-72.
- Hermaliza, E. (2011). Sistem Keekerabatan Suku Bangsa Kluet di Aceh Selatan. *Widyaiset* 14(1): 123-132.
- Hintz, E. A., & Brown, C. L. (2019). Childfree by Choice: Stigma in Medical. *Women's Reproductive Health* 6(1): 62-75.
- Jamaludin, A. N. (2015). Sistem Keekerabatan Masyarakat Kampung Sawah di Kota Bekasi. *el Harakah* 17(2): 259-274.
- Paramitha, K., & Basaria, D. (2018). Pola Asuh Ayah Terhadap Anak Perempuan dan Anak Laki-Laki dalam Keluarga Patrilineal. *Jurnal Muara Ilmu Sosial, Humaniora, dan Seni*, 127-134.
- Pilipus, D. M., Hermanto, Y. P., & Simanjuntak, F. (2022). Fenomena Gaya Hidup Childfree dalam Pandangan Etika Kristen. *Voice Of Wesley: Jurnal Ilmiah Musik dan Agama* 6(1): 18-30.
- Rahayu, N. F., & Rahmah, F. A. (2022). Keputusan Pasangan Subur Untuk Tidak Memiliki Anak. *Hermeneutika* 8(1): 20-33.
- Rizka, S. M., Yeniningsih, T. K., Mutmainah, & Yuhariati. (2021). Childfree Phenomenon in Indonesia. *The 11th Annual International Conference (AIC) on Social Sciences*, Banda Aceh: 336-341.
- Sunarto, M. Z., & Imamah, L. (2023). Fenomena Childfree dalam Perkawinan. *Jurnal Darussalam; Jurnal Pendidikan, Komunikasi dan Pemikiran Hukum Islam* XIV(2): 181-202.

Supriatna, E. (2023). Being a Childfree Man in Indonesia: Facing Challenges and Social Stigma in Choosing the Freedom Without Children. *Tec Empresarial* 18(1): 254-265.
Undang-Undang No. 50 Tahun 2009 tentang Perkembangan Pendudukan dan Pembangunan Keluarga.
Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.
Whitehead, S. (1999). Hegemonic Masculinity Revisited. *Gender, Work, and Organization* 6(1): 58-62.

Laki-laki dan Hak Reproduksi: Kesetaraan Gender dalam Pengambilan Keputusan *Childfree*

Rofi'

Pendahuluan

Dewasa ini, *childfree* menjadi topik yang banyak diperbincangkan masyarakat dunia. Nyatanya, konsep *childfree* telah berkembang sejak abad 20 yang dimaknai sebagai hak asasi manusia dalam membuat keputusan untuk tidak memiliki anak (Fadhilah, 2021). Jika ditarik dari sejarah konsep tersebut, berdasarkan penuturan Rachel Chrastil di *Washington Post*, *childfree* telah dikenal oleh masyarakat Eropa sejak tahun 1500-an. Pada tahun 1800, di Eropa dan Amerika Serikat, banyak masyarakat memutuskan *childfree* yang berimplikasi pada rendahnya angka kelahiran anak (Fakhriansyah, 2023).

Data The World Factbook Central Intelligence Agency (CIA) menyebutkan, pada tahun 2022, tercatat 10 negara dengan angka kelahiran terendah di dunia. Negara-negara tersebut antara lain: Saint Pierre & Miquelon, Monako, Andora, Korea Selatan, Jepang, Italia, Spanyol, Taiwan, Yunani, dan Puerto Rico (Santika, 2023). Saint Pierre & Miquelon menjadi daerah dengan tingkat kelahiran paling rendah. Wilayah tersebut hanya memiliki rata-rata 6,47 kelahiran per 1000 penduduk tahun 2022. Sedangkan penduduk Saint Pierre & Miquelon pada tahun 2018 sebanyak 41% dari total penduduknya justru berada pada usia 25 dan 26 (Glass, 2019).

Tren *childfree* juga berkembang pesat di Asia. Jepang sebagai salah satu negara maju tak mampu membendung tren tersebut. Budaya gila kerja di kalangan masyarakat Jepang membuat mereka menghabiskan waktu luang untuk lembur kerja dari pada menjalin hubungan asmara (Nugroho, 2022). Selain itu, ketidaksetaraan gender menjadi pertimbangan perempuan di Jepang untuk memilih tidak memiliki

anak. Hal ini dikarenakan budaya di Jepang menuntut perempuan untuk melepaskan karir ketika dihadapkan pada pilihan memiliki anak atau pekerjaan. Sebanyak 70% perempuan di Jepang bahkan dengan terpaksa melepaskan karirnya karena telah memiliki anak (Ela, 2022). Sementara, laki-laki tidak terlibat dalam aktivitas rumah tangga.

Di Indonesia, *childfree* mendapatkan reaksi cepat dari kalangan masyarakat. “Budaya ketimuran” yang begitu kental dalam masyarakat memunculkan beragam penafsiran dan mengerucut pada pemahaman kolektif masyarakat Indonesia (Hasan, 2019). Bentuk pemahaman kolektif tersebut salah satunya tentang keyakinan bahwa anak memiliki peran penting dalam memberikan rasa nyaman di dalam pernikahan. Hal ini menjadikan Indonesia sebagai negara dengan tingkat pro-natalis yang tinggi (Jenuri, 2022). Akibatnya, masyarakat Indonesia tidak mudah untuk menerima konsep *childfree* yang dianggap terinspirasi dari budaya Barat. *Childfree* dipandang bukan sebagai bentuk hak-hak individu, melainkan sebagai tawaran alternatif hidup yang bertentangan dengan kehidupan masyarakat yang telah harmonis. Selain karena pandangan terkait budaya ketimuran, budaya patriarki juga menjadi faktor kultural lain terkait *childfree* di Indonesia.

Berdasarkan hasil riset World Value Survey (WVS) Indonesia tahun 2018, laki-laki Indonesia secara umum memiliki kecenderungan patriarkal. Budaya patriarki memberikan ruang bagi laki-laki untuk mengontrol masyarakat termasuk keluarga sebagai unit sosial terkecil. Atas dasar nilai-nilai patriarki, laki-laki memiliki peran lebih besar dalam aktivitas publik, sedangkan perempuan terbelenggu dalam kegiatan domestik. Ketidaksetaraan peran laki-laki dan perempuan berdampak pada tidak terpenuhinya hak-hak individu dan akses yang sama. Akibatnya, perempuan menjadi sasaran diskriminasi (Sakina, 2017).

Kondisi ketubuhan perempuan yang memiliki rahim dan melahirkan mendorong konstruksi sosial tentang peran perempuan dalam kerja reproduksi. Sering kita menjumpai propaganda yang menyebutkan bahwa perempuan sempurna adalah perempuan yang melahirkan anak dari rahimnya sendiri (Folia, 2021). Pertimbangan atas hak penuh ketubuhan tersebut menjadi perhatian penting bagi perempuan dalam mengambil keputusan *childfree*. Keputusan *childfree* juga dipengaruhi dengan beberapa alasan mendasar lainnya. Menurut pandangan Tri Rejeki Andayani, seperti dikutip Widiastuty (2022), beberapa faktor perempuan atau pasangan memutuskan *childfree* antara lain: latar belakang keluarga, isu lingkungan, kondisi finansial, kekhawatiran tidak mampu membesarkan anak, mempunyai masalah *maternal instinct*, terkendala kondisi fisik, dan masalah personal.

Saat ini, keputusan *childfree* tidak hanya diperjuangkan perempuan, melainkan juga laki-laki. Beberapa studi di Jerman memperlihatkan peran laki-laki yang turut menentukan sikapnya dalam keputusan *childfree*. Studi yang dilakukan Bauer dan Kneip pada 2013, seperti dikutip Duvander (2020), menunjukkan laki-laki memiliki pengaruh yang cukup signifikan dalam penentuan tidak memiliki anak. Alasan memutuskan untuk *childfree* juga beragam mulai dari preferensi pribadi, finansial, fokus pada karir, hingga tanggung jawab menjadi orang tua.

Dalam artikel ini, penulis akan mengkaji lebih jauh pertimbangan laki-laki dalam memutuskan *childfree*. Melihat pengalaman laki-laki di Jerman yang memilih *childfree*,

menarik untuk menggali sudut pandang laki-laki dalam pertimbangan kesetaraan gender untuk memutuskan *childfree*. Hal ini akan menyumbang khazanah kajian baru terkait cara pandang laki-laki yang mengedepankan kesetaraan gender di tengah budaya patriarki yang berkembang di Indonesia.

Metode Penelitian

Riset ini menggunakan metode penelitian kualitatif. Seperti dikutip Moleong (2017), David Williams menjelaskan, penelitian kualitatif adalah pengumpulan latar ilmiah dengan menggunakan rangkaian metode-metode ilmiah, serta dilakukan oleh peneliti yang tertarik secara ilmiah. Persoalan latar ilmiah memiliki maksud agar target yang dihasilkan mampu menangkap dan menafsirkan sebuah fenomena. Secara umum, penelitian kualitatif merupakan metode yang digunakan dalam menganalisis peristiwa, fenomena, kepercayaan, situasi sosial, serta persepsi kelompok dan individu di dalamnya. Lebih lanjut, penelitian ini menggunakan kerangka desain penelitian fenomenologis untuk menangkap pertimbangan laki-laki yang memutuskan *childfree* berdasarkan pertimbangan kesetaraan gender.

Menurut Jailani (2023), penelitian fenomenologis sebagai kerangka berpikir menekankan pada pengalaman-pengalaman manusia serta implikasi atas interpretasi yang dilakukan terhadap pengalaman tersebut. Keterlibatan peneliti dilakukan dengan masuk ke dalam pengalaman yang dirasakan oleh subjek yang diteliti dengan tujuan untuk memahami peristiwa yang dialami oleh subjek tersebut. Merujuk Ratnaningtyas (2023), tahapan analisis dalam kerangka penelitian fenomenologis meliputi:

1. Tahap awal: Peneliti melakukan deskripsi secara utuh atas hasil wawancara yang dilakukan terhadap narasumber ke dalam tulisan.
2. Tahap *horizontalization*: Pada tahap ini peneliti melakukan inventarisir terhadap pertanyaan-pertanyaan yang relevan dengan topik penelitian.
3. Tahap *cluster of meaning*: Peneliti melakukan klasifikasi pernyataan-pernyataan pada unit makna. Peneliti menulis serangkaian pengalaman yang dirasakan oleh informan sekaligus menemukan makna dari fenomena yang dialami oleh subjek penelitian
4. Tahap deskripsi esensi: Akhir dari penelitian yaitu rekonstruksi yang dibangun secara utuh oleh peneliti atas esensi fenomena yang dialami oleh subjek.

Analisis

Berdasarkan riset yang dilakukan oleh Amy C. Alexander dan Christian Welzel berjudul *Empowering Woman: Four Theories Tested on Four Different Aspects of Gender Equality*, beberapa pendekatan untuk menjelaskan kesetaraan gender antara lain;

1. *Economic Modernity: The Classical Development Perspective*. Pendekatan ini meletakkan pembangunan ekonomi yang dapat dirasakan langsung dari adanya peningkatan demokrasi dan pilihan manusia di dalamnya. Terbukanya akses yang bisa didapatkan oleh perempuan dipandang memberikan kontribusi lebih besar dalam dunia pendidikan maupun pekerjaan lain yang mengandalkan sumber daya secara luas. Peningkatan pembangunan ekonomi semacam ini

juga berimplikasi pada semakin banyak layanan sosial masyarakat yang dapat dilakukan.

2. *Cultural Modernity: The Human Development Perspective*. Pada aspek ini, kesetaraan gender menitikberatkan pada ekspresi diri manusia melalui pilihan-pilihan hidupnya. Perempuan diberikan kebebasan dalam mengembangkan dirinya sebagai manusia yang emansipatif dan berani menunjukkan otonomi atas dirinya. Langkah-langkah pembangunan manusia turut disertai dengan pembangunan ekonomi sehingga menciptakan budaya modern yang berupa lingkungan sosial inklusif dan memberikan keleluasaan manusia dalam menentukan pilihannya.
3. *Historical Legacies*. Perspektif ini menerangkan tentang warisan sejarah yang mampu memberikan pengaruhnya dalam perbaikan modernisasi pada status sosial dan politik perempuan. Salah satu warisan yang berpengaruh adalah agama. Setiap institusi agama memiliki karakteristik berbeda dalam emansipasi perempuan.

Pada dasarnya, ketiga aspek tersebut dijadikan acuan untuk melihat sejauhmana perempuan terpenuhi haknya akan kesetaraan gender. Dengan demikian, menjadi relevan ketika ketiga aspek tersebut digunakan dalam mengamati keputusan laki-laki berbasis kesetaraan gender. Dengan menggunakan kerangka tersebut, penulis menemukan beberapa informasi di bawah ini.

Pemahaman *Childfree*

Berdasarkan penelitian yang penulis lakukan, seluruh informan telah mengenal konsep *childfree*. Cara informan memahami konsep tersebut terbagi menjadi dua. *Pertama*, *childfree* dimaknai sebagai keputusan yang diambil secara sadar untuk tidak memiliki anak. Informan yang memiliki konstruksi pemikiran seperti ini cenderung memilih dan memutuskan *childfree* sebelum memiliki anak atau sebelum memiliki pasangan. Kehadiran orang lain yang akan menjadi pasangan hidupnya tidak menggoyahkan pendiriannya untuk memilih *childfree*.

Kedua, *childfree* dipandang sebagai konsep menunda memiliki anak. Langkah penundaan tersebut sebagai solusi dalam memaksimalkan waktunya untuk mengembangkan potensi diri dan pasangan. Laki-laki yang memilih konsep ini berupaya mencari usia yang ideal untuk menentukan perlu atau tidaknya memiliki anak. Memilih skema menunda anak juga menjadi alasan untuk mempelajari pengasuhan anak sebelum memutuskan memiliki anak.

Berdasarkan kedua pandangan di atas, dapat disimpulkan bahwa *childfree* diyakini sebagai bentuk kebebasan diri untuk memilih tidak menghadirkan anak dalam kurun waktu tertentu atau tak terbatas di dalam kehidupannya. *Childfree* juga dipandang sebagai jalan baru dalam sebuah rumah tangga, konsep yang mampu memberikan ruang bagi individu-individu di dalamnya untuk saling memberikan penghormatan atas ketubuhan. Keputusan *childfree* juga dipercaya sebagai hasil dialektik secara demokratis sebagai pasangan tanpa harus mereduksi eksistensi satu-sama lain.

Pengetahuan tentang *childfree* turut didukung oleh pengetahuan dan sumber informasi yang diperoleh para informan. Seluruh informan menunjukkan keberagaman latar belakang atas pengenalannya dengan konsep *childfree*. Beberapa latar belakang yang bisa ditunjukkan, antara lain, ketertarikannya dengan gaya hidup yang dijalani oleh tokoh yang dikagumi. Pola hidup dengan mempersiapkan segala hal sebelum mengambil keputusan memiliki anak membuat perjalanan hidup para informan yang berwarna dan tertata. Selain inspirasi dari tokoh, pengetahuan informan tentang *childfree* juga didasarkan pada berbagai fenomena dan persoalan sosial terkini.

Fenomena dan masalah yang menjadi sorotan mulai dari tingginya populasi manusia di bumi, pencemaran lingkungan, sampai *global warming*. Dengan memahami permasalahan sosial tersebut, para informan terdorong untuk menyumbangkan pemikiran dan ikut andil memberi solusi mulai dari diri sendiri. Hal ini yang menjadikan keputusan tidak memiliki anak sebagai langkah konkret dan efektif untuk terlibat mengatasi masalah-masalah tersebut dan mencegah lahirnya masalah baru di masa depan. Keputusan tersebut juga muncul sebagai upaya agar anak tidak menjadi korban atas masalah sosial dan krisis lingkungan yang ada. Selain dari pengalaman dan kesadaran tentang fenomena sosial, pengetahuan tentang *childfree* turut dipengaruhi oleh luasnya literasi dan ruang diskusi yang diikuti para informan. Saat ini, berbagai sumber pengetahuan dapat dengan mudah didapatkan sehingga membantu masyarakat untuk mengetahui dan memahami *childfree* lebih akurat.

Dengan latar belakang pemahaman *childfree* yang beragam, setiap individu memiliki alasan fundamental masing-masing tentang keputusan dan pilihannya untuk *childfree*. Hasil penelitian ini menunjukkan adanya kesamaan cara pandang ketika memutuskan *childfree* berdasarkan pertimbangan kesetaraan gender. Berikut lima pertimbangan kesetaraan gender bagi laki-laki dalam memutuskan *childfree*.

Pertama, kebebasan mendapatkan kesempatan karir. Penelitian ini menunjukkan laki-laki yang memutuskan *childfree* cenderung menginginkan pasangannya untuk terus tumbuh bersama. Keluarga sebagai institusi sosial terkecil dipahami sebagai ruang untuk membangun kesalingan dalam memperoleh kesempatan yang sama, seperti pendidikan dan karir. Begitupun ketika bertemu dengan perempuan yang telah lebih dahulu berkarir, laki-laki memberikan dukungan kepada pasangannya untuk terus membangun karirnya. Melalui kebebasan berkarir, laki-laki dan perempuan bertindak sebagai mitra yang saling mendukung demi kecukupan finansial dalam rumah tangga. Saling memberikan kebebasan dalam berkarir juga menjadi pertimbangan penting dengan alasan memanfaatkan usia produktif. Temuan ini memiliki kesesuaian dengan aspek *economic modernity*, di mana laki-laki maupun perempuan saling memberi ruang dalam meningkatkan kualitas diri. Meningkatnya kualitas diri menjadi fondasi dalam pembangunan ekonomi di lingkup keluarga. Terpenuhinya akses setiap individu juga membantu mereka dalam memberikan kontribusi kepada masyarakat sesuai dengan keahliannya.

Peneliti juga menemukan adanya pertimbangan kesetaraan gender yang merujuk pada aspek *cultural modernity*. Aspek tersebut seperti pengakuan atas kekuasaan penuh terhadap tubuh dan pandangan hidup mengenai pernikahan.

Pertimbangan tersebut menjadi penanda, bahwa laki-laki yang memutuskan *childfree* memiliki pandangan modern tentang kebebasan diri dalam menentukan pilihan hidup, baik dirinya maupun pasangannya.

Kedua, penghormatan atas hak reproduksi. Tubuh adalah aset sekaligus otoritas diri yang harus diakui dan dihargai. Laki-laki dan perempuan memiliki kuasa penuh atas ketubuhannya, termasuk dengan reproduksinya. Seluruh informan sepakat bahwa laki-laki maupun perempuan memiliki hak prerogatif dalam memaksimalkan fungsi tubuhnya. Setiap individu di dalam keluarga dapat menggunakan tubuhnya tanpa tekanan dari pihak lain. *Childfree* dipandang sebagai salah satu cara menghargai keputusan individu dalam mengatur ketubuhannya secara mandiri.

Ketiga, menikah adalah melanjutkan hidup bersama. Berdasarkan penuturan para informan, proses yang dialami oleh perempuan selama hamil sampai lahirnya seorang anak bukan hanya menguras energi dan biaya, akan tetapi juga mempertaruhkan nyawa. Bagi laki-laki yang memilih *childfree*, keluarga merupakan langkah melanjutkan sisa hidup bersama pasangan yang dicintainya. Mereka lebih memilih untuk mencari risiko lebih rendah dari pada harus memberikan beban risiko kepada salah satu individu di keluarganya. Karenanya, tidak memiliki anak bukanlah sebuah masalah bagi kehidupan rumah tangga.

Temuan *keempat* dan *kelima* sesuai dengan aspek *historical legacies* pertimbangan kesetaraan gender dalam memutuskan *childfree*. Laki-laki menyadari bahwa aktivitas yang berkaitan dengan reproduksi dan pengasuhan bukanlah kewajiban penuh perempuan. Budaya patriarki yang telah mengakar membuat tubuh dan peran perempuan tereksplorasi demi kepentingan patriarki.

Gambaran utuh pandangan laki-laki untuk melawan dan mengubah budaya patriarki dipaparkan sebagai berikut. *Pertama* terkait dengan *parenting* sebagai tanggung jawab orang tua. Beberapa informan menyatakan *childfree* sebagai jalan menunda memiliki anak. Memiliki anak di tengah keluarga menuntut tanggung jawab besar yang harus dipikul bersama. Selain kesiapan finansial dan emosional, memiliki anak juga butuh kesiapan pengetahuan tentang pengasuhan anak. Laki-laki yang memilih menunda anak bukan menunjukkan ketidaksiapannya memiliki anak dalam waktu dekat, akan tetapi mereka merasa bahwa penting untuk memastikan pengetahuan *parenting* yang cukup di antara dirinya dan pasangan sebelum memiliki anak. Sehingga diharapkan dapat berbagi peran dalam pengasuhan agar anak memperoleh pendidikan dari orang tua yang seimbang.

Yang *kedua*, berkaitan dengan kesadaran diri untuk mengetahui cara pencegahan kehamilan. Data riset menunjukkan bahwa laki-laki yang memutuskan *childfree* telah memahami cara pencegahan kehamilan. Alat kontrasepsi menjadi cara paling efektif dalam mengatasi aktivitas reproduksi dari kehamilan. Laki-laki telah mengetahui jenis-jenis kontrasepsi yang bisa digunakan oleh laki-laki dan perempuan. Mereka justru bersedia menggunakan alat kontrasepsi tersebut, bukan dibebankan kepada perempuan. Sebagian besar lebih memilih untuk vasektomi sebagai kontrasepsi yang berfungsi dalam jangka panjang.

Temuan ini menarik karena sampai saat ini pengetahuan dan penggunaan alat kontrasepsi banyak dibebankan kepada perempuan. Hal ini menunjukkan bahwa laki-laki yang memilih *childfree* memiliki kesadaran baik dalam mengontrol dan mengelola

tubuhnya. Mereka menyadari keputusan menjadi seorang *childfree* juga membawa tanggung jawab pribadi dalam tindakannya untuk mencegah kehamilan.

Kesimpulan

Di tengah dominasi budaya patriarki di Indonesia, laki-laki yang memutuskan *childfree* justru lebih mengutamakan aspek kesetaraan gender dalam berelasi dengan pasangannya. Berbagai pertimbangannya mengerucut pada hidup bersama pasangan dengan setara. Memilih untuk *childfree* bukan berarti menunjukkan sikap pesimistis, justru mengupayakan hidup yang optimis tanpa harus mengorbankan figur baru (anak) dalam berumah tangga. Dengan menggunakan *economic modernity*, *cultural modernity*, dan *historical legacies*, penelitian ini menunjukkan bahwa laki-laki yang memutuskan *childfree* menempatkan pertimbangan kesetaraan gender dalam aktivitas kesehariannya.

Aspek *economic modernity* menempatkan laki-laki dan perempuan saling meningkatkan kemampuan diri dalam membangun ekonomi yang baik di dalam rumah tangganya. Laki-laki juga mengupayakan *cultural modernity* dengan menciptakan iklim keluarga yang menaruh kepercayaan dalam berekspresi sebagai bentuk kebebasan, termasuk penghormatan atas tubuh. *Historical legacies* sebagai aspek ketiga dijadikan sebagai pertimbangan kuat dalam memutuskan *childfree*. Budaya patriarki menjadi pengaruh besar dalam penentuan peran laki-laki dan perempuan. Karenanya, pandangan laki-laki tentang pengasuhan dan pengetahuan reproduksi yang berperspektif kesetaraan gender menjadi menjadi nafas baru dalam membangun iklim sosial yang setara.

Daftar Pustaka

- Duvander, A.Z., Fahlen, S., Branden, M., Ohlsson-Wijk, S. (2020). Who Makes the Decision to Have Children? Couples' Childbearing Intentions. *Advances in Life Course Research* 43: 1-10.
- Fadhilah, E. (2021). Childfree dalam Perspektif Islam. *Jurnal Syari'ah dan Hukum* 3(1): 71-80.
- Fakhriansyah, M. (2023, February Sunday). *Awal Mula Childfree: Masif di Barat, Mulai Ditiru di RI*. <https://www.cnbcindonesia.com/lifestyle/20230211210404-33-413020/awal-mula-childfree-masif-di-barat-mulai-ditiru-di-ri>. Diakses 30 Juli 2023.
- Folia, R. (2021, August 20). *Konsep Childfree Mulai Marak di Indonesia, Stigma Buruk Tak Punya Anak Perlahan Luntur*. <https://www.vice.com/id/article/dyvjew/konsep-pasangan-childfree-yang-marak-di-indonesia-bahagia-tanpa-harus-punya-anak>. Diakses 30 Juli 2023.
- Glass, P. D. (2019, February 30). *Living Conditions In Saint Pierre And Miquelon*. <https://borgenproject.org/living-conditions-in-saint-pierre-and-miquelon/>. Diakses 30 Juli 2023.
- Hasan, A. M. (2019, March 29). *'Budaya Ketimuran', Dalih Usang untuk Mengekang Kebebasan Ekspresi*. <https://tirto.id/budaya-ketimuran-dalih-usang-untuk-mengekang-kebebasan-ekspresi-dkhw>. Diakses 30 Juli 2023.
- Jailani, M. S. (2013). Ragam Penelitian Qualitative: Etnografi, Fenomenologi, Grounded Theory dan Studi. *Jurnal Edu-Bio*.
- Jenuri, M. R. (2022). Fenomena Childfree di Era Modern: Studi Fenomenologis Generasi. *Sosial Budaya* 19(2): 82-89.
- Nugroho, D.A., Kurniawan, A.N., Alfariy, F., Sarita, E.R. (2022). Tren Childfree dan Unmarried di Kalangan Masyarakat Jepang. *Comserva* 1(11): 1023-1030.
- Moleong, L. J. (2017). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya Offset.
- Ratnaningtyas, E. M., Saputra, N., dkk. (2023). *Metode Penelitian Kualitatif*. Aceh: Yayasan Penerbit Muhammad Zaini.
- Sakina, A.I., Siti A., D. H. (2017). Menyoroti Budaya Patriarki di Indonesia. *Social Work Journal* 7(1): 71-80.

- Sandra Dewi, N.U., Ela, M., Savira, A., & Triyanti, F. (2022). Fenomena Childfree di Jepang dalam Perspektif Teori. *Regalia: Jurnal Gender dan Anak*, 61-72.
- Santika, E. F. (2023, February 09). *Ramai Soal Child Free, Negara Mana dengan Angka Kelahiran Terendah di Dunia?* <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2023/02/09/ramai-soal-child-free-negara-mana-dengan-angka-kelahiran-terendah-di-dunia>. Diakses 30 Juli 2023.
- Widiastuty. (2022). *Memahami Istilah Childfree & Penyebab Pasangan Tak Ingin Memiliki Anak*. <https://www.gramedia.com/best-seller/istilah-childfree/>. Diakses 30 Juli 2023.

BAB III

KERAGAMAN GENDER DAN SEKSUAL: PERSOALAN, NEGOSIASI, DAN GERAKAN

1

“Nitis:” Upaya Transpuan Surabaya Mempertahankan Identitas Gender

Irmia Fitriyah

2

Queer Futurity: Menciptakan Kekerabatan Terpilih, Melampaui Batas-Batas Prokreasi

Himas Nur Rahmawati

3

“Kami Harus Pindah:” Kelindan Migrasi, *Joyful Migration*, dan Diaspora pada Laki-Laki Gay Indonesia di Paris

Wisnu Adihartono

4

Keragaman Gender dan Seksual: Posisi Subjek Calabai, Calalai, dan Bissu dalam Memenuhi Hajat Hidup Masyarakat Bugis

Nurfadillah

5

Peluang Pemberkatan Perkawinan Transpuan Protestan melalui Pemaknaan Inklusif Hukum Kasih

Stebby Julionatan

6

Feminisme Indonesia: *Cisterhood* atau *Sisterhood*?

Vania Sharleen Setyono dan Kezia Annora Tassayu'

“*Nitis*:” Upaya Transpuan Surabaya Mempertahankan Identitas Gender¹⁸

Irmia Fitriyah

Latar Belakang

Di Indonesia, pemerintah secara formal hanya mengakui dua gender, yaitu perempuan dan laki-laki. Hal ini disebutkan secara jelas dalam Inpres Nomor 09 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender (PUG) dalam Pembangunan Nasional. Konsep gender biner (*binary gender*) ini mengikuti standar aturan PUG pada umumnya yang berlaku di dunia, yang juga diimplementasikan oleh Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) dan badan internasional lainnya, yaitu secara umum, gender yang dimaksud adalah gender biner—perempuan dan laki-laki.

Pada bagian lampiran Inpres Nomor 09 Tahun 2000, gender didefinisikan sebagai berikut: “... konsep yang mengacu pada peran-peran dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan yang terjadi akibat dari dan dapat berubah oleh keadaan sosial dan budaya masyarakat.” Inpres No. 09 Tahun 2000 ini merupakan inisiatif yang baik dari pemerintahan di bawah Presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur), untuk memastikan kesetaraan antara perempuan dan laki-laki. Meskipun negara hanya mengakui secara resmi dua gender, dalam keseharian kita dapat menemui gender selain perempuan dan laki-laki. Bahkan, secara kultural, suku Bugis mengenal lima (5) gender, yaitu calalai (transgender perempuan), calabai (transgender laki-laki), perempuan, laki-laki, dan bissu (gender suci) (Davies, 2007).

Secara legal-resmi, negara mengategorikan transpuan (waria), gay, dan lesbian sebagai kelompok minoritas, yaitu “kelompok yang mengalami gangguan keberfungsian sosialnya akibat diskriminasi dan marginalisasi yang diterimanya.” Pengategorian ini disebutkan dalam Peraturan Menteri Sosial (Permensos) Republik Indonesia Nomor 08 Tahun 2012 tentang Pedoman Pendataan dan Pengelolaan Data

¹⁸ Artikel ini ditulis berdasarkan tesis Master karya penulis, “*Nitis*:” Performativitas dan Ruang Waria di kota Surabaya (Universitas Airlangga, 2015).

Penyandang Masalah Kesejahteraan Sosial (PMKS) dan Potensi dan Sumber Kesejahteraan Sosial. Dalam aturan tersebut, pemerintah Indonesia mengakui adanya diskriminasi dan marginalisasi terhadap transpuan, gay, dan waria; tetapi transpuan, gay, dan waria juga disebutkan memiliki gangguan keberfungsian sosial dan berperilaku seks menyimpang.

Selain Permensos No. 08 Tahun 2012 tentang PMKS, dalam kurun waktu sekitar 20 tahun terakhir, terdapat sejumlah aturan yang mendiskriminasi LGBT dan berpotensi membahayakan LGBT. Arus Pelangi, organisasi yang berfokus pada pemenuhan hak-hak LGBTIQ+, mengidentifikasi, hingga Februari 2018, terdapat 45 aturan anti-LGBTI di Indonesia (Arus Pelangi, 2019).

“Undang-Undang Pornografi adalah undang-undang kunci yang sering kali digunakan sebagai peraturan induk bagi munculnya perda-perda diskriminatif yang berlandaskan moralitas dan kesusilaan. Peraturan ini disalahartikan oleh awam sebagai tindakan permisif yang membolehkan pihak lain masuk dalam ranah pribadi seseorang” (hal. 71).

Kecurigaan atau stereotip terhadap LGBT --terutama gay dan transpuan-- yang dihubungkan dengan hal-hal terkait pornografi (secara spesifik terkait moralitas dan kesusilaan) berdampak pada tindakan diskriminasi terhadap mereka. Penulis pernah bertemu dengan seorang transpuan yang berprofesi sebagai guru, tetapi ditangkap oleh petugas Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol PP) karena stereotip transpuan sebagai pekerja seks. Saat itu, ia tengah berada di daerah Sememi, yang dulu dikenal sebagai area lokalisasi,¹⁹ untuk mengunjungi teman yang rumahnya berada tak jauh dari sana. Saat ditangkap petugas, ia mencoba untuk menjelaskan bahwa ia bukanlah pekerja seks, tetapi petugas tetap menangkap dan membawanya ke Liponsos.²⁰ Di Liponsos, ia menjelaskan kembali kepada petugas di sana bahwa dirinya bukanlah pekerja seks. Ia menunjukkan kartu asosiasi gurunya. Petugas itu akhirnya bersedia menerima fakta bahwa ia bukanlah pekerja seks. Ia lantas diizinkan untuk menghubungi keluarganya, tetapi tetap harus menginap semalam di Liponsos dengan alasan birokrasi. Ia pun dibebaskan keesokan harinya (Fitriyah, 2015).

Hidup sebagai transpuan di Indonesia tidaklah mudah. Negara secara resmi hanya mengakui dua gender, meskipun orang-orang trans* seperti transpuan telah biasa ditemui dalam keseharian. Artikel ini secara khusus membahas pengalaman transpuan di Kota Surabaya, yaitu bagaimana mereka mempertahankan identitas gendernya di negara yang mendiskriminasi gender mereka dan dalam masyarakat yang memberi label negatif pada mereka.

Kerangka Konseptual

Dari Pengarusutamaan Gender (PUG) Menuju Keragaman Identitas Gender

¹⁹ Lokalisasi Sememi resmi ditutup pada Desember 2013 (AntaraNews, 2013).

²⁰ Liponsos merupakan kependekan dari Lingkungan Pondok Sosial. Menurut pemerintah kota Surabaya, Liponsos adalah tempat untuk rehabilitasi sosial (Pemerintah Kota Surabaya, 2016).

PUG merupakan pendekatan populer dalam pembangunan internasional dan kerja-kerja humanitarian. PUG awalnya diperkenalkan pada Konferensi Dunia PBB ke-4 tahun 1995 di Beijing. Sejak itu, PUG menjadi model untuk mempromosikan kesetaraan gender dan pemberdayaan perempuan (Jahoula, 2010). Kesetaraan gender dalam pengertian ini adalah kesetaraan antara perempuan dan laki-laki. Dalam sistem gender biner, seks mendeterminasi gender: seseorang yang lahir dengan vagina dikategorikan sebagai perempuan dan yang lahir dengan penis dikategorikan sebagai laki-laki.

Secara spesifik, di Indonesia, gender dikonotasikan sebagai konsep yang mengacu pada peran dan tanggung jawab perempuan dan laki-laki yang dihasilkan dari dan dapat diubah secara sosial-budaya sebagaimana disebutkan Instruksi Presiden Nomor 09 Tahun 2000, yang sudah dijelaskan pada bagian Latar Belakang artikel ini. Konsep gender ini mengacu pada standar gender internasional seperti ECOSOC 1997 yang mendefinisikan pengarusutamaan gender sebagai proses menilai implikasi bagi perempuan dan laki-laki dari setiap tindakan yang direncanakan, termasuk Undang-Undang, kebijakan atau program, di semua bidang dan di semua tingkatan (UN Women, 2014). Dalam kerangka demikian, strategi pengarusutamaan gender telah mengabaikan fakta adanya orang-orang non-biner.

Pada kelanjutannya, muncullah Prinsip-Prinsip Dasar Yogyakarta (*The Yogyakarta Principles*), yaitu sebuah prinsip global yang disusun untuk memastikan penegakan hukum bagi pelanggaran terhadap keragaman identitas gender dan orientasi seksual.²¹ Ada 29 prinsip yang disebutkan dalam Prinsip-Prinsip Dasar Yogyakarta, yaitu: Hak atas Penikmatan HAM Secara Universal, Hak-Hak atas Kesetaraan dan Non Diskriminasi, Hak untuk Diakui di Depan Hukum, Hak Hidup, Hak atas Rasa Aman, Hak atas Privasi, Hak untuk Bebas dari Pencabutan Kebebasan secara Sewenang-Wenang, Hak atas Peradilan yang Adil, Hak untuk Mendapatkan Perlakuan Manusiawi dalam Tahanan, Hak atas Kebebasan dari Penyiksaan dan Perlakuan atau Hukuman yang Kejam, Tidak Manusiawi dan Merendahkan Martabat, Hak atas Perlindungan dari Semua Bentuk Eksploitasi, Jual-Beli dan Perdagangan Manusia, Hak atas Pekerjaan, Hak atas Standar Hidup yang Layak, Hak atas Pemukiman yang Layak, Hak atas Pendidikan, Hak atas Standar Kesehatan Tertinggi yang Dapat Dicapai, Hak atas Perlindungan dari Penyalahgunaan Medis, Hak atas Kebebasan Berpendapat dan Berekspreasi, Hak atas Kebebasan Berkumpul dan Berserikat Secara Damai, Hak atas Kebebasan Berpikir, Berkeyakinan dan Beragama, Hak atas Kebebasan Berpindah Tempat, Hak untuk Mencari Suaka, Hak untuk Membentuk Keluarga, Hak untuk Berpartisipasi dalam Kehidupan Publik, Hak untuk Berpartisipasi dalam Kehidupan Budaya, Hak untuk Memajukan Hak Asasi Manusia, Hak atas Pemulihan dan Ganti Rugi yang Efektif, Akuntabilitas.

Artikel ini disusun dengan mengacu pada kerangka keragaman identitas gender. Di Indonesia, *The Yogyakarta Principles* telah diterjemahkan oleh Komnas HAM, namun pemerintah Indonesia belum mengambil langkah-langkah efektif untuk

²¹ Prinsip ini disusun berdasarkan pertemuan pakar yang diadakan di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, dari tanggal 6-9 November 2016 yang dihadiri oleh 29 pakar HAM dari 25 negara.

mengimplementasikannya sebagaimana disebutkan dalam pengantar pada terbitan yang diterjemahkan oleh Komnas HAM.

Meng-ada dalam Ruang Biner

Ruang bukanlah sesuatu yang netral. Ruang dibentuk dan diproduksi signifikansi kulturalnya. Inilah yang ditemukan oleh Tyler dan Cohen (2010) dari peristiwa kunjungan kolega mereka. Suatu hari, Tyler dan Cohen –saat itu adalah peneliti di Sekolah Bisnis Universitas Loughborough, Inggris– mendapat kunjungan seorang kolega perempuan. Saat di kantor mereka, kolega tersebut mengatakan bahwa memasang foto keluarga dan hasil gambaran anak-anak di kantor universitas bukanlah tindakan yang profesional dan secara mendasar anti-feminis. Tyler dan Cohen terkejut dengan pendapat tersebut, karena bagi mereka, foto keluarga dan hasil gambaran anak-anak dapat memunculkan nuansa cerah di kantor dan memberikan sentuhan ‘manusia.’ Tetapi kolega tersebut tetap bersikeras menganggap tindakan itu menunjukkan ketidakseriusan sebagai seorang akademisi. Lalu, suatu hari secara kebetulan, mereka menyaksikan seni instalasi berjudul *Grey Area*, karya dari seorang perempuan seniman bernama Sofia Hulten. Hulten membuat video instalasi yang mempertunjukkan serangkaian adegan tentang seorang perempuan berseragam abu-abu (seperti seragam kantor) sedang berada di suatu kantor. Perempuan yang wajahnya tak ditampilkan itu, menurut Tyler dan Cohen, seakan menyembunyikan diri. Ia menyembunyikan wajahnya di balik tirai jendela dan adegan berakhir saat perempuan itu memasukkan tubuhnya ke dalam kantong sampah besar.

Berangkat dari dua peristiwa yang kebetulan itu, Tyler dan Cohen (2010) mengembangkan penelitian yang berlatar pada kerangka pemikiran yang dirumuskan oleh Judith Butler tentang performativitas gender dan Henri Lefebvre tentang ruang sebagai produksi sosial. Tyler dan Cohen mengemukakan bahwa materialisasi tubuh didorong oleh hasrat untuk diakui sebagai subjek yang tampak. Ketika tubuh membutuhkan ruang untuk mewujudkan dirinya, hal yang harus dipahami adalah bahwa ruang tidaklah kosong. Ruang selalu diisi oleh makna dan selalu berelasi dengan tempat. Lefebvre berpandangan bahwa ruang dan tempat itu memiliki hubungan yang dialektis. Ruang tidaklah ada dengan begitu saja, tetapi, seperti komoditas, memiliki proses produksi di dalamnya, yang melibatkan relasi sosial di tempat tertentu sehingga ia kemudian menjadi bernilai.

Lefebvre mengembangkan teori ruang sebagai produksi sosial dengan prinsip tiga dimensinya, yang terdiri dari: 1) praktik meruang (*spatial practices*), yaitu sesuatu yang dapat ditangkap indera manusia; 2) representasi ruang (*the representation of space*), yaitu ruang yang diproduksi oleh para penata ruang yang dianggap memiliki otoritas untuk menata ruang; 3) ruang representasi (*spaces of representation*), yaitu aspek ruang yang menyangkut pengalaman keseharian manusia yang menghidupi ruang tersebut –bersifat subjektif, dan ada proses kreatif di dalamnya, di mana penghuninya tidak menyerah begitu saja pada suatu gagasan tertentu (Schmid, 2008).

Pembahasan

Nitis

Istilah *nitis* pertama kali saya dengar dari Denok, seorang transpuan yang aktif di Perwakos.²² Ia menggunakan istilah *nitis* untuk menggambarkan situasi di mana transpuan selalu ada meskipun mereka tak pernah dilahirkan.

“Bener, waria itu *nggak* bisa melahirkan, tapi *nitis* satu. *Nitis* itu tidak melahirkan tapi ada dengan sendirinya. Ada aja *banci* baru. Menitis dari mana asal usulnya, aku *gak* tahu. Jadi kita itu tidak melahirkan, tapi ada aja. Tiap bulan, tiap hari. Tiap-tiap tahun, ada *aja* waria-waria baru.”

Dalam konsep “*nitis*,” hubungan seksual tentu saja tidak diperlukan karena, seperti yang diungkapkan Denok, “*nitis*” berarti muncul begitu saja. Bagi saya, gagasan ini semacam parodi bagi obsesi terhadap keturunan biologis. *Nitis* adalah perlawanan terhadap mekanisme reproduksi heteroseksual. Pada *nitis*, tidak diperlukan betina dan jantan untuk pembuahan, tetapi lebih pada “pembimbing” sebagaimana diungkapkan oleh seorang informan, Feby.

“Untuk jadi waria kan butuh seseorang untuk *dampingin* dia, untuk *nuturi*. *Setidake*, hal kecil mesti *dilakokno mbok-mbok ane iku mau*. *Embuh diselangi behane disik*. *Mbuh didandani*,”

“Untuk jadi transpuan kan butuh seseorang untuk mendampingi dia, untuk memberitahu/menasehati. Setidaknya hal kecil mesti dilakukan *mbok-mboknya* (transpuan yang lebih tua). Entah dipinjemi beha, entah didandani.”

Kata *nitis* sendiri dapat ditemukan dalam bahasa Jawa yang berarti menjelma (merasuk) atau inkarnasi (Suwardi, 2009; Murtana, 2008: 67). Lebih lanjut, inkarnasi dapat diartikan sebagai proses penciptaan kembali terhadap sesuatu yang dianggap *nirguna* (Murtana, 2008: 69). Bagi transpuan, tubuh laki-laki itu *nirguna*, dan untuk itulah mereka bertransisi menjadi seperti tubuh perempuan.

Perjuangan Mempertahankan Identitas Gender

Ejekan atau mendapatkan perlakuan tidak nyaman di ruang publik sering diterima oleh transpuan. Bahkan mereka kerap mendapatkan olokan yang biasanya mengacu pada aktivitas seksual yang diasosiasikan pada transpuan, yaitu *ngésong* (aktivitas seks oral) dan diolok dengan sebutan *banci*.²³

“*Kalo ngurus* KTP, orang-orangnya itu *ngeliatin* ya aneh gitu. ‘*Loh* namanya ini kok *gini* tampilannya. Ini *bener* namanya ini. Iya. Namanya ini, tanggal lahirnya ini, jenis kelaminnya ini.’ *Trus ngeliat* naik turun naik turun. ‘Iya *bener* (nada

²² Perwakos atau Persatuan Waria Kota Surabaya adalah organisasi transpuan yang berdiri pada tanggal 13 November 1978. Pada tahun 2014, untuk kepentingan administrasi di Kementerian Hukum dan HAM, Perwakos mendaftarkan secara legal nama organisasi menjadi Yayasan Ekspresi Warna Surabaya.

²³ Akan tetapi kata *banci* biasa pula digunakan di antara transpuan dan tidak berkonotasi mengejek.

meninggi)', aku bilang. Kayak *nggak* percaya gitu loh. 'Rambutnya panjang kok jenis kelaminnya laki-laki'" (Linda).

"... Kalau untuk urusan kesehatan kan lebih pada identitas KTP... nama saya, saya daftarkan Imam gitu ya. Ketika mereka tahu Imam, asumsi mereka kan laki *gitu* ya. 'Saudara atau Bapak atau Tuan Imam Subechi, kami persilahkan masuk'. Nah ketika saya berdiri kan jadi pandangan orang lain.' Loh siapa ini?' *Trus* ketika masuk, saya masih dicegat sama perawatnya. 'Loh Bu saya panggil Saudara Imam Subechi, Tuan'. 'Oh ya itu saya'. ... Saya *tuh* *nggak* enaknya di situ" (Irma).

"... keluar dandan *nggak* dandan, tetep diolok-olokin. Padahal dia itu *kalo* di Irian Barat²⁴ main (seks) sama waria. Tapi kalau waria lewat di kampungnya, dia *nongkrong* sama *temen-temennya*, dia kenapa kok ngeledek-*ledekin* kita. Diresekin kayak 'SS lewat SS lewat'. Aku itu *nggak* tahu SS itu apa. SS itu rupanya *Sedot Sik*. Kadang '*Sedot Sedoot*'. Itu aku *gregeten* sih Mbak. *Mangkel*. *Mangkelnya tuh gini* dia itu loh *kalo malem*, mau sama *banci*, kenapa *banci* lewat diolok-olokin? Apa dia gengsi ya?" (Denok).

"*Kalo* di mall *aja* masih banyak orang bisik-bisik gitu. 'Oh, ada waria ada waria.' Itu kan banyak orang masih (begitu), apalagi pelayan-pelayan toko, masih gimana (*gitu*). Jadi kalau waria ke mana-mana, masih belum seratus persen nyaman" (Sonia).

Saat COVID-19 melanda, kehidupan transpuan semakin terpuruk. IDN Times (5 Mei 2020) menemukan masalah-masalah berikut pada transpuan sebagai dampak pandemi: a) penata rias dan salon sepi pelanggan, b) *hotspot* (istilah untuk tempat transpuan *mangkal* sebagai pekerja seks) kerap dirazia, c) tempat kos yang biasa digunakan transpuan yang bekerja secara daring untuk beraktivitas seksual dengan tamunya tidak beroperasi, dan d) banyak yang tak punya KTP sehingga tak terdeteksi untuk mendapatkan bantuan.

Feby Damayanti tertawa tapi dengan menahan air mata saat menerima pesan dari salah satu teman transpuannya.

"Perutku kok perih *nemen*, yo? Opo gara-gara *kakean* mangan mi? (Perutku kok perih sekali, ya? Apa gara-gara kebanyakan makan mie?),' ujar Feby menirukan isi pesan itu. Ia hanya bisa membalasnya dengan kata "sabar" karena tak tahu lagi apa yang harus diperbuat. Teman-temannya sesama transpuan menjerit di tengah pandemik COVID-19. Bukan karena penyakit, tapi karena perut mereka yang semakin melilit. Hidup sebagai transpuan saja sudah susah. Harus menghadapi diskriminasi, intimidasi, dan kesulitan mencari nafkah. Apalagi menjadi transpuan di zaman susah seperti ini."

Hal yang sama terjadi saat vaksin mulai tersedia. Pada awalnya, vaksin COVID-19 hanya bisa diakses oleh mereka yang memiliki KTP. Situasi ini tentu menyulitkan bagi para transpuan yang mayoritas tak memiliki KTP. Perwakos menemukan bahwa pada saat awal vaksin tersedia, rata-rata transpuan yang mereka dampingi belum

²⁴ Salah satu wilayah di Surabaya yang pernah terkenal dengan area *mejeng* para transpuan pekerja seks.

mendapatkan vaksin. Hal ini dikarenakan mereka tidak memiliki Nomor Induk Kependudukan (NIK).

“Total ada 360 anggota transpuan di Perwakos. 60 persen belum vaksin karena *nggak* punya KTP. Jadi baru 144 yang vaksin. Ada 216 yang belum,” tutur Sonya. Transpuan yang telah divaksin itu, lanjut Sonya, karena mereka warga Surabaya. Sehingga mereka lebih mudah mendapatkan akses vaksin” (JawaPos.com, 21 September 2021).

COVID-19 adalah representasi peristiwa yang menggambarkan betapa semakin terpuruknya kehidupan mereka yang termarginalkan seperti transpuan saat terjadinya bencana atau situasi tidak normal. Hal ini karena diskriminasi dan marginalisasi secara sistemik telah berlangsung sebelumnya dalam keseharian. Dalam konteks transpuan, penerapan gender biner yang hanya mencatat perempuan dan laki-laki sebagai penduduk formal mengakibatkan tak adanya catatan tentang mereka sebagai penduduk—seakan-akan tak ada keberadaan transpuan sebagai bagian dari penduduk Indonesia.

Kerja seks, pengamen, dan salon adalah imaji yang dilekatkan pada transpuan, yang disebut Lefebvre sebagai praktik keruangan. Pencatatan transpuan pada PMKS adalah apa yang disebut sebagai Lefebvre sebagai representasi ruang. Dalam hal ini, negara menganggap transpuan memiliki penyimpangan, meskipun mengakui ada diskriminasi yang terjadi pada mereka. Ini adalah norma dominan yang dibangun negara atas transpuan. Namun, alih-alih menyerah pada gagasan yang dibuat oleh negara sebagai otoritas utama, transpuan melawan. Mereka berkumpul dalam komunitas. Komunitas memberi mereka pertemanan, perlindungan, bantuan dan penguatan, sehingga mereka dapat bertahan hidup di negara yang tidak mengakui gender mereka secara resmi, dan bahkan mendiskriminasi gender mereka.

Hal yang sama juga ditemukan dalam penelitian Montigny (2013) tentang komunitas trans* dan queer muda di Montreal. Komunitas menjadi sarana bagi trans* dan queer muda untuk mendapatkan teman sesama trans* dan queer sebaya. Melalui pertemanan inilah kemudian mereka mendapatkan hal-hal baru yang memperkuat mereka sebagai trans* dan queer. Selain itu, lewat komunitas pula mereka dapat menyuarakan marginalisasi yang mereka alami. Hal serupa juga terjadi pada transpuan di kota Surabaya, terutama mereka yang tergabung dalam suatu komunitas/organisasi seperti para transpuan yang tergabung di Perwakos.

Berkecimpung dalam kerja-kerja HIV-AIDS telah memberi mereka peluang untuk meningkatkan kapasitas, seperti dalam hal berorganisasi.

“Awalnya kita *cuman keluar* malem Mbak. *Méjéng*.²⁵ *Méjéng* aja di rel sini, *Bunderan Waru*, ya depan rumah. Depan kos-kosanan sini. *Gitu loh* mbak. Trus aku *dijadiin* PE.²⁶ Trus karena aku sudah dikenal dengan orang *trus* aku *dijadiin* koordinatornya di sini” (Ririn).

²⁵ Di kalangan transpuan pekerja seks, istilah ini mengacu pada upaya menjajakan diri di jalanan.

²⁶ *Peer Educator* atau pendidik sejawat. Dalam hal ini adalah PE yang terkait isu HIV-AIDS bagi transpuan pekerja seks.

“Pertama karena rasa kebersamaan, silaturahmi. Bisa *sharing*. Bisa cerita. Bisa menuntaskan masalah...” (Lia).

Perasaan senasib-sepenanggungan sebagai transpuan menyatukan mereka. Dengan saling berkumpul/berkomunitas/berorganisasi, mereka dapat mempertahankan identitas gendernya. Gagasan dominan negara yang mendiskriminasi mereka dilawan dengan berbuat baik.

Berbuat baik atau dalam istilah yang digunakan Balgos, dkk., (2015) membuat prestasi adalah cara transpuan untuk menegosiasikan identitas gendernya. Balgos, dkk. (2015) meneliti tentang keterlibatan transpuan di Jogjakarta dalam respons erupsi Merapi. Saya juga menemukan hal yang sama tentang transpuan yang melakukan respons bencana Erupsi Merapi. Alih-alih menyerah pada praktik gender biner yang diimplementasikan oleh negara dan lembaga-lembaga humanitarian, Kebaya –organisasi transpuan di Yogyakarta–, berinisiatif melakukan respons bencana seperti melakukan distribusi bantuan bagi transpuan terdampak.

“Ketika Merapi meletus, saya mendapatkan kepercayaan dari mana-mana, dari pemberi bantuan (personal)... walaupun saat itu saya tinggal di jalanan dengan teman-teman waria saya... Dan ketika para pemberi bantuan ini mengecek apakah donasi yang mereka berikan diterima dengan semestinya, mereka bisa lihat sendiri. Dan ya (menghela napas dan tersenyum), rasa terima kasih mereka merupakan kebanggaan bagi kami...” (Rully).

Hal serupa juga dilakukan oleh para transpuan yang tergabung dalam Perwakos. Saat COVID-19 melanda, bekerja sama dengan Yayasan Plato Surabaya –organisasi yang bergerak dalam bidang rehabilitasi sosial, pengembangan diri dan pemberdayaan masyarakat–, mereka menemui Badan Penanggulangan Bencana Daerah (BPBD) Jawa Timur untuk melakukan advokasi terkait masyarakat marginal terdampak COVID-19. Advokasi ini merupakan bagian dari program *LeaN On (Leaving No One Behind)*.²⁷ BPBD Jatim kemudian merespons dengan baik inisiatif ini dengan mengajak Perwakos untuk turut serta dalam sosialisasi tentang COVID-19. Respons dari BPBD Jatim yang patut diapresiasi. Sebagai lembaga pemerintah, BPBD Jatim telah berani mendobrak stereotip terhadap transpuan, yaitu dengan melibatkan transpuan dalam respons bencana –hal yang belum pernah dilakukan sebelumnya oleh BPBD lainnya, sepanjang pengetahuan penulis.²⁸ Untuk Perwakos, ini adalah kali pertama mereka bekerja di luar isu HIV-AIDS, dalam hal ini di isu kebencanaan.

“... Kabid Pencegahan dan Kesiapsiagaan BPBD Jatim, Gatot Soebroto mengatakan, upaya pihaknya menggandeng komunitas waria ini sebagai wujud optimalisasi peran pentahelix dalam pencegahan penyebaran Covid-19. Sebab, dalam penanganan bencana, termasuk pandemi Covid-19 ini, pemerintah tidak

²⁷ *LeaN On* adalah program kolaborasi antara *Investing in Human Capital for Disaster Management (INVESTDM)* di bawah Mercy Corps Indonesia, ASB Indonesia-Filipina, Human Initiative, ThisAble, dan AtmaConnect. Tujuan program adalah untuk agar Satgas COVID-19 BNPB memiliki pendekatan yang inklusif dalam merespons pandemi COVID-19 saat itu.

²⁸ Terkait hal ini, penulis terlibat dalam penyusunan modul untuk *first responder* DKI Jakarta, dan BPBD Jakarta tidak melibatkan transpuan serta menolak untuk memasukkan isu minoritas gender, meski mereka mengakui tidak masalah bila harus bekerja sama dengan transpuan.

bisa bergerak sendiri. Harus ada keterlibatan berbagai unsur masyarakat, salah satunya komunitas transgender ini” (BPBD Jatim, 2021).

Pada 24 Mei 2023, Feby Damayanti, mewakili Perwakos, hadir sebagai pembicara di kegiatan Rumah Resiliensi Indonesia (RRI) yang merupakan *side event* dari Global Platform for Disaster Risk Reduction (GPDRR) di Nusa Dua, Bali. Feby menceritakan pengalaman Perwakos bekerja sama dengan BPBD Jatim dalam respon COVID-19. Pada kegiatan tersebut, turut hadir secara daring perwakilan dari BPBD Jatim.

Aktif dalam kegiatan bermasyarakat –yang dalam konteks artikel ini yaitu dalam isu HIV-AIDS maupun bencana– adalah upaya transpuan untuk membangun citra positif (prestasi) sehingga meskipun identitas gender mereka tak diakui secara formal oleh negara, tetapi mereka masih dapat terlibat dalam kegiatan bermasyarakat dengan tetap mempertahankan identitas gendernya.

Penutup

Dalam dunia yang heteronormatif, tubuh transpuan adalah subversif, sehingga tubuh ini pun menemui hambatan ketika hadir dalam ruang yang didominasi oleh norma heteroseksual. Hambatan itu berupa perlakuan-perlakuan yang tidak menyenangkan seperti diejek, diolok, atau dipandang dengan aneh. Namun, hambatan-hambatan ini dapat diatasi dengan pertemanan sesama transpuan. Untuk itulah kemudian mereka membentuk dan bergabung dalam komunitas. Di komunitas, mereka bertemu dengan orang yang memiliki pengalaman yang sama. Komunitas memberi mereka pertemanan, perlindungan, bantuan, dan penguatan sehingga mereka dapat bertahan hidup.

Dalam komunitas inilah dapat diketahui praktik meruang transpuan; dan dalam konteks penelitian ini praktik meruang transpuan di kota Surabaya identik dengan kehidupan di jalanan sebagai pekerja seks dan pengamen. Kehidupan ini lalu diidentikkan dengan HIV-AIDS; sehingga mereka menjadi salah satu populasi kunci dalam program HIV-AIDS. Hal ini pun direspons dengan baik oleh transpuan dalam konteks penelitian ini. Meskipun sebaliknya, untuk menanggulangi permasalahan kehidupan di jalanan, Pemerintah Kota (Pemkot) Surabaya memberlakukan operasi razia atau yang biasa dikenal dengan istilah *cakupan* di kalangan transpuan di kota Surabaya. *Cakupan* ini tentu tidak terlepas dari komodifikasi jalanan yang dibangun oleh otoritas kota demi membangun citra positif kota yang bebas prostitusi.

Namun, transpuan dengan kreativitasnya melakukan apropriasi ulang atas jalanan. Bagi transpuan di kota Surabaya dalam konteks penelitian ini, kehidupan malam di jalanan berarti bertemu dengan teman-teman sesama transpuan. Kehidupan malam di jalanan juga memberi peluang pada mereka untuk bekerja di sektor selain kerja seks dan *ngamen*, yang dalam hal ini adalah bekerja untuk sektor HIV-AIDS. Pada kelanjutannya, bila mendapatkan kesempatan bekerja dalam program HIV dan AIDS, maka itu berarti membuka peluang untuk peningkatan kapasitas. Lalu, mereka yang telah terbangun kapasitasnya ini pun, mendapat kesempatan lain, yang saat COVID-19 melanda, mereka berhasil mendapatkan kepercayaan dari Badan Penanggulangan

Bencana Daerah (BPBD) Provinsi Jawa Timur untuk respons COVID-19. Bisa dikatakan, secara keseluruhan kehidupan malam di jalanan membuka kesempatan yang luas pada mereka; dan dengan cara berbuat baiklah mereka dapat mempertahankan identitas gendernya di negara yang tak mengakui gender mereka.

Daftar Pustaka

- Baihaqi, A. (2021). Sukacita Waria Surabaya Dapat Jatah Vaksin COVID-19. <https://news.detik.com/berita-jawa-timur/d-5700161/suka-cita-waria-di-surabaya-dapat-jatah-vaksinasi-covid-19>. Diakses 17 Mei 2023.
- Balgos, B., Gaillard, J. C., & Sanz, K. (2012). The Waria of Indonesia in Disaster Risk Reduction: The Case of the 2010 Mt. Merapi Eruption in Indonesia. *Gender and Development* 20(2): 337-348.
- Carolina, R. (2019). *Catatan Kelam: 12 Tahun Persekusi LGBTI di Indonesia*. Jakarta: Arus Pelangi.
- Davies, S. G. (2007). *Challenging Gender Norms, Five Genders Among Bugis in Indonesia*. Auckland: Auckland University of Technology.
- Fitriyah, I. (2012). *Negotiating Waria Identity in Heteronormative Practice of Disaster Management: Experience of Waria(s) in Kota Yogyakarta*. Dipresentasikan di Asian Graduate Forum (22-26 Juli): National University of Singapore.
- Fitriyah, I. (2015). "Nitis" --Performativitas dan Ruang Waria di Kota Surabaya (Tesis Master). Surabaya: Program Magister Kajian Sastra dan Budaya, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Airlangga.
- Fitriyah, I. (2022). Surabaya's Transwoman Fighting COVID-19. <https://www.newmandala.org/surabayatrans/>. Diakses 10 Juni 2023.
- Jauhola, M. (2010). Building Back Better? Negotiating Normative Boundaries of Gender Mainstreaming and Post-tsunami Reconstruction in Nanggroe Aceh Darussalam, Indonesia. *Review of International Studies* 36(1): 29-50.
- Madia, F. (2020). Jeritan Transpuan Surabaya di Tengah Pandemi Corona. <https://jatim.idntimes.com/news/jatim/fitria-madia/jeritan-transpuan-surabaya-di-tengah-pandemik-corona?page=all>. Diakses 28 Mei 2023.
- Montigny, J. D. (2013). *Negotiating Everyday Spaces, Making Places: Queer & Trans* Youth in Montréal*. Montréal: Concordia University.
- Mubyarsah, R. L. (2021). Belum Vaksin, Persatuan Waria Surabaya Minta KTP ke Dispendukcapil. <https://www.jawapos.com/surabaya-raya/01345575/belum-vaksin-persatuan-waria-surabaya-minta-ktp-ke-dispendukcapil>. Diakses 28 Mei 2023.
- Schmid, C. (2008). Henri Lefebvre's Theory of the Production of Space: Towards a Three-dimensional Dialectic. Dalam *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henry Lefebvre*, edited by K Goonewardena, R Milgrom, S Kipfer and C Schmid, 27-45. New York: Routledge.
- Tyler, M. & Cohen, L. (2010). Spaces that Matter: Gender Performativity and Organizational Space. *Organization Studies* 31(2): 175-198.
- UN Women. (2014). *Gender Mainstreaming in Development Programming*. New York: UN Women.
- Yusron. (2021). Tekan Penyebaran Covid-19, BPBD Jatim Gandeng Perwako Sosialisasikan Penggunaan Masker. <https://web.bpbd.jatimprov.go.id/2021/01/24/tekan-penyebaran-covid-19-bpbd-jatim-gandeng-perwako-sosialisasikan-penggunaan-masker/>. Diakses 28 Mei 2023.

Queer Futurity: Menciptakan Keckerabatan Terpilih, Melampaui Batas-Batas Prokreasi

Himas Nur Rahmawati

Menggugat Masa Depan Heteronormatif

"Can the future stop being a fantasy of heterosexual reproduction?" Jose Esteban Muñoz (2009) melalui bukunya *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* mempertanyakan gagasan masa depan yang terus menerus berkiblat pada logika biner yang kaku. Kultur heteroseksual mengontrol masyarakat untuk menginvestasikan bermacam hal. Dengan janji manis yang kelak akan terbayar melalui kata "sukses," subjek warga mengorbankan hidup kepada kekuasaan negara, serupa apa yang disebut oleh Lauren Berlant (2011) sebagai, "the dead citizenship." "Kewarganegaraan yang mati" dialami oleh komunitas queer sebab segala tata administrasi berkehidupan tak divalidasi di negeri sendiri.

Masa depan kerap ditandai dengan figur anak atau "generasi penerus bangsa." Ihwal ini mencerminkan bahwa konsep reproduksi untuk menelurkan garis keturunan dalam pertalian biologis terus menerus direka-ulang. Tak hanya itu, konsep prokreasi dilanggengkan pula oleh institusi pernikahan monogami dan heteroseksual, yang tentu saja difasilitasi oleh negara. Lee Edelman (2004) merumuskan istilah masa depan reproduktif (*reproductive futurism*) sebagai penjelasan atas keadaan yang terus mengaitkan kehidupan dengan proses reproduksi dan prokreasi semata. Kondisi tersebut membuat individu-individu non-normatif tidak leluasa memiliki "tiket" untuk bisa merayakan masa depan yang telah dikonstruksikan.

Praktik institusi keintiman yang hegemonik dijelaskan oleh Hansel (2011: 3) sebagai perwujudan material dari nilai-nilai kapitalis neoliberal. Keluarga inti ialah mereka yang terdiri atas dua orang; cisgender perempuan dan cisgender laki-laki, menikah, menghasilkan anak, bertempat tinggal, mengonsumsi serta memproduksi sesuatu dalam unit domestik bersama, yakni rumah tangga. Hegemoni dari relasi monogami jangka panjang mendikte bagaimana dan dengan siapa diri berintimasi

beserta apa arti dari intimasi tersebut. Warga negara diawasi melalui kode-kode yang mengatur interaksi sosial dan hubungan interpersonal mereka. Lauren Berlant (2011: 18) menyebut logika tersebut dengan normativitas kekerabatan (*kinship normativity*).

Janji-janji manis atas masa depan yang dikultuskan dalam tatanan heteronormativitas tak bisa diandalkan oleh individu-individu non-normatif. Serupa yang dikatakan Muñoz (2019: 49), masa depan bisa jadi justru merupakan masalah. Bahkan untuk sekadar memimpikannya dalam sebuah imaji, bayangan itu tak bisa dengan serta merta hadir. Kelompok minoritas seksual telah ditindas jauh ke ranah privat. Temporalitas waktu antara masa kini dan masa depan menjelma ruang simbolik di mana tiap-tiap individu queer memiliki maknanya sendiri.

Multiplisitas makna dalam menerjemahkan masa depan kemudian dilakukan oleh individu-individu yang tak memiliki hak istimewa. Sebab masa depan tak pernah pasti; sebab diperlukan agensi untuk bisa bertahan satu hari lagi. Maka proyeksi atas gagasan temporal masa depan hanya dapat dilihat oleh individu-individu minoritas melalui hari ini. Muñoz (2009: 55) menyebutnya dengan melihat masa depan di masa kini (*the future is in the present*). Kebermungkinan masa depan tercermin dari apa yang nampak di masa kini atau masa depan tak lain ialah masa kini itu sendiri. Sementara masa kini masih diliputi masa heteronormatif yang represif, maka masa depan seperti apakah yang bisa diterjemahkan?

Taksonomi keluarga atau hubungan kekerabatan biologis menjadi arena di mana seperangkat pendisiplinan dijalankan. Pada konteks Indonesia, logika normativitas kekerabatan tersebut terlembaga melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

“Perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga atau rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa” (Bab I Pasal 1).

Konsep ke-“bahagia”-an turut ditundukkan dalam sistem kuasa di atas. Selaras dengan hal tersebut, Ahmed (dalam Yulius, 2018: 14) menuturkan bahwa penghayatan atas perasaan dan emosi diri tak bisa lepas dari konstruksi sosial dan budaya yang berkelindan. Perasaan bahagia misalnya, kerap seolah diperoleh dengan tunduk pada standar normativitas yang berlaku. Tuntutan pernikahan heteroseksual sebagai jaminan kebahagiaan masa depan menjadi basis dari penghilangan perasaan queer. Definisi kebahagiaan bersinggungan dengan “membahagiakan” orang lain di luar subjek diri, misalnya orang tua, adik, kakak, tetangga, lingkungan, dan lain-lain. Konsep ke-“kekal”-an turut mengukuhkan hegemoni bahwa pernikahan yang sah sekaligus yang bahagia, mensyaratkan relasi monogami jangka panjang, berikut sepaket nilai-nilai heteronormativitas, cisheteronormativitas, dan mononormativitas yang mengikuti. Logika pengorganisasian masa depan kemudian mendikte bagaimana dan dengan siapa diri harus berintimasi, beserta perasaan-perasaan yang harus diperlihatkan dan dipertahankan dari relasi keintiman yang terlembaga tersebut.

Pernikahan cisheteronormatif dan monogami ini berhimpitan dengan akses-akses istimewa lain yang hanya bisa dimiliki oleh mereka yang sudah berkeluarga,

sesuai standar norma yang ada. Berlant (2011: 167) mengungkapkan bahwa normativitas memiliki padanan atau sinonim dengan hak istimewa (*privilege*), di mana janji-janji hegemonik tentang kepemilikan sosial di masa kini dan masa depan dapat maujud melalui transaksi afektif yang berlaku “normal”.

Fantasi masa depan dengan penentu pernikahan heteronormatif, selain menghapus perasaan keintiman queer, membuat individu-individu non-normatif tak bisa memiliki imaji atas janji-janji hari depan. Komunitas queer yang menolak mewarisi fantasi dan lepas dari jerat-jerat optimisme yang kejam (*cruel optimism*), harus menghadapi konsekuensi bahwa mereka tak memiliki jatah masa depan. Hal tersebut termasuk tak memiliki kesempatan untuk sekadar membayangkan rangkaian hak istimewa, seperangkat properti, dan nilai-nilai simbolik yang lain, sebab semua rancangan masa depan turut dihapus dari mereka yang menantang normativitas.

Spektrum Relasi Intimasi Manusia

Hegemoni institusi relasi keintiman tidak hanya mensyaratkan norma-norma cis-heteroseksual, melainkan juga monoseksisme. Institusi pernikahan yang mengatur jumlah orang dalam ikatan, yakni dua, turut berperan memproduksi stigma bahwa selain nominal yang disebutkan adalah suatu ikatan yang tabu dan salah. Anderson (2016: 6) menjelaskan dampak dari pembatasan sejak angka dua ditetapkan adalah paksaan agar setiap orang berpasangan secara diadik sebagai asosiasi dari keintiman, keunggulan moral dan eksklusivitas seksual.

Hayfield (2021: 10) menjelaskan bahwa mononormativitas digunakan pula untuk merujuk pada nilai kultural yang mengistimewakan relasi monogami sebagai ihwal yang “normal” dan “alami.” Monoseksisme kemudian berfungsi mengesahkan orang-orang monoseksual dan monogami, sembari merendahkan mereka yang memiliki ketertarikan dengan lebih dari satu gender dan terlibat dalam lebih dari satu relasi intimasi. Ferrer (2020: 39) menambahkan bahwa mono-heteronormatif tak hanya menetapkan pasangan monogami dan heteroseksual sebagai “ikatan” yang optimal, melainkan juga menyematkan stigmatisasi alternatif non-monogami konsensual sebagai relasi intimasi yang tidak wajar, disfungsional, atau bahkan sesat.

Poliamori mulai muncul sebagai sebuah konsep pada sekitar tahun 1990 (Hammack, et al., 2021). Relasi keintiman ini mengakomodasi orang-orang yang memiliki kapasitas, energi, ketertarikan, perasaan aman dan nyaman kepada lebih dari satu orang. Penghayatan poliamori bekerja pada lingkup ketersalingan antarpihak terkait, di antaranya; (1) persetujuan; (2) kejujuran; (3) penetapan batasan; dan (4) negosiasi kesepakatan. Namun keterbatasan wacana *Queer-Polyamorous* membuat relasi keintiman ini tidak dipahami dan tertutup oleh kabut-kabut stigma dan stereotip.

“To be honest, aku lebih di-judge tentang poliamoriku dari pada panseksual, apalagi kalau orangnya sudah terdidik norma cishetero-mono. Dicap cari membenaran, cewek nggak bener, karena lebih dari satu. Mungkin mereka terbiasa ngelihatnya laki-laki beristri empat gitu, ngelihat cewek punya pacar banyak, jadi kayak idiih...” (Angkasa, cisperempuan, 26 tahun, Bandung).

Angkasa, seorang panseksual, membagikan pengalaman dan perasaannya ketika memiliki relasi keintiman konsensual dengan dua orang; cisperempuan dan cislaki-laki; dalam waktu yang bersamaan. Stigma “perempuan nakal” melekat pada dirinya ketika orang-orang mengetahui bahwa ia berelasi dengan lebih dari satu orang. Angkasa juga menyatakan bila ia mengomparasikan penghayatannya sebagai panseksual serta poliamori, monoseksisme justru lebih bekerja mencengkeram dirinya ketika lingkungan sosial menyadari bahwa ia seorang *polyamorous*.

Kekeliruan pemahaman bahwa poligami sama dengan poliamori, membuat penghayatan poliamori yang Angkasa rasakan semakin diinvalidasi. Dominasi maskulinitas melingkupi praktik poligini, sistem perkawinan heteronormatif di mana seorang cislaki-laki diperkenankan untuk mempunyai beberapa istri dalam waktu yang bersamaan. Istilah poligami kemudian lebih kerap merujuk pada praktik poligini, dibanding poliandri; yakni seorang cisperempuan yang diperkenankan untuk mempunyai beberapa suami dalam waktu yang bersamaan dalam ikatan perkawinan heteronormatif. Indonesia turut melegitimasi praktik poligini melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

“Pengadilan, dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan” (Pasal 3 Ayat 2).

“Pengadilan dimaksud data ayat (1) pasal ini hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristri lebih dari seorang apabila; (a) istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai istri; (b) istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; (c) istri tidak dapat melahirkan keturunan” (Pasal 4 Ayat 2).

Aturan dalam Undang-Undang tersebut rentan digunakan untuk melancarkan relasi kekuasaan, pemaksaan perkawinan, manipulasi dan eksploitasi seksual, serta bermacam kekerasan yang lain. Praktik tersebut tidak sejalan dan bertentangan dengan nilai-nilai poliamori yang mengedepankan persetujuan, kejujuran, penghormatan, penghargaan dan kemerdekaan atas intimasi diri. Keberadaan payung hukum tentang pernikahan poligini menormalisasi bahwa menjadi wajar bila seorang laki-laki memiliki banyak relasi dalam satu waktu yang bersamaan, tapi tidak halnya dengan perempuan. Undang-Undang tersebut sekaligus melanggengkan struktur kekuasaan yang seksis, patriarkis, memandang nilai seseorang dan atau perempuan sebagai objek seksual dan pabrik anak semata, serta *ableist*.

Ketidaktahuan dan kesalahpahaman yang berujung pada stigma, pembatalan, serta penghapusan dialami oleh individu non-monogami. Serupa perjalanan dalam mengenali orientasi seksual dan identitas gender yang berbeda, belajar menerima diri atas orientasi relasi keintiman juga menelurkan perjuangan yang panjang. Internalisasi kebencian terhadap diri turut terbangun, begitu pula dengan ketakutan, kecemasan, kebingungan, dan perasaan sendirian. Individu queer yang juga poliamori merasa terasing dan terbuang sebab tidak ada yang pernah membicarakan relasi keintiman tersebut, padahal poliamori adalah salah satu ragam penghayatan manusia juga.

Sore memilih untuk melepaskan orang-orang yang tak berperan penting bagi kesehatan mentalnya. Sore kehabisan tenaga untuk “sekadar” menjelaskan kembali tentang penghayatannya sebagai *polyamorous person*. Energinya sudah habis terkuras untuk menghadapi hunjaman stigma, prasangka, cercaan, serta pelabelan negatif. Sore belajar untuk terlepas dari perkawanan dan kekerabatan beracun, menghindari mereka yang tidak memiliki keinginan dan atau inisiatif untuk terbuka dan belajar tentang hal baru di luar dari norma dominan yang selama ini ada.

“Setelah aku menghayati diriku sendiri rasanya sangat melegakan. Beberapa kali sempat *down* karena diinvalidasi. *I get enough*. Sudah sampai di sini aja. Aku pengen menghayati diriku sendiri. Aku ingin berdamai dengan diriku sendiri sebagai poliamori. Jadi kalau memang tidak mau menerimaku yang seperti ini, ya sudah. Aku sampai sekeras itu. Aku merasa lebih tenang dan damai sih setelah *coming in*” (Sore, genderfluid, 24 tahun, Yogyakarta).

Sore merasa lelah ketika ia menyadari bahwa dirinya masih menjalani hidup seturut tuntutan sosial. Sore sempat merasa takut untuk mengulik lebih dalam tentang poliamori, karena masih menginternalisasi kebencian dalam diri. Ia merasa tersiksa karena orang-orang di sekitarnya hampir tidak ada yang mengerti tentang poliamori. Setelah melewati sekian pengalaman dan perasaan “berbeda” yang diperjuangkan, penerimaan diri mulai kuat Sore peroleh. Sore membagikan definisi poliamori sebagai berikut.

“Sepenghayatanku, *polyamorous person* itu bisa memiliki rasa nyaman dan rasa cinta lebih ke satu orang dalam waktu yang bersamaan. Aku bisa sayang ke banyak orang dan itu sama-sama tulus. Itu bukan kuasaku untuk bisa sayang sama orang lain juga. Aku tidak mencari-cari celah untuk mencintai orang lain, itu timbul sendiri” (Sore, genderfluid, 24 tahun, Yogyakarta).

Sore menegaskan bahwa perasaannya kepada masing-masing orang yang dicintainya utuh, dan bukan merupakan perasaan bercabang. Ia tidak mencari terlebih menciptakan celah, kepada semua, cintanya tumbuh dengan rekah, sebab memang begitulah tubuh, pikiran dan perasaannya bekerja. Penghayatan yang serupa, dirasakan pula oleh Angkasa. Ia mulai berani mengidentifikasi kapasitas dirinya terkait relasi intimasi. Perasaan yang bagi norma-norma hetero dan monoseksisme adalah sesuatu yang tidak masuk akal dan mengada-ada.

“Kalau misal diibaratin, hati, aduh hati... cinta gue itu besar banget, bisa dibagi-bagi sama ke orang gitu. Bukan berarti aku nggak mencintai dia. Bukan berarti aku nggak cukup sama dia doang” (Angkasa, cisperempuan, 26 tahun, Bandung).

Permainan logika pada relasi keintiman heteronormatif yang monoseksis, kerap kali mengukuhkan bahwa monogami adalah padanan dari kata keabadian. Glorifikasi atas frasa “cinta sejati” atau “cinta sekali seumur hidup” menyudutkan mereka yang menghayati diri di luar cara kerja mononormativitas. Ketercukupan seolah menjadi sebuah perkara yang dapat ditentukan melalui binerisme benar atau salah. Selain

objektifikatif, perkara ketercukupan kemudian juga memproduksi stereotip seperti “rakus” atau “serakah”.

Lebih lanjut, eksklusivitas atas promosi “cinta sekali seumur hidup” juga berbahaya. Fantasi bahwa seseorang hanya memiliki satu kesempatan untuk menemukan “cinta sejati” rentan untuk disalahgunakan dalam konteks kekerasan. Mereka yang berpegang teguh pada gagasan “belahan jiwa” atau “satu cinta sejati” dapat menekan orang-orang untuk mempertahankan relasi keintiman yang tidak sehat dan penuh paksaan. Alih-alih mengagungkan satu format relasi keintiman atas “cinta sejati”, kita juga bisa terbuka bahwa cinta tidak terbatas, kita dapat menemukannya berkali-kali, pada banyak bentuk, pada banyak individu yang beragam. Ajakan ini berangkat dari perspektif bahwa perasaan manusia juga adalah sesuatu yang cair, abstrak, dan spektrum. Pemahaman tersebut tidak hanya berlaku ketika membedah orientasi seksual dan identitas gender, melainkan juga orientasi relasi keintiman manusia. Seorang poliamori sama validnya dengan seseorang yang memiliki penghayatan monogami.

Konsep relasi keintiman poliamori bekerja di luar dominasi relasi kekuasaan, nirkekerasan dan respek pada persetujuan serta batasan-batasan bersama. Angkasa menerapkan hal ini pada tiap-tiap pasangannya. Terbuka di awal relasi dengan mengupayakan hal-hal yang sama-sama aman dan nyaman bagi semua pihak yang terlibat keintiman.

“Aku tuh setiap kali mau punya pacar, aku ceritain juga aku panseksual dan poliamori. Jadi aku bilang ke pasanganku, aku juga bebasin kamu mau gimana, asal bilang ke aku dan kalau misal ada apa-apa dikomunikasiin, karena kita juga nerapin *boundaries* juga. Itu bentuk poliamoriku” (Angkasa, cisperempuan, 26 tahun, Bandung).

“Aku orang yang saat berhubungan sangat-sangat cuek, kamu mau sama orang lain pun aku sangat nggak masalah. Aku selalu kayak gitu ke semua pasanganku, selama dia ngomong, dan sama-sama tahu. Di situ aku mikir, “oh mungkin kenapa aku bisa seperti ini, oh ya karena aku poliamori.” (Pagi, cisperempuan, 24 tahun, Kalimantan Timur).

Batasan-batasan yang diterapkan berbeda-beda bergantung pada kebutuhan, keamanan, dan kenyamanan masing-masing pasangan-pasangan. Pagi menerapkan pula beberapa batasan ketika tengah menjalani relasi keintiman *friend(s) with benefits* (FWB). Hardy & Easton (2017: 276) menjelaskan bahwa FWB merupakan istilah yang biasanya merujuk pada pihak-pihak yang dapat melakukan hubungan seksual (diasosiasikan dengan kata “*benefits*”) tanpa mensyaratkan intimasi romantik atau komitmen pernikahan (diasosiasikan dengan kata “*friend/s*”). Poliamori dapat berdiri sendiri sebagai identitas orientasi relasi manusia maupun sebagai bentuk relasi keintiman manusia. Tiap-tiap individu poliamori juga memiliki keragaman kebutuhan, kapasitas dan keamanan untuk mereka dapat membentuk relasi keintiman yang seperti apa. Tidak semua individu beridentitas poliamori menjalani relasi keintiman poliamori. Begitu pula tidak semua orang yang menjalani relasi keintiman, misal relasi terbuka (*open relationship*) dan FWB menghayati diri sebagai *polyamorous person*.

Sebagai seorang poliamori, Pagi mengungkapkan bahwa untuk saat ini ia lebih nyaman menjalin relasi keintiman FWB dengan pasangan-pasangannya.

“Kalau FWB kan juga ada *terms and conditions* kan. Jadi dia pun juga aku bebaskan, kamu mau sama siapa pun juga nggak masalah, tapi cerita. Aku pun juga kalau main sama orang lain juga akan cerita sama dia. Karena itu kan bahasanya menjurusnya udah ke kesehatan seksual kan, jadi itu aja yang aku minta, *and it works*. Bahkan dia mau ketemu cewek pun dia tanya ke aku, “eh kafe yang enak di mana ya?” Aku bilang, “cie nge-date” gitu. Untuk saat ini, aku lebih seneng *stick* di label FWB” (Pagi, cisperempuan, 24 tahun, Kalimantan Timur).

Keterbukaan dan ketersalingan seperti yang dialami Pagi dan pasangan-pasangannya, barangkali tidak masuk akal dalam logika eksklusivitas monogami. Kelindan resiprokal, misalnya atas perasaan bahagia, tidak terbatas pada dua pihak saja, melainkan terafek antar satu sama lain. Perasaan bahagia yang dialami oleh pasangan FWB Pagi yang hendak berkencan dengan orang lain, dirasakan pula oleh Pagi. Hardy dan Easton melalui glosarium pada bukunya, *The Ethical Slut* menjelaskan perasaan yang dialami Pagi sebagai *compersion*. *Compersion* merupakan perasaan bahagia, suka cita, dan kegembiraan yang muncul ketika seorang yang disayang atau dipedulikan mengalami perasaan bahagia, suka cita dan kegembiraan dengan orang atau pasangan-pasangannya yang lain (Hardy dan Easton, 2017: 276). Kecemburuan (*jealousy*) dikelola melalui kesepakatan bersama, kejujuran, dan penghormatan antar satu sama lain untuk lepas dari jerat-jerat kepemilikan yang mengekang.

Menciptakan Kekerabatan Terpilih

Hegemoni institusi pernikahan melenyapkan penghayatan individu-individu non-normatif. Orientasi seksual sekaligus orientasi relasi intimasi mereka sama-sama ditekan untuk harus heteroseksual dan monogami. Ketika wacana pelembagaan kesetaraan pernikahan kian mengglobal, Emens (2004) melalui kajiannya, *Monogamy's Law: Compulsory Monogamy and Polyamorous Existence*, menyoroti gerakan kesetaraan pernikahan untuk pasangan sesama jenis (*same-sex marriage*) yang abai pada pernikahan plural. Analisis hukum yang dilakukan Emens, menekankan pertanyaan terkait mengapa “persyaratan jumlah” dalam pernikahan hegemonik (satu perempuan dan satu laki-laki) tidak turut diinterogasi seperti halnya komponen identitas gender. Monogami diadik kemudian mewakili bentuk relasi keintiman yang diistimewakan sekaligus diabadikan dalam produk hukum. Implikasi atas hal tersebut adalah spektrum relasi intimasi non-monogami konsensual tidak diuntungkan secara struktural dan tidak mendapat pengakuan sebagai bentuk relasi keintiman yang sah.

Namun, pembahasan kesetaraan pernikahan ini tidak pula hendak mengenyampingkan adanya dampak transnasional dari pernikahan queer yang diinstitusionalisasi. Bagi negara seperti Indonesia, globalisasi pelembagaan *same-sex marriage* justru menimbulkan kerentanan kriminalisasi. Peningkatan visibilitas identitas LGBT dan kesetaraan pernikahan memantik sekaligus memperburuk peliyanan dan diskriminasi dari kelompok konservatif dan lembaga negara.

Ketampakan gender dan seksualitas non-normatif secara konsisten menjadi saluran baru untuk kontrol dan regulasi, salah satunya melalui peraturan-peraturan daerah (Yulius, et al., 2018).

Terhadap institusi relasi keintiman yang heteronormatif, Pagi dan Sore memiliki penerjemahan tersendiri.

“Aku memutuskan aku tidak ingin menikah dan tidak ingin punya anak. Aku pun ke setiap *partner*-ku yang *cismale*, aku bilang aku nggak mau menikah, ya beberapa gugur, mundur *alon-alon*, karena mereka dituntutnya menikah. Menikah itu sekadar tuntutan untuk punya sertifikat ‘halal’, biar kalau ke hotel nggak digerebek” (Pagi, cisperempuan, 24 tahun, Kalimantan Timur).

“Pernikahan bukan tujuan hidupku, untuk saat ini tidak untuk melegalkan itu” (Sore, genderfluid, 24 tahun, Yogyakarta).

Pagi dan Sore tahu betul segala konsekuensi sosial yang harus mereka hadapi sebagai individu minoritas (gender, seksualitas, sekaligus orientasi relasi). Keduanya memiliki keberanian untuk menerjemahkan bayang-bayang masa depan sesuai dengan artikulasi penghayatan diri mereka sendiri. Ihwal senada diterjemahkan pula oleh Senja, individu yang menjalin relasi keintiman dengan bentuk relasi terbuka atau *open relationship*.

“Aku memilih untuk tidak menikah. Aku menunjukkan kepentinganku sendiri, perkembanganku, kesehatanku. Aku merasa kalau aku menikah, aku malah *ambyar*. Pengen menikah tapi lebih suka *party*-nya sih, selebrasinya, nilai sakralnya kayak aku nggak peduli” (Senja, genderqueer, 27 tahun, Yogyakarta).

Senja memilih tak menuruti linimasa struktur masyarakat heteropatriarki yang menuntut “usia ideal” seseorang dalam melangsungkan pernikahan. Senja sekaligus memiliki penerjemahan tersendiri terkait relasi keintiman yang dilembagakan tersebut. Ia menjungkirbalikkan persepsi pernikahan sebagai sesuatu yang dianggap “sakral” dan “adiluhung” menjadi suatu selebrasi yang bernilai hiburan atau rekreasi. Pergeseran praktik kultural atas relasi keintiman heteronormatif terjadi seiring dengan perkembangan kapitalisme dalam industri budaya. Arymami (2017: 63) menyebutkan bahwa komoditisasi cinta jamak dijumpai melalui selebrasi lamaran, pertunangan, pernikahan, bulan madu, dan daftar panjang lainnya, yang mengakibatkan masyarakat heteronormatif mengejar nilai-nilai semu tanpa henti. Namun hal ini berbeda dengan komunitas queer. Mereka tidak mengejar nilai-nilai semu tersebut, melainkan mengolahnya sendiri sebagai suatu perlawanan yang menyenangkan, menerjemahkannya sebagai bentuk hiburan sekaligus sebagai bentuk ejekan terhadap nilai-nilai hegemonik yang ada.

“Cintaku ini bebas, aku nggak mau malah nge-*restrict*-in kamu,” *partner*-ku bilang gitu. Kami saling terbuka soal *mental state*, dan aku juga sangat bersyukur, dari awal udah jelas, akan saling membebaskan satu sama lain. Salah satu *value* yang kami sama-sama setuju, kami berhubungan itu bukan karena obligasi, tapi karena kebebasan. Aku merasa nggak memiliki dia sih. Dia orang terdekatku.

Aku cinta dia, aku sayang dia. Justru karena aku cinta dia, aku membebaskan, dan dia pun juga membebaskan aku” (Senja, genderqueer, 27 tahun, Yogyakarta).

Senja mengungkapkan bahwa romansa adalah sesuatu yang abstrak. Perasaan manusia merupakan hal yang juga spektrum, terdiri atas ragam pilihan yang bahkan tak bisa ditangkap oleh kata-kata manusia. Tiap-tiap individu memiliki beragam cara dalam mengelola berkah perasaan cinta yang meruah. Kecemburuan merupakan sesuatu yang valid meskipun seorang individu menghayati diri sebagai non-monogami. Perbedaan ada pada penafsiran atas kecemburuan yang dirasakan tersebut, yakni apakah kecemburuan merupakan bentuk dari hasrat kepemilikan terhadap pasangan, atau kemudian menjadi refleksi dan mengelolanya menjelma makna rekanan maupun bentuk-bentuk penerjemahan yang lain. Senja menerjemahkan kecemburuan sebagai bentuk kesadaran dan penerimaan atas segala potensi diri yang ia miliki. Kemudian melepaskannya menjadi bentuk penghormatan dan penghargaan terhadap diri dan juga pasangan-pasangannya.

Langit mengungkapkan bahwa bila diharuskan menikah, maka ia hanya hendak menikah dengan pasangannya yang sekarang. Langit paham betul bahwa melangsungkan pernikahan adalah sebuah kemuskilan di Indonesia. Ia pun menuturkan bahwa pencapaian masa depannya tidak ditentukan melalui lembaga pernikahan.

“Aku nggak *match* aja gitu sama konsep pernikahan. *It’s just a piece of paper*. Aku akan menikah kalau administrasi di negara ini udah ramah dan legal queer, selebihnya tidak. Buatku pernikahan cuma salah satu sistem yang dilanggengkan untuk patriarki dan relasi kuasa. Kebanyakan pernikahan di dalamnya berisi *gender roles*. Buatku juga pernikahan ini sifatnya institusional ya. Ada di dalam dalil-dalil agama, dilanggengkan melalui masyarakat patriarkis yang heteronormatif, yang katanya untuk menjaga ‘keseimbangan dunia’ *which means* untuk keturunan, prokreasi, saudara sedarah, dan lain-lain” (Langit, agender, 26 tahun, Semarang).

Langit menyoroti pilar-pilar pernikahan heteronormatif yang masih lekat dengan pembagian peran-peran gender yang biner dan kaku. Begitu pula dengan tujuan pernikahan yang semata untuk bereproduksi dan memenuhi Bumi, seperti yang jamak termaktub dalam kitab-kitab samawi. Pembagian peran gender tersebut juga diatur dan tertulis dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Aturan heteropatriarkal terkait dengan pernikahan dilegitimasi dalam Bab VI perihal Hak dan Kewajiban Suami Istri.

“(1) Suami adalah kepala keluarga dan istri ibu rumah tangga” (Pasal 31)

“(1) Suami wajib melindungi istrinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya; (2) Istri wajib mengatur urusan rumah tangga sebaik-baiknya” (Pasal 34).

Alat kontrol atas relasi intimasi terhadap warga negara menjadi tak relevan bagi pasangan queer. Mereka yang telah lepas dari jerat kaku dikotomi peran gender biner dipatuhkan untuk menurut pada struktur. Label suami diasosiasikan dengan cisgender laki-laki dan istri dengan cisgender perempuan. Sementara pada individu queer, misalnya, suatu pasangan bisa saja terdiri atas ragam gender yang tidak terikat dengan peran-peran tertentu. Terlebih keberadaan peran gender yang diatur secara jelas melalui aparatus negara, justru kian meneguhkan seksisme yang selama ini sudah mengakar kuat.

“Semakin lama usiaku makin tua dan tuntutan soal menikah akan makin banyak. Terlebih aku dianggap ‘sudah genap’. Kerjaan ada, ‘kerjaan impian mertua’ lagi, apa lagi? ya tentu menikah. Yang dibawakan selalu itu, usia dan kerjaan. Pertanyaan soal menikah ini, bikin kuping mulai nggak nyaman” (Langit, agender, 26 tahun, Semarang).

Pertanyaan “kapan nikah?” yang jamak ditemui pada percakapan masyarakat Indonesia bisa jadi merupakan pertanyaan yang diskriminatif, represif dan bahkan mengandung pemicu trauma. Bagi komunitas queer, pertanyaan ini jelas tak bisa dengan mudah diterjemahkan seturut dengan definisi pernikahan heteronormatif yang berlaku di negara ini. Tidak semua orang ingin menikah, serta tidak semua orang yang ingin menikah, bisa menikah.

Melampaui Batas-Batas Prokreasi

Fantasi masa depan heteronormatif menasbihkan figur anak sebagai sosok perwujudan atas definisi kesuksesan, pengemban kemuliaan, dan bahkan cita-cita kebangsaan. Anak bertindak sebagai politik reproduksi yang mengamankan keberlangsungan kehidupan dalam tatanan sosial, yang oleh Lee Edelman (2004) namakan sebagai masa depan reproduktif (*reproductive futurism*). Anak melulu diposisikan sebagai sesuatu yang lugu, murni, suci, dan rentan, namun sekaligus dihasrati sebagai senjata pemusnah kepada mereka yang menggoyang logika futurisme tersebut. Prokreasi dijunjung tinggi sebagai tujuan utama kehidupan itu sendiri. Melampaui pemenuhan pribadi, tuntutan sanak famili, serta simbol kemakmuran bangsa dan bahkan kepatuhan atas anjuran tafsir-tafsir tertentu. Mereka yang menolak menjadi orang tua atau memiliki keturunan biologis, dijatuhi asumsi sebagai kaum yang melawan “kodrat”, dianggap merugi dan melewatkan “kesempatan”, alih-alih sebagai konsekuensi medis, penghayatan personal, atau pilihan hidup yang bersifat sukarela. Komunitas queer, bagi Edelman dianggap sebagai yang gagal dalam berinvestasi perihal figur anak ini, karena mereka “tidak memiliki masa depan” (*No Future*).

Gagasan masa depan melalui figur anak kemudian dikritisi oleh Muñoz (2009: 95) sebagai reproduksi sosok monolitik anak yang selalu sudah “putih”. Bias etnisitas dan kelas sosial turut menunjukkan keterhubungan antara kulit putih (*whiteness*) dan reproduksi sosial di bawah kuasa kapitalisme. Mereka yang dijatuhi hukuman “tidak memiliki masa depan” tidak selalu didasarkan pada apakah mereka dapat atau tidak

dapat mereproduksi anak, melainkan pula pada kapasitas seperti apa mereka dapat dan tidak dapat bereproduksi, serta kumpulan aturan-aturan seperti apa yang sedang dipaksakan (Puar, 2007: 211). Penantang rezim prokreasi, kemudian terdiri pula atas barisan orang-orang yang melakukan aborsi (*pro-choice*), memilih tidak memiliki anak (*childfree*), serta mereka yang menjunjung otoritas tubuh (*body authority*) tiap individu dan tak memandang mereka yang memiliki rahim sebagai semata pabrik anak. Hegemoni heteroseksualitas kemudian mengukuhkan konsepsi normatif perihal reproduksi siapa yang memiliki nilai dan siapa yang pantas dijatuhi sanksi.

Pada kultur masyarakat heteronormatif, “anak” kerap kali didefinisikan sebagai investasi masa depan sekaligus jaminan hari tua. Anak tak dianggap sebagai pribadi utuh yang memiliki pergolakannya sendiri dan terbebas dari tuntutan atau imaji orang tuanya. Namun, perkara “nanti kalau sudah lanjut usia, siapa yang akan mengurus” wajar bila tetap menjadi bayang-bayang kekhawatiran. Kecemasan tersebut dapat didasari atas jaminan kehidupan yang tak tentu yang sedang dan akan dijalani ke depan. Ketiadaan jaminan akan ruang aman maupun kelompok pendukung dalam lingkaran terdekat menjadi beberapa pertimbangan yang dipikirkan. Solusi atas itu semua dipaksakan dengan membangun keluarga heteronormatif sebagai satu-satunya cara final dalam menggenggam jaminan hari tua. Sementara ada ragam alternatif yang tidak mendewakan kerabat biologis sekaligus mengkultuskan institusi pernikahan sebagai satu-satunya jalan keluar. Kekeabatan terpilih barangkali justru menyediakan spektrum cara tak terhingga dalam menerjemahkan hari depan, yang tak melulu membosankan dan tak terjebak pada ritus struktur yang itu-itu saja.

Menjelajahi kebermungkinan makna atas figur anak mampu menggoyahkan kerangka yang secara sempit mengandaikan anak sebagai sosok monolitik yang wajib hadir, sekaligus yang seolah mampu mendefinisikan masa depan. Komunitas queer memiliki pula beragam penerjemahan atas anak, membenteng kompleks bersamaan dengan ragam gender dan seksualitas yang dimiliki, bahkan melampaui batas-batas prokreasi itu sendiri. Langit menggugat pemahaman bahwa anak haruslah merupakan keturunan biologis.

“Aku hanya nggak ingin melahirkan atau hamil. *No!* Mungkin aku akan kena disforia. Ngebayanginnya aja aku nggak sanggup, *triggering*” (Langit, agender, 26 tahun, Semarang).

Ketidaknyamanan yang dimiliki oleh Langit wajar dan sah, sebagai seorang agender, ia kerap kali terpicu dan memiliki pengalaman disforia. Wacana kehamilan, persalinan, dan sebagainya masih eksklusif merujuk pada salah satu gender tertentu, yakni perempuan. Padahal wacana tersebut seharusnya inklusif, termasuk bagi siapa pun yang memiliki rahim maupun yang ditetapkan sebagai perempuan saat lahir (*assigned female at birth/AFAB*).

Pengangkatan anak merupakan salah satu pilihan yang hendak Langit terapkan. Namun Langit menuturkan bahwa tidak mudah untuk mencapai hal tersebut, terdapat sekian tahapan yang harus terus dihadapi.

“Hukum adopsi di kita kan hanya diperbolehkan untuk mereka pasangan suami istri, *which is male and female as sex and gender*, yang minimal lima tahun nggak punya anak” (Langit, agender, 26 tahun, Semarang).

Regulasi atas pelaksanaan pengangkatan anak di Indonesia masih bersifat diskriminatif dan queerfobik. Hal ini membuat komunitas queer yang memilih untuk melakukan pengasuhan melalui pengadopsian anak, tersendat dan bahkan tidak bisa melakukannya. Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 54 Tahun 2007 menyebutkan bahwa “*Calon orang tua angkat harus memenuhi syarat-syarat: (e) berstatus menikah paling singkat 5 (lima) tahun; (f) tidak merupakan pasangan sejenis*” (Pasal 13). Legitimasi dari institusi keintiman heteronormatif lagi-lagi memiliki peran sentral sebagai kartu emas untuk dapat terbebas dari aturan-aturan dasar yang mengekang. Frasa “pasangan sejenis” merupakan bentuk penghilangan atas relasi keintiman di luar heteroseksual yang diakui oleh hukum Indonesia. Keberadaan frasa tersebut sekaligus meneguhkan anggapan bahwa komunitas queer tidak layak sebagai orang tua angkat, serta stigma bahwa pengasuhan anak yang dilakukan oleh individu-individu queer adalah salah—kalau tak disebut berbahaya.

Senja memiliki penerjemahan tersendiri terkait anak sebagai penanda masa depan. Ia memiliki pengalaman traumatis yang dengan rendah hati dan penuh kasih, ia suarakan untuk penelitian ini.

“Aku pernah punya anak, tapi itu hasil dari kekerasan seksual. Aku pernah jadi *survivor*, untungnya banyak yang nolong aku juga waktu itu. Terus sekarang anaknya diadopsi” (Senja, genderqueer, 27 tahun, Yogyakarta).

Pengalaman Senja mematahkan ruang simbolik yang mengultuskan anak sebagai lajur pemenuhan fantasi masa depan. Ia membalik keajekan bahwa sosok anak tak melulu istimewa dan setara dengan cita-cita pembangunan bangsa. Kehadiran anak atau keturunan biologis bisa jadi justru membuat seorang individu kian terasing dan semakin liyan. Binerisme dengan sempurna bekerja pula pada prokreasi yang murni tanpa cacat cela dan prokreasi yang dianggap sah untuk dicerca. Sebagai seorang panseksual dan genderqueer yang menjalin relasi terbuka, sekaligus seorang penyintas kekerasan seksual, masa depan normatif tak lagi penting. Merawat, memeluk, dan menumbuhkan penghargaan pada diri ialah cita-cita paling hakiki.

Pagi dan Angkasa memiliki penghayatan yang serupa. Mereka tak mengizinkan legitimasi pernikahan heteronormatif dan sosok anak sebagai penentu final pencapaian diri mereka. Mereka sekaligus memiliki alternatif jitu dalam memandang masa depan melalui sosok anak.

“Aku memang nggak berpikiran untuk menikah sih. Udah pasti nggak akan menikah, dan aku tidak ingin punya anak. Aku tim *childfree*” (Pagi, cisperempuan, 24 tahun, Kalimantan Timur).

“Aku *childfree*. Palingan kalau mikirin masa depan sih, aku mikirin ini, satu, nanti di masa depan aku bakal melihara berapa kucing ya hahaha” (Angkasa, cisperempuan, 26 tahun, Bandung).

Konsep tradisional keluarga inti atau keluarga nuklir (*nuclear family*) mereproduksi sistem kekerabatan heteroseksual berdasarkan ikatan darah. Susunan tersebut sekaligus mendarah-daging hingga mengontrol inti kesadaran tentang bagaimana masa depan dikonstruksikan. Konfigurasi-konfigurasi di luar lingkaran ayah-ibu-anak tak mendapat tempat yang sejajar dengan apa yang dinamakan masyarakat mono-heteronormatif sebagai “keluarga.” Istilah tersebut merupakan konsep eksklusif yang tak pernah cair dan mampu untuk merangkum kompleksitas keintiman yang menantang supremasi biologis. Sementara komunitas queer memiliki beragam alternatif dalam menamai kekerabatan yang inklusif, yang melampaui sekat-sekat bathi dan memiliki kelindan ikatan yang lebih pekat dari sekadar darah.

Senja menerjemahkan bahwa ia hanya perlu untuk bisa menjadi dirinya sendiri ketika berada pada ruang lingkaran yang disebut keluarga. Kelompok dukungan yang tidak menjustifikasi penghayatannya dan menghargai kompleksitas pengalamannya. Pasangan(-pasangan) bisa jadi adalah keluarga itu sendiri. Keintiman yang tumbuh dengan rasa persahabatan dan penghormatan atas satu sama lain. Pulang pada keintiman yang aman, tulus dan mendamaikan ialah pulang pada makna “keluarga” dan atau istilah apa pun yang belum mampu terbahasakan oleh kata-kata manusia. Keintiman tidak melulu perkara hubungan seksual, sementara ihwal tersebut pun dapat diekspresikan dengan bermacam cara dan penghargaan. Wilkinson (2019: 13) mengusulkan untuk mengalihkan fokus perhatian dari kerangka “keluarga” menuju kerangka keintiman. Kerangka keintiman memungkinkan kepelbagaian pemahaman yang lebih kaya atas cara-cara di mana setiap orang dapat membangun keterikatan intim di luar fiksasi “keluarga.” Komunitas queer dapat membayangkan sekaligus menciptakan model-model penerimaan dan kehangatan dengan fondasi yang sama kuatnya dan bahkan lebih kuat dari “keluarga.” Hammack, Frost & Hughes (2019: 560) menjelaskan perihal keintiman queer yang mencakup pula konteks kekerabatan terpilih (*chosen family*) sebagai basis keintiman dibanding dengan keluarga biologis.

Bagi kelompok minoritas, keluarga biologis kerap kali justru merupakan institusi terkecil dan terdekat yang membuat diri mereka tidak aman dan tidak nyaman. Pelbagai kekerasan, baik verbal, fisik maupun psikis datang dari pihak keluarga yang menganut norma-norma cisheteronormatif. Keluarga biologis bukanlah penerjemahan monolitik yang ditangkap sebagai satu-satunya sistem kelompok kekerabatan. Relasi beracun terhadap keluarga yang menolak keberagaman gender dan seksualitas kerap kali menyebabkan tarik-ulur perasaan yang sarat dengan pemendam luka dan beban trauma.

Serupa Senja, Pagi merasakan bahwa pasangan(-pasangannya) merupakan ruang aman baginya untuk tumbuh menjadi dirinya sendiri yang penuh ia hargai. Penerjemahan atas makna kekerabatan tak melulu keluarga bathi, melainkan dapat pula lahir melalui relasi keintiman poliamori. Menghayati diri sebagai panseksual dan *polyamorous person* menuntun Pagi pada pemahaman bahwa cinta dan kasih sayang beraneka rupanya. Cinta tak melulu kaku pada satu garis hubungan bernama keluarga, pun tak perlu membangun keluarga (normatif) terlebih dahulu untuk bisa merasakan cinta, yang menghargai intimasi masing-masing diri. “*Aku merasa bisa jadi diriku sendiri, aku bebas, dan aku punya banyak teman*” (Pagi). Individu queer dan poliamori memperluas makna “teman” sebagai istilah yang barangkali lebih mendekati

gambaran perasaan mereka, dibanding dengan “pasangan” atau “keluarga”. Lema “teman” dimungkinkan memiliki nilai rasa dengan cakupan yang lebih luas, terbuka, dan tidak erat mengikat. Implikasi tersebut sejalan dengan penghayatan atas pembebasan seksual (*sexual liberation*) yang lepas dari jerat-jerat ikatan dan tuntutan tertentu.

“Pasangan(-pasangan)” dan atau “teman” dan atau “kerabat pilihan” dan atau relasi-relasi lain yang tak bernama barangkali memiliki nilai rasa yang lebih membebaskan. Bebas yang berjalan beriringan dengan penghormatan dan penghargaan atas komitmen serta batasan bersama. Perasaan bebas, damai, aman, nyaman, tulus, dan utuh, yang belum dan atau tak terdefiniskan.

“Ibarat kita punya sahabat dekat yang banyak gitu. Karena udah kayak sahabat, kita bisa terbuka dan lain-lain nggak ada yang ditutupinlah ibaratnya. Udah *open* aja satu sama lain. Bener-bener *safe place* banget sih sama mereka” (Angkasa, cisperempuan, 26 tahun, Bandung).

Relasi keintiman poliamori yang Angkasa hayati bersama pasangan-pasungannya merupakan penerjemahan atas kekerabatan terpilih versinya. Ruang aman tersebut melampaui batas-batas prokreasi, membentang pada gender dan seksualitas yang beragam, sekaligus menggoyang keajekan mononormatif. Relasi keintiman tidak selalu eksklusif hanya milik relasi bernama “pasangan” saja dan atau ikatan institusional semata. Relasi perkawanan dan atau ragam relasi intimasi dan kekerabatan yang lain, memiliki peluang luas dalam mengenali afeksi yang membentang di luar “keluarga” dan “pernikahan”. Yulius (2018: 24) merumuskan relasi rupa-rupa sebagai bentuk perawatan (*form of care*) di mana tiap-tiap individu menciptakan ikatan kekerabatannya sendiri untuk saling merawat dan menjaga.

Memandang masa depan melalui kacamata queer mampu membantu kita dalam menerjemahkan pelbagai kemungkinan dan ragam kelindan yang barangkali tak pernah terbayangkan sebelumnya. *Queer Futurity* dapat mengajak kita untuk menavigasi spektrum perasaan yang kaya; bahwa kekerabatan tak semata didefinisikan melalui lembar-lembar administrasi negara; bahwa afeksi dan ruang aman dapat hadir dalam aneka bentuk dan rupa.

Daftar Pustaka

- Anderson, L. S. (2016). Marriage, Monogamy, and Affairs: Reassessing Intimate Relationships in Light of Growing Acceptance of Consensual Non-Monogamy. *Washington and Lee Journal of Civil Rights and Social Justice* 22 (1): 3-47.
- Arymami, D. (2017). *Redefinisi Keintiman: Diri dalam Masyarakat Skizofrenik*. Universitas Gadjah Mada. Disertasi.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Durham & London: Duke University Press.
- Edelman, L. (2004). *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham & London: Duke University Press.
- Emens, E. F. (2004). Monogamy's law: Compulsory Monogamy and Polyamorous Existence. *New York University Review of Law and Social Change* 29: 277–376.
- Ferrer, J. N. (2022). *Love and freedom: Transcending monogamy and polyamory*. New York: Rowman & Littlefield.
- Hammack, P. L., Frost, D. M., dan Hughes, S. D. (2019). Queer Intimacies: A New Paradigm for the Study of Relationship Diversity. *The Journal of Sex Research* 56(4–5): 556–592.

- Hansel, N. (2011). *Rethinking Relations: Queer Intimacies and Practices of Care*. BA. Thesis. American Studies and Feminist, Gender, & Sexuality Studies. Wesleyan University.
- Hardy, J.W. & Easton, D. (2017). *The Ethical Slut: A Practical Guide to Polyamory, Open Relationships and Other Freedoms in Sex and Love*. New York: Ten Speed Press.
- Hayfield, N. (2021). *Bisexual and Pansexual Identities: Exploring and Challenging Invisibility and Invalidation*. New York & London: Routledge.
- Muñoz, J. E. (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York & London: New York University Press.
- Peraturan Pemerintah Republik Indonesia (PP) Nomor 54 Tahun 2007 tentang Pelaksanaan Pengangkatan Anak.
- Richards, C. (2010). Trans and Non-monogamies. Dalam M. Barker & D. Langdridge, eds., *Understanding Non-monogamies*. New York: Routledge: 121-133
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.
- Yulius, H. (2018). Relasi Rupa-Rupa di Tengah Popularitas Pernikahan Sejenis: Sebuah Perspektif Queer. *Jurnal Perempuan* 23(1): 6-25.
- Yulius, H. (2019). *C*bul: Perbincangan Serius tentang Seksualitas Kontemporer*. Tangerang: Marjin Kiri.

“Kami Harus Pindah:” Kelindan Migrasi, *Joyful Migration*, dan Diaspora pada Laki-Laki Gay Indonesia di Paris

Wisnu Adihartono

Pendahuluan

Tidak sedikit dari komunitas laki-laki gay (*gay men*) Indonesia yang memutuskan untuk menetap di luar negeri. Kebanyakan dari mereka tinggal di Amerika, Belanda, dan Kanada, karena negara-negara tersebut memiliki kebijakan-kebijakan untuk komunitas gay laki-laki dari luar negeri yang ingin tinggal di ketiga negara tersebut. Dalam artikel ini, penulis menganalisis migrasi dan diaspora komunitas gay laki-laki Indonesia di Paris, Prancis. Artikel ini berdasarkan penelitian disertasi doktoral penulis bidang sosiologi, yang dipertahankan pada akhir 2015 di École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

Gagasan bahwa homoseksualitas adalah penyakit tersebar luas di Indonesia. Akibat pandangan dan sikap masyarakat yang homofobik, menurut laporan International Gay and Lesbian Human Rights Commission (2007), laki-laki gay di Indonesia sering menjadi sasaran pelanggaran hak asasi manusia. Dalam situasi seperti itu, migrasi internasional yang melibatkan komunitas laki-laki gay Indonesia menjadi keputusan yang dapat dimengerti. Di tengah pandangan yang diskriminatif, seksualitas mereka yang terbuka pada publik akan membuka kerentanan pada pola diskriminasi dan kekerasan yang terstruktur. Migrasi menjadi “cara alami” untuk menghindari perlakuan buruk yang bisa dan akan dialami para laki-laki gay di Indonesia. Mereka kecewa dengan diskriminasi dan kriminalisasi yang dilakukan pemerintah Indonesia terhadap mereka. Beberapa dari mereka telah tinggal dan menetap di sana selama beberapa dekade.

Pengalaman mereka sebagai migran laki-laki gay tidaklah mudah. Sebelum meninggalkan Indonesia, mereka harus mencari tahu negara yang ramah terhadap

LGBTIQ+; mereka menghabiskan sebagian uang mereka untuk mengakses internet di warung internet (warnet). Banyak dari mereka berasal dari keluarga berpenghasilan rendah. Sesampainya di Paris, kehidupan mereka biasanya juga tidak berjalan begitu mulus karena Prancis adalah negara yang mewajibkan pendatang untuk belajar bahasa Prancis dengan minimal level A2. Bukan hanya bahasa, proses administrasi yang rumit juga menjadi penghalang.

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Untuk mengeksplorasi mengapa dan bagaimana para laki-laki gay Indonesia bermigrasi dan melakukan diaspora di Paris, penulis melakukan wawancara semi terstruktur dengan 20 laki-laki gay Indonesia berusia antara 24-42 tahun. Secara umum, wawancara dilakukan di empat lokasi, yaitu restoran cepat saji, taman universitas, taman umum, dan tempat tinggal para informan. Setiap wawancara dilakukan selama rata-rata satu sampai dua setengah jam. Nama yang digunakan untuk mengidentifikasi responden telah diubah untuk melindungi kerahasiaan mereka. Aspek yang paling sulit dalam merekrut responden adalah mendapatkan akses. Penulis dibantu seorang *gatekeeper* yang sudah lebih dari 10 tahun tinggal di Paris dan mengetahui keberadaan komunitas laki-laki gay Indonesia di sana. Menurutnya, pada saat penelitian ini dilakukan, terdapat kurang lebih 450 laki-laki gay Indonesia yang tersebar di Prancis.

Representasi Sosial, Gender Belief System, dan Homoseksualitas di Indonesia

Homoseksualitas di Indonesia tumbuh dari budaya dan sejarah yang panjang dan memiliki latar belakang yang begitu kompleks. Keberadaannya telah tercatat dalam sejarah sebagai bagian dari kebudayaan Indonesia dan tradisi (Johan, 2011). Menurut Boellstorff (2005), Indonesia telah menyadari homoseksualitas selama setidaknya seribu tahun. Namun, jelas, seperti Boellstorff lebih lanjut menyatakan, tidak ada seorang pun di Nusantara yang menyebut dirinya gay atau lesbi pada tahun 900-an, 1400-an, 1900-an, atau bahkan hingga tahun 1960. Pada awal tahun 1980-an, gay dan lesbi di Nusantara mulai menjadi posisi subjek secara nasional. Boellstorff mengkategorikan homoseksualitas Indonesia secara tradisional sebagai *Ethno localized homosexual and Transvestite professional subject Positions* (ETP) yang sangat terkait dengan konsep etnisitas dan lokalitas. Keberadaan Bissu di Sulawesi Selatan, tradisi Warok Gemblak di Ponorogo Jawa Timur, dan tarian tradisional Rateb Sadati di Aceh adalah budaya yang paling terkait dengan homoseksualitas dan dianggap sebagai ETP.

Perubahan drastis terkait homoseksualitas mulai terjadi sejak Demokrasi Terpimpin periode 1959-1965 dan berlanjut sejak perpolitikan Indonesia mengalami transisi dari Orde Lama ke Orde Baru. Seksualitas dan gender di Indonesia semakin *quo-vadis*. Penculikan dan pembunuhan enam jenderal senior Indonesia pada malam 30 September 1965 menjadi momentum sejarah penting perlawanan terhadap Partai Komunis Indonesia (PKI) dan komunisme. Sejak saat itu, konstruksi politik dan sosial komunisme di Indonesia berubah total; komunisme diasosiasikan dengan orang yang tidak beragama atau anti-agama, menjadi salah satu alat propaganda anti-komunisme

dan anti-PKI. Penciptaan “negara baru” ini memberikan kontribusi sangat pasti terhadap larangan homoseksualitas.

Negara merepresentasikan dirinya di hadapan masyarakat melalui mekanisme representasi sosial dan sistem kepercayaan gender. Representasi sosial adalah proses pembuatan makna kolektif yang menghasilkan kognisi bersama untuk menyatukan masyarakat, organisasi, dan kelompok (Höijer, 2011). Bentuk sosial semacam ini memungkinkan suatu negara baru mengklasifikasikan orang dan obyek sebagai bagian dari pengaturan sosial bersama. Moscovici (2000) menambahkan, representasi sosial merupakan “jaringan” ide, metafora, dan gambar yang kurang lebih terikat secara longgar. Representasi sosial tertanam dalam praktik komunikatif, seperti dialog, debat, wacana media, dan wacana ilmiah (Marková, 2003). Representasi sosial beroperasi di tingkat yang berbeda, termasuk komunitas besar seperti bangsa dan sub kelompok kecil seperti individu (Höijer, 2011). Seperti dikatakan Fairclough (1992), representasi sosial dapat masuk ke sisi masyarakat dan dalam kehidupan sehari-hari mereka. Sistem representasi sosial memiliki kekuatan untuk mengklasifikasikan, mengasimilasi, dan membandingkan masyarakat dan lingkungan (Giust-Desprairies, 2009). Akibatnya, jika representasi sosial diwujudkan dalam struktur masyarakat maka kemudian akan muncul *gender belief system*. Sistem ini erat kaitannya dengan norma-norma yang mendominasi dalam suatu masyarakat, yang dalam hal ini adalah munculnya norma heteroseksualitas. Rubin (2011) menggarisbawahi norma ini sebagai,

Seksualitas yang “baik”, “normal”, dan “alamiah” idealnya adalah heteroseksual, perkawinan, monogami, reproduksi, dan non-komersial yang seharusnya tidak melibatkan pornografi, obyek *fetish*, *sex toys* dalam bentuk apapun, homoseksualitas. Seks yang buruk adalah menjadi homoseksual, belum menikah, *nonprocreative*, atau komersial.

Gagnon & Simon, dikutip Waskul & Plante (2010) mendeskripsikan situasi sosial di atas sebagai teori skrip seksual, di mana seksualitas diproduksi, dibagikan, dan dipaksa untuk mengikuti cetak biru dan digunakan sebagai panduan untuk menganalisis jenis kelamin dan gender yang sempurna. Sebagai cetak biru, skrip seksual berfungsi sebagai konsensus budaya. Skrip seksual yang begitu dominan mempengaruhi pada tingkat persepsi tentang pasangan yang sempurna, hubungan seksual yang seharusnya muncul dan emosi seksual.

Pemahaman masyarakat Indonesia tentang seksualitas kontemporer sangatlah terbatas. Situasi ini akibat dari norma-norma heteronormatif yang didikte dan dipertahankan pada masa Orde Baru. Pemerintah Orde Baru mendasarkan negara-bangsanya pada arketipe heteroseksual dari keluarga inti, yang terdiri dari suami, istri, dan anak-anak (Johan, 2011). Pernikahan sering kali dipandang sebagai dasar untuk bermasyarakat. Tujuan utama hubungan seksual adalah prokreasi yang secara konsisten berfungsi membangun keluarga inti. Dengan demikian, dalam pandangan Pemerintah Indonesia, satu-satunya perkawinan yang sah adalah perkawinan antara laki-laki dan perempuan (Johan, 2011). Gagasan ini mencegah munculnya relasi homoseksual di masyarakat Indonesia. Homoseksualitas dianggap sebagai praktik

penyimpangan dan asusila (Johan, 2011). Demikian, gay, lesbian, dan waria, juga dianggap menyimpang dan identitasnya dipersepsikan sebagai penyakit masyarakat (Johan, 2011). Akibatnya, bisa disebut, LGBT di Indonesia adalah korban dari norma sosial yang berlaku (*une victime de normes sociales*) (Chauvin & Lerch, 2013) yang muncul dalam masyarakat dan yang dilegitimasi oleh negara melalui representasi sosial dan *gender belief system* yang hegemonik.

Migrasi Ke Paris: Mengapa dan Bagaimana?

Mengapa dan bagaimana para laki-laki gay Indonesia memutuskan bermigrasi ke Paris, Prancis dan bukan ke negara lain? Seperti dijelaskan di atas, di bawah representasi sosial dan *gender belief system* yang tidak memberi ruang pada homoseksualitas, komunitas laki-laki gay di Indonesia memutuskan untuk bermigrasi ke negara lain. Agnes Rocamora (2009) mengatakan, Paris adalah sebuah material dan diskursif realitas. Konstruksi kota Paris adalah produk dari dua realitas tersebut. Keduanya adalah simbol dan ruang geografis yang dihuni. Freytag (2008) menyebutkan, sebagai kota tujuan, Paris membangkitkan banyak sisi kehidupan, terutama menangkap citra yang digambarkan dalam panduan perjalanan yang tak terhitung jumlahnya, seperti Menara Eiffel, *Louvre*, restoran, kedai kopi, *Montmartre* dengan jalur kecil yang dipenuhi pelukis jalanan, *boulevard Champs-Élysées* yang glamor, yang membentang dari *Place de la Concorde* ke *Arc de Triomphe*, pemandangan sungai Seine yang menakjubkan dari *Pont-Neuf*, dan katedral *Notre-Dame* yang terkenal. Kota Paris dan homoseksualitasnya mencapai masa keemasan pada tahun 1920-an; pada masa itu, muncul banyak seniman homoseksual terkenal, misalnya Proust, Colette, Satie, Gide, dan Diaghilev (Leroy, 2005). Kota Paris menghadirkan sebuah imajinasi bagi para laki-laki gay Indonesia.

Paris dianggap sebagai tempat berkumpulnya komunitas homoseksual setelah Berlin dan London (Leroy, 2005). Area di kota Paris yang mendorong pertemuan terbuka homoseksual adalah *Hôtel de Ville* dan *Place de la Bastille* (area ke-4), area ke-9, dan area ke-11 (Leroy, 2005). Di antara area tersebut, area ke-4 yang disebut sebagai *Le Marais* adalah area terbesar bagi komunitas homoseksual. Di masa lalu, *Le Marais* adalah area yang diperuntukkan bagi bangsawan hingga abad ke-19. *Le Marais* telah berkembang pesat sejak tahun 1980-an sebagai kawasan komersial. Hal ini ditandai dengan dibangunnya bar-bar untuk komunitas laki-laki gay, butik, dan lain-lain. Selain itu, area ini dijadikan simbol keberadaan komunitas homoseksual yang terlihat dari bendera pelangi yang tergantung atau terpasang di hampir semua bangunan (Giraud, 2011). Mengenai hal ini, Eribon (1999) mengamati bahwa Paris, London, Berlin, Amsterdam, New York, dan San Fransisco telah menjadi simbol sebuah kebebasan.

Pertama-tama yang harus dipahami dari penelitian ini adalah imajinasi yang terlintas dalam pikiran para laki-laki gay Indonesia. "Kota menarik bagi migran," itulah kalimat yang tepat untuk disertasi yang penulis tulis. Hubungan antara keduanya dapat bersimbiosis dengan kota bertindak sebagai magnet bagi sebuah peluang bagi para migran. Jika dikelola dengan baik, hal ini dapat menjadi situasi yang *win-win solution*; tapi, apabila disalahpahami atau salah mengelolanya, migrasi ini dapat menyebabkan masalah sosial, ekonomi, dan politik dan sulit diperbaiki.

Kecenderungan manusia untuk bermigrasi memungkinkan manusia tersebut untuk beradaptasi dengan keadaan yang baru. Migrasi yang dilakukan antar kota ke kota akan membentuk sebuah populasi manusia yang terkonsentrasi, yang kemudian pola yang terkonsentrasi tersebut menghubungkan ekonomi produksi dan konsumsi, pengembangan infrastruktur, dan juga munculnya kelas menengah. Bermigrasi ke sebuah kota merupakan suatu kesempatan para migran untuk memulai hidup mereka dari bawah.

Bagi para laki-laki gay Indonesia, migrasi sangat terkait dengan mencari lingkungan yang lebih permisif. Lingkungan yang liberal di kota-kota besar sangat penting bagi mereka untuk membangun dan mengeksplorasi identitas homoseksual mereka. Dalam hal ini, dapat dilihat bahwa imajinasi memainkan peran penting dalam memengaruhi alasan mereka untuk melakukan migrasi ke Paris. Oleh karena itu penting untuk dipahami tentang hubungan antara “daerah perdesaan” yang bagi mereka dinamakan sebagai Indonesia dan “daerah perkotaan” yang bagi mereka dikatakan sebagai Prancis. Ketika mereka bermigrasi ke Paris, imajinasi mereka terbuka sangat lebar karena Paris juga disebut sebagai kota yang ramah terhadap gay (*gay-friendly city*) sehingga rangsangan untuk “*coming out of the closet*” menjadi sangat kuat.

Reputasi Paris sebagai ibu kota Prancis dibuktikan dalam literatur, dalam seni, dan dalam kehidupan sehari-hari. Paris juga terkenal karena mempersonalisasi citra kebebasan. Paris-lah yang dielu-elukan oleh Victor Hugo sebagai “kota yang tak tertandingi. Paris dijuluki sebagai ruang publik yang terbuka, yang mendorong perjumpaan antar individu yang berbeda asal, kelas, budaya, dan agama. Kota Paris dianggap sebagai kota yang cukup ideal untuk mengekspresikan homoseksualitas. Banyak dari para laki-laki gay Indonesia yang berpikir bahwa tinggal di Paris adalah “surga.” Paris sebagai kota tempat mereka melarikan diri dan menjadi tempat di mana mereka dapat menghindari tekanan.

Pendekatan sosiologi migrasi telah menjelaskan apa itu faktor penarik (*pull factor*) dan faktor pendorong (*push factor*). Secara psikologis, “mitos Paris” sebagai “kota yang ramah terhadap komunitas gay” memberi pengaruh besar untuk bergerak dan menetap di Paris. Mereka tertarik pada daya tarik suatu negara yang dapat memberikan perbaikan kehidupan. Sementara itu, apabila mereka memutuskan untuk terus tinggal di Indonesia, mereka akan hidup di dunia yang penuh dengan tekanan dan ancaman. Mereka akan dianggap sebagai “warga negara kelas dua.”

Terdapat dua cara bagaimana para laki-laki gay Indonesia dapat melakukan migrasi ke Paris. Yang *pertama* adalah dengan cara berpura-pura untuk melanjutkan sekolah. Dari dua puluh responden dalam penelitian ini, penulis menemukan hampir setengah dari responden yang melakukan hal tersebut. Hal yang dilakukan pertama kali di Indonesia adalah mereka belajar bahasa Prancis terlebih dahulu di *Institut Français d'Indonésie* (IFI) Jakarta dan kemudian dengan berjalannya waktu, mereka mencari informasi untuk melanjutkan sekolah di Paris, dengan atau tanpa beasiswa. Mereka secara ‘mati-matian’ melakukan semuanya agar mereka dapat pergi dari Indonesia ke Prancis. Cara yang *kedua* adalah berpura-pura untuk mencari kerja di Prancis. Untuk mendapatkan pekerjaan di Prancis, mereka diharuskan untuk memperoleh surat rekomendasi. Siapa yang memberikan surat rekomendasi

tersebut? Yang memberikannya adalah pasangan atau partner mereka di Prancis. Mereka telah melakukan kebohongan bahwa yang memberikan surat rekomendasi tersebut adalah temannya atau rekan kerjanya. Penulis bertanya kepada dua responden. Hanto (bukan nama sebenarnya), ketika itu, berusia 35 tahun. Ia bekerja paruh waktu di sebuah kedai kopi dan sudah memiliki partner, seorang Belgia. Saat itu sedang musim panas dan Hanto hanya mengenakan kaus, celana pendek jins, dan sepatu sandal berwarna hitam. Kami bertemu di salah satu kedai kopi yang tidak jauh dari tempat tinggalnya. Ia menjawab pertanyaan wawancara dengan sangat riang. Ia menyalakan rokoknya terlebih dahulu dan berkata,

“Jangan bilang-bilang ya mas. Gue ke Paris ini karena gue udah nggak betah di Jakarta. Gue ini gay. Sementara gay di Indonesia dianggap sebagai orang sakit. Sakit gue apa mas? Kalau gue flu, ya gue sakit, tapi gue gak flu kok, jadi gue gak sakit. Sebelum gue ke Paris, gue udah punya partner yang sekarang ini, ya dia emang orang Belgia tapi dia bekerja di Paris. Intinya dengan niat yang sangat kuat, gue harus bisa bahasa Prancis. Gue ambil kursus super intensif di IFI. Terus partner saya bilang mau gak kalau saya bekerja, ya tentu aja saya mau. Singkatnya, dia membantu saya. Dia yang menandatangani surat rekomendasi. Waktu itu kami berbohong tapi dengan kebohongan itu semuanya jadi indah. Sampai saat ini pun orang tua gue belum tahu loh kalau gue gay dan punya partner. Bisa pingsan mereka kalau tahu gue gay. Bokap gue ustad mas, nyokap gue juga ibu-ibu yang sering diundang kalau ada pengajian.”

Responden kedua bernama Ginanjar (juga bukan nama aslinya). Ia berusia 34 tahun dan memiliki partner seorang Prancis. Ketika penelitian ini dilakukan, Ginanjar sedang menempuh pendidikan doktoralnya untuk bidang pengajaran bahasa Prancis untuk orang asing. Kami bertemu di kedai kopi di sebelah kampusnya. Ketika itu musim gugur. Angin sudah semakin kencang berhembus dan kami pada akhirnya duduk di dalam. Penulis mengawali dengan *obrolan* yang sangat sederhana, karena dari gerak dan bahasa tubuhnya, tampaknya ia tidak begitu nyaman ketika penulis bertanya mengenai isu laki-laki gay. Setelah lebih kurang dua puluh menit, penulis memberanikan diri untuk melakukan wawancara lebih lanjut. Ia menceritakan,

“Begini ya mas, mas tidak akan memasukkan nama saya kan di dalam penelitian mas? Mas hanya akan mencamtumkan umur saja kan mas? OK lah mas kalau begitu. Sebenarnya kepindahan saya ke Paris ini sudah saya idam-idamkan sejak dulu. Saya sangat senang dengan bahasa dan budaya Prancis. Bahasa dan budayanya sangat elegan menurut saya. [...] Saya lantas mengambil kursus bahasa Prancis di IFI [...] Singkat cerita saya lalu mencoba untuk ikut beasiswa dan alhamdulillah saya diterima S2 di sini. Lalu ketika saya lulus S2, saya bekerja dan di sanalah saya bertemu pasangan saya [...] Dia nawarin saya untuk ikut program S3 dan saya bilang saya mau cari beasiswa. Eh ternyata dia bilang gak usah cari beasiswa. Saya aja yang bayar, katanya. [...] Setelah itu kami tinggal berdua di pinggiran Paris. Dia bekerja sebagai dosen biokimia dan saya kuliah S3. What a perfect life banget mas. [...] Mas tolong jangan cantumkan nama sama ya. Saya mohon. Keluarga dan teman-teman saya di Indonesia tidak tahu kalau saya gay.”

Berdasarkan imajinasi-imajinasi yang mereka gambarkan, penulis menawarkan satu istilah baru untuk studi sosiologi migrasi, yaitu *joyful migration*.

Konsep Dasar *Joyful Migration*

Joyful migration adalah sumbangan penulis untuk studi sosiologi migrasi. *Joyful migration* dilatarbelakangi konsep *lifestyle migration* yang ditawarkan Karen O'Reilly & Michaela Benson (2009). *Lifestyle migration* didefinisikan sebagai mobilitas spasial individu dari segala usia, baik yang berpindah paruh waktu atau penuh waktu ke tempat-tempat yang bermakna karena menawarkan potensi kualitas hidup yang lebih baik. Menurut keduanya, *lifestyle migration* adalah tentang melarikan diri dari suatu tempat untuk memenuhi kebutuhan dirinya seperti untuk menemukan kembali dirinya sendiri dari potensi kekerasan pribadi seseorang atau kelompok masyarakat. Itulah mengapa migrasi menjadi sebuah kebutuhan bagi laki-laki gay Indonesia. Atas dasar apa penulis mengaitkan antara *lifestyle migration* dengan *joyful migration*? Apakah keduanya memiliki hubungan erat?

Melihat definisi *lifestyle migration*, kata *joyful* yang penulis letakkan di belakang kata migrasi menandakan bahwa para laki-laki gay Indonesia melakukan migrasi ke Paris dengan perasaan gembira karena imajinasi yang mereka tampung di dalam kognisi mereka. Meskipun di antara mereka ada yang merasakan kesedihan karena meninggalkan Indonesia, lubuk hati mereka yang paling dalam, mereka sangat senang karena dapat meninggalkan Indonesia untuk menjadi laki-laki "gay yang seutuhnya" di Paris. Istilah laki-laki gay seutuhnya penulis identifikasi sebagai bagian dari yang mereka inginkan, bisa diterima, dan dipahami. Menjadi laki-laki gay seutuhnya menandakan bahwa mereka dapat berkata secara langsung kepada lawan bicaranya bahwa "Saya laki-laki gay" dan "Saya bangga menjadi laki-laki gay." Dalam hal ini, mereka tidak menginginkan situasi yang palsu. Mengunjungi bar atau kedai kopi yang memasang bendera pelangi, berpartisipasi dalam *gay pride*, dan bagaimana mereka melihat PaCS atau *Pacte de Solidarité Civile* atau Pakta Solidaritas untuk semua manusia, menjadi salah satu indikator bahwa mereka nyaman bermigrasi dan bertahan di Paris.

Joyful migration sejak awal dapat didefinisikan sebagai pergerakan orang (khususnya ke luar negeri) berdasarkan imajinasi akan masyarakat dan keindahan negara yang akan mereka tinggali. Pada akhirnya, begitu mereka pindah dan menetap di negara yang mereka bayangkan, mereka biasanya akan merasa bahagia. Mereka tidak memiliki status sebagai pengungsi atau pencari suaka karena ingin kembali segera ke negara asal, asalkan pemerintah dan masyarakat di negara asal mengubah kebijakan-kebijakannya. *Joyful migration* pada laki-laki gay Indonesia sangat berbeda dengan migrasi paksa yang telah didefinisikan sebagai mereka yang terpaksa meninggalkan negara mereka atau wilayah di dalam negara mereka karena adanya konflik, penganiayaan, atau bencana lingkungan, seperti kekeringan, banjir, atau kelaparan. *Joyful migration* didasarkan pada imajinasi. Dalam hal ini, Paris adalah kota imajiner dan menjadi mantra bagi mereka. Sebagai imajinasi, mereka harus "menghadirkan" Paris dalam hidup mereka.

Perbedaan signifikan antara *joyful migration* dan migrasi paksa adalah kondisi para migran itu sendiri setelah mereka menetap di negara yang dipilih. Migran dalam *joyful migration* merasa lebih bahagia, bebas, dan permanen daripada migran dalam migrasi paksa. Pada migrasi paksa, mereka dipaksa untuk segera pindah tanpa mengembangkan imajinasi tentang negara yang akan mereka tempati, sedangkan migran yang tergolong dalam kategori *joyful migration* justru pergi karena mereka memimpikan negara yang mereka ingin tinggali. Hal ini memengaruhi kondisi psikologis para migran. Di dalam disertasi ini, penulis menemukan, sebelum pindah ke Paris, mereka memiliki imajinasi untuk berkunjung ke Paris, dengan mengunjungi Menara Eiffel, *Louvre*, melakukan *french kiss* dengan orang Prancis, *Champs-Élysées*, dan lain sebagainya yang berhubungan dengan Prancis.

Perbedaan lain yang dapat dicatat adalah bahwa mereka tidak ingin mencari suaka dengan cara apa pun. Dalam kasus *joyful migration*, mereka tidak berstatus pengungsi. Pada dasarnya, mereka ingin kembali ke negara asal mereka dan mereka masih mempertahankan kewarganegaraan mereka, meskipun ada beberapa yang sudah berganti kewarganegaraan. Mereka masih berusaha sekuat tenaga untuk bisa kembali ke negara asalnya selama sistem di negara mereka baik dan aman. Mereka sangat merindukan negaranya. Mereka selalu bermimpi bahwa suatu hari nanti Indonesia akan dapat menjamin hak-haknya tanpa diskriminasi. Oleh karena itu, secara politis, mereka bukanlah pengungsi seperti migran yang dipaksa bermigrasi.

Diaspora: Apa yang Dilakukan?

Diaspora sebenarnya kata yang sangat sulit untuk didefinisikan, karena dalam kata diaspora terdapat bias di antaranya, seperti disebutkan Karla, Kaur & Hutnyk (2005):

1. penyebaran dan perpencaran (dari tanah air);
2. trauma kolektif (selama di tanah air);
3. imajinasi akan budaya setempat (saat hendak pergi);
4. hubungan yang bermasalah dengan mayoritas (saat pergi);
5. rasa kebersamaan yang melampaui batas negara; dan
6. menggalakkan gerakan pulang (pergi ke negara asal).

Steven Vertovec (1999) melihat diaspora melalui berbagai makna diaspora yang dihasilkan melalui etnografi. Dari penelitiannya di Trinidad dan Inggris, Vertovec menawarkan tiga definisi diaspora sebagai berikut:

1. diaspora sebagai bentuk sosial;
2. diaspora sebagai jenis kesadaran; dan
3. diaspora sebagai mode produksi budaya.

Penelitian terkini menunjukkan bahwa definisi diaspora dapat bergeser dan terus berproses (Papastergiadis, 2000).

Untuk para laki-laki gay Indonesia di Paris, rumah di Indonesia bersifat normatif yang penuh dengan harapan-harapan heteroseksual (Fortier, 2003). Karena sifatnya yang heteronormatif, mereka merasa tidak dapat hidup berdampingan. Merujuk ketiga definisi yang ditawarkan oleh Vertovec di atas, mereka melakukan diaspora dengan

mengacu pada tiga definisi tersebut. Meskipun, ada beberapa dari mereka yang mengalami proses yang (sangat) panjang untuk berdiaspora, karena budaya dan bahasa yang berbeda, hal tersebut bukanlah sesuatu yang begitu krusial. Hughes (1948) berpendapat bahwa hidup dengan nilai-nilai budaya orang lain terkadang berbeda dengan tampilan “etnis” yang asli. Menariknya, hal tersebut hampir tidak terjadi pada diaspora yang dilakukan oleh laki-laki gay Indonesia di Paris. *Feeling at home* adalah kata kunci untuk mengetahui diaspora apa saja yang mereka lakukan karena *feeling at home* menggambarkan perasaan nyaman dan aman bagi siapa saja yang berada di “rumah” tersebut. *Feeling at home* juga dapat menggambarkan bagaimana orang-orang yang di “rumah” dapat melakukan segala macam aktivitasnya dan tidak terganggu atau diganggu oleh orang-orang yang tidak menyukainya, seperti cerita Heru yang berumur 34 tahun. Penulis menemuinya untuk wawancara di apartemennya yang sederhana. Ia tinggal dengan partnernya seorang Prancis yang berumur 48 tahun. Berikut kutipan ceritanya,

“Gue gak tahan di Indonesia. Indonesia adalah negara yang sangat heteronormatif. Atau homofobik. Maskulinitas dibesar-besarkan. Feminisme dibungkam. Sementara kami yang homoseksual malah “mati.” Kami tidak dapat bicara di Indonesia. Mangkanya gue pindah dan benar saja, setelah gue pindah, gue bebas ngapa-ngapain tapi bukan konotasi negatif ya mas. Apa tuh mas kata orang-orang pintar, dispora...eh disporas...aduh ya diaspora. Kami berdiaspora dengan sangat santai ya meskipun masih ada juga yang tidak suka tapi kalau dipersentasekan, mereka yang tidak suka lebih sedikit daripada mereka yang suka kami.”

Apa yang dilakukan laki-laki gay Indonesia selama mereka menjadi diaspora di Paris? Yang pertama adalah *feeling at home* ketika mereka berada di Paris. Menurut Duyvendak (2011), rumah adalah tempat ‘untuk menjadi’ –tempat yang begitu akrab sehingga terasa hampir seperti tempat yang ‘alami.’ Mereka merasa nyaman dan aman, karena ketika orang merasa terpinggirkan atau terancam, mereka mulai melihat tempat-tempat lain di mana mereka dapat merasakan kebebasan untuk mengekspresikan diri mereka. Dalam hal ini, pengertian “kebebasan” merupakan komponen imajinasi yang sangat kuat. Dengan kebebasan, mereka merasa bahwa Paris telah menjadi rumah mereka sendiri.

Berikutnya adalah *feeling at home* ketika mereka berkunjung ke bar atau kedai kopi dengan bendera pelangi di depannya. Kita dapat melihat di sini bahwa mereka menyukai Paris dari sudut pandang kebebasan karena mereka berpikir bahwa mereka tidak akan pernah menemukan kebebasan di Indonesia. Dalam hal ini, *feeling at home* juga dirasakan oleh mereka selama mereka mengunjungi bar atau kedai kopi yang dikhususkan untuk gay. Bar atau kedai kopi tersebut dianggap sebagai tempat penerimaan dan digunakan sebagai pelarian dari budaya heteronormatif yang dominan. Keberadaan bar atau kedai kopi dapat dijadikan sebagai bentuk “privasi” di mana mereka dapat menunjukkan identitas seksual dan performa pribadi mereka sebagai sebuah subjek, serta ruang keintiman di mana identitas mereka dapat diimplementasikan.

Yang ketiga adalah *feeling at home* ketika mereka berpartisipasi dalam sebuah perhelatan besar, yaitu *gay pride and parade*. Setiap tahun (umumnya pada bulan Juli sampai September), beberapa negara di Eropa mengadakan *gay pride* dan *parade*. Acara ini diselenggarakan untuk merayakan kebebasan identitas seksual dan untuk mengekspresikan diri mereka untuk memprotes orang-orang yang bersikap dan berpandangan homofobia. Mereka turun ke jalan untuk sekedar mengikuti parade atau hanya di pinggir jalan meneriakan kesetaraan gender. Uniknya, para gay Indonesia yang mengikuti parade memakai baju-baju atau ornamen tradisional Indonesia seperti blankon, baju khas Bali, dan lain sebagainya yang dikombinasikan dengan berbagai macam ornamen-ornamen yang khas barat. Dari sini dapat terlihat bahwa dua dari tiga definisi Vertovec (1999) dilakukan dan dikembangkan oleh para laki-laki gay Indonesia yang mengikuti *gay pride* dan *parade* ini. Mereka menggunakan diaspora sebagai jenis kesadaran ketika mereka meneriakan kesetaraan gender untuk semua. Jenis kesadaran yang mereka miliki adalah jenis kesadaran yang berbasis pada diri mereka sendiri sebagai seorang laki-laki gay. Mereka sadar bahwa mereka adalah seorang laki-laki gay akan tetapi mereka juga sadar bahwa laki-laki yang memiliki orientasi seksual gay tidak dapat didiskriminasi bahkan dikriminalisasi oleh siapapun. Selanjutnya, jenis diaspora kedua yang mereka terapkan adalah mode produksi budaya. Mereka sama sekali tidak meninggalkan dari mana mereka berasal dengan menggunakan aksesoris dan pakaian daerah Indonesia. Akan tetapi karena pakaian daerah Indonesia yang begitu kompleks untuk dikenakan, mereka kemudian mengombinasikan dengan aksesoris dan pakaian dari barat.

Yang keempat adalah turut berpartisipasi dalam mendukung Pakta Solidaritas Sipil (PaCS). Setelah 10 tahun perdebatan, akhirnya Pakta Solidaritas Sipil diundangkan pada tanggal 15 November 1999 dan ditandatangani Perdana Menteri Lionel Jospin dan tujuh menteri, yaitu Martine Aubreu (Kementerian Pekerjaan dan Solidaritas), Élisabeth Guigou (Kementerian Kehakiman), Jean-Pierre Chevènement (Kementerian Dalam Negeri), Hubert Védrine (Kementerian Luar Negeri), Christian Sautter (Kementerian Keuangan dan Industri), Jean-Claude Gayssot (Kementerian Transportasi), Émile Zuccarelli (Kementerian Reformasi Negara). Pasal pertama dari 15 pasal dalam Undang-Undang ini menyatakan bahwa Pakta Solidaritas Sipil adalah perjanjian yang dibuat oleh dua orang dewasa, dari jenis kelamin yang berbeda atau dari jenis kelamin yang sama untuk mengatur kehidupan mereka. PaCS jelas ditujukan untuk mereka yang tidak ingin menikah, bahkan PaCS melarang hubungan yang dianggap sedarah. PaCS dapat diakhiri dengan persetujuan bersama atau secara sepihak dengan surat sederhana. PaCS secara otomatis berakhir, jika setidaknya salah satu pasangan menikah atau meninggal dunia. Statistik bergerak naik untuk PaCS. Sejak tahun 2001, jumlah yang mengikuti PaCS tumbuh dengan stabil hingga tahun 2004 dengan peningkatan tahunan yang berkelanjutan sebesar 24% hingga 29%.

Sedangkan yang kelima adalah pengalaman-pengalaman mereka dalam menjadi laki-laki gay di Prancis. Sebenarnya isu ini tidak termasuk dalam diaspora, akan tetapi tetap penulis golongan menjadi satu unsur dalam diaspora karena menyangkut kehidupan mereka di Paris. Kebanggaan menjadi seorang laki-laki gay dan menjadi laki-laki gay yang seutuhnya adalah perasaan laki-laki gay Indonesia yang

tidak pernah mereka rasakan ketika mereka tinggal di Indonesia. Mereka memiliki rasa malu untuk mengungkapkan diri mereka sendiri bahwa mereka adalah seorang laki-laki gay karena menjadi seorang laki-laki gay di Indonesia akan dihina oleh publik. Seorang laki-laki gay tidak saja dikriminalisasi tetapi juga dianggap sebagai penyakit atau masuk dalam kategori patologis. Apa yang mereka inginkan dalam hidup adalah kebanggaan menjadi seorang gay tanpa tekanan sosial dan politik. Mereka ingin dihargai sebagai seorang laki-laki gay oleh masyarakat. Dengan kata lain, mereka ingin menjadi laki-laki gay yang seutuhnya karena semua orang dilahirkan bebas dan sama.

Kontribusi pada Bidang Ilmu Sosial Lain

Salah satu kontribusi akademis dari tulisan ini, khususnya bagi perkembangan studi LGBT di Indonesia, adalah bahwa diskriminasi terhadap kelompok LGBT dapat dilihat sebagai salah satu bentuk rasisme. Ideologi rasisme tidak selalu didasarkan pada perbedaan warna kulit atau asal etnis. Memang benar bahwa kata “ras” selalu dikaitkan dengan klasifikasi fisik manusia, seperti kulit putih dan kulit hitam, Arya dan Yahudi, kulit putih dan kulit kuning, Arab dan Eropa, Arab dan Yahudi (Guillaumin, 2002). Storey (2012) menyebutkan, rasisme adalah sebuah konsep budaya dan kategori historis. Rasisme merupakan cara untuk membuat perbedaan antara orang-orang dengan warna kulit yang berbeda. Dalam ideologi rasisme, permusuhan dianggap sebagai sesuatu yang wajib dan wajar (Guillaumin, 2002). Sebagai minoritas atau umat manusia yang lebih rendah, permusuhan membawa eksese atas nama dominasi, diskriminasi, dan tuduhan (Guillaumin, 2002). Selama ini, masyarakat Indonesia tidak menyadari bahwa permusuhan terhadap laki-laki yang memiliki orientasi seksual seorang gay juga merupakan salah satu bentuk ideologi rasis. Publik mengira bahwa hal tersebut tidak ada hubungannya dengan rasisme.

Bagaimana diskriminasi terhadap laki-laki gay dapat dianggap sebagai rasisme? Dalam studi rasisme saat ini, ideologi rasisme dianggap tidak selalu didasarkan pada klasifikasi fisik manusia. Goldberg (1999) menulis bahwa ras bukanlah konsep yang statis dengan makna tunggal. Ras memang pertama kali mengidentifikasi kelas atau status dan kemudian secara lebih tegas budaya, etnis atau bangsa. Goldberg juga menyatakan bahwa ras dalam rumusan ini merupakan konsep hibrida (*hybrid*). Berkat kelenturannya, ras dalam hal ini dapat dikonstruksi secara sosial melalui budaya (Brinkerhoff, White, Ortega, & Weitz, 1999). Pembentukannya memiliki dua tingkat, yaitu tingkat mikro dan makro. Pada tingkat mikro, orang-orang menginternalisasi identitas rasial mereka sesuai dengan bagaimana masyarakat mendefinisikannya. Sementara pada tingkat makro, ras dalam hal ini, merupakan prinsip yang memengaruhi sifat dan kegiatan.

Kontribusi berikutnya adalah pada studi transnasionalisme. Konsep transnasionalisme dalam bidang migrasi diperkenalkan oleh sekelompok antropolog Amerika Serikat pada tahun 1992, yaitu Nina Glick Schiller, Linda Basch, dan Cristina Blanc-Szanton. Melalui buku *Towards a Transnationalism Perspective on Migration*, mereka memulai diskusi baru dan perdebatan yang hidup tentang transnasionalisme dalam studi migrasi dan etnis (Martiniello, 2007). Dalam buku yang terbit pada tahun 1994 ini, mereka menawarkan definisi transnasionalisme sebagai proses di mana

para migran menjalin dan mempertahankan berbagai hubungan sosial dan dengan demikian menciptakan hubungan antara masyarakat asal dan masyarakat tempat mereka bermukim. Mereka menyebut proses-proses tersebut sebagai transnasionalisme untuk menekankan fakta bahwa banyak migran saat ini yang membangun lingkungan sosial yang melintasi batas-batas geografis, budaya, dan politik tradisional. Elemen penting dari transnasionalisme adalah partisipasi ganda dari migran transnasional, baik di negara tujuan maupun di negara asal.

“Kami Harus Pindah:” Kesimpulan

“Kami harus pindah, tetapi Indonesia ada di hati kami” adalah salah satu kalimat yang dilontarkan oleh salah satu responden dalam penelitian ini, yang tidak mau disebutkan identitasnya. Ia mengatakan kalimat tersebut dengan mata yang *agak* kosong sambil menghisap rokok.

Seksualitas dan gender tidak mudah didiskusikan, dianalisis, atau diamati oleh masyarakat Indonesia. Seksualitas dan gender menjadi hal yang (sangat) tabu. Seksualitas dan gender sering kali dikaitkan dengan moralitas individu, di mana perilaku dinilai baik atau buruk. Masyarakat Indonesia sebenarnya adalah masyarakat yang kompleks karena perilakunya berdasarkan pada agama, budaya, dan intervensi negara. Seksualitas dan gender telah dilihat sebagai urusan negara dan urusan agama. Indonesia bukanlah negara yang sekuler tetapi berkat glorifikasi Islam dan wacana hiperbolis, agama telah menjadi semacam “sumber hukum” (Feillard, 1998).

Seksualitas dan gender berujung pada dominasi konstruksi sosial yang kaku, di mana hanya ada dua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan, dan dua gender, maskulin dan feminin. Namun, sebelum hal ini terjadi, pemerintah kolonial Hindia Belanda lah yang menciptakan klasifikasi wacana gender yang mengidealkan laki-laki yang *viril* atau jantan (Blackwood, 2005). Blackwood menjelaskan bahwa dunia penjajah adalah dunia yang dimaskulinisasi, di mana laki-laki secara alamiah dianggap sebagai penguasa dan pemimpin yang sesuai untuk bangsa dan negaranya. Oleh karena itu pemerintah kolonial Hindia Belanda sangat kejam dalam memperlakukan para homoseksual.

Proses ini berevolusi melalui representasi yang pada dasarnya berkembang di sekitar studi tentang proses mental dengan mempertimbangkan individu sebagai alam semesta kognitif yang terstruktur oleh persepsi dan penilaian (Fischer, 1997). Melalui proses ini, Moscovici (1961) memperkenalkan konsep representasi sosial, yang mengacu pada bentuk pengetahuan yang dibagikan secara sosial. Dalam pandangannya, gagasan representasi sosial membalikkan perspektif teori-teori kognisi sosial dengan mempertimbangkan bahwa semua informasi yang kita hadapi tentang suatu peristiwa atau orang lain sudah ditentukan secara sosial oleh pengetahuan yang sudah ada sebelumnya tentang mereka, dengan kata lain ini adalah tentang bagaimana pengetahuan sosial diproduksi secara sosio-kognitif yang melibatkan pergeseran dari tingkat individu ke tingkat kolektif (Fischer, 1997). Dalam kasus seksualitas dan gender di Indonesia, proses representasi sosial dengan demikian mentransformasi sistem kepercayaan gender yang hanya mengakui dua jenis kelamin (laki-laki dan perempuan; maskulin dan feminin) yang kemudian

direpresentasikan dalam stereotip, norma heteroseksual (heteronormativitas) dan prinsip-prinsip maskulinitas. Dalam sistem ini, tidak ada tempat bagi homoseksual.

Ketika situasi seperti ini muncul, pilihan untuk bermigrasi ke negara lain adalah hal yang rasional untuk menghindari prasangka dan diskriminasi. Salah satu tujuan yang menjadi pilihan untuk pindah keluar dari Indonesia adalah Paris. Migrasi laki-laki gay Indonesia ke Paris menunjukkan adanya indikasi dominasi kelompok mayoritas (Leroy, 2005). Paris, sebagai kota tempat mereka bermigrasi menjadi tempat di mana mereka dapat menghindari tekanan. Leroy mengatakan, bahwa kota menjadi tempat di mana laki-laki gay dapat, dalam derajat tertentu, melarikan diri dari tekanan konstan masyarakat heteroseksual yang tidak toleran. Dengan kata lain, menurut Leroy, bahkan sampai saat ini, migrasi laki-laki gay dan lesbian ke kota-kota besar atau ibukota negara bersifat permanen. Bagi laki-laki gay Indonesia di Paris, migrasi tidak lepas dari kekecewaan karena mereka tidak bisa menjadi gay yang sepenuhnya di Indonesia, karena mereka harus meninggalkan Indonesia dan karena mereka harus meninggalkan zona nyaman. Namun, pada saat yang sama, mereka menemukan kegembiraan yang luar biasa di mana mereka dapat mengekspresikan identitas gay mereka sepenuhnya. Dua fenomena sosial ini membangun jenis migrasi baru yang penulis sebut sebagai “migrasi kebahagiaan” (*joyful migration*), sebagai sebuah konsep baru bagi kontribusi sosiologi migrasi.

Migrasi kebahagiaan membuat hidup mereka lebih bahagia. Menjadi terbuka tidak selalu memungkinkan atau bahkan diinginkan di negara di mana homoseksualitas masih mendapat stigma. Seseorang yang *coming out* di negara tersebut berisiko kehilangan keluarga, posisi, bahkan pekerjaan (Castañeda, 1999). Istilah gay sepenuhnya, yang penulis sebutkan di atas, merupakan sebuah identifikasi yang berarti mereka ingin diterima dan dipahami sepenuhnya. Dengan menjadi gay sepenuhnya, mereka dapat mengatakan bahwa “Saya adalah seorang gay” dan “saya bangga menjadi seorang gay.” Dalam hal ini, mereka tidak menginginkan situasi homoseksual palsu (Fassin & Salcedo, 2015), di mana mereka selalu berpura-pura. Mengunjungi *gay bar*, ikut serta dalam *gay pride parade*, dan bagaimana mereka melihat PaCS menjadi indikator bahwa mereka merasa nyaman bermigrasi dan tinggal di Paris. Oleh karena itu sebagai penutup, maka migrasi kebahagiaan dapat didefinisikan sebagai perpindahan orang (terutama ke luar negeri) yang didasari oleh bayangan akan keindahan suatu negara yang akan mereka tinggali. Pada akhirnya, setelah mereka pindah dan menetap di negara yang mereka bayangkan, mereka merasa bahagia. Mereka tidak memiliki status pengungsi, juga tidak berniat mengajukan suaka karena mereka ingin segera kembali ke negara asal mereka, asalkan regulasi terhadap kelompok LGBT dapat disesuaikan dengan hak dan kebutuhan mereka.

Daftar Pustaka

- Blackwood, E. (2005). Gender Transgression in Colonial and Postcolonial Indonesia. *The Journal of Asian Studies* 64 (4).
- Boellstorff, T. (2005). *The Gay Archipelago. Sexuality and Nation in Indonesia*. London: Sage.

- Brinkerhoff, D. B., White, L. K., Ortega, S. T. Weitz, R. (1999). *Essentials of Sociology*. Canada: Wadsworth Cengage Learning.
- Castañeda, M. (1999). *Comprendre l'homosexualité. Des clés, des conseils, pour les homosexuels, leurs familles, leur thérapeutes*. Paris: Robert Laffont.
- Chauvin, S. & Lerch, A. (2013). *Sociologie de l'Homosexualité*. Paris: La Découverte.
- Duyvendak, J. W. (2011). *The Politics of Home. Belonging and Nostalgia in Western Europe and the United States*. Great Britain: Palgrave Macmillan.
- Eribon, D. (1999). *Réflexion sur la question gay*. Fayard.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Fassin, E. & Salcedo, M. (2015). Becoming Gay? Immigration Policies and the Truth of Sexual Identity. *Arch Sex Behav*, 117-1125.
- Fischer, G-N. (1997). *La Psychologie Sociale*. Paris: Editions du Seuil.
- Feillard, A. (1998). L'islam Comme Nouvel enjeu dans la Politique Indonésienne. *Hérodote. Revue de géographie et de géopolitique*, 88, trimestre 1.
- Fortier, A. M. (2003). Making Home: Queer Migrations and Motions of Attachment. Dalam S. Ahmed, C. Castañeda, A. M. Fortier, & M. Sheller (eds), *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*. Oxford: Berg.
- Freytag, T. (2008). Making a Difference: Tourist Practices of Repeat Visitors in the City of Paris. *Social Geography Discussion* 4: 1-25.
- Giraud, C. (2011). Enquête sur les lieux de residence des homosexuels masculins à Paris. *Sociétés Contemporaines* 81.
- Giust-Desprairies, F. (2009). *L'Imaginaire Collectif*. Paris: Erès.
- Goldberg, D. T. (1999). "The Semantics of Race", dalam Martin Bulmer & John Solomos (Ed.), *Racism*. Oxford: Oxford University Press.
- Guillaumin, C. (2002). *L'Idéologie raciste*. Paris: Edition Gallimard.
- Höijer, B. (2011). Social Representations Theory. A New Theory for Media Research. *Nordicom Review* 32 (2).
- Hughes, E. C. [1948] (1971). The study of ethnic relations. In *The sociological eye: Selected papers*, 153–158. Chicago: Aldine Atherton.
- International Gay and Lesbian Human Rights Commission. (2007). 'Human Rights Abuses Against Sexual Minorities in Indonesia'. *Report*, November.
- Johan, R. T. (2011). 'Discovering the "Others": Unearthing Homosexual Identity Construction in Selected Indonesia Contemporary Novels and Short Stories'. *The Asian Conference on Literature and Librarianship Official Conference Proceedings*. Osaka: Japan.
- Karla V., Kaur R., & Hutnyk J. (2005). *Diaspora and Hybridity*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Leroy, S. (2005). 'Le Paris Gay: Élément pour une Géographie de l'Homosexualité'. *Ann. Geo.*, (646).
- Marková, I. (2003). *Dialogicality and Social Representations. The Dynamics of Mind*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Martinielli, M. (2007). "Transnationalisme et Immigration", dalam *Écarts d'identité*, 2 (111)
- Moscovici, S. (1961). *La psychanalyse, son image, son public*. Paris: PUF.
- Moscovici, S. (2000). *Social Representations. Explorations in Social Psychology*. Cambridge: Polity Press.
- O'Reilly, K. & Michaela, B. eds., (2009). *Lifestyle Migration. Expectations, Aspirations and Experiences*. England: Ashgate Publishing Limited.
- Papastergiadis, N. (2000) *The Turbulence of Migration: Globalization, Deterritorialization and Hybridity*. Cambridge: Polity Press.
- Rocamora, A. (2009). *Fashioning the city: Paris, Fashion and the Media*. London: I.B. Tauris.
- Storey, J. (2012). *Cultural Theory and Popular Culture. An Introduction*. England: Pearson Longman.
- Rubin, G. (ND). *Deviations. A Gayle Rubin Reader*. Durham, London: Duke University Press.
- Vertovec, S. (1999). Three Meanings of "Diaspora", Exemplified by South Asian Religions. *Diaspora* 6(3).
- Waskul, D. D., & Plante, R. F. Sex(ualities) and Symbolic Interactions. *Symbolic Interactions* 33.

Keragaman Gender dan Seksual: Posisi Subjek Calabai, Calalai, dan Bissu dalam Memenuhi Hajat Hidup Masyarakat Bugis

Nurfadillah

Pendahuluan

Identitas gender dalam masyarakat Bugis-Makassar di Sulawesi Selatan dapat sangat kompleks dan plural. Identitas gender yang dipahami oleh masyarakat Bugis-Makassar terdiri dari lima gender. Dua identitas gender utama yang merupakan gender dominan yang lazim dikenal di lapisan masyarakat adalah laki-laki dan perempuan yang dalam bahasa Bugis dikenal dengan Oroane dan Makkunrai. Tiga gender lainnya dalam tradisi masyarakat Bugis-Makassar adalah Calabai (laki-laki yang bertabiat perempuan), Calalai (perempuan yang bertabiat laki-laki), dan Bissu sebagai golongan *androgynous*.

Pelras (2006: 190) mengklaim bahwa Calabai merupakan manusia dengan gender ketiga dan Calalai sebagai gender keempat. Bissu secara anatomi tubuh adalah laki-laki, namun tabiatnya secara jiwa dan karakter lebih condong ke perempuan. Bissu tidak terlepas dari kategori Calabai dalam spektrum yang berbeda. Sejatinya, Bissu memiliki karakteristik gender yang mempunyai fungsi dan peran yang kompleks di antara empat (4) gender sebelumnya. Sehingga Bissu dikategorikan menjadi gender kelima, bahkan Bissu digolongkan dalam kelompok para gender yang melampaui gender yang ada (Catharina, 2016: 1).

Kelima jenis peran gender ini dikemukakan oleh Davies (2007:12) yaitu, yang *pertama*, Oroane atau laki-laki; biasanya, seseorang yang beridentitas oroane dituntut untuk menampilkan karakter maskulin dan mampu menjalin hubungan dengan perempuan. *Kedua*, Makkunrai atau perempuan; Makkunrai harus feminin, jatuh cinta dan bersedia menikah dengan laki-laki, punya anak dan mengurusnya, serta mengabdikan pada suaminya.

Ketiga, Calalai, merupakan gender ketiga yang dikenal dalam budaya Bugis. Calalai bertindak sebagai pemegang posisi tertinggi dalam keluarga, bertanggung jawab atas peran-peran maskulin sebagai pencari nafkah. Golongan ini mengacu pada individu yang memiliki alat kelamin vagina yang tidak mengambil peran feminin layaknya perempuan saat lahir, tetapi berperan sebagai laki-laki heteroseksual dalam masyarakat Bugis.

Keempat, Calabai adalah individu yang memiliki penis, namun berperan feminin seperti layaknya perempuan dalam pemahaman dikotomi heteronormativitas. Oleh karena itu, orang-orang ini umumnya laki-laki secara fisik tetapi mengambil peran perempuan dalam budaya heteronormatif. Calabai memainkan lebih banyak peran dalam urusan rumah tangga seperti halnya perempuan dalam budaya heteronormatif.

Terakhir, Bissu, sebagai gender kelima berbeda dengan gender yang lain. Mereka adalah kelompok yang tidak disebut laki-laki atau perempuan. Bissu digambarkan sebagai individu yang menunjukkan karakteristik ke-Tuhan-an atau manusia suci. Peran ini diasumsikan dalam keyakinan bahwa kelompok Bissu adalah orang terpilih yang menjadi wasilah antara Tuhan dan manusia. Oleh karena itu, Bissu memegang berbagai peran sakral dalam banyak ritual tradisional dalam budaya Bugis.

Menurut seorang Bissu, yaitu Bissu Eka (2018), Bissu adalah calabai tetapi tidak semua calabai adalah Bissu. Meskipun Bissu bagian dari waria, tetapi secara strata, Bissu memiliki kedudukan yang istimewa di masyarakat sejak zaman monarki hingga saat ini. Sejatinya masyarakat Bugis memberikan penghormatan yang tinggi kepada Bissu bukan pada aspek gendernya, tetapi perannya di masyarakat yang beragam baik yang sakral maupun yang profan seperti pemimpin ritual dan pelestari tradisi hingga membantu hajat masyarakat di ranah kehidupan sehari-hari.

Bissu juga disimbolkan dalam lima (5) jari pada telapak tangan manusia; jempol disimbolkan sebagai oroane (laki-laki), kelingking adalah makkunrai (perempuan), telunjuk adalah calabai, jari manis adalah calalai, dan jari tengah untuk adalah Bissu, yang bermakna kesempurnaan. (Bissu Eka: 2022). Masyarakat Bugis memang tidak pernah terlepas dari simbol dan filosofi dalam memaknai kehidupan. Mulai dari makanan, warna, waktu, alam semesta, tubuh, dan simbol-simbol kehidupan lainnya selalu memiliki makna tersendiri untuk melihat baik dan buruknya sesuatu.

Masyarakat Sulawesi Selatan khususnya di Kabupaten Pangkep hidup berdampingan dengan calabai, calalai, dan Bissu sejak lama. Keberadaan Bissu sudah ada sejak masa Bugis klasik yang dapat dilacak dalam epos terpanjang La Galigo, bahkan sezaman dengan suku Bugis itu sendiri. Di antara tiga identitas gender minoritas yang ada secara kuantitas jumlah calabai paling banyak, hal ini bisa dilihat berdasarkan banyaknya salon pengantin yang biasanya pemiliknya adalah calabai. Jumlah Bissu kurang dari sepuluh orang karena untuk menjadi seorang Bissu bukanlah perkara mudah, melainkan harus dibekali dengan pengetahuan dan syarat-syarat khusus serta ada tanda-tanda dan panggilan spiritual dari Dewata. Sedangkan calalai hanya tersisa satu orang yang pernah penulis temui langsung di kediamannya. Hal serupa juga diungkapkan oleh calalai bahwa untuk menjadi seperti dirinya juga tidaklah mudah. Selain harus siap jasmani dan rohani juga ada syarat khusus dan panggilan spiritual dari Dewata.

Kehadiran calalai, calabai, dan Bissu sebagai dua mata pisau di kalangan masyarakat yang anti dengan LGBT dan masyarakat Islam konservatif. Mereka masih sering mendapatkan stigma negatif, seperti para calabai yang dituduh LGBT dan melanggar norma sosial dan agama. Sedangkan calabai dan Bissu dituduh sebagai kelompok yang memiliki aliran kepercayaan yang sesat, sinkretik, dan penganut animisme dan dinamisme. Namun di sisi yang lain mereka juga memiliki posisi subjek dalam memenuhi hajat hidup masyarakat khususnya pada masyarakat Bugis Pangkep.

Dalam penelitian ini, peneliti menelusuri lebih jauh, peran sentral yang dimiliki oleh mereka sebagai modal untuk tetap bertahan di tengah problematika yang terus bergulir. Dengan melihat posisi sentral mereka pada ranah tertentu, maka akan menjadi daya tawar kepada masyarakat untuk melihat mereka dari segi peran tanpa melihat status gendernya.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan analisis deskriptif, observasi partisipan dan wawancara mendalam semi terstruktur dengan terlibat dalam sebuah kegiatan, seperti ritual dan membangun interaksi dan hubungan emosional dengan calalai dan Bissu sejak tahun 2018 hingga sekarang. Untuk bisa melihat fenomena dan perkembangan kehidupan mereka di lingkungan masyarakat. Juga analisis dokumen, studi Pustaka, dan pengamatan objektif untuk melihat keseharian Bissu dalam kehidupan sehari-hari.

Posisi Subjek Calalai di Masyarakat

Calalai adalah perempuan tetapi sifat dan perilakunya yang dianggap oleh masyarakat menyerupai laki-laki. Dia juga merupakan satu-satunya Bissu perempuan sekaligus Sanro (dukun). Calalai biasa juga disebut perempuan maskulin yang jumlahnya sangat sedikit, perempuan yang mendapat sebutan calalai di suku Bugis adalah Sanro Nisa. Orang-orang menyebutnya dengan panggilan itu, bahkan bisa dikatakan dia adalah satu-satunya calalai yang masih tersisa.

Sanro Nisa tinggal di Kanaungan, salah satu desa yang ada di Kabupaten Pangkep Sulawesi Selatan. Menjadi calalai harus yang sudah mengalami menopause dan tidak lagi menstruasi. Seperti Sanro Nisa yang sekarang telah berumur sekitar 68 tahun dan ditahbiskan menjadi calalai pada saat usianya 40-an tahun melalui ritual irebba dan mimpi yang dikirimkan oleh leluhurnya.

Calalai juga harus hidup selibat, dan harus senantiasa menjaga kesuciannya sebagai bagian dari penyucian jiwa untuk dekat dengan tuhan dengan jalan asketisme atau zuhud, (Pelras, 2006). Meski tidak menikah, menurut Sanro Nisa, calalai memiliki pasangan/suami Dewata yang hadir pada waktu-waktu tertentu seperti pada saat mereka ingin tidur. Pasangan Dewata yang digambarkan oleh Sanro Nisa tidak bisa dilihat, namun bisa mereka rasakan kehadirannya (Bissu Nisa, 2023).

Calalai dalam kehidupan sehari-hari berpakaian layaknya perempuan, memakai daster, dan kerudung. Jika dalam prosesi ritual ia akan berpakaian serba putih dengan bawahan sarung atau jika terlibat dalam ritual atau kegiatan ke-bissu-an maka dia akan memakai baju kebesaran Bissu. Di dalam rumahnya, di balik-bilik, tersimpan benda pusaka peninggalan leluhur yang ia jaga selama puluhan tahun. Biasanya,

orang-orang datang berkunjung karena ada hajat tertentu atau hanya sekedar melihat benda pusaka tersebut, maka harus diawali dengan sirih dan pinang sebagai pembuka komunikasi.

Di sinilah salah satu peran calalai di masyarakat, ia disebut sanro atau dukun karena memiliki kemampuan magis. Biasanya orang-orang yang memiliki masalah seperti sakit akan datang ke sana untuk berobat. Cukup dengan membacakan mantra-mantra dan doa disertai kepulan asap kemenyan atau diberikan air, maka seseorang akan sembuh dari penyakit yang dideritanya. Bahkan yang memiliki masalah terkait hubungan rumah tangga agar tetap langgeng juga pernah berkonsultasi dengan Sanro Nisa. Oleh karena itu, dia sering disebut dengan sebutan Sanro Nisa.

Karena hidup selibat, semua pekerjaan domestik maupun mencari nafkah ia yang mengerjakan. Ia beternak, juga mengelola tambaknya dan hasilnya ia pakai untuk kehidupan sehari-hari. Calalai juga adalah bagian dari Bissu, dalam istilah yang lain ia disebut dengan Bissu Pance, Bissu dengan strata paling rendah karena posisinya sebagai Bissu perempuan dan satu-satunya. Menjadi calalai juga memiliki ritual yang hampir sama dengan Bissu, ia harus melakukan proses Irebba.

“Sebelum ditahbiskan menjadi calalai, saya harus melakukan yang namanya irebba, seperti dibaringkan layaknya orang mati, dikafani dan tidak boleh makan selama 3 hari 3 malam, dan ini berat jika tidak bisa melewati ujian ini, kemungkinan besar kita akan meninggal” (Bissu Nisa, 2023).

Menjadi seorang calalai adalah proses yang panjang dan tidak mudah, yang tumbuh bukan berdasarkan generasi atau keturunan, melainkan melalui panggilan spiritual dari leluhur dan para Dewata. Ia harus suci dengan jalan selibat, juga menjadi golongan gender yang unik dan minoritas. Namun, menjadi minoritas dengan status gender yang ia miliki tidak menjadikan posisinya resisten. Ia tetap tumbuh layaknya perempuan pada umumnya dengan hidup berdampingan dengan masyarakat, bahkan kerap membantu orang-orang yang sedang punya hajat.

Dari aspek yang paling privat seperti agama dan kepercayaan juga tidak menjadi persoalan dari berbagai pihak. Karena masyarakat Bugis memang tumbuh dengan sisa-sisa kepercayaan nenek moyang dalam bingkai Pangadereng (sistem adat Bugis) sebagai bagian penting dalam sistem sosial dan budaya. Kemudian mentransformasikan sara (hukum-hukum Islam) kedalamnya melengkapi unsur-unsur adat-istiadat. Jadi antara Islam dengan adat istiadat atau sisa-sisa kepercayaan bisa satu nafas dengan nilai-nilai Islam (Koentjaraningrat, 2004: 277).

Sanro Nisa dengan tegas mengakui dirinya Islam; ia juga tetap melaksanakan kewajibannya sebagai seorang Muslim, seperti salat dan puasa. Meskipun sifat atau perilakunya terlihat maskulin, ketika salat dia memakai mukenah seperti perempuan pada umumnya. Bahkan dalam kartu tanda penduduknya jenis kelamin yang tertulis adalah perempuan dan agama Islam dan hal itu tidak menjadikan masalah bagi Sanro Nisa.

Modal Bissu dan *Calabai* dalam Mencapai Posisi Subjek di Masyarakat

Calabai adalah waria dengan fisik laki-laki tetapi mengambil peran feminin yang memainkan lebih banyak peran dalam urusan rumah tangga seperti perempuan. Sedangkan Bissu sebagai gender kelima berbeda dengan gender yang lain. Secara fisik ia adalah laki-laki tetapi jiwa dan perasaannya adalah perempuan yang digambarkan sebagai individu yang menunjukkan karakteristik ke-Tuhan-an atau manusia suci. Bissu juga adalah calabai tetapi tidak semua calabai adalah Bissu. Calabai dalam komunitas bissu di Sulawesi Selatan juga memiliki tingkatan.

Tingkatan yang pertama, *calabai tungke'na lino*, yaitu calabai yang berhak menyandang dan menamakan dirinya Bissu. Namun, tidak menutup kemungkinan jenis *calabai* lain dapat menjadi Bissu bila di antara mereka ada yang tiba-tiba mendapat petunjuk dari Dewata untuk menjadi Bissu. Kedua adalah *paccalabai* yang dikenal dengan istilah 'maju kena-mundur kena,' maksudnya adalah calabai yang secara seksual bisa berhubungan dengan pria maupun wanita. Tingkatan ketiga adalah *calabai kedo-kedonami* atau calabai yang hanya meniru gayanya saja. Menurut para Bissu, calabai yang seperti ini sangat berbahaya karena sebenarnya mereka adalah laki-laki tulen. Mereka bergaya menyerupai perempuan (*calabai*) sehingga mudah memperdayai Perempuan (Lathief, 2004: 11-13).

Berdasarkan klasifikasi calabai di atas, jenis *calabai tungkena linolah* yang dipandang paling tinggi kedudukannya di antara sekian jenis tingkatan calabai yang ada. Jadi, ketika ingin menjadi Bissu mereka harus terlebih dahulu menjadi *calabai tungkena lino*, dan berperilaku sesuai dengan norma yang telah ditentukan. Sedangkan calabai jenis kedua dan ketiga cukup sulit menjadi Bissu karena mereka butuh proses yang panjang untuk sampai ke tahap itu. Namun menurut Bissu Eka tidak menutup kemungkinan mereka dapat menjadi Bissu bila di antara mereka ada yang tiba-tiba mendapat berkah dari Dewata untuk menjadi Bissu.

Dalam ranah "pertarungan" sosial selalu terjadi, siapa saja yang memiliki modal dan habitus yang sama dengan kebanyakan individu, akan lebih mampu melakukan tindakan mempertahankan diri dibanding mereka yang tidak memiliki modal. Baik itu modal ekonomi, kultural, sosial, dan modal simbolik. Keempat modal tersebut dapat dipertukarkan satu sama lainnya. Sehingga, modal yang sifatnya dinamis dapat berkurang atau bertambah.

Orang-orang yang menguasai keempat modal tersebut dalam jumlah yang besar akan memperoleh kekuasaan yang besar pula dan menempati posisi hierarki tertinggi. Antara Bissu dan calabai keduanya memiliki berbagai modal dalam ranah tertentu dalam masyarakat. Sehingga sampai hari ini meski sering mendapat stigma negatif, menjadi kelompok minoritas dan nyaris termarginalkan, mereka mampu *survive* secara individu maupun komunitas karena adanya modal yang menjadi daya tawar masyarakat. Di antaranya terdapat modal ekonomi, modal kultural, modal sosial, dan modal simbolis.

Pertama, modal ekonomi, tercermin dalam mata pencaharian Bissu dan calabai sebagai *Indo Botting* (ibu pengantin/perias pengantin), *jennang* (juru masak), dan

tukang salon. Ketiga pekerjaan tersebut adalah pekerjaan tradisional yang masih mereka geluti hingga sekarang. Namun, ada juga profesi baru yang muncul dan berhasil diraih oleh salah satu Bissu yaitu menjadi Pegawai Negeri Sipil (PNS). Untuk menambah penghasilan, beberapa Bissu beternak dan berkebun.



Gambar 1: Bissu Eka (tengah) dengan anak Bottingnya (anak pengantin)



Gambar 2: Bissu Usman sedang memotong rambut seorang pelanggan.

Kedua, modal kultural, dalam hal ini adalah kemampuan Bissu dalam hal bahasa. Dalam kepercayaan Bissu, ada bahasa yang hanya dimengerti maknanya oleh mereka yaitu bahasa Torilangi (bahasa langit yang digunakan untuk berkomunikasi dengan Dewata). Bahasa Torilangi digunakan ketika Bissu melakukan ritual untuk berkomunikasi dengan para Dewata dan leluhur mereka. Sampai sekarang, ketika melakukan ritual, bahasa tersebut masih digunakan untuk berkomunikasi dengan para leluhur dan Dewata meskipun kepercayaan Bissu sudah menjadi Islam.

Selain itu, pengetahuan Bissu tentang kisah *I La Galigo* (sastra terpanjang mengenai penciptaan peradaban Bugis) khususnya pembacaan *sureq* (surah) hanya dikuasai oleh Bissu, karena *I La Galigo* menggunakan bahasa tingkat tinggi dan penulisannya bertuliskan huruf *Lontara*. Bissu juga kebal dengan senjata tajam yang biasanya dipertontonkan dalam upacara atau pertunjukan. Jadi, dalam komunitas Bissu, selain sebagai pemimpin ritual upacara, atau perayaan, Bissu juga menyuguhkan sebuah pertunjukan maskulinitas yang identik senjata tajam, sebuah tarian yang mempertontonkan kekebalan Bissu dengan cara menusuk-nusuk bagian tubuhnya seperti. Mata, tangan, kepala, leher dengan menggunakan keris yang disebut dengan tari Maggiri.

Modal kultural yang dimiliki oleh Bissu selain pengetahuan adalah kepemilikan benda-benda budaya bernilai tinggi. Bissu sebagai bagian dari kerajaan di masa lalu memiliki benda-benda pusaka sekaligus sebagai penjaga benda pusaka terutama yang ada di dalam *Bola Arajang* (rumah adat Bissu). Benda tradisional yang dijaga ribuan tahun lalu dipercaya memiliki sifat magis sehingga tidak mudah untuk dipertukarkan dengan apapun.

Ketiga, adalah modal sosial, yaitu segala jenis sumber daya untuk penentuan kedudukan sosial (Sumarno, dkk., 2013). Modal sosial yang dimaksud dalam hal ini adalah Bissu dengan perannya sebagai pemimpin ritual keagamaan, upacara ataupun hajatan dalam masyarakat. Misalnya, perayaan kelahiran bayi yang pertama kali menginjakkan kakinya di tanah, sunatan, pemotongan gigi, perkawinan, juru masak,

upacara *Mappalili* –yakni upacara sebelum masuk waktu tanam padi yang dilaksanakan sekali setahun pada bulan Oktober atau November.

Bissu juga berperan sebagai penjaga rumah *Arajang* karena di dalamnya terdapat benda pusaka keramat bernama *Rakkala*, sebuah alat pembajak sawah yang hanya boleh diturunkan dan dilihat oleh seluruh masyarakat ketika ritual *Mappalili* dimulai. *Rakkala* inilah yang menjadi pemersatu seluruh golongan masyarakat bahkan memiliki kedudukan tertinggi melebihi raja (Akmal, Dinas Kebudayaan Pangkep, 2022).

Masyarakat Segeri sangat menghargai Bissu karena mereka dianggap sebagai *to manurung*, yaitu orang kayangan/langit yang turun ke suatu tempat di bumi untuk menyelesaikan masalah yang melanda masyarakat di tempat tersebut. Bissu di masa lalu juga kedudukannya lebih tinggi dibandingkan dengan karaeng atau datu (raja), (Bissu Julaeha, 2023). Dengan adanya ritual yang diadakan oleh masyarakat dan Bissu sebagai motor penggerak dari sebuah ritual, maka secara langsung mereka terhubung satu sama lain dan memiliki hubungan yang terikat.

Keempat adalah modal simbolik. Modal simbolik tidak lepas dari kekuasaan simbolik yang mengacu pada derajat, gelar kehormatan, kepemilikan aset atau hal-hal yang tidak mencolok mata, tetapi menunjukkan status tinggi pemilikinya. Dalam hal ini adalah bola *Arajang* sebagai salah satu peninggalan kerajaan bagi Bissu untuk melakukan aktivitas ke-bissu-an. Gelar orang suci yang dilekatkan pada Bissu di masa lampau hingga sekarang karena hidup selibat, tidak haid dan harus menjaga hawa nafsu. Bissu juga pernah memiliki kedudukan tertinggi di dalam kerajaan di masa lampau sebagai wakil raja yang mengurus hampir semua perhelatan dalam kerajaan.

Ada pula yang menyebut Bissu sebagai *anreguru* (tuan guru) oleh sebagian masyarakat dan *sanro* (dukun) karena memiliki kemampuan magis. Hal tersebut menjadi sebuah nilai yang kemudian dihargai oleh masyarakat sebagai pengakuan bahwa masyarakat tidak bisa menyamai kemampuan Bissu. Fakta menarik yang juga menjadi modal simbolik dalam meningkatkan status sosial Bissu dan calabai adalah kecenderungan beberapa di antara mereka untuk naik haji. Gelar haji dalam masyarakat Bugis Makassar dapat mendongkrak status sosial menjadi lebih dihargai dan mendapat *privilege* tersendiri di kalangan masyarakat.

Bagaimana Bissu dan calabai mendapat ruang dalam masyarakat bisa dilihat dalam dua konteks bagaimana penerimaan masyarakat terhadap Bissu dan calabai, yakni individual dan dalam komunitas. Konteks individual bergantung pada perilaku sosial sehari-hari yang ditunjukkan seorang Bissu. Jika mereka berbuat baik, maka dipandang sejajar dengan orang yang berbuat baik lainnya. Respons masyarakat terhadap seorang Bissu dan calabai sangat bergantung pada presentasi perilaku mereka dalam kehidupan sehari-hari di masyarakat.

Bissu dan Calalai yang Hidup Selibat

Bissu diartikan sebagai orang yang suci dari kata *mabessi*. Bissu adalah laki-laki yang tidak boleh menikah dan harus menahan nafsu biologisnya. Dalam konteks regenerasi, antara Bissu dan *calalai*, keduanya tumbuh tidak berdasarkan keturunan melainkan panggilan dan keikhlasan untuk mengabdikan diri kepada raja dan

masyarakat. Menjadi Bissu, terutama sebagai pemimpin atau Puang Matowa, memiliki banyak pantangan dalam hal perilaku, seperti larangan memakai pakaian yang dipandang kurang sopan, tidak boleh bersifat menggoda atau genit, menjaga pandangan, serta harus bebas dari skandal seksual, seperti pacaran ataupun menikah (Bissu Pajja, 2023).

Bissu sebagai orang yang paling dekat dengan raja yang mengabdikan diri sepenuhnya sehingga mereka harus patuh kepada raja. Bissu diizinkan untuk memasuki tempat-tempat terlarang (tersembunyi) di istana, maka raja harus memastikan semua Bissu dikebiri agar raja bisa mempercayakan istri mereka pada Bissu. Hal tersebut dilakukan oleh Bissu sebagai bentuk pengabdian terbesar mereka tanpa memikirkan bagaimana hidup mereka di luar istana nantinya. Bissu hanya memikirkan cara untuk bekerja bagi raja, bagi Bissu pengebirian tersebut bukanlah sebuah pengorbanan karena bekerja di istana merupakan suatu kehormatan.

Bissu dan calalai yang tidak menikah dan memilih untuk hidup selibat merupakan pilihan untuk menghindari hubungan seks dan bagian dari penyucian jiwa untuk dekat dengan Tuhan melalui jalan asketisme atau zuhud dalam ilmu tasawuf, seperti orang-orang sufi (Pelras, 2006). Meski tidak menikah tetapi mereka memiliki pasangan Dewata yang hadir pada waktu-waktu tertentu seperti pada saat mereka ingin tidur. Seperti yang diungkapkan oleh Bissu Pajja dan calalai, di mana pasangan Dewata yang digambarkan oleh mereka tidak bisa dilihat, namun bisa mereka rasakan (Bissu Nisa & Bissu Pajja, 2023).

Selain pasangan Dewata, sebenarnya sebagian besar Bissu memiliki kekasih atau orang yang mendampingi keseharian Bissu yang disebut dengan *to boto*. Sebelumnya istilah *to boto* bukan berarti teman hidup, tetapi orang yang bisa melihat masa depan, seperti ilmu perbintangan dalam astronomi yang disebut *palakia* (Rahman, 2003: 489). Pengetahuan itu disebut ilmu nujum dan ahli nujum disebut *to boto* atau *pakkita-kita*.

Setelah Islam masuk, mereka disebut *panrita* yang berasal dari kata *panre mita* artinya pandai melihat (meramal). Dahulu *to boto* juga mempunyai tugas penting di istana raja untuk menentukan hari peresmian gedung baru atau awal memulai menanam padi, hari baik perkawinan dan sebagainya, tetapi istilah *to boto* sekarang diplesetkan oleh sebagian besar Bissu dan *calabai* masa kini, sebagai panggilan untuk kekasih atau suami-suami *calabai* dan Bissu.

Pada dasarnya *to boto* adalah anak laki-laki yang dibesarkan oleh Bissu dan dijadikan sebagai anak angkat dan meski disebut sebagai kekasih, tetapi Bissu tetap tidak memiliki keinginan untuk menikah dengan seorang *to boto*. Bissu (*calabai*) tidak boleh menjalin hubungan sesama jenis, karena sejatinya mereka tetap laki-laki. Jika menikah dengan sesama jenis, maka keseimbangan alam akan rusak. Hal ini sama dengan orang tua yang tidak boleh menikahi anaknya sendiri atau menikah dengan sesama saudaranya (Al-Bayqunie, 2016: 270-271).

Antara Bissu dan *to boto* juga mengalami hubungan timbal balik karena Bissu harus membiayai kehidupan *to boto*-nya. Kemudian, Bissu harus melepaskan *to boto*-nya jika telah hidup bersama selama beberapa tahun. Setelah itu *to boto* harus dinikahkan dengan perempuan yang menjadi pilihan hatinya. Terkadang Bissu yang mencarikan *to botonya* pasangan kemudian dinikahkan dan seluruh biaya

pernikahnya ditanggung oleh Bissu (Bissu Sale, 2023), karena begitulah cara Bissu berterima kasih kepada seorang *to boto* yang telah menemaninya selama bertahun-tahun.

Citra *Malebbi'* dalam Potret Keseharian Bissu

Citra *malebbi'* merupakan potret realitas perempuan Bugis-Makassar. Potret realitas ini memperlihatkan arti penting sebuah tata krama atau tata adab dalam berperilaku dan bertutur yang harus dipegang dan dipedomani oleh perempuan dalam kehidupan sehari-hari. Karena Bissu secara fisik adalah laki-laki, tetapi jiwa dan perasaannya adalah perempuan maka karakteristik dan ekspresi gendernya lebih menitikberatkan kepada karakter feminin. Mulai dari cara berjalan, berbicara yang kemayu, lemah lembut, sopan, dan berpenampilan anggun. Karakter tersebut kemudian mengakar dan diaktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari Bissu.

Inilah yang membedakan Bissu sebagai *calabai tungkena lino* dengan calabai biasa karena citra *malebbi'* harus melekat dalam diri Bissu. Pakaian yang mereka gunakan juga bermacam-macam dan kebanyakan tertutup, ada yang memakai *long dress*, *cipo-cipo* (turban), selendang yang dijadikan tudung kepala, gamis, daster, baju kaos, celana dan sarung. Di antara mereka juga ada yang berambut panjang, dan tak lupa memperindah wajah mereka dengan bedak, memakai gincu dan celak mata, tetapi dengan penampilan (*look*) yang natural. Mereka berpenampilan demikian atas dasar kenyamanan dan kebiasaan, Saat beribadah, maka atribut feminin ia lepaskan dan kembali berpakaian layaknya laki-laki yang hendak menunaikan salat.

Ketika acara ritual maka Bissu akan menggunakan pakaian kebesarannya yang mana pakaian yang digunakan dari ujung rambut sampai kaki adalah perpaduan pakaian laki-laki dan perempuan sebagai lambang kesempurnaan. Hal tersebut diungkapkan oleh Bissu Eka mulai dari *Passapu* yaitu penutup kepala yang digunakan oleh laki-laki Bugis Makassar namun diberi tambahan bunga hiasan yang identik dengan perempuan, kemudian baju *Bella Dada* yaitu pakaian adat untuk laki-laki Bugis Makassar dengan dihiasi selendang sebagai simbol pakaian perempuan.



Gambar 3. Baju kebesaran Bissu



Gambar 4. Bissu mengenakan pakaian sehari-hari

Tak lupa, ia menyelipkan keris di bagian dalam sarung serta kipas yang digunakan untuk menari yang juga merupakan simbol atribut laki-laki dan perempuan. Untuk bawahan, ia menggunakan perpaduan celana dan rok serta warna-warna pakaian yang cerah, seperti merah, kuning, hijau, dan Biru. Bissu juga mempercantik wajah mereka dengan alat-alat *make-up* dan terakhir mantra pemikat yakni *cenning rara* agar penonton ataupun orang yang melihat Bissu terkesan dengan penampilannya.

Penutup: Pergulatan Bissu dan Calabai dari Masa ke Masa

Berbagai dinamika yang dihadapi oleh Bissu dan calabai membuat mereka tetap bertumbuh dan kebal dengan berbagai ancaman yang menghantam mereka. Bissu tentu sudah pernah merasakan masa-masa kejayaan di zaman kerajaan Bugis kala itu –hidup yang dijamin oleh raja kemudian keluar dari istana karena peralihan sistem kerajaan ke pemerintah. Mereka kemudian menyatu dengan rakyat hingga bekerja demi melangsungkan hidup.

Secara historis, berdasarkan penelitian Halilintar Lathief (2004), bahwa di masa lalu pasca orde baru, para Bissu dan calabai menjadi target utama pengejaran oleh gerombolan DI/TII yang dipimpin langsung oleh Kahar Muzakkar. Mereka ingin mengembalikan Bissu dan calabai pada tataran identitas yang seharusnya, yakni laki-laki. Bissu dipaksa menjadi laki-laki tulen dengan memotong rambutnya dan tidak berpenampilan seperti perempuan dengan jalan melakukan pertobatan yang disebut Operasi Toba.

Bissu harus meninggalkan sisa-sisa kepercayaan nenek moyang, karena menurut Kahar Muzakkar kepercayaan yang diyakini Bissu bertentangan dengan Islam. Hal serupa juga diungkapkan oleh beberapa Bissu sebagai memori kelam di masa itu, beberapa Bissu tua ada yang dibunuh jika melawan, alat-alat ritual dibakar dan ditenggelamkan. Adapun Bissu yang selamat adalah mereka yang berhasil kabur dan bersembunyi di balik hutan dan di dalam gua. (Bissu Eka, 2023). Bagi Bissu Eka, meski telah merdeka dan menjadi cerita masa lalu, efek pengalaman sejarah masih terasa bagi para Bissu.

Kendati Bissu dan calabai belum sepenuhnya diterima oleh seluruh masyarakat, kehidupan mereka di daerah Pangkep khususnya di Segeri cukup aman. Namun, ancaman yang datang kepada Bissu tidak lagi secara *non-verbal* seperti di masa lalu, tetapi dengan mengebiri peran mereka sebagai pemimpin ritual di ranah mereka sendiri. Misalnya, pada Hari Jadi Bone (HJB) yang ke-692 yang dirayakan pada 2022 lalu, di mana Bissu seharusnya mengambil peran penting seperti tahun-tahun sebelumnya, Bissu justru tidak dilibatkan (Detik Sulsel, 2022).

Beragam modal yang mereka miliki seperti yang sudah dibahas sebelumnya, sebenarnya bisa menepis stigma negatif meski tidak permanen. Namun, peran-peran mereka di masyarakat bisa menjadi amunisi untuk penguatan posisi mereka agar terhindar dari ancaman dan kelompok yang anti dengan minoritas gender. Hal unik lainnya yang Bissu dan calabai lakukan untuk menaikkan derajat mereka di masyarakat adalah kecenderungan beberapa di antara mereka untuk pergi haji.

Fenomena Bissu dan calabai pergi haji bukan hanya dilihat sebagai ibadah tetapi juga sebagai strategi negosiasi agar bisa diterima oleh masyarakat. Sebenarnya, ini bukan hal baru di suku Bugis; beberapa Bissu dan calabai telah banyak melakukan haji pada tahun 1990-an. Selain karena mereka juga ingin memenuhi rukun Islam yang kelima, pergi haji dimaksudkan sebagai sarana untuk mematahkan pandangan miring yang selama ini dilekatkan pada para Bissu dan calabai (Syamsurijal, 2020: 177).

Daftar Pustaka

- Al Bayqunie, P. (2016). *Calabai Perempuan dalam Tubuh Lelaki*. Tangerang Selatan: Javanica Kaurama Buana.
- Al Qurtuby, S., dkk. (2022). *Perempuan dan Budaya Nusantara, Jilid 2*. Semarang: Elsa Press.
- Davies, Sharyn. G. (2007). *Challenging Gender Norms: Five Genders among Bugis in Indonesia*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
- Kontjraningrat. (2004). *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Cet. Ke-2. Jakarta: Djambatan.
- Lathief, H. (2004). *Bissu: Pergulatan dan Peranannya di Masyarakat Bugis*, cet. Ke-1. Makassar: Desantara.
- (2016). *Bissu Dalam Masyarakat Bugis Kontemporer Kajian Keberadaan Komunitas Bissu di Era Globalisasi*. Makassar: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Sulawesi Selatan.
- Makkulau, M. F. (2008). *Manusia Bissu*. Makassar: Refleksi.
- (2007). *Potret Komunitas Bissu di Pangkep*. Pangkep: Dinas Pariwisata dan Budaya Pemerintah Kabupaten Pangkep.
- (2005). *Sejarah dan Kebudayaan Pangkep*. Pangkep: Kantor Informasi dan Komunikasi Pemkab Pangkep.
- Perlas, C. (2006). *Manusia Bugis*. Terj. Abdul Rahman Abu, Hasriadi, dan Nurhady Sirimorok. Nalar: Forum Jakarta Paris.
- Pramono, A. (2022). Beredar Kabar Pendeta Bugis Bissu Ditolak di HUT 692 Bone, Pemkab Buka Suara. <https://www.detik.com/sulsel/berita/d-6003117/beredar-kabar-pendeta-bugis-bissu-ditolak-di-hut-692-bone-pemkab-buka-suara>. Diakses 30 Agustus 2023.
- Rustan, A. S. (2018). *Pola Komunikasi Orang Bugis: Kompromi antara Islam dan Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Syamsurijal. 2020. *Aji Ugi Ketika Orang Bugis Naik Haji*. Yogyakarta: Arti Bumi Intaran.

Peluang Pemberkatan Perkawinan Transpuan Protestan melalui Pemaknaan Inklusif Hukum Kasih

Stebby Julionatan

Pendahuluan

“Aku mengidentifikasi diriku sebagai perempuan. Jika ada yang menyematkan identitas transpuan kepadaku, itu tentu tak menjadi persoalan. Sebagai perempuan heteroseksual, tentu saja aku ingin menikah. Mengapa? Perkawinan adalah hak setiap manusia. Namun kondisi stigma terhadapku sebagai seorang “transpuan” sering menyulitkanku untuk leluasa berhubungan. Aku diidentifikasi pertama kali bukan sebagai perempuan. Jika ada laki-laki yang menikahiku, aku akan dianggap berzina sesama jenis. Tentu saja itu tantangan besar karena manusia berhak dicintai, mencintai dan hidup bersama!”

Kutipan di atas disampaikan Jess, bukan nama sebenarnya, di sebuah perbincangan dengan penulis. Menurutnya, banyak orang menganggap dirinya sebagai “makhluk berdosa” yang memahami kebutuhan hidupnya hanyalah seks. Sementara pihak lain yang lebih positif menganggap bahwa kebutuhan hidupnya terbatas pada kebutuhan-kebutuhan dasar, yakni sandang, pangan, kesehatan, pekerjaan, dan administrasi publik sebagaimana negara (dan masyarakat) telah memenuhi. Sebenarnya kebutuhan Jess lebih dari itu. Sebagai seorang yang dikategori “transpuan” dan menjadi pengikut Kristus, pemenuhan hak asasinya sebenarnya terbentur oleh dua hal, yakni aturan/dogma Gereja dan Undang-Undang Perkawinan. Secara jamak, Gereja-gereja di Indonesia hanya melihat perkawinan sebagai proses penyatuan seumur hidup antara laki-laki dan perempuan (Nainggolan, 2020: 18). Demikian juga UU Perkawinan yang dibuat negara, isinya tak jauh berbeda.

Menurut Nainggolan, di bagian manapun dalam Alkitab, ketika menyangkut perkawinan, konteksnya selalu mengenai laki-laki dan perempuan. Bahkan, kutipan pertama dalam Alkitab menggambarkan bahwa perkawinan adalah proses pendewasaan seorang pria yang pergi meninggalkan ayah dan ibunya dan bersatu

dengan istrinya untuk menjadi satu daging; membentuk sebuah keluarga yang baru (Nainggolan, 2020: 18). Alkitab, diartikan oleh Gereja, menghendaki jika tujuan utama perkawinan adalah beranak cucu, sehingga segala hubungan seksual di luar perkawinan untuk tujuan di luar prokreasi adalah zina (Purnama & Tarigan, 2011: 115; Purba, 2021: 11). Teks-teks Alkitab senantiasa dijadikan rujukan oleh kelompok konservatif-heteronormatif untuk mengopresi seksualitas kelompok minoritas seksual, khususnya transpuan, dengan menyebut keinginan mereka yang terpusat pada romansa adalah sesat, egois, dan merusak gambaran citra Allah (Purnama & Tarigan, 2011: 116-117). Lebih dari itu, hubungan romantis transpuan dengan para lelaki cis-gender dilabel sebagai hubungan transaksional belaka, bukan cinta kasih yang murni (Damayanti, 2015: 12).

Gereja-gereja di Indonesia, sebagaimana negara, sejauh ini hanya “menerima,” namun belum “mengakui” tubuh transpuan, alih-alih hubungan romansa dan praktik seksualnya. Penerimaan atas tubuh transpuan oleh Gereja juga bukan sebuah penerimaan yang inklusif, sebagai sebuah gambaran atas keluasan citra Allah (*homo imago Dei*) yang majemuk, tapi penerimaan untuk melakukan konversi atas tubuh, ekspresi, dan seksualitas mereka yang dianggap sesat dan jahat. Penerimaan Gereja terhadap tubuh transpuan tidak didasari pada Kasih yang inklusif sebagaimana ajaran dasar Kekristenan dan orang Kristen diajarkan, namun pada kasih yang mengecualikan (Purba, 2021: 85; Singgih, 2019: 80).

“Kasih” menempati posisi terpenting dalam ajaran Kekristenan. Penggunaan kata “kasih” di dalam Alkitab tidak sebanyak kata “Allah,” yaitu hanya sebanyak 492 kali. Namun, “kasih” menjadi tema sentral dalam Alkitab, baik di dalam Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru. Melalui “kasih,” manusia dapat memaknai keberagaman (Mangentang & Salurante, 2021: 2; Suryadi 2020: 69). Orang Kristen percaya bahwa puncak kasih terjadi pada saat Allah mengaruniakan anak tunggalNya, Tuhan Yesus Kristus, agar setiap orang yang percaya kepadaNya tidak binasa, melainkan beroleh hidup yang kekal (Mangentang & Salurante, 2021: 7-9; Suryadi, 2020: 69-70).

Kasih yang diajarkan Yesus dalam Perjanjian Baru, yang dikenal sebagai *Hukum Kasih*, adalah penyempurnaan *Hukum Taurat* (Mangentang & Salurante 2021, 9-10; Suryadi 2020, 69-70). Karena pentingnya arti kasih dalam kehidupan Kekristenan, maka Paulus demikian tajam dan kritis pada jemaat di Korintus yang kala itu suka bertikai, membalas dendam dan tidak peduli terhadap orang lain (Bilo 2016, 1).

Dalam kajiannya, Simanjuntak (2019) menunjukkan bahwa kasih sesama manusia yang dimaksud Yesus adalah kasih yang tidak dibatasi oleh ikatan apapun; bahkan, musuhpun harus dikasihi seperti diri sendiri sehingga berdampak pada harmonisasi hubungan dengan siapa saja. Kajian Simanjuntak bertitik tolak pada pertanyaan orang Yahudi terhadap Hukum Kasih, “Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri” (Lukas, 10: 27). Sekalipun pertanyaan tersebut bertujuan untuk menguji Yesus –karena bagi orang Yahudi, “sesama” adalah satu agama dan satu bangsa, namun Yesus tak jatuh ke dalam ujian yang dibuat oleh orang Yahudi tersebut. Pemikiran Yesus jauh melampaui apa yang orang Yahudi harapkan. Sebab, “sesama” bagi Yesus adalah setiap orang tanpa dibatasi oleh bentuk identitas apapun (Simanjuntak, 2019: 43), termasuk gender dan jenis kelamin.

Dengan dasar pemikiran tentang ketiadaan batas identitas tersebut, penelitian kualitatif terhadap teks dengan pendekatan feminis ini bertujuan mengetahui bagaimana Gereja memaknai Kasih—ajaran dasar Kekristenan yang diajarkan Yesus untuk melihat tubuh dan seksualitas transpuan serta kebutuhannya. Melalui pemaknaan yang inklusif terhadap Kasih, apakah ada jalan bagi para transpuan untuk memenuhi kebutuhan kemitraan mereka hingga pada jenjang perkawinan?

Marcella Althaus-Reid (2003), profesor teologi kontekstual dari Edinburgh University yang tertarik pada teologi pembebasan mengkritik dominasi biner di ranah teologi. Dalam *The Queer God*, Althaus-Reid menghadirkan Allah di luar ideologi heteroseksual. Althaus-Reid memfasilitasi *coming out* Allah yang tersembunyi dalam berbagai konsep teologi konvensional yang selama ini dipakai Gereja.

Dalam *The Queer God*, Althaus-Reid memulai pijakan teologinya dengan sebuah pertanyaan yang menggelitik pembaca, “Di manakah tarian salsa dalam teologi kontekstual?” Analogi tarian salsa dalam pertanyaan tersebut dimaksudkan untuk mengkritisi teologi Gereja yang memiliki norma-norma kesopanan yang kaku. Dalam budaya Amerika Latin seperti di Argentina, di mana Althaus-Reid tumbuh, tarian salsa dianggap tarian yang eksotis dan vulgar, Namun, justru di sanalah letak keindahan tarian tersebut yang menjadi kebanggaan masyarakat Argentina. Dalam pandangan teologi Althaus-Reid, hal tersebut sama seperti cinta Allah kepada manusia yang demikian erat, penuh gairah, dan intim. Bagi Althaus-Reid, berteologi adalah menemukan kesejatian wajah Allah di manapun. Berteologi tak hanya dilakukan di ruang sakral, tapi bisa pula di ruang profan seperti di bar salsa atau di bar para gay (Althaus-Reid, 2003: 1-2).

Melalui *The Queer God*, Althaus-Reid berusaha menemukan wajah Allah di luar ideologi heteroseksual dalam sejarah kekristenan dan teologi. Melalui teologi yang ganjil atau teologi queer, Althaus-Reid memfasilitasi proses “*coming out*”/melela Allah yang tersembunyi dalam konsep-konsep teologi konvensional dan kaku yang selama ini dipakai dan dimaknai dalam Gereja. Ia mengawali pembahasannya dengan mempertanyakan siapakah “teolog queer” dan apa itu “teologi queer”? Bagi Althaus-Reid, teolog queer adalah seseorang yang belajar *survive* dengan banyak paspor. Teolog queer memiliki banyak identitas untuk menjalankan misi-misi kemanusiaannya. Teolog queer adalah seorang teolog diaspora yang mengeksplorasi isu-isu kekristenan yang menyangkut identitas seksual, ras, budaya, dan kemiskinan yang ada dalam diri dan komunitasnya. Untuk dapat melakukan eksplorasi isu-isu identitas, seorang teolog queer perlu memulai teologinya dengan merefleksikan Allah secara intim, yang berbicara dengan penuh cinta dan kesenangan (Althaus-Reid, 2003: 2-3).

Sedangkan teologi queer, bagi Althaus-Reid, adalah teologi yang melampaui diad. Ia bertindak dan berefleksi dengan cara bisexual kritis atas Allah dan kemanusiaan serta tak memiliki kestabilan sebagaimana teologi pada umumnya (Althaus-Reid: 2003, 2-3). Althaus-Reid menggambarkan teologi queer seperti nyanyian tango dan lagu-lagu Mexico. Dalam tango, meski secara kasat, di telinga ia tampak baik-baik saja namun selalu ada kisah yang tersembunyi di dalamnya. Baginya, hal tersebut sama seperti identitas; meski tampak heteroseksual di permukaan, tetapi selalu ada suatu kisah yang menyimpan kekacauan, kesepian, dan

kehilangan cinta yang menghadirkan penderitaan, kemiskinan, dan problematika queer (Althaus-Reid, 2003, 19-21).

Menjadi transpuan tidak selalu merupakan sebuah pilihan, tetapi mereka mendapati dirinya dengan ekspresi transgender dan orientasi seksual non-hetero. Hal ini sama dengan manusia yang tidak memiliki pilihan untuk memilih jenis rambut, warna kulit, atau dilahirkan di tengah keluarga seperti apa. Ekspresi dan orientasi seksual kelompok minoritas seksual haruslah dihargai dan dibedakan dengan perilaku seksual mereka. Mereka berhak memiliki kebebasan untuk mendefinisikan diri dan memilih ungkapan orientasi seksualnya. Tak hanya itu, sebagaimana heteroseksual, mereka memiliki kebebasan untuk menentukan pilihan hidupnya, termasuk memiliki keinginan untuk mengungkapkan cinta kasih melalui relasi yang monogamis dalam sebuah pernikahan (Subandrijo, 2019: 43).

Dengan pendekatan feminis-queer, penelitian literatur kualitatif ini mengawali kritiknya terhadap beragam hasil penelitian terdahulu yang membahas tubuh transpuan, khususnya penelitian-penelitian teologi yang menempatkan tubuh transpuan sebagai tubuh yang menyimpang, kotor, dan perlu dikoreksi kembali menjadi laki-laki. Pada pembahasan berikutnya, penelitian ini mengkritik pemahaman penulis teks-teks tersebut terhadap seksualitas transpuan yang dikatakan sebagai pelaku seks bebas, perzinahan, dan sodomi yang di dalam setiap ajaran agama semua perilaku tersebut digolongkan sebagai dosa besar. Hubungan romansa yang dimiliki seorang transpuan dengan laki-laki cis-gender juga selalu diindikasikan sebagai hubungan romansa-seksualitas yang transaksional. Selanjutnya, dengan kaca mata kasih yang inklusif untuk sesama manusia, penelitian ini melihat peluang bagi transpuan Protestan untuk memiliki romansa monogami yang berujung pada perkawinan sebagaimana romansa dan seksualitas “yang baik” yang dikehendaki oleh Kekristenan. Sebagai penutup, pada pembahasan akhir, penelitian ini melihat figur seperti apa yang ada dalam tubuh Gereja yang dengan kasih yang inklusif tersebut menjadi jalan bagi transpuan untuk mendapatkan haknya sebagai manusia, yakni mencintai dan dicintai.

Kajian ini melihat bahwa penelitian yang dilakukan para peneliti yang tidak memiliki sensitivitas gender cenderung bias dan mengopresi kebutuhan romansa-perkawinan para transpuan. Penelitian ini menemukan empat hal. *Pertama*, sejumlah penelitian yang dilakukan para peneliti yang tak memiliki perspektif gender adalah penelitian yang bias dan diskriminatif terhadap ketubuhan dan seksualitas kelompok minoritas seksual, khususnya transpuan. *Kedua*, penelitian yang tidak sensitif gender cenderung menggolongkan perkawinan transpuan sebagai perkawinan sesama jenis (*same-sex marriage*). *Ketiga*, Gereja dan pendeta jamak memakai tafsir heteronormatif yang menekankan bahwa perkawinan yang diperkenankan Allah hanya terjadi di antara laki-laki dan perempuan *cis-gender*. *Keempat*, pesan Kasih dalam “Kasihilah sesamamu manusia” yang selama ini dipakai Gereja adalah “kasihilah sesamamu” yang mengecualikan kelompok minoritas, khususnya kelompok transpuan.

Diskusi dan Analisis

Transpuan merupakan akronim yang disematkan pada transgender perempuan, yakni orang yang terlahir berjenis kelamin laki-laki namun memilih untuk mengembangkan ekspresi kepribadiannya yang feminin sebagai identitas sosial (Stryker, 2017: 37). Dalam masyarakat yang biner, transpuan dianggap sebagai sebuah kelainan. Transpuan dianggap sebagai laki-laki yang “cacat” atau perempuan yang terperangkap dalam tubuh seorang laki-laki (Sogen, 2016: 44). Transpuan dipandang salah ketika mencintai laki-laki (Mosooli & Molawan, 2021), tidak religius (Fatmawati, 2019), memiliki hasrat seksual yang liar dan tak terkendali, suka menggerayangi tubuh orang lain, dan sebenarnya “penyakit” atau “trauma” tersebut dapat disembuhkan (Purba, 2021). Sebagai seseorang yang memiliki identitas seksual yang berbeda, transpuan masuk ke dalam payung besar *queer* atau kelompok LGBTIQ+ (Cheng, 2011).

Perkawinan menurut negara adalah penyatuan ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita, sebagai suami dan istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Bagi negara, perkawinan menjadi sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya dan dicatat menurut perundang-undangan yang berlaku (UU Perkawinan No.1/1974). Dalam perspektif Protestan, perkawinan secara umum dapat diartikan sebagai ikatan dan persekutuan yang menyeluruh antara seorang laki-laki dan perempuan yang telah diteguhkan Allah dalam pemberkatan kudus. Perkawinan dalam perspektif Protestan menempati posisi yang sakral bagi jemaat yang melakukannya sebab dipandang sebagai proses penyatuan tubuh, roh, dan jiwa dalam bentuk kesetiaan, pelayanan, dan tanggung jawab kepada Allah dan pasangan seumur hidup (Nainggolan, 2020; Ukur, 1996). Kekristenan tak menghendaki perceraian sebab dalam Matius 19:4-6 disampaikan bahwa Yesus sangat membenci perceraian yang dilakukan oleh pasangan laki-laki dan perempuan, “Tidakkah kamu baca, bahwa Ia yang menciptakan manusia sejak semula menjadikan mereka laki-laki dan perempuan? Karena itu, apa yang telah dipersatukan Allah, tidak boleh diceraikan manusia.”

Agar tidak tergesa memakai dogma agama untuk menyerang dan menutup ruang kemanusiaan bagi hak transpuan, perlu dilihat bagaimana Gereja mula-mula memaknai perkawinan. Pada awal Kekristenan, selama berabad-abad lamanya, Gereja melihat perkawinan “hanya” sebagai tindak kemasyarakatan. Perkawinan dipandang melalui kacamata hukum Romawi yang berlaku saat itu, yakni syarat sahnya perkawinan adalah keputusan bersama kedua belah pihak, tanpa ada campur tangan agama dan negara. Fungsi pemberkatan oleh Gereja pada waktu itu adalah untuk memberikan sifat kudus bagi adanya kesepakatan antara kedua pihak mempelai (Ukur, 1996; Abineno, 1996). Di abad Pertengahan, dengan lahirnya Gereja Katolik Roma, untuk sebuah alasan yang politis dan menguntungkan gereja, maka perkawinan dipandang sebagai sebuah sakramen. Perkawinan haruslah diatur dan diselenggarakan oleh Gereja (Ukur, 1996; Abineno 1996). Lalu, di era Reformasi Gereja hingga masa kini, perkawinan tidak lagi masuk ke dalam sakramen gerejawi. Pandangan Gereja-gereja Reformis mengacu kembali pada pandangan gereja purba

bahwa perkawinan adalah masalah sipil. Bila kedua belah pihak yang akan melangsungkan perkawinan telah bersepakat untuk menyatakan janji setianya seumur hidup, maka gereja dianggap perlu dan wajib memberikan berkatnya bagi perkawinan tersebut (Ukur, 1996; Abineno, 1996). Dengan kata lain, sikap dan pandangan Gereja mengenai perkawinan sebenarnya bergantung pada peraturan penguasa atau negara di mana ia melayani, sebagaimana sabda Yesus, “Berikanlah kepada Kaisar apa yang wajib kamu berikan kepada Kaisar dan kepada Allah apa yang wajib kamu berikan kepada Allah” (Matius 22: 21b). Meskipun, dalam hal tersebut, konteksnya adalah jawaban Yesus yang sedang diuji oleh orang-orang Farisi perihal membayar pajak pada Kaisar.

“Transpuan” dan “perkawinan,” jika kedua kata tersebut ditautkan, maka akan menjadi isu yang paling tabu di dalam Gereja, terlebih pada Gereja-gereja di Indonesia yang masih memiliki pandangan heteronormatif. Mereka menganggap perkawinan adalah suatu hubungan dan kesatuan antara laki-laki dan perempuan yang diakui oleh Allah dan kesatuan itu melahirkan keturunan (Purba, 2021: 113-114). Berdasarkan pandangan tersebut, Gereja umumnya masih menggolongkan perkawinan transpuan sebagai perkawinan sesama jenis (*same-sex marriage*) yang menisbikan “kehadiran” anak sehingga dianggap melenceng dengan tujuan perkawinan yang sudah ditetapkan Allah (Purba, 2021).

Tubuh Transpuan di Hadapan Agama

Di antara kelompok LGBTIQ+, tubuh transpuan merupakan kelompok yang memiliki visibilitas yang tinggi dibandingkan yang lain (Fatmawati, 2019: 88). Alih-alih mendapatkan perhatian dan perlakuan yang lebih humanis, tingginya visibilitas yang dimiliki oleh kelompok non-heteronormatif transpuan justru menjadikan sasaran operasi jika dibandingkan kelompok lesbian atau gay. Penelitian LBH Masyarakat pada 2017 mengungkap fakta bahwa telah terjadi 715 kasus kekerasan terhadap transpuan di Indonesia sepanjang tahun tersebut. Di tahun yang sama, angka kekerasan tersebut memiliki selisih yang sangat tinggi dibanding tingkat kasus kekerasan terhadap gay, yaitu 225 kasus, dan terhadap lesbian, berjumlah 29 kasus (Zakiah, 2017: 7).

Tubuh transpuan tak henti-hentinya menuai kontroversi. Dari sisi sejarah, perjalanan kelompok transpuan yang dianggap sebagai penyimpangan seksual yang tak sesuai dengan norma agama, hukum, dan susila membuat mereka mendapatkan perlakuan diskriminatif dan homofobik. Meskipun, hal tersebut juga memunculkan perjuangan multikulturalisme organisasi transpuan dan gay yang kuat yang mampu mendesak Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) agar kelompok transpuan mendapatkan hak dan perlakuan yang sama, termasuk pengakuan terkait perkawinan sesama jenis. Dari sisi agama, kisah tentang umat Nabi Luth (baca: kaum Lot) yang dimusnahkan Allah tentu menambah berat tekanan dan operasi yang mereka dapatkan (Suharyanto, 2015: 95-96).

Transpuan dan agama merupakan dua entitas yang sering dianggap berlawanan (Fatmawati, 2019: 87). Saat lahir, waria adalah laki-laki; namun, dalam perjalanan hidupnya mereka melihat diri mereka sendiri sebagai laki-laki yang berjiwa perempuan, lantas berpenampilan layaknya perempuan dengan berdandan, memakai

busana yang feminin, melembutkan suara, bahkan ada pula yang mengubah bentuk tubuhnya dengan melakukan suntik silikon, meminum pil KB, dan menjalani operasi pergantian jenis kelamin. Masyarakat menganggap bahwa proses transformasi yang dilakukan oleh transpuan tersebut melanggar ajaran agama karena telah menyalahi kodrat yang telah ditentukan Tuhan (Fatmawati, 2019: 87-88).

Bagaimanakah orang Kristen memahami transpuan? Selama ini, Kekristenan masih memandang tubuh transpuan sebagai tubuh yang “menyimpang” dan “perlu diluruskan.” Dengan kata lain, kelompok Kristen di Indonesia belum bisa menerima dan hidup berdampingan dengan transpuan. Penelitian Purnama dan Tarigan (2011) mengutip Kitab Kejadian yang menyatakan bahwa Tuhan hanya membuat dua jenis manusia yaitu laki-laki dan perempuan. Tidak ada separuh laki-laki atau separuh perempuan (Purnama dan Tarigan, 2011). Namun, untuk memperlihatkan adanya unsur Kasih sebagai ajaran utama Kekristenan, Purnama dan Tarigan mengambil ucapan Yesus dalam Matius 19: 12 yang menyebut ada orang yang tidak dapat kawin sejak dari rahim ibunya untuk memaknai transpuan. Melalui ayat tersebut, Purnama dan Tarigan memaknai bahwa Yesus telah memiliki pandangan jauh bahwa ada orang yang mengalami distorsi seks sehingga tidak dapat kawin, yang pada masa kini dikenal dengan istilah transpuan.

Sebagai pengikut Yesus, sudah selayaknya orang Kristen tidak melakukan penilaian negatif terhadap transpuan. Yesus, sebagai simbol Kasih, sudah menjadi teladan yang baik, dengan mengasihi orang berdosa namun tetap membenci dosanya. Orang yang percaya kepada Kristus mengasihi transpuan bukan menjauhinya, meskipun kita tetap harus tegas terhadap dosanya (Purnama & Tarigan, 2011).

Purnama dan Tarigan mengharapkan orang Kristen dapat mendukung para transpuan agar mereka merasa yakin akan potensi dirinya. Orang Kristen diharapkan mampu memberi dukungan agar para transpuan dapat terus hidup kudus di tengah kesadaran akan diri yang merasa bimbang pada jenis kelaminnya. Mereka diharapkan dapat melihat “kekurangan” transpuan sebagai sebuah keberuntungan untuk terhindar dari skandal seksual. Purnama dan Tarigan menganggap para transpuan memiliki waktu lebih banyak untuk beribadah dan melayani Tuhan. Dengan demikian, Gereja diharapkan dapat memberikan kesempatan bagi kelompok transpuan untuk terlibat dalam pelayanan gereja seperti melayani sesama mereka atau sebagai penginjil transpuan. Orang Kristen diharapkan dapat melakukan pemulihan terhadap seorang transpuan agar ia tidak terjerumus pada dosa yang lebih dalam, apalagi sampai melakukan operasi transeksual (Purnama & Tarigan, 2011).

Meski Kekristenan memakai dasar Kasih untuk menerima keberadaan tubuh transpuan, namun secara umum Kekristenan tetap berpatokan bahwa ekspresi dan seksualitas para transpuan adalah bentuk dosa dan penyimpangan yang harus diluruskan. Hal itulah yang disampaikan oleh Althaus-Reid (2003) bahwa teologi yang dipakai Gereja selama ini adalah teologi yang diad sebagaimana ideologi seksual yang dibangun oleh kaum heteroseksual. Bagi Althaus-Reid, untuk memahami kehendak Allah, hendaknya Gereja membangun teologi dengan cara biseksual kritis atas Allah dan kemanusiaan. Teologi biseksual yang ia maksud adalah melihat hubungan yang tersembunyi dan yang tidak stabil antara Allah dan manusia; teologi yang melihat jauh di balik hubungan yang permanen dan stabil. Teologi biseksual tidak tertarik pada

teologi kepatuhan yang menekankan pada seksualitas heteroseksual saja yang benar (Purba, 2017: 136-137).

Gereja yang terbuka dan mau mempelajari perkembangan keilmuan gender tak akan menyatakan bahwa menjadi transpuan adalah sebuah bentuk penyimpangan, sebab, dalam studi gender, gender adalah sebuah spektrum identitas yang otoritasnya diserahkan kembali kepada si pemilik tubuh; tentang bagaimana ia melabeli diri, mendefinisikan tubuhnya, dan juga menentukan secara merdeka bagaimana ia berekspresi.

Tak Semua Transpuan Berorientasi pada Seks dan Suka “Mangkal”

Tak hanya tubuh, seksualitas transpuan juga dipermasalahkan. Seksualitas merupakan isu yang lebih tua ketimbang etnis dan agama (Bashin, 1996: 1). Agama-agama Abrahamik, termasuk Kristen, berperan dalam membentuk stereotip kelompok transpuan sebagai kelompok yang berdosa yang berujung pada perlakuan homofobik karena dianggap menyimpang dari ketentuan Allah dan kehidupan mereka hanya berorientasi pada seks (Diredja & Johanis, 2019: 265). Padahal, menurut Aan Anshori (2019: 279-280), jika para pemeluk agama-agama Abrahamik mau mencari tahu lebih jauh, homofobia merupakan doktrin inheren Yahudi karena adanya keinginan kuat bangsa Israel untuk berbeda dengan penjajahnya, yaitu Asyur dan Babel. Masyarakat Asyur dan Babel –dua negara besar di masa Israel Kuno– menyembah para dewi sebagai simbol kemakmuran dan kesuburan. Dalam ritualnya, para pemimpin agama-agama tersebut bertingkah laku layaknya perempuan dan menggunakan hubungan seksual sebagai pokok penting dalam ritus untuk menghormati eksistensi Tuhan. Maka, gerakan nasionalisme Yahudi yang menolak untuk dijangkiti virus-virus kolonial melabeli kegiatan tersebut sebagai kegiatan bid’ah dan memalukan. Kekristenan sebenarnya tak dapat menampik bahwa akulturasi dari kebudayaan tersebut masih tetap hidup di masyarakat Yahudi dan berakulturasi hingga masa awal Kekristenan hadir.

Mengenai transpuan, Aan Anshori (2019) menambahkan, adalah benar bahwa Tuhan menciptakan Adam dan Hawa, laki-laki dan perempuan. Tapi bukan hal yang sulit bagi Tuhan untuk menciptakan sesuatu yang terkesan berlawanan dari penciptaan awal. Penciptaan laki-laki yang berpasangan dengan perempuan kita anggap sebagai satu-satunya potret penciptaan ideal Tuhan atas laki-laki pun telah ia sendiri bantah dengan penciptaan laki-laki yang tak punya gairah seksual terhadap perempuan (al-Qur’an Surat 24 Ayat 31). Menariknya, sebagai seorang Muslim –yang merupakan agama Abrahamik dengan pemeluk mayoritas di Indonesia, Aan Anshori menyatakan, tak ada satupun ayat dalam al-Qur’an yang menyuruh untuk menghukum laki-laki yang berbeda ini. Tuhan tidak meminta kita untuk membunuh atau mengoreksi kelainan tersebut. Tak pula ada ayat yang secara tegas mengatur praktik zina homoseksual meski homoseksualitas dipraktikkan dan hidup rapi di periode Islam mula-mula (Anshori, 2019: 280).

Laporan Kajian Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak tahun 2015 mengungkap bahwa keberadaan komunitas transpuan di suatu tempat adalah untuk memenuhi kepuasan seksual. Tak hanya itu, perkembangan media sosial saat ini dimanfaatkan para transpuan untuk “menjajakan” dirinya atau “membeli” kepuasan tersebut dari laki-laki. Bahkan, untuk memenuhi kepuasan seksualnya, ada sekelompok transpuan yang tidak puas dengan satu laki-laki, meski ia sudah memiliki pasangan (Damayanti, 2015: 10-11). Maka dalam penelitiannya, Rahmanto, seperti dikutip Fatmawati (2019: 88) menyatakan jika transpuan hanya berorientasi pada seks. Padahal, tidak setiap transpuan demikian; ada transpuan yang memiliki pekerjaan, tidak suka mangkal, cukup memenuhi kepuasan dengan cara masturbasi, setia pada pasangan, dan religius (Damayanti, 2015: 10-12; Fatmawati, 2019: 88).

Pada umumnya, masyarakat memahami bahwa seksualitas transpuan adalah suatu penyakit atau trauma yang dapat disembuhkan. Penyakit atau trauma tersebut, dalam pandangan masyarakat, disebabkan oleh pengalaman yang buruk di masa kecil. Seorang pendeta (EG) dalam penelitian yang dilakukan oleh Purba (2021: 120) mengatakan, “Beberapa psikolog berpendapat bahwa LGBTIQ+ bisa disembuhkan karena dianggap trauma. Seperti ibu yang ingin anak laki-laki, namun ternyata yang lahir adalah anak perempuan.” Perkataan tersebut tentunya langsung didebat oleh seorang subjek penelitian Purba lainnya yang memiliki identitas lesbian (JM), yang menyatakan bahwa berdasarkan Pedoman Penggolongan Diagnosis Gangguan Jiwa (PPDGJ) II, homoseksual tidak lagi termasuk dalam gangguan jiwa, dan bukan penyakit. Namun, sosialisasi mengenai PPDGJ II ini tidak berjalan dengan baik (Purba, 2021: 120).

Perdebatan para ahli terkait dengan seksualitas kelompok minoritas seksual dipandang masih belum tuntas. Para ahli penganut paham behaviorisme memahami bahwa semua perilaku merupakan hasil pembelajaran yang dipertajam dengan ganjaran dan hukuman. Dalam artian, seseorang akan cenderung mengulangi perilaku yang mendapat ganjaran ketimbang perilaku yang mendapat hukuman. Bagi para ahli behaviorisme, identitas seksual seseorang dipengaruhi oleh pengalaman hubungan seksual pertama. Jika hubungan seksual pertama dengan lawan jenis tidak menyenangkan, maka akan membuka jalan pada homoseksualitas, demikian sebaliknya (Purba, 2021: 120-121). Pendekatan behaviorisme mendapatkan banyak kritik, misalnya, bagaimana praktik inisiasi yang dilakukan oleh laki-laki dewasa pada laki-laki remaja di Papua New Guinea selama beberapa tahun tak membuat para remaja itu menjadi seorang homoseksual (Purba, 2021: 121).

Dalam bab ketiga *The Queer God*, Althaus-Reid (2003) memperkenalkan hubungan Allah yang queer dalam Trinitas. Allah yang Trinitas adalah Allah yang melela pada hubunganNya yang non-heteronormatif. Dalam Trinitas, Allah hendak memperkenalkan jika diriNya tak mau terikat pada konsep-konsep dan pemahaman yang selama ini dimiliki oleh manusia dan para teolog, yaitu, Allah yang non-prokreatif. Allah yang ada di dalam setiap cara dan bentuk seksual. Untuk memahami Allah yang Trinitas tersebut diperlukan kematian ilusi terhadap hubungan yang sebatas pada laki-laki dan perempuan. Trinitas tidak butuh hubungan yang heteroseksual, tidak juga pada homoseksual, atau dalam seksualitas yang terbatas. Dengan kata lain,

seksualitas tak membutuhkan pelabelan nama, tanggal, dan juga tempat (Purba, 2017: 138).

Pemaksaan nama yang dilakukan oleh para ilmuwan behaviorisme pada kenyataannya telah demikian jauh mengopresi pemikiran transpuan. Dalam penelitian Damayanti (2015: 9), misalnya, banyak di antara transpuan yang merasa tidak normal dan mempertanyakannya mengapa Tuhan menciptakan mereka demikian. Akankah kita terus mengopresi mereka? Jika kembali pada Hukum Kasih yang diajarkan oleh Yesus, bukankah sebagai orang Kristen kita diajak untuk senantiasa memperlakukan orang lain sebagaimana kita ingin diperlakukan?

Romansa dan Perkawinan vs Homofobia dan Standar Ganda Identitas

Sebelum membahas peluang perkawinan bagi kelompok transpuan, tulisan ini terlebih dahulu melihat bagaimana pendapat masyarakat, khususnya laki-laki, dalam menanggapi isu romansa pada kehidupan kelompok transpuan. Banyak laki-laki Protestan cis-gender berpendapat, karena dianggap masih bertubuh laki-laki, tidak layak bagi transpuan untuk mengungkapkan atau mendapatkan perasaan cinta dari laki-laki. Penolakan tersebut bersumber dari pandangan dogmatis agama bahwa Tuhan hanya menciptakan laki-laki dan perempuan. Seorang laki-laki Protestan cis-gender dalam penelitian Mosooli dan Molawan (2020: 30-31) merasa “geli” dan pernah mengalami kejadian tak menyenangkan, *digrepeh-grepeh*, ketika ditaksir oleh seorang transpuan. Informan laki-laki cis-gender lain dalam penelitian tersebut pun menceritakan pengalaman kawan laki-lakinya yang sampai merasa jijik dan ketakutan ketika ditaksir oleh seorang transpuan. Pengalaman tersebut membentuk stigma di masyarakat heteroseksual bahwa secara umum kelompok minoritas seksual LGBTIQ+ memiliki hasrat seksual yang liar dan tak terkendali. Mereka suka menggerayangi tubuh orang lain (Purba, 2021: 123).

Menanggapi stigma sebagai “penggerayang tubuh,” salah seorang subjek dalam penelitian Purba menyampaikan bahwa tidak setiap orang dari kelompok minoritas seksual memiliki perilaku seksual sebagai penggerayang tubuh. Transpuan adalah kelompok yang heterogen. Seperti halnya kelompok mayoritas heteroseksual, transpuan memiliki selera, ketertarikan, dan *fetish* yang berbeda. Bukankah laki-laki heteroseksual juga ada yang berperilaku tak senonoh? (Purba, 2021: 123-124). Menggerayangi tubuh perempuan tanpa konsen di kendaraan umum, misalnya, banyak dilakukan laki-laki heteroseksual, tapi kita tidak bisa menggeneralisasi bahwa setiap laki-laki adalah tukang cabul.

Stigma negatif sebagai tukang cabul yang melekat pada transpuan mendorong kelompok masyarakat heteroseksual jatuh pada homofobia, yakni pandangan dan sikap negatif pada kelompok non-heteroseksual. Pandangan dan sikap yang negatif tersebut diekspresikan ke dalam berbagai bentuk, seperti antipati, memandang rendah, stigma, penolakan, dan kebencian yang didasari pada ketakutan irasional yang lantas dikaitkan dengan ajaran agama. Pandangan dan sikap tersebut membuat kelompok transpuan ditolak di mana-mana dan membuat kehidupan mereka

menderita (Purba, 2021: 124-125). Pandangan dan sikap homofobia muncul karena masyarakat tidak bisa membedakan antara perilaku seksual dan orientasi seksual (Purba, 2021: 125). Jangankan pada perilaku seksual, masyarakat pada umumnya tidak bisa membedakan antara orientasi dan ekspresi seksual. Misalnya, memandang atau menggolongkan laki-laki “cantik” yang suka memakai baju warna pink, beraksesoris uniseks, dan ber-make-up sebagaimana yang dilakukan oleh aktor-aktor K-Pop Korea sebagai “wandu.” Dengan kata lain, pandangan masyarakat secara umum telah lekat pada heteronormativitas.

Beralih pada perkawinan, hal ini juga tak bisa keluar dari kerangka heteronormativitas. Heteronormativitas adalah ideologi yang mengharuskan laki-laki berpenampilan maskulin dan menjalankan peran dominan serta menuntut perempuan berpenampilan feminin dan menjalankan peran resesif-domestik. Heteronormativitas menerapkan norma yang memasangkan keduanya dengan peran sosial yang tidak boleh bertukar atau tertukar untuk menjalankan fungsi prokreasi seksualitas (Mosooli & Molawan, 2020: 7). Sebenarnya dengan lensa biner yang konsisten untuk melihat tubuh transpuan, khususnya bagi transpuan yang telah melakukan operasi penyesuaian kelamin, bukankah sudah tepat jika seorang transpuan berpasangan dengan laki-laki? Jika soal anak yang dipermasalahkan, dibenturkan pada isu seksualitas yang prokreasi, bukankah perempuan cis-gender juga ada yang tidak bisa melakukan fungsi-fungsi prokreasi? Namun sayangnya, karena ideologi heteronormativitas tersebut –melihat transpuan sebagaimana jenis kelamin ketika ia dilahirkan– masyarakat secara jamak menggolongkan romansa para transpuan sebagai tindakan yang tak pantas (Mosooli & Molawan, 2020: 30-31) dan menganggap bahwa perkawinan mereka sebagai perkawinan sesama jenis (Sirait, 2017; Prayitna, 2018; Nainggolan, 2020; Muthmainnah, 2016; Barlian, 2019). Bahkan, meski sudah melakukan operasi penyesuaian kelamin, mereka tidak dilihat sebagai seorang perempuan yang dianggap pantas untuk mendapatkan cintanya karena Allah, dalam Kekristenan, dan hanya membenarkan hubungan intim heteroseksual antara laki-laki dengan perempuan dalam ikatan perkawinan (Purnama & Tarigan, 2011: 121-122).

Tinjauan Kristen terhadap operasi transeksual yang dilakukan oleh Purnama dan Tarigan (2011: 127-128) menyebutkan bahwa secara etika keberadaan transpuan tidak menjadi persoalan di dalam Kekristenan karena Alkitab juga menyebut bahwa ada orang yang terlahir dengan keadaan abnormal. Namun, penelitian tersebut juga menyebut bahwa perilaku homoseksual bagi seorang transeksual (baca: tranpuan yang menjalin hubungan romansa dengan laki-laki) dilarang karena melanggar prinsip Alkitabiah dan segala bentuk tindakan operasi transeksual adalah perilaku yang egois, mementingkan kenikmatan belaka, dan melanggar kodrat yang telah ditetapkan Allah.

Lebih rinci, lewat teologinya yang diad, Purnama dan Tarigan (2011) menulis bahwa di dalam Alkitab Perjanjian Lama, manusia diperintahkan Allah untuk bereproduksi, beranak cucu, dan memenuhi bumi (Kejadian 1: 26-28). Untuk mendapatkan keturunan, secara normal manusia harus melalui hubungan seksual, dan hubungan seksual yang dikehendaki Allah adalah hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan dalam ikatan perkawinan. Seorang yang sudah melakukan operasi transeksual tidak mungkin mendapatkan keturunan secara normal, meskipun alat kelamin luar yang merupakan bagian alat reproduksi pada manusia bisa diubah tetapi

masih ada bagian alat reproduksi lain yang terdapat pada manusia yang sampai saat ini belum bisa diubah atau ditambahkan, seperti indung telur dan rahim. Maka dari itu, seseorang yang sudah melakukan operasi transeksual tidak mungkin lagi bisa punya anak. Dengan demikian, transeksual bertentangan dengan propaganda suci seksualitas perkawinan yaitu memiliki anak (Purnama & Tarigan, 2011: 120).

Jika dengan jalan demikian perkawinan Kristiani dimaknai, lantas bagaimanakah Kekristenan melihat “keliyanan” tubuh dan seksualitas Susan Stryker yang secara terbuka mengatakan bahwa dirinya seorang “lesbian trans-woman”? Untuk diketahui, Stryker dilahirkan dengan tubuh laki-laki lalu memilih menjadi perempuan secara sosial namun ia memiliki orientasi seksual terhadap perempuan (Stryker, 2017: 7). Bagaimana Kekristenan memahami bahwa identitas gender dan seksualitas bukanlah hal yang linear (Purba, 2021: 122)? Selama masih memahami gender secara terbatas, masih memandang tabu untuk membicarakan LGBTIQ+, masih memakai kacamata dogmatis-heteronormatif sehingga masih menyamaratakan seluruh kelompok LGBTIQ+/queer dengan sebutan “banci”, “bencong”, dan sebutan lain yang selama ini berkonotasi negatif (Diredja & Johanis, 2019: 266), maka akan sulit bagi Gereja untuk mendudukan persoalan tersebut pada pemahaman akan tak terbatasnya kreasi Allah pada ciptaanNya. Cara berteologi Gereja yang selama ini dipakai adalah teologi yang diad, teologi yang cenderung hitam putih, dan yang tidak melihat pada sifat ke-maha-ilahian Allah itu sendiri bahwa sejatinya Allah mampu menciptakan apa yang tak terpikirkan oleh manusia dan tak la “ilhamkan” di dalam Alkitab (Purba, 2015: 136-137; Nainggolan, 2015: 14). Jika kita anggap bahwa seluruh transpuan hanya mementingkan kenikmatan belaka, mengapa Stryker perlu “capek-capek” mengubah dirinya menjadi perempuan jika orientasi seksualnya toh pada juntrungannya pun jatuh pada perempuan juga? Mengapa ia tidak menjadi laki-laki saja sebagaimana harapan kita dan memiliki orientasi yang selama ini kita cap sebagai orientasi yang benar, yakni menjadi seorang heteroseksual?

Untuk menjawabnya, Aan Anshori (2019) menawarkan pemikiran yang menarik. Sebagaimana Tuhan adalah entitas yang komplit dan komprehensif dalam memberikan keputusan, Tuhan juga tidak hanya menciptakan manusia secara biologis-seksual semata, tapi melengkapinya dengan aspek super penting lainnya yakni jiwa: roh dan psikologis. Menurut Aan Anshori, selama ini kita begitu terobsesi dengan hal-hal yang berbau seksual-biologis sehingga mengabaikan aspek non-biologis. Apakah masuk akal jika seorang transpuan menghabiskan ratusan juta rupiah jika mereka hanya ingin berpura-pura untuk tidak menjadi dirinya sendiri?

Kembali pada persoalan perkawinan, hubungan non-heteronormatif apalagi hingga pada tataran “tuntutan” legalisasi perkawinan dari kelompok transpuan, sering disalahartikan sebagai manifestasi dari “memberi makan” hasrat seksual yang liar mereka yang tak terkendali. Padahal, selayaknya heteroseksual, kelompok non-heteroseksual dalam penelitian Ichwan (2019) bersaksi bahwa keputusan mereka untuk menjalin kemitraan tidak didorong oleh hasrat seksual melainkan pada kebutuhan untuk memiliki persahabatan sejati yang penuh kasih dan kemitraan yang berkomitmen. Beberapa peserta dalam penelitian Ichwan tersebut juga mengakui bahwa mereka telah terlibat dalam seks bebas di masa lalu, tetapi pada titik tertentu mereka menyadari bahwa hubungan seksual macam itu hanya membawa mereka

pada kehidupan yang sengsara. Mereka kemudian memutuskan untuk mencari “pendamping”. Saat ditanya tentang kriteria yang biasa mereka tetapkan dalam mencari “pasangan” yang cocok, semua mengutip kriteria non-seksual seperti spiritualitas, kesetiaan, kedewasaan dan stabilitas sebagai perhatian utama. Menurut subjek penelitian tersebut, bukan berarti aspek seksual mereka abaikan namun mereka menyadari bahwa mereka telah melihat melampaui “seks” untuk membangun kemitraan jangka panjang. Karena mereka tidak memiliki kemampuan atau panggilan untuk selibat maka mereka tidak mampu membayangkan bagaimana nantinya mereka akan hidup sendiri seumur hidup (Ichwan 2019: 243).

Sebelumnya, penelitian Paulien pada kelompok transpuan yang dilakukan di Yogyakarta pada 2015 juga didapat fakta bahwa perkawinan bermakna sebagai pengikat yang mengekalkan hubungan antara seorang transpuan dengan pasangannya dan untuk mendapatkan pengalaman indah karena mereka meyakini bahwa memiliki keluarga adalah sebuah pengalaman hidup yang membanggakan sekaligus romantis (Paulien 2015: 71-73). Perkawinan juga merupakan pengakuan dan jaminan legal dari negara atas status seorang transpuan dengan pasangannya (Damayanti 2015: 28). Tentu tak semua transpuan memiliki pemaknaan yang sama mengenai perkawinan (Damayanti 2015: 27) tapi paling tidak kita tidaklah membungkam kebutuhan romansa-formal-relasional mereka dengan menyamaratakan bahkan meniadakan kebutuhan tersebut. Tak hanya bentrok dengan agama, tetapi persoalan perkawinan bagi transpuan ini pun berbenturan dengan hukum perkawinan yang berlaku di Indonesia. Hal inilah yang disampaikan Afrissah sebagai sengkabut perkara hukum (Afrissyah 2014: 4). Negara mengakui perkawinan yang diakui oleh masing-masing agama namun sebagai institusi agama yang minoritas, Gereja-gereja di Indonesia pun takut menyalahi ketentuan pasal 1 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (lihat Barlian 2019) padahal negara-negara dengan mayoritas penduduk Kristen di wilayah Eropa dan Amerika telah mengakui adanya kebebasan hubungan perkawinan non heteronormatif. Di Indonesia keduanya seakan saling lempar dan lepas tangan jika menyangkut permasalahan perkawinan non-heteronormatif.

Jika dipandang dari Hukum Kasih, terutama pada ajaran Yesus untuk memberlakukan “Kasih” secara inklusi berdasarkan pada kepentingan “korban” (band. Lukas 10: 27) maka sudah selayaknya Gereja tidak menutup mata dan menggumuli kebutuhan kelompok transpuan atau non-heteronormatif ini secara serius. Sesama bagi Yesus adalah setiap orang tanpa dibatasi bentuk identitas apapun.

Kasih dan Perjumpaan: Peluang Penerimaan (Perkawinan) Transpuan

Meskipun secara mayoritas, masyarakat tidak menyetujui perkawinan sejenis, namun sebagaimana disampaikan Damayanti (2015), bahwa ada sebagian kecil masyarakat yang justru mendukung pelegalan perkawinan sejenis –jika perkawinan transpuan masih digolongkan sebagai perkawinan sejenis. Menurutnya, perkawinan sejenis memang tidak dikehendaki karena sangat bertentangan dengan agama tetapi T,

informannya, menyampaikan bahwa perkawinan sejenis dapat dilegalkan oleh hukum negara. Informan Damayanti tersebut menyatakan bahwa LGBT sebenarnya sudah dikenal sejak masa lampau oleh komunitas adat tertentu di Indonesia, sehingga sebenarnya peluang dilegalkannya perkawinan sejenis bisa dilakukan oleh adat atau oleh negara (Damayanti 2015: 28).

Agama atau Negara? Pertanyaan itulah yang sejatinya hendak dijawab oleh penelitian ini. Di mananakah sebenarnya peluang untuk memenuhi kebutuhan dan hak kemitraan bagi seorang transpuan akan rasa persahabatan sejati. Agama menolak, negara menalak. Merujuk pada Barlian, penelitian Barlian (2019) menyebut bahwa di Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam masih sulit untuk menerima bentuk-bentuk layanan perkawinan non heteronormatif (Barlian 2019). Analisis yuridis terhadap keberadaan kelompok minoritas seksual LGBTIQ+ di Indonesia melalui perspektif hukum positif yang dilakukan Prayitna (2018) pun menyebut bahwa alih-alih keinginan kelompok LGBTIQ+ untuk melegalkan hubungannya hingga pada jenjang perkawinan, keberadaan tubuh dan seksualitas mereka pun dipandang tidak dapat diterima dan cocok dengan budaya bangsa karena hak asasi manusia (HAM) yang berlaku di Indonesia adalah HAM yang partikular (Prayitna 2018: 15)

Lantas bagaimana sebaiknya gereja merespons? Apakah Gereja akan terus diam atau bertindak sebagaimana Sekretaris Umum Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI), Gomar Gultom, yang kembali jatuh pada pemaknaan teologi yang diad dalam melihat transpuan meski di tahun 2016 PGI mengeluarkan Surat Pastoral tentang LGBT (Prayitna 2108: 20, lihat Singgih 2019: 83)? Tak dipungkiri, pandangan dogmatis heteronormatif Gereja pun akhirnya menjadi satu-satunya lensa yang turut berpengaruh kuat pada pandangan para pendeta dan jemaat. Apalagi bagi para pendeta dan jemaat yang tak memiliki perjumpaan secara langsung dengan kelompok transpuan (Direjta & Johanis 2019: 274-275) atau bagi mereka yang memiliki perjumpaan namun interaksi relasi di antara keduanya adalah relasi yang timpang (Subekti, dkk., 2020: 39).

Di sinilah Gerrit Singgih menawarkan solusinya. Singgih (2019) menawarkan sedikitnya tiga solusi untuk melihat perkawinan transpuan. *Pertama*, mayoritas heteroseksual tak perlu risau dengan perjuangan kelompok LGBTIQ+ akan perkawinan sebab yang menjadi mayoritas tetaplah heteroseksual dan LGBTIQ+ bukanlah penyakit menular atau sakit jiwa. *Kedua*, tidak semua orang mampu berselibat. Selibat hanyalah salah satu pilihan hidup, ia bukan satu-satunya hukum untuk membatasi perilaku seksual seseorang. Dan *ketiga*, Gereja hendaknya melakukan pendampingan terhadap anggota gereja yang bergumul dengan orientasi seksualitas untuk tidak melecehkan seksualitas mereka (Singgih 2019: 80-81).

Pemaknaan "Kasih yang inklusi" yang mendobrak pandangan heteronormatif Gereja didapat dari para pendeta-teolog seperti Singgih yang memahami perspektif korban. Tapi perjuangan pendeta-teolog macam Singgih bukan berarti mudah dan tanpa stigma. Singgih dan para pendeta-teolog feminis menghadapi heteronormativitas masyarakat bahwa kelompok *ally* (sekutu) juga memiliki seksualitas non-heteroseksual. Stigma tersebut menyebabkan ruang tak nyaman bagi para *ally* untuk terlibat dan memberikan dukungan secara aktif kepada kelompok non-heteronormatif, khususnya transpuan. Di balik stigmatisasi, masyarakat sepertinya

sengaja menciptakan ruang ketidaknyamanan agar para *ally* menghentikan langkah mereka dan kelompok transpuan tetap terdiskriminasi (Purba 2021: 125). Dalam penelitian kelompok LGBTQ+, kelompok *ally* kurang mendapatkan perhatian.

Kesimpulan

Kasih adalah bahasan yang luas. Dalam Kekristenan, Kasih menempati posisi yang penting. Kasih yang inklusi dapat menjadi jalan bagi kebutuhan transpuan yang tidak dapat berselibat. Kasih yang inklusi ini mampu dilihat atau dipahami oleh para teolog-pendeta yang feminis. Pemaknaan akan Hukum Kasih hendaknya tidak dipandang secara heteronormatif yang kaku yang memandang bahwa jenis kelamin manusia hanya laki-laki dan perempuan.

Dalam temuannya, penelitian ini melihat bahwa penelitian yang selama ini dilakukan oleh para peneliti yang tidak memiliki sensitivitas gender cenderung bias dan malah mengopresi kebutuhan romansa-perkawinan para transpuan. Penelitian ini menemukan empat hal. *Pertama*, sejumlah penelitian yang dilakukan oleh para peneliti yang tidak memiliki perspektif gender adalah penelitian yang bias dan diskriminatif terhadap ketubuhan dan seksualitas kelompok minoritas gender dan seksual, khususnya transpuan. *Kedua*, penelitian yang tidak sensitif gender tersebut cenderung menggolongkan perkawinan transpuan sebagai perkawinan sesama jenis (*same-sex marriage*). *Ketiga*, Gereja dan pendeta jamak memakai tafsir heteronormatif yang menekankan bahwa perkawinan hanya diperkenankan Allah terjadi di antara laki-laki dan perempuan *cis-gender*. Dan *keempat*, pesan Kasih dalam “kasihilah sesamamu manusia” yang selama ini dipakai Gereja adalah “kasihilah sesamamu” yang mengecualikan kelompok minoritas, khususnya kelompok transpuan.

Daftar Pustaka

- Alfikar, A. (2020). *Tafsir Progresif Islam & Kristen terhadap Keberagaman Gender dan Seksualitas: Sebuah Panduan Memahami Tubuh dan Tuhan*. Cetakan Pertama. GAYa Nusantara: Surabaya.
- Althaus-Reid (2003). *The Queer God*. Routledge: London.
- Anshori, M. A. (2019). *Menjaga Mahkamah Kosntitusi Agar Tidak Malampai Tuhan* (dalam *Siapakah Sesamaku? Pergumulan Teologi dengan Isu-isu Keadilan Gender*). Sekolah Tinggi Filsafat (STFT) Jakarta: Jakarta.
- Barlian, R. R. (2019). Trend Legalisasi Pernikahan Sejenis dan Sikap Gereja. *Geneva - Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 17(1): 1-13.
- Bilo, D. T. (2018). *Karakteristik Kasih Kristiani Menurut 1 Korintus 13*. *Phronesis: Jurnal Teologi dan Misi* 1(1).
- Cheng, P. S. (2011). *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*. Seabury Books.
- Damayanti, R. (2015). *Laporan Kajian: Pandangan Transgender Terhadap Status Gender dan Persamaan Hak Asasi Manusia di Jakarta, Bogor, Depok dan Tangerang Tahun 2015*. Pusat Penelitian Kesehatan Universitas Indonesia: Jakarta.
- Diredja, K., & Johanis, O. M. (2019). *Bagaimana (Seharusnya) Sikap Gereja terhadap LGBT: Suatu Tinjauan Biblis* (dalam *Siapakah Sesamaku? Pergumulan Teologi dengan Isu-isu Keadilan Gender*). Sekolah Tinggi Filsafat (STFT) Jakarta: Jakarta.
- Goble, F. G. (1987). *Mahzab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*. Kanisius: Yogyakarta.
- GPIB. (2022). *Pemahaman Iman dan Akta Gereja (Buku I)*.
- Hastuti, R. D. (2021) *Peran Pendeta Menanggapi Keberadaan LGBT di Sumatera Utara*. (dalam *Mereka Memandang Kami Berbeda*). BPK Gunung Mulia: Jakarta.
- Ichwan, J. (2019). *Bagaimana (Seharusnya) Sikap Gereja terhadap LGBT: Suatu Tinjauan Biblis* (dalam *Siapakah Sesamaku? Pergumulan Teologi dengan Isu-isu Keadilan Gender*). Sekolah Tinggi Filsafat (STFT) Jakarta: Jakarta.

- Mosooli, E. A., & Yani. M. M. (2021). *Integrasi Kaum Waria Ke Dalam Persekutuan Pemuda Jamaat Bukit Zaitun Luwuk (dalam Wacana Keragaman Gender dan Seksualitas dalam Gereja dan Pendidikan Agama Kristen)*. Peruati dan Moya Zam Zam: Yogyakarta.
- NA. (1974). *Alkitab Terjemahan Baru*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia
- Nainggolan, B. D. (2015). *Interpretasi: Dunia Mempertanyakan Apakah Alkitab Benar Diilhamkan Allah*. Jurnal Koinonia 9(1).
- Nainggolan, Jisman. (2020). The Bible's Viewpoint of Same-Sex Marriage. *DIDASKALIA* 3(2).
- Paulien, N. (2015). *Makna Pernikahan Pada Waria*. Fakultas Psikologi. Universitas Sanata Dharma: Yogyakarta.
- Prayitna, D. R. (2018). Analisis Yuridis Terhadap Keberadaan Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender (LGBT) di Indonesia dalam Perspektif Hukum Positif. *Legal Spirit* 2(2).
- Purba, D. (2021). *Seksualitas Queer dan Gereja: Eklesialogi yang Membebaskan dan Mentransformasi*. Forum Keberagaman Sumatra Utara. BPK Gunung Mulia: Jakarta.
- Ramadhanti, A., & Azeharie, A. S. (2020). Penerimaan LGBT oleh Tempat Ibadah. *Koneksi* 4(2).
- Simanjuntak, H. (2019). Konsep Sesamaku Manusia dalam Lukas 10: 25-37. *Jurnal Voice of Wesley* 3(1).
- Singgih, E. G. (2019). *Menafsir LGBT dengan Alkitab. Pusat Kajian Gender dan Seksualitas*. Sekolah Tinggi Filsafat Theologi (STFT) Jakarta: Jakarta.
- Sirait, T. M. (2017). Menilik Akseptabilitas Perkawinan Sesama Jenis di dalam Konstitusi Indonesia. *Jurnal Konstitusi* 14(3).
- Stryker, S. (2017). *Transgender History: The Roots of Today's Revolution*. Second Edition. Seal Press: New York.
- Subandrijo, B. (2019). *Bagaimana (Seharusnya) Sikap Gereja terhadap LGBT: Suatu Tinjauan Biblis (dalam Siapakah Sesamaku? Pergumulan Teologi dengan Isu-isu Keadilan Gender)*. Sekolah Tinggi Filsafat (STFT) Jakarta: Jakarta.
- Subekti, H. D., dkk. (2020) *Penerimaan dan Penolakan Homoseksual Berbasis Pengalaman Pribadi Teologi Kekristenan dari Sisi Pendeta Agama Kristen*. *KELUWIH* 1(1):30-40.
- Tong, R. P. (1998). *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Second Edition, Westview Press: Colorado.
- Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.
- Zakiyah, N. R. (2018). *Seri Monitor dan Dokumentasi 2018: Bahaya Akut Persekusi LGBT*. LBH Masyarakat.

Feminisme Indonesia: *Cisterhood* atau *Sisterhood*?²⁹

Vania Sharleen Setyono dan Kezia Annora Tassayu'

Pendahuluan

Dalam gerakan feminis, diskusi tentang inklusivitas transpuan di ruang-ruang perempuan secara ontologis berfokus pada status ke-perempuan-an transpuan. "One is not born a woman, but rather becomes one," merupakan kutipan dari Simone de Beauvoir yang membuat feminis kontemporer kembali mempertimbangkan ulang definisi perempuan (*woman*). Bagi Beauvoir, gender adalah sesuatu yang dikonstruksikan (*constructed*) dan secara jelas Beauvoir mengatakan bahwa "menjadi" perempuan selalu berada dalam paksaan budaya (Butler, 1990: 12). Tidak ada garansi bahwa seseorang yang menjadi perempuan (*woman*) adalah seorang betina (*female*). Istilah dalam bahasa Indonesia tidak mengakomodir penjelasan perbedaan perempuan dalam terminologi *sex* dan *gender*. Dalam bahasa Inggris, kita lebih mudah untuk membedakan antara perempuan (*woman*) yang masuk dalam kategori gender dan betina (*female*) yang merupakan seks biologis. Kritik feminis mencoba untuk memahami bagaimana kategorisasi "women", subjek dari feminisme itu sendiri, adalah sesuatu yang diproduksi oleh sebuah struktur dan kuasa yang menuntut sebuah emansipasi (Butler, 1990: 5). Butler mengatakan bahwa sangat mustahil untuk memisahkan "gender" dari interseksionalitas politis dan kultural yang memproduksinya (Butler, 1990: 5). Terdapat pergeseran dalam melihat apa itu gender, di mana gender bukanlah sebuah makhluk substantif melainkan sebuah konvergensi relatif yang terus bergerak di antara budaya dan sejarah (Butler, 1990: 15).

Feminisme sebagai gerakan pada mulanya berangkat dari pemikiran bahwa perempuan pada dasarnya ditindas dan dieksploitasi; feminisme berusaha mengakhiri penindasan dan eksploitasi tersebut (Fakih, 1995: 99). Gerakan feminis merupakan perjuangan dalam rangka mentransformasi sistem dan struktur yang tidak adil menuju

²⁹ Tulisan ini merupakan bagian dari hasil riset "Orang Muda Ragam SOGIESC dan Ruang-Ruang Keimanan di Indonesia" pada tahun 2022 oleh YIFoS Indonesia. Laporan penelitian secara umum dapat ditemukan dalam buku berjudul *The Rainbow Pilgrimage*.

sistem yang adil bagi semua. Dengan kata lain, hakikat feminisme adalah gerakan transformasi sosial –dalam arti tidak melulu memperjuangkan soal perempuan belaka (Fakih, 1995: 100). Pemahaman gender yang biner mendasari patriarki dan juga sistem penindasan yang opresif seperti kolonialisme. Menurut Robin Dembroff, seorang filsuf transgender asal Yale University, patriarki berdasar pada tiga pemikiran berikut: 1) *'male'* dan *'female'* mewakili sesuatu yang biner, tidak berubah dan sesuatu yang lengkap, 2) laki-laki harus maskulin dan perempuan harus feminin, dan 3) maskulinitas lebih superior ketimbang femininitas. Untuk menciptakan feminis anti-kolonial dan anti-rasisme, seseorang harus melepaskan diri dari konsep binaritas gender (Rees, 2022: 126).

Dewasa ini, istilah "*sisterhood* bukan *cisterhood*" ramai digunakan di kalangan aktivis feminis yang merupakan bagian dari kelompok LGBTQ+. Tampaknya, jargon ini dipakai sebagai otokritik terhadap gerakan atau beberapa kerja-kerja feminis yang eksklusif, tidak menyertakan kelompok transgender perempuan. Dalam kajian budaya, bahasa merupakan salah satu perhatian utama. Bahasa merupakan alat dan medium untuk memunculkan arti penting atau signifikansi (*significance*) atau makna (*meaning*) (Santoso, 2011: 17). Menginvestigasi budaya berarti mengeksplorasi bagaimana makna diproduksi secara simbolik di dalam bahasa sebagai sebuah sistem tanda (*signifying system*). Bahasa berkaitan erat dengan ideologi yang dihasilkan dari penafsiran terhadap realitas yang dianggap penting atau tidak penting, apa yang perlu didahulukan dan yang perlu dikesampingkan, apa yang termasuk dalam *self* dan *other*, apa yang dianggap universal dan parsial, apa yang alamiah atau kultural, dan sebagainya. Menurut pandangan Hall (1992), pengetahuan tidak pernah menjadi fenomena yang netral atau objektif, tetapi lebih merupakan persoalan posisionalitas, kekinian-kenantian (*nowness-lateness*), serta kedisninan-kedisanaan (*hereness-thereness*), persoalan tempat dari mana seseorang berbicara, kepada siapa, dan untuk tujuan apa (Santoso, 2011: 15).

Dalam melihat jargon ini, penulis meminjam pemikiran Jean Baudrillard, pemikir Prancis yang melihat relasi antara tanda, citra, dan realitas, yang mencoba melihat relasi penanda-petanda dalam tuturan "*sisterhood* bukan *cisterhood*" yang terwujud dalam bahasa memiliki berbagai kemungkinan tafsiran: a) "*sisterhood* bukan *cisterhood*" merepresentasikan realitas sebenarnya, b) "*sisterhood* bukan *cisterhood*" menopengi dan memutarbalikkan realitas, c) "*sisterhood* bukan *cisterhood*" menopengi ketiadaan realitas, dan d) "*sisterhood* bukan *cisterhood*" tidak berkaitan dengan realitas apapun. Slogan "*sisterhood* bukan *cisterhood*" memang kuat secara kebahasaan namun Eve Kosofsky Sedgwick (1990), seorang cendekiawan teori queer asal Amerika Serikat, memperkenalkan cara membaca yang bukan didasarkan pada pengetahuan penuh, namun justru penundaan atas keyakinan bahwa kita sudah memahami sesuatu sepenuhnya. Perlu dilakukan pembacaan paranoid (istilah dari Sedgwick), suatu cara membaca dimulai dengan kecurigaan bahwa sebuah teks perlu untuk dibongkar dan dikritik. Oleh karena itu, penelitian ini mencoba menunda keyakinan akan jargon "*sisterhood* bukan *cisterhood*" dan upaya untuk mengonstruksikan pengetahuan secara kontekstual yang lahir dari gerakan sosial aktivisme feminis dan queer di Indonesia. Bahasa bukanlah suatu yang netral, tetapi

sebuah mediator yang sangat konstruktif dan cair (*fluid*) dalam masyarakat. Berangkat dari penjelasan di atas, maka muncul pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Apa makna *cisterhood* dan *sisterhood* dalam gerakan feminisme dan queer di Indonesia?
2. Sampai sejauh mana kompleksitas karakteristik LGBTQ+ berperan dalam mengonstruksi *sisterhood* gerakan feminis di Indonesia?
3. Solidaritas semacam apa yang dibutuhkan oleh individu dan gerakan queer muda di Indonesia?

Metodologi

Penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologis. Fenomena adalah bagian dari pengalaman hidup partisipan/subjek penelitian (Kahija, 2017: 20). Untuk pengambilan data kuantitatif melalui *online survey*, peneliti menggunakan *simple random sampling*, yang merupakan metode penarikan dari sebuah populasi atau semesta dengan cara tertentu sehingga setiap anggota populasi atau semesta tadi memiliki peluang yang sama untuk terpilih atau terambil (Kerlinger, 2006: 188). Sedangkan untuk pengambilan data kualitatif, peneliti menggunakan *purposive sampling*; teknik pengambilan sampel dengan cara penilaian sendiri terhadap sampel di antara populasi yang dipilih. Kriteria target informan adalah a) individu rentang usia 18 sampai 30 tahun, b) mengidentifikasi diri sebagai individu dari identitas ragam gender dan seksualitas, dan c) berasal dari ragam keimanan/kepercayaan. Tim peneliti menghubungi *focal point* yang berasal dari Indramayu, Jombang, dan Sumatera Utara. *Focal point* diminta untuk mencari dan mengumpulkan informan untuk mengikuti *Focus Group Discussion* (FGD). Penelitian ini dianalisis menggunakan *Interpretative Phenomenological Analysis* (IPA). Dalam IPA, subjek penelitian/partisipan FGD melakukan penafsiran untuk pengalamannya sendiri saat bercerita dan peneliti fenomenologis mewawancarai partisipan dan membuat transkrip. Saat menganalisis transkrip, peneliti IPA menafsirkan penafsiran subjek penelitian (Kahija, 2017: 47). Pertemuan pandangan peneliti dan partisipan disebut sebagai penyatuan horizon seperti dalam konsep Hans-Georg Gadamer tentang *fusion of horizons*.

Karakteristik *Cisfemale* Non-Heteronormatif dan Transpuan di Indonesia

SOGIESC merupakan akronim dari *sexual orientation, gender identity, expression* dan *sex characteristics* yang merupakan payung besar untuk melihat keragaman identitas seksual non-heteronormatif. Transpuan berada dalam keragaman identitas seksual di lapisan identitas gender (*gender identity*), sedangkan individu yang masuk dalam kategorisasi *cisfemale* non-heteronormatif berada dalam spektrum orientasi seksual (*sexual orientation*). Julia Serano (2007: 114) melihat bahwa kendala terbesar transgender bukan hanya fakta mereka dilahirkan dalam “tubuh yang salah” tetapi lebih kepada identitas gender, ekspresi gender, dan ketubuhan yang seringkali dilihat sebagai sesuatu yang kurang valid dan natural dibandingkan dengan *cisgender*. Dalam

bukunya, *Whipping Girl*, Serano menjelaskan bahwa feminitas transpuan mengalami penolakan lebih keras dibandingkan *cisfemale*.

Usia informan yang menyadari bahwa dirinya berada dalam spektrum gender non-heteronormatif tidak berbeda jauh antara kelompok transpuan (mean: 15.3 tahun) dan *cisfemale* non-heteronormatif (mean: 16 tahun). Informan *cisfemale* non-heteronormatif mempunyai variasi dalam spektrum orientasi seksual yang terdiri dari: biseksual (17.7%), lesbian (8.8%), biromantik (2%), panseksual (6.7%), aseksual (4%) dan tidak ingin menyebutkan (60%). *Cisfemale* non-heteronormatif yang mengisi “tidak ingin menyebutkan” di kolom pertanyaan mengenai orientasi seksual secara jumlah besar sekali, sedangkan di kelompok transpuan hanya 6.7%. Peneliti tetap memasukkan mereka sebagai bagian dari queer dengan asumsi bahwa jika orientasi seksual mereka heteroseksual, maka mereka tidak akan mengisi pilihan “tidak ingin menyebutkan.” Hal ini menggambarkan bahwa kelompok transgender mempunyai visibilitas tinggi dibanding *cisfemale* non-heteronormatif sehingga tidak bisa ‘berkamufase’ dalam identitas normatif masyarakat, sedangkan individu *cisfemale* non-heteronormatif mempunyai pilihan untuk melela atau tidak. Julia Serano (2007) mengkritik privilese (hak istimewa) yang dipunyai oleh *cisgender* non-heteronormatif terkait dengan invisibilitas. Serano mengatakan bahwa masyarakat cenderung memperlakukan transgender dengan tidak adil dan standar ganda di mana transgender diasumsikan sebagai yang kurang natural, tidak nyata dibandingkan mayoritas masyarakat yang tidak mengalami persoalan ketubuhan. Serano melihat bahwa kategorisasi *cisgender* dan transgender digunakan bukan untuk menjelaskan perbedaan secara aktual (tubuh, identitas, gender) di antara keduanya, melainkan lebih kepada pembedaan hasil konstruksi masyarakat yang diterima (*perceived differences*).

Tabel 1. Korelasi Variabel Kekerasan Kelompok *Cisfemale* Non-Heteronormatif

	Kekerasan
Coming Out	.341
Keikutsertaan dalam NGO/LSM berbasis SOGIESC	.581

Visibilitas identitas queer di masyarakat heteronormatif dan *queer phobia* mempunyai implikasi terhadap tingkat kekerasan yang diterima oleh komunitas queer. Kekerasan yang diterima oleh *cisfemale* non-heteronormatif sebesar 22%, sedangkan 33% transpuan pernah mengalami kekerasan. Secara sekilas kekerasan yang dialami oleh kedua kelompok ini tidak berbeda jauh secara kuantitas, namun 53% transpuan menjawab ragu-ragu apakah pernah mengalami kekerasan atau tidak dan ketika digali lebih dalam ternyata ditemukan data bahwa persentase kekerasan yang dialami transpuan lebih dari angka statistik 22%. Selanjutnya, jika melihat korelasi kekerasan yang diterima oleh dua kelompok ini maka ditemukan dampak kekerasan mempunyai korelasi yang signifikan di kelompok *cisfemale*, sedangkan dalam kelompok transgender tidak memiliki korelasi apapun. Namun, bukan berarti kelompok transpuan tidak mengalami kekerasan. Pada kelompok *cisfemale*, kekerasan mempunyai korelasi signifikan (lih. Tabel 1) terhadap variabel *coming out* (.341) dan

keikutsertaan mereka dalam organisasi berbasis SOGIESC (.581). *Coming out* menjadi persoalan bagi *cisfemale* non-heteronormatif menandakan identitas ini mempunyai pilihan untuk melela atau tidak, sebuah privilese yang tidak dimiliki oleh kelompok transpuan.

Kekerasan yang dialami oleh kelompok transpuan dan *cisfemale* berbeda, di mana kekerasan yang dialami *cisfemale* cenderung bersifat verbal dan berada di ranah abstrak terhadap identitas LGBTQ+ secara keseluruhan namun tidak menyerang secara personal. Sedangkan, kekerasan yang diterima oleh kelompok transpuan menyerang kepada individu pribadi meliputi aspek ketubuhan transpuan. Kekerasan yang diterima transpuan bersifat verbal, fisik, bahkan sampai seksual. Berikut kutipan narasi kekerasan yang diterima:

No.	Kategori Cisfemale Non-Heteronormatif	Kategori Transpuan
1	"Biasanya keluarga atau guru agama suka <u>melontarkan kebencian mereka secara terang-terangan terhadap komunitas LGBTQ+</u> sehingga saya merasa sangat sakit hati dan terganggu karena saya tidak yakin mereka akan menerima saya apabila suatu saat nanti saya come out." (Cisfemale biromantik, 19 tahun, Jawa Tengah)	" <u>Dihina, suruh ganti baju lekong</u> , dibilang tidak normal, agama hanya ada laki-laki, banci tidak diakui." (Transpuan, 25 tahun, Nusa Tenggara Timur)
2	"Tokoh agama yang menjadi peserta lokakarya yang saya kelola <u>mengucapkan lelucon yang merendahkan kelompok LGBT</u> dan mengatakan bahwa kelompok LGBT merupakan penyakit yang harus disembuhkan dengan pemahaman agama yang 'benar.'" (Cisfemale biseksual, 26 tahun, Yogyakarta)	"Orang melihat penampilan saja, tanpa tahu makna beribadah itu untuk apa. Saya datang untuk melakukan ritual keagamaan sesuai keyakinan saya, tapi yang melihat <u>saya jijik</u> , orang yang melanggar norma agama, tidak boleh melakukan ritual keagamaan." (Transpuan, 30 tahun, Yogyakarta)
3	"Beberapa khutbah saat mengikuti ibadah cenderung <u>memojokkan dan menyalahkan LGBTQ+</u> ." (Cisfemale lesbian, 27 tahun, Banten)	"Di Ambon memang kita masih diterima oleh beberapa tempat ibadah, terlebih khusus gereja. Tapi, tidak semua gereja. Saya pernah melakukan ibadah di salah satu gereja di komplek tempat kosku, dan diskriminasi datang dari jemaat. Bisa saya simpulkan, jemaat di gereja tidak menerima <u>keberadaanku dengan ekspresiku yang berpenampilan selayaknya perempuan</u> . Dari situ muncul bahwa aku lebih baik tidak beribadah di gereja yang ada di komplek, karena keberadaanku tidak diterima." (Transpuan, 26 tahun, Maluku)
4	" <i>Mocking</i> dan penyampaian disinformasi tentang LGBTQ+ yang dilakukan oleh ustadz/guru agama saat ceramah" (Cisfemale biseksual, 21 tahun, Jawa Timur)	"Paling sering kekerasan verbal di ruang publik, pelakunya laki-laki atau perempuan cis yang perspektif masih binary. Pernah sekali mengalami pelecehan seksual dari petugas keamanan (<i>security</i>)." (Transpuan, 29 tahun, Yogyakarta)
5		"Ketika masih memeluk agama yang diwariskan oleh keluarga, saya pernah di

	bilang oleh guru atau ustad saya bahwa perilaku feminin ini menyalahi kodrat saya sebagai manusia (laki-laki). Saya akan mendapat dosa bila berperilaku seperti perempuan (padahal perasaan saya sejak kecil memang begini adanya), dan itu membuat saya takut untuk belajar bersama beliau dan akhirnya membuat saya merasa kurang dengan agama pilihan keluarga saya. Karena saya didoktrin tentang dosa dan penghakiman atas seksualitas saya.” (Transpuan, 24 tahun, Yogyakarta)
--	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Menurut Serano (2007), trans-misogini menarget secara spesifik individu transpuan. Serano menggunakan dua istilah, yaitu seksisme tradisional dan oposisi seksisme. Seksisme tradisional mempercayai bahwa kejantanan (*maleness*) dan maskulinitas lebih superior dibandingkan kebetinaan (*femaleness*) dan feminitas. Oleh karena itu, kekerasan yang dialami transpuan dipandang sebagai pencorengan terhadap maskulinitas yang dimiliki sebagai seorang yang lahir sebagai jantan. Seksisme oposisi memahami bahwa jantan dan betina adalah sesuatu yang rigid, kategori eksklusif yang tidak tumpang tindih di antara keduanya (Serano, 2007: 13) Seksisme oposisi dialami oleh transpuan di kolom 1,2,3 dan 5. Menurut Serano, transgender dalam spektrum *Male-to-Female* (MTF) atau transpuan dipandang aneh bukan hanya karena mereka melakukan transgresi terhadap norma gender yang biner, tetapi juga karena mereka merengkuh keperempuanan (*femaleness* dan *femininity*) (Serano, 2007: 14).

Tabel 2. Korelasi Variabel Keikutsertaan dalam NGO/LSM Kelompok *Cisfemale* Non-Heteronormatif

	Keikutsertaan NGO/LSM
Pekerjaan	.335
Mengalami kekerasan	.581
Praktek keagamaan secara pribadi	-.305
Penerimaan kelompok agama	-.310
Efektivitas NGO dalam menjawab persoalan keimanan	.643

Meskipun transpuan mempunyai visibilitas yang tinggi, namun melela (*coming out*) tidak mempunyai korelasi dengan kekerasan karena tanpa melela pun seorang transpuan sudah terlihat secara fisiknya. Variabel melela justru mempunyai korelasi erat dengan berbagai variabel yang terkait dengan persoalan keimanan (lihat Tabel 3). Semakin tinggi individu transgender melela, maka semakin tinggi juga ia menganut sebuah agama (.771) dan semakin tinggi ia melakukan praktik keagamaan secara pribadi (.737). Angka korelasi yang sangat signifikan menunjukkan bahwa individu transpuan membutuhkan ruang aman keimanan. Berbeda dengan kelompok *cisfemale* non-heteronormatif yang melela berkaitan erat dengan keikutsertaan di komunitas berbasis SOGIESC, kelompok transpuan berkorelasi dengan efektivitas komunitas dalam menjawab persoalan keimanan mereka. Urgensi komunitas aman yang

mengakomodir kebutuhan keimanan transpuan jauh lebih tinggi ketimbang kelompok *cisfemale* non-heteronormatif, di mana korelasi negatif variabel penerimaan kelompok agama dan keikutsertaan komunitas berbasis SOGIESC (-.310, lihat Tabel 2). Jika individu *cisfemale* non-heteronormatif ditolak di kelompok agama, maka ia baru akan ikut komunitas/NGO berbasis SOGIESC.

Tabel 3. Korelasi Variabel Coming Out Kelompok Transwoman

	Coming Out
Menganut sebuah agama	.771
Praktik keagamaan secara pribadi	.737
Efektivitas NGO dalam menjawab persoalan keimanan	.562

Perbedaan pengalaman dan kebutuhan dua kelompok ini mengharuskan kajian ulang terhadap solidaritas dalam komunitas queer. Hal ini diperlukan agar slogan “*sisterhood* bukan *cisterhood*” tidak menjadi bumerang bagi gerakan queer itu sendiri. Miroslav Volf (1996), seorang teolog Kristen asal Kroasia, dalam bukunya *Exclusion and Embrace* mengeksplorasi dinamika kekuasaan dalam relasi dan kebutuhan yang menantang struktur penindas yang melanggengkan pengucilan. Volf mendorong individu untuk memiliki identitas yang kuat, aman dan memberi diri, di mana memungkinkan tiap individu dan komunitas berani untuk merangkul yang lain tanpa takut kehilangan identitas mereka sendiri. Volf menempatkan keadilan sebagai tema utamanya. Volf memahami bahwa keadilan merupakan komponen penting dari rekonsiliasi dan upaya mewujudkan masyarakat yang adil dan damai dalam beberapa konsep penting: keadilan restoratif, rekognisi dan pengakuan (*acknowledgement*), rekonsiliasi dan transformatif, menantang struktur kekuasaan, komunitas dan solidaritas. Terkait dengan solidaritas, bell hooks menjelaskan, “Solidaritas kita harus diperkuat dengan keyakinan bersama dalam semangat keterbukaan intelektual yang merayakan keragaman, menyambut perbedaan pendapat dan bersukacita dalam dedikasi kolektif pada kebenaran” (hooks, 2006: 33). Bagi hooks, gagasan menghargai perbedaan dan keragaman dapat menajamkan mimpi atas solidaritas politik keadilan bagi kemanusiaan.

Melihat kompleksitas identitas di bawah payung “perempuan” dalam komunitas queer, penulis menyimpulkan bahwa “*sisterhood* bukan *cisterhood*” tidak lagi terlalu relevan jika tidak dikaji secara mendalam. Dalam tulisannya, “*Sisterhood: Political Solidarity Between Women*”, bell hooks (1986: 1929) menyatakan bahwa ide universal tentang *sisterhood* diciptakan oleh para aktivis pembebasan borjuis (*bourgeois women’s liberation*), bahwa tendensi persaudarian (*sisters*) seharusnya mencintai satu sama lain tanpa syarat (*unconditionally*), menghindari konflik, dan mengurangi ketidaksepahaman. hooks mengkritik penghapusan perbedaan dalam versi persaudarian ini tetapi juga menunjukkan bahwa perempuan tidak perlu menghapus perbedaan atau berpura-pura berbagi pengalaman penindasan yang sama demi untuk merasakan solidaritas satu sama lain (hooks, 1986: 138). Selanjutnya, hooks menjelaskan bahwa dalam tahun terakhir, *sisterhood* sebagai slogan, moto, seruan unjuk rasa (*rallying*) tidak lagi membangkitkan semangat persatuan, “Some feminists now seem to feel that unity between women is impossible given our differences. Abandoning the idea of *sisterhood* as an expression of political solidarity weakens and

diminishes feminist movement. Solidarity strengthens resistance struggle” (hooks, 1986:127).

Sedgwick (1990) menemukan bahwa pencarian yang konstan terhadap beragam kemungkinan lain dapat membuka peluang solidaritas yang tidak selalu harus mengandalkan persamaan identitas. Melalui *Epistemology of the Closet*, Sedgwick mengeksplorasi peran afeksi atau emosi/perasaan untuk menemukan universalitas di tengah partikularitas. Dalam konteks ini, Sedgwick (1990: 130) mendamaikan bineritas ini seraya berujar, “Bukankah penting bila ruang penerimaan, hasrat, dan pemikiran antara kepelbagaian potensi minoritas dan potensi universal terus menerus dibuka? Dengan kata lain, di konteks penelitian ini, transpuan dan *cisfemale* non-heteronormatif berbeda sekaligus sama. Kedua bineritas itu saling jalin kelindan dalam identitas kedirian mereka. Oleh karena itu penulis menyarankan untuk melakukan proses yang dinamakan sebagai *sisterhooding* dibandingkan *sisterhood* yang tidak mengakomodir kompleksitas keragaman partikular dalam lapisan identitas seksual yang dibungkus dalam jargon “*sisterhood* bukan *cisterhood*.” *Sisterhooding*, meminjam pemikiran Sedgwick terkait posisionalitas yang merupakan sebuah ‘doing’ (aktivitas) yang senantiasa mencari persamaan (juga perbedaan), membangun solidaritas dengan kelompok lain sembari terus mempertanyakan asumsi atas identitas itu sendiri. Kebutuhan individu SOGIESC yang masuk ke dalam komunitas LGBTQ karena kesamaan identitas dan pengalaman sebagai minoritas nyatanya tidak cukup terpenuhi. Meskipun mereka merasakan ada perasaan *sense of belonging* atas komunitas tersebut, kompleksitas yang ada di antara para anggota menjadi kabur dan terlupakan. *Sense of belonging* berkaitan dengan kompleksitas dan tidak bersifat universal. Komunitas yang mengusung konsep *sisterhooding* merupakan komunitas yang mewadahi dan menghargai kepelbagaian pengalaman individu-individu. Relasi, keragaman pengalaman, dan perbedaan nilai bisa menjadi kebutuhan individu yang berbeda. Komunitas harusnya memberikan dukungan dan penerimaan pada kompleksitas tiap individu bukan pada keserupaan pengalaman.

Refleksi

Bagi bell hooks (1986), paradigma feminisme populer kurang banyak memperhatikan suara yang beragam dan banyak dipinggirkan. Mempertimbangkan pentingnya interogasi feminisme, dan penekanan hooks pada kritik intervensi dan kewaspadaan, hooks telah menginterogasi kegelapannya (“*blackness*”) sendiri. Masuk ke dalam lapisan kompleksitas identitas personal menghantarkan kita pada feminisme yang lebih kontekstual dan mengakar pada sejarah ketubuhan individu. Sehingga kegelapan ini menghantarkan pada terang solidaritas yang otentik. Kepelbagaian tidak terhindarkan dan *queerness* tidaklah monolitik. Slogan “*sisterhood* bukan *cisterhood*” memberikan peluang bagi gerakan feminis Indonesia untuk berefleksi terkait sejauh mana ruang-ruang dan gerakan feminis Indonesia memberikan tempat bagi transpuan. Pembahasan yang diinisiasi oleh kelompok yang paling visibel dalam gerakan LGBTQ ini kemudian dapat diperluas dengan kompleksitas identitas perempuan Indonesia lainnya, seperti lesbian feminis, queer feminis, dan lainnya.

Melalui kritik hooks, kita kembali diingatkan untuk tidak melakukan simplifikasi identitas perempuan dalam gerakan feminis melalui istilah persaudarian (*sisterhood*). Persaudarian sepatutnya dimaknai sebagai ruang berbagi pengalaman yang berbeda dan kompleks, dari feminis yang menghidupi pengalaman yang beragam. *Sisterhooding* sebagai upaya 'doing' yang terus menerus membutuhkan strategi dalam aktivisme queer, sama seperti Kartini dalam sejarahnya memilih untuk menerima poligami sebagai gerakan politik individu untuk tujuan yang lebih besar. Berefleksi dari Kartini yang dikenal sampai sekarang karena menuliskan buah pemikirannya, diperlukan produksi pengetahuan queer yang kontekstual Indonesia dalam membangun solidaritas kolektif yang inklusif intra kelompok ragam gender dan seksualitas. Lebih dari itu, diskursus semantik ini juga perlu ditindaklanjuti menuju perbincangan kompleks terkait tema-tema perjuangan feminisme kompleks yang terus menerus berkembang di Indonesia. *Sisterhooding* adalah upaya untuk mendefinisikan dan meredefinisikan feminisme kontekstual Indonesia.

Daftar Pustaka

- Alfikar, A., ed. (2020). *Tafsir Progresif Islam & Kristen Terhadap Keragaman Gender dan Seksualitas: Sebuah Panduan Memahami Tubuh dan Tuhan*. Surabaya: GAYa Nusantara.
- Arisugawa, Renate, Dika & Anna., ed. (2017). *Modul Pendidikan Dasar SOGIESC: Bahan Bacaan Bagi Peserta-Realita Kata & Asa*. Jakarta: Arus Pelangi.
- Boellstorff, T. (2005). Between Religion and Desire: Being Muslim and Gay in Indonesia. *American Anthropologist* 107 (4): 575-585.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Fakih, F. (1995). *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- hooks, bell. (1986). Sisterhood: Political Solidarity Between Women. *Feminist Review* 23: 125-138.
- Kahija, Y.F. La. (2017). *Penelitian Fenomenologis: Jalan Memahami Pengalaman Hidup*. Yogyakarta: Kanisius.
- Kerlinger, F. N. (2006). *Asas-Asas Penelitian Behavioral*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Laazulva, I. (2013). *Menguak Stigma, Kekerasan dan Diskriminasi pada LGBT di Indonesia: Studi Kasus di Jakarta, Yogyakarta dan Makassar*. Jakarta: Arus Pelangi.
- Maulani, A. "Setidaknya, Sekali Aku Pernah Didiskriminasi atas Seksualitasku": Jerat Aturan Normatif yang Memenjarakan Ragam Gender dan Seksualitas dalam Institusi Pendidikan. Dalam yifosindonesia.org dan <https://muslimahreformis.co/setidaknya-sekali-aku-pernah-didiskriminasi-atas-seksualitasku-jerat-aturan-normatif-yang-memenjarakan-ragam-gender-dan-seksualitas-dalam-institusi-pendidikan/>.
- Rees, Y. (2022). Feminism beyond the Binary. *Lilith: A Feminist History Journal* 28: 123-127.
- Rodríguez, D. G. (2022). Who Are the Allies of Queer Muslims? *Indonesia and the Malay World* 50(146): 96-117.
- Simanjuntak, B. (2022). *Laporan Riset Ujaran Kebencian di Ranah Digital: Korban, Pelaku dan Metode Penanganan (Studi Kasus Empat Wilayah di Indonesia)*. Jakarta: SAFEnet
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the Closet*. Berkeley, CA.: University of California Press.
- Serano, J. (2007). *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of*. Berkeley, CA.: Avalon Publishing Group.
- Volf, M. (1996). *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity*. Nashville, TN.: Abingdon Press.

BAB IV

OTORITAS KETUBUHAN SERTA KEADILAN REPRODUKSI DAN SEKSUAL: TANTANGAN DAN KESEMPATAN

1

Perilaku Ilegal Aborsi pada Perempuan Perkotaan: Studi Kasus di Makasar, Sulawesi Selatan

Irma

2

Dekonstruksi Hegemoni Ideologi Patriarki pada Praktik *Vagina Rejuvenation*

Irwan Nur, I Putu Wisnu Saputra, Alif Alfi Syahrin, dan Mega Ulia Dani

3

Perempuan Indonesia Bicara Menstruasi: Tubuh Perempuan dan Tabu Masyarakat

Kamila El Sabilla

4

Implementasi Kebijakan Aborsi Aman bagi Korban Perkosaan di Bawah Umur: Tinjauan Perspektif Hukum Feminis dan Keadilan Reproduksi

Susi Gustiana

5

Berbeda-beda Praktik tapi Tetap Satu: Patriarki sebagai Akar Praktik Sunat Perempuan di Indonesia

Fina Nailur Rohmah dan Fatimatuz Zahra

6

Posyandu Remaja dan Hak Kesehatan Reproduksi Remaja (Pengalaman dan Pembelajaran dari Garut, Jawa Barat)

Nurul Fathonah, Arti Nurani, Anisya Siti Fadila, dan Selfira Laras Putri

Perilaku Ilegal Aborsi pada Perempuan Perkotaan: Studi Kasus di Makassar, Sulawesi Selatan

Irma

Latar Belakang

Kasus aborsi di Indonesia mencapai tingkat mengkhawatirkan. Perilaku aborsi ilegal telah menjadi masalah serius dalam Kesehatan Masyarakat. Praktik-praktik aborsi yang tidak aman berdampak pada potensi komplikasi. Di Indonesia, diperkirakan lebih dari 2 juta kasus aborsi dilakukan setiap tahunnya, 1,5 juta di antaranya terjadi secara ilegal oleh praktisi yang tidak terlatih atau bahkan dilakukan sendiri dengan metode tradisional (Harnowo, 2012). Perempuan harus menghadapi konsekuensi dari tindakan tersebut berupa infeksi, infertilitas, hingga kematian.

Perilaku aborsi ilegal dengan kompleksitas tinggi membutuhkan pendekatan holistik dan berbasis bukti untuk mengatasinya. Tindakan aborsi yang dilakukan di luar kerangka hukum yang berlaku menjadi tantangan serius bagi upaya perlindungan hak reproduksi dan kesehatan perempuan. Cara-cara yang tidak sesuai dengan peraturan hukum, menimbulkan risiko kesehatan yang serius bagi perempuan yang terlibat. Ketidakterediaan fasilitas medis yang aman dan terpercaya dapat menyebabkan praktik aborsi yang berisiko tinggi, berpotensi menyebabkan cedera fisik yang parah, bahkan kematian (Sutrisminah, 2023). Selain itu, perempuan yang melakukan aborsi ilegal juga dapat mengalami dampak psikologis yang berlangsung dalam jangka panjang, mengakibatkan trauma dan perasaan bersalah yang mendalam.

Aborsi ilegal mengindikasikan hambatan pada akses pelayanan kesehatan secara umum (Putri, 2023). Keterbatasan pengetahuan tentang kontrasepsi, stigma sosial terhadap seksualitas, dan kurangnya pemahaman tentang hak-hak reproduksi sering kali menjadi faktor pendorong bagi perempuan untuk mencari jalan alternatif dalam menghadapi kehamilan yang tidak diinginkan (Arimbhi, 2022). Oleh karena itu,

langkah-langkah yang perlu diambil untuk mengatasi masalah aborsi ilegal harus mencakup berbagai aspek, seperti penyuluhan dan pendidikan yang komprehensif tentang kesehatan reproduksi, peningkatan akses terhadap kontrasepsi yang efektif, serta upaya pengurangan stigma terhadap perempuan yang mencari pelayanan kesehatan terkait reproduksi.

Terdapat konstruksi sosial yang mengaitkan aborsi ilegal dengan norma negatif pada para pelaku aborsi ilegal (Sari, 2015). Ketakutan para perempuan terhadap stigma negatif yang kuat dalam masyarakat memaksa mereka untuk menyembunyikan kehamilannya hingga melakukan tindakan aborsi tanpa bantuan para tenaga medis. Dalam konteks ini, terdapat asumsi dan stereotip negatif yang menyatakan bahwa sebagian besar individu yang terlibat dalam tindakan aborsi ilegal juga terlibat dalam perilaku seksual di luar batas normatif yang ditetapkan oleh masyarakat (Fitri, 2021). Persepsi negatif seperti ini dapat memberikan dampak negatif pada kesejahteraan psikologis dan emosional para pelaku aborsi. Mereka merasa disalahkan dan dianggap sebagai individu yang bermasalah oleh masyarakat, sehingga memperparah beban psikologis yang mereka hadapi akibat keputusan sulit yang telah diambil.

Upaya kolaboratif antara pemerintah, lembaga masyarakat, dan organisasi non-pemerintah dalam merancang kebijakan dan program yang komprehensif akan lebih efektif dalam mengatasi permasalahan ini dan menciptakan lingkungan yang berpihak pada kesejahteraan perempuan secara menyeluruh. Sinergi dari berbagai pihak akan memungkinkan pembuatan kebijakan yang efektif dan implementasi program yang tepat sasaran untuk mengatasi masalah aborsi ilegal dan menciptakan lingkungan yang kondusif bagi pemenuhan hak-hak reproduksi perempuan di Indonesia. Langkah pertama yang harus dilakukan adalah mengetahui alasan rasional melakukan aborsi ilegal. Penelitian ini bertujuan untuk melihat gambaran perilaku aborsi pada perempuan perkotaan.

Metode Penelitian

Penelitian kualitatif dengan desain penelitian longitudinal adalah pendekatan penelitian yang bertujuan untuk memahami fenomena secara mendalam dan melacak perubahan atau perkembangan yang terjadi dalam waktu yang cukup panjang. Dalam penelitian ini, fokusnya adalah fenomena aborsi ilegal di Kota Makassar, dengan rentang waktu selama dua tahun, 2021-2022. Berikut adalah langkah-langkah penelitian:

1. Rencana Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk menggali pengalaman dan persepsi perempuan yang telah melakukan aborsi ilegal di Kota Makassar selama dua tahun terakhir. Partisipan penelitian akan dipilih berdasarkan kriteria inklusi, yaitu perempuan yang berdomisili di Kota Makassar dan telah melakukan minimal satu kali aborsi ilegal. Untuk mendapatkan data yang komprehensif, diadakan jadwal wawancara dan observasi yang diulang setiap enam bulan sekali selama dua tahun penelitian berlangsung.

2. Pengumpulan Data
Melakukan wawancara mendalam dengan partisipan untuk menggali pengalaman, pandangan, dan persepsi mereka tentang aborsi ilegal. Selain itu, lakukan observasi partisipatif untuk memahami konteks sosial dan lingkungan di mana partisipan berada. Rekam hasil wawancara dan observasi secara lengkap dan transkripsi data jika diperlukan untuk analisis lebih lanjut.
3. Analisis Data
Menggunakan analisis tematik untuk mengidentifikasi pola-pola dan tema-tema penting dari data yang telah dikumpulkan. Selain itu, mengidentifikasi perubahan atau perkembangan dalam pandangan, persepsi, atau tindakan partisipan mengenai aborsi ilegal selama periode dua tahun.
4. Triangulasi
Memastikan validitas dan keandalan temuan dengan melakukan triangulasi data. Yaitu, menggunakan berbagai sumber data, seperti wawancara, observasi, dan dokumen terkait aborsi ilegal, untuk menguatkan temuan penelitian.
5. Interpretasi
Menafsirkan temuan penelitian secara mendalam dengan mempertimbangkan konteks sosial dan budaya serta latar belakang partisipan.

Temuan dan Pembahasan

Tabel 1. Temuan Penelitian

Variabel	Responden	
	A	B
Usia (tahun)	39	33
Pendidikan	Sarjana	Sarjana
Alasan	Anak masih kecil	Khawatir bayi tidak berkembang
	Ekonomi belum stabil	Malu pada tetangga dan keluarga
		Pacar tidak diestui keluarga
Tindakan	Minum obat kimia	Minum jamu
		Makan nanas muda
		Ke bidan
Efek		Dipijat oleh dukun
	Perasaan bersalah yang berkepanjangan	Kecemasan berlebih pada sistem reproduksi
	Miom	Susah punya anak setelah menikah
		Haid tidak lancar
		Erosi pada mulut Rahim

Sumber Data: Penelitian Lapangan, 2021-2022

Temuan ini memperlihatkan bahwa perempuan perkotaan yang melakukan aborsi ilegal dipicu oleh faktor ekonomi, stigma sosial, dan kesehatan. Partisipan A yang berusia 39 tahun melakukan aborsi setelah menikah. Tindakan ini dilakukan saat

berusia 27 tahun dan baru memiliki anak kembar berusia satu tahun. Ketika diobservasi, kondisi rumah tinggal partisipan A berupa rumah petak yang berukuran 5x10 meter. Kondisi lantainya menggunakan ubin dan atapnya berupa seng dengan plafon yang hampir runtuh. Kehamilan yang diaborsi adalah kehamilannya yang kedua setelah menikah. Partisipan A yang tinggal berdua dengan suami tidak mendapatkan dukungan dari keluarga maupun pekerja rumah tangga. Meski berpendidikan sarjana dan sempat bekerja selama delapan tahun, partisipan A memutuskan untuk berhenti bekerja setelah melahirkan anak pertama dan keduanya yang kembar.

Kehamilan keduanya terpaksa digugurkan karena A merasa kondisi ekonomi keluarganya belum berkecukupan. Suami A bekerja di dua tempat yang berbeda dengan sistem shifting. Siang hari suami A akan bekerja dari jam 8 pagi hingga jam 4.30 sore. Setelah itu jam 4.30 sore hingga 10 malam, ia bekerja di tempat kedua. Meski demikian, karena tempat kerjanya adalah swasta dengan standar gaji yang masih jauh dari Upah Minimum Regional (UMR) kota Makassar, gajinya belum cukup untuk memenuhi kebutuhan keluarga. Kehamilan kedua A disadarinya setelah berusia 3 minggu menggunakan tespek yang dibeli dari apotek.

Tindakan aborsi ilegal yang dilakukan partisipan A menggunakan obat kimia yang dibeli dari seorang kenalan yang bekerja di sebuah apotek. Obat tersebut diketahuinya dari pengalaman partisipan A yang bekerja sebagai asisten apoteker selama 8 tahun. Obat tersebut bermerek *Cytotec*. *Cytotec* adalah merek dari obat dengan bahan aktif misoprostol. Obat ini digunakan untuk berbagai indikasi medis, termasuk (1) Pencegahan dan pengobatan tukak lambung; (2) Aborsi medis; (3) Induksi persalinan; (4) Pengguguran rahim pascakematian janin *intrauterine*.

Partisipan A menggunakan obat tersebut lewat oral dan vagina. Satu tablet digunakan secara oral dan dua tablet digunakan lewat vagina. Efek obat terjadi kurang lebih 12-24 jam setelah penggunaan. Reaksi pertama yang terjadi adalah rasa sakit perut hingga ke pinggang yang amat hebat. Hal ini terjadi selama beberapa kali sebelum terjadi pendarahan hebat. Darah keluar dalam volume besar pada hari pertama dan kedua. Selebihnya, pada hari ketiga hingga ketujuh, darah keluar secara normal seperti darah haid. Volume darah yang keluar belum bisa dijelaskan partisipan A; ia hanya menggunakan perbandingan melalui pemakaian pembalut. Di hari pertama, ia harus mengganti pembalut setiap tiga jam sekali karena telah penuh. Lalu hari kedua tinggal tiga kali ganti pembalut selama 24 jam dan hari selanjutnya 1-2 pembalut yang diganti secara rutin meskipun tidak penuh lagi.

Partisipan A baru merasakan efek setelah beberapa tahun kemudian. Memasuki usia 35 tahun, ia didiagnosis memiliki miom di rahimnya. Namun, masalah ini teratasi setelah kehamilannya yang ketiga pada tahun 2013. Selain itu, ada perasaan bersalah yang dialami partisipan A. Ia merasa, seharusnya ia tetap membiarkan dan mempertahankan kandungannya.

“Merasa bersalah kurasa. Itu anugerah, tapi karena saya terhimpit soal ekonomi saat itu, jadi kupikir lebih baik kalau saya tidak tambah anak. Kalau hamil, saya tidak mau lagi gugurkan. Mungkin tahun depan saya juga masih mau hamil lagi sesuai kesepakatan saya dengan suami” (A, 39 tahun, wawancara tahun 2022).

Temuan berdasarkan wawancara dengan partisipan B, yang berusia 33 tahun, menyebutkan, dirinya melakukan aborsi karena dipicu stigma sosial dan alasan kesehatan. Kehamilan pertamanya terjadi saat ia berusia 19 tahun. Partisipan B yang saat itu baru pindah ke kota terjebak melakukan hubungan seks di luar pernikahan dengan pacarnya yang jauh lebih tua. Di tahun 2009, partisipan B diketahui hamil; pacarnya memberinya obat pelancar haid dan nanas muda. Kedua cara itu tidak berefek. Partisipan B kemudian diberikan obat kimia bermerek *Gastrul* untuk dikonsumsi namun tidak berhasil karena cara penggunaannya yang tidak tepat. Obat ini satu golongan dengan *Cytotec* yang digunakan oleh partisipan A, hanya berbeda merk dan pabrik saja. Karena tak kunjung keguguran dan takut bayinya tidak tumbuh baik, pacar partisipan B membawanya ke dukun beranak dengan usia kehamilan menginjak delapan bulan. Partisipan B bercerita:

“Waktu pertama kali aborsi, usia kandungan saya sudah delapan bulan. Lebih mirip melahirkan secara terpaksa sih. Karena dukunnya mendorong-dorong perutku. Ada juga kayak kayu dia masukkan sehari sebelumnya. Habis itu sakit kurasa perutku. Tapi pas keluar, saya tidak liat karena saya pingsan. Selebihnya, pacar saya itu dengan keluarganya yang urus” (Partisipan B, 33 tahun, wawancara tahun 2021).

Kehamilan keduanya terjadi beberapa bulan kemudian. Saat itu Partisipan B dan pacar dalam proses lamaran, namun pihak keluarga partisipan B tidak merestui mereka karena standar *panaik* (uang yang diberikan oleh pihak mempelai laki-laki kepada pihak keluarga mempelai perempuan) tidak disanggupi oleh pacarnya. Orang tua yang akhirnya mengetahui bahwa partisipan B telah hamil mengupayakan agar diaborsi.

“Keluarga saya malu karena hamil duluan. Sementara lamaran pacar saya tidak diterima. Akhirnya keluarga membawa saya ke seorang bidan di Tengah kota Makassar. Saat itu keluarga saya menandatangani surat perjanjian, kalau semua tanggung jawab hukum, keluarga saya yang tanggung. Ibu bidan itu juga dibayar sangat mahal saat itu tahun 2009 sekitar 4-5 juta” (Partisipan B, 33 tahun, wawancara tahun 2022).

Proses aborsi ilegal terjadi kembali pada tahun 2018. Partisipan B hamil sebelum menikah dengan suaminya. Ia yang tengah menyelesaikan pendidikan magisternya saat itu merasa perlu untuk menjaga nama baiknya. Tindakan aborsi dilakukan menggunakan obat kimia *Cytotec* yang didapatkan dari sebuah apotek yang menjual bebas obat tersebut.

“Saya malu mba, meskipun kami sudah akan menikah tahun depannya. Saya ingin nama keluarga kami tetap terjaga. Kita tau sendiri to’ orang Bugis Makassar itu pegang namanya siri’. Saya ingin keluarga kami tidak masiri’ jadi saya gugurkan saja,” (Partisipan B, 33 tahun, wawancara tahun 2022).

Stigma negatif dari masyarakat pada perempuan yang hamil di luar pernikahan mendorong partisipan B melakukan aborsi untuk kesekian kalinya. Ia memilih

melakukan aborsi ilegal karena sepengetahuannya, aborsi memang tindakan ilegal; ia belum pernah mendengar istilah “aborsi legal.” Tindakan aborsi dilakukan sendiri di rumah kosnya untuk menutupi agar tidak ada yang mengetahui. Selain tidak ingin berurusan dengan masalah hukum, ia juga takut masyarakat mencap jelek keluarganya dengan calon suami.

Meski telah dilakukan berulang kali, tindakan aborsi ilegal tetap memberikan dampak pada psikologi partisipan B. Selama masa penelitian dari 2021-2022, tercatat ia telah mengunjungi dokter dengan masalah keluhan haid dan nyeri haid sebanyak 27 kali. Secara medis terjadi erosi pada mulut rahim Partisipan B, namun hal ini masih tergolong normal. Hasil pengecekan dengan *pap smear* dan IVA menunjukkan hasil yang bagus. Namun, partisipan B tetap merasa tidak aman.

Stigma Sosial yang Negatif

Berdasarkan teori Erving Goffman tentang stigma sosial, perilaku aborsi sering dianggap sebagai perilaku stigmatis yang menarik label negatif dari masyarakat. Goffman, seperti dikutip Waldschmidt (2022), menjelaskan bahwa stigma adalah atribut yang dipandang tidak diinginkan oleh masyarakat, sehingga seseorang menjadi “terstigma” atau dicap sebagai orang berbeda dan rendah oleh norma sosial. Dalam konteks perilaku aborsi, stigma sosial negatif dapat berdampak pada perempuan yang memutuskan untuk melakukan aborsi (Upadhyay, dkk., 2010), mengakibatkan perasaan bersalah, malu, dan terisolasi dari masyarakat. Selain itu, individu atau pihak yang terlibat dalam memberikan layanan aborsi juga menghadapi stigma sosial (Alfarizqy, 2020) dan dapat dicap sebagai “aborsi ilegal” atau “penyedia aborsi,” menyebabkan pandangan negatif dan diskriminasi terhadap profesi atau layanan yang mereka berikan (Fitriani, 2020; Martiana, 2010).

Faktor Ekonomi

Teori Kesempatan Ilegal (Illegal Opportunity Theory) oleh Edwin H. Sutherland menyatakan bahwa orang cenderung melakukan tindakan ilegal jika ada kesempatan dan keuntungan ekonomi untuk melakukannya. Seperti dijelaskan Cloward & Ohlin, (2015), teori ini menjadi dasar untuk memahami perilaku kriminal dan ilegal dalam berbagai konteks sosial dan ekonomi, termasuk perilaku aborsi ilegal. Dalam konteks aborsi ilegal, individu akan mempertimbangkan biaya finansial, risiko kesehatan, dan risiko hukuman yang terkait dengan mencari layanan aborsi ilegal, sambil mempertimbangkan manfaat dari aborsi untuk mengatasi masalah kehamilan yang tidak diinginkan (Kaysen & Stake, 2001).

Dampak Kesehatan

Tindakan aborsi ilegal yang kasar atau tidak steril dapat merusak serviks (leher rahim) dan berdampak negatif pada fungsi dan kesehatan reproduksi perempuan (Mulyani, dkk., 2020; Golemon, 2023). Kerusakan pada serviks dapat meningkatkan risiko keguguran atau komplikasi kehamilan lainnya karena rahim tidak mampu menahan

janin dengan baik. Selain itu, cedera pada serviks dapat menyebabkan penyumbatan atau penyempitan saluran serviks, menghambat jalannya sperma menuju rahim, dan memengaruhi kemampuan perempuan untuk hamil secara alami. Dengan demikian, pentingnya akses terhadap layanan aborsi yang aman, legal, dan diawasi oleh tenaga medis terlatih untuk mencegah risiko komplikasi dan masalah kesehatan reproduksi bagi perempuan yang mencari aborsi (Alzamil, dkk., 2021)

Dampak Psikologis

Aborsi menyebabkan stres emosional yang signifikan pada perempuan karena proses pengambilan keputusan yang kompleks, ambivalen, dan banyak konflik yang terkait. Keputusan ini memicu perasaan cemas, khawatir, atau tegang karena pertimbangan moral, sosial, pribadi, serta tekanan lingkungan atau norma budaya yang stigmatis terhadap aborsi, menyebabkan stres emosional berkepanjangan pada individu tersebut (Patev & Hood, 2021). Aborsi ilegal khususnya dapat menyebabkan tingkat stres emosional yang tinggi, gejala depresi, kecemasan, bahkan gangguan stres pascatrauma atau Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) karena pengalaman traumatik (Breitenbach, dkk., 2021; Malathesh, dkk., 2020). Keputusan aborsi juga memiliki dampak emosional yang signifikan, terutama ketika perempuan menghadapi konflik nilai dan norma sosial, yang dapat menyebabkan perasaan rasa bersalah karena merasa melanggar norma-norma sosial atau nilai-nilai yang diyakini (Ramadhani, 2021).

Daftar Pustaka

- Alfarizqy, M. (2020). *Kuasa Stigma Pada Gerakan Papua Merdeka Sebuah Studi Sosiologi Berperspektif Grounded Theory Tentang Stigma, Identitas, dan Gerakan Sosial*. Disertasi Ph.D.: Universitas Airlangga.
- Alzamil, L., Nikolakopoulou, K., & Turco, M. Y. (2021). Organoid Systems to Study the Human Female Reproductive Tract and Pregnancy. *Cell Death & Differentiation* 28(1): 35-51.
- Arimbhi, C. (2023). Penerapan Asas Kepentingan Terbaik bagi Anak Korban Tindak Pidana Perkosaan yang Melakukan Aborsi (Skripsi S1). Fakultas Hukum, Universitas Jember.
- Breitenbach, M., Kapferer, E., Sedmak, C., Breitenbach, M., Kapferer, E., & Sedmak, C. (2021). Hans Selye and the Origins of Stress Research. Dalam M. Breitenbach, E. Kapferer, C. Sedmak. *Stress and Poverty: A Cross-Disciplinary Investigation of Stress in Cells, Individuals, and Society*. New York: Springer Nature. Hlm. 21-28.
- Cloward, R. A., & Ohlin, L. E. (2015). Differential Opportunity Theory: Delinquency and Opportunity. Dalam R. Cloward & L. Ohlin. *Criminology Theory*. London: Routledge: 149-161.
- Endah Mulyani, S. S. T., Diani Octaviyanti Handajani, S. S. T., & Safriana, R. E. (2020). Buku Ajar Kesehatan Reproduksi Wanita. Literasi Nusantara.
- Fitri, S. M. (2021). Studi Kritis Formulasi Kebijakan Hukum Pidana Pada Rancangan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Seksual. *Rio Law Jurnal* 2(2), 43-61.
- Fitriani, Z. (2020). Aborsi di Kalangan Remaja di Luar Pernikahan [B.S. Thesis]. Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Universitas
- Harnowo, P. A. (2012). 2,5 Juta Janin Tiap Tahun "Menjerit" karena Dimatikan. Detikhealth. <https://Health.Detik.Com/Ulasan-Khas/D-1928031/25-Juta-Janin-Tiap-Tahun-Menjerit-Karena-Dimatikan>.
- Kaysen, D., & Stake, J. E. (2001). From Thought to Deed: Understanding Abortion Activism 1. *Journal of Applied Social Psychology* 31(11): 2378-2400.
- Malathesh, B. C., Nagraj, A. K. M., Ravishankar, V., Kodancha, P. K., Kumar, C. N., & Kumar, C. N. (2020). Stress And Physical Disorders. *Stress and Struggles* 111.

- Martiana, A. (2010). Citra Diri Pelaku Seksual Pra-Nikah (Studi Kasus Perilaku Seksual Pra-Nikah Mahasiswa Di Kecamatan Jebres, Kota Surakarta Tahun 2009/2010 (Disertasi Doktor). Universitas Sebelas Maret.
- Patev, A. J., & Hood, K. B. (2021). Towards A Better Understanding of Abortion Misinformation in the USA: A Review of The Literature. *Culture, Health & Sexuality*, 23(3): 285–300.
- Putri, N. E. (2023). Akses Pelayanan Kesehatan dan Hak Aborsi pada Anak Korban Perkosaan dalam Rangka Pemenuhan Hak Reproduksi Anak di Kabupaten Jombang. *Brawijaya Law Student Journal*. Diunduh dari <http://hukum.studentjournal.ub.ac.id/index.php/hukum/article/view/5299>.
- Ramadhani, H. M. (2021). Self-Forgiveness pada Pria yang Pasangannya Melakukan Aborsi Pranikah. *Jurnal Ilmiah Bimbingan Konseling Undiksha* 12(3).
- Sari, M. D. (2015). Konstruksi Sosial Tentang Aborsi (Deskriptif Kualitatif Tentang Makna Aborsi dan Reaksi di Kalangan Mahasiswi Surabaya) (Disertasi Doktor). Universitas Airlangga.
- Sutrisminah, E. (2023). Dampak Kekerasan pada Istri dalam Rumah Tangga terhadap Kesehatan Reproduksi. *Majalah Ilmiah Sultan Agung* 50(127):23-34.
- Upadhyay, U. D., Cockrill, K., & Freedman, L. R. (2010). Informing Abortion Counseling: An Examination of Evidence-Based Practices Used in Emotional Care for Other Stigmatized and Sensitive Health Issues. *Patient Education and Counseling* 81(3):415-421.

Dekonstruksi Hegemoni Ideologi Patriarki pada Praktik *Vagina Rejuvenation*

Irwan Nur, I Putu Wisnu Saputra, Alif Alfi Syahrin, dan Mega Ulia Dani

Pendahuluan

Seksualitas merupakan salah satu topik yang sangat dekat dengan kehidupan manusia. Seksualitas sangat berkaitan dengan keberadaan manusia itu sendiri (Munfarida, 2009). Secara etimologis, seksualitas merupakan turunan dari istilah seks yang sering disamakan dengan kata seksual. Sesungguhnya, keduanya memiliki makna yang berbeda. Seksual dapat diartikan sebagai organ reproduksi, jenis kelamin, atau berhubungan badan (*sexual intercourse*). Sementara, seksualitas sering dirujuk sebagai karakteristik seksual baik yang dibentuk secara fisiologis atau berdasarkan subjektivitas masyarakat (*sexual attraction*) (Manser, dkk., 1995).

Secara terminologis, seksualitas memiliki banyak sekali konotasi. Misalnya, seksualitas dapat dibagi menjadi 3 wilayah, yaitu seksualitas reproduktif, seksualitas erotis, dan seksualitas gender. Seksualitas reproduktif merujuk pada sesuatu yang bersifat biologis seperti aspek tubuh atau bagian-bagian tubuh, penyikapan manusia akan tubuh mereka, termasuk pada jenis kelamin, serta proses reproduksi yang terjadi dan intervensi medis yang berhubungan dengan organ intim. Seksualitas erotis merujuk pada rasa kepuasan yang hadir pada diri individu akibat proses biologis yang terjadi dan berasal dari alat kelamin manusia. Kepuasan seksual seharusnya bisa dialami baik antara laki-laki dan perempuan. Namun, ada beberapa fakta di mana laki-laki dan perempuan tidak selalu mengalami kenikmatan erotis dari hubungan seks mereka. Terakhir, seksualitas gender, merujuk pada pembagian sosial manusia berdasarkan jenis kelaminnya, yaitu laki-laki dan perempuan. Dalam hal ini, seksualitas gender adalah konstruksi sosial yang berkenaan dengan seksualitas baik pola perilaku dan tanggung jawab sosial semakin menimbulkan jurang yang begitu besar di antara laki-laki dan perempuan (Mellina, 2006).

Sejalan dengan pernyataan Mellina, Abdullah (2002) mengatakan bahwa seksualitas dapat dikaitkan dengan aspek fisiologis dan sosiologis. Seksualitas secara fisiologis merujuk pada jenis kelamin. Misalnya, rahim, payudara, dan vagina yang identik dengan perempuan dan penis identik dengan laki-laki. Seksualitas secara sosiologis bisa dilihat dari peran sosial yang melekat sebagai konsekuensi dari aspek fisiologis. Misalnya, rahim yang dimiliki oleh perempuan secara tidak langsung akan membuat perempuan menstruasi dan bisa memiliki pengalaman hamil bahkan menopause. Perbedaan secara fisiologis juga membawa implikasi terhadap lahirnya berbagai penyakit. Seperti disampaikan David Mooris, dikutip Abdullah, perbedaan fisiologis akan menyebabkan histria pada kaum laki-laki dan perempuan. Selain itu, penyakit yang dialami oleh laki-laki dan perempuan akan menjadi pembeda di antara mereka (Abdullah, 2002).

Banyaknya pendekatan yang berbeda terhadap seksualitas, menurut Foucault (2008), mengindikasikan seksualitas sebagai sebuah narasi yang diatur oleh kekuasaan dan dikonstruksikan dalam dua hal yang bertentangan. Seksualitas dikonstruksi sebagai kontrol sosial yang bersifat ideologis, seperti larangan terhadap berbagai dialog yang berkaitan dengan seksualitas. Represi seksualitas juga terlihat dari berbagai regulasi yang membatasi diskusi dan dialog tentang seksualitas (Foucault, 2008).

Di Indonesia, pembicaraan mengenai seksualitas masih sangat ditabukan. Istilah yang digunakan untuk merujuk jenis kelamin di tempat umum adalah kemaluan. Pemilihan diksi ini menyiratkan bahwa pembicaraan mengenai seksualitas di ruang publik masih dirasa tidak pantas. Pembatasan pembicaraan mengenai seksualitas justru akan mempersulit pemahaman masyarakat terhadap seksualitas (Bennet, 2018).

Cara masyarakat Indonesia memahami seksualitas terlihat pada bagaimana mereka mendeskripsikan seksualitas tersebut. Dalam masyarakat Indonesia, seksualitas secara umum hanya dipandang sebagai perbedaan yang hanya menyangkut aspek fisiologis, sosial, serta psikologis. Pemahaman ini membuat masyarakat cenderung melemahkan posisi perempuan dalam kaitannya dengan seksualitas. Udasmoro (2004) dalam penelitiannya yang berjudul “Konsep Nasionalisme dan Hak Reproduksi Perempuan: Analisis Gender terhadap Program Keluarga Berencana di Indonesia” memperlihatkan bahwa kebijakan Keluarga Berencana (KB) telah menjadi alat kontrol terhadap tubuh perempuan. Data yang disampaikan BBC menjelaskan masih adanya praktik *female genital mutilation* atau sunat perempuan. *Female genital mutilation* dilakukan pada perempuan dengan menghilangkan salah satu bagian dari organ terdalam genitalia mereka. Dalam masyarakat Bugis, praktik sunat perempuan masih dilestarikan, selain untuk kepentingan budaya, sunat perempuan bertujuan untuk pengendalian “nafsu seksual” perempuan (BBC, 2016).

Ketidakadilan dalam hal seksualitas yang dialami perempuan di Indonesia juga dapat dilihat dari narasi “perawan” yang dominan. Dalam narasi “perawan,” vagina perempuan harus dalam kondisi masih diselimuti selaput dara dan berwarna merah muda. Narasi ini merupakan salah satu bentuk ketidakadilan dalam konteks

seksualitas yang hanya menguntungkan laki-laki dan menuntut perempuan untuk selalu menjaga organ intimnya (*CNN Indonesia*, 2019).

Tuntutan menjaga organ intim perempuan di antaranya didorong pandangan bahwa organ intim adalah daya tarik perempuan; pandangan ini disosialisasikan pada perempuan sejak dini (Widyantoro, 2010). Vagina ideal harus selalu dalam keadaan rapat dan tertutup sehingga saat proses pembuahan terjadi, laki-laki akan selalu merasakan kepuasan seksual maksimal. Pandangan sosial ini terefleksi dari perilaku masyarakat yang menuntut perempuan untuk selalu mengonsumsi jamu untuk membuat vagina lebih kencang (Hull & Budiharsana, 2001). Tidak semua perempuan bersedia mengonsumsi jamu tradisional. Dengan rasa pahit serta asam dan hasil yang lama, bahkan berpotensi tidak membuahkan hasil sama sekali, membuat perempuan mengambil cara lain agar “laki-laki betah di rumah.” Salah satunya adalah praktik peremajaan vagina atau *vagina rejuvenation*. Praktik *vagina rejuvenation* adalah salah satu inovasi dalam bidang kedokteran untuk meremajakan vagina. Peremajaan vagina dilakukan dengan mengatur ulang bagian-bagian yang terdapat dalam organ intim perempuan, misalnya menyederhanakan dan menghilangkan labia minora mijora dan lain sebagainya, baik melalui prosedur operasi atau non operasi (Widyantara, 2010).

Peremajaan vagina sebenarnya bukan termasuk praktik baru di Indonesia, meskipun pada mulanya peremajaan vagina merupakan produk Barat. Praktik peremajaan vagina banyak dilakukan di Eropa, termasuk di Inggris, yang jumlahnya sudah mencapai sekitar 2000 kasus (Nainggolan, 2017). Di Indonesia, praktik peremajaan vagina biasanya dilakukan oleh perempuan muda dengan variasi usia 20-40 tahun (*Kompas*, 2013). Keputusan untuk melakukan peremajaan vagina oleh perempuan Indonesia dilandasi oleh berbagai kepentingan (Nainggolan, 2017). Berdasarkan data dari yang dikumpulkan oleh peneliti, sekitar 80% dari informan tertarik melakukan *treatment* medis seperti peremajaan vagina. Artikel ini bertujuan mengelaborasi politik praktik *vagina rejuvenation* yang melanggengkan hegemoni ideologi patriarki. Secara teoretis, penelitian ini menggunakan beberapa teori feminisme dan semiotika yang bertujuan untuk membedah motif serta bentuk konstruksi patriarki dalam praktik peremajaan vagina.

Metode Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif kualitatif. Penelitian ini menjelaskan bahwa data-data yang berbentuk kalimat, kata, dan gambar akan menghasilkan berbagai makna yang akan dipahami secara nyata oleh peneliti (Nugrahani, 2014: 96). Penelitian ini menggunakan dua bentuk sumber data, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer diambil dari kuesioner yang diberikan kepada para informan. Sementara data sekunder berasal dari berbagai referensi yang mendukung penelitian, baik dari buku dan sumber lainnya. Metode pengumpulan data dilakukan dengan teknik kepustakaan (*library research*), teknik wawancara secara tidak langsung, dan teknik pengolahan data. Analisis data dalam penelitian ini menggunakan teori kritis dan feminisme. Teori kritis pada awalnya muncul di Institut Fur Sozialforschung di Frankfurt, Jerman. Teori Kritis Sosial dapat disebut sebagai teori kritik masyarakat (*eine kritische theorie der gessellschaft*). Tujuan teori kritis adalah

membebasakan manusia dari berbagai manipulasi yang hadir pada teknokrat modern. Sedangkan feminisme diartikan sebagai teori yang mengedepankan pengalaman atau perspektif perempuan dalam menjalani kehidupan sosial budaya.

Temuan dan Pembahasan

Konstruksi Ideologi Patriarki pada Praktik Vagina Rejuvenation

Konstruksi sosial merupakan salah satu konsep penting dalam ilmu sosial. Beberapa ahli yang dikenal sebagai pelopor konstruksi sosial di antaranya adalah Berger dan Luckman. Menurut keduanya, konstruksi sosial adalah akar dari sebuah realitas yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari. Sejalan dengan pandangan Berger dan Luckman, DeLamater dan Hyde menyatakan bahwa realitas tidak selamanya bersifat tetap, tapi hasil dari konstruksi sosial yang terjadi di masyarakat. DeLamater dan Hyde juga memberikan contoh realitas sebagai hasil konstruksi sosial dengan menggambarkan fenomena LGBT sebagai bentukan dari budaya, institusi, dan lain sebagainya. Dapat disimpulkan bahwa konstruksi sosial adalah pandangan atau paham yang menyatakan bahwa segala sesuatu adalah bentukan manusia.

Konstruksi sosial berlangsung melalui tiga tahap, yaitu eksternalisasi, objektivikasi, dan internalisasi. Eksternalisasi dapat dipahami ketika manusia menciptakan simbol-simbol dalam proses sosial. Ketika simbol-simbol tersebut digunakan dalam masyarakat, maka terjadi proses objektivikasi. Proses objektivikasi terjadi ketika simbol yang digunakan dalam berinteraksi memiliki makna sendiri dan berhasil membuat dirinya independen dari pencipta aslinya. Misalnya, masyarakat Indonesia pada umumnya, ketika mengetahui perempuan hamil, maka mereka akan beranggapan perempuan tersebut telah mengikatkan diri pada status pernikahan yang dilegalkan, baik secara agama maupun negara. Namun, tidak menampik kemungkinan ditemukan fenomena yang menunjukkan kisah percintaan di luar batas normatif sehingga mengakibatkan terjadinya kehamilan yang tidak diinginkan (KTD). Tentu kasus seperti ini tidak hanya terjadi sekali atau dua kali, tapi sering ditemukan di masyarakat sehingga menyebabkan fenomena ini tidak tabu lagi. Karena intensitas fenomena ini meningkat, maka terjadi proses objektivikasi terhadap simbol-simbol ini dan pada akhirnya menyebabkan banyak generasi muda melakukan proses internalisasi terhadap peristiwa ini. Pada dasarnya setiap manusia mengonstruksikan realitas sosial di mana proses subjektif menjadi objektif dalam kehidupan sosial.

Hal yang sama terjadi pada patriarki, yang juga diposisikan sebagai sebuah konstruksi sosial. Patriarki merujuk pada kekuasaan yang didominasi laki-laki yang dianggap sebagai pemegang kehidupan. Bentuk kekuasaan ini termanifestasikan dalam berbagai cara dan metode. Beberapa domain yang termasuk ke dalam bentuk kekuasaan patriarki adalah rumah tangga, pekerjaan yang dibayar, negara, seksualitas, dan budaya yang bersama-sama berkontribusi dalam subordinasi perempuan.

Peremajaan vagina menjadi salah satu bagian budaya atau lebih khusus dikategorikan sebagai budaya populer dalam kategori standar kecantikan. Fenomena

peremajaan vagina termasuk tren yang berkaitan dengan standar ideal kecantikan tubuh perempuan, termasuk kecantikan area keintiman. Sebagai tren budaya populer, banyak perempuan yang ingin melakukan praktik peremajaan vagina. Padahal, jika ditinjau dari perspektif yang ditawarkan John Storey mengenai budaya populer, praktik peremajaan vagina hanya akan menempatkan kaum perempuan pada objektivikasi dan alienasi. Objektivikasi di sini merujuk pada situasi di mana kaum perempuan diperlakukan layaknya benda, sedangkan alienasi merujuk kepada keterasingan yang dialami kaum perempuan.

Konstruksi budaya populer peremajaan vagina dapat dilihat dari bentuk-bentuk perlakuan masyarakat, termasuk di antaranya adalah subjektivitas masyarakat, dan penggambaran media terhadap perempuan yang melakukan peremajaan vagina. Untuk menjelaskan subjektivitas masyarakat terhadap perempuan, artikel ini menggunakan perspektif Feminisme Liberal. Feminisme Liberal adalah sebuah gerakan feminisme yang memiliki asumsi bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan dan hak yang sama sebagai makhluk yang memiliki logika, moral, dan hak untuk memenuhi kebutuhan sendiri, baik dalam dunia publik dan domestik (Muslikhati, 2004). Namun, hal tersebut tidak dirasakan oleh para perempuan dikarenakan ketidakadilan yang dialaminya sebagai bentuk pelanggaran terhadap kebebasan individu melalui pembangunan konsep tentang perempuan (Wangi & Thahir, 2022). Banyak perempuan yang termakan nilai-nilai kultural dalam masyarakat dan nilai-nilai femininitas yang dibangun masyarakat sebagai sebuah konsep tentang perempuan. Nilai-nilai femininitas tersebut diartikulasikan dalam stereotip atau anggapan bahwa menjadi perempuan harus penurut, lemah lembut, dan menjaga kecantikan dirinya, termasuk organ intim dan lain sebagainya. Dinamika ini menjadi faktor yang mendukung kemapanan nilai-nilai kultural itu, yang dimanifestasi melalui relasi asimetris antara laki-laki dan perempuan.

Banyak perempuan yang tidak menyadari situasi tersebut dan menganggapnya sebagai kodrat. Dengan pendekatan Feminis Liberal yang dikemukakan Betty Friedan (1963), bisa dilihat sejujurnya perempuan itu terjebak pada suatu komitmen untuk pemenuhan nilai-nilai femininitas yang dibentuk masyarakat. Misalnya, perempuan harus menurut pada laki-laki, harus bisa masak, tidak boleh sekolah tinggi, harus merawat dirinya dan mempercantik dirinya demi laki-laki, dan lain sebagainya. Praktik peremajaan vagina juga menjadi artikulasi lain dari keterjebakan perempuan pada nilai-nilai femininitas yang dikonstruksi masyarakat. Konsepsi tentang vagina ideal yakni vagina yang kencang, lembut, berwarna terang, kenyal, dan memiliki daya kontraksi (Nainggolan, 2017) menjadi penarik bagi praktik peremajaan vagina. Ditambah dengan stereotip, perempuan yang memiliki vagina ideal dianggap mampu memberikan kepuasan seksual kepada pasangan (laki-laki), yang akan menciptakan keharmonisan antara suami-istri dalam rumah tangga. Dalam patriarki, perempuan diharapkan untuk selalu bisa menjaga keharmonisan rumah tangga dan memiliki kewajiban untuk menjaga suaminya yang bisa dilihat melalui pernyataan “supaya suami betah di rumah.” Pernyataan demikian membuat perempuan melakukan berbagai cara untuk bisa memberikan rasa nyaman dan bahagia kepada suami agar suami selalu betah tinggal di rumah, termasuk mampu memberikan kepuasan seksual sesuai dengan standar yang diinginkan laki-laki. Wacana ini dipelihara,

disosialisasikan, hingga akhirnya dinormalisasi dalam kehidupan masyarakat hingga mampu menggiring perempuan di usia remaja maupun dewasa untuk melakukan peremajaan vagina demi memenuhi standar vagina yang cantik atau ideal. Ditambah dengan peran para *sex director* (istilah yang ditawarkan Betty Friedan) seperti institusi-institusi formal yang cenderung melanggengkan hegemoni laki-laki atas perempuan. Konsep hegemoni mengandung pemahaman bahwa kelas hegemoni tersebut berhasil membujuk kelas-kelas lain dalam masyarakat untuk menerima nilai-nilai moral, politik, dan kulturalnya (Strinati, 2009).

Media menjadi salah satu elemen sosial yang memengaruhi berkembangnya praktik peremajaan vagina. Seperti diungkapkan Naomi Wolf, standar-standar kecantikan telah dinaturalisasi oleh media dengan cara menampilkannya pada majalah dewasa dan fesyen. Media-media memajang gambar-gambar perempuan dengan tubuh langsing, berkulit putih, dan wajah tanpa cela yang diberi label cantik dan tak jarang dianggap sebagai dambaan para lelaki. Hal ini mendorong perempuan berlomba-lomba mendapatkan label tersebut termasuk dengan peremajaan vagina. Salah satu responden yang mengisi kuesioner penelitian menyatakan,

“Saya ingin melakukan praktik peremajaan vagina agar organ intim saya dapat terlihat terawat dan tetap menarik perhatian termasuk ketika saya punya suami nanti” (Hasil Kuesioner, Juli 2023).

Pernyataan dari responden tersebut menjadi bukti bahwa konstruksi sosial yang melibatkan masyarakat dan media berkaitan dengan konsep vagina ideal sudah berhasil menginternalisasi individu perempuan.

Motif dan Pandangan Remaja Perempuan terhadap Praktik Vagina Rejuvenation

Motif melakukan *vagina rejuvenation* di kalangan perempuan dapat dilihat dari berbagai wacana seputar praktik tersebut. Misalnya, motif karena menganggap vaginanya tidak ideal, yang sesungguhnya merupakan salah satu bentuk pemenjaraan perempuan dalam narasi patriarkal tentang vagina ideal. Faktor lain yang mendorong perempuan memutuskan melakukan praktik peremajaan vagina adalah kejadian yang menyebabkan tidak berfungsinya organ intim dengan baik, seperti kecelakaan tulang ekor dan lain sebagainya. Berdasarkan data penelitian ini, peneliti menyimpulkan bahwa keseluruhan informan sangat setuju bahwa menjaga kebersihan organ intim adalah hal yang utama. Seorang informan menyampaikan pendapatnya,

“Menjaga kesehatan dan kebersihan organ intim itu sangat penting karena dengan terjaganya kebersihan dan kesehatan tersebut dapat membuat kita terhindar dari berbagai penyakit menular seksual saat berhubungan dan juga dapat menjaga kesehatan pasangan”. (Hasil Kuesioner, Juli 2023).

Dalam kutipan tersebut, faktor yang memotivasi praktik peremajaan vagina adalah kepentingan kesehatan. Kesehatan organ intim dinilai sebagai hal utama agar

penyakit menular seksual seperti HIV/AIDS, sifilis, raja singa, dan lain sebagainya dapat terhindar.

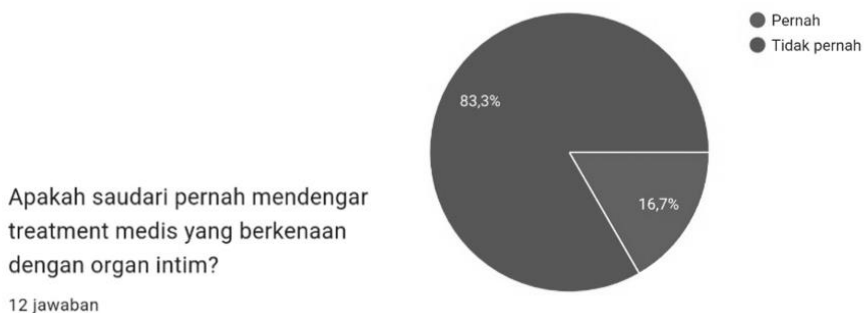
Informan lain menjelaskan,

“Menjaga kesehatan dan kebersihan organ intim penting dikarenakan organ intim merupakan organ vital milik perempuan. Tidak hanya soal reproduksi saja, tetapi untuk pemenuhan kebutuhan suami” (Hasil Kuesioner, Juli 2023).

Kutipan di atas menjelaskan bahwa informan tersebut memiliki kepentingan untuk memenuhi aspek femininitasnya. Ia ingin memenuhi aspek-aspek yang erat kaitannya dengan keperempuanan. Dalam hal ini, informan tersebut dapat diasumsikan sebagai seseorang yang termakan oleh mitos ibu sejati yang berkembang dan subur dalam masyarakat Indonesia.

Menggunakan perspektif Foucault, sebenarnya mitos ‘ibu sejati’ dibentuk dan dicitrakan oleh masyarakat untuk membuat perempuan memenuhi harapan masyarakat sebagai seseorang yang mampu menjalani peran keibuan (Betyrarini, 2020). Menurut Foucault, mitos seperti itu merupakan alat pengendalian sosial kepada kaum perempuan untuk menjalankan peran yang diharapkan masyarakat dan mengesampingkan kepentingannya; hal yang privat/vital/intim diatur oleh produk hukum (Foucault, 1997).

Data yang berhasil dikumpulkan penelitian ini menunjukkan, beberapa informan masih belum mengetahui fenomena peremajaan vagina. Data tersebut bisa dilihat dari grafik berikut:



Grafik 1. Pengetahuan Informan tentang Praktik Peremajaan Vagina

Informan yang mengetahui fenomena peremajaan vagina mengatakan,

“Praktik peremajaan vagina sangat penting dilakukan dikarenakan pada dasarnya praktik medis seperti ini banyak manfaatnya, seperti mengencangkan kulit vagina setelah persalinan. Tentunya juga agar saya mendapatkan kembali bentuk vagina ideal saya” (Hasil Kuesioner, Juli 2023).

Kutipan disampaikan informan tersebut menjelaskan bahwa dalam masyarakat kita saat ini telah mengakar kuat konsep mengenai vagina ideal. Padahal, tidak ada yang disebut vagina ideal. Merujuk perspektif yang ditawarkan Bourdieu (2020), pada dasarnya manusia selalu melakukan proses internalisasi eksterior dan eksternalisasi

interior. *Doxa* atau wacana umum yang diciptakan dan dimapankan di masyarakat cenderung membuat individu melakukan proses internalisasi eksterior akan hal tersebut sehingga hal ini mengakibatkan individu mengolahnya menjadi *habitus*. Proses itu dikokohkan oleh *ortodoxa* yang termanifestasi melalui media dan institusi lainnya (Bourdieu, 2020).

Pada akhirnya, perempuan terjebak pemijaraan tubuh. Meminjam perspektif Simone De Beauvoir (1949), perempuan selama ini cenderung terjebak dalam *la mauvaise foi*; perempuan terjebak pada keyakinan buruk akan dirinya, termasuk di antaranya tentang tubuh sehingga menjadikan dirinya inferior di hadapan laki-laki dan masyarakat. Dalam hal ini, praktik peremajaan vagina menjadi cara perempuan untuk mengadaptasi dirinya.

Kesimpulan dan Saran

Peremajaan vagina sudah menjadi isu umum di Indonesia, sejalan dengan perkembangan teknologi modern di dunia kesehatan. *Vagina rejuvenation* menjadi jalan bagi perempuan untuk mendapatkan bentuk vagina yang diinginkan, selain motif lain berdasarkan pengalaman khas perempuan.

Yang menjadi persoalan adalah ketidaktahuan perempuan mengenai konstruksi ideologi patriarki di balik praktik peremajaan vagina. Jika motif melakukan peremajaan vagina hanya untuk memenuhi harapan tubuh ideal, maka praktik peremajaan vagina justru menjadi penjara yang hanya membuat perempuan masuk ke dalam objektivikasi dan alienasi. Tubuh perempuan, termasuk bagian organ intimnya, menjadi obyek tuntutan masyarakat akan idealitas. Perempuan tergusur dan tergiring ke dalam *la mauvaise foi*, di mana perempuan terjebak pada keyakinan buruk akan dirinya termasuk tentang tubuhnya, menjadikan dirinya inferior di hadapan laki-laki dan masyarakat.

Tidak jarang, peremajaan vagina merupakan respons perempuan terhadap pandangan masyarakat tentang tubuh perempuan yang tidak normal. Peremajaan vagina juga membuka jalan bagi perempuan untuk dijadikan komoditas lewat tubuhnya, seperti terlihat dari iklan-iklan jamu untuk mengencangkan dan memutihkan organ intim perempuan.

Terakhir, sebagai saran bagi 1) keluarga agar membantu perempuan untuk lebih bisa menghargai dirinya sendiri dan tidak mudah untuk termakan pada keyakinan buruk akan tubuhnya 2) guru sosiologi, diharapkan untuk guru sosiologi memiliki kemampuan untuk menganalisis kasus-kasus yang memang perlu untuk dibahas dan salah satunya adalah tentang ketidaksetaraan gender yang peneliti kaji sebelumnya. 3) penelitian sejenis, dapat menjadi referensi bagi peneliti yang mengangkat tema serupa yaitu mendekonstruksi ideologi pada praktik peremajaan vagina.

Daftar Pustaka

Foucault, M. (1997). *Dicipline and Punish: The Birth of The Prison*. New York: Vintage Books.
Gamble, S. (2010). *Pengantar Memahami Feminisme dan Postfeminisme*. Yogyakarta: Jalasutra.

- Hull, T & Budiharsana, M. (2001). Male Circumcision and Penis Enhancement in Southeast Asia: Matters of Pain and Pleasure. *Journal of Reproductive Health Matters* 9(8): 60-67.
- MacKinnon, C. (1989). Sexuality, Pornography, and Method: Pleasure under Patriarchy. *Ethic* 99(2): 314-346.
- Naomi, W. (2002). *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used against Women*. New York: Harper Collins Publishers.
- Nugrahani, F. (2014). *Metode Penelitian Kualitatif*. Solo: Cakra Books.
- Thornham, S. (2010). *Teori Feminisme dan Cultural Studies*. Yogyakarta: Jala Sutra.
- Udasromo, W. (2004). Konsep Nasionalisme dan Hak Reproduksi Perempuan: Analisis Gender terhadap Program Keluarga Berencana di Indonesia. *Humaniora* 16(2): 147-154.
- Udasworo, W. (2017). Reproduksi Womanhood dalam Novel Bunda: Kisah Cinta Dua Kodi Karya Asma Nadia. *Adabiyāt: Jurnal Bahasa dan Sastra* 1(2): 182-200.

Perempuan Indonesia Bicara Menstruasi: Tubuh Perempuan dan Tabu Masyarakat

Kamila El Sabilla

Pendahuluan

“Kayaknya aku malah “wow,” kayak *seneng* gitu, *akhirnya aku mens*” (penekanan oleh penulis). Pernyataan ini didapat penulis dari wawancara dengan Melati, salah satu narasumber penelitian ini. Ia meluapkan perasaannya ketika mengalami menstruasi. Menstruasi merupakan salah satu perkembangan sekunder yang dialami perempuan (Pemiliana, 2019). Namun, pada kenyataannya, banyak perempuan yang merasa tidak siap, bingung, dan terbebani oleh menstruasi (Jackson, 2019). Situasi ini direpresentasikan oleh iklan pembalut yang mengasosiasikan menstruasi sebagai hal yang kotor dan harus segera dihilangkan (Baidhowi, 2018). Pada akhirnya, penggambaran negatif mengenai menstruasi mendesak, tentang perlunya membicarakan menstruasi oleh perempuan, tanpa dibayangi oleh stigma masyarakat yang menganggap negatif menstruasi itu sendiri.

Untuk mengimbangi penggambaran negatif menstruasi dalam masyarakat, perlu dilakukan riset agar dapat diketahui apa yang sebenarnya dirasakan perempuan saat menstruasi. Dalam riset yang dilakukan oleh Robledo-Chrisler di Amerika, didapatkan data bahwa stigma menstruasi, yang disirkulasi oleh kekuatan masyarakat menyebabkan perempuan menderita kerugian yang dapat berakibat panjang pada kesehatan, seksualitas, dan kesejahteraan mental mereka (Johnston-Robledo & Chrisler, 2013). Perempuan yang menunjukkan bahwa ia mengalami menstruasi meningkatkan pandangan mengobjektifikasi perempuan (Roberts, dkk., 2002). Sejauh ini, peneliti tidak menemukan penelitian kualitatif yang mendokumentasikan pendapat perempuan Indonesia tentang apa yang mereka rasakan ketika mereka menstruasi. Penelitian ini dilakukan untuk menggali lebih dalam makna menstruasi berdasarkan pendapat masyarakat Indonesia.

Riset yang dilakukan oleh banyak peneliti sering kali hanya menggunakan data dari satu kelompok etnisitas/suku ataupun satu kelompok sosial tertentu. Penelitian ini dilakukan pada mahasiswa Indonesia yang memiliki persepsi berbeda tentang menstruasi. Perbedaan persepsi tentang menstruasi, baik dalam diri perempuan atau lingkungan yang mengelilingi perempuan, menjadi sebuah alasan mengapa riset ini penting dilakukan. Penelitian sebelumnya telah memetakan segala hal yang sesungguhnya dialami perempuan saat menstruasi, tanpa menekankan pandangan dan sikap untuk mematuhi stigma yang diterapkan lingkungan sosial kepada perempuan. Pada akhirnya, riset ini dilakukan untuk mengakomodasi segala hal yang dirasakan perempuan Indonesia ketika menstruasi.

Penelitian tentang menstruasi sebagai sebuah stigma banyak dilakukan oleh peneliti Amerika dan Eropa. Menstruasi dianggap sebagai konstruksi sosial yang menstigmatisasi tubuh yang berdarah (Patterson, 2013). Pendapat tersebut diperkuat temuan Diamond-Smith, yang menyatakan bahwa pengetahuan menstruasi yang obyektif dan memihak perempuan sangatlah terbatas (Diamond-Smith, dkk., 2020). Pengetahuan perempuan tentang menstruasi yang didapat dari ibu mereka seringkali berupa pengetahuan tentang menstruasi yang dipenuhi budaya yang dianut (Abdullah, 2012; Gaybor, 2020) yang membawa ekspektasi masyarakat tentang bagaimana perempuan menstruasi menghadapi menstruasi mereka (Mondragon & Txertudi, 2019). Penelitian terhadap pengalaman menstruasi perlu dilakukan berdasarkan negara, dengan mempertimbangkan perbedaan ekspektasi masyarakat, dan stigma yang berkembang di masing-masing konteks budaya. Pada akhirnya, penelitian dengan basis pernyataan perempuan, tanpa dibayangi oleh stigma sosial, sangatlah dibutuhkan untuk membentuk pengetahuan tentang menstruasi yang valid dan berimbang.

Dalam riset ini, peneliti ingin mengetahui apa yang sebenarnya dirasakan perempuan ketika mengalami menstruasi, perasaan mereka terhadap diri mereka sendiri, dan tanggapan mereka terhadap stigma menstruasi yang dibebankan kepada perempuan. Harapan peneliti, para pemangku kebijakan dapat mengakomodasi apa yang dibutuhkan oleh perempuan menstruasi di Indonesia, dan pada akhirnya, perempuan tidak perlu merasa malu dan takut ketika mereka mengalami menstruasi.

Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian kualitatif. Metode kualitatif digunakan karena peneliti berpendapat, setiap perempuan memiliki pengalaman menstruasi yang berbeda. Peneliti ingin meneliti lebih dalam pengalaman menstruasi perempuan di Indonesia, sehingga fenomena yang didapatkan lebih beragam dan bersifat personal. Pendekatan yang diambil adalah pendekatan fenomenologis, dengan mengeksplorasi bagaimana pengalaman menstruasi berdasarkan aspek indrawi, konseptual, dan moral.

Fenomena yang menarik perhatian peneliti adalah pengalaman menstruasi subjek penelitian, serta memandang menstruasi berdasarkan pandangan Simone de Beauvoir, yang tercermin dalam *The Second Sex*. Peneliti ingin melihat, bagaimana pengalaman menstruasi memengaruhi psikologis subjek penelitian. Menggunakan

empat subjek perempuan, dengan latar belakang empat suku yang berbeda, yaitu Jawa, Madura, Betawi, dan Kalimantan. Semua subjek penelitian merupakan mahasiswa Universitas Islam Negeri (UIN) Malang, dengan rentang umur 18-23 tahun. Subjek penelitian memiliki pengalaman menstruasi masing-masing. Penelitian ini ingin mengetahui bagaimana pendapat mereka tentang perempuan menstruasi dan ekspektasi mereka di mata masyarakat.

Teknik yang digunakan untuk mengambil data ialah wawancara. Peneliti melakukan wawancara dengan subjek, melalui pertanyaan tidak terstruktur. Wawancara dilakukan sebagai sarana tukar pendapat, serta berbagi perspektif sebagai sesama perempuan yang juga mengalami menstruasi. Selain wawancara, penelitian ini diperkaya dengan review literatur beberapa artikel jurnal, buku, serta sumber sekunder yaitu laman website yang relevan dengan tema penelitian ini.

Setelah mendapatkan data melalui wawancara, peneliti melakukan analisis data dengan cara mengumpulkan data yang mirip, mengelompokkannya dalam unit-unit yang sama, mengelompokkan data-data yang memiliki pola sama, dan akhirnya menarik garis besar hasil penelitian, setelah memilih data yang akan digunakan. Teknik analisis data ini didukung dengan data sekunder yang telah dikumpulkan peneliti, melalui review literatur.

Pembahasan dan Analisa Pengalaman Psikobiologis

Perempuan dibekali pengetahuan untuk mengetahui bahwa ia mengalami menstruasi. Pengetahuan yang ia dapatkan tentang menstruasi berasal dari lingkungan terdekat, yang terdiri dari ibu dan keluarga terdekat, dan diskusi dengan teman (*peer group*). Perempuan mendapatkan pengetahuan menstruasi dari ibu yang merupakan keluarga terdekat semenjak SD, berupa cara memakai pembalut yang benar. Menstruasi menjadi suatu proses ilmiah atau membangun pengetahuan. Selain dari lingkungan sekitar, informasi publik yang berupa rahasia umum dan media sosial juga membantu perempuan untuk menjawab segala pertanyaan yang muncul ketika menstruasi berlangsung. Karena lingkungan tidak terlalu banyak memberikan informasi yang berimbang, media sosial membantu perempuan membandingkan informasi yang didapat, dan pada akhirnya menyimpulkan sendiri keakuratan informasi tersebut.

Ketika perempuan merasa bahwa kedua sumber informasi tersebut masih belum cukup, mereka berpaling ke sumber ilmiah, yang didapatkan lewat pelajaran IPA pada bab tentang reproduksi. Meski perempuan tidak selalu mendapatkan jawaban yang menyeluruh tentang menstruasi saat pembelajaran, karena bab reproduksi dianggap tabu untuk diajarkan, dengan bantuan naluri, perempuan dapat menggali lebih dalam apa yang harus dilakukan ketika menstruasi. Memperdalam pengetahuan mengenai menstruasi juga dapat diperoleh lewat buku dan sumber ilmiah. Pada akhirnya, pengetahuan yang membentuk kesadaran menstruasi dapat diperoleh oleh lingkungan terdekat, informasi publik, dan penalaran atau sumber ilmiah.

Perempuan dapat mengenali tanda ketika pada akhirnya ia mengalami menstruasi berdasarkan sumber pengetahuan tersebut. Mereka mengidentifikasi

menstruasi ketika terdapat cairan yang keluar dari selangkangannya, yang biasanya menimbulkan efek basah dan kurang nyaman, hingga akhirnya mereka memutuskan untuk pergi ke kamar mandi, dan melakukan identifikasi menstruasi. Jangka waktu perempuan mengalami menstruasi, menurut subjek, rata-rata dari kelas 6 SD sampai 2 SMP. Deteksi dini menstruasi dapat berlangsung ketika perempuan mengetahui bentuk menstruasi dan mengidentifikasinya.

Dinamika Psikososial

Setelah melakukan identifikasi dan meyakini bahwa dirinya mengalami menstruasi, dengan segera mereka menghubungi orang terdekat. Identifikasi dan menyampaikan kabar bahwa akhirnya perempuan mengalami menstruasi biasanya merupakan sebuah berita besar yang patut diketahui oleh seluruh anggota keluarga. Namun, perempuan biasanya menghubungi keluarga terdekat yang memiliki jenis kelamin sama, yaitu ibu. Jika pada waktu itu mereka jauh dari ibu, perempuan berusaha mendapatkan sosok orang tua terdekat yang bisa dipercaya, seperti pengasuh asrama. Akan tetapi, tidak semua perempuan mengabarkan dengan segera bahwa ia mengalami menstruasi, karena rasa malu. Kabar mengenai menstruasi adalah sebuah hal privat, yang hanya disampaikan kepada orang-orang terdekat.

Salah satu subjek penelitian, Mawar, menyampaikan perasaannya ketika mengalami menstruasi pertama,

“....Soalnya pas itu lagi musim-musimnya angkatanku yang cewek-cewek pertama kali haid, jadi aku seneng aja sih, malahan seneng, seperti wah aku dapat haid pertama kali, sama dong kayak teman-temanku. Malahan kalau misal di tahun itu aku belum dapat, kayaknya aku bakalan cemas deh. Liat lingkungan sih, pas temen-temenku dapat haid pertama, cieee aku dah bergabung sama kalian, udah dapat kaya gitu.”

Ketika seorang perempuan merasa bahwa menstruasi adalah salah satu tanda ia tidak tertinggal dari teman-temannya, maka perempuan tersebut merasa senang. Hilang sudah kecemasan bahwa ia tidak “berbeda” dengan lingkungannya. Menstruasi merupakan sebuah tanda bahwa ia masih akan diterima oleh teman-temannya, karena mereka mengalami hal yang sama. Hal tersebut berbanding terbalik ketika menstruasi dianggap sebagai sebuah tanda bahwa ia sama dengan perempuan lain pada umumnya. Edelweiss merasa malu dan membenci dirinya sendiri ketika menstruasi, karena dia merasa bahwa identitasnya bukanlah seorang perempuan yang identik dengan drama. Rasa jijik karena mengalami menstruasi terjadi karena menstruasi mendefisitkan dirinya sebagai seorang tomboi, yang pada akhirnya terpapar hal-hal yang ia hindari. Pengalaman menstruasi tidak selamanya menyenangkan, dan penolakan terhadap menstruasi dapat terjadi.

Ketika mengalami menstruasi, terdapat banyak perasaan yang muncul, dengan penyebabnya masing-masing. Salah satunya adalah rasa senang ketika mendapatkan libur shalat, dan lega karena terbukti bahwa ia adalah perempuan yang sehat. Perempuan merasa diterima di kelompok sebayanya ketika mendapatkan menstruasi, karena menstruasi adalah tanda bahwa mereka tidak tertinggal. Kedewasaan juga

merupakan salah satu faktor mengapa perempuan merasa senang ketika mengalami menstruasi, meskipun mereka harus menggunakan pembaut yang menurut mereka mengganjal dan aneh, sehingga membutuhkan pembiasaan. Jadi, menstruasi dianggap sebagai tanda bahwa perempuan menjadi lebih dewasa, tidak tertinggal dengan teman-temannya, dan berhak memperoleh libur ibadah.

Rentang waktu perempuan merasakan euforia ketika menstruasi pertama berlangsung singkat, selama seminggu sampai tiga bulan. Euforia menstruasi tidak hanya dirasakan oleh perempuan, namun juga orang di sekitar perempuan yang mendapatkan berita bahwa perempuan mengalami menstruasi. Salah satu responden, Melati, mendapatkan celetukan dari ibunya, “Lho, (sudah) mens,” yang tidak menyangka bahwa Melati mengalami menstruasi begitu cepat. Menstruasi juga dianggap sebagai sebuah kabar yang cocok untuk disebarakan melalui grup WhatsApp (WA) keluarga. Dengan cepat, perempuan dihadapkan dengan kedewasaan ketika menstruasi, dan harus siap mempertanggungjawabkan perbuatannya sendiri. Jadi, euforia menstruasi berlangsung singkat, dan keluarga juga mengalami serta membahas menstruasi sebagai berita yang cocok disebarakan lewat grup WhatsApp, dan memandang perempuan menstruasi adalah perempuan yang sudah mencapai fase dewasa.

Tidak semua perempuan disambut dengan euforia dari orang sekitar mereka ketika pertama kali mengalami menstruasi. Seperti yang didapatkan Edelweiss:

“Ketahuannya gegara itu [duduk di kursi panjang], anak SD, masih enggak pikir panjang, jadi duduk aja [di sana], eh diketawain satu angkatan. Gitu sih.”

Menstruasi malah dianggap sebagai pengalaman yang memalukan ketika perempuan merasa bahwa menstruasi tidak cocok dengan citra gadis tomboi, yang menyebabkan ia ditertawakan ketika mengalami menstruasi. Pada akhirnya, tidak semua perempuan antusias mendapatkan menstruasi, karena pengalaman ketika pertama kali mendapatkan menstruasi tidak selalu menyenangkan.

Pengalaman menstruasi perempuan adalah pengalaman subjektif. Pengalaman menstruasi bisa dibagi menjadi dua, merasakan sakit ketika mengalami menstruasi, seperti yang dialami oleh subjek Mawar, Melati, dan Lily. Munculnya rasa sakit ketika menstruasi terjadi ketika subjek mengalami masalah dalam siklus menstruasi, atau hanya muncul secara jarang. Ada pula yang mengalami nyeri menstruasi setiap kali menstruasi berlangsung. Penanganan ketika mengalami nyeri menstruasi bermacam-macam, adakalanya subjek hanya berdiam diri di kamar, dan tidak mau merepotkan orang lain. Nyeri menstruasi sayangnya jarang diakui, dianggap sebagai sebuah kemutlakan yang muncul ketika perempuan menstruasi, sehingga perempuan tetap dipaksa untuk melakukan pekerjaan rumah, dan tidak melihat urgensi mengambil izin dalam rutinitas yang harus dijalani.

Nyeri menstruasi dapat menghambat perempuan melakukan aktivitas. Tak jarang, perempuan tidak mampu bangkit dari tempat tidurnya, namun sering tidak jadi alasan untuk beristirahat total dan harus mengerjakan pekerjaan rumah tangga. Sikap seperti ini, selain dilakukan oleh perempuan sendiri, keluarga perempuan juga tidak menaruh simpati terhadap rasa nyeri yang dirasakan perempuan saat menstruasi.

Meski demikian, ketika ditanya kesediaan untuk membantu perempuan yang mengalami nyeri menstruasi, rata-rata menyatakan bahwa mereka bersedia melakukannya. Seperti pernyataan subjek Edelweiss berikut,

“Kalau ada anak perempuan lagi sakit haid, gengnya nolongin ke UKS.”

Pernyataan subjek Edelweiss dikuatkan oleh subjek Lily, yang tidak merasa keberatan untuk membantu perempuan yang mengalami nyeri akan menstruasi. Namun, Lily tidak merasa bahwa menstruasi adalah salah satu alasan yang pas untuk memperoleh izin, karena menstruasi masih belum dianggap sebagai sebuah penyakit yang bisa dimintai keringanan, dalam bentuk izin.

Pendobrakan Stigma: Keterbukaan dan Reaksi Lingkungan terhadap Menstruasi

Diskusi masalah menstruasi semestinya bukan merupakan hal yang tabu untuk dilakukan. Semua narasumber bersepakat bahwa berdiskusi masalah menstruasi sangatlah penting. Beberapa subjek memiliki parameter sendiri dalam mendiskusikan masalah menstruasi, seperti Lily yang menganggap diskusi menstruasi dengan lawan jenis harus memiliki tujuan edukasi, bukan mengarah ke hal-hal seksual. Mawar tidak nyaman mendiskusikan masalah menstruasi dengan lawan jenis. Edelweiss dan Anggrek merasa aman membicarakan menstruasi dengan lawan jenis, namun harus ada persetujuan dengan lawan jenis untuk berdiskusi. Ada beberapa hal yang menyebabkan perempuan enggan membicarakan masalah menstruasi, seperti ketika ditanyai orang asing, memiliki umur yang jauh dengan subjek, serta membicarakan menstruasi di depan umum. Pada akhirnya, menstruasi bisa didiskusikan, asalkan bertujuan untuk edukasi dan memenuhi kriteria diskusi yang tepat. “...*menstruasi itu bukan aib, menstruasi itu sama kayak wet dreams buat cowo,*” (penekanan oleh penulis), ungkap salah satu subjek.

Menurut Edelweiss, diskusi masalah menstruasi perlu digalakkan karena menurutnya menstruasi bukanlah aib. Perempuan umumnya malu untuk menyatakan di depan umum bahwa ia mengalami menstruasi. Sering kali, perempuan membungkusnya dengan kata haid atau datang bulan. Hal ini, menurut subjek Mawar dan Lily, terjadi karena semenjak awal, perempuan tidak diajarkan mengucapkan istilah “menstruasi,” dan haid merupakan istilah yang lebih dekat dengan perempuan, karena perempuan dibiasakan mengucapkan haid yang dipengaruhi oleh faktor pendidikan yang berbasis agama yang ditempuh sebagian besar subjek.

Reaksi ketika perempuan mengalami menstruasi tidak hanya dirasakan oleh perempuan itu sendiri. Lingkungan perempuan juga membagi reaksi terhadap perempuan menstruasi menjadi dua bagian, yaitu positif dan negatif. Reaksi positif ketika perempuan mengalami menstruasi terjadi ketika perempuan menstruasi pingsan atau membutuhkan pertolongan pertama. Seperti diungkapkan subjek Edelweiss, perempuan yang pingsan karena mengalami menstruasi akan segera mendapatkan pertolongan pertama dari teman-temannya. Selain pertolongan, perilaku lingkungan sekitar menjadi lebih berhati-hati ketika berbicara dan

menanggapi perempuan menstruasi, karena perempuan menstruasi dianggap lebih sensitif. Edelweiss menceritakan,

“Kalau yang cewe-cewe pasti ngerti. Kalau yang cowo-cowo tuh, pasti bilang kalau lagi sakit tuh ‘lebay’.”

Perempuan menstruasi juga mendapatkan justifikasi bahwa rasa sakit yang mereka rasakan adalah sesuatu yang dilebih-lebihkan. Salah satu subjek, Lily, bahkan menyalahkan perempuan yang melebih-lebihkan *pre-menstrual syndrome* untuk mendapatkan keuntungan atas kondisi mereka, sehingga perempuan lain yang tidak berlebihan mendapatkan justifikasi negatif akibat perempuan tersebut mengalami menstruasi. Pada akhirnya, lingkungan dapat mendukung ketika perempuan mengalami menstruasi, namun tanggapan negatif terhadap perempuan menstruasi bisa datang dari sesama perempuan itu sendiri.

Menstruasi menurut para subjek bukan merupakan sebuah tanda menjadi perempuan sesungguhnya. Mawar, misalnya, hanya merasa, dengan menstruasi perempuan sudah harus mempertanggungjawabkan perbuatan mereka sendiri. Anggrek merasa tidak familiar dengan konsepsi tersebut, dan Edelweiss percaya,

“Aku percaya orang yang layak disebut wanita akan disebut wanita pada saatnya, terlepas apa dia sudah haid atau belum.”

Edelweiss merasa, menstruasi bukanlah parameter bahwa perempuan telah menjadi perempuan sesungguhnya. Konsepsi bahwa perempuan sesungguhnya adalah perempuan yang sudah mengalami menstruasi bukanlah pandangan yang populer tentang menstruasi dalam masyarakat Indonesia.

Perempuan mendapatkan pengetahuan tentang menstruasi melalui lingkungan terdekat, yang terdiri dari keluarga dan teman-teman, informasi publik, dan nalar serta sumber ilmiah. Meskipun perempuan Indonesia bebas untuk memperoleh sumber informasi, namun seringkali, sumber informasi yang mereka dapatkan tidak berimbang. Perempuan yang mengalami menstruasi mendapatkan pengalaman bahwa menstruasi menjadi sebuah stigma, ketika keluarga dan teman-teman mereka memaparkan apa yang mereka ketahui tentang menstruasi (Rubinsky, dkk., 2020). Hal inilah yang menjadikan perempuan menstruasi sering mendapatkan justifikasi *lebay*, karena menstruasi sering direproduksi sebagai sebuah mitos oleh kebudayaan populer, iklan, dan bahkan materi edukasi (Johnston-Robledo & Chrisler, 2013). Selain itu, kecenderungan pengetahuan tentang menstruasi didasari oleh perdebatan dan penafsiran yang cenderung menguatkan stigma terhadap perempuan menstruasi dari pada menyajikan pengetahuan tanpa stigma (Mondragon & Txertudi, 2019). Salah satu contohnya adalah iklan pembalut yang masih melemparkan wacana bahwa menstruasi adalah sebuah ketidaksempurnaan yang muncul dari perempuan sebagai objek seksual (Baidhowi, 2018). Pengetahuan yang diselimuti oleh stigma inilah, yang membuat perempuan harus berusaha lebih keras untuk memahami menstruasi secara obyektif, dengan bantuan sumber ilmiah, maupun informasi publik.

Ketika perempuan sudah mendapatkan pengetahuan menstruasi, mereka dapat dengan cepat mengidentifikasi bahwa ia mengalami menstruasi. Ketika mereka sudah

memastikan bahwa mereka mengalami menstruasi, perempuan segera menghubungi orang terdekat, yaitu ibu atau mencari cara menghubungi ibu untuk menyampaikan kabar tersebut. Euforia terhadap menstruasi muncul karena, pada akhirnya, perempuan bisa setara dengan teman-temannya yang mengalami menstruasi, mendapatkan libur ibadah, dan membuktikan bahwa ia memiliki tubuh yang sehat. Perempuan yang memiliki kebanggaan terhadap tubuhnya, akan merasa bangga bahwa pada akhirnya ia mengalami menstruasi, karena ia merasa lega bahwa tubuhnya berfungsi normal dan sehat (Chrisler, dkk., 2015). Menurut pendapat Simone de Beauvoir (1956), darah menstruasi tidak membuat perempuan menjadi tidak suci; darah bukan merupakan sebuah tanda bahwa ia tidak suci. Hal ini membuktikan, jika bukan perempuan yang mengalami menstruasi, maka darah tidak akan dianggap sebagai sesuatu yang kotor.

Hanya karena mengeluarkan darah saat menstruasi, perempuan menjadi kotor atau tidak suci. Menurut pendapat salah satu subjek penelitian, ia merasa malu ketika menstruasi karena menstruasi membuatnya menjadi sama dengan perempuan lain, padahal ia mengidentifikasi diri sebagai seorang perempuan tomboi yang berbeda dengan perempuan lainnya. Pendapat ini terjadi karena perempuan tidak merasa bangga terhadap tubuhnya sebagai seorang perempuan, sehingga memandang menstruasi sebagai sesuatu yang memalukan dan mengganggu (Chrisler, dkk., 2015; Johnston-Robledo, dkk., 2003).

Ketika perempuan berada dalam internalisasi pengaruh pandangan laki-laki (Lennon, 2019), sebuah peristiwa yang harusnya normal berlangsung pada tubuh perempuan menjadi penuh stigma (Kelland, dkk., 2017). Karena itu, penerimaan perempuan pada menstruasi juga bergantung kepada bagaimana lingkungan sekitar menerima perempuan menstruasi itu sendiri. Simone de Beauvoir (1956) menjelaskan, laki-laki dan lingkungan menganggap perempuan menstruasi berlebihan akibat stigma yang diterapkan masyarakat pada tubuh perempuan. Stigma itu diturunkan dari satu generasi ke generasi lainnya, yang pada akhirnya menentukan penerimaan perempuan terhadap menstruasi tergantung bagaimana penerimaan tubuh seorang perempuan dan pandangan lingkungan sekitar terhadap segala hal yang terjadi pada tubuh perempuan.

Stigma inilah yang membuat perempuan tidak diakui ketika mengalami nyeri menstruasi, bahkan oleh sesama perempuan sendiri. Hal ini terjadi karena perempuan merasa bahwa nyeri menstruasi adalah hal yang dialami oleh seluruh perempuan, sehingga terjadi generalisasi (pukul rata) (Chen, dkk., 2018). Perempuan juga mengandalkan diri sendiri untuk menangani nyeri menstruasi dan tidak perlu dibawa ke dokter (Chen, dkk., 2018). Perempuan dibiasakan untuk menganggap bahwa masalah menstruasi harus dihadapi secara mandiri dan rahasia (Rubinsky, dkk., 2020). Padahal, nyeri menstruasi merupakan alarm yang meminta tubuh perempuan untuk beristirahat sejenak. Hal ini menyebabkan cuti menstruasi yang merupakan hak perempuan tidak diajukan, karena perempuan merasa bahwa mereka bisa menahan nyeri menstruasi tersebut. Akibatnya, perempuan terus dipaksa melakukan pekerjaan yang diamanatkan kepada mereka, dengan membawa rasa sakit yang tidak pernah diakui.

Dalam diskusi tentang menstruasi, perempuan merasa nyaman mendiskusikan menstruasi dengan teman sebaya, apalagi yang memiliki jenis kelamin sama. Perempuan membuat batasan dan merasa risih jika lawan diskusi tidak memenuhi kriteria yang ditetapkan oleh perempuan itu sendiri, serta tidak mencapai tujuan yang sama. Hal ini terpenuhi oleh teori Fishbein & Ajzen, yang menyatakan bahwa sebuah perilaku yang memiliki dukungan normatif, dapat mengkalkulasikan sebuah niatan untuk berperilaku, yang pada akhirnya memperkirakan apa yang akhirnya kita lakukan (Hogg & Vaughan, 2018). Jika perempuan merasa bahwa lawan diskusi mereka memiliki tujuan dan intensi yang jelas dalam diskusi menstruasi, serta lingkungan sekitar mendukung diskusi menstruasi secara terbuka, maka diskusi menstruasi akan terjadi. Perlunya pendidikan seks yang objektif, dan diskusi menstruasi tanpa stigma di ruang publik, untuk membuat menstruasi dikenal sebagai sebuah siklus di dalam tubuh perempuan, yang menandakan bahwa perempuan tersebut sehat.

Kesimpulan

Menstruasi merupakan pengalaman subjektif yang dirasakan oleh perempuan. Pengalaman menstruasi seringkali dianggap sebagai obyek tabu, yang dikekalkan oleh pandangan masyarakat yang membatasi diskusi tentang menstruasi. Perempuan mendapatkan pengetahuan tentang menstruasi dari lingkungan terdekat, penalaran ilmiah, dan informasi publik, yang saling melengkapi. Stigma masyarakat dalam memandang menstruasi menyebabkan diskusi menstruasi dipandang tabu. Pengabaian tentang pengalaman menstruasi perempuan menyebabkan sulitnya perempuan mengakses cuti ketika menstruasi, padahal nyeri menstruasi adalah hal yang nyata. Pada akhirnya, pengalaman menstruasi menjadi sebuah penentu, apakah perempuan percaya diri dengan eksistensinya sebagai perempuan, atau malah membuktikan bahwa menjadi seorang perempuan adalah hal yang merepotkan.

Daftar Pustaka

- Abdullah, I. (2012). Mitos Menstruasi: Konstruksi Budaya Atas Realitas Gender. *Humaniora* 14(1), 34-41.
- Baidhowi, P. N. (2018). Konstruksi Wacana dan Komodifikasi Menstruasi dalam Iklan Pembalut di Indonesia (Skripsi S1). Universitas Airlangga.
- De Beauvoir, S. (1956). *The Second Sex*. In *Yale French Studies* (Issue 2). Jonathan Cape.
- Chen, C. X., Shieh, C., Draucker, C. B., & Carpenter, J. S. (2018). Reasons Women Do not Seek Health Care for Dysmenorrhea. *Journal of Clinical Nursing* 27(1).
- Chrisler, J. C., Marván, M. L., Gorman, J. A., & Rossini, M. (2015). Body Appreciation and Attitudes toward Menstruation. *Body Image* 12(1): 78-81.
- Diamond-Smith, N., George, O. O., Wawire, S., & Ayodo, G. (2020). Knowledge of Menstruation and Fertility among Adults in Rural Western Kenya: Gaps and Opportunities for Support. *PLOS ONE* 5(13).
- Gaybor, J. (2020). Everyday (Online) Body Politics of Menstruation. *Feminist Media Studies* 00(00): 1-16.
- Hogg, M. A., & Vaughan, G. M. (2018). *Social Psychology* (8th ed.). New York: Pearson.
- Jackson, T. E. (2019). Policing a Menstrual Monster: How Working Class Girls Discuss their Menstrual Reactions and Experiences. *Journal of Youth Studies* 22(2): 153-170.
- Johnston-Robledo, I., Ball, M., Lauta, K., & Zekoll, A. (2003). To Bleed or Not to Bleed: Young

- Women's Attitudes toward Menstrual Suppression. *Women and Health* 38(3): 59-75.
- Johnston-Robledo, I., & Chrisler, J. C. (2013). The Menstrual Mark: Menstruation as Social Stigma. *Sex Roles* 68(1-2): 9-18.
- Kelland, L., Paphitis, S., & Macleod, C. (2017). A Contemporary Phenomenology of Menstruation: Understanding the Body in Situation and as Situation in Public Health Interventions to Address Menstruation-Related Challenges. *Women's Studies International Forum* 63:33-41.
- Lennon, K. (2019). Feminist Perspectives on the Body. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Mondragon, N. I., & Txertudi, M. B. (2019). Understanding Menstruation: Influence of Gender and Ideological Factors. A Study of Young People's Social Representations. *Feminism and Psychology* 29(3): 357-373.
- Patterson, A. S. (2013). *The Menstrual Body* (MA Thesis). Sociology Department, University of New Orleans.
- Pemiliana, P. D. (2019). Perilaku Remaja Putri Dengan Personal Hygiene Saat Menstruasi di SMA Etidlandia Medan Tahun 2018. *Gaster* 17(1): 62.
- Roberts, T. A., Goldenberg, J. L., Power, C., & Pyszczynski, T. (2002). "Feminine Protection": The effects of Menstruation on Attitudes towards Women. *Psychology of Women Quarterly* 26(2), 131-139.
- Rubinsky, V., Gunning, J. N., & Cooke-Jackson, A. (2020). "I Thought I Was Dying." (Un)Supportive Communication Surrounding Early Menstruation Experiences. *Health Communication* 35(2): 242-252.

Implementasi Kebijakan Aborsi Aman bagi Korban Perkosaan di Bawah Umur: Tinjauan Perspektif Hukum Feminis dan Keadilan Reproduksi

Susi Gustiana

Latar Belakang

Akses aborsi aman merupakan salah satu elemen kunci dari hak kesehatan reproduksi dan seksual perempuan. Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan menjamin hak perempuan untuk mengakses aborsi aman, ketika terdapat indikasi kedaruratan medis dan kehamilan akibat perkosaan. Banyak kelompok dalam masyarakat menentang aborsi. Ada dua kubu yang memperdebatkan status moral aborsi, yaitu kubu *pro-life* dan *pro-choice*. Kubu *pro-life* mengatakan bahwa bayi yang belum lahir memiliki hak untuk hidup dan hak untuk mendapatkan perlindungan. Kubu *pro-life* tidak menyetujui aborsi berdasarkan moral dan agama yang tertanam dalam masyarakat, alasannya demi keselamatan nyawa ibu. Aborsi dilihat sebagai sebuah tindakan kejahatan terhadap kehidupan manusia. Mereka yang mendukung perspektif ini mengedepankan moralitas tentang sakralnya kehidupan (Smith, 2005).

Kelompok *pro-choice* adalah mereka yang menyetujui dilakukan aborsi berdasar pada hak reproduksi perempuan yang mengalami kehamilan tidak diinginkan. Perempuan memiliki kontrol atas tubuhnya dan bisa memilih melanjutkan atau menghentikan kehamilan dengan alasan apapun. Pandangan ini lebih menonjolkan perhatiannya kepada masa depan anak yang tidak diinginkan. Jikapun memilih anak tetap akan dilahirkan, seringkali berujung pada kekerasan anak (Lopez, 2012: 14-515). Untuk menengahi kedua kubu ini, lahirlah paham ketiga dari kalangan moderat. Menurut perspektif moderat, aborsi boleh dilakukan dalam kondisi tertentu, yaitu pada korban perkosaan jika kehamilan mengancam nyawa ibu dan jika dokter

menyimpulkan kehamilan tersebut dapat mengancam kesehatan ibu atau menimbulkan penyakit yang parah pada ibu (Lopez, 2012:16).

Secara normatif, Indonesia memandang aborsi dengan pendekatan yang moderat, karena aborsi pada dasarnya dilarang dalam pasal 299, 346, 347. Pasal 348 Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Nomor 1 Tahun 2023 dan pasal 75 Undang-undang Nomor 36 tahun 2009 tentang Kesehatan memperbolehkan aborsi dalam keadaan tertentu. Dalam pasal 75 ayat 1 menyatakan bahwa pada dasarnya setiap orang dilarang melakukan aborsi. Aborsi tersebut menurut pasal 75 ayat 2 Undang-Undang Kesehatan hanya dapat dilakukan berdasarkan pada dua kondisi yaitu karena indikasi kedaruratan medis atau kehamilan akibat perkosaan yang dapat menyebabkan trauma psikologis.

Pengaturan pelaksanaan aborsi pada korban perkosaan diakomodir dalam Peraturan Pemerintah Nomor 61 tahun 2014 tentang Kesehatan Reproduksi, tetapi terdapat beberapa persyaratan yang tidak bisa dipenuhi atau sulit untuk dipenuhi korban perkosaan. Hal ini karena adanya batasan usia kehamilan untuk diperbolehkan aborsi para korban perkosaan yaitu 40 hari serta harus dibuktikan dengan surat keterangan ahli dan penyidik mengenai adanya tindak pidana perkosaan. Persyaratan ini tidak bisa diterapkan, oleh sebab tidak semua korban langsung mengetahui kehamilan sesuai batasan waktu. Selain itu, terdapat banyak alasan korban perkosaan tidak segera melaporkan perkosaan yang dialaminya yaitu adanya ketakutan, trauma, takut tidak dipercaya, merasa malu dan merasa bersalah serta ketidakpercayaan terhadap sistem hukum yang berlaku. Banyak korban pemerkosaan tidak tahu kalau mereka sedang hamil, terlebih-lebih anak perempuan yang masih kurang literasi tentang kesehatan reproduksi, akibat akses informasi yang terbatas dan kuatnya tabu untuk membicarakan hal itu secara terbuka.

World Health Organization (WHO) menemukan fakta bahwa terjadi sekitar 56 juta aborsi di dunia, dan 25 juta di antaranya adalah aborsi tidak aman. 98% dari 25 juta aborsi tidak aman tersebut terjadi di negara berkembang, termasuk di Indonesia, dan 40% di antaranya tidak mendapat perawatan. Parahnya, Badan Pusat Statistik (BPS) menyatakan bahwa 4.1% dari kematian ibu di Indonesia disebabkan oleh keguguran atau aborsi tidak aman. Banyaknya praktik aborsi tidak aman dilatarbelakangi oleh aparat penegak hukum yang justru memidana perempuan ketika ingin mengakses aborsi aman.

Di Provinsi Nusa Tenggara Barat (NTB), selama tahun 2021, kekerasan terhadap perempuan dan anak terjadi sebanyak 959 kasus. Angka ini meningkat tajam jika dibandingkan dengan tahun 2019 dan tahun 2020. Pada tahun 2019 jumlah kasus kekerasan terhadap perempuan dan anak mencapai 545 kasus. Kemudian meningkat drastis pada tahun 2020 dengan jumlah 845 kasus. Dinas Pemberdayaan Perempuan, Perlindungan Anak dan Pengendalian Penduduk dan Keluarga Berencana (DP3AP2KB) Provinsi NTB mencatat setidaknya 392 kasus kekerasan terjadi pada perempuan sejak Januari hingga 16 Desember 2021. Sementara kasus kekerasan pada anak sebanyak 567 kasus.

Berdasarkan pengamatan kasus yang ditangani oleh LBH APIK NTB, LPA NTB, BKBH UIN Mataram dengan ketentuan sekarang, kelompok yang paling tidak terlindungi adalah anak perempuan korban perkosaan. Kehamilan mereka baru

diketahui oleh orang tua saat ada perubahan bentuk tubuh dan biasanya itu baru kelihatan saat memasuki bulan ke-empat atau 12 minggu, jauh dari batas yang ditetapkan UU. Inilah yang kerap membuat anak-anak perempuan korban perkosaan dipenjara karena melakukan aborsi pada umur kehamilan melebihi yang tertera di perundangan. Pasal lain lagi yang lumayan rumit dan bisa menghambat adalah soal siapa yang bisa melakukan aborsi.

Jika korban perkosaan tetap melakukan aborsi dengan tidak memenuhi persyaratan tersebut, korban berpotensi dijerat dengan hukum pidana pasal 194 Undang-Undang Kesehatan yang mengancam setiap orang yang melakukan aborsi karena tidak sesuai dengan Pasal 75 ayat 2 Undang-Undang Kesehatan dengan pidana penjara karena tidak sesuai dengan pasal paling lama 10 tahun dan denda 1 Milyar. Pasal ini berpotensi untuk mengkriminalisasi korban perkosaan. Jika dilihat dari perspektif hukum feminis, pemikir memandang dalam konteks yurisprudensi feminis, perempuan memiliki hak atas tubuhnya dan menolak tubuhnya dikendalikan oleh orang luar yang dalam perspektif feminis adalah dunia patriarkal laki-laki (Fuad, 2014: 2).

Pendekatan atau metode dalam mengkaji hukum dengan perspektif feminis adalah dengan menempatkan pengalaman perempuan sebagai suatu dasar yang utama dan mempertimbangkan berbagai masalah hukum (Safitri, 2016) termasuk pada analisis kebijakan. Aborsi bisa dilakukan oleh tenaga kesehatan tersertifikasi yang ditetapkan oleh menteri. Namun, apakah tenaga-tenaga kesehatan tersertifikasi ini mudah diakses dan layanan tersedia di seluruh wilayah di Indonesia? Apakah para korban yang tinggal di daerah terpencil memiliki akses yang sama terhadap layanan aborsi aman ini? Di NTB, banyak korban melakukan aborsi yang tidak aman dengan pijat, jamu dan pil. Ketika penyintas pemerkosaan pada akhirnya aborsi akan dikeluarkan dari sekolah karena hamil, dianggap aib keluarga dan mereka yang merupakan penyintas terpaksa menjadi buruh migran.

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis apakah kebijakan aborsi pada korban perkosaan di bawah umur terimplementasi sesuai dengan perspektif feminis yaitu menempatkan pengalaman perempuan sebagai dasar dari berbagai masalah hukum (Safitri, 2006: 47) termasuk pada analisis kebijakan. Rumusan masalah penelitian ini, yaitu bagaimana implementasi kebijakan aborsi aman pada korban perkosaan di bawah umur tinjauan perspektif hukum feminis? Bagaimana bentuk tanggung jawab negara terhadap korban perkosaan di bawah umur yang hamil akibat perkosaan di Sentra Paramita Mataram Nusa Tenggara Barat?

Metode Penelitian

Penulis menganalisis implementasi kebijakan aborsi pada korban perkosaan tinjauan perspektif hukum feminis dan keadilan reproduksi di Nusa Tenggara Barat. Jenis penelitian ini adalah penelitian kebijakan (*policy research*) normatif yang bersifat kualitatif deskriptif. Menurut Gordon, dkk., dan Hill (dalam Nugroho, 2013) penelitian tentang kebijakan adalah penelitian dengan kekhususan pada penelitian tentang proses kebijakan. Pemahaman tentang proses kebijakan di sini dikembangkan dari pemahaman Hill yaitu memberikan perhatian utama pada bagaimana suatu kebijakan

itu dibuat, penatalaksanaannya dan bagaimana proses kebijakan mencakup formulasi, implementasi, kinerja dan lingkungan (Nugroho, 2013:102).

Penulis melihat sejauh mana implementasi dari Undang-undang Kesehatan, KUHP lama dan baru, peraturan pemerintah serta Permenkes dengan tinjauan perspektif hukum feminis dan keadilan reproduksi sebagai pisau analisis. Perspektif hukum feminis atau perspektif feminis legal teori mendeskripsikan substansi dari suatu aturan produk negara diuji menggunakan kacamata pengalaman perempuan untuk melihat apakah aturan tersebut berdampak positif atau justru merugikan perempuan sesuai hak dan keadilan reproduksi. Selanjutnya, penelitian ini juga bertujuan untuk mendeskripsikan tanggung jawab negara atas hak komprehensif bagi korban perkosaan di bawah umur sehingga tidak semakin mendiskriminasi, menstigma dan meminggirkan hak korban termasuk hak perempuan untuk reproduksi.

Sumber data yang digunakan adalah data primer dan sekunder. Data primer diperoleh melalui wawancara, observasi, dan studi pustaka. Sedangkan data sekunder adalah data yang diperoleh melalui studi literatur berupa bahan undang-undang diantaranya Undang-Undang Nomor 36 tahun 2009 tentang Kesehatan, Undang-undang Nomor 39 tahun 99 tentang Hak Asasi Manusia, Peraturan Pemerintah Nomor 61 tahun 2014 tentang Kesehatan Reproduksi, KUHP Nomor 1 Tahun 2023, Peraturan Mahkamah Agung (Perma) Nomor 3 tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan dengan Hukum. Studi literatur dilakukan selama 3 bulan dengan mengakses literatur secara *online* dan *offline*.

Landasan Teori

Perkosaan tidak bisa dipandang sebagai kejahatan yang hanya menjadi urusan privat individu korban, namun harus dijadikan sebagai isu publik dalam upaya penghapusan segala bentuk diskriminatif terhadap perempuan. Ini merupakan salah satu instrumen Hak Asasi Manusia (HAM) internasional, yaitu *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (CEDAW) yang diadopsi oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada Tahun 1979 serta diratifikasi oleh Indonesia melalui Undang-Undang nomor 7 Tahun 1945 tentang Pengesahan Konvensi mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan. Kebijakan aborsi pada korban perkosaan masih belum memiliki perspektif gender. Perspektif dalam kajian gender, menurut Wening Udasmoro & Widyanayati (2020), tidaklah bersifat tunggal; ada dinamika yang terus bergerak. Secara teoretis, dalam merespons berbagai perkembangan, teori-teori feminisme mengalami kemajuan pesat sejak tahun 1970-an (Udasmoro, 2017), jika dikaitkan dengan keadilan reproduksi pada korban perkosaan di bawah umur.

Penelitian ini menggunakan dua perspektif teori, yaitu, *pertama*, teori hukum feminis. Upaya untuk melakukan analisis dengan menggunakan teori-teori hukum feminis ini penting dilakukan dalam rangka menghasilkan hukum yang lebih berkeadilan tidak abai terhadap pengalaman kelompok marginal dan untuk melakukan pembaharuan terhadap hukum itu sendiri (Sandiata, 2022). Perspektif teori hukum feminis memahami secara kritis konstruksi ketidakadilan dalam masyarakat yang

sering diperkuat dengan produk hukum yang mengandung nilai patriarki karena diproduksi oleh kelompok yang memiliki otoritas dalam masyarakat dengan pola pikir patriarki yang dominan. Bagaimana perempuan diposisikan dan dikonstruksikan oleh nilai-nilai hukum akan berdampak pada perempuan; karena itu, mengakomodasi pengalaman perempuan dalam pembuatan dan implementasi hukum menjadi perhatian penting.

Menurut Curzon (dalam Fuad, 2014: 2), pada konteks feminis yurisprudensi, perempuan memiliki hak atas tubuhnya dan menolak tubuhnya dikendalikan oleh pihak luar, yang dalam perspektif feminis disebut patriarkal laki-laki. Terkait aborsi, pandangan ini melahirkan kubu *pro-choice*, menganggap aborsi sebagai hak reproduksi perempuan yang mengalami kehamilan tidak diinginkan. Pandangan ini memandang, perempuan memiliki kontrol atas tubuhnya untuk melanjutkan atau menghentikan kehamilan. Pandangan ini lebih menonjolkan pada masa depan anak karena sering kali mengalami kekerasan dalam rumah tangga (Lopes, 2012: 515). Pandangan ini menolak kubu *pro-life* anti aborsi melalui *pro-choice* atau pilihan ditentukan korban. Sementara, menurut perspektif moderat, aborsi boleh dilakukan pada korban perkosaan, kehamilan yang mengancam nyawa ibu atau menimbulkan penyakit yang parah pada ibu (Lopes, 2012: 516).

Ditinjau dari teori hukum feminis, hukum selama ini ditampilkan oleh pemikiran hukum yang lebih mengkonsentrasikan diri pada yurisprudensi patriarki. Dalam yurisprudensi patriarki, teori hukum feminis memercayai bahwa netralitas dan objektivitas hukum hanya akan menghasilkan hukum yang bias gender. Hal ini memerlukan suatu analisis kajian tertentu dengan memakai metode feminisme, yang salah satunya berupa *asking the woman question*, yaitu menggunakan pengalaman perempuan untuk dikombinasikan pada hukum dan politik.

Apakah dalam proses formulasi Undang-Undang Kesehatan dan KUHP baru sudah didasarkan pada pengalaman perempuan? Dalam penetapan batas usia kehamilan yang dapat dilakukan aborsi pada kebijakan yang tercantum dalam Undang-Undang Kesehatan dan PP Kesehatan Reproduksi disebutkan Fatwa MUI Nomor 4 tahun 2005 tentang Aborsi. Fatwa MUI tentu berdasarkan pada yurisprudensi patriarki. Dengan pembatasan batas usia itulah, korban perkosaan tidak dapat melakukan aborsi dan tentu korban akan mengalami reviktimisasi atau menjadi korban berkali-kali.

Teori yang *kedua*, yaitu untuk menjawab bagaimana bentuk tanggung jawab negara dalam upaya perlindungan korban perkosaan di bawah umur yang terpaksa harus meneruskan kehamilan karena tidak punya pilihan lain melalui layanan terpadu litigasi dan non litigasi melalui perspektif teori keadilan reproduksi. Keadilan reproduksi memberikan tawaran yang lebih memperhatikan persoalan interseksional (Ross & Sollinger, 2017). Keadilan reproduksi mengakui keberagaman pengalaman individu atas sosial, ekonomi, jenis kelamin, identitas gender dan ras perbedaan spektrum tiap individu akan memengaruhi pengalaman pada pelayanan dan kebijakan terkait kesehatan reproduksi (Pacia, 2020). Pendekatan atau kerangka keadilan reproduksi bersifat holistik ekspansif dan interseksional.

Keadilan reproduksi menegaskan pentingnya memperhatikan peran komunitas sebagai konteks pengalaman, di mana terjadi relasi antara kesejahteraan dengan

kesehatan reproduksi terbentuk berdasarkan kondisi ekonomi dan budaya dari tiap komunitas. Hal tersebut juga akan terkait dengan layanan kesehatan reproduksi yang mudah diakses dan terjangkau. Dengan memahami relasi ini, kita dapat melihat secara mendalam persoalan yang terkait juga dengan persoalan kemiskinan serta kesejahteraan. Perspektif ini membantu kita melihat batasan terhadap pilihan perempuan atas tubuh dan reproduksinya, termasuk untuk mengakses layanan kesehatan reproduksi (Rose & Sollinger, 2017). Keadilan reproduksi memberi ruang pada pemahaman tentang persoalan secara interseksional, sehingga lebih inklusif dalam menganalisis permasalahan terkait pemenuhan hak reproduksi bagi korban pemerkosaan di bawah umur dan bagaimana perlindungan negara yang diberikan kepada korban (Widiantini, 2023: 193-194).

Implementasi Kebijakan Aborsi Aman bagi Korban Perkosaan

Hak komprehensif perempuan yang masih terus diperjuangkan adalah hak aborsi aman, khususnya hak dalam pemenuhan atas kesehatan seksual dan reproduksi bagi perempuan di bawah umur sebagai korban perkosaan. Aborsi bagi korban perkosaan sejatinya legal di Indonesia. Aturan aborsi secara tertulis diatur dalam Undang-Undang Nomor 36 tahun 2009 tentang Kesehatan. Beleid tersebut telah membuat panduan tata cara pelaksanaan pelayanan kesehatan bagi korban kekerasan seksual pada perempuan dan anak termasuk aborsi aman.

Kebijakan ini menyatakan bahwa aborsi dapat dilakukan dalam dua keadaan, yaitu pada kasus kehamilan dengan indikasi kedaruratan medis dan pada kasus perkosaan. Pada aborsi karena perkosaan, pasal 75 ayat (2) b menyebutkan bahwa setiap orang dilarang melakukan aborsi kecuali kehamilan akibat perkosaan yang dapat menyebabkan trauma psikologis bagi korban. Namun, UU Kesehatan belum bisa membantu para korban perkosaan untuk mendapatkan layanan aborsi aman. Meskipun, di dalam regulasi tersebut sudah jelas disebutkan bagaimana mengakses layanan bagi korban perkosaan, yaitu dengan membentuk tim dokter, dokumen dari polisi, dan sebagainya. Bahkan, tata laksana lebih rinci dijabarkan dalam Permenkes Nomor 3 tahun 2016 tentang Hak Kesehatan Reproduksi dan Seksual (HKSR) serta Peraturan Menteri Kesehatan (Permenkes) Nomor 3 tahun 2016 tentang Pelatihan dan Penyelenggaraan Pelayanan Aborsi atas Indikasi Kedaruratan Medis dan Kehamilan Akibat Perkosaan.

Sejauh ini, aborsi aman bagi korban perkosaan sesuai otoritas akses informasi beserta layanan tidak ada implementasi yang berarti. Dalam Undang-Undang Kesehatan pasal 76 (a), penyintas dihadapkan pada batasan usia kehamilan yang terlampau singkat serta terbatas pada usia kehamilan 6 minggu atau 40 hari saja dihitung dari hari pertama haid terakhir, kecuali dalam hal kedaruratan medis. Pasal ini bermasalah karena dua alasan. *Pertama*, waktu yang diperbolehkan untuk melakukan aborsi bagi korban perkosaan sangat singkat yaitu usia kehamilan enam minggu. Padahal pada waktu tersebut korban perkosaan masih trauma dan sulit

membuka diri dan menceritakan pengalaman yang menyimpannya terlebih mengatakan bahwa dia diperkosa.

Untuk mengakses prosedur aborsi yang aman dan legal, korban perkosaan membutuhkan surat keterangan dari kepolisian yang menyatakan bahwa dia merupakan terduga korban pemerkosaan serta keterangan usia kandungannya. Meskipun ada regulasi yang mengatur, tetapi ada batas waktu dengan usia kandungan. “Batas usia kandungan itu yang membuat kita sulit, dan kita sebagai penyidik terancam pidana jika menyarankan aborsi pada korban perkosaan,” kata Kanit PPA Polres Sumbawa, Aiptu Arifin Setioko (projectmultatuli.org, 24/10/2022).

Berdasarkan data Lentera Sintas Indonesia, pada 2016, 93% penyintas pemerkosaan tidak melaporkan bahwa dirinya diperkosa. Ini terjadi karena tinggi dan menguatnya stigma. Stigma sosial yang terkait dengan aborsi korban perkosaan yang diekspresikan bukan hanya oleh masyarakat secara umum juga dilakukan tenaga kesehatan dalam poin akses aborsi dari individu dengan indikasi kedaruratan medis.

“Ketika kemudian korban perkosaan tidak bisa mendapatkan haknya yang penuh, termasuk pelayanan kesehatan yang segera, maupun hak untuk menghentikan kehamilan ketika ia menginginkan untuk dihentikan maka kehamilan ini menjadi bermasalah. Karena tidak diinginkan dan tidak direncanakan,” kata dr. Marcia Soumokil, Direktur Yayasan Inisiatif Perubahan Akses Menuju Sehat (IPAS) Indonesia (kompas.com, 12 Februari 2022).

Mengacu pada UU Kesehatan dan peraturan pelaksanaannya, menurut Soumokil, seharusnya pemerintah dapat menyediakan/menunjuk layanan kesehatan penyedia layanan aborsi aman khusus untuk korban perkosaan. Apabila korban, karena berbagai hal meneruskan kehamilan, maka menjadi urgen bagi pemerintah untuk memenuhi kebutuhan korban atas perawatan selama kehamilan, kelahiran bahkan hingga proses adopsi negara apabila diperlukan.

Satu persyaratan yang paling rumit untuk dipenuhi dari ketentuan UU Kesehatan sehingga kerap menjerat korban perkosaan menjadi terpidana adalah ketentuan pasal 76 UU Kesehatan huruf a, bahwa aborsi hanya dapat dilakukan sebelum kehamilan berumur enam minggu dihitung dari hari pertama haid terakhir, kecuali dalam hal kedaruratan medis. Pada kenyataannya, banyak korban pemerkosaan tidak tahu kalau mereka sedang hamil, terutama anak-anak di bawah umur yang tidak mendapatkan pendidikan kesehatan reproduksi akibat akses informasi yang terbatas dan kuatnya tabu untuk membicarakan hal itu secara terbuka.

Menurut Dewi (2023), hukum seharusnya tidak membatasi korban perkosaan untuk melakukan aborsi demi menghindari aborsi tidak aman yang dapat menyebabkan masalah serius bagi kesehatan ibu, dalam kasus yang ekstrem dapat menyebabkan kematian bagi ibu. Pembatasan waktu tersebut juga akan mempersempit waktu pembuktian karena salah satu syarat yang harus dipenuhi oleh korban perkosaan yang ingin melakukan aborsi adalah adanya keterangan penyidik mengenai kesesuaian usia kehamilan dengan waktu kejadian perkosaan. Untuk mengakses itu, butuh proses birokrasi yang panjang dan menyebabkan penundaan ke akses kesehatan seksual dan reproduksi yang dibutuhkan penyintas dengan segera. Selain itu, pasal 77 UU Kesehatan menyebutkan, “Pemerintah wajib melindungi dan mencegah perempuan dari aborsi sebagaimana diatur dalam pasal 75 ayat 2 dan ayat

3 yang tidak bermutu, tidak aman, dan tidak bertanggungjawab serta bertentangan dengan norma agama dan ketentuan perundang-undangan.”

Namun, tidak jelas bentuk perlindungan seperti apa yang negara berikan sebagai pengejawantahan atas kewajibannya, selain melalui perlindungan represif melalui pemidanaan bagi mereka yang melakukan aborsi di luar konteks pasal 76, yaitu hamil akibat pemerkosaan dan hamil dengan indikasi medis. Padahal, pencegahan untuk mengakses aborsi tidak aman seharusnya dilakukan dengan penyediaan layanan aborsi yang memadai bagi perempuan yang membutuhkan. Selain itu, cara pandang yang menganggap aborsi bertentangan dengan norma agama menjadi permasalahan karena pasal ini mempertahankan cara pandang konservatif bahwa aborsi adalah urusan moralitas dengan agama menjadi penentunya.

Pada Januari 2023, pemerintah menetapkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana atau KUHP baru yang akan berlaku tiga tahun setelah diundangkan (Januari 2026). Dalam KUHP baru ini, aborsi diatur dalam pasal 463, 464, dan 465. Secara paradigmatis, KUHP baru masih mempertahankan pandangan bahwa aborsi pada dasarnya merupakan kejahatan. KUHP baru dalam pasal 463 menyatakan bahwa perempuan yang melakukan aborsi dipidana paling lama 4 tahun. Narasumber hukum yang patriarkal menyebut hanya perempuan yang bersalah, padahal aborsi banyak terjadi bukan karena kesalahan perempuan saja. Komnas Perempuan menerima pengaduan kasus pemaksaan aborsi, meski tidak hanya untuk kasus perkosaan. Berdasarkan pengaduan yang diterima Komnas Perempuan, tercatat 147 kasus pemaksaan aborsi dari 2016-2021. Pelaku pemaksaan aborsi ini beragam, dari orangtua, suami, ataupun pacar.

Jika dibandingkan dengan KUHP lama, pengaturan dalam KUHP baru sejatinya lebih progresif, karena mengikuti Undang-Undang Kesehatan, yaitu memberikan pengecualian dalam hal akibat perkosaan atau kekerasan seksual yang lain dan indikasi medis lain. Peraturan ini juga memperpanjang jangka waktu untuk melakukan aborsi dari 6 minggu dalam Undang-Undang Kesehatan menjadi 14 minggu. KUHP baru juga mencatat pasal 194 Undang-Undang Kesehatan yang mengatur ancaman pidana bagi pelaku aborsi sehingga konsekuensinya pada saat ia berlaku efektif maka ketentuan aborsi akan mengacu pada KUHP baru.

Kriminalisasi Aborsi terhadap Korban Perkosaan

Korban pemerkosaan akan mengalami kriminalisasi apabila melakukan aborsi, termasuk aborsi aman. Akibatnya, banyak korban tidak mudah mendapatkan akses keadilan yang menjadi haknya, baik terkait penanganan, perlindungan, atau pemulihan. Menurut Maria Ulfa Anshor (2023: 63-65), korban berada dalam situasi yang kompleks; seringkali, keluarga justru menganggap mereka adalah aib yang harus ditutup rapat dan tidak boleh ada pihak lain yang mengetahuinya. Korban dikungkung atau bahkan diusir dari rumah atau komunitas dan lingkungannya.

Ketika korban melapor pada pihak yang berwajib, masih banyak aparat penegak hukum yang cenderung menyalahkan korban (*victim blaming*) dan tidak berpihak pada korban. Tantangan lain adalah penanganan hukum yang tidak terintegrasi dengan sistem pemulihan korban. Padahal, korban membutuhkan pemulihan secara

komprehensif, sistemik, terpadu, dan tanpa diskriminasi, yang berpihak pada kepentingan korban (Anshor, 2023). Contoh kasus, saat perempuan korban perkosaan di Sumbawa melaporkan perkosaan yang dialaminya, polisi melakukan tes DNA untuk mengetahui ayah biologis; ternyata DNA terduga pelaku tidak sama dengan DNA anak, sehingga korban dilaporkan balik atas tuduhan pencemaran nama baik (Kompas.com, 23 Februari 2022). “Ada dua orang yang dites DNA, yaitu terduga dan ayah kandung korban tetapi keduanya tidak cocok dengan DNA bayi itu,” kata Kanit Perlindungan Perempuan dan Anak Reskrim Polres Sumbawa, Aiptu Arifin Setioko (Gustiana & Hartik, 2023). Kasus ini akhirnya dihentikan dan anak korban diadopsi oleh kakak kandungnya.

Dengan memperhatikan pasal 463 KUHP baru dan pasal 75, 76, dan 77 Undang-Undang Kesehatan, terdapat perbedaan antara pengaturan pada kedua produk hukum tersebut. *Pertama*, pada konteks implementasi aturan dari KUHP baru, kasus aborsi dengan latar belakang kondisi kesehatan perempuan hamil akan berisiko perempuan yang melakukan aborsi tersebut terancam dikenakan hukuman pidana karena tidak masuk dalam kriteria atau syarat tindakan aborsi yang dapat dibebaskan dari ancaman pidana yaitu hanya apabila perempuan tersebut menjadi korban kekerasan seksual.

Kedua, opsi aborsi dengan latar belakang perempuan hamil adalah korban kekerasan seksual menjadi diminimalisasi kemungkinannya hanya sampai korban tindak pidana pemaksaan pelacuran, eksploitasi seksual, dan atau perbudakan seksual pada kasus kehamilan akibat kekerasan seksual pemerkosaan atau pemaksaan hubungan seksual dengan tipu daya janji nikah atau pada hubungan berpacaran langsung tertutup sebagaimana diatur dalam KUHP baru. Pengaturan mengenai aborsi semestinya memperhatikan pengalaman dan kondisi perempuan sebagai pihak yang memiliki fungsi kehamilan, terutama pada kehamilan akibat perkosaan atau bentuk kekerasan seksual lainnya. Pengaturan ini penting agar negara melindungi perempuan dan fungsi reproduksinya. Negara juga bertanggung jawab untuk tidak melakukan pembiaran terhadap sejumlah kematian ibu hamil akibat tindak aborsi yang tidak aman (Nurtjahyo, 2023: 22-23).

Dengan beragam persoalan dan tantangan itu, penderitaan korban semakin bertambah; korban akan mengalami kekerasan fisik, psikologis, dan penelantaran ekonomi dari pelaku yang terpaksa menikahi korban. Anak yang dilahirkan turut menanggung beban penderitaan dari perkawinan antara pelaku kekerasan seksual dengan korban. Hal tersebut ditemukan pada berbagai kasus yang diangkat dalam reportase tentang anak-anak dari korban kekerasan seksual yang dipaksa menikah di Sumbawa (Gustiana & Hartik, 2022).

Terkait kasus kehamilan pada anak di bawah umur akibat inses, bukan hal mudah bagi korban meneruskan kehamilan tersebut. Selain trauma, korban menghadapi stigma dari masyarakat karena kasus perkosaan. Seperti yang dirasakan R saat ditemui di ruang perawatan bayi Sentra Paramitha Mataram, R (17) sedang menyusui. Ia belum genap sebulan melahirkan secara cesar. Ia masih mengingat sulit dan sakitnya melahirkan. Di ruang operasi, R hanya ditemani ibu pendamping dan petugas kesehatan. Karena masih kepayahan, ia belum bisa bergabung untuk mengikuti kelas menjahit bersama temannya yang lain. “Saya belum sembuh, setiap

minggu harus periksa kesehatan. Saya baru pulang dari rumah sakit,” kata R (2/11/2022). R diperkosa ayah kandungnya sendiri hingga hamil. Kasus itu terkuak pada bulan Februari 2022. “Saya diperkosa ayah sejak kelas satu MA pada tahun 2020, hingga seterusnya naik kelas dua, aksi bejat itu terus berulang setiap hari sampai hamil. Bahkan, kakak saya juga diperkosa sejak masih SD oleh ayah,” kata R yang bercerita sambil terisak. “Trauma ini akan saya jalani seumur hidup,” ucap R.

Pada sidang Dewan PBB 9 November 2022, Save All Women and Girls (SAWG) merespons Universal Periodic Review (UPR) yang disampaikan pemerintah Indonesia. Ika Ayu dari SAWG menyampaikan kekecewaan pada pemerintah Indonesia yang kurang siap merespons isu seksualitas, kekerasan berbasis gender, hak kesehatan reproduksi, kesehatan ibu dan anak dan asas aborsi aman yang semestinya dilakukan sebagai upaya untuk mencapai SDGs (Susiana & Hartik, 2022). Dalam pantauan SAWG, kriminalisasi aborsi pada korban pemerkosaan telah terjadi pada 108 vonis kriminal di seluruh wilayah Indonesia dari tahun 2019 hingga 2021. Dari 31 vonis yang ada, perempuan atau remaja yang melakukan aborsi mengalami kriminalisasi. Selain itu, 54 penyedia layanan dan pihak yang menjual obat-obatan pemicu aborsi dikriminalisasi. Begitu pula, 46 orang yang memberikan pendampingan informasi dan obat-obatan. Dari 108 vonis tersebut, 51 di antaranya terkait dengan sanksi pidana dalam Undang-Undang Kesehatan Nomor 36 terkait dengan sanksi pidana berdasarkan Undang-Undang Perlindungan Anak dan 21 vonis secara tegas mengacu dalam KUHP. Ayu lebih lanjut menyampaikan desakan pada pemerintah Indonesia untuk memberikan perhatian pada isu seksualitas, kekerasan berbasis gender, hak kesehatan reproduksi, hak anak, dan akses aborsi aman.

Tindakan masyarakat ikut menambah kesengsaraan pada korban, hingga mereka sering merasa berada dalam penjara karena tindakan yang tidak adil. Ketidakadilan gender merupakan kerentanan perempuan korban perkosaan yang dapat menyengsarakan diri korban. Misalnya, tuduhan melakukan aborsi terhadap anak dalam kandungan sebagai perbuatan melanggar hukum; padahal hal itu dilakukan oleh perempuan yang menjadi korban perkosaan demi menutup aibnya dalam masyarakat. Stigma dan pelabelan dari masyarakat, seperti perempuan nakal, penggoda, tidak berakhlak, dan lainnya memperparah penderitaan korban yang melakukan aborsi, baik yang aman maupun tidak aman. Aparat Penagkak Hukum (APH) yang belum berperspektif perempuan dan korban membuat mereka menjadi korban berkali-kali. Terkait hal ini, Marcia Soumokil dari IPAS Indonesia menyatakan,

“Aborsi aman bagi korban pemerkosaan merupakan persoalan kesehatan. Dalam kesehatan, yang namanya sehat itu holistik, di antaranya fisik, mental, dan sosial. Hal tersebut sejalan dengan kebutuhan akibat dampak buruk yang harus dirasakan korban perkosaan, yaitu secara fisik karena mengalami kehamilan tak diinginkan; secara mental karena trauma akibat perkosaan; dan secara sosial, di mana masyarakat sering memandang tindakan itu sebagai aib dan stigma bagi korban. Stigma itu menambah kekerasan berlapis pada korban. Perlu mengubah pandangan, bahwa setiap kehamilan adalah diinginkan dan setiap anak yang lahir adalah anak yang diinginkan.”

Persoalan rumit lain terkait siapa yang bisa melakukan aborsi. Dalam Undang-Undang Kesehatan, yang bisa melakukan aborsi adalah tenaga kesehatan tersertifikasi yang ditetapkan oleh menteri. Apakah tenaga-tenaga kesehatan tersertifikasi ini mudah diakses dan tersedia di seluruh wilayah di Indonesia? Apakah para korban yang tinggal di daerah terpencil memiliki akses yang sama terhadap layanan aborsi aman ini? Kriminalisasi tidak hanya dilakukan pada korban, namun sering kali dokter yang menolong dan pendamping orang yang merujuk korban ataupun pihak lain juga mengalami kriminalisasi karena dianggap sebagai pihak yang terlibat. Data Koalisi Kesehatan Seksual dan Reproduksi Indonesia dalam rentang waktu antara Februari hingga Agustus 2020 menemukan 8 kasus pidana yang berkaitan dengan aborsi, baik pada korban perkosaan maupun karena indikasi medis (Adinda, 2021).

Kriminalisasi berlapis terhadap perempuan korban kekerasan seksual yang menyasar pihak-pihak yang terlibat membuat layanan aborsi bagi korban perkosaan belum tersedia di daerah. Di NTB, misalnya, Rumah Sakit Polda NTB tidak menyiapkan layanan ini, kendati mereka bisa melakukan hal tersebut dengan permintaan penyidik. Seperti disampaikan Iptu I Nyoman Madiasa, Kaur Dokpol RS Bayangkara Polda NTB, "Kami siap layani jika ada permintaan dari penyidik terkait dugaan kasus aborsi atau keguguran melalui pemeriksaan janin atau otopsi untuk mengetahui penyebab kematian, apakah ada unsur kekerasan atau tidak." Menurut Nur Jannah dari Yayasan IPAS Indonesia, ada Peraturan Menteri Kesehatan (PMK) Nomor 3 Tahun 2016 tentang Pelatihan dan Penyelenggaraan Aborsi Atas Indikasi Kedaruratan Medis dan Kehamilan Akibat Perkosaan. Tapi, apakah layanan yang diharapkan peraturan tersebut sudah ada? Tidak ada, hanya panduan saja yang dibuat 2018 kemudian diperbaiki 2021, tetapi implementasi layanan aborsi aman yang diatur oleh regulasi tetap tidak ada (Putri, 2022).

Keadilan Reproduksi: Hak Komprehensif Korban Perkosaan di Bawah Umur

Perlindungan korban di bawah umur yang hamil akibat perkosaan menjadi upaya mendekatkan perempuan dan anak perempuan pada keadilan reproduksi. Keadilan reproduksi adalah upaya menegakkan hak-hak reproduksi bersamaan dengan keadilan sosial (Ross, 2017: 218). Keadilan reproduksi saling terkait dengan hak asasi manusia. Negara berkewajiban memberikan perlindungan pada korban perkosaan melalui pelayanan terpadu litigasi dan non litigasi bekerjasama lintas sektor dengan lembaga pengada layanan, UPTD PPA, Unit PPA Polres, Dinas Sosial, dan rumah sakit umum daerah.

Pendampingan litigasi adalah bantuan hukum pada korban perkosaan yang hamil di bawah umur saat melalui proses perkara kasus di kepolisian, kejaksaan, hingga pengadilan, baik diminta ataupun tidak oleh korban. Sedangkan, non-litigasi di antaranya berupa pendampingan psikologis atau konseling, pendampingan medis, rumah aman (*shelter*), rehabilitasi sosial, dan pemulihan ekonomi. Banyak faktor yang menyebabkan anak perempuan korban perkosaan sulit mendapatkan hak aborsi

aman, di antaranya, faktor hak hidup pada janin dalam kandungan. Menurut Fatriatulrahma, Sekretaris Lembaga Perlindungan Anak (LPA) Kabupaten Sumbawa, yang disampaikan dalam wawancara dengan penulis (23/10/2022), bagaimanapun proses yang dilalui oleh korban, janin dalam kandungan memiliki hak untuk hidup. Ia menyebutkan, pernah beberapa kali saat pendampingan anak korban perkosaan yang ingin aborsi, opsi yang ia berikan adalah melahirkan anak tersebut dan rehabilitasi di Sentra Paramitha dan anaknya bisa diadopsi negara. Alasan Fatriatulrahma, "Karena ada ancaman pidana bagi korban; semua orang yang terlibat dalam proses itu juga terancam pidana jika memilih jalan aborsi."

Kerangka kerja keadilan reproduksi menunjukkan bahwa pilihan individu dengan pilihan komunitas berada dalam situasi yang saling memengaruhi (Ross, 2017: 301). Sekalipun korban perkosaan tidak dikriminalisasi dan memiliki hak atas aborsi aman, praktik institusi dan tindakan personal komunitas atau pendamping ikut berperan dalam mencegah perempuan untuk mengakses hak aborsi. Berdasarkan pengetahuan dari lapangan, keputusan para pihak terkait mengesampingkan atau meniadakan persoalan keadilan dan pemulihan didasarkan pada nilai personal yang berbasis moralitas dan agama. Sementara, para aktivis perempuan sebagai pendamping anak yang merupakan korban di bawah umur yang hamil akibat perkosaan membawa pendekatan Hak Asasi Manusia (HAM) dan hak anak sejak dalam kandungan untuk mendasari keputusan melanjutkan kehamilan bagi perempuan yang mengalami kehamilan tidak diinginkan (Gina & Wulandari, 2023: 162-163).

Jika mengacu pada diskursus HAM, hak diberikan kepada manusia yang telah lahir. Hal lain yang bermasalah dari argumen anti aborsi, seakan HAM bagi janin yang belum lahir lebih besar dari HAM perempuan yang mengandungnya. Dalam kritiknya Thomson (1971) dan Ross (2017), dalam masyarakat yang patriarki, janin yang belum lahir bahkan memiliki fasilitas atau keistimewaan dibandingkan dengan perempuan, apalagi anak di bawah umur. Pemaksaan melanjutkan kehamilan pada korban perkosaan di bawah umur mengabaikan penderitaan keselamatan hidup anak perempuan, melanggar hak anak, hak atas perawatan dan pemulihan serta haknya atas kehidupan karena mengancam keselamatan dan kesejahteraan korban. Dalam kasus kehamilan tidak diinginkan, korban di bawah umur dapat mengalami komplikasi kehamilan seperti anemia dan berisiko terkena berbagai penyakit yang memengaruhi kesehatan fisik dan mentalnya (Jalali, dkk., 2019).

Ida Md Kartana dari Divisi Bantuan Hukum LBH Apik NTB menyatakan, faktor budaya dan agama menyebabkan korban perkosaan tidak bisa mendapatkan hak secara komprehensif termasuk layanan aborsi aman. Menurutnya, "Di Lombok, korban perkosaan sulit mendapatkan haknya secara penuh karena ada *awik-awik* dalam adat Sasak. Kami pernah mengadvokasi korban yang hendak dinikahkan dengan pelaku.... Di Sumbawa, juga ada adat yang berlaku, sehingga aborsi pada korban perkosaan masih dianggap tabu, penuh stigma, dan pelabelan pada korban."

Dalam kerangka pikir feminisme, perempuan dijamin otoritas dan pilihan atas tubuhnya (Goldman, 1890; Thomson, 1971). Namun, nilai budaya kerap menganggap bahwa pilihan perempuan tidak valid, tidak dapat dipertanggungjawabkan, dan lemah secara moral, sehingga keputusannya kerap dibuat oleh individu dan komunitas yang dianggap lebih berkapasitas dan prioritas. Dalam banyak kasus, hal ini terjadi tanpa

lebih lanjut memikirkan dampak buruk yang dialami perempuan yang harus melanjutkan kehamilan yang tidak diinginkan (Manalu & Wulandari, 2023). Yan Mangandar, pendamping hukum dari Pusat Konsultasi dan Bantuan Hukum (PKBH) UIN Mataram mengatakan, sejak pelaporan, penyelidikan, penyidikan hingga penuntutan, korban perkosaan menghadapi tantangan yang tidak mudah; “Korban menjadi korban berkali-kali saat proses tersebut; agar korban mendapatkan hak secara penuh, butuh perjuangan yang panjang.”

Jika karena berbagai hal, korban tidak dapat menghentikan kehamilan melalui jalur aborsi aman dan memilih meneruskan kehamilan, maka menjadi urgen bagi pemerintah untuk memenuhi kebutuhan korban atas perawatan selama kehamilan, kelahiran, bahkan hingga proses adopsi. Negara harus hadir saat diperlukan. Di NTB, terdapat Sentra Paramita, yaitu Unit Pelaksana Teknis Kementerian Sosial RI yang bentuknya rumah perlindungan sosial anak (RPSA). Sentra Paramita membina anak yang berhadapan dengan hukum, rehabilitasi dan pemulihan trauma seperti korban kekerasan seksual, perkosaan, eksploitasi dan kekerasan fisik lainnya. Dinas Pengendalian Penduduk, Keluarga Berencana, Pemberdayaan Perempuan, dan Perlindungan Anak (DP2KBP3A) atau pendamping korban. baik yang ada di Pulau Lombok atau Pulau Sumbawa, merujuk korban ke Sentra Paramitha. Sebelum dirujuk, diperlukan surat rekomendasi dari Polres Sumbawa dan Lembaga Perlindungan Anak (LPA) Sumbawa, yang memang merujuk korban ke Sentra Paramitha Mataram untuk mendapatkan rehabilitasi sosial dan pelayanan psikologis untuk penyembuhan trauma. Lalu Zohri, seorang pendamping sosial, menceritakan situasi di Sentra Paramitha,

“Di ruangan itu, ada tiga bayi yang sedang dirawat intensif. Ada tempat bermain dan dua pengasuh yang tersenyum ramah. Mereka merawat bayi-bayi itu seperti anak sendiri. Ada bayi yang ditelantarkan orang tua, serta ada bayi dari korban perkosaan.”

Selain menunggu kelahiran, panti ini juga menjadi tempat rujukan untuk korban kekerasan seksual yang keguguran. L (16), misalnya, menjalani pemulihan trauma dan rehabilitasi di Sentra Paramitha karena keguguran setelah aborsi tidak aman yang dilakukan keluarganya. L hamil akibat kekerasan seksual yang dilakukan sang pacar yang membuatnya menjalani masa-masa sulit. Saat bentuk tubuhnya berubah, nenek L memberinya ramuan hingga dia mengalami pendarahan dan dirujuk ke Puskesmas. Dokter merujuk L untuk menjalani pemulihan di Sentra Paramitha. Sudah hampir empat bulan L menetap di sana, namun trauma masih membayangi dirinya. L beruntung selamat dari aborsi ilegal yang membahayakan jiwanya. Ia bercerita, “Saya tidak tahu sampai kapan di sini. Tapi, selama di panti, saya merasa bahagia. Ada banyak teman di sini, kami saling menguatkan.”

Perempuan dengan kondisi disabilitas mengalami kerentanan berlapis, jika dihadapkan pada kehamilan yang tidak diinginkan akibat perkosaan dan larangan aborsi seperti kasus seorang disabilitas Daksa di Sumbawa. Ia mengalami trauma karena diperkosa pamannya lalu hamil dan usia kehamilannya belum tiga bulan. Korban tidak bisa mengakses aborsi aman dan harus melanjutkan kehamilan hingga

melahirkan anak. Korban dirujuk ke Sentra Paramitha Mataram (Gustiana & Hartik, 2022). Maria Ulfa Anshor, Komisioner Komnas Perempuan, dalam halaqah pra musyawarah keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) yang dilaksanakan pada Jumat (25/11/2022) menyuarakan pandangan alternatif terkait aborsi untuk menyelamatkan perempuan korban perkosaan yang tak bisa lagi dipandang sebelah mata.

Tingginya angka kematian ibu akibat pendarahan mendorong Maria Ulfa Anshor melakukan penelitian tentang praktik aborsi tidak aman pada masyarakat. Melalui penelitian itu, ia ingin membuktikan keberpihakan agama pada perempuan saat menghadapi situasi darurat, apalagi dengan indikasi yang mengancam jiwa. Anshor lebih lanjut menyatakan, “Jangan ada lagi perempuan yang meninggal akibat perkosaan padahal itu bisa dicegah, dengan cara pemberian akses layanan secara komprehensif.”

Pada konteks tidak boleh menggugurkan kehamilan, akan berbeda cerita jika diterapkan pada kasus korban perkosaan. Perspektif yang digunakan seharusnya memosisikan korban perkosaan tidak setara dengan pelaku perzinahan. Dalam kasus perkosaan, korban mengalami pergolakan psikis yang menyebabkan depresi berat hingga berujung pada tindak bunuh diri. Depresi akan menambah beban batin perempuan korban perkosaan, sementara usia kehamilan akibat perkosaan terus meningkat dan tidak mendapatkan kelengkapan persyaratan sebagaimana ditetapkan regulasi, karena prosesnya tidak mudah dan memakan waktu lebih dari 40 hari sehingga tidak boleh digugurkan.

Kasus yang digambarkan di atas sering terjadi dan trauma yang dialami korban pada umumnya makin memburuk hingga terjadi upaya bunuh diri. Anshor memberikan alternatif pandangan terkait aborsi dalam perspektif Islam, dengan menekankan keragaman pandangan ulama empat mazhab, yaitu Hambali, Syafi'i, Hanafi, dan Maliki terhadap aborsi serta pandangan ulama kontemporer. Anshor menemukan sebuah pencerahan bahwa pandangan ulama sejatinya sangat terbuka terhadap praktik aborsi dengan alasan ada kondisi kedaruratan medis apalagi bagi korban perkosaan. Ia menemukan pandangan para ulama, mulai dari yang mengharamkan, membolehkan, hingga mewajibkan dengan berbagai argumentasi dan konteks yang melatarbelakanginya. Dalam wawancara dengan penulis, Anshor menegaskan, “Aborsi pada kehamilan akibat perkosaan sebelum berusia 120 hari adalah boleh. Dalam kondisi kehamilan usia berapapun yang mengancam keselamatan jiwa perempuan maka aborsi wajib. Sebaliknya, jika aborsi justru mengancam keselamatan jiwa perempuan maka haram. Melindungi jiwa perempuan yang hamil akibat perkosaan adalah wajib.”

Wacana moderat atas pandangan aborsi dari para ulama dinilai Anshor belum muncul dalam pengarusutamaan gender dan kesehatan reproduksi hingga saat ini. Semua pihak cenderung mengesampingkan isu tersebut dengan hampir secara bulat menyatakan aborsi itu dilarang. Sebagai ulama perempuan yang tergabung dalam jaringan KUPI, setelah keluarnya fatwa keagamaan KUPI II terkait perlindungan jiwa perempuan yang hamil akibat perkosaan adalah wajib, perlu gerakan masif dalam upaya penyadaran pemikiran pada tenaga kesehatan. Hal itu karena masih banyak yang menolak memberikan layanan aborsi karena takut dosa. Begitu pula sosialisasi

lebih masif lagi harus dilakukan kepada orang tua korban karena masih banyak yang takut dosa jika anaknya yang hamil akibat perkosaan mengakses layanan aborsi aman. Anshor memaparkan, “Ketika terjadi hubungan seksual karena perkosaan, maka jiwa, akal, dan harga diri korban terancam. Harga dirinya dilecehkan karena banyak stigma yang menyalahkan korban dan segala pelabelan yang selama ini kental di masyarakat harus diakhiri.” Apa yang dialami korban yang hamil akibat perkosaan adalah kerentanan ketika negara tidak melakukan perlindungan secara penuh. Upaya menepis stigma dari aparat penegak hukum dan lembaga layanan untuk menyelamatkan jiwa korban serta menjaga kemaslahatan perempuan serta anak perempuan dari bahaya kekerasan seksual dan kehamilan akibat perkosaan menjadi wajib sesuai amanat Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual dan CEDAW.

Kesimpulan

Aborsi legal dan aman bagi korban perkosaan di bawah umur adalah bagian dari hak asasi manusia. Pada dasarnya, aborsi dilarang dilakukan di Indonesia kecuali dalam kondisi tertentu, berdasarkan Undang-Undang Kesehatan dan KUHP baru serta peraturan pelaksanaannya yang mengatur bahwa setiap orang dilarang melakukan aborsi kecuali pada dua kondisi yaitu indikasi kedaruratan medis yang mengancam nyawa ibu dan kehamilan akibat perkosaan yang dapat menyebabkan trauma psikologi. Namun, hak tersebut tidak bisa diberikan sekalipun pada korban perkosaan di bawah umur yang hamil karena tidak ada akses layanan. Negara gagal memenuhi hak konstitusional perempuan yang diatur dalam Undang-Undang Kesehatan pasal 77 tentang tanggung jawab negara dalam melindungi perempuan dari aborsi tidak berkualitas, tidak aman, dan tidak bertanggungjawab. Hukum perlu menjadi payung perlindungan bagi hak perempuan atas tubuh dan masa depannya.

Dalam implementasi, belum ditemukan adanya peraturan atau dokumen yang lebih rinci tentang tata laksana aborsi aman bagi korban pemerkosaan di seluruh wilayah Indonesia. Selanjutnya, belum ada penetapan fasilitas layanan kesehatan yang bisa melakukan tindakan, tugas dan tanggung jawab dari masing-masing tenaga kesehatan, serta Standar Operasional Prosedur (SOP) di tingkat kepolisian dan UPTD Perlindungan Perempuan dan Anak untuk merujuk korban ke lembaga layanan aborsi aman. Apabila korban, karena berbagai hal, tidak dapat menghentikan kehamilan melalui jalur aborsi aman dan memilih meneruskan kehamilan, maka menjadi urgen bagi negara untuk memenuhi kebutuhan korban atas perawatan selama kehamilan, kelahiran bahkan hingga proses adopsi negara apabila diperlukan. Negara memberikan perlindungan melalui akses layanan terpadu di antaranya layanan litigasi (bantuan hukum) dan non litigasi diantaranya layanan medis, layanan shelter/rumah aman seperti di Sentra Paramitha Mataram antara lain layanan pemulihan trauma, perlindungan jiwa, pelatihan keterampilan, rehabilitasi sosial, dan anak yang lahir diadopsi negara.

Keadilan reproduksi menyediakan akses yang terbuka dan inklusif atas kontrasepsi dan layanan aborsi komprehensif. Ketidakadilan reproduktif terjadi pada korban perkosaan karena berbagai faktor yang saling mengunci. Dibutuhkan transformasi berbasis hak dan hukum yang semestinya disediakan negara. Negara

harus merevisi aturan perundangan yang belum mengakomodasi hak perlindungan perempuan, terutama hak reproduksi. Oleh sebab itu, kebijakan publik yang berdasarkan prasangka ras gender serta kelas harus dihilangkan, perlindungan yang juga dijamin melalui kebijakan publik akan memastikan setiap individu mendapatkan akses atas hak reproduksinya tanpa campur tangan yang diskriminatif sehingga setiap orang memiliki hak asasi atas keputusan dalam relasi seksual dan pilihan untuk bereproduksi atau tidak, serta pengasuhan anak yang layak.

Daftar Pustaka

- Adinda, P. 2021. Koalisi kesehatan seksual dan reproduksi Indonesia desak Pemerintah Sediakan Layanan Aborsi Aman. <https://www.asumsi.co/post/59465/koalisi-kesehatan-seksual-dan-reproduksi-indonesia-desak-pemerintah-sediakan-layanan-aborsi-aman/>. Diakses 1 Juli 2023.
- Anshor, M. U. (2023). Kekerasan Seksual Berkelindan di Antara Norma Hukum dan Agama. *Jurnal Perempuan* 28(1).
- Asmarani, D. (2016). 93 Persen Penyintas Tak Laporkan Pemeekosaan yang Dialami: *Survei Magdalene*. <https://magdalene.co/story/93-persen-penyintas-tak-laporkan-pemeekosaan-yang-dialami-survei>. Diakses pada 31 Maret 2023.
- Dewi, Y. P. (2023) Hak Kesehatan Seksual dan Reproduksi bagi Perempuan: Kajian Perbandingan Tentang Aborsi di Nepal dan Indonesia. *Jurnal Perempuan* 28(1).
- Alaidrus, F. (2021). Ia Diperkosa Lalu Hamil Disarankan Aborsi Tapi Polisi Melarangnya. <https://projectmultatuli.org/ia-diperkosa-lalu-hamil-disarankan-aborsi-tapi-polisi-melarangnya-korban-trauma-berat/>. Diakses 5 Juli 2023.
- Fuad. F. (2014). Aborsi Sebuah Perdebatan Filsafat Hukum. *Jurnal Lex Jurnalica* 11(1).
- Gina, A. B. M., & Wulandari, P. A. (2023). Feminisme dan Keadilan Reproduksi: Mempersiapkan Aborsi Berdasarkan Pengalaman Aktivistis HKSR. *Jurnal Perempuan* 28(1).
- Gustiana, S., & Andi, H. ed., (2022). Tak Bisa Aborsi Korban Pemeekosaan di Bawah Umur ditampung Panti Sosial. <https://www.google.com/amp/s/amp.kompas.com/regional/read/2022/12/02/205313378/tak-bisa-aborsi-korban-pemeekosaan-di-bawah-umur-ditampung-panti-sosial>. Diakses 30 Juni 2023.
- Gustiana, S., & Andi. H. ed. (2022). Kisah Korban Pemeekosaan di Sumbawa Harus Tes DNA untuk Buktikan Pelaku. <http://regional.kompas.com/read/2022/02/23/111526778/kisah-korban-pemeekosaan-di-sumbawa-harus-tes-dna-untuk-buktikan-pelaku>. Diakses 30 Juni 2023.
- Gustiana, S., & Hartik, A. (2023). Trauma Perempuan Disabilitas Korban Pemeekosaan di Sumbawa Jalani Rehabilitasi. <https://regional.kompas.com/read/2023/06/22/161458178/trauma-perempuan-disabilitas-korban-pemeekosaan-di-sumbawa-jalani>. Diakses 5 Juli 2023.
- Irianto, S. (2020). *Teori Hukum Feminis, Perempuan, dan Anak dalam Hukum dan Persidangan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Jalali, R., Muhammad, M., Vaizi- Raygani, dkk. (2019). Prevalence of unwanted pregnancy in Iranian Women: A Systematic Review and Meta-analysis. *Reproduktive Health* 16(1): 1-8.
- Putri, M. H. (2022). Akses Aborsi yang Legal Tapi Dijegal. <https://www.google.com/amp/s/www.idntimes.com/news/indonesia/amp/melani-hermalia-putri/akses-aborsi-aman-yang-legal-tapi-dijegal>. Diakses 4 Juli 2023.
- Lopez, R. (2012). Perspektif on Abortion: Pro Choice, Pro Life, And What Lies in Between. *European Journal of Social Sciences* 27(4).
- Ross, L. J. & Sollinger, R. (2017). *Reproduktif Justice An Introduction*. Oakland: University of California Press.
- Safitri, N. (2006). *Feminis Legal Teori Dalam Praktek*. Dalam Perempuan dan Hukum: Yang Berspektif Kesetaraan dan Keadilan. Sulistiyowati Irianto, ed.. Jakarta: The Convention Watch, Universitas Indonesia, Yayasan Obor Indonesia.
- Nugroho, R. (2013). *Metode Penelitian Kebijakan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Sandiata, B. (2018). Perempuan Berhadapan dengan Hukum: Refleksi Penggunaan Pasal 284 dan 285 KUHP dalam Pengalaman Pendamping Hukum. *Jurnal Perempuan* 23(2): 117-127.
- Smith, A. (2005). Beyond Pro-Choice Versus Pro-Life: Women of Color and Reproductive Justice. *NWSA Journal* 17(1): 119-140.
- Udasmoro, W., & Nayati, W. (2020). *Interseksi Gender*. Yogyakarta: UGM Press
- Udasmoro, W. (2017). *Dari Doing ke Undoing Gender. Teori dan Praktik Dalam Kajian Feminisme*. Yogyakarta: UGM Press
- Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana
- Undang-undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan

Undang-undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia
Peraturan Pemerintah Nomor 61 Tahun 2014 tentang Kesehatan Reproduksi
Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) Nomor 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara
Perempuan Berhadapan dengan Hukum.
Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual.

Berbeda-beda Praktik tapi Tetap Satu: Patriarki sebagai Akar Praktik Sunat Perempuan di Indonesia

Fina Nailur Rohmah dan Fatimatuz Zahra

Latar Belakang

Pemotongan atau Pelukaan Genitalia Perempuan (P2GP) atau dikenal dengan istilah *Female Genital Mutilation* (FGM) diakui secara global sebagai pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM) anak perempuan dan perempuan, yang mencerminkan ketidaksetaraan gender yang mengakar dalam masyarakat. Komnas Perempuan (Rofiq, Wahyuni, Limbeng, Hodijah & Biantoro, 2019) membagi praktik P2GP menjadi 4 tipe. Tipe 1 adalah eksisi dari preputium dengan atau tanpa eksisi sebagian atau seluruh klitoris. Tipe 2 yakni eksisi preputium dan klitoris bersamaan dengan eksisi total labia minora. Tipe 3 merupakan eksisi sebagian atau seluruh eksternal alat kelamin dengan membuka jahitan dari vagina (infibulasi). Terakhir, tipe 4, meliputi berbagai macam prosedur lain yang melukai kelamin perempuan, termasuk menusuk, menyayat, menggores, menggosok klitoris atau memasukkan tumbuh-tumbuhan ke dalam vagina untuk tujuan non-medis.

Jika diamati, seperti disebutkan kajian Komnas Perempuan (Rofiq, Wahyuni, Limbeng, Hodijah & Biantoro, 2019), sejumlah praktik P2GP di Indonesia masih menggunakan metode pemotongan klitoris. Padahal cara tersebut mengganggu kepuasan perempuan ketika melakukan aktivitas seksual. Pemotongan atau peniadaan klitoris tentu akan menghilangkan peran penting klitoris bagi perempuan untuk memperoleh kenikmatan seksual. Secara budaya, perempuan masih diharapkan memenuhi kepuasan pasangan, alih-alih memperhatikan kepuasan personal. Seperti disebutkan Ida dan Saud (2020) dalam penelitian berjudul "*Female Circumcision and the Construction of Female Sexuality: A Study on Madurese in Indonesia*", alasan agar perempuan tidak terlalu memikirkan kepuasan seksualnya

sendiri itulah yang melanggengkan kepercayaan kultural bahwa perempuan harus disunat, yang juga akan mencegah perempuan untuk menjadi “binal.” Pada kenyataannya, pandangan dan kepercayaan tersebut merupakan bentuk bias gender yang disebarluaskan sebagai mitos untuk mengancam perempuan.

Meski beberapa praktik P2GP hanya bersifat simbolis dan tidak menyebabkan alat kelamin berdarah, seperti pada tipe 4, Komnas Perempuan (Rofiq, Wahyuni, Limbeng, Hodijah & Biantoro, 2019) menilai, hal itu tetap dikategorikan dalam kekerasan seksual. Alasannya adalah karena dalam praktik tersebut perempuan juga dikontrol ketubuhannya atas nama menjaga nama baik dan kehormatan keluarga dan komunitasnya. Merujuk kajian Rutgers (Van Berlo & Ploem, 2018), model sosio-ekologi juga perlu diterapkan untuk memahami penyebab kekerasan seksual berbasis gender untuk memahami mengapa P2GP merupakan salah satu kekerasan seksual berbasis gender. Model itu menunjukkan bahwa perilaku individu terkait kekerasan seksual dan kekerasan berbasis gender perlu dipahami dengan mempertimbangkan struktur dan ideologi yang lebih luas, seperti faktor interpersonal, institusional, budaya dan masyarakat secara keseluruhan.

Level interpersonal tercermin dari pola pengasuhan dan tekanan sosial. Sedangkan, level institusional bisa mencakup latar belakang pendidikan dan lingkungan tempat tinggal. Praktik sunat perempuan juga tidak jarang diyakini sebagai bagian dari tradisi adat dan budaya turun temurun. Di kalangan masyarakat suku Gorontalo, misalnya, terdapat upacara adat Mangubingo yang merupakan upacara khitan pada bayi perempuan berumur 1-3 tahun. Upacara itu terdiri atas khitan dan diakhiri dengan mandi lemon (Islami & Putri, 2020).

Menurut kajian Komnas Perempuan (Rofiq, Wahyuni, Limbeng, Hodijah & Biantoro, 2019), praktik sunat perempuan secara umum masih jamak ditemui di wilayah-wilayah pesisir yang memeluk agama Islam dan beberapa daerah pegunungan yang juga menganut agama Islam. Temuan ini didukung Laporan Riset Kesehatan Dasar (Riskesdas) tahun 2013, di mana provinsi dengan angka tertinggi kasus sunat terhadap perempuan usia 0-11 tahun adalah Gorontalo (83,7 persen), disusul Kepulauan Bangka Belitung dan Banten. Laporan Kementerian Kesehatan (Kemenkes) tersebut lebih jauh menyebutkan, persentase secara nasional anak perempuan usia 0-11 tahun yang pernah disunat menyentuh 51,2 persen alias lebih dari separuh keseluruhan populasi anak Indonesia. Lebih spesifik soal waktu, mayoritas anak perempuan disunat ketika mereka berusia 1-5 bulan (72,4 persen).

Berangkat dari latar belakang di atas, penelitian ini berusaha menggambarkan akar utama di balik berbagai alasan dilakukannya sunat perempuan di Indonesia. Kajian ini membahas proses negosiasi orang tua dalam menyunatkan anak perempuannya. Terakhir, tulisan ini juga akan membahas berbagai upaya yang bisa dilakukan untuk memutus rantai praktik sunat perempuan.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dan studi kasus. Creswell (2009) menyatakan penelitian jenis ini berfokus pada pemaknaan individu atas suatu proses atau aktivitas. Pengumpulan data dilakukan dengan studi pustaka dan wawancara.

Studi pustaka berfokus pada sumber data yang diperoleh dari buku, jurnal, dan pemberitaan. Sedangkan wawancara dilangsungkan terhadap 7 orang tua yang menyunatkan anak perempuannya. Satu orang informan (CT) akhirnya memutuskan untuk tidak mengkhitan anak perempuannya. Wawancara dilangsungkan selama Juni 2023.

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini yakni analisis interseksional-relasional dan multi-level. Menukul Kamasak, dkk (2020), teknik analisis data ini berupaya melihat bagaimana banyak hal saling berhubungan, termasuk identitas, lingkungan, dan norma sosio kultural.

Tabel 1. Profil Informan

<i>Inisial Informan</i>	Usia	Pekerjaan	Domisili
ZA	51 tahun	Guru SMA	Lamongan
AN	57 tahun	Ibu Rumah Tangga	Gorontalo
PT	53 tahun	Buruh Tani	Sragen
CT	24 tahun	Ibu Rumah Tangga	Samarinda
GK	45 tahun	Ibu Rumah Tangga	Mojokerto
SP	55 tahun	Pedagang	Boyolali (sempat tinggal di Yogyakarta)
VW	56 tahun	Guru	Depok
KT	31 tahun	Pekerja Media	Jakarta Timur (sempat tinggal di Depok)

Kelindan Sosio-Ekologi dalam Praktik Sunat Perempuan

Penelitian ini menemukan bahwa tidak semua informan mendefinisikan sunat perempuan sebagai perlukaan; sebagian besar mengaku melakukan praktik tersebut secara simbolis dengan berbagai cara, seperti memotong atau menghaluskan kunyit kemudian mengoleskan kunyit tersebut di area alat vital perempuan. Hanya ada dua (2) dari delapan (8) informan yang mengetahui secara pasti bahwa terjadi perlukaan terhadap alat vital anak perempuan mereka. Namun demikian, keduanya tidak dapat menjelaskan secara spesifik bagian apa dari vagina anaknya yang dipotong.

“Diambil apanya sedikitlah gitu. Saya kan gak tau persis apanya ya, tapi bisa kebayanglah gitu” (VW, wawancara pada 20 Juni 2023).

Mereka yang melakukan sunat perempuan dengan perlukaan maupun secara simbolis mengaku melakukan prosesi tersebut karena sejumlah alasan, mulai dari mengikuti nilai agama, tradisi, hingga tekanan sosial. Studi Rutgers (Van Berlo & Ploem, 2018) menyebut ragam dimensi dalam alasan tersebut sebagai dimensi sosio-ekologi. Informan ZA yang berdomisili di Lamongan mengaku melakukan khitan terhadap anak perempuannya lantaran faktor agama dan pengalaman pribadi dikhitan. Sementara informan GK yang tinggal di Mojokerto mengatakan bahwa alasannya yakni mengikuti tradisi keluarga yang turun-temurun.

Secara umum, mengacu pada klasifikasi Komnas Perempuan (Rofiq, Wahyuni, Limbeng, Hodijah & Biantoro, 2019), bentuk-bentuk praktik sunat yang dilakukan informan adalah dengan melakukan gesekan, sayatan hingga pemotongan terhadap bagian dari vagina, seperti yang dilakukan informan AN, PT, VW, yang termasuk kategori sunat perempuan tipe 4. Penelitian terdahulu yang dilakukan Ida & Saud (2020) mengungkap adanya bentuk lain dari sunat perempuan, yaitu sunat yang dilakukan secara simbolis. Simbolisasi ini biasanya dilakukan dengan meruncingkan kunyit lalu digunakan untuk menoreh klitoris anak perempuan. Dalam penelitian ini, sebagaimana diceritakan informan SP, didapati juga praktik sunat perempuan yang dilakukan secara simbolis dengan memotong kunyit dan mengibaratkannya sebagai vagina perempuan. Di beberapa daerah tertentu, seperti ditunjukkan Farida (2017), terdapat pula praktik sunat dengan menggunakan alat-alat tajam, bahkan dengan batu permata yang digosokkan ke bagian klitoris anak perempuan.

Penting digarisbawahi, baik sunat perempuan yang dilakukan secara simbolis maupun dengan perlukaan, keduanya memiliki landasan nilai yang serupa yaitu melakukan kontrol terhadap tubuh perempuan. Hal ini tercermin dari jawaban para responden yang menyebut bahwa manfaat sunat perempuan, di antaranya, adalah untuk mengontrol libido seksual perempuan agar tidak berlebihan dan menjadi perempuan yang terhindar dari perilaku hiperseks.

“Supaya libidonya tidak membuncah” (SP, wawancara pada 18 Juni 2023)

“Entah bener entah enggak, nggak ngerti, pokoknya kalau perempuan tidak dikhitan katanya menurut mereka tuh libidonya akan lebih besar dibandingkan dengan yang dikhitan” (VW, wawancara pada 20 Juni 2023)

“Kalau tidak khitan, jadi hiperseks” (KT, wawancara pada 26 Juni 2023)

Di luar hal di atas, penelitian ini menemukan tiga informan yang tidak mengetahui secara pasti manfaat dari sunat perempuan. Mereka melakukan hal tersebut sebagai bagian dari tradisi turun-temurun yang sudah dilaksanakan keluarganya.

Praktik-praktik sunat perempuan yang dideskripsikan di atas merupakan manifestasi nilai patriarki yang berupaya menundukkan perempuan. Perempuan dipandang sebagai objek seksual yang tidak berhak merasakan kenikmatan seksualnya sendiri, sehingga libidonya perlu dibatasi melalui sunat perempuan. Secara tradisi, perempuan juga tidak dihargai ketubuhannya sehingga dinilai pantas untuk mengalami sunat perempuan hanya demi mengikuti adat dan kebiasaan kultural semata (Ida & Saud, 2020).

Dampak Keterbatasan Akses dan Diskusi tentang Kekerasan Seksual terhadap Keputusan Sunat Perempuan

Penelitian ini menemukan sebanyak tujuh dari delapan informan yang mengaku tidak melakukan diskusi yang serius dengan pasangan terkait pengambilan keputusan sunat terhadap anak perempuannya. Mereka juga tidak mempertanyakan dan

membuka diskusi terkait sunat perempuan dengan orang tuanya dan semata melanjutkan praktik ini demi nilai adat ataupun nilai agama. Kami juga menemukan lima dari delapan informan yang tidak dapat menjabarkan jenis-jenis kekerasan seksual, sehingga mereka juga tidak memahami bahwa praktik sunat perempuan termasuk ke dalam kategori kekerasan seksual. Ada dua orang informan yang menyebut bahwa ketika pengetahuan mereka terkait dampak sunat perempuan bertambah, mereka mengalami perubahan sikap dan pendirian terhadap praktik sunat perempuan yang selama ini telah dijalankan secara turun-temurun dalam keluarga mereka.

Informan KT mengaku menyesali keputusannya untuk menyunatkan anak perempuannya setelah mendapat informasi tentang risiko praktik sunat perempuan. Informan CT mulanya hendak melakukan sunat kepada bayi perempuannya dengan landasan nilai agama, namun kemudian mengurungkan rencananya setelah mendapat informasi dari para tenaga kesehatan dan konten sosial media bahwa sunat perempuan merupakan kekerasan seksual.

“Mulanya (demi) tradisi keluarga dan nilai agama, tetapi batal karena mengetahui fakta medis bahwa khitan perempuan berbahaya,” (CT, wawancara pada 20 Juni 2023)

Temuan ini mendukung kajian Rutgers (Van Berlo & Ploem, 2018) yang menyebut bahwa akses terhadap pengetahuan dapat memengaruhi keputusan seseorang dalam melakukan kekerasan seksual. Studi tersebut mengatakan, akses terhadap pengetahuan menentukan sikap seseorang terhadap kekerasan seksual, salah satunya kecenderungan yang rendah untuk menjadi pelaku.

Penelitian yang kami lakukan juga menemukan data tentang peran lingkungan sekitar dalam memengaruhi keputusan seseorang untuk melakukan kekerasan seksual. Tekanan dari lingkungan dan minimnya dukungan dari pasangan untuk mencegah kekerasan seksual dapat memicu seseorang untuk melakukan tindakan tersebut tanpa mempertanyakan dan berefleksi lebih lanjut. Dalam hal ini, keputusan orang tua untuk melakukan sunat anak perempuan kerap kali terjadi tanpa melalui diskusi atau proses negosiasi yang memadai dengan pasangan. Pertimbangan terhadap nilai adat dan atau nilai agama lebih sering mendominasi keputusan tersebut. Dalam keterangan dua informan yang menyebut bahwa mereka menyesal melakukan sunat perempuan terhadap anaknya, ataupun yang membatalkan rencana sunat perempuan terhadap anaknya, mereka mempertimbangkan aspek pengetahuan dalam perjalanan refleksi dan pembuatan keputusan tersebut. Pengetahuan terkait risiko sunat perempuan mereka dapatkan dari tenaga kesehatan dan sumber informasi daring. Proses berpengetahuan ini menjadi basis pertimbangan bagi informan untuk membatalkan ataupun tidak mengulang praktik sunat perempuan di masa yang akan datang.

Otonomi Tubuh: Upaya Pemutus Rantai Praktik Sunat Perempuan

Terdapat sejumlah kemiripan karakteristik dalam jawaban dari para orang tua yang memutuskan untuk mengkhitankan anaknya. Berdasarkan hasil wawancara dengan tujuh orang tua yang mengambil keputusan untuk melakukan sunat perempuan, didapati gambaran terkait minimnya akses terhadap pengetahuan tentang kekerasan seksual secara umum, dan khususnya risiko sunat perempuan. Kembali merujuk kajian Rutgers (Van Berlo & Ploem, 2018), minimnya akses pendukung seperti pengetahuan, layanan kesehatan yang memadai, kesadaran dan tingginya faktor risiko seperti stigma, rasa takut dan malu dapat berkontribusi terhadap pengambilan keputusan untuk melakukan kekerasan seksual.

Hal ini juga yang dialami oleh sejumlah informan, di mana mereka mengaku tidak mendapatkan pendidikan terkait kekerasan seksual yang layak dan juga tidak mengetahui secara pasti apa yang dilakukan dalam prosesi sunat perempuan. Para informan juga tidak bisa menjawab secara rinci bagian apa saja yang dilukai saat prosesi sunat perempuan.

Faktor yang juga turut memengaruhi keputusan orang tua untuk menyunatkan anak perempuannya adalah nilai dan kepercayaan yang dianut. Hal ini tergambar dari jawaban para informan yang menyebut bahwa faktor agama dan adat menjadi satu-satunya landasan pertimbangan mereka untuk secara sadar memutuskan menyunatkan anak perempuannya. Mitos-mitos yang tersebar melalui nilai ini antara lain untuk mencegah hasrat seksual berlebihan pada perempuan saat dewasa.

Nilai-nilai itu kemudian diwujudkan oleh kelompok masyarakat sebagai sebuah kebiasaan dan upacara-upacara. Di Gorontalo misalnya, sunat perempuan dirayakan menggunakan ritual adat yang disebut dengan mandi lemon. Prosesi ini dilaksanakan setelah bayi perempuan disunat, bagian dari tubuh yang telah dipotong tersebut kemudian dimasukkan ke dalam air lemon. Ritual ini dinilai sebagai perwujudan dari ajaran agama Islam oleh masyarakat Gorontalo.

Faktor lain yang juga turut menyebabkan terjadinya tindak kekerasan seksual kepada anak adalah kekuasaan, di mana pihak yang memiliki kuasa atas keputusan anak-anak dapat melakukan kekerasan terhadapnya (Fergusson dkk., 1996). Hal ini terlihat dari jawaban para orang tua yang memutuskan untuk melakukan sunat perempuan kepada anaknya. Mereka menggunakan kekuasannya sebagai orang tua untuk memutuskan tindakan tersebut. Selain itu, beberapa informan juga mendapat masukan dari tenaga kesehatan yang menangani persalinannya untuk sekaligus melakukan sunat kepada anak perempuannya. Tekanan dari lingkungan terdekat yang memiliki kuasa, seperti orang tua ataupun mertua, juga mendorong pengambilan keputusan tersebut.

"Pressure tradisi turun-temurun," (KT, wawancara pada 26 Juni 2023).

Relasi kuasa yang terbangun antara tenaga kesehatan dengan pasien juga turut andil dalam memengaruhi pengambilan keputusan orang tua untuk melakukan sunat

perempuan. Sejumlah informan mengaku mendapatkan masukan dari tenaga medis yaitu bidan dan dokter untuk melakukan sunat kepada anak perempuannya selagi masih bayi. Mereka tidak memberikan penjelasan terkait tindakan apa saja yang akan dilakukan, tidak juga memberikan obat untuk perawatan pascaperlukaan.

Temuan menarik lainnya, salah seorang informan yang kami temui mulanya hendak melakukan sunat kepada bayi perempuannya dengan landasan nilai agama, namun kemudian urung dilaksanakan setelah mendapat informasi dari para tenaga kesehatan dan konten media sosial bahwa sunat perempuan merupakan kekerasan seksual. Itu mengindikasikan perlunya peran tenaga kesehatan untuk memberikan edukasi tentang bahaya praktik sunat perempuan tersebut. Hal ini sebenarnya telah diatur dalam Permenkes Nomor 6 tahun 2014, yang melarang praktik sunat perempuan. Namun, Permenkes ini masih ambigu karena meskipun menyatakan melarang, tetapi tetap memberikan ruang kepada masyarakat untuk melakukan praktik sunat perempuan selama didasarkan pada agama dan tradisi.

Permenkes tersebut tidak secara eksplisit memberikan larangan terhadap praktik sunat perempuan, melainkan justru memberikan ruang terhadap regulasi dan praktik sunat perempuan kepada para pemangku kebijakan setempat. Bunyi Permenkes tersebut adalah sebagai berikut:

“Memberi mandat kepada Majelis Pertimbangan Kesehatan dan Syara’k (MPKS) untuk menerbitkan pedoman penyelenggaraan sunat perempuan yang menjamin keselamatan dan kesehatan perempuan yang disunat serta tidak melakukan mutilasi alat kelamin perempuan (*female genital mutilation*).”

Studi Rutgers (Van Berlo & Ploem, 2018) menyebut adanya kecenderungan korban kekerasan seksual untuk menjadi korban lagi dan berpotensi menjadi pelaku kekerasan (reviktimisasi), hal ini juga didapati dalam penelitian ini. Padahal, para informan menjadi korban sunat perempuan di usia balita. Mereka bahkan tak ingat secara jelas apa yang mereka rasakan saat itu. Informasi terkait kejadian itu, biasanya didapat dari orang-orang terdekat seperti orang tua atau sanak saudara. Meski demikian, hal ini tak jarang menjadi alat untuk menormalisasi keputusan para informan untuk menyunatkan anak perempuannya. Hal ini dapat terjadi karena korban masih dalam usia yang dependen terhadap pelaku, sehingga nilai-nilai dan contoh tindakan yang dilakukan oleh pelaku menjadi teladan bagi keputusan korban di masa mendatang.

Dalam nilai-nilai yang mendorong para informan untuk melakukan sunat perempuan, terdapat indikasi nilai opresif terhadap tubuh perempuan. Dalam wawancara, kami menemukan sejumlah kalimat yang menyebut bahwa perempuan memiliki hasrat seksual yang tinggi sehingga perlu dikontrol melalui praktik sunat perempuan. Hal ini diamini oleh informan yang mendefinisikan sunat perempuan dengan perlukaan. Informan lain, yang mendefinisikan sunat perempuan sebagai simbol, melakukan hal tersebut semata mengikuti adat atau tradisi turun temurun. Sunat perempuan sebagai bentuk opresi ini sebelumnya juga telah dikemukakan dalam penelitian Lutfil dan Wahyuningroem (2023) tentang studi kasus sunat perempuan di Banten.

Salah satu cara efektif untuk menghentikan praktik sunat perempuan adalah memberikan kebebasan dan otonomi terhadap tubuh perempuan. Hal ini mulai dilakukan oleh para informan yang menyebutkan tidak akan menyarankan sunat perempuan terhadap generasi selanjutnya sebelum mencari tahu lebih dalam tentang risiko sunat perempuan.

“Nggak menyarankan, lebih baik dia cari informasi sehingga kemungkinan tidak melakukan seperti apa yang dilakukan dulu (menyunatkan karena tradisi),” (VW, wawancara pada 20 Juni 2023).

Kesimpulan dan Rekomendasi

Berdasarkan temuan penelitian ini, kami menyampaikan kesimpulan dan rekomendasi sebagai berikut:

Pertama, meskipun praktik sunat perempuan beragam, namun akar pemikirannya tetap sama yaitu perspektif patriarki yang berusaha melakukan kontrol terhadap tubuh perempuan dan menciptakan mitos terkait seksualitas perempuan.

Kedua, terdapat sejumlah faktor yang dapat memengaruhi keputusan sunat perempuan, yaitu: nilai adat dan atau agama, tekanan sosial, minimnya akses informasi terkait kekerasan seksual hingga relasi kuasa dalam hubungan anak dan orang tua.

Ketiga, kendati praktik sunat perempuan bisa diputus dengan memberikan otonomi kepada perempuan, pemerintah perlu hadir melalui optimalisasi peran tenaga kesehatan dalam memberikan edukasi terkait risiko sunat perempuan dan menekan praktik sunat perempuan.

Daftar Pustaka

- Creswell, J. W. (2009). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE Publication.
- Farida, J., dkk. (2017). Sunat pada Anak Perempuan (Khifadz) dan Perlindungan Anak Perempuan di Indonesia: Studi Kasus di Kabupaten Demak. *Sawwa: Jurnal Studi Gender* 12(3): 371-396.
- Fergusson, D. M., Lynskey, M. T., & Horwood, L. J. (1996). Childhood Sexual Abuse and Psychiatric Disorder in Young Adulthood: II. Psychiatric Outcomes of Childhood Sexual Abuse. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* 34(10): 1365-1374.
- Ida, R., & Saud, M. (2020). Female Circumcision and the Construction of Female Sexuality: A Study on Madurese in Indonesia. *Sexuality & Culture* 24(6): 1987-2006.
- Islami, M. Z., & Putri, Y. R. (2020). Nilai-Nilai Filosofis dalam Upacara Adat Mongubingo pada Masyarakat Suku Gorontalo. *Jurnal Ilmu Budaya* 8(2): 186-197.
- Kamasak, R., Ozbilgin, M. F., Sercekman, M. Y. (2020). Understanding Intersectional Analyses. Dalam *Pushing Our Understanding of Diversity in Organizations*. King, E., Roberson, Q., & Hebl, M. (eds). Charlotte, NC.: Information Age Publishing: 91-113.
- Lutfi, A.P.K., & Wahyuningroem, S. L. (2023). Operasi dan Kuasa atas Tubuh Perempuan dalam Tradisi Masyarakat Budaya: Studi Kasus Sunat Perempuan di Banten. *Jurnal Perempuan* 114.
- Rofiq, A., Wahyuni, B., Limbeng, J., Hodijah, S. N., Biantoro, S. (2019). *Kertas Konsep Pencegahan dan Penghapusan Pematangan/Pelukaan Genitalia Perempuan (P2GP)*. Jakarta: Komnas Perempuan.
- Van Berlo, W., & Ploem, R. (2018). *Sexual Violence*. Utrecht: Rutgers.

Posyandu Remaja dan Hak Kesehatan Reproduksi Remaja (Pengalaman dan Pembelajaran dari Garut, Jawa Barat)

Nurul Fatonah, Arti Nurani, Anisya Siti Fadila, dan Selfira Laras Putri

Latar Belakang

Remaja merupakan fase peralihan dari anak-anak menuju dewasa. Menurut Badan Kesehatan Dunia atau *World Health Organization* (WHO), seperti disampaikan Kemenkes RI (2018), batasan usia remaja dimulai dari usia 10 sampai 19 tahun. Remaja mengalami berbagai perubahan, baik secara fisik, biologis, mental, emosional, dan psikososial yang dapat memengaruhi perilakunya. Masalah ketidaksiapan dan kurangnya pengetahuan remaja dalam menghadapi perubahan-perubahan tersebut dapat menimbulkan perilaku yang tidak sehat yang selanjutnya berujung pada tiga risiko yang disebut TRIAD KRR (Tiga Ancaman Dasar Kesehatan Reproduksi Remaja), yaitu risiko-risiko yang berkaitan dengan seksualitas, NAPZA, dan HIV dan AIDS. Di Indonesia, jumlah remaja yang mengalami kasus Triad KRR masih tinggi. Angka remaja pernah melakukan hubungan seks di luar pernikahan sebesar 35,5%, sementara penggunaan NAPZA sebesar 45,04%, dan mereka yang mengidap atau terinfeksi HIV/AIDS sebesar 45,9% (Sunarti, 2018).

Kabupaten Garut, Provinsi Jawa Barat, menjadi salah satu wilayah di mana Posyandu Remaja dibentuk dan dikembangkan, di antaranya berlokasi di Desa Mekarjaya, Kecamatan Tarogong Kaler. Posyandu Remaja merupakan salah satu bentuk inisiatif dan upaya “Kesehatan yang Bersumber Daya Masyarakat” (UKBM) yang dikelola dan diselenggarakan dari, oleh, untuk, dan bersama anggota masyarakat, termasuk dalam hal ini adalah remaja. Upaya ini diharapkan dapat meningkatkan pembangunan kesehatan guna memberdayakan masyarakat dan memberikan kemudahan dalam memperoleh pelayanan kesehatan bagi remaja untuk meningkatkan derajat kesehatan dan keterampilan hidup sehat.

Pendidikan kesehatan seksual dan reproduksi bisa menjadi salah satu strategi dalam pencegahan perkawinan anak, kehamilan tidak diinginkan (KTD), dan persoalan lainnya yang dihadapi remaja. Masyarakat masih memandang tabu pendidikan seksualitas dan reproduksi untuk remaja, karena remaja dianggap sebagai kelompok yang belum cukup umur sehingga belum waktunya bagi mereka untuk terekspos pendidikan seksual dan reproduksi. Di sisi lain, sebagai salah satu akibat pandangan yang menabukan pendidikan seks dan seksualitas, akses dan layanan terhadap pendidikan seks, seksualitas dan reproduksi juga masih sangat terbatas. Sebagai salah satu dampak dari tidak adanya atau kurangnya pendidikan seksualitas dan kesehatan reproduksi tersebut adalah banyaknya pengajuan dispensasi perkawinan anak, seperti terjadi di Kabupaten Garut. Pada tahun 2023, di wilayah ini sebanyak 929 kasus pengajuan dispensasi perkawinan anak. Dengan jumlah tersebut, Garut dinyatakan sebagai peringkat kedua terbanyak daerah yang memberikan dispensasi perkawinan anak tersebut.

Mempertimbangkan beberapa permasalahan di atas, pengimplementasian Posyandu Remaja di Kabupaten Garut menjadi sangat perlu untuk dilakukan dan disosialisasikan. Lembaga layanan kesehatan Puskesmas Mekarwangi menjadi lembaga yang membimbing dan membantu pembentukan Posyandu Remaja di Desa Mekarjaya, Tarogong Kaler, Garut tersebut. Layanan yang dilakukan Puskesmas tersebut bertujuan untuk mencegah perkawinan anak, Kehamilan Tidak Diinginkan (KTD), dan menambah wawasan serta pengetahuan remaja setempat mengenai kesehatan reproduksi, risiko perkawinan anak yang memicu kematian ibu dan anak karena belum siap fisik dan mental, dan untuk membangun generasi remaja yang sehat dan berkualitas.

Rumusan Masalah

Beberapa permasalahan yang menjadi fokus pembahasan artikel ini adalah:

1. Apa yang dimaksud dengan Posyandu Remaja?
2. Apa landasan hukum Posyandu Remaja?
3. Bagaimana awal mula terbentuknya Posyandu Remaja di desa Mekarjaya?
4. Apa saja kegiatan di Posyandu Remaja?
5. Apa saja hambatan dalam Posyandu Remaja?
6. Apa harapan remaja, pihak kesehatan, masyarakat dan tokoh masyarakat setempat dengan adanya Posyandu Remaja?

Tujuan Penelitian

Dalam artikel ini, para penulis ingin menyampaikan beberapa tujuan, yaitu:

1. Menjelaskan definisi Posyandu Remaja
2. Menjelaskan landasan hukum Posyandu Remaja
3. Menjelaskan awal mula terbentuknya Posyandu Remaja
4. Menjelaskan kegiatan dan hambatannya
5. Menjelaskan harapan dengan adanya Posyandu Remaja

Pembahasan dan Diskusi

Pengertian Posyandu Remaja

Posyandu Remaja atau disingkat Posrem merupakan salah satu kegiatan pelayanan atau pemberdayaan kesehatan bagi para remaja. Tujuannya adalah memberdayakan para remaja agar dapat mengenali dirinya serta mengetahui permasalahan yang ada pada tubuhnya. Proses ini diharapkan akan mampu menghasilkan solusi bagi persoalan yang dihadapi remaja, berdasarkan pembinaan dan pengawasan oleh ahli kesehatan, dalam kasus Posyandu Remaja ini adalah bidan. Peserta Posyandu Remaja terdiri dari mereka yang berusia antara 10 sampai 18 tahun. Pelayanan Posyandu Remaja di Desa Mekarjaya ini hanya dikhususkan bagi para remaja yang mengalami putus sekolah.

Landasan Hukum Posyandu Remaja

Layanan Posyandu Remaja dilaksanakan berdasarkan beberapa landasan hukum, yaitu:

1. Keputusan Menteri Kesehatan RI Nomor HK.02.02/Menkes/52/2015 tentang Rencana Strategis Kementerian Kesehatan Tahun 2015-2019.
2. Keputusan Menteri Kesehatan RI Nomor 43 Tahun 2016 tentang Standar Pelayanan Minimal Bidang Kesehatan di Kabupaten/Kota.
3. Inpres (Instruksi Presiden) Nomor 1 Tahun 2017 tentang Masyarakat Hidup Sehat. Dalam melaksanakan program tersebut, Kementerian Kesehatan Republik Indonesia membuat buku *Petunjuk Teknis Penyelenggaraan Posyandu Remaja* yang terbit pada tahun 2018. Buku tersebut memberikan petunjuk dengan sangat jelas mengenai pelaksanaan Posyandu Remaja. Dalam buku tersebut juga terdapat lampiran-lampiran yang dibutuhkan dalam pelaksanaan kegiatan Posyandu Remaja untuk memudahkan pelaksana dalam menjalankan program. Buku tersebut juga menjelaskan indikator-indikator yang harus dipenuhi selama melaksanakan program. Maka dari itu, penulis dapat menyimpulkan bahwa petunjuk mengenai pelaksanaan kegiatan Posyandu Remaja sudah sangat jelas dan dapat dimengerti dengan mudah.
4. Selain peraturan-peraturan di atas, UUD 1945 Pasal 28H ayat 1 juga menyebutkan, "Setiap orang berhak hidup sejahtera lahir dan batin, bertempat tinggal, dan mendapatkan lingkungan hidup yang baik dan sehat serta berhak memperoleh pelayanan kesehatan."

Sejarah Posyandu Remaja

Program Posyandu Remaja bermula pada tahun 2022, tepatnya di Desa Mekarjaya, di mana pada saat itu telah terbentuk organisasi remaja yang bernama Forum Komunikasi Remaja Desa Mekarjaya (FKRD). Organisasi remaja ini berada di bawah Yayasan SEMAK (Sekretariat Masyarakat Anak), yang memiliki kepedulian terhadap isu-isu remaja. Karena kepedulian tersebut, maka FKRD dilibatkan dalam program kegiatan penyuluhan kesehatan. Salah satu hasil dari kegiatan ini, pihak kesehatan,

yaitu Puskesmas, dan FKRD saling bekerja sama dalam menyosialisasikan Posyandu Remaja ke setiap Rukun Warga (RW) yang berada di Desa Mekarjaya. Setelah dilakukan sosialisasi, para anggota yang terlibat dalam Posyandu Remaja ini dibina dan dilatih oleh ahli kesehatan dari Puskesmas terdekat; FKRD juga ikut berkontribusi membantu menjadi kader Posyandu Remaja, bahkan juga ikut menjadi peserta dalam Posyandu Remaja tersebut.

Kegiatan Posyandu Remaja

Sama seperti Posyandu lain pada umumnya, Posyandu Remaja juga melakukan kegiatan pengecekan kesehatan dan konseling. Hanya saja, Posyandu Remaja lebih menekankan pada edukasi kesehatan remaja atau lebih tepatnya pemberdayaan untuk mengenal diri sendiri dan mengenali masalah dalam dirinya sendiri beserta solusinya. Di dalam Posyandu Remaja Desa Mekarjaya, Garut, kegiatan-kegiatan itu dilakukan sebulan sekali, berupa pengecekan tubuh, penyuluhan, pemberian obat tambah darah, serta penyuluhan dan diskusi mengenai masalah kesehatan remaja. Lebih rinci, beberapa kegiatan yang dilakukan di Posyandu Remaja, antara lain:

1. Pengukuran tinggi badan
2. Penimbangan berat badan
3. Pengecekan tensi darah
4. Pengecekan HB (Hemoglobin)
5. Pengecekan LILA (Lingkar Lengan)
6. Konsultasi mengenai masalah kesehatan, dan
7. Sosialisasi dan pemberian obat penambah darah.

Hambatan Posyandu Remaja

Dalam implementasi dan pelaksanaan kegiatan Posyandu Remaja ini, ada beberapa hambatan yang dihadapi, misalnya:

1. Peralatan, dalam melaksanakan kegiatan Posyandu Remaja peralatan yang digunakan masih menginduk dari peralatan Posyandu balita. Posyandu Remaja belum memiliki peralatan tetap untuk menjalankan program/aktivitasnya.
2. Belum adanya kegiatan pelatihan formal yang ditujukan bagi kader muda untuk Posyandu Remaja.
3. Peserta dalam kegiatan Posyandu Remaja masih kurang berpartisipasi dalam kegiatan, padahal sudah dilakukan sosialisasi mengenai Posyandu Remaja.
4. Kurangnya kesadaran serta kepekaan remaja dan masyarakat terhadap pentingnya konsultasi mengenai kesehatan.

Harapan terhadap Posyandu Remaja

Dengan adanya Posyandu Remaja dan beragam kegiatannya, diharapkan para remaja maupun kader yang terlibat dalam kegiatan tersebut akan mampu:

1. Menjadi lebih mengerti dan paham serta berhati-hati dalam merawat dan menjaga kesehatan diri sendiri.

2. Mendapatkan dukungan dari masyarakat dan perhatian dari pemerintah agar Posyandu Remaja ini dapat lebih berkembang.
3. Mendapatkan fasilitas yang memadai baik dari segi kualitas maupun kuantitas
4. Diharapkan dengan adanya Posyandu Remaja ini dapat menjadikan ruang untuk menambah pengalaman bagi anak muda untuk menjadi kader muda bagi Posyandu Remaja.

Kesimpulan

Posyandu adalah wadah pemeliharaan kesehatan yang dilakukan dari, oleh, dan untuk masyarakat yang dibimbing oleh petugas kesehatan terkait. Kegiatan Posyandu Remaja merupakan salah satu kegiatan untuk mengupayakan kesehatan berbasis masyarakat, terutama remaja, yang dilakukan untuk memantau kesehatan remaja dengan melibatkan remaja itu sendiri. Tak hanya itu, Posyandu Remaja merupakan tempat untuk pemberian informasi kesehatan maupun informasi penting lainnya kepada remaja secara rutin setiap bulannya sebagai upaya dalam pencegahan perkawinan anak.

BAB V

FEMINISME DAN ANCAMAN KRISIS EKOLOGIS

1

Ekofeminisme dan Kritik atas Eksploitasi Lingkungan dan Perempuan: Basis Konseptual untuk Konsolidasi Gerakan

Efrial Ruliandi Silalahi

2

Wiji Kendeng, Krisis Iklim, dan Gerakan Perlawanan dari Selatan

Si Luh Ayu Pawitri

3

Peran Perempuan dalam Pengelolaan Sampah di Kota Semarang melalui Bank Sampah dan Komunitas Pemulung TPA Jatibarang

Alberta Prabarini,
Nailuttaris Indriane, dan
Besriaty Simanullang

4

Anyaman Rotan sebagai Simbol Perlawanan Perempuan (Dampak Konflik Kehadiran Perkebunan Kelapa Sawit di Desa Kalumpang, Kalimantan Tengah)

Yuliana

Ekofeminisme dan Kritik atas Eksploitasi Lingkungan dan Perempuan: Basis Konseptual untuk Konsolidasi Gerakan

Efrial Ruliandi Silalahi

Pendahuluan

Sejarah pemikiran etika menunjukkan kecenderungan manusia untuk melihat atau menjadikan dirinya sebagai pusat dari segalanya dan memosisikan diri sebagai subjek. Akibatnya, manusia memperlakukan makhluk lain sebagai objek atau pelengkap belaka. Cara berpikir ini memunculkan klaim superioritas yang melegitimasi tindakan memperlakukan lingkungan hanya untuk memenuhi kepentingan dan kebutuhan mereka, tanpa melihat keberlangsungan dan dampak ekologis di masa datang.

Ekofeminisme mempertanyakan tiga hal mendasar, yaitu bagaimana sikap manusia terhadap alam, apakah makhluk hidup berhak akan posisi sebagai subjek moral, dan apakah manusia mempunyai tanggung jawab pada makhluk hidup lain. Ekofeminisme melihat alam dan makhluk hidup sebagai subjek, bukan sekadar objek. Ekofeminisme memahami kaitan secara langsung antara penindasan terhadap alam dan penindasan terhadap perempuan, sehingga pembebasan keduanya harus dilakukan secara bersamaan, tidak mengesampingkan satu dari yang lain.

Ekofeminisme merupakan sebuah kritik dan antitesis dari budaya maskulin yang berkembang hingga saat ini, yang menjadi landasan untuk melakukan eksploitasi terhadap lingkungan dan perempuan. Ekofeminisme menggunakan prinsip dasar feminisme, yakni kesetaraan gender yang menawarkan cara pandang non-linier, menghormati proses organik, mengakui keterkaitan manusia dengan alam dan antara komunitas satu dengan komunitas lain, menyadari manfaat institusi, hingga menekankan kolaborasi atau kerja-kerja bersama.

Konteks Sosial-Politik Ekofeminisme

Dasein dan *dweller* dari Heidegger mengenai kritik terhadap teknologi menjadi dua konsep penting untuk memulai diskusi tentang ekofeminisme. *Dasein* memahami bahwa subjek tidak terpisahkan dari dunianya (Dewi, 2015). Kritik terhadap teknologi berguna untuk memahami bahwa saat ini teknologi berada pada tahap banal. Teknologi digunakan manusia untuk menggerus alam demi memenuhi kepentingan diri dan kelompoknya (Dewi, 2015). Sementara, *dweller* memberikan wawasan bahwa manusia seharusnya menjadi pemukim (*dweller*) yang hidup harmonis serta selaras dengan alam.

Kajian Saras Dewi menemukan, sumber diskoneksi alam dan manusia terletak pada tradisi modern Barat. Menurutnya, "Manusia modern menganggap dirinya spesies tertinggi di alam. Pada Abad Pertengahan, ia menguasai alam atas validasi kitab suci. Pada Abad Pencerahan, rasio yang dijadikan validasinya untuk menguasai alam. Berdasarkan postulasi *Cartesian*, tentang *Cogito Ergo Sum*, maka manusia merupakan entitas yang mampu menyadari keberadaannya. Hanya manusia yang dapat meragukan dirinya melalui akalnya, ia mampu menyadari bahwa dirinya bereksistensi. Kemampuan gagasan/pikiran (*rex cogitans*) menjadi keistimewaan bagi manusia. Atas dasar alasan itu seluruh pondasi antroposentris dibentuk" (Dewi, 2015:21).

Dewi melanjutkan, dominasi manusia atas alam semakin kuat dengan perkembangan teknologi pasca-Revolusi Industri. Teknologi menjadi wujud keunggulan manusia atas spesies lain di Bumi. Dengan teknologi, manusia menggunakan sumber daya alam tanpa menyadari dampak ekologisnya. Antroposentrisme menyulap alam sebagai pemuas segala kebutuhan manusia.

Gerakan feminisme dan ekologi mempunyai tujuan yang saling menguatkan, di mana keduanya ingin membangun pandangan tentang dunia dan praktiknya yang tidak berdasarkan model-model dominasi. Seperti dikemukakan Rosemary Radford Ruether, adanya kaitan yang signifikan antara pola dominasi terhadap perempuan dan perlakuan dominasi terhadap alam, menunjukkan kaitan antara isu feminis dan ekologi, di mana kedua wujud dominasi ini menyangkut realitas yang patriarkal dan hierarkis (Tong, 2010). Kehancuran ekologi saat ini tidak hanya akibat pandangan dan praktik yang antroposentris, tapi juga androposentris. Keduanya, gerakan feminis dan ekologis, merupakan gerakan yang mengkritisi kompetensi, agresi dan dominasi yang dihasilkan oleh ekonomi modern dan lalu menjadi gerakan pembebasan (Wulan, 2007).

Perkawinan kedua gerakan ini menjelma menjadi gerakan ekofeminisme. Gerakan ini dipelopori Rachel Carson yang menulis buku *The Silent Spring* (1962). Buku ini menyadarkan sebagian besar umat manusia tentang lingkungan hidup yang telah diracuni dan dicemari oleh manusia sendiri; sementara, manusia tidak pernah memikirkan bahwa suatu waktu, lingkungan hidup dan segala yang hidup di bumi akan menghadapi ancaman maut, yang berarti kematian seluruh umat manusia di bumi ini (Sale, 1996).

Karren J. Warren, salah seorang tokoh ekofeminisme, melihat persoalan penindasan ini sebagai akibat dari keyakinan dasar, nilai-nilai, sikap, dan asumsi dalam

masyarakat Barat yang androsentrik, patriarki yang menindas demi keuntungan dan kemajuan, serta cara berpikir berdasarkan nilai yang hierarkis, dualistik, dengan logika dominasi, sebagai cara berpikir maskulin. Menurut Warren, cara berpikir patriarki yang hierarkis, dualistik, dan opresif telah merusak perempuan dan alam (Tong, 2010).

Dalam beberapa hal, ekofeminisme mirip dengan *deep ecology* (ekologi yang mendalam), namun berbeda dalam melihat pokok permasalahan. Ekofeminisme sekaligus muncul sebagai kritik atas gerakan ekologis yang berpusat pada manusia, yang menganggap alam sebagai instrumental belaka, di mana keberadaannya ditujukan untuk melayani kebutuhan dan eksistensi manusia. Paradigma ini, dalam perspektif ekofeminisme, merupakan *arrogant anthropocentrism* (kesombongan ideologi yang menilai manusia sebagai pusat segala hal).

Dalam Kitab Kejadian 1:28, Allah memerintahkan manusia untuk memeluk bumi. Pesan ini ditafsirkan sebagai isyarat teologis bahwa bumi dan semua makhluk hidup non-manusia merupakan milik manusia, dan alam sebagai sarana dan wahana eksploitasi untuk mempertahankan dan memenuhi kebutuhan hidup manusia. Akibat dari pola pikir tersebut, terjadi pergeseran pandangan, dari alam sebagai organisme (alam adalah ibu) menjadi mekanistik (alam adalah mesin) (Tong, 2010).

Vandana Shiva: Kritik terhadap Pembangunan

Vandana Shiva, dalam *Bebas dari Pembangunan* (1998) menyatakan, pembangunan pada mulanya merupakan proyek pascakolonial, sebuah pilihan model bagi kemajuan seluruh dunia untuk mencapai indikator sebagai negara maju berdasarkan indikator kemajuan gaya modern negara bekas penjajah, tanpa harus mengalami penaklukan dan eksploitasi seperti terjadi pada masa kolonial. Pandangan Shiva mengenai pembangunan menegaskan dalih menguras alam sebesar-besarnya dalam pembangunan. Pada akhirnya, pembangunan yang menjadi agenda pascakolonial tidak lain merupakan dalih, seperti misi awal “pembangunan” pada masa kolonial. Alam sebagai objek akan terus mengalami kerusakan yang tidak terhindarkan. Pembangunan pascakolonial terus gencar dilakukan, baik pembangunan ekonomi atau pembangunan lainnya. Pembangunan yang berorientasi pada pengrusakan lingkungan menjadi sasaran kritik yang dilakukan oleh masyarakat, terutama oleh para aktivis isu lingkungan.

Pasca-Perang Dunia II, pembangunan global menjadi agenda sebagai realisasi dari misi peningkatan negara-negara tertinggal. Menurut Kharisma (2017), menilai perkembangan agenda pembangunan global, pada awalnya, pembangunan dikonseptualisasi sebagai modernisasi dan industrialisasi. Kala itu, pembangunan bertujuan meningkatkan perekonomian dan mengejar ketertinggalan negara-negara bekas jajahan.

Pandangan Shiva mengenai sejarah penjajahan menunjukkan, setiap periode penjajahan selalu memunculkan pola relasi baru antara negara-negara maju dengan alam dan mereka yang tinggal di negara-negara berkembang. Penjajahan atas sebuah masyarakat dan negara dilakukan mereka yang mengklaim superior; klaim superioritas menjadi legitimasi untuk merasa bertanggung jawab atas masa depan bumi, masyarakat, dan kebudayaan negara lain (Shiva, 2005). Dari pandangan

superioritas itu mengalir gagasan mengenai perasaan bertanggung jawab di antara orang Kulit Putih. Perasaan bertanggung jawab itu pada akhirnya menjadi beban yang harus ditanggung oleh bumi dan negara-negara berkembang.

Pada fase awal kolonialisme, orang Kulit Putih merasa bertanggung jawab untuk membuat orang-orang non Kulit Putih yang ada di dunia menjadi berbudaya (*civilized*), dengan menghilangkan akses mereka yang dijajah terhadap sumber daya alam dan hak-haknya. Pada fase kolonialisme berikutnya, tanggung jawab orang Kulit Putih adalah memenuhi kebutuhan untuk membangun negara berkembang, yang berakibat tercabutnya komunitas masyarakat lokal terhadap sumber daya alam dan hak-hak mereka. Saat ini, kita berada dalam ambang ketiga fase kolonialisme, di mana tanggung jawab orang Kulit Putih adalah memberikan perlindungan terhadap lingkungan, terutama lingkungan negara berkembang, sehingga memunculkan pengawasan terhadap hak-hak masyarakat negara tersebut terhadap sumber daya alam. Situasi membuat setiap saat negara maju memiliki tuntutan atas pengawasan terhadap kehidupan orang-orang di negara berkembang.

Klaim superioritas dan tanggung jawab ini telah mengilhami sebagian besar masyarakat dunia untuk menerapkan pembangunan sebagai perpanjangan tangan kolonialisme yang belum usai hingga kini. Mengejar pembangunan adalah mustahil bagi negara-negara terjajah, baik terjajah secara fisik maupun ideologi. Pembangunan yang dijanjikan sebagai ideologi yang mampu memperbaiki angka kemiskinan dinilai telah gagal memenuhi janjinya dalam menciptakan kesejahteraan rakyat di negara berkembang. Selain itu, pembangunan juga dianggap menjadi penyebab kesengsaraan berjuta-juta penduduk di negara-negara berkembang.

Era globalisasi yang didominasi kapitalisme (liberalisasi ekonomi) menuntun arah pembangunan menuju budaya homogenisasi yang membunuh keanekaragaman. Agenda pembangunan ekonomi nasional yang berbasis pada eksploitasi sumber daya alam terus mendorong terjadinya perampasan hak-hak warga negara dan kerusakan lingkungan yang parah. Akselerasi pertumbuhan ekonomi nasional telah diarahkan pada pengutamaan industri pengelolaan berbasis sumber daya alam, seperti agroindustri, migas, dan tambang, investasi akan digalakkan serta penciptaan iklim investasi akan semakin kondusif.

Di bawah kebijakan pertumbuhan ekonomi tersebut, kontrol penguasaan sumber daya alam diserahkan negara kepada korporasi dan eksploitasi terhadap alam secara besar-besaran terus terjadi. Monopoli korporasi terhadap sumber daya alam terus menggerus hak-hak rakyat yang selama ini mendiami, mengolah, dan memanfaatkan alam untuk mempertahankan kehidupannya. Dampak terparah dari kegiatan eksploitasi yang dimonopoli korporasi ini adalah terusirnya penduduk dari tanahnya sendiri, karena tanah mereka telah rusak, tidak menghasilkan kehidupan lagi, dan bahkan menimbulkan racun yang dapat membunuh mereka secara perlahan apabila terus bertahan. Saat ini, kita seperti memasuki era di mana setiap orang bebas melakukan eksploitasi terhadap alam dengan mengatasnamakan pertumbuhan ekonomi dan permintaan pasar.

Tuntutan pertumbuhan ekonomi dan permintaan pasar juga mendorong Revolusi Hijau menjangkiti sebagian negara berkembang, termasuk Indonesia. Revolusi Hijau yang mengemban misi untuk meningkatkan produksi pangan agar

menjawab kekhawatiran terjadinya krisis pangan dunia, ternyata berdampak pada kerusakan ekologis, menyengsarakan petani, dan merugikan perempuan. Shiva dan Mies (1993), dalam *Ecofeminism*, mengemukakan pemikiran dan gerakan ekofeminisme yang merupakan kritik terhadap pendekatan pembangunan yang tidak memperhatikan keberlangsungan ekologis, sekaligus meminggirkan salah satu entitas manusia di dalamnya yaitu perempuan (Hunga, 2013).

Vandana Shiva fokus pada gagasan tentang prinsip maskulinitas dan prinsip femininitas, yang merupakan ideologi yang kontradiktif. Femininitas sebagai ideologi yang mempunyai ciri kedamaian, keselamatan, kasih, dan kebersamaan, sedangkan maskulinitas memiliki karakter persaingan, dominasi, eksploitasi, dan penindasan. Sebagai prinsip, femininitas tidak hanya dimiliki oleh kaum perempuan; begitu juga dengan maskulinitas yang tidak serta merta hanya dimiliki oleh laki-laki. Pada kenyataannya, banyak kaum perempuan dan bahkan aktivis perempuan yang menganut ideologi maskulinitas.

Prinsip maskulinitas telah berhasil merealisasikan dirinya dalam berbagai aspek kehidupan manusia, serta dalam perjalanannya, telah berhasil mendominasi dan menghegemoni, seperti developmentalisme, militerisme, dan ilmu pengetahuan modern. Vandana Shiva menyampaikan bahwa merajalelanya prinsip maskulinitas menjadi sumber kekerasan terhadap kaum miskin terutama perempuan, penghancuran alam dan lingkungan, serta penghancuran terhadap sistem pengetahuan non-rasionalisme.

Menurut Shiva, menguatkan prinsip-prinsip femininitas merupakan tantangan intelektual dan politik untuk menghadapi pembangunan yang timpang sebagai proyek patriarki yang melibatkan dominasi, pengrusakan, kekerasan dan penundukan, perampasan serta pengabaian perempuan dan alam. Melalui ekofeminisme, gerakan perempuan menyediakan alternatif untuk mengajarkan, bahwa dengan menolak kapitalisme patriarki yang mengeksploitasi lingkungan dan secara tegas berani menjamin pemberian peran yang sama bagi kaum perempuan, kita bisa menyelesaikan masalah lingkungan hidup dalam pemanfaatan sumber daya alam (Shiva & Mies, 2005).

Perempuan sebagai Subjek Pembangunan

Sebagian besar negara bekas koloni masih jauh untuk bebas dari pengaruh atau dominasi kolonial, sehingga, secara harafiah, tidak bisa dikatakan pascakolonial. Dengan kata lain, kemerdekaan yang dirayakan berlebihan oleh banyak negara dilakukan untuk menutupi laju neokolonialisme dalam bentuk modernisasi dan pembangunan, di mana globalisasi, neoliberalisme, dan transnasionalisme semakin meningkat; sementara, di bagian dunia lainnya, negara-negara koloni masih berada dalam kendali asing (Wulan, 2007).

Sebagian besar negara berkembang masih mengalami kolonialisasi, dengan pembangunan sebagai perpanjangan tangannya. Model industri pembangunan yang banyak diterapkan di negara berkembang semakin menyebabkan ketidakseimbangan, memperparah kerusakan ekologi, dan memperbanyak angka kemiskinan, karena pertumbuhan ekonomi sebagai tujuan semata. Perempuan dan anak-anak menjadi

kelompok korban paling besar. Secara eksplisit, mereka menentang pembangunan dan modernisasi, karena pembangunan dan modernisasi hanya akan menghancurkan sumber kehidupan mereka, baik akses terhadap tanah, air, udara, hutan, masyarakat serta budaya mereka. Strategi mengejar ketertinggalan bukanlah solusi, justru merupakan masalah dan, pada kenyataannya, pembangunan hanya melahirkan kesenjangan yang semakin melebar dan tajam.

Proyek Revolusi Hijau, melalui proses yang singkat, berhasil mengubah gaya hidup, sikap, dan prinsip petani menjadi lebih menerima model pertanian kapitalistik. Inovasi ideologi maskulinitas berhasil berkat dukungan The World Bank dan International Monetary Fund (IMF). Program bantuan dalam Revolusi Hijau justru memperkuat *status quo*. Revolusi hijau tidak sekadar program pertanian, namun strategi perubahan melawan paradigma tradisionalisme. Tidak hanya mengenai ekonomi, namun proses dominasi dan kekuasaan budaya yang menggusur ideologi budaya dan politik perempuan lokal.

Vandana Shiva berpandangan, Revolusi Hijau merupakan manifestasi pengetahuan reduksionisme yang berprinsip pada maskulinitas karena menuju ke monokultur, uniformitas, dan homogenitas (Darmawati, 2002). Revolusi Hijau menyingkirkan segala bentuk pengetahuan lokal dan mengancam keanekaragaman hayati yang merupakan manifestasi prinsip feminin.

Ibu bumi (*mother earth*) bukanlah istilah baru; kata ini sering kali menjadi seruan bagi gerakan penyelamatan lingkungan hidup, juga menggambarkan bagaimana kerusakan alam yang sering dianalogikan sama dengan membunuh ibu. Bolivia mulai menghindari istilah pembangunan dan merujuk pada *mother earth* sebagai konsep kehidupan yang holistik, di mana manusia dan makhluk hidup lainnya hidup sebagai satu kesatuan yang saling terkait (holistik). Bolivia menilai bahwa adanya pemisahan lingkungan hidup dan manusia merupakan masalah utamanya. Hak atas ibu bumi yang dianut Bolivia juga dideklarasikan dalam konferensi rakyat untuk perubahan iklim dan disetujui serta diadopsi oleh banyak kelompok hijau dunia termasuk *green movement* dan *Asia-Pacific Green Network*.³⁰

Di belahan bumi manapun, semua manusia sebenarnya menentang kehancuran dan pengrusakan alam, hanya saja gerakan perempuan, terutama di perdesaan atau pinggiran lebih nyata terlihat gerakannya untuk melawan kerusakan lingkungan. Hal ini dapat dipahami dan dimengerti, karena pada umumnya kerusakan lingkungan ditandai dengan terjadinya perambahan dan penebangan hutan, pencemaran sungai besar dengan pembuangan limbah yang akhirnya akan mengairi sungai-sungai kecil di pedalaman. Ironisnya, tempat-tempat tersebut dimukimi oleh mayoritas perempuan dan anak, sehingga pada akhirnya perempuan dan anak-anak yang menjadi penghuni tetap lingkungan yang tercemari dan dirambah tersebut, sementara laki-laki pergi mencari nafkah ke kota.

³⁰ Deklarasi ini dikenal dengan Deklarasi Cochabamba yang dihasilkan dari World People's Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth yang berlangsung di Cochabamba, Bolivia dari tanggal 19-22 April 2010 atas inisiatif dari Presiden Bolivia, Evo Morales. Lihat Khalisah Khalid (2014) dalam Dewi Candraningrum (ed). *Ekofeminisme II: Narasi Iman, Mitos, Air, dan Tanah*. Yogyakarta: Jalasutra, hal.136.

Vandana Shiva: Hubungan Manusia dan Alam

Menurut Vandana Shiva, manusia dengan alam tidak dapat dipisahkan. Manusia dan alam saling memelihara dan bukan terpisah, di mana manusia mendominasi alam. Secara ontologis, manusia dan alam tidak terpisah, demikian pula antara laki-laki dengan perempuan. Ini disebabkan karena kehidupan dalam segala bentuknya tercipta dari prinsip feminisme (Shiva, 1998). Gagasan yang dibawa oleh Shiva tentang hubungan manusia dengan alam memberikan gambaran bahwa alam dan manusia pada dasarnya menjadi satu kesatuan. Saras Dewi menyebut hal tersebut dengan *ekuilibrium* atau keseimbangan; konsep keseimbangan antara manusia dengan alam menandakan harmonisasi yang terjalin baik sehingga akhirnya tidak ada salah satu yang dirugikan.

Permasalahan lingkungan yang saat ini dihadapi manusia, menurut Dewi (2015), bersumber dari disharmonisasi yang terjadi lantaran adanya diskoneksi relasi manusia dengan alam. Diskoneksi itu kemudian menciptakan suatu kondisi disequilibrium. Dewi berargumen, kondisi ekuilibrium menandakan kondisi dua substansi, meski berbeda atau berlawanan, tapi tetap saling berpengaruh dan dapat bertahan dalam titik stabil. Sebaliknya, disequilibrium adalah ketiadaan stabilitas itu. Dewi melihat bahwa ketiadaan stabilitas ekuilibrium di Bumi disebabkan oleh manusia yang mendominasi dan mengeksploitasi alam. Salah satu tokoh "ekologi mendalam" (*Deep Ecology*), Arne Naess, menyatakan pendapatnya bahwa alam patut untuk dicintai seperti halnya manusia mencintai Tuhan. Manusia bukan entitas di luar Tuhan, melainkan esensi dan kealamiahannya dirinya merupakan bagian dari *natura naturans* (alam yang dilahirkan) (Dewi, 2015).

Mengutip pendapat Haidar (dalam Rismawati, dkk., 2017), isu pelestarian lingkungan sesungguhnya erat dengan peran perempuan. Perempuan merupakan figur yang sangat penting untuk menjamin pembangunan berkelanjutan. Perempuan merupakan aktor kunci dalam menggunakan, mengelola, dan melindungi alam. Peran perempuan sangat menentukan mengenai bagaimana mengelola dan membangun lingkungan. Konsepsi alam dalam pandangan feminisme pun muncul ketika perempuan dan alam merupakan kesatuan yang saling mengasihi. Partisipasi aktif dan dedikasi yang penuh merupakan hal yang paling esensial dalam pembangunan berkelanjutan.

Vandana Shiva mengatakan bahwa perempuan memiliki koneksi khusus dengan lingkungan, melalui interaksi sehari-hari mereka, namun koneksi ini telah diabaikan. Shiva menegaskan, perempuan dalam ekonomi subsisten yang menghasilkan 'kekayaan dalam kemitraan dengan alam, telah menjadi ahli dalam hak mereka sendiri atas pengetahuan holistik dan ekologis tentang proses-proses alam.' Ia menekankan bahwa moda alternatif untuk mengetahui hal tersebut, yang berorientasi pada manfaat sosial dan kebutuhan rezeki, tidak diakui oleh paradigma reduksionis kapitalis, yang gagal memahami keterkaitan alam, atau hubungan antara kehidupan, pekerjaan, dan perempuan. Kapitalisme lebih berorientasi kepada pengetahuan untuk penciptaan kekayaan sebesar-besarnya (Shiva, 1998). Terkait kegagalan ini, Shiva menyalahkan patriarki Barat, dan gagasan patriarki tentang

pembangunan. Menurut Shiva (1990), patriarki telah melabeli perempuan, alam, dan kelompok lain yang tidak menumbuhkan ekonomi sebagai tidak produktif.

Kesimpulan

Bila keadaan lingkungan merupakan proses politik, maka hubungan kekuasaan yang tidak seimbang antara negara maju dan negara berkembang perlu didekonstruksi. Banyak literatur yang menjelaskan bahwa pengetahuan selalu direproduksi dalam framing *Western scientific science* sebagai acuan yang paling valid, sehingga kelompok subordinat (miskin, marginal, perempuan) di negara berkembang selalu menjadi pihak yang dirugikan. Reproduksi pengetahuan tidak pernah bebas nilai, tetapi selalu dikonstruksi oleh kelompok yang berkuasa, sehingga kajian feminisme pascakolonial menemukan relevansi untuk mendekonstruksi reproduksi pengetahuan bagi kelompok subordinat (miskin, marginal, perempuan) di negara berkembang.

Ekofeminisme memiliki keragaman yang tidak tunggal. Dalam aliran radikal ekofeminisme, laki-laki dituduh sebagai pihak paling mempunyai peranan dalam merusak alam, terutama jika dikaitkan dengan prinsip maskulin dan budaya patriarki. Sebaliknya, feminis moderat (spiritualis) menyimpulkan bahwa cara berelasi manusia dengan alam perlu dikaji ulang. Penulis cenderung memilih ekofeminisme transformatif yang memberi ruang berpikir untuk perempuan dan laki-laki agar bekerjasama melawan patriarki kapitalis dan paham destruktif lainnya. Menurut penulis, ekofeminisme transformatif yang cukup mampu menjelaskan kesetaraan gender yang sebenarnya menguntungkan kaum perempuan maupun laki-laki.

Penulis menilai, tanpa adanya institusi sosial independen yang dapat mengontrol negara-negara, maka negara berkembang selalu menjadi laboratorium bahkan menjadi kelinci percobaan dari segala risiko yang terjadi. Sementara itu, keuntungan terus masuk ke negara-negara maju. Mengutip pandangan Shiva bahwa relasi yang sejajar antara ilmu pengetahuan, teknologi dan masyarakat tidak akan lagi simetris akibat adanya satu bagian dari masyarakat yang memonopoli pengetahuan dan keuntungan yang terkait dengan *biorevolution*, sementara bagian masyarakat lainnya dijauhkan dari monopoli tersebut, bahkan dipaksa untuk menanggung beban akibat kerusakan ekologi, politik, hingga ekonomi.

Daftar Pustaka

- Darmawati, I. (2002). Dengarkanlah Tangisan Ibu Bumi! Sebuah Kritik Ekofeminisme Atas Revolusi Hijau. *Jurnal Perempuan* 21, Januari 2002
- Dewi, S. (2015). *Ekofenomenologi: Mengurai Disekilibrium Relasi Manusia Dengan Alam*, Tangerang. Tangerang: Marjin Kiri.
- Hidayat & Naufal, A. (2019). *Ekofeminisme dan Peran Perempuan dalam Pariwisata di Sabang*, Medan. Universitas Sumatera Utara.
- Hunga, A. I. R. (2013). *Ekofeminisme, Krisis Ekologis dan Pembangunan Berkelanjutan*. Yogyakarta: Penerbit Jalasutra.
- Kharisma, A. H. (2017). Menuju Pembangunan Global Yang Demokratik: Kritik Wangari Maathai Terhadap Wacana Pembangunan Global, Jakarta. *Indonesian Journal of International Relations* 1(2).
- Kurniasih, N. (2020). Diskursus Pendidikan Islam Berwawasan Lingkungan dengan Pendekatan Ekofeminisme. *SETARA: Jurnal Studi Gender dan Anak PSGA LPPM IAIN Metro, Kota Metro, Lampung* 02(01).

- Rismawati, S. D., dkk. (2017). Geliat Ecofeminisme Pedesaan dalam Pelestarian Lingkungan (Studi Kasus Di Desa Curug Muncar Pekalongan, Palastren: *Jurnal Studi Gender, Pusat Studi Gender STAIN Kudus* 10(1).
- Sale, K. (1996). *Revolusi Hijau: Sebuah Tinjauan Historis-kritis Gerakan Lingkungan Hidup di Amerika Serikat*. Jakarta: YOI.
- Shiva, V. (1990). Development as a New Project of Western Patriarchy. Dalam *Reweaving the World: The Emergence of Feminism*. Irene Diamond & Gloria Ornstein, eds. San Francisco: Sierra Club Books.
- Shiva, V. (1998). *Bebas dari Pembangunan: Perempuan, Ekologi, dan Perjuangan Hidup di India*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Shiva, V. & Mies, M. (2005). *Ecofeminism Perspektif Gerakan Perempuan dan Lingkungan*, ed., Terj. Kelik Ismunanto & Lilik, (2 ed.), Yogyakarta: IRE Press.
- Shiva, V. (1998). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed Books.
- Tong, R. P. (2015). *Feminist Thought*, Yogyakarta: Penerbit Jalasutra, 2010
- Wulan, T. R. (2007). Ekofeminisme Transformatif: Alternatif Kritis Mendekonstruksi. Relasi Perempuan dan Alam. *Jurnal Transdisiplin Sosiologi, Komunikasi, dan Ekologi Manusia* 1.

Krisis Iklim, *Wiji Kendeng*, dan Gerakan Perlawanan dari Selatan

Si Luh Ayu Pawitri

Pendahuluan

Krisis iklim menjadi salah satu isu paling gencar dibicarakan saat ini. Perubahan iklim yang terjadi begitu cepat memunculkan pertanyaan, krisis apa yang sedang terjadi dan apa yang manusia telah upayakan untuk menangani krisis tersebut? The Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) 2018 menemukan fakta bahwa telah terjadi kenaikan suhu rata-rata dunia sebesar 1 derajat. Bahkan, pada tahun 2030-2040, kita akan melewati batas 1,5 derajat. Hal ini menunjukkan, perubahan iklim sudah semakin dekat dan genting (Walhi, 2020).

Krisis iklim membuat kebutuhan perempuan akan sumber daya alam dapat dihitung lebih banyak dibandingkan dengan kebutuhan laki-laki. Akses perempuan terhadap air bersih berkaitan dengan kegiatan memasak, kebutuhan mandi, mencuci, buang air, dan kebutuhan reproduksi perempuan. Tentu saja, krisis iklim berdampak pada kehidupan semua makhluk, tetapi UN Women (2022) mencatat bahwa perempuan dan anak-anak menjadi sasaran yang paling rentan.

Krisis iklim telah menyebabkan satu bencana yang mengakibatkan rata-rata 115 kematian dan kehilangan sebanyak 202 juta dolar Amerika Serikat atau setara dengan tiga (3) triliun rupiah setiap harinya selama tahun 1970-2019. Perempuan, khususnya dari kelas miskin dan terpinggirkan, menjadi kelompok yang paling terkena dampak dari krisis ini (UN Women, 2022).

Pada awal tahun 2019, ketika mempelajari isu perempuan dan lingkungan, penulis merasa menemukan jawaban paling mutlak bahwa semua belunggu krisis iklim ini dapat diatasi dengan menerapkan perspektif ekofeminisme. Belakangan penulis menyadari, ekofeminisme yang selama ini penulis baca, terutama dari referensi pengetahuan Barat, ternyata belum mengakomodasi pengalaman dan masalah perempuan di Indonesia. Dengan cepat, penulis menyimpulkan bahwa perspektif ekofeminisme berasal dari Barat, dan pengalaman ekofeminisme belum terjadi

sepenuhnya di Indonesia. Padahal, merujuk Candraningrum (2013), ekofeminisme merupakan istilah yang relatif baru untuk gagasan yang ada sejak lama.

Kesimpulan tersebut membuat perspektif penulis mengenai perempuan dan lingkungan menjadi kurang beragam, sampai pada akhirnya penulis melihat praktik keseharian masyarakat Kendeng di Sukolilo, Pati, Jawa Tengah. Sehari-hari, perempuan di sana, baik ibu-ibu maupun anak muda, melakukan kerja domestik seperti mencuci, memasak, kemudian bertahan hidup dengan mengelola tanahnya, bertani, dan merawat sumber mata air untuk tetap dapat mengairi sawah dan memenuhi kebutuhan domestik mereka.

Salah satu kegiatan yang juga rutin dilakukan adalah penanaman pohon di wilayah Pegunungan Kendeng. Kesadaran menjaga alam ini tak hanya terputus pada generasi tua atau laki-laki saja. Selain kerja-kerja privat, perempuan Kendeng juga melakukan penyelamatan lingkungan melalui berbagai aksi, seperti Kartini Kendeng dengan mengecor kaki mereka dengan semen di depan Istana Negara sebagai bentuk protes dan permohonan pengkajian ulang pembangunan pabrik semen di wilayah mereka.

Pengetahuan dan kesadaran merawat ini diturunkan pada generasi setelahnya: *Wiji Kendeng*. Mereka tergabung dalam anak muda yang sadar dan kerap memperjuangkan gerakan sosial, termasuk dengan nilai-nilai lokal dan gerakan simbolis. Anak-anak ini menyanyikan tembang, tentang *Ibu Bhumi* atau alam, terkhusus tentang Pegunungan Kendeng dan pabrik semen yang merangsek kehidupan di sekitar Pegunungan Kendeng. *Ibu Bhumi* adalah sebutan mereka untuk alam dan tanah yang mereka perjuangkan dari hantaman pabrik semen. Bagi anak-anak muda ini, tantangan besarnya adalah menangani kekacauan yang sudah diwariskan oleh generasi sebelumnya, yang ternyata juga mempercepat perubahan iklim.

Krisis iklim membuat kelompok tertentu menjadi semakin rentan, dan perempuan dan anak-anak menjadi sasaran utama paling terdampak. Hal ini terkait erat dengan kebutuhan perempuan sumber daya alam yang dua kali lipat lebih banyak dibanding dengan laki-laki. Cadangan air menjadi yang utama ketika berbicara tentang krisis iklim, sebab perempuan harus memenuhi kebutuhan domestik sekaligus reproduksinya dan menjamin kesehatan anak-anak melalui sumber air bersih. Berbagai aksi dilakukan, termasuk protes untuk memengaruhi kebijakan dalam mengkaji perubahan iklim. Beberapa konferensi di tatanan global juga dilakukan untuk mendorong para elit dan pengambil kebijakan untuk segera berbenah. Survei *Indonesians & Climate Change* yang diadakan oleh *Purpose Climate Lab* menunjukkan 89% responden “sangat khawatir” akan dampak perubahan iklim (BBC, 2022).

Dunia digemparkan oleh sosok Greta Thunberg, remaja perempuan yang melakukan aksi mogok sekolah karena kekhawatirannya pada krisis iklim. Aksi yang dilakukan Thunberg menunjukkan kekhawatiran anak muda sebagai titik mereka melakukan aksi-aksi di masing-masing wilayahnya. Dalam salah satu pidatonya, Thunberg menyebutkan:

“This is all wrong. I shouldn’t be up here. I should be back in school on the other side of the ocean. Yet, you all come to us young people for hope? How dare you!”
(Ini semua salah. Saya seharusnya tidak berada di podium ini. Saya seharusnya

kembali ke sekolah di negara saya. Namun, Anda semua datang kepada kami anak muda untuk memberi harapan? Beraninya Anda! (KTT Aksi Iklim PBB, 2019).

Hal yang sama ditunjukkan *Wiji Kendeng*, anak-anak muda yang peduli pada kerusakan lingkungan. Mereka menjadi salah satu korban dan kelompok rentan dalam pembangunan pabrik semen di wilayah Pegunungan Kendeng. Bedanya, gema perlawanan *Wiji Kendeng* terkait alam dan krisis iklim tidak sepopuler perlawanan orang-orang di negara bagian Utara. Mengapa? Artinya, terdapat relasi yang timpang antara pengetahuan Barat dengan pengetahuan lokal dalam membaca krisis iklim.

Santos (2014), dalam *Epistemology of The South*, menyebutkan, kita cenderung mengenal filsuf, pemikir, atau tokoh dari Barat dengan pengalaman di wilayahnya, tapi kita tidak benar-benar mengenal sosok yang mengerti dan dekat dengan pengalaman yang kita rasakan, termasuk mengenai krisis iklim, tantangan ekologis, pengrusakan ekologis, dan ketimpangan gender, kelas sosial, ras atau umur di dalamnya. Karena itu, penting untuk melacak ulang pengetahuan-pengetahuan global yang selama ini disebarkan tanpa melihat dan belajar dari pengalaman lokalitas yang justru lebih dekat dengan kita.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode pengamatan di lapangan melalui pertemuan penulis dengan subjek, yaitu *Wiji Kendeng* di wilayah Sukolilo, Kabupaten Pati, Pegunungan Kendeng, Jawa Tengah. Penelitian dilakukan selama dua minggu dengan metode pengamatan atau observasi pada subjek penelitian. Penulis melihat pengalaman keseharian masyarakat di wilayah Sukolilo menjadi salah satu justifikasi untuk melihat bagaimana kesadaran akan penjagaan alam tumbuh bahkan di kalangan anak muda Kendeng yang biasa disebut dengan *Wiji Kendeng* (Benih Kendeng).

Penulis juga melakukan wawancara kepada salah satu kaum muda *Wiji Kendeng*, untuk melihat bagaimana sejarah aktivisme dan kesadaran kolektif mereka dalam penjagaan lingkungan telah terbangun. Metode lain yang digunakan adalah menganalisis perkembangan aktivisme *Wiji Kendeng* melalui sumber internet, termasuk media sosial, seperti YouTube dan Instagram.

Dari media sosial ditemukan beberapa aktivisme keseharian dari anak muda Kendeng yang sarat makna penjagaan lingkungan. Dalam kesehariannya, mereka membantu orang tua mereka dalam kegiatan pengelolaan tanah, kebun, dan pertanian mereka. Di sisi lain, mereka turut melakukan gerakan dan aksi, yang terlihat jelas sampai saat ini dari aktivisme mereka melalui tembang *macapat* Jawa yang fokus pada cerita-cerita mengenai *Ibu Bhumi* atau alam mereka yang kian dirusak.

Krisis Iklim dan Perempuan

Climate Central, sebuah lembaga riset di Amerika Serikat, merilis informasi bawah akan ada 23 juta jiwa penduduk pesisir Indonesia yang terdampak perubahan iklim. Fakta tersebut menunjukkan, kita sudah sampai pada fase “krisis iklim” yang melampaui

terminologi sebelumnya, yakni perubahan iklim (Walhi, 2020). Dinda Yura dari Solidaritas Perempuan menyebutkan, ketika alam hancur atau rusak, perempuan akan menjadi salah satu korban pertama (Walhi, 2020). Krisis iklim yang mengakibatkan gagal panen dan krisis air membawa beban ganda pada perempuan. Selain itu, perubahan iklim berimplikasi pada terjadinya alih profesi pada perempuan. Pengetahuan lokal untuk mengeringkan ikan atau memuliakan benih yang dimiliki perempuan berpotensi hilang karena perubahan iklim.

Melihat fakta tersebut, keadilan iklim (*climate justice*) dikampanyekan secara kuat dalam perumusan kebijakan, karena masalah iklim juga mencakup masalah keadilan antara negara maju dengan negara berkembang, antara kelas kaya dengan miskin. Perjuangan keadilan iklim adalah bagian dari perjuangan gerakan feminisme (Walhi, 2020). Untuk itu, kerangka gender termasuk pertimbangan pengalaman perempuan dalam wacana krisis iklim, sangat penting diterapkan untuk mengakomodasi dampak atau beban ganda yang dirasakan perempuan di era darurat iklim ini. Etika kepedulian (*ethics of care*) diperlukan dan pengalaman perempuan menjadi pengetahuan yang penting dalam melihat krisis iklim ini.

Perempuan hendaknya mengambil alih agenda tersembunyi terkait krisis iklim, yang justru menambah beban perempuan. Masalah iklim adalah masalah ideologi, interseksional, dan lintas isu. Karenanya, perlu dilakukan upaya menguatkan dukungan untuk perlawanan di akar rumput, misalnya, di tapak-tapak penolak tambang batu bara dan lainnya (Walhi, 2020). Dalam hal ini, pengalaman perempuan Kendeng yang telah menjaga alamnya tidak boleh dipandang sebelah mata, baik oleh korporasi atau pemerintah. Menurut Pee & Watts (2004), seperti dikutip Siscawati & Rachman (2014), kajian ekologi politik kontemporer telah meletakkan komunitas tidak hanya sebagai objek dari kekuasaan negara, regulasi, dan pemerintahan, tapi juga sebagai situs pengembangan pengetahuan lokal, sumber identitas kolektif, situs pengembangan tradisi, situs perlawanan terhadap kekuasaan dan perjuangan dalam gerakan sosial, situs pengembangan visi alternatif dalam pengurusan kekayaan alam dan sumber-sumber kehidupan.

Selama proses aksi dan gerakan penyelamatan lingkungan di Pegunungan Kendeng, negara dan korporasi belum mengakomodasi komunitas dalam perannya melakukan pengurusan kekayaan alam dan sumber daya di wilayahnya. Hal ini dapat dilihat dari tidak adanya kajian ulang terkait pembangunan pabrik semen di wilayah Pegunungan Kendeng, baik oleh korporasi atau pemerintah. Terdapat relasi kuasa yang timpang terkait dengan proses penjagaan alam ini; relasi kuasa juga menurun pada dominasi manusia pada alam dan perempuan yang memperburuk keadaan alam dan iklim.

Janji Negara Utara (*The Global North*) dan Gerakan di Negara Selatan (*The Global South*)

Pada tahun 1980-an, dunia dibagi menjadi dua, di mana belahan bumi dibagi sesuai dengan tingkat kekayaan negaranya. Negara Utara adalah negara-negara yang dianggap lebih maju, sedangkan negara Selatan masih dianggap mengalami

perkembangan dengan tingkat kemiskinan penduduknya yang masih tinggi, pembagian belahan bumi ini kemudian dianggap terlalu disimplifikasi (Royal Geography Society). Negara yang termasuk dalam kategori Utara adalah yang secara geografis terletak di bagian utara termasuk Australia dan Selandia Baru. Sedangkan negara Selatan yang dianggap lebih miskin secara geografis terletak di bagian selatan.

Pawitri (2021), mengutip Gaard (2007), menjelaskan, beban terhadap degradasi lingkungan cenderung dialami oleh negara-negara berkembang di bagian selatan (*The Global South*), meskipun, ironisnya, konsumsi berlebihan terjadi di negara maju bagian utara. Para feminis mengklaim bahwa fenomena tersebut menjadi sebuah ironi karena sebagian besar perempuanlah yang memproduksi makanan di dunia, namun hal ini berbanding terbalik dengan kenyataan bahwa mayoritas masyarakat yang kelaparan ternyata adalah perempuan dan anak-anak. Ketimpangan ini berpengaruh pada proses pengrusakan lingkungan dan krisis iklim yang berdampak pada perempuan.

Perjuangan iklim di dua belahan bumi ini cukup berbeda. Dalam kaca mata negara-negara Utara, global krisis iklim diperjuangkan melalui konferensi-konferensi global dan beberapa gerakan protes. Namun, dalam kaca mata negara-negara Selatan, perjuangan iklim merupakan perjuangan keseharian mereka, di mana mereka harus melakukan perlawanan karena posisi dan beban yang dialami berkali lipat; menanggung perampasan ruang hidup dan dampak dari perampasan itu termasuk di dalamnya percepatan krisis iklim.

Dalam tatanan global, krisis iklim telah dibahas bahkan dalam penyelenggaraan konferensi iklim tingkat tinggi (COP). Penyelenggaraan konferensi COP-26 telah digelar selama pandemi Covid-19 di Glasgow, Skotlandia. Hasil negosiasi dalam konferensi tersebut secara keseluruhan terdokumentasi dalam buku panduan *Perjanjian Paris (Paris Agreement)* (Mongabay, 2022). Dari hasil *Perjanjian Paris* tersebut, banyak negara maju yang gagal memenuhi janji mereka menyediakan bantuan sebesar 100 miliar dolar Amerika Serikat kepada negara-negara berkembang pada tahun 2020 untuk membantu krisis iklim global. Mongabay (2022) menjelaskan, negara maju menolak pendanaan internasional untuk kerugian dan kerusakan akibat bencana iklim (*loss and damage*). Tidak ada tanggung jawab serius dari kekuatan negara maju terkait dengan krisis iklim. Situasi ini mendorong negara-negara berkembang untuk memandang janji bantuan negara maju sebagai target ambisius sekaligus skeptis, mengingat beberapa kegagalan yang terjadi. Berbagai persoalan terkait penepatan janji negara maju ini mendominasi sebagian besar wacana di COP-26 saat itu.

Melihat krisis iklim telah menjadi ancaman serius, membangun kesadaran penuh menjadi salah satu jawaban untuk mulai menangani persoalan ini. Mulai dari kebijakan, perspektif, hingga praksisnya ditentukan oleh kesadaran individu dan juga kolektif dalam hal resiliensi ke depannya. Candraningrum (2015) menjelaskan, dalam sejarah pembahasan perubahan iklim, tidak pernah ada irisan gender dalam setiap kebijakan yang dikeluarkan (*gender blind*). Agenda COP tahun 2009 baru mulai memasukkan kerangka gender di dalamnya. Kerangka gender mampu berbicara banyak dalam menjawab dampak-dampak krisis iklim, salah satunya adalah dengan diskursus mengenai bagaimana kelangkaan air membuat perempuan kesulitan dan lebih lama dalam pemenuhan air untuk konsumsi dan reproduksinya. Seiring dengan

memburuknya iklim, persoalan serius lainnya adalah meningkatnya ketidaksetaraan antara alam dan manusia, dan penggunaan bahan kimia yang meracuni kehidupan di daratan dan di perairan, serta hilangnya keanekaragaman hayati secara cepat. Gangguan siklus alam adalah konsekuensi langsung dari pilihan kebijakan dan praktik-praktik bisnis yang selama ini berjalan.

Penulis ingin menjelaskan bahwa kesadaran mengenai krisis iklim sudah banyak diperjuangkan oleh kelompok-kelompok muda. Gerakan yang kini muncul banyak menyoroti perjuangan atau pengalaman keseharian anak muda dalam proses penjagaan lingkungan. Perjuangan keseharian ini muncul dari kawan-kawan *Wiji Kendeng* (Benih Kendeng) di desa Sukolilo, Kecamatan Pati, Jawa Tengah tepatnya di kaki Pegunungan Kendeng. Sebuah wilayah Pegunungan Karst yang sempat dirangsek oleh rencana pembangunan pabrik semen, yang bahkan salah satu pabriknya masih beroperasi sampai saat ini di Kabupaten Rembang, Jawa Tengah.

Generasi muda paling terdampak dari pengrusakan lingkungan hidup buntut pembangunan yang eksploitatif. Bencana krisis iklim mengakibatkan krisis pangan, menghambat pertumbuhan ekonomi, krisis Kesehatan, hingga menelan korban jiwa (Mongabay, 2022). Mongabay (2022) leboh lanjut mencatat, terdapat empat isu prioritas dalam konferensi anak muda Y20 yang ikut mendorong penuntasan krisis iklim, yakni ketenagakerjaan pemuda, transformasi digital, planet berkelanjutan dan layak huni, serta keberagaman dan inklusi. Artinya, ada harapan yang disemai dalam konferensi ini terkait dengan keberlangsungan planet bumi ke depannya.

Beberapa poin yang diadopsi dari pertemuan Y20 ini antara lain, transformasi sistem pangan dan akselerasi transisi energi. Y20 juga mendesak pemimpin negara G20 membentuk *multi-stakeholder digital well-being charter* pada 2023. Poin lain berkaitan dengan ekosistem kewirausahaan sosial dan pendidikan berkualitas dan inklusif (Mongabay, 2022). Mongabay (2022) mencatat beberapa agenda yang menjadi pembahasan selama COP 26, seperti pemanfaatan sumber daya energi alternatif yang bersih dan terjangkau. Artinya, kita diwajibkan memilih sumber energi yang lebih bersih untuk keberlanjutan bumi dan makhluk di dalamnya.

Penggunaan transportasi darat tanpa emisi yang akan menjadi kebutuhan di masa depan menjadi poin penting untuk menyeimbangkan emisi yang kita hasilkan setiap harinya melalui kegiatan-kegiatan polutif. Industri baja nol-emisi atau hampir-nol-emisi juga sangat ditekankan. Lalu, perlunya pemanfaatan massal gas hidrogen yang terbarukan, terjangkau, dan rendah karbon. Melakukan praktik pertanian yang cerdas, tahan iklim, dan berkelanjutan oleh petani di seluruh dunia untuk mempersiapkan cadangan pangan dan mitigasi krisis di masa mendatang juga menjadi hal sangat penting untuk dipraktikkan.

Meskipun semua negara telah menyatakan komitmen di atas, penurunan emisi global pada kenyataannya masih jauh dari harapan. Delapan tahun tersisa hingga 2030, tapi belum menunjukkan titik optimis bagi pengendalian emisi dunia (Mongabay, 2022). Tentu komitmen ini menjadi catatan serius bagaimana kita melihat isu krisis iklim tidak hanya secara teori, namun praktiknya di lapangan secara lebih mendalam.

Peran Perempuan dalam Gerakan Kendeng

Vandana Shiva, seorang filsuf India, menjelaskan bagaimana kehidupan sains dan pengetahuan modern yang bertumpu pada kecepatan telah memusnahkan keanekaragaman hayati yang mendorong kestabilan alam di dunia ini. Dalam bukunya, *Staying Alive: Women, Ecology, and Survival in India*, ia mengatakan:

“Zaman Pencerahan, dan teori kemajuan yang memunculkannya, berpusat pada kesucian dua kategori: pengetahuan ilmiah modern dan pembangunan ekonomi. Di suatu tempat di sepanjang jalan, pengejaran yang tak terkendali kemajuan, dipandu oleh ilmu pengetahuan dan pembangunan, mulai menghancurkan kehidupan tanpa penilaian apapun tentang seberapa cepat dan seberapa banyak keanekaragaman kehidupan di planet ini menghilang” (Shiva, 1998).

Di tengah permasalahan global ini, sebenarnya praktik-praktik pengrusakan lingkungan yang menyumbang potensi dan percepatan krisis iklim sudah dirasakan oleh masyarakat di kaki Pegunungan Kendeng. Masuknya pabrik semen di daerah Pegunungan Kendeng sangat progresif, hingga membuat orang tua bahkan anak-anak Kendeng melakukan perjuangan penyelamatan gunung hingga hari ini.

Sejak tahun 2006-2007, konflik lingkungan telah bergejolak di wilayah Sukolilo, Kabupaten Pati, Jawa Tengah. Warga menolak hadirnya pabrik semen di wilayah tinggal mereka. Menurut mereka hal ini berdampak pada mata pencaharian, sumber air dan keanekaragaman alam di Pegunungan Kendeng. Padahal wilayah Pegunungan Kendeng merupakan wilayah Karst yang menyimpan cadangan air dan mampu menghambat bencana seperti banjir.

Perjuangan yang mereka lakukan tidak sia-sia. Warga Sukolilo berhasil membatalkan rencana pembangunan tersebut. Namun, rencana pembangunan pabrik semen meluas hingga Kabupaten Rembang; sampai sekarang, pabrik masih beroperasi dan memberikan dampak perubahan lingkungan yang signifikan bagi kehidupan masyarakat di sekitar sana.

Meskipun pemaknaan ekofeminisme dari akar rumput berbeda, masyarakat Kendeng memiliki kepercayaan dan etos ekofeminisme tersebut. Mereka meyakini bahwa ketika Ibu Bhumi telah memberi (*ibu bumi wis maringi*) dan ketika Ibu Bhumi Disakiti (*ibu bumi dilarani*), maka Ibu Bhumi akan mengadili (*ibu bumi kang ngadili*) (Pawitri, 2021). Kepercayaan ini tidak hanya berhenti di tatanan wacana, namun juga menjadi *laku* atau praktik dalam setiap aktivitas penjagaan alam di wilayah Pegunungan Kendeng.



Wiji Kendeng dalam Kegiatan Rabu Menanam di Pegunungan Kendeng
(Dok. Ayu Pawitri, Februari 2020)

Di dunia bagian Selatan, perjuangan dalam menjaga alam untuk tidak mempercepat krisis iklim sudah dilakukan. Mereka tergabung sebagai penerus Pegunungan Kendeng. Gerakan Rabu Menanam dan Rabu Merawat adalah salah satu aktivisme anak-anak Kendeng dalam menjaga alamnya. Hal ini berkaitan dengan keberlangsungan kehidupan mereka ke depannya. Dalam hal ini, kelompok rentan dan yang terdampak paling signifikan adalah perempuan dan anak-anak.

“Kita memikirkan untuk membuktikan bahwa Pegunungan Kendeng tidak layak ditambang dan dirusak, kita bergerak dengan merawat gunung. Salah satunya berjuang itu, karena belum tahu tentang hukum dan hal lainnya secara luas. Merawat tanaman untuk membuktikan bahwa Gunung Kendeng tidak ditambang, setiap hari Rabu, kami bersama-sama menanam di Pegunungan Kendeng, kami menyebutnya Rabu Menanam” (Ningrum, Generasi *Wiji Kendeng*, wawancara 4 Oktober 2022).

Menurut Candraningrum (2015), kontroversi dan percakapan atas reproduksi ini kemudian menerjemahkan bagaimana hierarki kekuasaan terutama kebijakan yang kurang inklusif telah mendominasi tubuh perempuan, tubuh air, tubuh tanah, ekosistem sebagai modal kapital masyarakat tanpa memikirkan hak untuk hidupnya. Hal tersebutlah yang tercermin dalam perjuangan masyarakat Kendeng; mereka menuntut kembali hak hidup dari Pegunungan Kendeng, termasuk oleh para *Wiji Kendeng*, generasi penerus Pegunungan Kendeng.

Penulis bertanya pada salah satu *Wiji Kendeng*, apa yang membuat mereka ingin berkontribusi dan berjuang dalam proses penyelamatan alam di Pegunungan Kendeng ini. Ningrum, salah satu anak dari *Sedulur Sikep* dan bagian dari *Wiji Kendeng* menjawab dan menceritakan pengalamannya melihat perjuangan kedua orang tuanya dan memutuskan untuk ikut berjuang menjaga Kendeng hingga hari ini:

“Ketika kami melihat orang tua kami membela Pegunungan Kendeng mati-matian, sampai jalan kaki sejauh itu, mengecor kaki, kita kayak ada gerakan hati

saling membantu dan melengkapi. Meskipun masih kecil dan dilarang, rasanya kalau tidak diperbolehkan ikut aksi rasanya ada yang kurang” (Ningrum, *Generasi Wiji Kendeng*, wawancara 4 Oktober 2022).

Peran orang tua sebagai contoh dalam setiap *laku* anak-anak Kendeng ini memberikan semangat perlawanan dan menumbuhkan etika kepedulian mereka terhadap alam. Tak dapat dipungkiri peran Gunarti, Sukinah, Gunretno, dan tokoh Kartini Kendeng lainnya menjadi contoh bagi *Wiji Kendeng* untuk terus melakukan perlawanan dengan cara mereka masing-masing.

Ia Adalah *Wiji Kendeng*

Dalam bahasa Jawa, *Wiji* berarti benih, dan *Kendeng* adalah salah satu Pegunungan yang terhampar di wilayah Jawa Tengah. Dengan demikian *Wiji Kendeng* berarti benih Kendeng, setiap orang yang membela Kendeng adalah *Wiji Kendeng*. Sama seperti pertama kali penulis ke Kendeng, bahwa semua orang adalah *Sedulur Sikep* (Saudara Sikep), orang yang datang ke tempat mereka adalah Saudara Sikep. *Wiji Kendeng* anak-anak *Sedulur Sikep* mereka adalah Ningrum, Agung, Dewi, Ani, Ajeng, Yuli, Radi, Anggi, Gian, Damang, Anam, Panji, Anggit, Cahaya, Arti. Salah satu dari mereka menjelaskan bagaimana *Wiji Kendeng* bisa terbentuk:

“Awalnya itu bapak-bapak dan ibu-ibu punya perkumpulan, kelompok tani paguyuban. Mereka memikirkan anak-anaknya, bagaimana yang tidak sekolah formal bisa membaca menulis, yang mengajari *lek* Gunarti dan bapak (Gunretno) setiap hari Senin menulis aksara Jawa dan Gedrik (huruf a b c). Ada temen bapak dari Purwodadi namanya *de* Tantri, meluangkan waktu untuk mengajari nabuh gamelan. Mulai belajar gamelan di 2011. Setiap hari Jumat kita belajar gamelan, awal-awalnya selalu mengisi acara Jaringan Masyarakat Peduli Pegunungan Kendeng (JMPPK) menghibur mereka” (Ningrum, *Generasi Wiji Kendeng*, wawancara 4 Oktober 2022).

Wiji Kendeng adalah kelompok anak muda dari komunitas *Sedulur Sikep* di Pegunungan Kendeng, Sukolilo, Pati. Kegiatan mereka selain bertani, juga kerap terlibat dalam berbagai aksi menolak ancaman pengrusakan lingkungan dari korporasi. Tim pengarsipan budaya yang berbasis di Yogyakarta IVAA (2021) meneliti bagaimana pengalaman *Wiji Kendeng* selama ini. Percakapan tersebut tertuang dalam YouTube IVAA (2021) di mana dijelaskan pengalaman dan kesadaran kolektif dari masing-masing individu *Wiji Kendeng* dalam proses penyelamatan Pegunungan Kendeng.

“*Wiji Kendeng* adalah nama kelompok mudi-muda warga Sukolilo dan sekitarnya yang meneruskan tradisi bertani serta tradisi aktivisme melindungi tanah Kendeng. Setiap malam Rabu Pon, mereka selalu rutin berkumpul dalam acara *wungon*. Sebuah acara mendiskusikan situasi hari ini, yang diawali dengan tabuhan gamelan dan mengkidungkan tembang *macapat*” (Dikutip dari YouTube IVAA 2021).

Pada awal November 2021, Tim Arsip Indonesian Visual Art Archive (IVAA) ikut dalam kegiatan *wewungon* (diskusi) yang dilaksanakan setiap malam Rabu Pon. Dalam video YouTube IVAA tersebut, teman-teman *Wiji Kendeng* bercerita tentang bagaimana metode belajar melalui *macapat* dan petuah dari orang tua mereka membekas dalam hati mereka, terutama terkait penjagaan alam (IVAA, 2021). Dalam laman YouTube *Wiji Kendeng* tersebut, mereka juga aktif membagikan tembang-tembang Jawa (*macapat*) yang beririsan dengan pengalaman mereka sebagai anak-anak dari Pegunungan Kendeng yang menerima dampak dari pembangunan pabrik semen. Dalam laman YouTube tersebut dituliskan deskripsi singkat tentang tembang Jawa:

“Agung Pangestu salah satu Wiji Kendeng bercerita dalam tayangan YouTube IVAA 2021, saya mencoba menganalisis pernyataan salah satu Wiji Kendeng, anak keturunan *Sedulur Sikep* yang bercerita melalui YouTube IVAA bagaimana mereka sekarang bertumbuh, terlibat dalam gerakan, dan itu semua diperoleh dari generasi sebelum mereka, orang tua mereka. Suatu saat mereka diajak pergi ke sumber mata air.”

Dalam ungkapan Ningrum, “Njogo Ibu Bhumi” atau menjaga Ibu Bumi adalah yang utama bagi mereka. Dalam video tersebut, Gunretno, salah satu orang tua dari *Wiji Kendeng*, menjelaskan bahwa keberhasilan laku dan prihatin itu salah satunya tidak mengganggu pikiran dan rasa orang lain. *Wiji Kendeng* membuktikan pernyataan tersebut dengan melakukan perlawanan melalui bait-bait tembang yang mereka lantunkan, melalui kegiatan mereka merawat dan menanam Pegunungan Kendeng, melalui pekerjaan bertani sedari dini dan ikut melakukan aksi-aksi dalam penolakan pabrik semen.

Kesadaran kolektif diperlukan untuk memahami bagaimana pengrusakan lingkungan di Pegunungan Kendeng ini berpengaruh pada generasi *Wiji Kendeng* sendiri. Tembang Jawa yang mencerminkan bagaimana aktivisme penjagaan alam telah dilakukan *Wiji Kendeng* dalam keseharian mereka.

“...*Macapat* menjadi pagar diri untuk memantulkan perkembangan situasi sekitar; memeriksa permasalahan apa yang perlu digarisbawahi sesuai dengan semangat kolektif. Acara itu biasanya digelar di Omah Kendeng. Ruang di mana mereka juga menyimpan dengan rapi susunan kendi berisi air. Saat itu kira-kira ada 176 kendi yang dipajang. Tiap kendi menyimpan air dari sumber mata air yang mereka temui di sekitar Pegunungan Kendeng. Ada beberapa kendi yang diikat pita merah-putih, tanda bahwa kendi itu pernah dipakai untuk menemani aksi tolak pabrik semen, baik di Pati maupun Rembang. Mereka juga mengarsipkan sumber-sumber mata air itu dengan metode sistem informasi geografis. Setiap sumber dianalisis, dicari titik koordinatnya, dan dipetakan potensi-potensinya. Pengarsipan ini menjadi bahan pertimbangan mereka melihat perkembangan sumber mata air dalam jangka waktu per lima tahun” (Dikutip dari YouTube IVAA 2021).

Dalam perkembangannya, *Wiji Kendeng* juga dapat sintas di tengah dunia modern berkat pengajaran pendidikan non-formal dari Gunarti, salah satu ibu dari *Wiji Kendeng*. Hal ini menjadi modal *Wiji Kendeng* untuk dapat bersuara dalam urusan alam

dan krisis iklim secara lebih luas. Potret perempuan lain juga secara tidak langsung membuat mereka belajar dan ikut terus berjuang, bagaimana Yu Patmi salah satu perempuan yang ikut melakukan aksi pengecoran juga menularkan semangat untuk berjuang sampai maut meregangnya. Anggit menambahkan pemikirannya terkait perjuangan *Wiji Kendeng*, di mana ia ikut bertanggung jawab dengan apa yang sudah diperjuangkan sampai berhasil, di luar itu tetap memperjuangkan lingkungan untuk kehidupan yang mendatang.

Perlawanan dari Selatan: Kaum Muda *Wiji Kendeng*

Wiji Kendeng adalah potret perlawanan dunia Selatan, mereka adalah anak-anak dan perempuan yang terkena dampak ganda dari proses perampasan lahan yang memperparah dampak iklim bagi generasi mereka. Secara geografis, mereka tidak diuntungkan karena berasal dari negara Selatan yang dianggap masih berkembang. Penggunaan *term* (istilah) negara Selatan merujuk pada respons dari beberapa kategori poskolonialisme yang menggambarkan identitas politik secara kolektif dan ideologi yang terbentuk dari solidaritas komunitas atau negara yang tergabung di dalamnya (Mahler, 2017).

Kita mungkin mengenal Greta Thunberg; kita mengenal aktivis lain di dunia Barat; kita mengenal semuanya. Tapi, seberapa jauh kita mengenal aktivis atau tokoh di Indonesia yang sejak lama juga bersuara terhadap pengrusakan alam dan krisis lingkungan di daerahnya? Seberapa jauh kita memahami bahwa dampak nyata dari krisis iklim adalah persoalan yang lebih mendalam tentang generasi ke depan dan bumi yang semakin rusak. Inilah kenapa pengalaman personal dan kewilayahan dibutuhkan untuk melihat bagaimana kerangka gender. Perspektif yang inklusif termasuk terkait pengalaman perempuan dan anak-anak di wilayah-wilayah yang terjadi pengrusakan alam seperti halnya pembangunan pabrik semen di wilayah Pegunungan Kendeng.

Kesadaran *Wiji Kendeng* telah tertanam sejak usia dini, hal ini dikarenakan mereka sudah menyaksikan secara langsung bagaimana orang tua mereka memperjuangkan Pegunungan Kendeng secara mati-matian. Terutama bagaimana ibu-ibu mereka terus mengupayakan perjuangan tidak hanya di wilayah privat namun juga di ranah publik. Salah satu tokoh Kartini Kendeng, Gunarti, menjadi salah satu tokoh yang juga mengupayakan pendidikan baca-tulis bagi anak-anak *Wiji Kendeng*. Di luar kerja domestik yang dilakukan di rumah seperti memasak, mengambil air, dan bertani mereka masih tetap berupaya memberikan pendidikan meskipun bukan pendidikan formal pada anak-anaknya.

“Kulo petani, dadi ngerti alas gunung dikeduki loro ati... Tetap berjuang, mboten lurus jalane, tetap berjuang, tetep dadi petani, kanggo nguripi” (Saya petani, jadi mengerti hutan, gunung dikeruki membuat sakit hati... Tetap berjuang, meski nggak lurus jalannya, tetap menjadi petani untuk menghidupi kehidupan (Anggit Pratiwi, Generasi *Wiji Kendeng*, wawancara 5 Oktober 2022).

Pernyataan tersebut dilontarkan Anggit, salah satu perempuan *Wiji Kendeng*. Ia bercerita bahwa peran orang tuanya menjadi salah satu yang paling penting dalam keteguhan hatinya melakukan perlawanan, salah satunya juga peran ibunya yang memberikan semangat dan pesan untuk tetap teguh berjuang.

Selain aktivisme dalam menanam, bertani dan menjaga alam, *Wiji Kendeng* juga aktif berlatih dan meningkatkan kapasitas diri mereka melalui macapat tembang Jawa dan belajar gamelan. *Macapat* ini mereka lakukan dengan kesadaran perjuangan mereka dalam menjaga Ibu Bhumi, salah satu pikiran mereka tertuang dalam lirik yang diciptakan oleh Ningrum, salah satu generasi *Wiji Kendeng*.

Tembang Ciptaan *Wiji Kendeng*

Bumi kang Estu bawero (Bumi luas)	Kabeh kang di paringno (Atas yang telah diberikan kepada kita)
Nyoto tresno kang ndiko kulo sami (Benar-benar menghasilkan kita semua)	Kang ditindakne malah agawe ajur (Yang dilakukan malah merusak bumi)
Wujud asih tresnanipun (Wujud kasihnya)	Bumi dikeduk dirusak Uwit Podo ditegori (Bumi ditambang pohon ditebang)
Paring sandang lan boga (Adalah memberi sandang pangan)
Lantaran tanduran ingkang kito tandur Lumintu asil kang ono (Melalui tanaman yang kita tanam, hasilnya yang terus menerus)	Kanti ati lan klenggengno (Dengan hati yang sadar)
Temah biso anyukupi (Sehingga bisa menyukupi kita semua)	Marang bumi kang tansah a nguripi (Dengan kondisi bumi yang dengan kemurahannya selalu menghidupi kami)
....	Sanesipun anenandur Wonten ing pasabinan (Selain menanam di sawah yang kita punya)
Nanging to Nadyan mangkono (Namun walau begitu)	Kulo sami Nanduri alas kang gundul (Kami juga menanam di hutan gundul)
Ora saben kito Podo ngelingi (Tidak semua orang bisa mengerti dan mengingat)	Gerakan ingkang kaaran (Gerakan ini kami namakan)
Opo maneh maturnuwun (Apalagi berterima kasih kepada bumi)	Rebo nandur rebo nyirami (Rabu menanam Rabu merawat)

Macapat dan menabuh gamelan menjadi salah satu kegiatan rutin yang dilakukan para *Wiji Kendeng*. Ini menjadi perlawanan simbolis dalam menyuarakan aspirasi mereka terkait dengan alam, iklim yang mulai berubah dan perjuangan mempertahankan ruang hidup mereka. Tembang di atas merupakan salah satu tembang yang mereka lantunkan, selain itu aktivisme mereka dalam *macapat* dan menabuh gamelan juga tertuang dari kesadaran individu dalam poros gerakan di mana kreativitas mereka tuangkan dalam setiap tembang yang mereka lantunkan:

“Biasanya kami menabuh gamelan campur sari dan juga belajar *macapat* seperti Maskumambang, Dandang Gula, dan lain-lain. Biasanya yang rilis tembang bapak dan kami sendiri, kata-katanya kami buat untuk tembang pangkur, dandang gula” (Ningrum, Generasi *Wiji Kendeng*, wawancara 4 Oktober 2022).



Wiji Kendeng Berlatih Gamelan dan *Macapat* (Dok. Ayu Pawitri, Februari 2020)

Apa yang dilakukan *Wiji Kendeng* merupakan bentuk perlawanan yang seharusnya dijadikan pengetahuan dan pengalaman baru. *Wiji Kendeng* adalah kita, mereka mencerminkan apa yang terjadi di Indonesia dan bagaimana dampak pengrusakan di wilayah mereka merenggut kehidupan generasi mereka di kehidupan mendatang.

Salah satu generasi *Wiji Kendeng* menceritakan pengalaman mereka dalam proses penjagaan lingkungan. Ningrum adalah salah satu keturunan Sikep dan tergabung dalam *Wiji Kendeng*, proses pembelajaran mereka juga panjang. Berawal dari ketidaktahuan, rasa welas asih, hingga kemudian berjuang bersama dengan cara yang berbeda-beda. Ia bercerita banyak dalam wawancara yang dilakukan pada 4 Oktober 2022:

“Sejak kecil sudah melihat orang tua berjuang, ada juga salah satu teman yang masih di kandungan ikut ibunya untuk aksi sampai didorong-dorong aparat pada peletakan batu pertama, namanya Cahaya dan Kohar itu di tahun 2009. Dulu nggak ingat sih, tapi hanya ingat diajak bapak ke tempat ramai. Pada saat itu setiap ada aksi, tidak boleh ikut karena masih kecil, tetapi dalam hati kami selalu prihatin di rumah sampai tirakat tidak tidur. Sekarang kan berbeda jamannya, sekarang udah jarang aksi dan orang tua meminta yang muda berani menyuarakan tentang lingkungan terutama di media sosial. Akhirnya punya YouTube dan Instagram *Wiji Kendeng*, saat itu yang memulai Aku, Arti, Anggit, dan Danang. Latihan bikin video ke Jogja selama satu minggu” (Ningrum, Generasi *Wiji Kendeng*, wawancara 4 Oktober 2022).

Penulis mengenal Anggit, Ningrum, dan para penerus *Kendeng*. Mereka mengajarkan penulis bahwa perlawanan paling mendasar adalah perlawanan yang hadir dari kesadaran individu dan kolektif. Mereka mengajarkan penulis bagaimana praktik-praktik keseharian mereka adalah cerminan bagaimana mereka menghargai

alam, membantu menjaga keseimbangan alam lewat bertani dan merawat sumber mata air Kendeng.

Anggit, Ningrum, dan penerus Kendeng menunjukkan peran mereka dalam perlawanan mempertahankan krisis iklim dengan mengolah rasa peduli pada alam dan melakukan kerja-kerja perawatan lingkungan secara individu maupun kolektif seperti bertani, menanam dan mempelajari alam. Anggit sadar bahwa ia adalah petani; sejak usia 13-14 tahun, ia sudah dilatih bertani; ia kemudian memiliki kepedulian lebih dan menyatakan *jogo bhumi lingkungan, rabu nandur, rabu merawat*, menjaga bumi dan lingkungan salah satunya melalui kegiatan rutin Rabu Menanam dan Merawat. Setiap musim, Anggit dan *Wiji Kendeng* akan berbondong-bondong melakukan aksi penanaman di kaki Pegunungan Kendeng, ketika bibit telah tersemai mereka akan melanjutkan kerja perawatan untuk menghijaukan Kendeng.

Di sini peran perempuan menjadi begitu vital, bagaimana ibu-ibu Kendeng seperti Gunarti memastikan pendidikan baca tulis untuk bekal bagi anak-anak *Wiji Kendeng*. Selain peran merawat keturunan, peran domestik, ibu-ibu Kendeng memiliki peran lain yang penting dalam membawa arah Gerakan Kendeng yang inklusif gender, di mana semua gender memiliki peran masing-masing dalam proses penjagaan alam yang tentunya juga menjadi bekal bagi generasi selanjutnya mempertahankan iklim yang stabil.

Para orang tua mereka termasuk tokoh Kartini Kendeng yang pada akhirnya ikut mendorong aktivisme mereka dalam penolakan pabrik semen di wilayah mereka. Perempuan dan anak-anak adalah tokoh yang kita lupakan dalam sejarah pengetahuan dan isu krisis iklim. Mereka adalah korban sekaligus agen dalam kerja-kerja penyelamatan alam kedepannya. Sudah saatnya kita belajar dari perlawanan ini. Dan sudah saatnya pengalaman perempuan ini dijadikan pengetahuan untuk melihat dampak dari krisis iklim di negara-negara bagian Selatan bahkan lebih jauh dapat diwariskan pada generasi penerusnya, anak-anak muda Pegunungan Kendeng.

Perlawanan Kendeng adalah perjuangan generasi muda Kendeng untuk merebut ruang hidupnya, mereka berkumpul dan memberikan pengetahuan baru melalui pengalaman dan perlawanan mereka. Perjuangan Kendeng adalah perlawanan negara Selatan, ia sangat dekat dan terjadi di sekitar kita warga negara Selatan. *Wiji Kendeng* adalah perlawanan negara selatan yang penting dalam wacana krisis iklim dan ekofeminisme global, sebab mereka adalah generasi penerus Pegunungan Kendeng yang akan melanjutkan kehidupan dan keberlanjutan lingkungan di sana.

Penutup

Kita mungkin mengenal aktivis dan pemikir yang banyak berasal dari Barat. Kita mempelajari pengetahuan dan pengalaman yang selama ini disiarkan, sampai pada satu titik kita tidak melihat bagaimana pengalaman personal dan kewilayahan harusnya menjadi pengetahuan paling penting bagi suatu komunitas, terutama dalam kaitannya terhadap proses percepatan krisis iklim di Indonesia.

Pengalaman personal dan kolektif memegang peran penting dalam kelompok masyarakat. Kita bisa mengetahui apa yang terjadi dari masing-masing pengalaman tersebut. Warga Kendeng telah menunjukkan kita bagaimana industri semen dapat

mengubah tatanan ekosistem mereka hanya dengan waktu yang singkat. Sumber air mereka mulai terancam, lahan hijau diubah menjadi lahan tambang dengan debu tebal yang menyelimuti kampung-kampung di Rembang.

Pengalaman kolektif ini juga mensyaratkan bahwa krisis iklim sebenarnya ancaman yang serius, mengingat praktik-praktik pengrusakan kian banyak dilakukan. Tentunya dalam melihat krisis iklim, kita harus memakai perspektif yang inklusif, dan dalam hal ini, perspektif feminis diperlukan agar kita dapat melihat subjek secara setara, alam, anak-anak dan perempuan adalah subjek yang setara dan dalam isu krisis iklim mereka mempunyai peranan dan kontribusi yang signifikan.

Anak-anak menjadi salah satu korban yang rentan dalam permasalahan krisis iklim, itulah mengapa anak muda menjadi garda terdepan dalam perjuangan krisis iklim. *Wiji Kendeng* menjadi salah satu contoh bagaimana gerakan kolektif dan pengalaman personal dapat membuat kita lebih dekat dalam memaknai krisis iklim. Kita tidak menganggap bahwa krisis iklim bukan masalah genting karena terasa jauh dari keseharian kita. *Wiji Kendeng* membuktikan bahwa perlawanan anak-anak dari Selatan adalah salah satu praktik yang sudah dilakukan dalam usaha penanganan krisis iklim saat ini.

Artikel ini menjawab bagaimana aktivisme anak muda hadir dalam isu krisis iklim dan bagaimana peran perempuan dalam membawa mereka untuk peduli dalam setiap permasalahan lingkungan yang terjadi di sekeliling mereka. Dengan pengalaman ekofeminisme, kita juga dapat melihat bagaimana kerja-kerja penyelamatan alam tidak dapat buta gender, kelas, dan usia. Seperti halnya di Kendeng, tugas dalam penyelamatan alam ini bukan semata-mata tugas perempuan karena kerja domestiknya melainkan tugas bersama yang dalam praktiknya telah dibagi untuk perjuangan merebut keadilan alam ke depannya. Selain itu, ekofeminisme dan epistemologi negara Selatan telah menjawab berjaraknya kita pada pengalaman personal dan kolektif di dekat kita, seharusnya kita banyak belajar dari *Wiji Kendeng* dalam menyikapi isu global seperti krisis iklim dari cara mereka merawat alam.

Daftar Pustaka

- BBC. (2022). Aksi Jeda untuk Iklim: Anak Muda Cemas dengan Perubahan Iklim - Kalau Krisis Pangan Nanti Kita Makan Apa?" <https://www.bbc.com/indonesia/articles/cevk7vjjwleo>. Diakses 5 Oktober 2022.
- Candraningrum, D., ed. (2013). *Ekofeminisme dalam Tafsir Agama, Pendidikan, Ekonomi, dan Budaya*. Jelasutra: Yogyakarta.
- Iriyanto, E. (2020). Tembang Macapat: Kritik Sosial Sedulur Sikep terhadap Ekspansi Industri Semen di Pegunungan Kendeng. *Sutasoma: Jurnal Sastra Jawa* 8(2): 70-79.
- IVAA ID. (2021). Newsletter Oktober – Desember. <https://ivaa-online.org/newsletter/Oktober-desember-2021-newsletter/mampir-singgah/>. Diakses 24 September 2022.
- IVAA ID. (2021). Wewungon Wiji Kendeng. <https://www.youtube.com/watch?v=XQblh7P2SJc>. Diakses 24 September 2022.
- Mahler, A. G. (2017). *What/Where is The Global South*. <https://globalsouthstudies.as.virginia.edu/printpdf/191>. Diakses 17 Oktober 2022.
- Mongabay. (2018). Bercermin dari Kasus Kendeng Sulitnya Warga Peroleh Keadilan. <https://www.mongabay.co.id/2018/02/16/bercermin-dari-kasus-kendeng-sulitnya-warga-peroleh-keadilan-lingkungan/>. Diakses 24 September 2022.
- Mongabay. (2022). Jalan Kedepan Solusi Krisis Iklim. <https://www.mongabay.co.id/2022/01/19/jalan-ke-depan-solusi-krisis-iklim/>. Diakses 24 September 2022.

- Mongabay. (2022). Kala Anak Muda Tuntut Aksi Nyata Krisis Iklim. <https://www.mongabay.co.id/2022/08/30/kala-anak-muda-tuntut-aksi-nyata-atasi-krisis-iklim/>. Diakses 24 September 2022.
- Mongabay. (2022). Pemulihan Hijau dan Diplomasi Krisis Iklim. <https://www.mongabay.co.id/2022/07/28/pemulihan-hijau-dan-diplomasi-krisis-iklim/>. Diakses 24 September 2022.
- Pawitri, S. L. A. (2021). Pengaruh Pemikiran Ekofeminisme Dewi Candraningrum terhadap Gerakan Akar Rumput Masyarakat Kendeng. *Nawala Politika* 1(2):1-12.
- Portal Kudus. (2022). Kidungan Wiji Kendeng Dialunkan Peringatan Satu Abad Perjuangan Samin Suresentiko. <https://portalkudus.pikiran-rakyat.com/muriaan/pr-793987780/kidungan-wiji-kendeng-dialunkan-peringatan-satu-abad-perjuangan-samin-surosentiko>. Diakses 24 September 2022.
- Responsi Bank. (2021). Kondisi Pegunungan Kendeng di Pati Semakin Parah Akibat Eksploitasi. <https://responsibank.id/berita/2021/kondisi-pegunungan-kendeng-di-pati-semakin-parah-akibat-eksploitasi/>. Diakses 24 September 2022.
- Santos, B. S. (2014). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Boulder, CO.: Paradigm Publishers.
- Shiva, V. (1988). *Staying Alive: Women, Ecology, and Survival in India*. Kali for Women: New Delhi.
- Siscawati, M., Rachman, N.F. (2014). Gender & Politik Konsesi Agraria. *Working Paper Sajogyo Institute*. <https://sajogyo-institute.org/wp-content/uploads/2016/05/Mia-Rachman-2014.pdf>. Diakses 6 Oktober 2022.
- The Global North/South Divide (n.d.). <https://www.rgs.org/CMSPages/GetFile.aspx?nodeguid=9c1ce781-9117-4741-af0a-a6a8b75f32b4&lang=en-GB>. Diakses 17 Oktober 2022.
- UN Climate Action. (n.d.). https://en.wikipedia.org/wiki/2019_UN_Climate_Action_Summit. Diakses 24 September 2022.
- UN Women, 2022. *Progress on the Sustainable Development Goals*. <https://www.unwomen.org/sites/default/files/2022-09/Progress-on-the-sustainable-development-goals-the-gender-snapshot-2022-en.pdf>. Diakses 24 September 2022.
- United Nations. *Women, Gender Equality and Climate Change*. https://www.un.org/womenwatch/feature/climate_change/downloads/Women_and_Climate_Change_Factsheet.pdf. Diakses 24 September 2022.
- WALHI. (2020). Perempuan dan Krisis Iklim. <https://www.walhi.or.id/reportase-seri-perdana-diskusi-perempuan-bangkit-perempuan-dan-iklim>. Diakses 6 Oktober 2022.
- Wiji Kendeng. https://www.youtube.com/watch?v=E4yW82oHiok&ab_channel=WijiKendeng. Diakses 24 September 2022.

Peran Perempuan dalam Pengelolaan Sampah di Kota Semarang Melalui Bank Sampah dan Komunitas Pemulung TPA Jatibarang

Alberta Prabarini, Nailuttaris Indriane, dan Besriaty Simanullang

Pendahuluan dan Metode Penelitian

Persoalan sampah telah menjadi isu global. Ruang untuk penimbunan sampah semakin terbatas dan tidak bisa lagi menampung semuanya, hingga akhirnya sampah melimpah mencemari laut dan mengakibatkan rusaknya ekosistem. Sampah membawa dampak buruk pada tubuh manusia, misalnya, melalui penyerapan kandungan kimia sampah yang masuk ke tanah hingga menjadi sumber air masyarakat. Dampak ini dirasakan seluruh manusia, perempuan, anak-anak, dan seluruh penghuni Semesta (Lakhani, 2007). Shiva & Mies berpendapat, persoalan sampah terjadi karena kesalahan logika manusia yang memperlakukan lingkungan hanya sebagai sumber daya yang dapat dimanfaatkan, tapi tidak diperlakukan sebagai ekosistem yang memiliki keseimbangan yang perlu dijaga. Menurut Shiva, bertambahnya permasalahan sosial tersebut merupakan perwujudan dari perspektif patriarki yang menjustifikasi eksploitasi alam secara berlebihan untuk kepentingan manusia.

Kondisi yang dideskripsikan di atas mendorong tumbuhnya gerakan ekofeminisme dari masyarakat yang menekankan pentingnya perspektif perempuan dalam menangani persoalan lingkungan. Gerakan ini menempatkan perempuan sebagai aktor utama dalam upaya menjaga lingkungan. Menurut Warren & Erkal (1997), ekofeminisme menawarkan alternatif dunia yang lebih ramah terhadap perempuan dan kaum marginal lainnya. Poin-poin gagasan tersebut akan direfleksikan dalam tulisan ini melalui ekofeminisme kritis (Silalahi, 2023), yang tidak melihat

perempuan sebagai subjek yang tunggal, melainkan terdiri dari berbagai aspek interseksional, baik ras, kelas ekonomi, maupun pengalaman-pengalaman yang melatarbelakangi identitas mereka. Sistem opresi juga bukan hanya dilihat dari subjek laki-laki *per se*, namun objek dominator yang kompleks, seperti kebijakan pemerintah, sistem industri terkait, dan stigma masyarakat.

Dalam konteks pengelolaan sampah di tempat pembuangan akhir (TPA) Jatibarang, Kota Semarang, Jawa Tengah, data rerata sampah yang masuk pada tahun 2022, sebesar 900 ton per hari. Data ini mengindikasikan bahwa Kota Semarang menghadapi tantangan serius terkait dampak lingkungan dari limbah domestik. Laporan dari Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) pada tahun 2018 mengungkapkan, dari total sampah tersebut, 16% adalah plastik dan 10% adalah kertas yang potensial untuk didaur ulang. Laporan ini mendorong pentingnya implementasi program daur ulang yang efektif guna mengurangi jumlah sampah yang berakhir di TPA.

Merespons kondisi pengolahan dan pengelolaan sampah di Semarang, Yayasan Kesejahteraan Soegijapranata (YKKS), Semarang, mengidentifikasi peran perempuan sebagai aktor penting yang hadir dalam berbagai lini persampahan. YKKS juga memahami potensi penggunaan model sirkular ekonomi dalam pergerakan ekofeminisme. Sirkular ekonomi merupakan suatu konsep ekonomi yang bertujuan untuk mengoptimalkan penggunaan sumber daya dengan cara mengurangi limbah, memperpanjang umur pakai produk, dan mendaur ulang material sebanyak mungkin (Nikam, 2019). Sirkular ekonomi disebut sebagai ide baru, setelah selama ini dunia menggunakan bentuk ekonomi linear, sebagai paradigma konvensional dalam sistem ekonomi, menggambarkan model produksi dan konsumsi yang berfokus pada produksi berkelanjutan tanpa mempertimbangkan pengurangan limbah atau daur ulang material. Paradigma ini dikenal dengan karakteristik “ambil, buat, buang,” di mana sumber daya alam dieksploitasi untuk memproduksi barang dan layanan, yang kemudian digunakan oleh konsumen, dan akhirnya dibuang sebagai limbah. Penelitian ilmiah mengungkapkan, model ekonomi linear berkontribusi pada berbagai masalah lingkungan, termasuk peningkatan volume limbah, degradasi sumber daya alam, dan dampak negatif pada ekosistem. Selain itu, model ini terkait dengan peningkatan emisi gas rumah kaca dan perubahan iklim yang merugikan. Karena itu, saat ini, sirkular ekonomi perlu menjadi paradigma utama, karena model ini berfokus pada siklus yang berkelanjutan, di mana bahan-bahan digunakan, didaur ulang, dan diintegrasikan kembali ke dalam produksi dengan tujuan mengurangi dampak lingkungan, serta menciptakan nilai jangka panjang.

Melalui Peraturan Presiden No. 97 Tahun 2017 tentang Kebijakan dan Strategi Nasional tentang Pengelolaan Sampah, pemerintah menetapkan target 30% sampah berkurang dan 70% sampah terkelola di tahun 2025. Tentu, ini bukan target yang ambisius dibandingkan dengan ancaman iklim serius yang sedang kita hadapi di berbagai lini, terutama kerusakan lingkungan dan ekosistem laut (Dethier, 2017). Menurut Rogue Disposal & Recycling, terdapat konsep dasar yang bisa kita terapkan terhadap cara kita mengelola sampah, yakni 3R (Reduce, Reuse, Recycle). *Reduce* (mengurangi), yakni usaha untuk tidak mengonsumsi barang-barang yang berpotensi menghasilkan sampah. *Reuse* (menggunakan kembali) merupakan tindakan untuk

memanfaatkan barang yang masih ada gunanya. Sedangkan, *Recycle* (mendaur ulang) bisa dilakukan dengan memilah sampah lalu menyerahkan atau menjualnya pada pihak yang terlibat dalam rantai nilai daur ulang sampah. Biasanya, ibu-ibu Bank Sampah, para pemulung, dan pengepul menyebut sampah yang bernilai jual sebagai 'barang rosok.'

Yasin, dkk. (2021) dalam "Gerakan Ekofeminisme Melalui Pengelolaan Sampah Rumah Tangga pada Komunitas Zona Bening di Kota Batu-Jawa Timur" mendiskusikan kontribusi perempuan dalam manajemen sampah. Mereka mengkaji Komunitas Zona Bening yang dipelopori oleh ibu-ibu sebagai bentuk gerakan ekofeminisme melalui Bank Sampah, pola hidup *eco-friendly*, dan kesadaran lingkungan lainnya. Artikel tersebut menggunakan pendekatan kualitatif dan mengambil satu aktor, yakni Sulistyorini sebagai penggagas Bank Sampah. Selain itu, mereka melihat pola *knowledge transfer* antargenerasi yang terjadi di Komunitas Zona Bening sebagai salah satu komponen unggulan dari ekofeminisme.

Mencermati dinamika permasalahan persampahan dan munculnya pergerakan ekofeminisme dalam merespons situasi tersebut, penulis mempertanyakan perwujudan dialektika yang tercipta antara ekofeminis dan isu persampahan sebagai pertanyaan penelitian yang ingin dielaborasi dalam tulisan ini. Terdapat tiga tujuan dari tulisan ini, yaitu, *pertama*, melihat bentuk gerakan ekofeminisme di daerah urban melalui Bank Sampah, sekaligus mengungkap intervensi kerja perawatan lingkungan yang bersifat *top-down*. *Kedua*, penelitian ini ingin mengangkat fenomena pemulung perempuan migran di TPA Jatibarang yang berkontribusi pada berkurangnya tonase sampah yang menjadi residu di TPA. *Ketiga*, penulis ingin *me-review* (mengulas kembali) potensi dari pengadopsian konsep sirkular ekonomi pada pergerakan ekofeminis dalam mendorong pengelolaan sampah yang lebih baik. Penelitian ini menggunakan metodologi etnografi dalam pengumpulan data primer melalui observasi dan wawancara mendalam. Peneliti juga menambahkan data sekunder yang diambil dari Dinas Lingkungan Hidup (DLH) Kota Semarang untuk memperkuat landasan empiris. Pada bab-bab selanjutnya, penulis akan menyajikan data lapangan serta analisis interseksi antara ekofeminisme dan ekonomi sirkular.

Kontribusi dan Dilema Aktor Persampahan: Studi Kasus Bank Sampah dan Pemulung di TPA Jatibarang, Semarang

Saat ini, layanan limbah yang memadai dianggap penting untuk tata kelola kota, industri, dan pemukiman sebagai hak asasi manusia, peluang ekonomi, dan keharusan ekologis (Reno, 2015). Di Semarang, terdapat beberapa aktor, baik formal, informal, dan non-formal. *Pertama*, pada kolom formal terdapat TPS3R (Tempat Pengelolaan Sampah Reuse-Reduce-Recycle) dan UPTD (Unit Pelaksana Teknis Daerah) TPA (Tempat Pemrosesan Akhir) Jatibarang yang menguasai rantai pengelolaan sampah dan kesejahteraan karyawannya dijamin oleh pemerintah kota. *Kedua*, terdapat aktor non-formal yang terdata di kelurahan, namun tidak secara langsung masuk dalam sistem pemerintahan, seperti Bank Sampah. *Ketiga*, terdapat pemulung dalam sektor informal yang bekerja oleh dan untuk dirinya sendiri. Berbeda dengan para lembaga

formal, aktor-aktor non-formal dan informal tersebut memiliki alur perkembangan dan asal-usul sejarahnya sendiri yang berdampak pada kontribusi dan dilema sebagai aktor persampahan. Terdapat dua studi kasus yang akan dipaparkan pada tulisan ini, yakni mengenai pengorganisasian Bank Sampah yang mayoritas beranggotakan perempuan dan fenomena kolektivisme migran pada perempuan pemulung di TPA Jatibarang, Semarang, Jawa Tengah. Beberapa temuan di tulisan ini menunjukkan, perempuan memiliki peran yang signifikan dalam penanganan sampah yang masuk ke TPA yang menjadi batu landasan untuk pemenuhan hak-hak perempuan dalam bidang persampahan yang adil dan sejahtera.

Bank Sampah

Berdasarkan data dari Dinas Lingkungan Hidup, hingga saat ini, di Kota Semarang sendiri sudah memiliki 229 Bank Sampah. Seperti contohnya Bank Sampah BL yang mengumpulkan material laku jual pada hari Sabtu dan Minggu di Kelurahan Gayamsari. Mereka mengkategorikan rosok berdasar jenisnya, seperti botol plastik warna putih, botol plastik warna campur, besi, plastik kerasan, plastik lembaran, kardus, kertas, dan lainnya. Biasanya, setelah ditimbang, akan dicatat harga yang bisa diterima oleh nasabah dan uang tersebut bisa diambil kapanpun. Dalam hal ini, Bank Sampah tidak hanya memberikan kontribusi terhadap pengelolaan sampah yang berkelanjutan, tetapi mengubah paradigma dan perilaku masyarakat secara luas. Masyarakat yang tadinya enggan memilah sampah dan hanya membuang seluruh sampah ke tong depan rumah, sekarang mulai memilah sampah dari rumah untuk disetorkan setiap minggunya. Hal ini tentu berdampak baik karena tonase sampah yang masuk TPA jadi berkurang. Dilansir dari survei terhadap 20 Bank Sampah di Kota Semarang, pada Juli 2023, mereka mampu mengumpulkan rosok rata-rata 250 kg setiap bulannya untuk dijual ke pengepul, kemudian didaur ulang; ada juga yang mendaur ulang sampahnya sendiri untuk dijual menjadi *handycraft* atau pot bunga.

Pengurus Bank Sampah BL merupakan anggota dari Pokja 4 Kecamatan Gayamsari, sehingga mereka juga mendapatkan insentif yang jika ditaksir sekitar Rp.50.000 per bulan. Menurut cerita Semekar dan Begalai,³¹ mereka menggunakan uang yang didapat untuk membuat seragam yang bisa digunakan untuk acara-acara eksternal Bank Sampah, seperti menghadiri rapat koordinasi dengan Bank Sampah se-Kota Semarang, menjadi perwakilan kelurahan di acara kecamatan atau kota, dan acara kemasyarakatan lainnya. Selain untuk baju seragam, kedua ibu tersebut menggunakan insentif untuk membeli *snack* saat bertugas. Semekar mengatakan, bertugas mendata sampah belasan Rukun Warga (RW) bukanlah hal yang mudah, terutama saat siang hari di Semarang yang memiliki suhu rata-rata 30° Celsius setiap harinya.

Tak semua Bank Sampah memiliki sistem seperti BL, di mana mayoritas pekerjaan yang dilakukan ibu-ibu Bank Sampah berjalan dengan prinsip voluntarisme, yang artinya anggota serta pengurusnya berkegiatan secara sukarela. Mayoritas

³¹Nama-nama dalam tulisan ini bukan nama yang sebenarnya.

responden menjawab alasan di balik kesukarelaan mereka, yaitu keprihatinan atas kondisi lingkungan, di mana sampah selalu menumpuk. Selain itu, ada juga kondisi saat ibu-ibu anggota Pemberdayaan Kesejahteraan Keluarga (PKK) diminta untuk membentuk Bank Sampah oleh Pemerintah Kota (Pemkot) dan Dinas Lingkungan Hidup (DLH), namun, walaupun diberi Surat Keputusan dari kelurahan, mayoritas Bank Sampah bekerja tanpa mekanisme industri dan jaminan pekerjaan yang jelas.



Kegiatan penimbangan di Bank Sampah
(Kredit: BS Mitra YKKS)



Pertemuan anggota Bank Sampah saat kegiatan rutin PKK (Kredit: BS Mitra YKKS)

Industri dalam hal ini adalah skema bekerja yang membuat para anggota Bank Sampah mendapat penghargaan atas waktu, tenaga, dan usaha yang diberikan dalam kegiatan Bank Sampah. Harga rosok selalu berubah-ubah dan cenderung mengalami penurunan. Sementara sebagian besar Bank Sampah yang ada di Kota Semarang, inisiasinya datang dari anggota PKK dan prosesnya berdasarkan keanggotaan mereka dalam PKK tersebut. Secara struktural pada Kota Semarang, intervensi pembentukan Bank Sampah biasa dilakukan melalui rapat-rapat Pemberdayaan Kesejahteraan Keluarga (PKK). Seperti terlihat pada gambar di atas sebelah kanan, pertemuan PKK biasa membahas pengelolaan Bank Sampah. Di bab selanjutnya, penulis akan membahas kondisi empiris Bank Sampah yang akan diteliti dari sudut pandang negara, lingkungan, dan gender.

Pemulung TPA Jatibarang

TPA Jatibarang terletak di Kelurahan Kedungpane, Kecamatan Mijen, Kota Semarang dengan jarak sekitar 12 kilometer dari pusat kota. TPA Jatibarang berada di bawah naungan UPTD TPA Jatibarang yang merupakan bagian dari Dinas Lingkungan Hidup (DLH) Kota Semarang. Kegiatan TPA Jatibarang berupa pemrosesan sampah untuk menjadi pupuk, pengolahan air lindi, pemanfaatan gas metan, kantin gas metan, dan PLTSA. Pada fase pembuangan sampah, truk-truk dan mobil sampah dari kota mempunyai jadwal untuk membuang sampahnya di TPA pada pagi dan malam hari. Pada saat itulah, para pemulung mencari barang-barang rosok yang masih bisa dijual lagi.

No	Asal Daerah	Jumlah Pemulung	Presentase
1.	Grobogan	21	52,5%
2.	Boyolali	8	20%
3.	Blora	3	7,5%
4.	Semarang	3	7,5%
5.	Sragen	2	5%
6.	Demak	1	2,5%
7.	Kendal	1	2,5%
8.	Cianjur	1	2,5%
Jumlah		40	100%

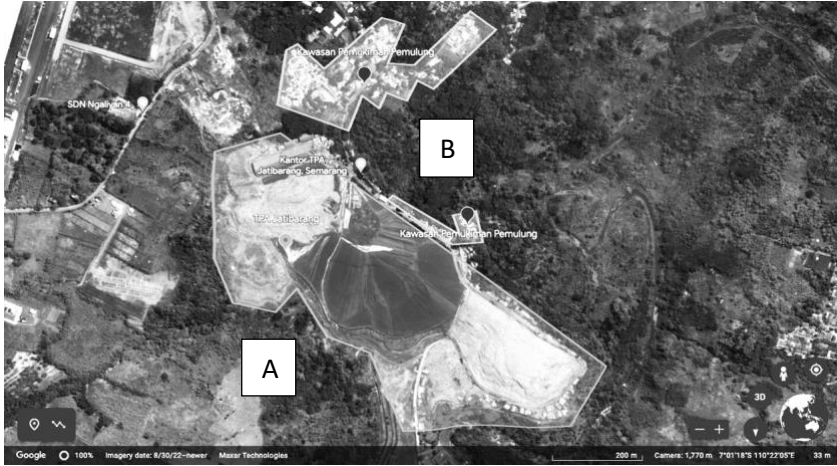
Sumber: Data Yayasan Kesejahteraan Keluarga Soegijapranata (YKKS), Semarang, 2022-2023

Dari total pemulung di TPA Jatibarang berjumlah 166 orang (Lina, 2019), peneliti bertemu dengan 40 pemulung perempuan. Dari 40 orang, mayoritas berasal dari Grobogan dan Boyolali yang jika ditotal sebanyak 72,5% (21 pemulung dari Grobogan, 8 pemulung dari Boyolali). Sedangkan, jumlah pemulung yang berasal dari Semarang hanya tiga, yang merupakan warga Kedungpane. Alasan mereka memilih merantau ke TPA cukup beragam, seperti ikut ajakan saudara yang telah merantau ke TPA lebih dulu, usaha di kampung halaman sempat bangkrut dan tidak punya modal untuk memulai lagi, ingin menyekolahkan anak di Kota Semarang sekaligus bekerja mencari nafkah, dan lainnya.

Pemulung-pemulung tersebut melihat gunung sampah sebagai sumber daya utama, yang secara akses mudah didapat dan gratis. Dikatakan secara akses mudah, karena untuk bekerja memulung “tidak butuh modal” dan memungkinkan untuk bermukim dekat dengan lokasi TPA. Terdapat dua lokasi pemukiman; yang pertama di dalam kawasan TPA dan kedua berada di luar kawasan. Seperti terlihat pada gambar di bawah, lokasi pemukiman yang berdampingan dengan lokasi TPA kira-kira berjarak hanya sekitar 100 meter dari pintu gerbang. Sedangkan, lokasi yang ada di dalam TPA lebih kecil populasinya dibanding yang di luar. Di kawasan pemukiman tersebut, mereka mendirikan rumah-rumah semi permanen yang mereka namai *gubuk*, lengkap dengan musala, dan kamar mandi bersama.

Salah satu pemulung yang penulis temui adalah Mayumi, usia 44 tahun, asal Boyolali. Ia tinggal di kawasan pemukiman TPA bersama suami, anak, menantu, dan satu cucunya. Awalnya ia memiliki dua anak, laki-laki yang sulung dan perempuan yang bungsu. Pada tahun 2020, anaknya yang sulung meninggal dunia karena sakit. Hingga pertemuan kami yang kesekian kalinya, Mayumi selalu menangis saat teringat anaknya. Katanya, anaknya memang sering sakit, namun saat pandemi Covid-19 melanda, sakitnya semakin parah hingga tak tertolong lagi. Mayumi sudah 17 tahun bekerja di TPA Jatibarang. Sejak anak pertamanya lahir tahun 1996, ia merantau bersama suaminya ke Semarang dengan alasan mencari penghasilan yang lebih baik ketimbang hidup di desa. Ia senang karena kedua anaknya bisa mengenyam pendidikan yang notabene lebih baik dari pada di tempat asalnya. Pada 2022, anaknya hamil saat masih bersekolah dan akhirnya memutuskan untuk berhenti sekolah, lalu menikah dengan kekasihnya. Setelah menikah, mereka tinggal satu atap dengan

Mayumi, dan menantunya ikut mencari rosok di TPA. Saat ini, anak mereka telah berusia satu tahun.



Legenda

Blok A: Tempat ditaruhnya sampah di TPA Jatibarang

Blok B: Pemukiman pemulung

Sumber: Analisis peneliti menggunakan Google Earth

Penghasilan Mayumi tidak pasti per harinya. Terkadang, kalau rosok sedang banyak (lebih dari 50 kg) dan kondisi baik (tidak basah, tidak rusak), ia bisa mendapat Rp120.000 per hari. Namun, jika rosok sedang sedikit (kurang dari 50 kg), ia hanya mendapat Rp30.000 per hari yang didapat setelah menimbang kepada pengepul setiap tiga hari sekali. Pengepul yang dituju Mayumi juga ada di sekitar rumahnya; ia dan suami hanya perlu berjalan atau naik motor untuk menimbang ke gudang pengepul yang biasa ia sebut 'bos'. Pengepul dan para tetangga biasa menjadi jaring keamanan ekonomi maupun sosial bagi Mayumi. Begitu pula sebaliknya, saat mengalami musibah atau keperluan mendesak, mereka akan saling bantu dalam hal materi, misalnya menyumbang atau meminjamkan Rp20.000-50.000 untuk modal pulang kampung, berobat, *mantu*, dan lain-lain.

E-BOOK//NOT FOR SALE



Tumpukan sampah di TPA Jatibarang
(Kredit: Alberta Prabarini)



Pemukiman pemulung di sekitar TPA
Jatibarang (Kredit: Alberta Prabarini)

Mayumi memiliki harapan untuk mengembangkan bisnisnya menjadi pengepul. Namun, ia pasrah terhadap kondisi yang ada mengingat umur TPA Jatibarang tampak tidak akan lama lagi. UPTD sudah beberapa kali mengatakan bahwa TPA telah *overload* sehingga tak mampu menampung sampah lagi. Hal inilah yang paling dikhawatirkan oleh pemulung dan pengepul yang menggantungkan hidup dari TPA.

Selain risiko penutupan TPA, terdapat bahaya dalam pekerjaan sebagai pemulung. Pada tingginya kumpulan sampah di TPA Jatibarang yang luasnya telah mencapai 46 hektar, terdapat risiko yang mengintai pemulung setiap harinya, seperti diseruduk sapi, tertabrak truk atau alat berat, terkena cairan lindi yang membuat kulit terbakar, pusing tersengat matahari, terpapar bahaya kimia pada kulit dan pernafasan, dan potensi bahaya lainnya. Tak hanya perempuan, anak-anak pun turut terpapar bahaya, terutama mereka yang ikut orang tua bekerja, karena tak ada yang menjaga mereka di rumah. Selain itu, dari segi peluang ekonomi, lebih banyak pekerjaan yang diperuntukkan secara khusus bagi laki-laki ketimbang perempuan, contohnya, kuli angkut, operator mesin, dan lainnya. Padahal, secara kekuatan, perempuan dan laki-laki memiliki kapasitas yang sama di TPA Jatibarang.

Diskusi Persampahan dalam Ekofeminisme

Persampahan di Indonesia tak terlepas dari sistem patriarki, di mana pemangku kebijakan, yaitu pemerintah, bersifat *top-down* dan birokratis (Alexander & Welzel, 2015). Mengingat PKK adalah gabungan ibu-ibu perwakilan Kepala Keluarga, yang tergabung dalam RT/RW atau dalam wilayah tertentu yang merupakan gabungan 10 Dasa Wisma (Dawis) serta kegiatannya berlandaskan nilai-nilai perawatan keluarga dan masyarakat, maka intervensi dianggap ditujukan secara dominan kepada perempuan sebagai 'perawat'-nya. Hal ini selaras dengan penelitian Ayunisa & Shabia (2023) mengenai PKK sebagai *divergent* antara entitas pemberi beban atau kuasa, di mana banyak praktik kemitraan antara pemerintah dan PKK yang justru membawa ibu-ibu rumah tangga terjerumus pada sistem eksploitasi kader dengan banyaknya tuntutan program dan minimnya bayaran yang setimpal bagi kerja perawatan.

Berbeda dengan Bank Sampah, pemulung mengelola sampah dengan landasan kebutuhan ekonomi (Wu & Zhang, 2019). Fakta bahwa sampah merupakan sumber daya yang gratis dan selalu ada, menjadikan profesi pemulung menggiurkan karena bisa menghasilkan uang tanpa modal. Dalam jurnalnya mengenai interseksionalitas dalam ekofeminisme di India, Kings (2017) menjelaskan, ekofeminisme yang digagas Vandana Shiva tak bisa lepas dari pelbagai identitas yang melekat pada perempuan sebagai subjek yang menjalani kehidupan itu sendiri. Dalam hal ini, sunjek tersebut adalah Mayumi dan kawan-kawannya yang merupakan migran yang mengadu nasib demi memutar roda perekonomian keluarga sebagai pemulung informal di ibu Kota Jawa Tengah. Kebersamaan para migran juga merupakan sebuah *imagined community* (Anderson, 1983) yang menjadi modal sosial yang kuat bagi masing-masing dari mereka dengan pembentukan segala pranata sosial, termasuk jejaring keamanan ekonomi, sosial, dan psikologis.

Melalui pekerjaan 40 orang pemulung yang menjadi subjek penelitian, mereka telah mereduksi sebanyak kurang lebih 30 ton sampah per bulan yang ada di TPA

Jatibarang. Namun, pekerjaan itu kurang mendapat penghargaan serius dari penerima manfaat, seperti masyarakat dan pemerintah Kota Semarang. Hingga saat ini, mereka sering mendapat stigma buruk dari warga sekitar Kedungpane dan diancam untuk diusir jika membuat keributan. Sedangkan, pihak UPTD tidak pernah memfasilitasi keselamatan dan kenyamanan bekerja bagi komunitas pemulung. Padahal, jika diibaratkan sebuah proyek, pemulung layak dikatakan sebagai mitra dari UPTD TPA atau DLH dalam kinerjanya mengurangi sampah.

Penulis merujuk konsep *Bullshit vs Shit Jobs* yang ditawarkan David Graeber (2018), di mana *Bullshit Jobs* adalah pekerjaan yang dianggap seakan-akan penting, padahal tidak menambah nilai apapun. Sedangkan, *Shit Jobs* adalah kebalikannya, yakni pekerjaan yang sangat berarti bagi komunitas atau lingkungan, namun tidak ada penghargaan yang bermakna hingga pekerjaan itu dianggap sebelah mata. Graeber memberikan contoh *Bullshit Jobs* seperti *company lawyer* yang mengurus hal-hal terkait kebijakan dan administrasi perusahaan atau motivator dengan gaji belasan juta. Sedangkan, pemulung yang punya peran untuk mengurangi sampah dan menyelamatkan lingkungan masuk dalam kategori *Shit Jobs*.

Kesimpulan dan Saran

Visi dan misi Bank Sampah dan pemulung dalam mereduksi tonase sampah di Kota Semarang sebenarnya merupakan salah satu jalan terang untuk pengaturan manajemen sampah. Penulis berharap, dengan penelitian ini masyarakat menjadi lebih terpapar dengan kondisi Bank Sampah dan nasib pemulung, baik yang ada di TPA atau pemulung jalanan. Secara lebih tajam, penelitian ini merekomendasikan penyempurnaan kebijakan dan kegiatan dari semua stakeholders terkait untuk memperhatikan kondisi perempuan dalam sektor persampahan: 1) dukungan berupa insentif yang adil bagi ibu-ibu di Bank Sampah karena kerja perawatan juga membutuhkan waktu, tenaga, dan pikiran, 2) membangun fasilitas penunjang hidup yang aman dan nyaman bagi perempuan pemulung di TPA Jatibarang, 3) dukungan terhadap aktor pengelolaan sampah dari hulu ke hilir, mulai dari rumah tangga hingga pabrik daur ulang berupa permodalan, pelatihan, dan fasilitas pengembangan bisnis dalam menjamin terciptanya ekonomi sirkuler yang lebih holistik. Semoga terdapat revolusi kebijakan yang memperhatikan peran-peran para perempuan ini.

Penelitian ini tak terlepas dari limitasi, tidak adanya pembahasan mengenai pemulung jalanan, pengepul perempuan, dan petugas TPS3R atau TPA yang juga terpapar pada kegiatan pemilahan sampah serta bahaya-bahayanya. Penelitian ini juga merekomendasikan pendalaman cakupan penelitian yang melingkupi pemulung jalanan, petugas TPS3R, dan pengepul sebagai rekomendasi penelitian selanjutnya. Terakhir, dalam rangka pembahasan mengenai lingkungan, kita sebagai manusia harus mempertajam kesadaran dan empati kita tidak hanya tentang pengelolaan sampahnya, melainkan juga kondisi buruknya penghidupan perempuan di sektor persampahan akibat permasalahan lingkungan yang kita buat.

Daftar Pustaka

- Alexander, A. C., & Welzel, C. (2015) Eroding Patriarchy: The Co-Evolution of Women's Rights and Emancipative Values. *International Review of Sociology* 25(1): 144-165.
- Anderson, B. (2016). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso Books.
- Dethier, J. J. (2017). Trash, Cities, and Politics: Urban Environmental Problems in Indonesia. *Indonesia* 103: 73-90.
- Graeber, D. (2013). "On the Phenomenon of Bullshit Jobs." *Strike! Magazine* (Summer).
- Kings, A. E. (2017). Intersectionality and The Changing Face of Ecofeminism. *Ethics and the Environment* 22(1): 63-87.
- Lakhani, M. (2007). Wasting Women: The Biopolitics of Waste and Women. *Agenda* 21(73): 93-101.
- Liana, S. N. (2019). *Pola Pendidikan Agama Anak-Anak Pemulung Tempat Pemrosesan Akhir Sampah (TPA) Jatibarang Semarang*. Program Magister Pendidikan Agama Islam Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Walisongo Semarang.
- Nikam, J. (2019). Transformational Change through A Circular Economy. SEI Discussion Brief. <https://www.sei.org/wp-content/uploads/2019/11/circular-economy-discussion-brief-final.pdf>
- Peraturan Presiden Nomor 97 Tahun 2017 tentang Kebijakan dan Strategi Nasional tentang Pengelolaan Sampah.
- Reno, J. (2015). Waste and Waste Management. *Annual Review of Anthropology* 44(1): 557-572.
- Shabia, G. N. A., Ayunisa, F. (2023). Memberi Beban atau Kuasa: Kerja Perawatan Masyarakat dan Bargaining Power Kader Perempuan dalam Skema Kemitraan Pemberdayaan dan Kesejahteraan Keluarga (PKK). *Conference Presentation*. The Kartini Conference on Indonesian Feminisms, 20-23 Juli 2023, Indonesia.
- Silalahi, E. R (2023). Ekofeminisme: Sebuah Kritik Terhadap Eksploitasi Lingkungan dan Perempuan. *Conference Presentation*. The Kartini Conference on Indonesian Feminisms, 20-23 Juli 2023, Indonesia.
- Warren, K., & Erkal, N. (1997). *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington, IN.: University Press.
- Wu, K.-M., & Zhang, J. (2019). Living with Waste: Becoming "Free" As Waste Pickers in Chinese Cities. *China Perspectives* 2(2): 67-74.
- Yasin, F., Darvina S. V. S., & Su'adah, S. (2021). Ecofeminism Movement through Household Waste Management in the Zona Bening Community, Batu City, East Java. *Jurnal Perempuan Dan Anak* 4(2): 104-119.

Anyaman Rotan sebagai Simbol Perlawanan Perempuan (Dampak Konflik Kehadiran Perkebunan Kelapa Sawit di Desa Kalumpang, Kalimantan Tengah)

Yuliana

Latar Belakang

Krisis pengelolaan Sumber Daya Alam (SDA), baik tanah maupun hutan, terjadi di wilayah di mana terdapat kebun rotan milik warga, yang kini terhimpit dan banyak tergantung keberadaannya oleh Perusahaan Besar Swasta (PBS) Kelapa Sawit. Kehadiran PBS Kelapa Sawit berdampak besar bagi kehidupan masyarakat di Desa Kalumpang, Kabupaten Pulang Pisau, Kalimantan Tengah, khususnya pada para perempuan di desa tersebut. Kehilangan lahan, sulitnya berladang, banjir, sungai keruh, dan kehilangan kebun rotan merupakan sekelumit permasalahan hidup yang mereka rasakan sebagai dampak kehadiran proyek pemerintah, mulai dari Pembukaan Lahan Gambut (PLG), PBS Kelapa Sawit, hingga proyek *food estate* atau lumbung pangan. Perkembangan ini mendorong terbentuknya kelompok perempuan *Hurung Hapakat*, yang di antaranya fokus pada anyaman rotan dan kebun kolektif. Kelompok perempuan ini diinisiasi oleh Solidaritas Perempuan Mamut Meteng –selanjutnya disebut SP MM Kalimantan Tengah– bersama perempuan di Desa Kalumpang.

Solidaritas Perempuan merupakan organisasi perempuan yang mempunyai ideologi feminis, memiliki 11 komunitas/cabang di sembilan (9) provinsi, dan beranggotakan komunitas akar rumput, aktivis, akademisi, maupun mahasiswa. Data 2015 menunjukkan, terdapat 781 anggota –baik perempuan maupun laki-laki. Salah satu cabang Solidaritas Perempuan berada di Kalimantan Tengah, yaitu SP MM. SP MM memiliki fokus pada isu perempuan akar rumput sebagai penerima dampak pembangunan, yang memunculkan persoalan konflik. Pembangunan yang dimaksud

adalah hadirnya PBS Kelapa Sawit, di antaranya, PT Kalimantan Lestari Mandiri (PT KLM) yang wilayah operasinya mulai dari Desa Mantangai Hilir hingga Desa Kalumpang. PT KLM, perusahaan yang berada di bawah bendera Julong Group, sebuah perusahaan yang mempunyai kantor pusat di Tianjin, Cina, memperoleh konsesi perkebunan dari Pemda Kapuas pada 2014 (Laisila, 2015).

Perusahaan lain adalah PT Usaha Handalan Perkasa (PT UHP) yang membuka perkebunan dari Desa Mantangai Hulu hingga Kalumpang. PT UHP mulai pada tahun 2010, dengan wilayah operasi meliputi Kabupaten Kapuas Barat dan Kabupaten Mantangai seluas total sekitar 15.750 hektar, dengan status izin lokasi selama 3 tahun sejak peraturan 5 Desember 2011 (*WRM Bulletin 266*, 2023). Salah satu dampak yang muncul akibat kehadiran perusahaan perkebunan kelapa sawit, seperti PT KLM ini, adalah munculnya konflik antara warga dan perusahaan tersebut, yang disebabkan oleh sengketa lahan yang melibatkan warga dengan PT KLM (*zonakalteng*, 2022).

Situasi konflik mendorong SP MM untuk hadir di tengah masyarakat desa, dengan menyuarakan slogan feminis, yaitu tahu-sadar-lakukan, khususnya di kalangan perempuan dampingan mereka di beberapa desa, antara lain Kalumpang yang menjadi fokus penelitian ini, Kaladan, Mantangai Hulu, dan Sei Ahas. SP MM membangun sebuah gerakan feminis melalui "Feminis Ekonomi Solidaritas," di mana Desa Kalumpang menjadi salah satu desa untuk penyelenggaraan pelatihan anyaman rotan dan kebun kolektif.

Gerakan feminisme yang diusung SP MM menjadi salah satu bentuk gerakan yang bertujuan menghadirkan feminisme tidak hanya sebagai kritik teoretis dan gerakan ideologis, tetapi menghasilkan perubahan sosial dan kritik terhadap pembangunan (Fakih, 2021). Demikian gambaran visi dan misi SP MM melalui pendampingan perempuan akar rumput. Gerakan ini dilakukan dalam kerangka pemberdayaan dengan menitikberatkan pada pengetahuan lokal perempuan Desa Kalumpang dalam mengelola alam, salah satunya pengetahuan anyaman rotan atau disebut dengan *manjawet uwei*.

Peneliti tertarik menganalisis lebih jauh praktik feminis akar rumput yang menurut kesimpulan awal peneliti, merupakan praktik perlawanan simbolis terhadap perusahaan perkebunan kelapa sawit sebagai representasi cara kerja patriarki yang semena-mena terhadap sumber daya alam dan menjadikan perempuan sebagai obyek pembangunan. Kesimpulan sementara ini didasarkan pada hasil pengamatan dan wawancara, bahwa keberadaan perusahaan sawit PT KLM secara khusus berdampak bagi hilangnya sumber daya hutan; di dalamnya, terdapat kebun rotan milik warga di Desa Kalumpang, yang turut hilang, baik karena dirampas atau diperjualbelikan pihak perusahaan. Hal yang terakhir tersebut tidak akan dibahas lebih lanjut, karena tulisan ini lebih menyoroti upaya SP MM bersama perempuan di Desa Kalumpang dalam mempertahankan sumberdaya yang tersisa dari hasil hutan berupa rotan dan upaya mempertahankan pengetahuan dan keterampilan lokal dalam menganyam. Gerakan ini yang disebut sebagai simbol perlawanan, yang lahir atas situasi konflik yang dipicu pembangunan perusahaan kelapa sawit di Desa Kalumpang, Mantangai, Kapuas, Kalimantan Tengah.

Rumusan masalah utama dalam penelitian adalah, bagaimana anyaman rotan menjadi simbol perlawanan simbolis bagi perempuan Desa Kalumpang? Pendekatan

penelitian menggunakan pendekatan sosiologi konflik dan feminis. Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi makna perlawanan simbolis yang dilakukan perempuan dengan menggunakan anyaman rotan.

Metode Penelitian

Penelitian ini bersifat kualitatif, yang memberi kesempatan pada peneliti untuk sedekat mungkin berinteraksi dengan data yang dikumpulkan dan mengobservasi aktivitas sehari-hari para informan (Idrus, 2009). Teknis pengumpulan data dilakukan dengan (a) Observasi langsung di Desa Kalumpang, di mana peneliti terlibat langsung dalam rangkaian kegiatan pelatihan anyaman rotan bersama SP Mamut Menteng, (b) Wawancara terbuka yang dilakukan terpisah dengan observasi. Pada saat melakukan observasi, peneliti mengumpulkan informasi melalui diskusi dengan perempuan yang terlibat pelatihan menganyam rotan, pengurus SP MM, dan Sekretariat Nasional SP. Semua wawancara menggunakan pedoman pertanyaan terbuka dan tidak terstruktur sehingga memungkinkan peneliti untuk mengembangkan pertanyaan wawancara lapangan sampai data yang lebih akurat dan lengkap bisa digali.

Dari data-data yang terkumpul, peneliti melakukan analisis dengan menggunakan model Miles dan Huberman (Sugiyono, 2013), dengan tahapan: (a) reduksi data, yaitu proses memilah-milah data, menjalin hubungan antara satu informasi dengan informasi lainnya, dilakukan dengan memilah dan memilih data yang relevan untuk memenuhi tujuan penelitian dan merumuskan masalah. Data yang direduksi fokus pada bagaimana bagaimana anyaman rotan sebagai simbol perlawanan perempuan di Desa Kalumpang; (b) Display data, dilakukan dengan memaparkan data yang diperoleh, termasuk dalam hal ini disajikan dalam pembahasan dan hasil penelitian; (c) Verifikasi/Kesimpulan. Sebelum melakukan penelitian lapangan, peneliti melakukan tinjauan literatur untuk menarik kesimpulan awal tentang kegiatan menganyam rotan sebagai simbol perlawanan perempuan di Desa Kalumpang. Setelah peneliti melakukan penelitian lapangan, hasilnya memperkuat kesimpulan awal, bahwa dibentuknya kelompok perempuan *hurung hapakat* oleh SP MM, dengan salah satu fokusnya pelestarian kegiatan menganyam rotan, memiliki makna simbolis, di antaranya, (1) Kelompok perempuan *hurung hapakat* dipelopori oleh gerakan feminis SP MM melalui slogan “tahu-sadar-lakukan”; (2) Anyaman rotan merupakan upaya mempertahankan identitas perempuan Kalumpang yang juga menjadi upaya melestarikan SDA berbasis keterampilan dan kearifan lokal perempuan, di tengah gempuran pengelolaan SDA melalui industri ekstraktif.

Temuan dan Pembahasan

Beberapa penelitian terdahulu dan publikasi artikel telah memotret konflik dan perlawanan feminis. Di antaranya adalah, *pertama*, penelitian oleh Rohmatika, Dwistia, Adawiah, & Pratama (2022) dengan judul “Perlawanan dan Pemberontakan Perempuan Iran dalam Perspektif Feminis dan Islam” yang menggunakan metode penelitian kualitatif. Penelitian tersebut menyoroti ketidaksetaraan gender di negara

Islam, dengan mengambil kasus dari Iran, sebagai dampak konstruksi sosial yang patriarkal. Penafsiran seksisme terhadap Al-Quran menjadi refleksi dari konstruksi sosial patriarkal tersebut, yang tidak mempertimbangkan persepsi, pengalaman, dan karakteristik perempuan. Penelitian ini menganalisis metodologi tafsir feminis oleh Amina Wadud untuk mengembangkan produk tafsir yang berperspektif perempuan dan lebih berkeadilan gender sebagai salah satu bentuk perlawanan patriarki. Amina Wadud menggunakan pendekatan hermeneutik dan berpandangan bahwa asal usul dan potensi laki-laki dan perempuan adalah sama, tanpa memandang perbedaan gender.

Kedua, hasil kajian Daulathijau (2023) yang berjudul “Perempuan, Konflik Agraria & Reposisi Agenda Feminis Muslim.” Artikel tersebut menyoroti realitas perempuan dalam konflik pertanian yang menempatkan mereka sebagai pihak **paling tidak dirugikan** bahkan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam situasi konflik, perempuan masih harus memastikan kebutuhan materi keluarga terpenuhi; ketika laki-laki produktif menghilang –dalam beberapa kasus, konflik pertanian telah mempercepat proses urbanisasi dan migrasi perempuan untuk bekerja ke luar negeri. Dalam situasi konflik, perempuan sering menerima ancaman dan kekerasan fisik dan seksual. Beberapa kasus perampasan lahan yang berdampak pada kehidupan perempuan, di antaranya, perampasan lahan yang terjadi di Pakel, Wadas, Kendeng, dan pengusuran untuk pembangunan New Yogyakarta International Airport (NYIA). Kajian ini merekomendasikan gerakan perempuan secara umum dan gerakan perempuan Islam untuk memperlakukan konflik lahan sebagai program *dharuriyat* – sebuah program yang mendesak dan penting untuk diperjuangkan. Secara khusus, feminisme Islam harus membela pembebasan perempuan di wilayah konflik pertanian dan berani melawan kapitalisme dan oligarki.

Ketiga, hasil penelitian Sulistyaningrum & Ramadhan (2023) dengan judul “Sapar Alliance Movement (Syarekat Perjuangan Rakyat) against Geothermal Project in Padarincang Prakasak Mountain.” Gunung Prakasak merupakan hutan lindung yang terletak di Desa Batukuwung, di Banten yang mempunyai potensi energi panas bumi listrik. Penelitian ini menganalisis penolakan Komunitas SAPAR Padarincang (Koalisi Perjuangan Rakyat) melawan koalisi pengembangan proyek panas bumi. Masyarakat Padarincang menjadi salah satu anggota aliansi SAPAR yang menolak pembangunan proyek panas bumi yang dapat membahayakan kelestarian alam. Masyarakat khawatir pembangunan proyek ini menimbulkan kerugian besar bagi masyarakat dan berdampak buruk pada komunitas lokal. Kerusakan ekologi akibat panas bumi dan eksplorasi dan eksploitasi hutan dikhawatirkan akan menimbulkan kerusakan alam yang signifikan dan mengancam kegiatan perekonomian di sektor pertanian.

Penelitian berjudul “Anyaman Rotan Sebagai Simbol Perlawanan Perempuan (Dampak Konflik Kehadiran Perkebunan Kelapa Sawit di Desa Kalumpang, Kalimantan Tengah) yang dilakukan peneliti ini berfokus pada perlawanan simbolis dilihat dari perspektif feminis, yang melibatkan kelompok perempuan akar rumput atas hadirnya PBS Kelapa Sawit. Penelitian ini memiliki kesamaan konsep dan isu dengan penelitian sebelumnya, namun penelitian ini perlu dilakukan karena dalam konteks keragaman gerakan feminisme lokal, “[p]enting bagi kita belajar dari perempuan yang melawan

dari daerah lain, melihat feminisme dari Aceh sampai Papua, karena kondisi yang mereka alami berbeda” (Paramaditha dalam Ariyani, 2022).

Praktik Feminis dan SP MM

Interaksi antara feminisme dan pembangunan sangat spesifik secara budaya dan waktu, sehingga memungkinkan adanya strategi advokasi yang berbeda antara satu feminis dengan aktivis feminisme lainnya (Muthmainnah, 2008). Demikian pula dengan gerakan SP MM, di mana dalam memperjuangkan nilai-nilai feminisme memiliki strategi sendiri agar dapat diterima oleh perempuan di perdesaan yang menjadi korban pembangunan. Kelompok perempuan ini kemudian mereka sebut dengan istilah perempuan akar rumput, yaitu perempuan dari beragam pekerjaan dan peran, namun memiliki satu kesamaan menjadi korban dan terdampak proyek pembangunan. Seperti disampaikan Ketua SP MM, Irene Natalia (2023), dalam gerakannya, SP MM menyuarakan slogan “tahu-sadar-lakukan” yang diuraikan sebagai berikut:

- *Tahu*: mengidentifikasi permasalahan dan pengetahuan lokal, serta membangun pengetahuan perempuan tentang hak-hak perempuan-perempuan di Desa Kalumpang berdasarkan aktivitas kehidupan mereka dalam pengelolaan SDA, yaitu berkebun dan menganyam.
- *Sadar*: membuka kesadaran kritis tentang dampak proyek pemerintah secara khusus terhadap hilangnya pengetahuan lokal dan krisis kepemilikan hingga pengelolaan SDA oleh perempuan, mengingat perempuan adalah entitas yang lebih banyak berinteraksi langsung dengan sumber kehidupan di desa, seperti air, tanah, hingga mengolah bahan makanan sejak bangun tidur hingga tidur lagi.
- *Lakukan*: mengajak perempuan Desa Kalumpang bertindak secara kolektif menjaga, mempertahankan, dan merawat wilayah kelola dan pengetahuan lokal mereka yang salah satunya dilakukan melalui pelestarian *menjawet* atau menganyam rotan.

Untuk memahami pentingnya gerakan ini, penulis menerapkan teori sosiologi feminis (Ritzer & Goodman, 2010), yang berkembang dari teori feminis, yang berupaya membangun suatu sistem gagasan tentang kehidupan manusia yang menggambarkan perempuan sebagai subjek, sebagai pelaku yang memiliki kemampuan untuk mengetahui. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa posisi perempuan dalam isu pembangunan perlu menjadi fokus pembahasan. Selain itu, penelitian ini mengakui keterlibatan perempuan dalam gerakan perlawanan melalui anyaman rotan terhadap model pembangunan yang tidak hanya merusak SDA, tapi, lebih jauh, membawa perubahan pada kehidupan perempuan sendiri, seperti dialami perempuan di Desa Kalumpang, di mana mereka kehilangan tanah akibat perampasan, perubahan kondisi air sungai, bahkan kehilangan akses dan kontrol terhadap asset berupa kebun rotan. Mereka menjadi obyek dan korban pembangunan. Resistansi yang mereka lakukan menjadikan mereka sebagai subjek dan aktor yang mengetahui dan memahami kondisi dan keadaan yang sesungguhnya.

Kondisi Konflik di Desa

Konflik memiliki fungsi positif dan negatif dan dapat berupa pertentangan nilai, pendapat, atau perebutan sumber daya (Novri Susan, 2019). Di Desa Kalumpang, konflik terjadi antara masyarakat dengan pihak PBS Kelapa Sawit, baik PT KLM atau PT UHP. Konflik terbuka bahkan termanifestasi dalam bentuk gerakan aksi mencabut bibit sawit dan menggantinya dengan bibit karet pada Agustus 2013. Aksi ini dilakukan oleh perempuan di Mantangai Hulu, berhadapan dengan PT UHP yang merampas tanah mereka. Di Desa Kalumpang, banyak proyek dilakukan tanpa pengetahuan atau persetujuan perempuan Kalumpang. Oleh karena itu, mereka aktif mengusulkan peraturan desa untuk mendorong partisipasi perempuan dalam pengambilan keputusan di desa (*WRM Bulletin 266*, 2023). Konflik yang terjadi secara langsung membuat mereka bersolidaritas antar warga, khususnya antar perempuan di desa -- yang merupakan salah satu contoh fungsi positif konflik-- demi membela hak atas kehidupan dan SDA mereka.

Anyaman Rotan: Simbol Perlawanan Perempuan Desa Kalumpang

Bentuk solidaritas antar perempuan itu dimanifestasikan dalam kelompok "*Hurung Hapakat*," di mana salah satunya adalah dengan gerakan menganyam rotan yang bertujuan sebagai simbol perlawanan. Kelompok *Hurung Hapakat* dimulai sekitar tahun 2017 yang kemudian menjadi bagian dari kerangka kerja SP MM dalam kegiatan "Feminis Ekonomi Solidaritas." Kegiatan ini merupakan suatu agenda gerakan feminis untuk melawan penetrasi kapitalis (PBS Kelapa Sawit) yang merepresentasikan patriarki, yaitu mengeksploitasi alam semena-mena hanya demi keberuntungan ekonomi semata. *Hurung Hapakat* merupakan upaya nyata SP MM dalam mengorganisir perempuan untuk melakukan perlawanan khas ala perempuan Desa Kalumpang. Yang dilawan adalah ketidakadilan pengelolaan SDA berbasis logika patriarki-kapitalis --yang berwujud PBS Kelapa Sawit-- yang telah merampas tanah mereka untuk kepentingan para penguasa dan pengusaha. Akibatnya, warga kesulitan menjalani kehidupan seperti sedia kala karena kehilangan dan kerusakan tanah, hutan, dan air, yang berdampak pada meningkatnya beban perempuan di Desa Kalumpang. Perempuan-perempuan tersebut adalah ibu, perempuan hamil dan menyusui, serta lansia yang harus kehilangan sumber kehidupan.

Gerakan mereka menjadi perlawanan yang khas, didasarkan pada identitas kultural, yaitu *manjawet* atau mengayam rotan. Menganyam merupakan keterampilan dan pengetahuan lokal perempuan di Desa Kalumpang, diwariskan secara turun temurun. *Dare* atau motif anyaman terinspirasi dari alam dan lingkungan sekitar. Misalnya, motif anyaman ikan Saluang, yang merupakan ikan sungai khas Kalimantan Tengah.

Menganyam sekaligus berarti melestarikan alam dan melawan kehancuran alam akibat aktivitas PBS Kelapa Sawit, karena rotan sebagai bahan baku utama diperoleh dari hutan, atau kebun warga, dikelola sesuai kebutuhan. Adanya logika kultural, bahwa dengan menganyam akan terus hidup dalam kebiasaan, maka

perempuan membutuhkan rotan, yang didapat dari hasil hutan. Hasil hutan akan terus bertahan, jika hutan tidak digantikan atau diambil alih oleh perkebunan kelapa sawit.

Produk anyaman menjadi salah satu sumber perekonomian perempuan Desa Kalumpang, dengan nilai jual Rp. 80 ribu atau lebih. Jika hutan atau lahan hilang terganti PBS Kelapa Sawit, maka rotan akan dengan serta merta sulit diperoleh. Akibatnya, menganyam akan semakin langka untuk dipraktikkan, dan identitas kultural juga terancam hilang. Sehingga, menganyam menjadi alat melawan, sekaligus menjaga kehidupan dan melestarikan identitas perempuan Kalumpang.

Kesimpulan

Anyaman rotan sebagai simbol perlawanan perempuan Desa Kalumpang merupakan upaya SP MM bersama perempuan di Desa Kalumpang dalam mempertahankan yang tersisa dari hasil hutan, yaitu rotan. Gerakan ini juga penting dalam mempertahankan pengetahuan dan keterampilan lokal menganyam. Hal ini menjadi simbol perlawanan yang lahir sebagai respons atas situasi konflik yang dipicu pembangunan perusahaan kelapa sawit tersebut. Pelestarian kegiatan menganyam rotan ini masuk dalam langkah advokasi melalui kerangka kegiatan “Feminis Ekonomi Solidaritas,” yang merupakan langkah advokasi sistematis bersinggungan dengan upaya pemberdayaan dan perlawanan. Kegiatan ini memiliki makna simbolis, di antaranya (1) Kelompok perempuan *Hurung Hapakat* dipelopori oleh gerakan feminis SP MM melalui slogan “tahu-sadar-lakukan”; (2) Anyaman rotan merupakan upaya mempertahankan identitas perempuan Kalumpang. Dengan begitu, aktivitas ini juga menjadi upaya melestarikan SDA berbasis keterampilan dan kearifan lokal perempuan Kalumpang di tengah gempuran eksploitasi SDA melalui industri ekstraktif.

Daftar Pustaka

- Ariyani, I. (28 September 2022). Mengapa Produksi Pengetahuan di Indonesia Minim Perjuangkan Feminisme. <https://www.konde.co/2022/09/mengapa-produksi-pengetahuan-di-indonesia-minim-perjuangkan-feminisme.html/>
- Daulathijau. (2023, Juni 14). Perempuan Konflik Agraria Reposisi Agenda Feminis Muslim. <https://fnksda.or.id/perempuan-konflik-agraria-reposisi-agenda-feminis-muslim/>
- Fakih, M. (2021). *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Yogyakarta: Insist Press & Pustaka Pelajar.
- Idrus, M. (2009). *Metode Penelitian Ilmu Sosial Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*. Yogyakarta: Erlangga.
- Muthmainnah, L. (2008). Kritik Feminis. *Jurnal Filsafat*, 315-331.
- Novri Susan. (2019). *Sosiologi Konflik*. Jakarta: Prenadamedia Group (Devisi Kencana).
- Ritzer, G., & Douglas J. Goodman. (2010). *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Kencana.
- Rohmatika, I. I., Dwistia, H., Adawiah, H. Z., & Pratama, W. (2022). Perlawanan dan Pemberontakan Perempuan Iran dalam Perspektif Feminis dan Islam. *JPIB : Jurnal Penelitian Ibnu Rusyd* 1(1): 24-39.
- Sugiyono. (2013). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta.
- Sulistyaningrum, D., & Ramadhan, G. (2023). Sapar Alliance Movement (Syarekat Perjuangan Rakyat) Against Geothermal Project In Padarancang Prakasak Mountain. *Journal of Social Politics and Governance* 5(1): 25-37.
- WRM Bulletin 266. (22 Juli 2023). Dayak W omens Struggle to Protect the Forests in Central Kalimantan, Indonesia. <https://www.wrm.org.uy/id/bulletin-articles/dayak-womens-struggle-to-protect-the-forests-in-central-kalimantan-indonesia>.

zonakalteng. (10 Agustus 2022). Akhirnya Sengketa Lahan antara Warga dengan PT KLM Mengasilkan Kesepakatan. <https://www.zonakalteng.co.id/2022/08/10/akhirnya-sengketa-lahan-antara-warga-dengan-pt-klm-mengasilkan-kesepakatan/>.

BAB VI

MEDIA, KEKERASAN BERBASIS GENDER, DAN KEKERASAN SEKSUAL

1

Karya Sastra dan Reproduksi Citra “Pengantin Indonesia” pada Situs Pengantin Pesanan

Wabilia Husnah

2

Gen Z dan Kekerasan Digital: Literasi Kekerasan Berbasis Gender Online pada Mahasiswa Komunikasi dan Penyiaran Islam, IAIN Kudus

Sunarni dan Primi Rohimi

3

Pendidikan Seks dan Pencegahan Penyebaran *Non-Consensual Intimate Image* (NCII) di Kalangan Gen Z

Winda Shabrina

4

Komodifikasi dan Subordinasi Perempuan: Refleksi dalam Ruang Seni Pertunjukan Teater

Evi Putrianti

5

Manipulasi dan Dehumanisasi Peran Perempuan dalam Lagu “Sahabat Dulu,” OST Film *Layangan Putus*

Winy Chrisan Alya

Karya Sastra dan Reproduksi Citra “Pengantin Indonesia” pada Situs Pengantin Pesanan

Wabilia Husnah

Pendahuluan

Perdagangan orang yang menargetkan perempuan sebagai korban hingga kini menjadi tantangan besar bagi pemerintah Indonesia. Terlebih belakangan, kejahatan ini mulai beralih ke dunia maya. Para sindikat bergerak lebih leluasa dan lebih sulit untuk terlacak, sehingga perempuan Indonesia semakin rentan menjadi korban.

Terdapat berbagai bentuk perdagangan perempuan di dunia maya, salah satunya adalah perdagangan perempuan dengan modus pengantin pesanan melalui situs-situs pengantin pesanan. Meskipun ada situs pengantin pesanan yang benar-benar menjual jasa mereka sebagai agen perijodohan lintas negara, tapi para perempuan yang berada di dalamnya rentan menjadi korban perdagangan perempuan. Situs-situs tersebut menargetkan laki-laki dari berbagai negara, termasuk Tiongkok. Saat ini, situs pengantin pesanan yang menjual perempuan Indonesia ke Tiongkok dapat ditemukan dengan sangat mudah di internet. Dalam situs tersebut, terdapat katalog berisi foto-foto perempuan Indonesia yang bisa dipilih oleh laki-laki Tiongkok sebagai konsumen, sebelum proses transaksi jual-beli antara laki-laki Tiongkok dan sindikat perdagangan orang terjadi.

Hal yang menarik untuk diteliti dalam situs pengantin pesanan adalah mengenai citra “pengantin Indonesia” yang coba ditampilkan dalam situs tersebut. Citra ini memegang peranan penting dalam proses perdagangan perempuan. Sindikat perdagangan orang menggunakan citra ini untuk menarik perhatian laki-laki agar mau memilih dan membeli salah satu dari perempuan tersebut.

Ada beberapa artikel yang membahas tentang citra perempuan di situs pengantin pesanan. Halualani (2015), misalnya, menyebutkan bahwa dalam katalog pengantin pesanan asal Asia, terutama yang menjual perempuan Filipina, ada komodifikasi, inokulasi, eufemisasi, dan ideologi rasis. Kapitalisme patriarki situs

mempromosikan perempuan Filipina sebagai “Kupu-kupu Oriental,” sebuah sebutan untuk menggambarkan perempuan yang sempurna. Sementara itu, Tansuhaj & Dogerlioglu-Demir (2009) yang fokus pada situs pengantin pesanan untuk tujuan Amerika Serikat, menyebutkan bahwa sebagian besar inisiatif pemasaran di situs pengantin pesanan dibuat untuk menarik perhatian laki-laki. Perempuan dalam situs pengantin pesanan digambarkan sebagai perempuan tradisional dan konservatif, “berorientasi keluarga,” “murni,” dan “setia kepada suami.” Gambaran seperti itulah yang lebih disukai oleh laki-laki Amerika Serikat yang mencari perempuan dari negara berkembang untuk dijadikan istri.

Meskipun sudah cukup banyak penelitian yang membahas tentang citra perempuan di situs pengantin pesanan, belum banyak yang secara spesifik membahas citra pengantin Indonesia. Oleh sebab itu, tulisan ini mencoba mengisi kekosongan tersebut. Studi ini melihat situs pengantin pesanan yang menjual perempuan Indonesia ke negara maju sebagai subyek penelitian. Secara spesifik, tulisan ini fokus pada situs pengantin pesanan yang menargetkan laki-laki Asia Timur, dalam hal ini Tiongkok, sebagai konsumen.

Tulisan ini merupakan hasil penelitian kualitatif dengan menggunakan lensa *Feminist Cultural Studies* untuk mengkaji citra “Pengantin Indonesia” di situs pengantin pesanan. *Feminist Cultural Studies* meneliti konsepsi sosiopolitik perempuan dan subordinasinya berdasarkan jenis kelamin, ras, dan kelas, terutama dalam penggambaran media (Halualani, 1995). Tulisan ini bertujuan untuk menggali gambaran “Pengantin Indonesia” di situs pengantin pesanan. Lebih jauh, tulisan ini mencari tahu bagaimana gambaran “Pengantin Indonesia” terbentuk, dan bagaimana gambaran tersebut memengaruhi situs pengantin pesanan.

Situs Pengantin Pesanan: Perdagangan Orang Berkedok Biro Jodoh

Situs pengantin pesanan menggambarkan diri mereka sebagai layanan perhubungan yang menghubungkan laki-laki dari Tiongkok dengan perempuan dari negara berkembang seperti Indonesia. Namun, pada praktiknya, situs tersebut merupakan bentuk perdagangan orang secara terselubung.

Di dalam praktik pengantin pesanan, perempuan direkrut oleh sindikat, umumnya menggunakan iming-iming palsu untuk dijodohkan, untuk kemudian diperdagangkan di situs pengantin pesanan. Para perempuan ini kerap kali diubah identitasnya untuk mengaburkan jati diri mereka dan memudahkan proses jual-beli dan pengiriman para perempuan ini dari Indonesia ke negara lain. Foto-foto perempuan Indonesia dapat ditemukan dalam katalog di situs. Melalui katalog tersebut, laki-laki akan memilih dan mencari perempuan yang mereka sukai. Setelah menemukan foto seorang perempuan yang mereka sukai, mereka cukup meng-klik foto itu dan kemudian melakukan pembayaran agar mereka dapat menikahi perempuan tersebut. Para perempuan tidak memiliki akses untuk memilih laki-laki yang akan mereka nikahi, karena akses untuk memilih hanya ada di tangan laki-laki.

Praktik tersebut sesuai dengan definisi perdagangan orang. Menurut Protokol untuk Mencegah, Menekan, dan Menghukum Perdagangan Orang, Terutama Perempuan dan Anak-anak, Melengkapi Konvensi Perserikatan Bangsa-Bangsa melawan Kejahatan Terorganisir Transnasional (*Protocol To Prevent, Suppress And Punish Trafficking In Persons, Especially Women And Children, Supplementing The United Nations Convention Against Transnational Organized Crime*) Bab 3 ayat (a), yang dimaksud dengan perdagangan manusia adalah “perekrutan, transportasi, pemindahan, penahanan atau penerimaan orang, dengan cara ancaman atau penggunaan kekuatan atau bentuk paksaan lainnya, penculikan, penipuan, penyalahgunaan kekuasaan atau posisi kerentanan atau pemberian atau penerimaan pembayaran atau manfaat untuk mencapai persetujuan seseorang yang memiliki kendali atas orang lain, untuk tujuan eksploitasi.” Menurut definisi ini, mulai dari perekrutan, transaksi hingga eksploitasi yang terjadi di dalam situs pengantin pesanan sudah dapat diklasifikasikan sebagai perdagangan orang. Sementara itu, jika melihat pergerakannya yang dilakukan melalui media daring, situs pengantin pesanan dapat dikategorikan sebagai perdagangan orang di dunia maya, atau yang disebut sebagai *cyber-trafficking*. *Cyber-trafficking* adalah kejahatan perdagangan orang yang menggunakan internet untuk merekrut korban, mengiklankan korban, mengiklankan layanan korban atau organ korban, dan menarik calon pembeli (Sykiotou, 2017). Dalam praktik pengantin pesanan, situs digunakan untuk mengiklankan korban.

Citra “Pengantin Indonesia” di Situs Pengantin Pesanan: “Perempuan Ideal”

Terdapat beberapa citra pengantin Indonesia yang ditampilkan di situs pengantin pesanan. Citra tersebut ditampilkan secara eksplisit dalam bentuk deskripsi mengenai pengantin Indonesia, atau secara implisit dalam bentuk simbol yang dapat dibaca pada gambar, serta fitur-fitur yang tercantum dalam situs. Citra pengantin Indonesia di situs pengantin pesanan adalah:

1. Pandai mengurus urusan rumah tangga

Perempuan Indonesia dikenal karena kemampuannya dalam menangani tugas-tugas rumah tangga. Hal ini, menurut Yentriyani, merupakan hasil dari pembagian kerja berbasis gender di Indonesia, yang mempersiapkan perempuan Indonesia sejak awal untuk melakukan kegiatan domestik (Yentriyani, 2004). Ini konsisten dengan gagasan “perempuan ideal” dalam budaya Tiongkok.

2. Subur dan bisa cepat hamil

Situs pengantin pesanan menyoroti pentingnya peran seorang perempuan dalam hal dapat melahirkan anak untuk suaminya. Di satu situs pengantin pesanan, misalnya, ada gambar seorang perempuan yang tampak sedang hamil, tersenyum sambil memegangi perutnya. Di sisi gambar tersebut tertulis “dengan situs pengantin asing, bersama-sama mengelola masa depan.” Gambar ini menunjukkan bahwa memiliki anak adalah harapan bagi laki-laki

Tiongkok. Situs pengantin pesanan menjadi cara mewujudkan impian masa depan, yakni memiliki anak dengan perempuan Indonesia.

3. **Cantik**

Foto-foto perempuan dipublikasikan di situs dalam bentuk katalog, lengkap dengan deskripsi menyeluruh. Situs pengantin pesanan menjelaskan identitas perempuan seperti tanggal lahir, usia, golongan darah, rasi bintang, tinggi badan, berat badan, pendidikan, status perkawinan, warna kulit, kepribadian, alamat, jenis kelamin, gaji tahunan, tinggi badan, rumah, berat badan, dan golongan darah. Foto-foto perempuan dalam katalog ditampilkan mengenakan pakaian terbuka dan berpose dengan cara yang menampilkan bentuk tubuh mereka. Katalog tersebut menampilkan perempuan Indonesia yang digambarkan memiliki tubuh ideal.

4. **Tunduk pada suami**

Situs pengantin pesanan juga menggambarkan pengantin perempuan Indonesia sebagai perempuan yang patuh kepada suami mereka, setia, dan berorientasi pada keluarga. Karakteristik tersebut dianggap sebagai keunggulan pengantin perempuan Indonesia dibandingkan dengan pengantin Vietnam yang dikenal mudah menuntut untuk bercerai.

5. **Menantu perempuan yang ideal**

Pengantin Indonesia juga ditampilkan patuh kepada mertuanya, karena bersedia merawat mertuanya seperti halnya orang tua mereka sendiri. Situs pengantin pesanan menjanjikan pengantin Indonesia sebagai menantu perempuan yang ideal untuk mertua mereka.

Pengaruh Karya Sastra Tiongkok terhadap Reproduksi Citra Perempuan Indonesia dalam Situs Pengantin Pesanan

Seperti yang diuraikan sebelumnya, situs pengantin pesanan menggambarkan perempuan Indonesia sebagai sosok “perempuan ideal” yang layak untuk dibeli dan dinikahi. Maka selanjutnya, tulisan ini mencoba untuk mencari tahu bagaimana citra “perempuan ideal” ini dapat terbentuk.

Poltecha (2017) menyebut adanya kaitan yang erat antara media dengan industri perdagangan orang dengan modus eksploitasi seksual. Media, dalam berbagai bentuk, menciptakan citra tentang budaya negara lain atau sekelompok orang dari negara lain. Citra tersebut kemudian menjelma menjadi stereotip yang diyakini. Citra inilah yang kemudian memengaruhi kemunculan perdagangan perempuan untuk tujuan eksploitasi seksual, termasuk pengantin pesanan (Poltecha, 2017). Dari Tiongkok sendiri, etika dan moral masyarakat saat ini terbentuk oleh Konfusianisme, yang diajarkan melalui berbagai karya sastra tradisional (Littlejohn, 2017), salah satunya adalah *The Analects*. *The Analects*, yang dipengaruhi sistem patriarki dengan mengajarkan pembagian kerja berdasarkan gender dan menempatkan perempuan sebagai kaum inferior. Perempuan dalam Konfusianisme dijauhkan dari pekerjaan publik, termasuk urusan pemerintahan, karena perempuan terikat dengan pekerjaan rumah tangga. Hal ini diperkuat dengan ajaran bahwa hanya

anak laki-laki yang dapat memimpin pemujaan leluhur. *The Analects* mengajarkan perempuan untuk meminimalisir kelebihan yang dimilikinya, karena keberhasilan perempuan ditentukan oleh kemampuannya mempertahankan keluarga dengan menghasilkan ahli waris laki-laki (Rosenlee, 2006). Menurut ajaran tradisional Tiongkok, menjaga pembagian antara laki-laki dan perempuan ini diperlukan untuk melestarikan tatanan kosmos (Tiefenbrun & Edwards, 2009). Kitab lainnya, *Lima Klasik (Wujing)*, juga menggambarkan perempuan sebagai inferior. Perempuan harus selalu tunduk pada ayah, kakak laki-laki, dan suaminya (Husnah, 2016).

Berbagai karya sastra klasik Tiongkok juga membentuk citra perempuan Tiongkok dengan serangkaian sifat dan karakteristik yang harus mereka miliki. Perempuan ideal harus memiliki sifat yang mampu menempatkan dirinya, tidak banyak memiliki keinginan, menerima, serta rajin dan terampil dalam melakukan pekerjaan rumah tangga seperti yang tertera dalam kitab *Lima Klasik*. Selain itu, mereka juga diharapkan bisa melayani mertua mereka sama halnya dengan melayani orang tuanya sendiri, seperti yang termuat dalam *Book of Rites (Liji)*, serta keibuan, layak, simpati dan bijaksana, suci dan patuh, berprinsip dan benar, dan ahli retorika, seperti yang diajarkan kitab *Exemplary Women of Early China* (Husnah, 2016; Zhang, 2020).

Berbagai karya sastra tersebut telah berkontribusi pada penyebaran gagasan perempuan “ideal” dalam masyarakat Tiongkok. Hal ini yang menyebabkan laki-laki Tiongkok saat ini menyukai perempuan yang sesuai dengan gambaran ala sistem patriarki tersebut, dan mencari perempuan dengan kriteria tersebut untuk menjadi istri.

Sementara itu, dari sisi Indonesia, sistem patriarki yang melekat dalam masyarakat Indonesia membuat perempuan Indonesia lahir dan dibesarkan menjadi perempuan yang “ideal.” Perempuan semakin dekat dengan pekerjaan rumah tangga sehingga mereka dapat melakukannya dengan lebih terampil dan merasa asing bagi dunia publik. Perempuan juga dikondisikan untuk berbicara sedikit, menjadi bawahan laki-laki seperti ayah dan kakak laki-laki, dan patuh dan menghormati laki-laki. Perempuan Indonesia juga sadar akan tanggung jawab prokreasi, memahami bahwa memiliki anak dan melahirkan anak untuk suami mereka adalah “tugas” yang tidak dapat mereka hindari.

Situs pengantin pesanan kemudian mengambil konsep tersebut dan menggunakannya demi kepentingan mereka. Karakteristik yang dimiliki oleh perempuan Indonesia ini merupakan produk dari sistem patriarki, yang mengharuskan perempuan untuk bertindak dan berperilaku dengan cara yang konsisten dengan penciptaan laki-laki. Gagasan “perempuan ideal” menciptakan konsep yang disebut sebagai komodifikasi “Pengantin Indonesia” di situs pengantin pesanan.

Sindikatis situs pengantin pesanan menciptakan citra “Pengantin Indonesia” sebagai “perempuan ideal.” Tujuannya adalah untuk keuntungan mereka sendiri. Menurut Fauziah & Puspita (2020), selama proses komodifikasi, citra yang dibangun akan membuat target bersedia untuk berperilaku konsumtif. Dalam upaya untuk menarik laki-laki yang menggunakan layanan situs pengantin pesanan, perempuan Indonesia disajikan sebagai “perempuan ideal.” Citra “pengantin Indonesia” sebagai

perempuan ideal diharapkan dapat meningkatkan kesediaan laki-laki untuk membelinya.

Citra “pengantin Indonesia” ini berhasil menarik perhatian laki-laki untuk membeli perempuan-perempuan tersebut. Laki-laki Tiongkok mengagumi citra ini karena menyerupai karakteristik “perempuan ideal” dalam Konfusianisme yang patriarkal. Laki-laki Tiongkok lebih suka membeli “Pengantin Indonesia” daripada pengantin Vietnam, misalnya, karena pengantin Vietnam dikenal lebih sulit diatur dan lebih mudah untuk meminta perceraian dari suami mereka. Artinya, dari sisi bisnis, komodifikasi sebagai langkah promosi dianggap sukses.

Berdasarkan *Feminist Cultural Studies*, subordinasi yang dialami perempuan dalam penggambaran media disebabkan oleh konsepsi sosiopolitik perempuan dan subordinasinya berdasarkan gender, ras, dan golongan. Begitu juga di situs pengantin pesanan. Subordinasi perempuan dalam citra “Pengantin Indonesia” sebagai “perempuan ideal” disebabkan oleh konsepsi sosiopolitik dan subordinasi mereka berdasarkan gender dalam masyarakat patriarki.

Penutup

Berbagai sastra tradisional asal Tiongkok mempromosikan patriarki dan memengaruhi subordinasi perempuan melalui gagasan “perempuan ideal” di kedua negara. Laki-laki Tiongkok menyukai perempuan dengan karakteristik sesuai dengan citra “perempuan ideal” tersebut. Selain itu, ide tersebut menciptakan komodifikasi tentang “Pengantin Indonesia” di situs pengantin pesanan. Situs pengantin pesanan mereproduksi citra “Pengantin Indonesia” sebagai “perempuan ideal,” seperti pandai mengurus urusan rumah tangga, subur dan mampu hamil dengan cepat, cantik, patuh kepada suami, serta menjadi menantu yang ideal. Citra “Pengantin Indonesia” sesuai dengan citra “perempuan ideal” dalam karya sastra klasik Tiongkok. Reproduksi citra “Pengantin Indonesia” ditujukan untuk membuat laki-laki Tiongkok tertarik pada perempuan Indonesia dan bersedia membayar untuk menikahi mereka. Dengan demikian, bisnis perdagangan perempuan melalui situs ini dapat berjalan dan menguntungkan para penyedia layanan. Sayangnya, citra ini membuat perempuan Indonesia lebih rentan menjadi korban perdagangan perempuan.

Daftar Pustaka

- Fauziah, N., & Puspita, R. (2020). Komodifikasi Perempuan pada Iklan Pond's Perfecting Cream Edisi Wow! Featuring Maudy Ayunda (2019). *Jurnal Kajian Media* 4(2):90-103.
- Halualani, R.T. (1995). The Intersecting Hegemonic Discourses of an Asian Mail-Order Bride Catalog: Pilipina “Oriental Butterfly” Dolls for Sale. *Women's Studies in Communication* 18(1):45-64.
- Husnah, W. (2016). Efek Kebijakan Satu Anak Terhadap Kehidupan Perempuan Di Tiongkok: Sebuah Ironi. *Jurnal Kajian Wilayah* 7(2):145-158.
- Littlejohn, L.J. (2017). Confucianism: How Analects Promoted Patriarchy and Influenced the Subordination of Women in East Asia. *Young Historians Conference* 9.
- Poltecha, M.S. (2017). *Stereotypical Depiction of Thai Women in Hollywood Films*. MA Thesis, Faculty of Liberal Arts, Thammasat University.
- Rosenlee, L.L. (2006). *Confucianism and Women*. Ithaca, NY: SUNY Press.
- Sykiotou, A.P. (2017). Cyber Trafficking: Recruiting Victims of Human Trafficking through The Net. *Europe in Crisis: Crime, Criminal Justice, and the Way Forward*, 1547.

- Tansuhaj, P., & Dogerlioglu-Demir, K. (2009). The Commodification of Marriage: "Mail-Order Brides" in the Electronic Age. Dalam eds. Ann L. McGill and Sharon Shavitt (Eds). *Advances in Consumer Research* Volume 36. Duluth, MN: Association for Consumer Research: 858-858.
- Tiefenbrun, S., & Edwards, C.J. (2009). Gendercide and the Cultural Context of Sex Trafficking in China. *Fordham International Law Journal* 32(3):731-780.
- Yentriyani, A. (2004). *Politik Perdagangan Perempuan*. Yogyakarta: Galang Press.
- Zhang, L. (2020). *The Confucian Four Book for Women*. Terj. Pang-White, Ann A. New York: Oxford University Press.

Gen Z dan Kekerasan Digital: Literasi Kekerasan Berbasis Gender Online pada Mahasiswa Komunikasi dan Penyiaran Islam, IAIN Kudus

Sunarni dan Primi Rohimi

Pendahuluan

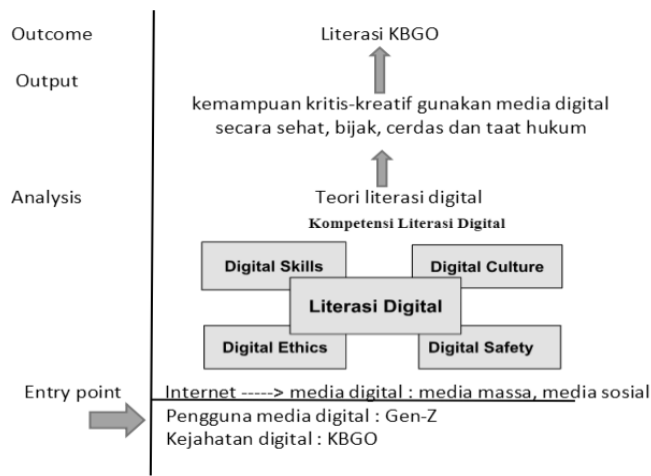
Jumlah pengguna internet di Indonesia per Januari 2022 mencapai 204,7 juta dan tingkat penetrasi internet di Indonesia mencapai 73,7% dari total populasi (Kemp, 2022). Angka ini meningkat lima kali lipat dibandingkan 10 tahun lalu seiring tingginya aktivitas di dunia digital dengan rata-rata 94,1% mengakses internet melalui telepon genggam dengan keaktifan selama delapan (8) jam 36 menit per hari.

Teknologi digital memberikan dampak besar pada aspek kehidupan masyarakat, termasuk Generasi Z, yang lebih populer disebut Gen Z, merupakan generasi pertama yang sejak dini terpapar teknologi (Brown, 2020; Francis & Hoefel, 2018; Linnes & Metcalf, 2017). Gen Z mudah beradaptasi dengan internet karena lahir dan dibesarkan seiring pesatnya perkembangan digital. Survei Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia 2022 menyebutkan, pelajar dan mahasiswa menjadi pengguna internet dengan penetrasi tertinggi hingga 98,8% (APJII 2022-2023). Pandemi Covid-19, pembelajaran daring, dan bantuan paket data internet untuk pelajar dan mahasiswa berkontribusi besar pada kondisi tersebut.

Data di atas menunjukkan *digital native* pengguna internet di Indonesia berada pada kelompok usia remaja atau mahasiswa. Kategori usia ini memiliki karakter yang sangat aktif menggunakan teknologi digital dan memiliki kecakapan dalam mengoperasikan teknologi berbasis internet. Sumber daya informasi digital yang bebas diakses dan tak terbatas berdampak positif. Di sisi lain, berimbang negatif dengan munculnya kejahatan digital. Setiap individu penting membekali diri dengan

kecakapan literasi digital sebagai keterampilan dasar untuk memanfaatkan teknologi dengan baik dan cerdas. Kemampuan ini adalah kompetensi literasi digital (SiberKreasi, 'Roadmap Literasi Digital 2020-2024) yang berfungsi meningkatkan kemampuan kognitif sehingga tidak hanya terampil mengoperasikan gawai. Menurut Glister (1997: 1), literasi digital menekankan pada cara berpikir kritis mengenai informasi yang melalui web dengan menguasai beberapa kompetensi inti. Sedangkan Bawden (2001) memberikan pemahaman literasi digital yang berakar pada literasi komputer dan literasi informasi yang menekankan pada keterampilan teknis mengakses, merangkai, memahami, dan menyebarkan informasi. Gen Z yang terliterasi digital diharapkan dapat memahami, memanfaatkan sumber informasi pada perangkat digital (*hardware & software*) sekaligus membentengi diri dari dampak negatif media digital seperti kekerasan digital apapun bentuknya termasuk Kekerasan berbasis Gender Online (KBGO).

Kajian ini bertujuan mendeskripsikan kompetensi literasi KBGO pada Gen Z melalui observasi terhadap mahasiswa Komunikasi Penyiaran Islam (KPI), IAIN Kudus, Jawa Tengah, sebagai subjek penelitian. Penelitian mengelaborasi beberapa pertanyaan penelitian, yakni, a) sejauhmana kompetensi literasi KBGO pada Gen Z? b) Sejalanmana pemahaman tentang ragam jenis KBGO pada Gen Z? c) Sejalanmana kesadaran diri dan sikap Gen Z terhadap KBGO?



Gambar 1. Kerangka Konseptual

Kerangka teoretis penelitian ini diilustrasikan pada Gambar 1, yang menjelaskan secara runtut mulai dari konsep dan teori yang dipakai sebagai pintu masuk penelitian hingga hasil penelitian. *Pertama*, penelitian ini berangkat dari Gen Z yang, menurut Prensky (2001), merupakan generasi *digital native* yang sangat lekat dengan teknologi. Dalam penelitian Bencsik & Machova (2016), Gen Z adalah mereka yang lahir pada kurun waktu 1995-2010 dan merupakan kelompok umur paling tinggi menggunakan teknologi digital. Tidak hanya untuk memproduksi, mengonsumsi, dan mendistribusikan informasi melalui berbagai fitur menarik di berbagai aplikasi, Gen Z juga menggunakan teknologi digital sebagai identitas dengan memanfaatkan platform digital untuk semua aspek kehidupan (Singh & Dangmei, 2016).

Perkembangan ini membuka peluang besar maraknya kejahatan digital dengan beragam pola dan jenisnya. Aktivitas digital yang tinggi membuat Gen Z menjadi lebih rentan menjadi korban dan atau pelaku berbagai perilaku menyimpang berbasis online. Komnas Perempuan menyebutkan bahwa sejak tahun 2015 media digital membuka jalan masuknya bentuk-bentuk kekerasan *online*, seperti pelecehan, *doxing*, pengiriman konten seksual, hingga ancaman pemerkosaan (SAFE.net.2019). Kekerasan tersebut juga berdampak pada kekerasan *offline*. Pengertian KBGO merujuk pada definisi kekerasan berbasis gender. Komisi Tinggi Persatuan Bangsa Bangsa untuk Pengungsi (UNHCR) mendefinisikan kekerasan berbasis gender sebagai kekerasan langsung pada seseorang yang didasarkan atas seks atau gender sebagai tindakan bahaya yang berdampak pada penderitaan fisik, mental, atau seksual. KBGO merujuk pada media yang digunakan untuk melakukan tindakan tersebut atau kekerasan berbasis gender yang difasilitasi teknologi.

Kejahatan digital KBGO menjadi perhatian serius di Indonesia, karena kasusnya meningkat sangat signifikan. Southeast Asia Freedom of Expression Network (SAFE.net) di tahun 2021 menerima 677 kasus KBGO berupa *Non-Consensual Intimate Images* (NCII) (508 kasus/75%) dan aduan selain NCII sebanyak 169 kasus (25%). Bentuk kekerasan seksual menggunakan teknologi menjadi kasus yang mengemuka selama 4 tahun terakhir. Berdasarkan Catatan Akhir Tahun Komnas Perempuan 2021, lembaga ini menerima laporan 855 kasus KBGO di ranah personal. Dari aduan tersebut, karakteristik korban terbanyak berstatus pelajar/mahasiswa (2621 kasus). Pola atau jenis KBGO hampir sama dan kasus tertinggi adalah penyebaran konten porno, peretasan dan pemalsuan akun, pendekatan memperdayai (*grooming*) untuk keuntungan seksual, perundungan terhadap perempuan dengan menggunakan stereotip negatif peran perempuan, penyebaran identitas saksi kasus kekerasan seksual, dan pelecehan siber.

Kedua, literasi digital sebagai kemampuan mengakses, mengelola, memahami, mengintegrasikan, berkomunikasi, mengevaluasi, dan mencipta. Kompetensi literasi digital mencakup sejumlah hal dengan model yang beragam. Bawden (2008:17-32) mendeskripsikan literasi digital terdiri dari keterampilan teknologi informasi dan komunikasi, literasi informasi tentang evaluasi informasi, literasi media, dan literasi internet atau jaringan. Kementerian Komunikasi dan Informasi (Kemenkominfo) Republik Indonesia dan SiberKreasi menginisiasi Program Percepatan Literasi Digital untuk membendung potensi bahaya penyebaran konten negatif melalui internet dan mendorong warganet di Indonesia menggunakan internet dengan bijak dan bertanggung jawab. Sejak tahun 2021 Gerakan Nasional Literasi Digital (GNLD) Indonesia Makin Cakap Digital tertuang dalam *Roadmap* Literasi Digital Tahun 2020-2024 dengan kerangka literasi digital kompetensi literasi digital. Kementerian Komunikasi dan Informatika, Siberkreasi & Deloitte dalam Kusumastuti, dkk. (2021:9) menjelaskan empat area kompetensi, meliputi, 1) *Digital Skills* (Kecakapan Digital), yaitu kemampuan individu mengetahui, memahami, dan menggunakan perangkat keras dan piranti lunak serta sistem operasi digital; 2) *Digital Culture* (Budaya Digital), yaitu kemampuan individu dalam membaca, menguraikan, membiasakan, memeriksa, dan membangun wawasan kebangsaan, nilai Pancasila, dan Bhinneka Tunggal Ika dalam kehidupan sehari-hari; 3) *Digital Ethics* (Etika Digital), yaitu kemampuan individu

menyadari, mencontohkan, menyesuaikan diri, merasionalkan, mempertimbangkan, dan mengembangkan tata kelola etika digital dalam kehidupan sehari-hari; 4) *Digital Safety* (Keamanan Digital), yaitu kemampuan individu mengenali, mempolakan, menerapkan, menganalisis, dan meningkatkan kesadaran keamanan digital dalam kehidupan sehari-hari.

Literasi digital dapat menciptakan tatanan masyarakat dengan pola pikir dan pandangan yang kritis-kreatif termasuk Gen Z dalam memproduksi, mengonsumsi dan mendistribusikan informasi untuk menghindari provokasi, hoaks, dan kekerasan digital sehingga dapat mendeteksi potensi, mengidentifikasi berbagai bentuk kejahatan digital, dan menyadari risikonya. Kompetensi literasi digital menjadi faktor pendukung interaksi teknologi yang efektif dan terus menerus dalam ruang digital. Capaian kompetensi literasi digital pada setiap individu Gen Z tidak sama. Peneliti menggunakan model empat kompetensi literasi digital untuk mengukur kompetensi literasi digital dan literasi Kekerasan berbasis Gender Online (KBGO) pada Gen Z.

Ketiga, temuan adanya pengalaman Kekerasan Berbasis Gender Online. Gen Z merupakan salah satu kelompok yang rentan menjadi target KBGO sehingga literasi KBGO penting untuk mencegah dan menangkal terjadinya kasus, persepsi dan cara pandang pada KBGO. Komnas Perempuan mengidentifikasi temuan hingga 15 jenis kekerasan seksual dan memetakan menjadi sembilan jenis kategori KBGO, yang meliputi 1) *Cyber Hacking*, penggunaan teknologi secara ilegal, bertujuan mendapatkan informasi pribadi, atau merusak reputasi korban; 2) *Cyber Harassment*, penggunaan teknologi untuk menghubungi, mengancam, atau menakuti korban; 3) *Impersonation*, penggunaan teknologi untuk mengambil identitas orang lain untuk mengakses informasi pribadi, mempermalukan, menghina korban, atau membuat dokumen palsu; 4) *Cyber Recruitment*, penggunaan teknologi untuk memanipulasi korban sehingga tergiring dalam situasi merugikan dan berbahaya; 5) *Cyber Stalking*, penggunaan teknologi untuk menguntit tindakan atau perilaku korban dengan pengamatan langsung atau pengusutan jejak korban; 6) *Malicious Distribution*, penggunaan teknologi untuk menyebarkan konten yang merusak reputasi korban; 7) *Revenge Porn*, penyebaran foto atau video pornografi dengan motif balas dendam; 8) *Sexting*, pengiriman gambar atau video pornografi kepada korban; 9) *Morphing*, pengubahan gambar atau video untuk merusak reputasi orang. SAFEnet (2019) mengkategorikan delapan bentuk KBGO, yaitu 1) pendekatan untuk memperdaya (*cyber grooming*); 2) pelecehan online (*cyber harassment*); 3) peretasan (*hacking*); 4) konten ilegal (*illegal content*); 5) pelanggaran privasi (*infringement of privacy*); 6) ancaman distribusi foto/video pribadi (*malicious distribution*); 7) pencemaran nama baik (*online defamation*); 8) rekrutmen online (*online recruitment*).

Pengetahuan merupakan salah satu aspek kognitif seseorang, apakah pesan yang membentuk pengetahuan itu bersifat positif maupun negatif (Rakhmat, 2005: 231). Pengetahuan kognitif dipengaruhi oleh: 1) pendidikan, di mana semakin tinggi pendidikan, maka semakin mudah menerima dan memahami informasi; 2) pekerjaan, pengalaman, dan pengetahuan dari hasil tindakan yang dilakukannya; 3) umur, di mana perubahan fisik, psikis, dan mental meningkatkan daya pikir seseorang; 4) minat, kecenderungan, atau keinginan tinggi terhadap sesuatu untuk menekuni suatu hingga mendapat pengetahuan lebih mendalam; 5) pengalaman, terkait peristiwa

melekat yang pernah dialami; 6) informasi, di mana kemudahan memperoleh informasi mempercepat tercapainya pengetahuan baru.

Pengetahuan KBGO dalam penelitian ini digunakan untuk mengidentifikasi jenis KBGO. Sedangkan, pengalaman KBGO bertujuan untuk mengetahui kesadaran kritis pada KBGO yang akan menentukan hasil akhir literasi KBGO pada Gen Z.

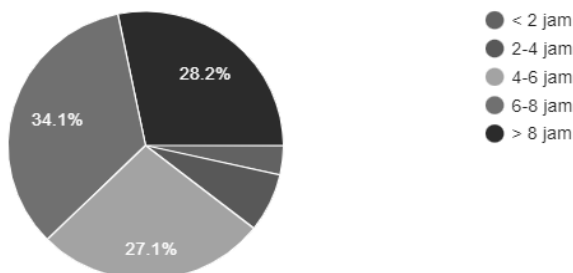
Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan strategi eksplanatoris sekuensial (bertahap). Tahap pertama, pengumpulan dan analisis data kuantitatif, dilakukan dengan menyebar survei daring secara acak kepada 85 mahasiswa Komunikasi Penyiaran Islam (KPI), IAIN Kudus, untuk mengetahui kompetensi literasi digital dan literasi KBGO. Pada tahap kedua, peneliti menggunakan metode fenomenologi sebagai metode penelitian kualitatif yang digunakan untuk meneliti pengalaman hidup manusia untuk mendapatkan pemahaman tentang “kebenaran” esensial dari pengalaman hidup (Sobur, 2013: x). Stanley Deetz (dalam Littlejohn, 2012:57) menyatakan tiga prinsip dasar fenomenologi, yakni pengetahuan yang ditemukan secara langsung dalam pengalaman sadar, makna benda dalam kehidupan seseorang, dan bahasa sebagai sarana pemaknaan. Desain penelitian didasarkan pada Moustakas (1994) yang menawarkan metode dengan memfokuskan pada pengalaman delapan (8) mahasiswa KPI, IAIN Kudus, yang masuk kategori Gen Z dengan perimbangan jenis kelamin dan menjadi responden survei di tahap pertama sehingga diperoleh gambaran lebih lengkap. Teknik analisis data dilakukan dengan mengelompokkan data elemen, mencari kesamaan data elemen, proses analisis data tekstual dan struktural dari hasil wawancara mendalam.

Temuan dan Pembahasan

Literasi Digital Gen Z

Menurut Prensky (2001), Gen Z merupakan generasi *digital native* yang sangat lekat dengan penggunaan teknologi karena memiliki karakteristik ingin selalu terhubung dengan internet untuk beraktivitas dan berinteraksi dengan orang lain. Hal tersebut membuat Gen Z banyak menghabiskan waktu dengan teknologi. Hasil survei terhadap 85 mahasiswa KPI, IAIN Kudus, seperti terlihat pada Gambar 2, menunjukkan sejumlah 34% menghabiskan waktu antara 6-8 jam per hari di ruang digital.



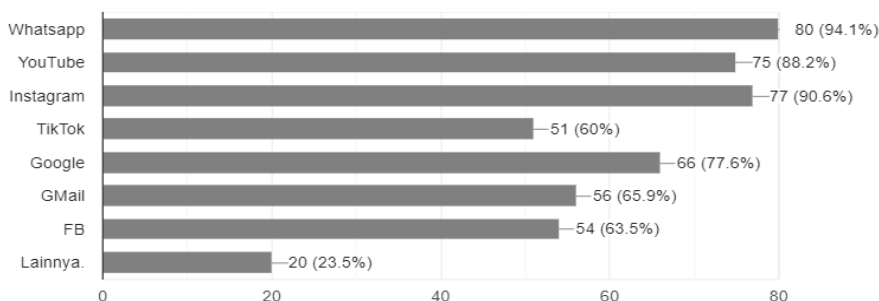
Gambar 2. Akses Internet Rata-rata dalam Sehari (Survei diolah peneliti)

Berdasarkan gambaran empat kompetensi literasi digital, yakni *digital skill*, *digital culture*, *digital ethics*, dan *digital safety*, Gen Z mempunyai keterampilan dasar literasi digital yang berbeda, yang didapat dari media (74%), institusi pendidikan (18%), dan teman/komunitas (8%).

Pertama, 58 orang (68%) memiliki *digital skill* dalam menggunakan perangkat digital *hardware* dan *software* yang didapat dari tutorial YouTube, 11 orang (13%) belajar dari teman, dan 16 orang (19%) dari sumber lain. Salah satu narasumber menyebutkan, "Pengetahuan mengoperasikan perangkat digital diperoleh dari belajar sendiri." Pernyataan tersebut dikuatkan oleh narasumber lain, "Mencoba belajar sendiri, untuk aplikasi sesuai yang dibutuhkan dan diinginkan, seperti aplikasi *chat*; mendapat pengetahuan dari belajar sendiri melihat di YouTube dan coba-coba." Artinya, kecakapan digital penguasaan pengetahuan praktis dalam pengoperasian perangkat keras dan lunak tanpa bekal memadai berasal dari inisiatif individu dan proses belajar mandiri.

Kedua, dalam hal *digital culture* atau kebiasaan dan perilaku beraktivitas di ruang digital dengan menjaga nilai-nilai positif, temuan penelitian menunjukkan, 65 orang (75%) menggunakan media digital dengan segala fitur menarik sebagai sarana komunikasi, interaksi, dan hiburan. "Untuk cari-cari berita dan tidak ketinggalan info. Saya bisa menemukan informasi dari situs sosial," salah satu narasumber menjelaskan. Sedangkan, 30 orang (35%) menggunakan media digital untuk aktualisasi diri dan menemukan kenalan (teman) baru. Seorang narasumber menceritakan, "YouTube dan Instagram. Untuk *chat* pakai WA, itu wajib. Instagram bisa akses lebih luas, dan banyak informasi yang disukai." Narasumber lain mengaku, "Di Facebook menerima informasi di beranda. *Have fun* aja. Konten yang sering diakses video sinematik, kolase foto, *jedag-jedug*. Main iseng-iseng, main *spot chat* *anonym*, suka *download* drakor karena gabut."

Konten beragam dan interaktif di *platform* digital media sosial lebih menarik bagi Gen Z. Dari 85 mahasiswa KPI, IAIN Kudus, 78 orang (92%) memilih media sosial dengan beragam jenisnya sebagai sarana informasi utama dari pada situs online terverifikasi/resmi. Ketika harus memilih satu persatu dari jenis aplikasi, 80 orang (94%) memutuskan memilih *WhatsApp* karena fitur teksnya, disusul urutan kedua, 77 orang (91%), memilih *Instagram* karena fitur foto dan video, dan 75 orang (88%) memilih YouTube. "Social media terutama di Instagram menjadi referensi utama; sekarang lebih menggunakan *WhatsApp* yang lebih praktis," menurut seorang narasumber.



Gambar 3. Urutan Media Sosial Paling Sering Digunakan (Survei diolah peneliti)

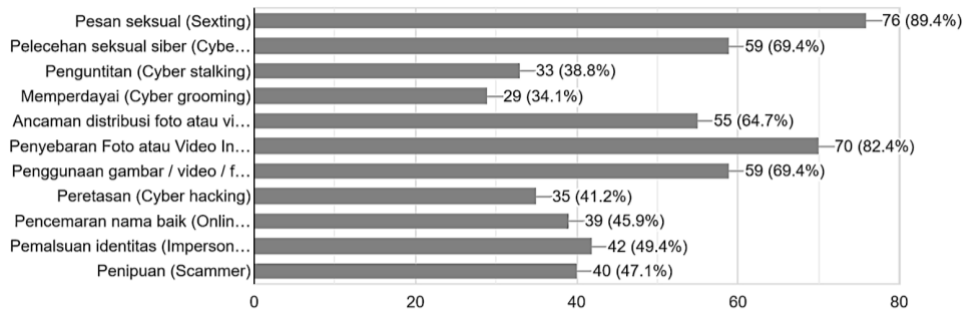
Kebiasaan Gen Z dalam merespons informasi, khususnya informasi negatif, penelitian ini menemukan, 48 orang (56%) tetap melihat atau membaca informasi tersebut, 18 orang (21%) memilih memblokir, 16 orang (19 %) membiarkannya, dan 3 orang (4%) mengaku tetap menyimpan dalam perangkat digitalnya. Salah satu narasumber menyebutkan, “Menemukan atau menerima hal-hal konten yang berbau pornografi dan seksual.”

Ketiga, terkait *digital ethics* untuk memetakan hoaks, ujaran kebencian, pornografi, perundungan, dan konten negatif lainnya pada saat beraktivitas di ruang digital sesuai etika dan aturan, temuan penelitian menunjukkan, 97,6% Gen Z menyadari dan mempertimbangkan etika digital serta memahami konsekuensinya. Namun praktiknya, mereka masih memproduksi, mengonsumsi, dan mendistribusikan konten negatif terkait perundungan. “Saya pernah disebut kontet dan bungkuk karena postur tubuh pendek. Teman yang ngatain langsung ataupun online,” kata seorang narasumber. Beberapa mendapatkan informasi menyimpang dari nilai kesopanan. “Seperti kata-kata jorok, sticker payudara. Tapi dilakukan dengan candaan guyon dan berbalas sticker. Ada yang merespons dengan gambar animasi alat kelamin, kesannya lucu tapi terlihat vulgar. Pembicaraan vulgar, bercanda di komentar. Ada video semi senonoh dengan kata-kata vulgar untuk perumpamaan. Biasanya muncul ketika grup sepi, terus diramaikan dengan pesan yang tidak sopan,” ungkap seorang narasumber.

Keempat, Gen Z mempunyai kecenderungan abai dengan *digital safety* atau keamanan digital. Dari temuan, 75% tidak mengatur privasi akun platform digital dan tidak memperbaharui kata sandi secara berkala. Bahkan, 67% mengaku kata sandi akun digital diketahui orang lain. Gen Z rentan menjadi sasaran beragam jenis kejahatan karena lemahnya keamanan dan proteksi perangkat digital. Ini terbukti dengan temuan, di mana 30% mengaku akun pribadinya pernah diretas. “Foto diganti dan postingannya jadi berbau porno. Foto temanku juga pernah jadi tumbal akun *fake* jasa open prostitusi online.” Narasumber lain mengaku mengalami penipuan, “Pernah tertipu iklan barang murah di Instagram. Saya transfer uangnya, *crosscheck* di Instagram (IG) ternyata sudah diganti nama user.” Kejahatan digital juga banyak dialami dan mengarah pada beberapa jenis KBGO, “Facebook di-*hack* untuk mengirim foto tidak senonoh, padahal saya tidak pernah kirim.”

Identifikasi Jenis Kekerasan Berbasis Gender Online

Komnas Perempuan mencatat, tindak KBGO mempunyai jenis yang berbeda-beda dan mengkategorikan sebagai suatu kejahatan. SAFENet menyebut berbagai tindakan yang masuk kategori KBGO, meliputi, melanggar hak pribadi; mengawasi dan memantau; merusak reputasi; dan pelecehan. Gambar 4 hasil temuan survei terhadap 85 mahasiswa KPI, IAIN Kudus, menunjukkan, mereka tidak sepenuhnya mampu mengidentifikasi satu persatu jenis KBGO. Misalnya, hanya 76 orang (89%) mengetahui *sexting*, 70 orang (82%) mengetahui jenis *Non-consensual Dissemination of Intimate Image*, 59 orang (69%) mengetahui *cyber harassment* dan *Morphing*, 55 orang (65%) yang tahu jenis *Malicious Distribution*, dan 42 orang (49%) mengetahui *impersonate* sebagai jenis KBGO.



Gambar 4. Identifikasi Jenis KBGO (Survei diolah peneliti)

Korban dan Pelaku Kekerasan Berbasis Gender Online

Dari pengetahuan mengenali dan mengidentifikasi jenis KBGO, Gen Z dapat mengidentifikasi situasi sebagai korban dan atau pelaku KBGO berdasarkan pengalaman diri. Hasil survei pada 85 mahasiswa KPI, IAIN Kudus, menunjukkan, 32 orang pernah menerima *sexting* dari orang yang dikenal/teman dan 37 orang teridentifikasi pelaku *sexting* dengan mengirim kata/kalimat menggoda, merayu, dan tidak senonoh. Sebanyak 19 orang menerima penyebaran foto/video intim/romantis tanpa persetujuan dari teman dekat dan delapan (8) orang sebagai pelaku. Selain itu, 35 orang menjadi korban *cyber harassment* dari orang tak dikenal, teman dekat, dan grup komunitas. Sebanyak 42 orang teridentifikasi sebagai korban *morphing* dari orang tak dikenal. Dari survei ini juga ditemukan data, 29 orang menjadi korban *Malicious Distribution* dari orang tak dikenal, dan 7 orang teridentifikasi pernah menjadi pelaku. Aplikasi *WhatsApp* menjadi medium penyebaran konten negatif tersebut.

Temuan juga menunjukkan, Gen Z mengalami beberapa jenis KBGO di ranah personal dan terjadi lebih dari sekali. Salah satu narasumber menceritakan, "Tiba-tiba dapat pesan seksual yang tidak dikenal di *WhatsApp*, *to the point* ngajak kenalan, lama-lama obrolin dan tanya kamu pernah ngelakuin hal "ini" (berhubungan intim) sama pasanganmu atau cowok enggak, enak loh" dan kirim video berbau seksual. Kaget. Sebelumnya juga pernah dapat kiriman foto setengah badan." KBGO terjadi di ranah publik melalui grup pertemanan. "Ada yang mengirim foto dan video vulgar, cabul dengan istilah kasar seperti kelamin laki-laki melalui grup," seorang narasumber menyampaikan. Bahkan ada yang menawarkan konten seksual, "Ada *chat*, kamu mau penis, gratis kalau buat kamu."

Kesadaran Kritis pada Kekerasan Berbasis Gender Online

Gen Z sebagai *digital native* memiliki pola-pola interaksi berbeda dengan generasi sebelumnya. Literasi KBGO diketahui dari cara merespons atau memberikan umpan balik untuk menguji kesadaran kritis pada peristiwa KBGO. Temuan penelitian menunjukkan, Gen Z menganggap KBGO sebagai lelucon dan candaan. "Ada gambar orang ciuman di-*share* di grup *WhatsApp* (WA), nyeletuk enak pengen gituan sambil bercanda pake *emoticon*. Kalau ada yang marah itu dianggap wajar karena moodnya lagi jelek." Respons juga menunjukkan, tidak ada sensitivitas serta empati pada

korban KBGO. Sikap kritis juga tidak ditunjukkan pada mereka yang menjadi pelaku KBGO. “Ngatain payudara kecil dan komentarin tubuh di lingkup grup WA, konteksnya bercanda,” ungkap seorang narasumber. Kurangnya pemahaman pada literasi KBGO mengakibatkan ketidakmampuan berpikir kritis. “Konten porno, lihatin komentarnya karena menghibur. Pernah, ngirim sticker ciuman di grup WA. Cuma bercanda aja, respons mereka pun *have fun* aja. Kadang juga malah temen-temen nambahin sticker kayak gitu juga.” Mereka secara tidak sadar menaturalisasi KBGO sebagai hal biasa dalam jaringan pertemanan. Seorang narasumber menyampaikan, “Pandangan saya itu biasanya bercanda dan nggak menganggap vulgar. Kadang kurang memperhatikan bercanda dan tidak tahu tempat. Sejauh itu hanya kebutuhan pribadi dan bukan kejahatan.”

Dari temuan yang ada, menunjukkan pentingnya membedakan perilaku KBGO dari tindakan yang bersifat candaan, yang dapat berpotensi memicu gangguan psikis dan kesehatan mental. Cara pandang dan perilaku sesuai tatanan nilai dan aturan menjadi penting untuk ditegakkan agar mempunyai cara pandang relasi gender dan seksual yang baik sehingga tidak bias secara gender dan seksual.

Kesimpulan dan Saran

Literasi KBGO pada Gen Z dapat dilihat dari kompetensi literasi digital, identifikasi jenis KBGO, pengalaman KBGO, dan kesadaran kritis pada KBGO. Keempat poin menunjukkan gambaran literasi KBGO pada Gen Z berbanding lurus pada pengetahuan mengidentifikasi jenis KBGO, identifikasi korban dan pelaku KBGO, dan, kesadaran kritis minimnya literasi KBGO. Kondisi ini ditunjukkan dari sikap Gen Z yang tidak memiliki kesadaran kritis sehingga tidak menyadari sebagai korban dan atau pelaku KBGO karena menaturalisasi dalam konteks candaan dan bukan hal serius. Media sosial WhatsApp dominan menjadi sarana penyebaran konten KBGO dalam bentuk pesan teks, emoticon, sticker, foto atau video yang berasal dari orang yang tidak ada dalam daftar kontak (tidak dikenal), teman dekat, dan grup komunitas.

Literasi KBGO menjadi sangat krusial dan penting dilakukan sejak dini dalam lingkup akademik melalui kurikulum pembelajaran literasi digital dan literasi KBGO sesuai tingkatan pendidikan. Ada kesadaran individu Gen Z aktif meliterasi diri agar mampu berpikir kritis dengan cara menambah pengetahuan mengenai teknologi digital. Pemerintah juga harus mengambil peran dalam menumbuhkan kecakapan digital pada Gen Z untuk mencegah dan menekan tingginya kasus Kekerasan Berbasis Gender Online.

Daftar Pustaka

- Asosiasi Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII). Survei Pengguna Internet Periode 2022-2023.
- Bencsik, A., Horváth-Csikós, G., & Juhász, T. (2016). Y and Z Generations at Workplaces. *Journal of Competitiveness* 8(3): 90-106.
- Bawden, D. (2001). Information and Digital Literacies: A Review of Concepts. *Journal of Documentation* 57: 218-259.

- Francis, T., & Hoefel, F. (2018). *True Gen: Generation Z and Its Implications for Companies*. <https://www.mckinsey.com/industries/consumer-packagedgoods/our-insights/true-generation-z-and-its-implications-for-companies>. Diakses 10 September 2022.
- Gilster, P. (1997). *Digital Literacy*. New York: John Wiley & Sons Inc.
- Kalia, G. (2013). A Research Paper on Social Media: An Innovative Educational Tool. *Issues and Ideas in Education* 1(1): 43-50.
- Kementerian Komunikasi dan Informatika Republik Indonesia, SiberKreasi, & Deloitte. (2020). *Roadmap Literasi Digital 2021-2024*. Jakarta: Kementerian Komunikasi dan Informatika, SiberKreasi & Deloitte.
- Komnas Perempuan. (2021). *Catatan Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2021 (Perempuan Dalam Himpitan Pandemi: Lonjakan Kekerasan Seksual, Kekerasan Siber, Perkawinan Anak, dan Keterbatasan Penanganan Ditengah Covid-19)*. Jakarta: Komnas Perempuan. <https://komnasperempuan.go.id/download-file/592>
- Kusumastuti, F., Astuti, S.I., & Yanti, A. D. dkk. (2021). *Modul Etis Bermedia Digital* (Cet. 1). Jakarta: Kementerian Komunikasi dan Informatika.
- Littlejohn, S.W., Foss, K.A., & Oetzel, J.G. (2017). *Theories of Human Communication* (Eleventh Edition). Long Grove, IL. Waveland Press, Inc.
- Nasrullah, R., dkk. (2017). *Materi Pendukung Literasi Digital, Gerakan Literasi Nasional*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Prensky, M. (2001). Digital Natives, Digital Immigrants. *MCB University Press* 9 (5), October 2001.
- Rakhmat, J. (2005). *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- SAFEnet. (2019). Memahami dan Menyikapi Kekerasan Berbasis Gender Online: Sebuah Panduan. *Southeast Asia Freedom of Expression Network* 20. <https://id.safenet.or.id/wp-content/uploads/2019/11/Panduan-KBGO-v2.pdf>.
- Kemp. S. (2022). Digital 2022: Indonesia. <https://datareportal.com/reports/digital-2022-indonesia>. Diakses 15 February 2023.
- Singh, D. A., & Dangmei, J. (2016). Understanding Generation Z: The Future Workforce. *South Asian Journal of Multidisciplinary Studies (SAJMS)* 3(1):1-5.
- Sobur, A. (2013). *Filsafat Komunikasi, Tradisi dan Metode Fenomenologi*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Pendidikan Seks dan Pencegahan Penyebaran *Non-Consensual Intimate Image* (NCII) di Kalangan Gen Z

Winda Shabrina

Latar Belakang

Gen Z merupakan generasi kelahiran antara 1997 sampai 2012. Mereka adalah kelompok masyarakat yang sangat erat dengan teknologi. Gen Z dikenal sebagai *digital native* karena lahir di era ponsel pintar, pesatnya kecanggihan teknologi, dan mempunyai akses lebih mudah terhadap teknologi informasi dibanding generasi terdahulu. Namun, kemampuan mengakses internet yang lebih baik memberikan salah satu dampak negatif terkait penyebaran kekerasan gender berbasis online (KGBO), yaitu *Non-Consensual Intimate Image* (NCII) di kalangan kaum muda atau Gen Z.

Dalam masyarakat digital (*digital native*), berkembang ungkapan “*No Viral, No Justice*,” yang muncul di antaranya karena kepercayaan masyarakat terhadap penegakan hukum semakin menurun di era digital saat ini. Dalam perspektif tersebut, berita viral dipandang sebagai kebenaran untuk mengimbangi rendahnya kepercayaan terhadap penegakan hukum di media sosial. Menurut Utama (2023), “Masyarakat lebih memilih percaya pada media sosial dibandingkan dengan kepolisian, karena kepercayaan terhadap polisi saat ini semakin menurun. Sekarang media sosial menjadi bagian yang bisa diandalkan, harus diukur juga secara ilmiah, apakah bisa menjadi fakta, apakah bisa menjadi sebuah data, apakah bisa menjadi data, apakah bisa menjadi fakta, apakah bisa menjadi data? Sering kali yang berkembang di media sosial hanya cuplikan saja dan tidak menjadikan suatu peristiwa sebagai suatu proses yang utuh.”

Gambar intim tanpa persetujuan atau *Non-Consensual Intimate Image* (NCII) merupakan salah satu bentuk kekerasan seksual online yang paling banyak dilaporkan

di Indonesia pada tahun 2021. Damar Juniarto, Direktur Jenderal Jaringan Asia Tenggara untuk Kebebasan Berekspresi (SAFE-net), mengatakan, selama tahun 2021, pihaknya menerima 508 pengaduan NCII dari total 677 kasus kekerasan seksual online. Mengutip data dari Sistem Informasi Online Perlindungan Perempuan dan Anak, pada tahun 2021 terdapat 8.730 kasus kekerasan seksual. Sepanjang 2022, terdapat 797 laporan korban kekerasan seksual (Muslich, dkk., 2023 mengutip Fauzia, 2022).

Dalam talk show (gelar wicara) virtual yang diadakan Forum Indonesia untuk Kerjasama Pembangunan Internasional (INFID) (11 Juli 2022), Damar Juniarto menyampaikan, "Penyebaran konten intim ini bisa terjadi pada perempuan, laki-laki, dan jenis kelamin/gender lain yang tidak diketahui. Semua hubungan tersebut dilatarbelakangi oleh kekerasan seksual online (KBGO), berupa penyebaran konten intim" (Lihat *Kompas*, 11/12/2021). Diperkirakan, 115 kasus NCII menasar perempuan di mana pelakunya mempunyai motif selingkuh atau hubungan romantis dengan mereka. Sebanyak 170 kasus serupa menimpa perempuan, namun belum diketahui motifnya. Kemudian, 12 perempuan mengaku khawatir menjadi korban NCII di kemudian hari. Menurut Juniarto, "Yang cukup umum terjadi adalah pemerasan seksual, pemerasan dengan gambar mesra, meski tidak seluas penyebaran konten intim." Berdasarkan catatan SAFE-net (2021), kasus NCII menunjukkan data dengan 64 korban perempuan dan 30 laki-laki serta 5 korban tidak diketahui gender atau jenis kelaminnya. Data Komnas Perempuan (2021) menunjukkan, kasus pemerasan seksual terhadap perempuan menunjukkan angka lebih banyak, yakni 1.166 kasus (Lihat *Kompas* 12/7/2022). Sebanyak 683 kasus dilaporkan di wilayah swasta, 472 kasus di wilayah publik, dan 11 kasus lainnya di lembaga pelayanan.

Kekerasan sering kali dilakukan karena balas dendam atau ancaman untuk membuat korban menuruti keinginan pelaku. Menurut laporan SAFE-net, paling banyak tindak kekerasan dilakukan oleh pelaku yang memiliki hubungan dengan korban. Dalam diskusi dengan INFID, Ketua Komnas Perempuan, Andy Yentriyani, menggarisbawahi, "Pola terbesarnya adalah perundungan siber (*cyber-bullying*) di ruang publik dan pemerasan seksual (*sexual blackmail*) di ruang privat," (Lihat *Kompas*, 7/4/2021). Data Komnas Perempuan (2021) juga menyebutkan, mantan pacar masih menjadi pihak yang paling banyak dilaporkan melakukan kekerasan seksual online, yaitu 617 dan 218 kasus. Tingginya tingkat kekerasan seksual secara online merupakan sebuah ancaman serius dalam kaitan dengan perkembangan media digital (Meiliana, 2022).

Studi Literatur

Penelitian Karasavva, dkk. (2022) tentang pencegahan NCII menjelaskan bahwa mitos pelecehan seksual berbasis gambar, ciri kepribadian, dan karakteristik demografi terkait dengan kesediaan untuk menerima, menikmati, atau terlibat dalam perbuatan NCII. Sementara, Naezer & van Oosterhout (2020) mendiskusikan tabu pada *sexting* atas dasar suka sama suka yang mengakibatkan generasi muda, orang tua, dan guru berpandangan bahwa partisipasi dalam *sexting* sebenarnya dapat membuat lebih mudah untuk berbagi gambar tanpa persetujuan pembuatnya dan menyalahkan

korban. Selain itu, kajian yang menitikberatkan pada perubahan yuridiksi dalam Undang-Undang di mana korban, dalam kasus yang dianggap suka sama suka, berbagi gambar intim dapat dikriminalisasi sebagai pelaku pornografi anak (Karaian & Brady, 2020).

Baik generasi muda maupun pendukung mereka (*support group*) dalam penelitian yang penulis lakukan meyakini bahwa generasi muda sering kali menghadapi NCII di tingkat sebaya (*peer group*). Upaya menciptakan budaya lebih nyaman bagi generasi muda terkait dukungan dari orang dewasa perlu memerhatikan fakta bahwa banyak remaja tidak mencari dukungan dari orang dewasa. Generasi muda perlu diberikan alat untuk membantu teman sebaya mereka, misalnya membantu korban melalui dukungan emosional dan penghapusan gambar dengan cara yang tidak menghakimi. Henry, dkk. (2017) berpendapat, untuk merespons NCII secara holistik, terdapat 'kebutuhan mendesak' di semua kelompok umur terhadap kampanye publik, pendidikan masyarakat, dan penyediaan sumber informasi. Agenda tersebut penting untuk memenuhi kebutuhan informasi dan dukungan bagi para korban, mendorong 'saksi' atau 'pengamat' untuk mengambil tindakan yang mendukung korban dan/atau menantang pelaku, dan mengontrol budaya menyalahkan korban dengan menitikberatkan perilaku pelaku sebagai alasan dan tidak menghalangi korban untuk mendapatkan berbagai bentuk bantuan (Henry, dkk., 2017: 1). Mempertimbangkan pandangan generasi muda tentang penanganan NCII yang lebih memprioritaskan bantuan dari kelompok sebaya, penulis berpendapat bahwa pendekatan pendidikan harus dirancang melalui kolaborasi dengan generasi muda demi membangun cara pandang dan sikap menantang budaya menyalahkan dan mempermalukan korban.

Metode Penelitian

Penelitian ini berbasis kualitatif di mana pengumpulan data dilakukan dengan melakukan observasi ke berbagai kalangan Gen Z. Dalam penelitian ini, dipilih responden berjumlah enam (6) orang dengan kriteria responden Gen Z yang lahir antara 1997 sampai 2012. Pengumpulan data dilakukan melalui metode kuisisioner dan dilanjutkan dengan *in-depth interview*. Data sekunder digali melalui studi literatur terhadap artikel jurnal, berita website, dan surat kabar di internet. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui mengapa pendidikan seks sangat diperlukan bagi Gen Z dalam menghadapi penyebaran KGBO berupa NCII di media sosial.

Pembahasan

Enam nara sumber yang merupakan Gen Z kelahiran antara 1997-2012 dalam penelitian ini dirahasiakan namanya. Penelitian ini menggunakan nama inisial narasumber, KT, IP, BA, VA, IN, dan AM. Berdasarkan temuan data yang disampaikan para narasumber, penulis melakukan pembahasan berdasarkan sistematika tematik, sebagai berikut:

Pendidikan Seks

Menurut KT, informasi mengenai seksualitas tak terbatas hanya berupa pencegahan tindak kekerasan, tetapi juga identitas seksual, dan aspek lainnya, sebagai pengetahuan yang perlu diajarkan dan diberikan sedini mungkin pada anak untuk mengantisipasi kejahatan seksual. Pendidikan seks juga menyangkut bagaimana kita memahami tubuh kita dan bagaimana kita memahami hubungan kita dalam konteks seksual, seperti perasaan seksual, pikiran, ketertarikan, dan perilaku terhadap orang lain. Seksualitas adalah aktivitas tubuh yang melibatkan organ seksual, baik secara fisik maupun nonfisik.

Pendidikan seks merupakan penyediaan informasi tentang segala sesuatu yang berhubungan dengan seks. Pendidikan seks bagi anak sejak dini merupakan upaya penting, baik untuk anak laki-laki maupun perempuan. Dalam keluarga, sejak dini, anak-anak perlu mengetahui perilaku seksual yang sehat dan cara mencegah pelecehan seksual, sehingga anak memahami bahwa orang tua dapat diajak berdiskusi tentang topik ini. Seorang anak yang mendapat pendidikan seks (*sex education*) sejak dini tidak akan merasa canggung saat memasuki masa pubertas dan akan lebih bertanggung jawab terhadap dirinya sendiri (Hermawan, 2023). Masykuroh & Qosyasih (2023) menyampaikan, pendidikan seks bagi anak menjadi upaya sangat penting untuk mencegah kejahatan seksual.

Menurut salah satu narasumber, IP, pendidikan seks perlu diberikan sedini mungkin kepada anak yang berisi pengetahuan tentang perilaku seksual agar mereka siap menghadapi perkembangan di masa depan seiring bertambahnya usia. Pendidikan seks diperlukan untuk membentuk karakter dan pola perilaku agar anak-anak mampu menghindari tindakan-tindakan yang berisiko, seperti pelecehan seksual atau perilaku seksual tidak aman, dengan memberikan pemahaman bagaimana menavigasi hal-hal yang berkaitan dengan seks, seksualitas, dan kesehatan seksual. Secara garis besar, menurut IP, pendidikan seks adalah pendidikan yang diberikan orang tua kepada anak mengenai gender serta informasi mengenai batasan-batasan antar gender. Seksualitas berisi aspek-aspek dalam kehidupan manusia berkaitan dengan seks dan aktivitas seksual yang memengaruhi individu dalam masyarakat.

Dari enam narasumber, mereka mendengar dan mengetahui tentang pengetahuan dan pendidikan seks rata-rata di umur 10-15 tahun. Hanya narasumber VA yang baru mendengar tentang pengetahuan seks dalam rentang umur 15-20 tahun. Hanya dua orang narasumber mengaku mendapat pendidikan seks melalui penyuluhan atau sosialisasi tentang pendidikan seks di sekolah. Seharusnya, pembelajaran mengenai pendidikan seks berlangsung sejak tingkat *Playgroup*, yaitu rentang umur 3-5 tahun, dan terus berjalan hingga bangku perkuliahan. Menurut narasumber BA, pembelajaran dan pendidikan seks melalui media film, seperti film *Dua Garis Biru*, tidak efektif sebagai sumber pengetahuan dan informasi.

Non-Consensual Intimate Image (NCII)

NCII berbeda dengan balas dendam porno, tidak seperti pandangan publik yang sering salah paham. NCII bisa berbentuk tindakan mengambil foto atau video secara diam-

diam tanpa persetujuan dan sepengetahuan korban; korban mengambil foto atau video dirinya dan mengirimkannya secara pribadi kepada orang lain, namun tidak menyetujui distribusinya; memodifikasi foto atau video korban dan mengubahnya menjadi konten intim, seperti *deep fake* (Cakra Wikara Indonesia, *Mengenal NCII*, n.d.). Bisa disimpulkan, NCII mencakup foto atau video yang diambil secara diam-diam tanpa izin dan sepengetahuan korban, korban mengambil sendiri foto atau video tersebut dan mengirimkannya secara pribadi kepada orang lain namun tidak bersedia dibagikan, atau tindakan seseorang mengedit foto atau video milik orang lain (korban) dan mengubahnya menjadi konten intim palsu. Para korban KGBO NCII sering kali mendapat sanksi sosial, sementara tidak ada sanksi sosial yang diterapkan kepada pelakunya. Karenanya, perlu sistem hukum yang kuat demi penguatan standar keadilan sosial.

Salsabila & Kartika (2023) menyebutkan beberapa hal penting yang perlu diketahui ketika menjadi korban *cyber-lightning* dan NCII dan ingin melaporkan kejadian yang dialaminya, yaitu:

- a. Kesiapan psikologis para korban
Korban yang ingin melaporkan kekerasan seksual perlu mendapat dukungan penuh dari keluarga, sahabat, dan sistem pendukung lainnya agar korban merasa mendapat kekuatan dan dukungan dari orang-orang terdekat.
- b. Rekomendasi bantuan hukum
Korban kekerasan seksual disarankan mendapatkan bantuan hukum. Bantuan hukum gratis biasanya ditawarkan lembaga swadaya masyarakat atau lembaga-lembaga lainnya.
- c. Siapkan dokumen dan bukti untuk pelaporan
Hal penting untuk diperhatikan adalah penyiapan dokumen-dokumen saat melakukan pelaporan, seperti identitas pelaku, waktu dan tempat kejadian, kronologi kejadian, kerugian yang dialami korban, serta alat bukti yang ada. Menurut narasumber IN, ada cara menyelesaikan kasus kekerasan seksual yang tidak mempertimbangkan privasi korban dan budaya dalam masyarakat yang menyalahkan korban. Akibatnya, korban bisa berada dalam posisi sebagai penjahat dan sebaliknya pelaku bisa menjadi korban. Masyarakat justru sering menerapkan sanksi terhadap korban. Dokumen-dokumen sangat diperlukan sebagai bukti dalam melawan perilaku menyalahkan korban.

Menurut narasumber AM, masyarakat perlu diberikan edukasi mengenai dampak buruk yang dialami korban jika masyarakat menerapkan sanksi sosial pada mereka. Diperlukan upaya yang efektif dalam pendidikan seks untuk mengubah persepsi tabu di kalangan masyarakat, terutama Gen Z dan orang tua, meskipun hal ini membutuhkan waktu tidak sebentar. Narasumber VA menyampaikan, edukasi tentang dampak NCII melalui sosial media yang mudah diakses merupakan langkah yang efektif untuk dilakukan. Selain itu, memberikan materi edukasi tentang seks di sekolah dan edukasi pranikah bagi para calon pengantin dan calon orang tua mengenai pentingnya pendidikan seks bagi anak, perlu untuk dilakukan.

Pada kasus NCII, sering kali pelaku memeras dan memaksa korban untuk melakukan tindakan yang diinginkannya. Jika korban menolak melakukan tindakan

yang dimintanya, pelaku akan menyebarkan konten intim ke teman, kerabat, atau keluarga korban. Korban bisa mengalami dampak akibat tindakan pelaku tersebut, dalam bentuk seperti mengalami rasa malu, trauma, melukai diri sendiri (*self-harm*), hingga keinginan bunuh diri. Dalam kondisi menahan malu, korban akan menyimpan sendiri masalahnya yang membuatnya terus berada dalam posisi tertekan. Apa yang seharusnya dilakukan korban secara individu sebelum kasusnya lebih lanjut ditangani pihak kompeten di bidangnya? Korban perlu mencari teman yang dapat dipercaya dan memberi bantuan terutama dalam mengumpulkan bukti-bukti pemerasan dan perundungan dan mencari dukungan secara mental. Pendidikan seks di kalangan Gen Z perlu mengajarkan pentingnya mengontrol diri untuk tidak menyebarkan atau membagi konten intim bahkan dengan orang terdekat, seperti pacar.

Kesimpulan dan Penutup

Beberapa informasi dan data penting tentang NCII di kalangan Gen Z adalah, sebagai berikut:

- Ditemukan bahwa banyak Gen Z yang belum bisa membedakan antara NCII dan balas dendam porno (*revenge porn*).
- Penyuluhan dan pendidikan seks seharusnya dimulai sedini mungkin.
- Perlunya kampanye dan perlindungan hukum serta pendidikan tentang cara menghindari atau menghadapi KBGO NCII di kalangan Gen Z.
- Pembelajaran mengenai pendidikan seks berlangsung sejak tingkat *Playgroup* hingga bangku perkuliahan dengan psikoedukasi.
- Ada pengaruh media sosial dan film terhadap penyebaran KBGO NCII.
- Beberapa persoalan dalam penanganan kasus NCII adalah sanksi sosial dari masyarakat justru lebih sering diterapkan terhadap korban, bukan terhadap pelaku NCII, penyelesaian kasus yang tidak mempertimbangkan privasi korban, dan budaya dalam masyarakat berupa penghakiman terhadap korban. Seharusnya, sanksi sosial perlu diterapkan pada pelaku penyebaran NCII.
- Peran orang tua sangat penting dalam penyediaan pendidikan seks bagi anak-anak sebagai salah satu bentuk *parenting*.
- Sebagai *digital native*, Gen Z memiliki peran strategis dalam membantas dan mengurangi konten-konten NCII, sehingga keterlibatan mereka dalam mencegah NCII sangat diperlukan.
- Penelitian ini menemukan remaja Gen Z yang belum bisa membedakan seks dan seksualitas. Karena itu, pendidikan seks dan seksualitas sangat perlu dilakukan di kalangan anak usia dini agar mereka lebih mengenal dan mengetahui informasi tentang seks dan seksualitas sejak awal. Perkembangan teknologi informasi yang pesat dengan akses yang sangat mudah bagi siapapun dapat berdampak pada kondisi psikis anak, baik dampak positif maupun negatif, termasuk terkait seks dan seksualitas. Pendidikan seks bukanlah hal yang mudah dilakukan para orang tua, apalagi jika dibebankan pada satu sosok orang tua saja. Akhirnya, banyak orang tua yang mengandalkan pendidikan seks untuk anaknya, pada sekolah. Padahal,

pendidikan seks bagi anak yang paling utama dan penting adalah dari orang tua mereka sendiri (Ruhiat, dkk., 2023).

Pendidikan seks hendaknya dilakukan sejak usia dini; salah satunya dapat dilakukan di sekolah yang menyediakan pendidikan anak usia dini atau kelompok bermain (*playgroup*). Sekolah pendidikan anak usia dini yang merupakan ruang atau kesempatan belajar yang disediakan negara untuk pendidikan anak usia dini perlu dimanfaatkan untuk mengajarkan pendidikan seks sedini mungkin. Menurut Freud, seperti dikutip Wulandari & Lestari (2023), anak dapat melalui beberapa tahapan dalam hal seksualitas. Untuk bertahan pada masa ini, anak membutuhkan dukungan dari berbagai sumber, seperti orang tua dan guru. Sayangnya, orang tua masih menganggap tabu untuk membicarakan atau memberi pengertian kepada anak tentang seks, karena menganggap belum saatnya bagi anak mengetahui berbagai hal tentang seks. Yang perlu ditekankan dan menjadi bahan edukasi bagi orang tua adalah, bahwa pendidikan seks merupakan salah satu upaya penting untuk mencegah anak menjadi pelaku atau korban kekerasan seksual (Wulandari & Lestari, 2023).

Daftar Pustaka

- Anisah, L. N. (2021). Penguatan Kesehatan Mental Remaja sebagai Upaya Pencegahan Kekerasan Gender Berbasis Online (KGBO). *Jurnal Dedikasi Hukum* 1(2):151-163.
- Betterplace Lab. (n.d.). Non-Consensual Intimate Images: How can Digital Security Help? <https://www.betterplace-lab.org/non-consensual-intimate-images-how-can-digital-security-help>. Diakses 10 Juli 2023.
- Cakra Wikara Indonesia. (n.d.). Mengenal NCII. <https://cakrawikara.id/publikasi/lembar-fakta/mengenal-ncii/>. Diakses 11 Juli 2023.
- Hermawan, F. (2023). Psikoedukasi Pentingnya Pendidikan Seks Anak Usia Dini di SD Negeri Jomin Barat III. *Abdima Jurnal Pengabdian Mahasiswa* 2(2):4907-4913.
- Karasavva, V., Swanek, J., Smodis, A., & Forth, A. (2022). From Myth to Reality: Sexual Image Abuse Myth Acceptance, The Dark Tetrad, and Non-Consensual Intimate Image Dissemination Proclivity. *Journal of Sexual Aggression* 29(1):51-67.
- Kasita, I. D. (2022). Deepfake Pornografi: Tren Kekerasan Gender Berbasis Online (KGBO) di Era Pandemi Covid-19. *Jurnal Wanita Dan Keluarga*, 3(1):16-26.
- Kompas. (11/12/2021). Kekerasan Seksual "Online" Meningkat, Korbannya Enggan Ambil Langkah Hukum karena Takut Jika Terungkap, Dihakimi Masyarakat. <https://regional.kompas.com/read/2021/12/11/094908078/kekerasan-seksual-online-meningkat-korbannya-enggan-ambil-langkah-hukum?page=all>
- Kompas. (12/07/2022). Mantan Pacar Pantau Pelaku Kekerasan Seksual terhadap Perempuan di Dunia Maya. <https://nasional.kompas.com/read/2022/07/12/06284381/mantan-pacar-mendominasi-pelaku-kekerasan-seksual-terhadap-perempuan-di>
- Kompas. (7/4/2021). Kisah Korban Kekerasan Online, Penyebaran Konten Seksual, Pencekikan dan Upaya Bunuh Diri. <https://regional.kompas.com/read/2021/04/07/113000878/cerita-korban-kekerasan-online-konten-seksual-disebar-dicekik-hingga?page=all>
- Masykuroh, K., & Qosyasih, N. N. S. (2023). Pelatihan Peningkatan Kesadaran Orang Tua pada Pendidikan Seksual Anak Usia Dini. *BEMAS: Jurnal Bermasyarakat* 4(1):21-27.
- Meiliana, D. (2022, July 12). Penyebaran dan Pemerasan dengan Konten Intim Mendominasi Kasus Kekerasan Seksual Online. *Kompas.Com*. <https://nasional.kompas.com/read/2022/07/12/08051031/penyebaran-dan-pemerasan-dengan-konten-intim-mendominasi-kasus-kekerasan>
- Muslich, I. M., Ni'mah, M., & Kiromi, I. H. (2023). Pentingnya Pengenalan Seks dalam Pencegahan *Sexual Abuse* pada Anak Usia Dini. *Generasi Emas: Jurnal Pendidikan Islam Anak Usia Dini* 6(1):29-38.
- Ruhiat, D. J., Muqodas, I., & Justicia, R. (2023). Pemahaman Orang Tua Muda Terhadap Pendidikan Seksual Untuk Generasi Alpha di Kecamatan Purwakarta. *Jurnal Pelita PAUD* 7(2):340-349.
- Sa'diyah, K., & Ningrum, R. P. (2022). Kebijakan Pendidikan: Perencanaan Pembelajaran Guna Menyikapi Kekerasan Gender Berbasis Online (KGBO). *Jurnal Wanita dan Keluarga* 3(1):51-63.

- Salsabila, S., & Kartika, A. W. (2023). Perwujudan Perlindungan terhadap Korban *Cyber Flashing* atas Kekerasan Gender Secara Online. *UNES Law Review* 5(4):2655-2676.
- Utama, R. B. (2023, July 7). Kasus NCII Untirta Potret Nyata Fenomena 'No Viral No Justice.' <https://bidikutama.com/berita-mahasiswa/kasus-ncii-untirta-potret-nyata-fenomena-no-viral-no-justice/>
- Wulandari, H., & Lestari, F. F. (2023). Penerapan Materi Pendidikan Seksual di Sekolah PAUD dalam Upaya Mencegah Kekerasan Seksual. *Journal on Education* 6(1):5127-5134.

Komodifikasi dan Subordinasi Perempuan: Budaya Patriarki di Ruang Seni Pertunjukan Teater

Evi Putrianti

Latar Belakang dan Metode Penelitian

Seni, estetika tubuh perempuan, dan budaya telah menjadi barang yang diperjualbelikan, bertransformasi sebagai komoditas, dan terlibat aktif dalam dunia industri.. Estetika dalam ruang publik menjadi barang bebas yang mampu merefleksikan pemikiran penciptanya. Sejalan dengan kebebasan tersebut, estetika juga telah menjadi komoditas dalam budaya industri (Adorno, 1997:127). Kondisi tersebut bisa ditemukan dalam ruang seni pertunjukan teater yang dalam penciptaannya membutuhkan kegiatan pencarian inspirasi, pengolahan ide, pengkajian, dan distribusi karya. Penciptaan karya seni teater membutuhkan penerapan estetika.

Selain berada secara mapan dalam diri masing-masing individu manusia, estetika bertransformasi ke dalam wilayah komersil, di antaranya, dalam bentuk pertunjukan panggung teater yang sering mengangkat problematika manusia dengan alam semesta. Estetika yang sudah bertransformasi menjadi media hiburan memiliki wilayah persebaran yang lebih besar hingga mampu memengaruhi kondisi pikir suatu masyarakat. Di samping manfaat positif, berkembangnya estetika dalam teater juga berdampak negatif, apalagi jika digunakan untuk menyudutkan satu seksualitas tertentu dengan menerapkan lensa sepihak.

Estetika dapat diartikan sebagai segala hal yang dirasa penting dan bernilai bagi orang-orang yang menciptakan dan yang menikmatinya (Feagin & Maynard, 1997). Kajian mengenai estetika tidak hanya mengangkat keindahan atau kesenangan visual, tapi makna penting dan berharga dari setiap benda, kondisi, serta ketubuhan yang dapat dimaknai oleh setiap orang yang melihat estetika, terutama dalam konteks objektifikasi perempuan.

Cara kita memandang perempuan dapat menghasilkan konsep sosial yang

dapat dinormalisasi, terutama dalam perkembangan dinamis budaya dan industri kreatif saat ini, di mana perempuan dan estetika menjadi komoditas dan dikomodifikasi sebagai barang dagangan. Industri komersial tersebut mulai menetapkan standar estetika untuk memenuhi selera pasar yang akhirnya melahirkan ruang subordinasi bagi perempuan.

Estetika tubuh perempuan merupakan salah satu jenis estetika yang dikomodifikasi (*commodified*). Pasar menetapkan standar tentang citra yang sempurna untuk tubuh perempuan dan laki-laki. Banyak perempuan lalu berusaha memenuhi standar tersebut dan berbagai stereotip berdasarkan standar itu. Di tengah dinamika ini, seni teater semakin berkembang, namun, dalam batas dan standar tertentu, hanya menghasilkan profit yang menjadikannya bukan lagi sebagai ruang refleksi dan ekspresi diri.

Komodifikasi melumpuhkan daya nalar dan keberpihakan positif masyarakat atau audiens pada penampilan dan cerita yang disajikan dalam dunia hiburan, khususnya ruang teater. Estetika tubuh menjadi penjara yang menjebak pikiran manusia dalam bentuk tubuh, melemparkan pikiran dari tubuh sedari awal (Foucault, 1978). Kesadaran manusia akan selalu memaksanya melakukan represi dalam memahami tubuh, menjadikan tubuh hanya sebagai objek pengawasan. Tubuh bukan lagi hak dan otoritas individu, melainkan kepemilikan sosial, menjadi legitimasi sosial yang berujung pada pengekangan terhadap kebebasan manusia menggunakan tubuhnya, terutama perempuan.

Sejarah perempuan selama ini merupakan sejarah objektifikasi. Perempuan, yang hidup terhegemoni dalam dunia patriarki, menjadi “budak” yang terjebak dalam wujudnya sendiri. Perempuan kini tak lebih hanya menjadi objek yang memusakan banyak pihak –pihak-pihak yang menilai perempuan hanya berdasarkan bentuk fisiknya semata. Tubuh perempuan hanya untuk dilihat, dievaluasi, dan selalu berpotensi untuk diobjektifikasi (Frederickson & Roberts, 1997).

Dalam representasinya di atas panggung, baik media konvensional atau modern, teater terbentuk dalam sistem tanda, yaitu kombinasi visual dan audio. Dalam teater, simbol tersebut berfungsi sebagai media penyampaian pesan, alur cerita, dan kritik sosial yang coba dihadirkan oleh pencipta karya.

Berdasarkan situasi dan latar belakang tersebut, penelitian tentang komodifikasi dan subordinasi perempuan sebagai refleksi di ruang seni pertunjukan teater ini fokus pada tiga masalah penelitian. *Pertama*, penggunaan etika *male gaze* dan penerapan pandangan patriarki dalam ruang pertunjukan seni teater yang tidak melahirkan kesetaraan gender bagi peran perempuan, baik di ruang panggung maupun teater pada umumnya. *Kedua*, etika seni pertunjukan teater yang didominasi perspektif dan lensa laki-laki akan melahirkan paradigma visual yang diatur oleh voyeurisme serta objektifikasi hasrat patriarki sepihak. *Ketiga*, ekosistem dan proses kreasi teater di Indonesia telah banyak tampil tanpa sudut pandang perempuan hingga melahirkan subordinasi ruang yang memunculkan berbagai persoalan yang perlu ditransformasi.

Fokus utama penelitian ini adalah komodifikasi perempuan dengan menggunakan paradigma feminisme sebagai kerangka kajian. Studi literasi dilakukan sebagai metode untuk mengelaborasi subyek yang menjadi fokus utama tersebut.

Data penelitian merujuk pada naskah teater yang berjudul *Pelacur* karya Jean Paul Sartre, *Malam Jahanam* karya Motinggo Boisje, dan *Jakarta 2039* karya Seno Gumira Ajidarma. Analisis data dalam kajian ini dilakukan dengan menerapkan pendekatan deskriptif kualitatif.

Banyak penelitian yang membahas komodifikasi, baik di media cetak maupun media lainnya, seperti novel, iklan, film, video klip, majalah, hingga unggahan di media sosial. Misalnya, penelitian yang bersumber dari tayangan televisi yang dilakukan Ratu Nadya Wahyuningratna dan Firdaus Noor (2017) dengan judul *Representasi Sensualitas Perempuan dalam Iklan New Era Boots*. Penelitian lainnya adalah *Identitas Tubuh dalam Industri Komodifikasi* yang dilakukan Muhammad Rais (2019) dan *Perempuan dalam Perjalanan Teater Modern Indonesia*, dilakukan M. Yoeseof (2005)..

Penelitian yang penulis lakukan, selain merupakan bagian dari wacana kritis atas perkembangan ruang seni pertunjukan teater, juga memiliki urgensi strategis, yakni sebagai upaya mengintegrasikan dan menguatkan nilai-nilai feminisme dalam dunia seni, khususnya, dan ruang sosial lebih luas. Diharapkan, penelitian ini berkontribusi pada agenda perubahan situasi sosial yang masih menunjukkan pemahaman dan pendidikan feminisme yang lemah serta budaya patriarki yang sangat dominan, sebagai dua kombinasi fatal bagi subordinasi dan objektifikasi perempuan.

Teater sebagai Representasi Sosial Masyarakat

Media telah menjadi sarana utama bagi pembelajaran tentang berbagai aspek dunia (Ibrahim & Akhmad, 2014), baik media cetak, media massa, maupun media dalam ruang seni pertunjukan, yang salah satunya adalah teater. Teater merupakan salah satu kesenian tertua yang menggabungkan banyak elemen seni, seperti musik, tari, rupa, hingga sastra di sepanjang pementasannya. Teater di Indonesia terbagi dalam dua jenis; pertama adalah teater tradisional yang di dalamnya meliputi pementasan dramaturgi serta sandiwara dengan tema, latar, hingga dialog berbahasa kedaerahan, misalnya, Mamanda, Ludruk, Ketoprak, Srandil, dan masih banyak lainnya.

Yang kedua adalah teater kontemporer yang dianggap berkiblat pada Barat. Teater kontemporer biasa dikenal dengan teater modern. Sesuai namanya, teater modern tumbuh dan berkembang di tengah keramaian kota. Merujuk pada sifatnya, teater modern bergaya dinamis dan banyak menerapkan pencarian bentuk yang berbeda. Tidak seperti teater tradisi yang terkesan sederhana, teater modern sangat memerhatikan berbagai elemen berikut, mulai dari gaya pementasan, aliran naskah, artistik panggung, kostum, *make-up*, hingga musik pengiring. Teater kontemporer jauh lebih menjamur di masyarakat, karena teater ini banyak mengambil tema-tema kekinian yang tengah *booming* di masyarakat, dari persoalan ekonomi, sosial, politik, feminisme, kritik budaya, dan lain-lain. Dibanding teater tradisi yang mengambil idiom-idiom lokal, teater kontemporer mengandung banyak perbandingan, pengalaman, dan pengetahuan, baik dari teater tradisi maupun teater Barat. Teater kontemporer atau modern yang diusung banyak seniman telah menjadi representasi dari kondisi sosial masyarakat Indonesia.

Kehadiran seni populer teater sejalan dengan pesatnya pertumbuhan dan perkembangan media televisi yang secara tidak langsung ikut memengaruhi kehidupan seni pertunjukan dan aktivitas produksi pertunjukannya. Perubahan dan representasi sosial suatu bangsa sangat memengaruhi bagaimana kehidupan seni pagelaran berlangsung.

Pada zaman Jepang, teater pernah dijadikan sebagai salah satu media propaganda dan banyak sekali kelompok sandiwara profesional bermunculan. Di sisi lain, sebagai pihak yang tidak tergabung dalam propaganda Jepang, muncul berbagai rombongan sandiwara non-profesional atau amatir. Dalam karya pementasannya, kelompok ini menekankan lakon dengan tema gagasan dan ideologi kebangsaan dan kemerdekaan. Lakon-lakon dalam sandiwara lahir sebagai praktik kritik terhadap kondisi sosial masyarakat yang ada pada masa itu.

Teater merupakan salah satu produk seni yang selalu berusaha menelaah kondisi kemanusiaan dalam bentuk pengkaryaan. Sejak lama, berbagai pola kehidupan manusia telah menjadi inspirasi seniman teater untuk melahirkan beragam karya. Manusia, dalam penciptaan karya seni, menjadi sumber tematik yang mampu merefleksikan berbagai sisi kehidupan. Refleksi kehidupan dapat tercermin dari sikap manusia, karena manusia merupakan entitas yang mampu terlibat aktif dalam berbagai aktivitas kehidupan; aktivitas tersebut berkembang atas dasar keinginan batiniahnya sendiri, sehingga segala hal yang menjadi tragedi manusia juga datang dari dirinya sendiri. Berbagai persoalan hidup itu lalu dideskripsikan dalam bentuk karya oleh para seniman (Arfani, 2018:8).

Sebagai media kritik yang dinamis dalam balutan seni, teater dapat masuk ke berbagai elemen masyarakat, baik sebagai bentuk hiburan maupun edukasi. Dalam pementasan teater, ada berbagai unsur yang harus dilengkapi untuk dapat menyampaikan pesan yang dimaksud pengkarya. Unsur-unsur itu mulai dari segi keaktoran, penulisan naskah, penyutradaraan, dramaturgi, tata artistik panggung, *make-up*, kostum, serta pencahayaan. Selain kelima elemen tersebut, untuk dapat menjadikan suatu pementasan, teater mampu menyampaikan pesan yang dimaksud, maka teknik pemeranan dan visualisasi naskah harus kuat.

Dialog dalam naskah dan proses pemeranan tokoh yang ada pada naskah harus didasarkan pada watak asli dalam tokoh yang dibuat penulis naskah serta interpretasi sutradara. Hal tersebut dikarenakan, setiap benda memiliki tiga dimensinya sendiri, yaitu lebar, tinggi, dan luas, di mana masing-masing dimensi memiliki sifat bawaanya sendiri. Hal ini tidak berbeda dengan manusia yang memiliki tiga dimensi tambahan, seperti fisiologi, sosiologi, dan psikologi yang dapat ditelaah dalam interpretasi penciptaan naskah teater (Egri, 1942:42). Dengan demikian, naskah teater mampu menjadi refleksi nyata manusia yang lengkap dalam berkehidupan sosial. Untuk memahami kondisi manusia dalam naskah, maka kita harus dapat memahami ketiga dimensi di atas. Jika tidak, kita tidak dapat menilai manusia sehingga gagal menginterpretasikan makna dari setiap dialog yang disusun penulis dan dirangkai sutradara.

Sebagai representasi kehidupan sosial masyarakat yang dimainkan di atas panggung secara penuh, teater dihadirkan dengan upaya se-realis mungkin. Hal tersebut merujuk pada salah satu fungsi teater sebagai alat komunikasi sosial dan

kritik kebudayaan. Proses penciptaan karya diperlukan analisis dan ekspresi “naluri” untuk mentransformasikan diri dalam kerangka peran imajinatif secara penuh pada karakter fiktif (Sitorus, 2002)

Melalui berbagai struktur dalam alur lakon yang dibuat, penonton dapat mengetahui kasus dan persoalan yang dibawakan dalam teater. Di dalam struktur terdapat bentuk lakon dalam waktu pementasan yang menjadi bangunan pikiran; meski tidak dapat dilihat, struktur tersebut dapat dipahami oleh penonton serta elemen dalam pementasan (Saaduddin, 2016:41).

Komodifikasi Estetika Perempuan dalam Teater

Panggung teater modern atau kontemporer Indonesia memiliki perjalanan sejarah panjang. Setelah melepaskan diri dari unsur lokal kedaerahan, teater dengan tema-tema kehidupan manusia dan kritik sosial mulai muncul. Perkembangan tersebut ditandai dengan lahirnya teater Dardanella di Sidoharjo pada 1926 oleh A. Piedro, yang memantik banyak semangat rombongan sandiwara lainnya untuk muncul ke permukaan, seperti T.D. Tio Jr. yang mendirikan teater Miss Riboet's.

Setelah menjalani parade pementasan dari kota ke kota, melihat banyak kondisi, membawa berbagai isu serta menyadur perkembangan teater Barat, Komedi Stamboel, Dardanella, dan Miss Riboet's Orion mengukuhkan diri untuk melahirkan sandiwara profesional dengan tidak lagi berkiblat pada tradisi sandiwara konvensional semata. Ketiga grup sandiwara yang masing-masing digawangi Mahieu, Klimanov, dan Tio melakukan berbagai pembaruan dalam pertunjukannya, mulai dari gaya pementasan hingga lakon cerita yang dibawakan, hingga seni pertunjukan teater dapat diterima masyarakat dan gong-gongnya grup sandiwara Miss Riboet's membuat film dan menjadikannya primadona (Said, 1991:27).

Pada awal perkembangannya, seni pertunjukan di Indonesia dibuat untuk memenuhi selera pasar. Namun, melihat isu yang berkembang di masyarakat dalam ranah positif serta sebagai media kritik situasi sosial, mulai muncul tindakan-tindakan komodifikasi pada perempuan dalam ruang seni pertunjukan yang terimplementasi melalui banyak kondisi. Mulailah muncul tema-tema lakon yang menyudutkan perempuan, gaya pementasan yang mengutamakan sensualitas tubuh perempuan, serta berkembangnya paham patriarki hingga *male gaze* yang mengkambinghitamkan perempuan.

Ada berbagai naskah teater yang mengusung latar waktu, suasana, hingga sosial yang menyudutkan perempuan sebagai makhluk lemah yang hanya dapat bergantung pada laki-laki. Banyak naskah yang juga akhirnya hanya berfokus pada penonjolan estetika tubuh perempuan secara literal. Adegan sensual seperti pelecehan seksual, kegiatan prostitusi, pernikahan paksa, hingga perampasan hak hidup perempuan sangat tampak dalam naskah-naskah teater Indonesia. Pihak yang mendominasi adalah laki-laki dan pihak yang menjadi *subaltern* adalah perempuan.

Penggunaan peran perempuan dalam berbagai media menjadi semakin menarik hingga pada akhirnya mulai merengsek masuk di ruang seni pertunjukan teater. Akibat pengaruh budaya Barat, media-media di Indonesia mulai memanipulasi estetika tubuh perempuan sebagai semacam konsumsi publik. Dalam karya sastra, penggunaan

peran perempuan tertindas dan penuh sensualitas mewarnai karya-karya sastra Indonesia, seperti *Nyai Gowok*, *Saman*, *Nayla*, *Cantik Itu Luka*, dan masih banyak lainnya. Dalam iklan, penggunaan tubuh perempuan untuk merepresentasikan sebuah produk agar lebih menarik sudah tidak dapat terbendung lagi. Kegiatan produksi tidak hanya digunakan untuk memenuhi kebutuhan primer semata, akan tetapi citra dari produk yang terbentuk dapat digunakan untuk nilai citra tertentu. Situasi yang dihasilkan iklan tersebut merefleksikan proses yang dikategorikan sebagai *colonizing of the real* atau penjajahan atas kenyataan (McFall: 2004).

Tidak hanya berhenti pada kondisi fiksi, ruang seni pertunjukan yang seharusnya plural juga tidak dapat membuat perempuan berkembang dengan bebas. Di tengah gairah teater di Indonesia tahun 1970-an yang tengah tinggi, aktor, penata artistik, sutradara, *dramaturg*, bahkan penulis lakon teater perempuan masih dapat dihitung dengan jari. Nama-nama besar teaterawan hanya lahir dari laki-laki, seperti W.S. Rendra, Teguh Karya, Jim Lim Adilimas, dan Suyatna Anirun. Minimnya gairah perempuan dalam ruang pertunjukan teater diasumsikan karena peran perempuan dalam ranah domestik yang memenjara mereka untuk berpartisipasi di ruang publik. Tidak hanya itu, perempuan yang minim mendapatkan pendidikan dipandang hanya cocok menjadi objek hiburan dibanding menjadi bagian dari hiburan itu sendiri, baik iklan, film, sastra maupun teater.

Nama besar seperti Ratna Sarumpaet mulai memenuhi dunia teater Indonesia sejak 1974. Ia mulai dikenal ketika menyutradarai dan menulis lakon berjudul *Rubayat Omar Kayam*. Tidak berhenti sampai di situ, Ratna Sarumpaet kemudian menegaskan diri sebagai teaterawan perempuan dengan memimpin grup teater Satu Merah Panggung. Fokus Ratna Sarumpaet dalam dunia teater mulai terlihat setelah bergabung dengan Bengkel Teater Yogyakarta besutan maestro teater dan sastrawan W.S Rendra.

Kurangnya teaterawan perempuan membuat Ratna Sarumpaet mulai berani aktif dan berdikari di dunia teater modern Indonesia, sampai akhirnya ia menjadi satu-satunya perempuan yang menulis sastra drama, bermain peran sebagai aktor, sutradara, hingga memimpin grup teater. Kehadiran Ratna Sarumpaet dalam dunia teater sekaligus menjadi angin segar bagi pementasan-pementasan teater sebelumnya yang didominasi laki-laki dan pandangan *male gaze*. Karya-karya Ratna, seperti *Marsinah Menggugat*, *Marsinah: Nyanyian dari Bawah Tanah*, dan *Dara Muning* yang dibuat dengan sudut pandang perempuan berhasil mendobrak dominasi laki-laki.

Melalui berbagai gebrakan karya-karya Ratna Sarumpaet, publik mulai dapat melihat masalah yang dihadapi perempuan Indonesia, baik di ranah publik dan domestik. Dengan melihat posisi perempuan dari sudut pandang perempuan sendiri, politik dan komodifikasi atas tubuh perempuan yang terus ditebar kapitalisme bisa diungkap. Tubuh perempuan yang sebelumnya dipertontonkan lalu disublimasi dan dikapitalisasi dalam mesin hasrat sedemikian rupa hingga menciptakan jaringan relasi antara produksi hasrat dan sosial dalam narasi Spinozian yang menunjukkan fakta tidak sebenarnya (Sutrisno, dkk., 2009).

Berbagai bangunan citra tubuh perempuan yang digambarkan sebagai kecantikan dan keindahan, dan dapat digelar setiap hari, baik secara literal di masyarakat maupun jagad maya, akhirnya dapat disadari sebagai bentuk kekerasan

simbolik. Kecantikan perempuan telah masuk dalam saham industri kecantikan yang dikonstruksi secara ekonomis. Konstruksi ekonomis tersebut dapat dikategorikan sebagai bentuk komodifikasi, di mana telah terjadi transformasi barang dan jasa dari nilai gunanya menjadi komoditas yang berorientasi pada memiliki nilai tukar di pasar kecantikan global. Menurut Corrigan (1997) dalam *The Sociology of Consumption*, komodifikasi merupakan perpaduan dua konsep: komoditas dan modifikasi, yang dapat dimaknai sebagai usaha untuk menawarkan kemasan barang atau jasa sehingga memiliki nilai komersial dan material.

Konstruksi *Male Gaze* dan Voyeurisme dalam Ruang Seni Pertunjukan Teater

Menciptakan sebuah karya, baik film, iklan, sastra, hingga karya pertunjukan seperti teater bukanlah hal yang mudah, karena pada kondisi tertentu, semua orang di balik layar harus berperan krusial dalam melahirkan sebuah karya. Kegiatan penciptaan karya yang tidak mudah menuntut setiap tim atau individu yang terlibat untuk memiliki visi dan misi yang sama dan seimbang, terutama dalam penciptaan karya yang melibatkan banyak elemen seperti teater. Dalam pertunjukan teater, baik produser, penulis naskah, aktor, penata artistik, kru panggung, maupun sutradara harus dapat mengarahkan pandangan, idealisme hingga amanat lakon yang dibuat agar sampai kepada khalayak publik. Sering kali, visi dan misi dalam sebuah pertunjukan teater yang dibuat seniman dapat membawa independensi diri dalam melahirkan banyak nilai yang tidak umum di masyarakat sosial.

Istilah *male gaze* pertama kali dicetuskan Laura Mulvey (1975), seorang ahli teori film dan aktivis feminis dari Inggris dalam artikelnya yang berjudul *Visual Pleasure and Narrative Cinema* dalam jurnal *Screen*. Istilah tersebut terus menjadi semakin populer hingga ke Indonesia. Mulvey mendiskusikan pandangannya tentang objektifikasi seksual terhadap perempuan di media. Menurutnya, *male gaze* merupakan kondisi di mana perempuan dalam media dipandang melalui sudut pandang laki-laki dan perempuan direpresentasikan sebagai objek pasif dari hasrat laki-laki. Lebih lanjut, Mulvey memaparkan, *male gaze* dapat dilihat dalam tiga cara, yaitu, bagaimana laki-laki memandangi perempuan, bagaimana perempuan memandangi dirinya sendiri, dan, terakhir, bagaimana perempuan memandangi perempuan lain. (Mulvey, 1975).

Contoh penerapan *male gaze* dijumpai dalam media iklan. Misalnya, dalam iklan, bagaimana tubuh perempuan digambarkan bisa membuat visualisasi produk menjadi lebih menarik hingga mendorong audiens untuk memiliki atau membeli. Contoh lainnya bisa dilihat dalam media film, yang khas misalnya, adalah bagaimana mata kamera selalu melakukan bidikan *close-up* sensualitas tubuh perempuan, lalu adegan adegan diperpanjang dengan latar laki-laki tengah memperhatikan perempuan tersebut. Menurut Mulvey (1975), *male gaze* terjadi karena target pasar dari media adalah laki-laki, sehingga diciptakan peran-peran untuk menyenangkan laki-laki dengan cara mengontrol perempuan.

Ketidaksetaraan gender juga memengaruhi kekuatan pengendalian dalam industri media yang dibangun untuk kesenangan penonton laki-laki. *Male gaze* berakar dari ideologi dan wacana patriarki, di mana kebutuhan laki-laki harus dipenuhi terlebih dahulu. Akibatnya, industri film perempuan tidak ditempatkan dalam posisi yang menguntungkan mereka, terutama untuk mengendalikan sebuah adegan. *Male gaze* ternyata semakin menjamur dalam film-film modern dan media hiburan lainnya, termasuk teater.

Dalam dunia teater, hingga hari ini, naskah dan gaya pertunjukan yang menerapkan *male gaze* masih ada dan dominan. Etika teater yang dibuat dari lensa laki-laki akan melahirkan paradigma visual yang diatur oleh voyeurisme serta objektifikasi hasrat patriarki sepihak. Karenanya, perspektif baru untuk memperkaya pandangan alternatif dan mentransformasi konsep-konsep patriarkal yang menyudutkan perempuan sangat dibutuhkan. Tema-tema yang rawan pandangan *male gaze* dan narasi tentang perempuan yang sering kali dikonstruksikan sebagai makhluk yang lembut, lemah, penurut, cantik, dan identik dengan keindahan semata patut untuk dikaji secara kritis. Meskipun segala hal yang lemah dan terkesan lembut dapat dikaitkan dan diasosiasikan dengan perempuan, laki-laki turut andil dalam mereproduksi pandangan tersebut.

Konstruksi kecantikan dan femininitas di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari intervensi budaya patriarki Barat yang telah lama berkembang sejak zaman penjajahan. Ideologi patriarki Barat memberikan kuasa kepada laki-laki secara dominan untuk mengambil ruang-ruang publik perempuan. Laki-laki menjadi entitas yang dapat memberikan pengakuan atas femininitas perempuan; laki-laki menempatkan perempuan dalam posisi untuk selalu memerlukan pengakuan atas femininitasnya dari laki-laki (Prabasmoro, 2003:54). Akhirnya, yang muncul dan berkembang dalam *mainstream* pandangan masyarakat tentang perempuan adalah hanya aspek-aspek yang terkait dengan tubuhnya semata. Akibat konstruksi tersebut, perempuan mengalami berbagai pembatasan di ranah kerja, dalam pengelolaan rumah tangga, hingga pilihan hidup yang lain.

Realitas lemahnya keadilan dan kesetaraan gender dalam masyarakat Indonesia juga terefleksi dalam panggung teater. Teater menjadi salah satu cabang seni pertunjukan paling sering mengangkat persoalan sosial dalam masyarakat ke atas panggung dengan sentuhan penggarapan fiksi. Patriarki yang diartikulasikan melalui *male gaze* dan voyeurisme menjadikan perempuan tertinggal dari laki-laki, baik dalam pendidikan, kesehatan, ekonomi, pariwisata, sosial, hingga keterwakilan politik. Berdasarkan paradigma feminisme, kesetaraan gender akan berdampak langsung pada target kesetaraan pembangunan, baik dalam skala mikro maupun makro. Kesetaraan gender harus diintegrasikan dalam menjadi wacana pembangunan yang melibatkan banyak pihak, agar perempuan maupun laki-laki memikul beban dan tanggung jawab secara adil, dan selanjutnya berdampak pada penurunan kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan dalam masyarakat dan dalam rumah tangga.

Upaya tersebut perlu melibatkan semua pihak, termasuk menggunakan panggung seni pertunjukan teater sebagai media kritik sosial. Naskah dan pertunjukan teater perlu menghadirkan kritik terhadap realitas kesetaraan gender di Indonesia yang masih menunjukkan ketimpangan, antara perempuan dan laki-laki, dalam akses,

partisipasi, dan kontrol, serta kesempatan memperoleh manfaat –yang salah satunya dilegitimasi nilai-nilai patriarki yang diwariskan turun-temurun. Dalam konteks berkesenian, khususnya teater, *male gaze* seharusnya dapat diubah dengan pembagian kerja dan peran antara laki-laki dan perempuan secara setara. Karakter perempuan yang umumnya diberi fungsi sebatas melayani tujuan protagonis laki-laki dalam pertunjukan harus dihindari. *Male gaze* dan voyeurisme dalam seni pertunjukan yang dipengaruhi patriarki Barat yang mengobjektifikasi karakter perempuan memperkokoh kekuatan patriarki untuk menggunakan perempuan sebagai penyangga dalam melayani narasi laki-laki.

Visualisasi *male gaze* dan voyeurisme membentuk peran dominan laki-laki dengan menghadirkan representasi perempuan sebagai objek pasif bagi tatapan penonton laki-laki yang aktif. Pasangan sosial dari objek pasif (perempuan) dan penonton aktif (laki-laki) adalah basis fungsional patriarki, yang menciptakan peran berdasarkan gender yang diperkuat melalui dan oleh estetika (tekstual, visual, representasional) dari arus utama komersialisasi. Naskah-naskah dan pementasan yang menonjolkan pandangan laki-laki lebih penting daripada pandangan perempuan, yang menunjukkan sebuah pilihan estetis yang didasarkan pada ketidaksetaraan kekuatan sosial-politik antara laki-laki dan perempuan.

Male gaze dan voyeurisme perempuan dalam ruang seni pertunjukan teater tampak pada dialog naskah-naskah teater Indonesia dan Barat. *Male gaze* juga tergambar dalam latar cerita, tema, penokohan, hingga gaya penyutradaraan yang merujuk pada subordinasi sepihak. Untuk menelaah dan mengkaji kondisi tersebut, penulis mengambil sampel data dalam beberapa naskah-naskah berikut ini.

Contoh pertama diambil dari naskah *Pelacur dan Sang Presiden* (PDSP) karya Ratna Sarumpaet. Naskah tersebut memiliki tokoh sentral bernama Jamila. Dalam naskah, Jamila digambarkan menjadi dua tokoh, yakni Jamila kecil dan Jamila dewasa. Suasana, latar, dan penokohan Jamila kecil maupun Jamila dewasa digambarkan sebagai seorang perempuan yang tertindas dan hampir tak pernah mendapatkan kebahagiaan dalam hidupnya. Saat Jamila kecil, ia harus mengalami praktik perdagangan manusia yang dilakukan oleh ayahnya sendiri. Jamila dijual ke mucikari, seperti pada kutipan di bawah ini.

IBU WARDIMAN: “Ayahmu menjualmu ke mucikari, saat kamu masih ingusan.”

Setelah dijual ayahnya ke mucikari, ibu Jamila menculik Jamila dan menyerahkannya kepada keluarga Ibu Wardiman, dengan harapan dapat memiliki kehidupan yang lebih layak. Proses penculikan yang dilakukan oleh sang ibu berlangsung dramatis karena tidak diketahui oleh ayah Jamila dan sang mucikari itu sendiri.

Dalam naskah itu disebutkan, bukannya mendapat kehidupan layak, Jamila kecil malah harus menerima pelecehan dari suami dan anak laki-laki Ibu Wardiman dan anak laki-laki.

Narasi dalam naskah tersebut menggambarkan sosok perempuan yang seolah hanya memiliki posisi sebagai sosok pemuas hasrat. Kondisi sosial ekonomi yang lemah menjadikan perempuan harus mengalami kekerasan seksual sejak usia dini. Kisah Jamila yang ditulis Ratna Sarumpaet beberapa tahun silam tersebut menjadi satu kritik atas persoalan yang sampai hari ini masih tumbuh dan berkembang dalam

masyarakat Indonesia. Kisah dalam naskah PDSP menjadi cerminan atas praktik perdagangan perempuan untuk dijadikan pekerja seks, baik secara aktif maupun pasif.

Penggambaran sensualitas perempuan sebagai faktor terjadinya pelecehan seksual juga dipengaruhi *voyeurisme*. Dalam naskah PDSP, pada akhirnya, Jamila melakukan perlawanan dengan cara membunuh seorang menteri sebagai bentuk kekecewaan dan bukti kedigdayaannya. Akan tetapi, pelabelan negatif atas dasar *male gaze* masih harus diterimanya, seperti kutipan berikut:

BU RIA: "Tapi kamu pelacur yang dalam beberapa hari lagi akan dijatuhi hukuman mati."

JAMILA: "Lalu? Aku membunuh pejabat itu dengan tanganku sendiri Bu Ria. Aku membunuhnya dengan sadar. Orang-orang seperti mereka memang harus dibunuh."

(PdSP: 17)

Perempuan dan laki-laki seharusnya memiliki peran yang sama besar dalam kehidupan manusia. Namun, kenyataannya, perempuan masih belum mendapatkan kedudukan terbaiknya secara sosial dan publik. Ketimpangan kedudukan perempuan dan laki-laki secara ekstrem juga direpresentasikan naskah berjudul *Pelacur* karya Jean Paul Sartre yang disadur Toto Sudarto Bachtiar. Tokoh Eliza sebagai pemegang peranan sentral harus mengalami berbagai tekanan, termanipulasi dan tidak mendapatkan kesempatan membela dirinya sendiri.

Meski demikian, perempuan dalam penggambaran tokoh Eliza selalu memiliki kesadaran dan keinginan besar untuk mampu membela manusia tidak bersalah. Sifat perempuan yang lugu, naif, dan selalu ingin berkata jujur, meski berpotensi mendapatkan hinaan dan kekerasan, tercermin dalam kutipan naskah *Pelacur* di bawah ini:

ELIZA: "Aku tak sudi ke pengadilan, aku tak suka terlibat perkara."

FIRDAUS: "Sepuluh juta rupiah! Jangan merengek, ya Tuhan! Sepuluh juta rupiah! Jangan merengek! Dengarlah Eliza! Eliza! Jangan bodoh! Sepuluh juta rupiah!"

(Pelacur: 12)

Tokoh Eliza digambarkan tidak takut akan bui demi sebuah kejujuran dan keadilan, seperti dalam cuplikan naskah berikut:

POLWAN YUNI: "Amnil keputusan! Kau tandatangani, atau kami jebloskan ke bui!"

ELIZA: "Aku lebih suka bui. Aku tak suka bohong!"

Perempuan yang lebih sering bekerja di ranah domestik cenderung mengalami kesengsaraan, apalagi jika terhimpit status ekonomi rendah. Kasus-kasus penelantaran perempuan dengan status istri beranak merupakan fenomena sosial

yang mudah ditemui dalam masyarakat Indonesia, seperti tergambar dalam cuplikan karya Motinggo Busye dalam naskah berjudul *Malam Jahanam* berikut:

PAIJAH: “Si kecil sakit. Kontan belum pulang. Panas saja badannya seharian ini.”

SOLEMAN: “Nggak dibawa ke dukung?”

PAIJAH: “Dukun? Dan punya laki yang asik dengan perkutut, kepala haji, beo, dan kutilang? Mana bisa jadi?”

SOLEMAN: “Tiap hari kau mengumpat begitu.”

Tidak hanya mengalami subordinasi, perempuan dalam ruang domestik sering kali hanya menjadi pemuas nafsu bagi laki-laki, yang menjadi satu-satunya pihak superior dalam keluarga. Kondisi tersebut tergambar dalam cuplikan lain *Malam Jahanam* berikut:

MAT KONTAN: “Jangan takut saya Man! Itu satu-satunya kebanggaan saya, di samping burung dan bini saya Paijah.”

MAT KONTAN: “Jadi kalau begitu kau juga senang dan tergiur jika melihat bini saya memakai pakaian sempit-sempit?” (**TERPERANGAH SEBENTAR KEMUDIAN TERTAWA**). Ha! Saya senang! Saya memang senang kalau orang tergiur sampai keluar ludahnya barang sebatok kalau melihat bini saya.”

Komodifikasi dan subordinasi perempuan di ruang seni pertunjukan teater merupakan sebuah realitas yang disebabkan ketimpangan yang masih tinggi antara porsi dan kepercayaan perempuan untuk dapat berdaya di ranah sosial dan publik. Realitas tersebut semakin menjadi topik panas dan liar dengan maraknya kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan, baik seksual, verbal, fisik, penyekatan ruang berbicara di publik, hingga minimnya kesempatan kerja dan pendidikan. Kondisi-kondisi tersebut menjadi fakta nyata yang berkembang di Indonesia dan ditransfer dan disadur menjadi fakta fiktif ke atas ruang pemanggungan teater.

Meski subordinasi menjadi praktik hegemonik, gerakan resistansi yang dilakukan dan melibatkan perempuan untuk melawan subordinasi di ruang seni pertunjukan teater semakin menguat. Kita menyaksikan seniman-seniman lokal perempuan, naskah-naskah bertema pembebasan perempuan dan kesetaraan gender, dan berbagai kelompok seni yang menjadi bentuk perlawanan nyata atas *male gaze* dan voyeurisme yang masih merajalela.

Kesimpulan

Seni pertunjukan teater yang secara bebas mengekspresikan kondisi sosial masyarakat sebagai bentuk kritik, edukasi, atau hiburan bukanlah sebuah media yang benar-benar bebas nilai. Objektifikasi perempuan dengan menggunakan kacamata *male gaze* merupakan persoalan serius yang terus berlangsung. Persoalan tersebut merupakan salah satu bentuk ketimpangan gender yang berakar kuat pada budaya patriarki dalam masyarakat. Gagasan-gagasan feminisme membantu kita memahami bahwa budaya patriarki memberi pengaruh besar pada berkembangnya pola-pola komodifikasi citra dan estetika perempuan.

Setidaknya, ada tiga masalah utama yang cukup dominan dan terlihat pada wajah teater Indonesia, yaitu, komodifikasi perempuan dalam teater, *male gaze* dan *voyeurisme* dalam naskah-naskah teater, dan upaya melawan subordinasi dalam ruang seni pertunjukan teater itu sendiri. Fenomena tersebut berkembang dalam ruang seni pertunjukan teater tidak sekadar karena penokohan aktris perempuan masih diperlukan dalam menggambarkan kehidupan di atas panggung. Situasi tersebut menjadi wabah dalam pertunjukan teater di Indonesia, sehingga mendorong gerakan kritik yang digagas berbagai seniman dan mengartikulasikannya dalam ruang pertunjukan. Sekali lagi, budaya patriarki yang masih kuat dalam masyarakat menjadi faktor kuat *male gaze* mendominasi ruang seni pertunjukan teater dan media-media hiburan lainnya, seperti iklan, film, *reality show*, dan banyak lainnya. Patriarki yang kokoh melekat dalam kehidupan masyarakat tidak mudah diubah, apalagi praktik pembagian ranah domestik dan publik antara laki-laki dan perempuan yang membuat ketimpangan, telah dinormalisasi sejak lama.

Berbagai strategi resistansi dilakukan para seniman, praktisi, budayawan, hingga pemerintah dalam membangun kesadaran kesetaraan gender, baik dalam masyarakat maupun ruang seni pertunjukan. Agenda pertama adalah menguatkan paradigma feminisme, kesetaraan gender, dan kebermanfaatan perempuan, baik dalam ranah publik maupun domestik. Pengaruh kolonialisme yang melanggengkan konstruksi peran perempuan Indonesia agar hanya fokus pada ruang domestik, dikenal dengan slogan *konco wingking*, harus dihapuskan. *Konco wingking*, yang artinya teman belakang, merupakan domestifikasi yang melekatkan peran gender domestik pada perempuan, seperti masak, *macak* (berdandan), dan *manak* (melahirkan). Kondisi tersebut merupakan norma tidak bertuan yang diterapkan secara kuat ketika perempuan telah menikah atau beranjak dewasa. Penguatan paradigma tentang kebermanfaatan, keberdayagunaan, dan keberhargaan perempuan harus menjadi bagian dari pandangan hidup masyarakat Indonesia. Seni pertunjukan teater bisa berperan dan berkontribusi dalam agenda tersebut dengan menciptakan ruang estetika teater yang tidak mengobjektifikasi dan menyubordinasi perempuan. Penggambaran perempuan dalam ruang seni pertunjukan seharusnya jauh lebih proporsional dan adil.

Ruang seni pertunjukan yang lebih menonjolkan paradigma kesetaraan gender dan etika teater yang tidak hanya berpihak pada laki-laki akan menghasilkan gagasan-gagasan sosial-budaya yang berkeadilan. Pementasan teater diharapkan dapat memberikan kesadaran kolektif pada masyarakat penontonnya tentang keadilan gender. Ruang seni pertunjukan sudah tidak bisa lagi menerima dan menoleransi *male gaze*. Sebaliknya, ruang-ruang pertunjukan perlu merefleksikan dan merepresentasikan pemahaman tentang keberhargaan dan kemampuan perempuan sebagai kelompok sosial yang setara dengan laki-laki, baik secara sosial, budaya, ekonomi, politik, pendidikan, dan aspek sosial lainnya.

Daftar Pustaka

- Adorno, T. (1997). *Aesthetic Theory*. New York: MPG Books,
- Arfani, M. (2018). Objektifitas Imajinatif dalam Pertunjukan Teater. *Jurnal Sitakara* 3(1):1–10.
- Sitorus, E.D. (2002). *The Art of Acting: Seni Peran untuk Teater, Film dan TV*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Feagin, S., & Maynard, P. (1997). *Aesthetics*. Berlin: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*. New York: Patheon Book.
- Lajos, E. (1942). *The Art of Dramatic Writing: Its Basis in the Creative Interpretation of Human Motives*. New York & London: Touchstone Publisher.
- Ibrahim, I.S., & Akhmad, B.A. (2014). *Komunikasi dan Komodifikasi: Mengkaji Media dan Budaya dalam Dinamika Globalisasi*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Corrigan, P. (1997). *The Sociology of Consumption: An Introduction*. London: SAGE.
- Saaduddin, S. (2016). Analisis Bentuk, Fungsi dan Makna Pertunjukan Teater Tanah Ibu Sutradara Syuhendri. *Ekspresi Seni* 18(1):39-61.
- Said, S. (1991). *Profil Dunia Film Indonesia*. Jakarta: Pustakakarya Grafikatama.
- Sutrisno, M. & Putranto, H. ed. (2009). *Herneneutika Pascakolonial: Soal Identitas*. Yogyakarta: Kanisius.
- McFall, L. (2004). *Advertising: A Cultural Economy*. London: Routledge.
- Mulvey, L. (1975). Visual Pleasure and Narrative Cinema. *Screen* 16(3): 6-18.

Manipulasi dan Dehumanisasi Peran Perempuan dalam Lagu "Sahabat Dulu", OST Film *Layangan Putus*

Winny Chrisan Alya

Latar Belakang Masalah

Memasuki era postmodernisme, banyak hal baru berkembang dalam masyarakat Indonesia, baik sosial, ekonomi, budaya, teknologi, hingga seni dan hiburan, secara aktif maupun pasif. Hiperealitas diringi dehumanisasi dan manipulasi muncul di tengah berbagai persoalan sosial, termasuk di ranah hiburan. Di antara indikasinya adalah berbagai karya lagu dan film yang mengetengahkan tampilan manipulatif yang tidak menggambarkan kondisi sebenarnya. Salah satunya terkait pengalaman dan peran perempuan dalam tatanan sosial masyarakat, seperti rumah tangga, beban kerja, status sosial, hingga kecurangan relasi semisal perselingkuhan.

Skenario dan film yang mengangkat perselingkuhan terhadap perempuan sudah banyak diproduksi di Indonesia. Mulai dari *Supernova* (2014), *Sang Sekretaris* (2016), *Stay with Me* (2016), *Satu Hari Nanti* (2017) hingga yang terbaru *Selesai* (2021) serta film *Layangan Putus* yang sangat *booming*. Di antara banyaknya film bertema perselingkuhan, hampir lebih dari setengahnya menggunakan perspektif *male gaze* yang merundung perempuan. Perempuan selalu diposisikan sebagai kaum tertindas yang tidak dapat melakukan perlawanan. Perselingkuhan yang dilihat dari sudut pandang laki-laki, sering kali menonjolkan ketidakmampuan perempuan mengelola rumah tangga dan memberikan kepuasan pada suami sebagai faktor penyebab perselingkuhan.

Perselingkuhan dalam hubungan rumah tangga masih menjadi kasus yang terus bertambah jumlahnya di Indonesia. Dalam kajian ilmu psikologi dan sosial, perselingkuhan melibatkan tingkat keintiman fisik dan emosional seseorang dengan orang lain di luar hubungan resmi dengan pasangannya. Keterlibatan seseorang

dalam hubungan romantis di luar komitmen hubungan yang sedang dijalani dengan pasangan merupakan perselingkuhan. Kisah yang diangkat film *Layangan Putus* dan lagu *Sahabat Dulu* yang melibatkan unsur romantisme serta keintiman emosional baik fisik di luar pasangannya menjadi contoh kasus perselingkuhan.

Film *Layangan.Putus*, yang diadaptasi dari kisah nyata Mommy Asf, mengisahkan seorang perempuan bernama Kinan yang mencoba mempertahankan rumah tangganya meski suaminya berselingkuh. Film serial yang tayang 2021 ini diperankan Reza Rahardian sebagai Aris dan Putri Marino sebagai Kinan, dua tokoh utama. Keduanya bermain *apik* sebagai sepasang suami-istri yang dianggap *couple goals*. Pernikahan pasangan suami-istri Aris dan Kinan yang pada awalnya berjalan harmonis dan bahagia di tengah kondisi ekonomi keduanya yang mapan, terguncang karena momen perselingkuhan yang merugikan berbagai pihak, terutama Kinan.

Sepanjang cerita, film tersebut berhasil menguras emosi penonton karena sikap Aris yang dianggap kepalang angkuh dan tidak menyadari kesalahannya dan sikap Kinan yang digambarkan lemah dan cenderung berupaya memperbaiki hubungan rumah tangga seorang diri. Kesalahan dalam rumah tangga selalu ditanggung istri, merupakan stereotip yang tidak tepat. Sudut pandang patriarki dalam film ini menunjukkan persoalan serius *male gaze*.

Sebagai produk budaya pop yang berkembang dalam film, fenomena *male gaze* tidak menguntungkan media hiburan, yang seharusnya sarat pesan edukasi, adil, dan berimbang, justru terkontaminasi sudut pandang yang timpang. Upaya melanggengkan diskriminasi dan manipulasi melalui tema-tema perselingkuhan bisa berpengaruh pada semakin berkembangnya dehumanisasi perempuan di berbagai bidang kehidupan. Pemahaman atas persoalan *male gaze* tersebut masih lemah karena kajian terhadap konsep dan ideologi gender sebagai studi tentang isu-isu perempuan masih belum sepenuhnya berkembang secara merata dalam masyarakat Indonesia (Kasiyan, 2008: 25).

Dehumanisasi dan manipulasi peran perempuan bisa dijumpai dalam lagu *Sahabat Dulu*, *soundtrack* film *Layangan Putus*. Penggunaan *male gaze* dalam media hiburan, seperti di film *Layangan Putus* dan lagu *Sahabat Dulu* untuk menggambarkan peran dan pengalaman perempuan, melahirkan paradigma visual yang diatur oleh voyeurisme dan objektifikasi hasrat patriarki. Perempuan kerap direpresentasikan sebagai objek pasif demi penerimaan kepuasan seksual audiens laki-laki, seperti dalam lagu *Sahabat Dulu* dan *series* film *Layangan Putus*.

Dengan budaya patriarki yang berkembang kuat dalam masyarakat, laki-laki diposisikan sebagai pihak yang mendominasi dan berkuasa atas perempuan. Dalam situasi ini, perempuan sering terjebak kondisi yang merugikan karena tidak memiliki kuasa atas dirinya hingga memunculkan pandangan bahwa mereka adalah objek laki-laki. *Male gaze* merujuk pada pandangan atau tatapan laki-laki terhadap perempuan (atau tokoh perempuan dalam film) secara seksual sebagai cara mengekspresikan hasrat. Istilah ini dikenalkan Laura Mulvey dari University of London dalam esainya "Visual Pleasure and Narrative Cinema" (1973). Menurut pandangannya, perempuan menjadi objek laki-laki heteroseksual dan laki-laki sebagai subjek merasa berhak untuk berkuasa atas perempuan. Tingkat ekstrem dari *male gaze* adalah *scopophilia*,

yakni laki-laki heteroseksual yang menggunakan perempuan sebagai sumber kepuasan seksual dengan menonton hal-hal erotis.

Merujuk pada gagasan tersebut, dalam konteks media, perempuan dibingkai sebagai objek melalui tubuhnya, yang disebut objektifikasi. Melalui media yang menghadirkan visualisasi perempuan yang ditampilkan dengan gambaran keindahan tubuh dan *image* cantik dan seksi, laki-laki memenuhi fantasi seksualnya. Media dapat disebut sebagai agen yang bekerja untuk melanggengkan budaya dominasi laki-laki dengan mengobjektifikasi perempuan. Media yang berperan besar dalam objektifikasi perempuan adalah film dan lagu. Peran perempuan dalam film hanya dianggap sebagai 'pemanis' karena hanya dengan menampilkan bagian tubuh, perempuan dianggap sudah berbicara atau berperan.

Dalam sebuah film, penampilan tubuh perempuan menjadi salah satu cara menarik minat penonton. Hal tersebut dilakukan melalui teknik sinematik pengambilan gambar yang memfokuskan pada bagian tubuh atau kondisi tertentu perempuan. Dalam hal ini, kamera diibaratkan sebagai "mata" laki-laki. Ketimpangan antara laki-laki dan perempuan dalam media atau film menimbulkan dampak buruk bagi perempuan. Media menormalisasi objektifikasi perempuan dengan menggunakan citra tubuh perempuan sebagai daya imajinasi laki-laki. Seharusnya, media menampilkan peran-peran yang seimbang antara laki-laki dan perempuan dalam sebuah film, peran yang setara yang tidak memandang perempuan dalam posisi lemah dan subordinat. Cara ini bisa menekan kemungkinan munculnya dehumanisasi dan manipulasi terhadap pengalaman dan peran krusial perempuan.

Sebagai sebuah karya seni visual, film menggunakan musik untuk menyampaikan tema dan cara untuk memberikan tekstur terhadap keseluruhan narasi. Artenay dalam Supiarza (2022: 79) menjelaskan kemampuan musik sebagai pemberi makna dan pembangkit emosi penonton yang integral dalam konteks film untuk memengaruhi respons emosional penonton dan membantu transportasi psikologis. Musik dalam film dapat memberikan isyarat deskriptif untuk meningkatkan pemahaman audiens tentang narasi dalam film. Penonton bisa lebih memvisualkan respons emosionalnya dengan semacam klimaks dari suara musik.

Gillick & Bamman menerjemahkan *soundtrack* sebagai kumpulan lagu atau musik instrumental yang sudah ada sebelumnya untuk membentuk perasaan dan estetika keseluruhan film. *Soundtrack* biasanya disiapkan oleh produser musik bersama dengan sutradara. Lagu yang menjadi *soundtrack* dapat dibuat oleh artis atau musisi populer yang dipilih langsung untuk membuat lagu khusus untuk film tersebut. Ada kalanya, tampilan film tidak memberikan informasi yang cukup tentang ke mana arah narasi sehingga musik film dapat memberikan konteks yang hilang. Dalam konteks film *Layangan Putus*, *soundtrack* dapat memperjelas maksud dan jalan besar cerita serial film untuk diikuti para penikmatnya.

Metode Penelitian

Penelitian ini mengkaji gambaran peran perempuan dalam *soundtrack* film *Layangan Putus* yang berjudul *Sahabat Dulu* dengan menggunakan studi pustaka. Studi ini dilakukan dengan melakukan riset yang bersifat deskriptif dan analitis. Proses dan

makna lebih ditonjolkan dalam penelitian ini. Landasan teori yang sesuai dengan subyek penelitian digunakan sebagai pemandu agar analisis penelitian sesuai dengan data-data yang ditemukan. Analisis dehumanisasi dan manipulasi peran perempuan dalam lagu dan film seri bertema perselingkuhan ini akan menggunakan teori semiotika dari Roland Barthes, untuk memberikan penjelasan mengenai latar belakang masalah penelitian dan menjadi rujukan pembahasan hasil penelitian. Setiap detail lirik dan *scene* atau kondisi dalam serial *Layangan Putus* menjadi kajian utama penelitian ini. Data yang terkumpul akan dijelaskan dengan metode kualitatif-deskriptif-analitis.

Studi ini menelaah bagaimana konstruksi manipulasi serta dehumanisasi perempuan dalam lagu *Sahabat Dulu* secara denotatif dan konotatif, dalam bentuk eksploitasi dan komodifikasi menggunakan teori analisis dalam bentuk musik, serta stereotip peran sosial perempuan dalam ranah rumah tangga. Penulis melihat, semiotika khususnya dari Roland Barthes sangat penting menjadi kerangka konseptual untuk diterapkan dalam kajian-kajian musik dan visual filmnya.

Kajian Semiotika Lirik Lagu dan Analisis Karya

Psikologi sastra merupakan suatu pendekatan yang menelaah aspek kejiwaan dalam sastra. Seperti dijelaskan Ratna (2013: 341), karya sastra mengandung aspek-aspek kejiwaan yang sangat kaya. Kejiwaan dalam karya sastra terlihat dari lirik lagu maupun skenario film.

Sahabat Dulu merupakan *original soundtrack* (OST) yang dibuat sebagai pengiring utama serial film *Layangan Putus* yang ditulis Pika Iskandar, *songwriter* berusia milenial yang cukup digandrungi dalam tiga tahun terakhir. Lagu ini ditata dan diramu-rekam oleh Ari Renaldi, produser musik senior yang telah banyak berperan sebagai produser musik untuk musisi Tanah Air, seperti Tulus, Vidi Aldiano, Raisa, Afgan, dan lainnya. *Sahabat Dulu* secara resmi dirilis di kanal YouTube MD Music pada 1 Desember 2021; serial *Layangan Putus* sendiri sudah tayang perdana di WeTV sejak bulan November 2021.

Prinsa Mandagie dipercayai sebagai pengisi lagu tema serial *Layangan Putus* oleh MD Music setelah sebelumnya mulai dikenal luas saat tampil bersama Fiersa Besari di akhir tahun 2020. Prinsa sudah lama memulai karier di dunia hiburan dan semakin mendapat pengakuan semenjak mengikuti ajang *Indonesian Idol* musim kesepuluh. Dalam perjalanan karier musiknya, Prinsa telah merilis banyak *single* lagu seperti *Setengah Nyawa* pada 2020 dan *Bertemu* di tahun yang sama dengan label rekaman indie. Dalam wawancara dengan Kompas (2022), Prinsa tidak pernah menyangka, *soundtrack Layangan Putus* akan meledak di pasaran di mana telah disaksikan lebih dari 2 juta *viewers* YouTube, masuk menjadi *top list* di berbagai *platform* musik seperti iTunes, Joox, Deezer, dan berhasil menempati tangga lagu di Spotify Global pada posisi ke-11.

Sahabat Dulu adalah ber-genre pop-ballad. Musik pop atau musik populer didefinisikan sebagai musik yang diproduksi dan dijual secara massal. Istilah populer menyangkut segala sesuatu yang berhubungan erat dengan masyarakat. Musik populer awal mulanya lahir dan berkembang di Amerika Serikat pada tahun 1920

dengan karakter yang sangat fleksibel sehingga dapat dipadukan dengan *genre* lainnya. *Genre* Pop memiliki ciri-ciri (1) tempo bervariasi, (2) lirik yang ekspresif serta berkisah tentang sosial atau suka dan duka kehidupan, (3) mudah dipadukan dengan *genre* lain (4) memiliki pengulangan tema dan harmoni dasar.

Purnomo & Subagyo (2010: 53) menjelaskan *genre* pop yang memiliki dua makna, yaitu: *Pertama* adalah jenis lagu yang tengah digandrungi masyarakat pada saat kurun waktu tertentu; lagu sangat terkenal dan populer sehingga didengarkan setiap saat. Akibatnya, muncul tren dan seseorang dapat merasa ketinggalan zaman apabila tidak mengetahui lagu tersebut. *Kedua*, jenis lagu yang penyajiannya fokus pada teknik dan kebebasan dalam menggunakan ragam ritme serta instrumen. Permainan musik pop tidak memiliki dasar bentuk, pola susunan melodi atau struktur lagu yang mengikat.

Umumnya orang awam dapat menikmati lagu meskipun tidak memiliki musikalitas yang tinggi karena sifatnya yang dapat diterima masyarakat secara luas. Purnomo & Subagyo memaparkan lebih lanjut bahwa lagu pop selalu mengalami perkembangan yang dinamis. Penyanyi, lagu, dan grup band bermunculan dengan cepat dan tersebar di kalangan remaja. Oleh karenanya, musik pop memiliki sifat mudah tergantikan.

Gaya *ballad* atau balada aslinya merupakan lagu rakyat atau *folksong* yang kontemporer. Tetapi pada akhir Abad ke-19, istilah balada menggambarkan lagu sentimental dari ruang tamu Victoria. Kata balada berasal dari bahasa Inggris, *ballady* yang artinya nyanyian atau kidung. Musik balada berbentuk narasi musik yang liriknya menceritakan sebuah kisah. *Genre* musik ini telah digunakan secara luas di dunia dengan pergeseran makna bahwa lagu populer bertemakan cinta dan bertempo lambat sehingga dikaitkan dengan *genre ballad* yang sentimental. Ketika *genre* pop dipadukan dengan gaya *ballad*, maka akan menjadi versi lagu pop yang bertempo lebih lambat dan bersifat sentimental.

Musik pop balad tidak akan lepas dari pilihan melodi yang bersifat sendu. Pop juga sarat akan pengulangan motif yang nantinya menjadi variasi dalam menyanyikan lirik. Motif adalah suatu bentuk pola ritme, melodi, atau gabungan keduanya yang mempunyai arti. Motif biasanya terdiri dari dua birama yang kemudian dikembangkan menjadi frase. Kegunaan dari motif adalah memberi arah tertentu pada melodi yang menghidupi suatu komposisi. Motif lagu juga merupakan unsur lagu yang terdiri dari sejumlah nada dengan suatu gagasan dan ide. Menurut Prier S.J. (1996: 27), terdapat tujuh cara untuk pengolahan motif, yaitu:

1. Ulangan harafiah, digunakan untuk menegaskan suatu pesan untuk meningkatkan perhatian.
2. Sekuens (ulangan pada tingkat lain)
Biasanya, sekuens memiliki kemungkinan:
 - a) Sekuens naik: motif dapat diulang pada tingkat nada yang lebih tinggi. Sekuens naik sering ditemukan dalam kalimat pertanyaan.
 - b) Sekuens turun: sebuah motif dapat diulang pada tingkat nada yang lebih rendah. Sekuens ini digunakan untuk mengendorkan ketegangan dalam sebuah motif.
3. Perbesaran interval (*augmentation of the ambitus*)

Sebuah motif terdiri dari beberapa nada yang bertujuan untuk menciptakan suatu peningkatan ketegangan guna membangun “busur” kalimat.

4. Pemerkecilan interval (*diminution of the ambitus*)
Motif yang digunakan untuk mengurangi ketegangan “busur” kalimat. Biasanya pemerkecilan tidak terjadi berulang-ulang.
5. Pembalikan (*inversion*)
Setiap interval yang naik dijadikan turun dan setiap motif asli menuju nada bawah, dalam pembalikannya diarahkan ke atas.
6. Perbesaran nilai nada (*augmentation of the value*)
Suatu pengolahan melodis yang merubah irama motif untuk mempercepat tempo atau melambatkan tempo.
7. Pemerkecilan nilai nada (*diminution of the ambitus*)
Nada pada melodi tetap sama, namun iramanya berubah serta nadanya dibagi dua sehingga temponya semakin cepat, sedangkan hitungan/ketukannya tetap sama.

Sahabat Dulu menarasikan perempuan yang sedang memohon dan bercerita. Narasi mengungkapkan seorang perempuan yang sedang berusaha mempertahankan hubungan pernikahan yang tercoreng perselingkuhan sang suami. Perempuan tersebut tidak ingin mengakhiri hubungannya sehingga meminta pasangannya untuk sama-sama berbenah diri. Garis besar lagu ini mendukung serial *Layangan Putus* yang juga mengusung pertikaian dan perselingkuhan.

Untuk membedah struktur OST ini, penulis menerapkan teori Ilmu Bentuk dan Analisa yang dikemukakan Karl Edmund Prier SJ (1996). Analisis unsur musikal ini menyangkut bait, harmoni, dan bentuk musiknya. *Sahabat Dulu* memiliki bentuk lagu pop standar di mana terdapat bagian verse, chorus, dan bridge. Bagian verse memiliki enam baris kalimat dalam satu tema. Alurnya adalah verse I - chorus - verse II - chorus - bridge - interlude - chorus.



Gambar 1. Intro lagu *Sahabat Dulu*

Pada awal lagu, terdengar intro yang diwakili oleh piano. Piano menjadi pengatur awal untuk menunjukkan kesedihan dalam lagu. Lagu dimainkan pada tangga nada D major. Progresi akor yang dipilih adalah akor 6, akor 1 balikan 2 dan akor 4 yang direpetisi dengan sedikit variasi. Variasi dilakukan agar tidak terjadi progresi yang monoton. Meskipun sejatinya root bass tetap berada pada nada Bm - A - G.

Kemudian lagu masuk pada bagian verse. Istilah verse merujuk pada kompon lagu yang memiliki susunan melodi yang hampir sama, namun berbeda liriknya. Pada OST ini, verse pertama pada lagu tertulis seperti berikut.

<p>D A/C# Bm Aku salah apa a f#' a e' a d'</p>	<p>Bm A G Ku tak paham cinta f# d' d' c#' a b</p>	<p>Em C A Bolehkah kau jelaskan dulu g a b d' f#' g' e' d' e'</p>
<p>D A/E# Bm Mengapa ku rasa a f#' a e' a d'</p>	<p>Bm A G Kau jauh berbeda f# d' d' c#' a b</p>	<p>Em C A Bukan seperti saat pertama g a b d' f#' g' e' d' e'</p>

Gambar 2 . Verse lagu Sahabat dulu

Denotatif	Konotatif	Interpretasi Mandiri
<p>Aku.salah apa Ku tak paham.cinta Bolehkah.kau jelaskan dulu.</p>	<p>Pada kalimat ini, digambarkan kebingungan perempuan atas apa yang terjadi. Perempuan terpaksa bertanya-tanya atas ketidakharmonisan dalam rumah tangga. Tapi semua terlanjur terjadi dan perempuan memohon. Cinta yang dimaksud bukanlah cinta sebagai emosi kasih sayang melainkan kata ganti kepada kekasihnya.</p>	<p>Terdapat manipulasi emosi dan perilaku di mana seseorang menyalahkan dirinya atas apa yang terjadi. Dalam psikologi dikenal istilah <i>guilt trip</i> yaitu seseorang dikondisikan secara tidak sadar untuk merasa kecewa dan bertanggung jawab atas sesuatu sehingga korban merasa menjadi serba salah karena tidak bisa memenuhi keinginan pelaku.</p>
<p>Mengapa ku.rasa Kau jauh.berbeda Bukan seperti saat pertama.</p>	<p>Diungkapkan kekecewaan atas kondisi yang tidak sesuai dengan kenyataan awal. Harapan dari sang perempuan adalah menjalani hubungan yang saling mengasihi seperti saat pertama kali memulai dengan pasangannya. Namun pasangan berubah dan mengkhianati banyak hal.</p>	<p>Dapat dimaknai bahwa orang yang mungkin kita anggap paling dekat dengan kita namun ternyata juga bisa berubah menjadi tak disangka-sangka. Dalam kasus pernikahan seperti pada film <i>Layangan Putus</i>, bahkan seseorang cukup tega untuk keluar dari komitmen yang disepakati.</p>

Bait ini menggambarkan dengan kuat kegelisahan Mommy Asf atas tindak laku suaminya. Dari bait pertama, penonton sudah diarahkan pada gejolak emosi perempuan yang mengiba, padahal segala sesuatunya dapat dibicarakan terlebih dahulu. Jika Aris tidak puas dengan kualitas hubungannya, maka yang sebaiknya dilakukan adalah melakukan evaluasi hubungan, tidak dengan pelarian pada perempuan lain. Ini adalah fenomena yang sering terjadi dalam hubungan romantis, di mana salah satu pihak ditinggalkan secara mendadak tanpa diberikan penjelasan.

Verse masih diiringi oleh piano solo untuk membawa kesan melankolis. Baris pertama adalah melodi kalimat tanya dan baris kedua adalah kalimat jawab. Pada motif terakhir dilakukan modulasi singkat ke G major. Akor Em menjadi tingkat 6, akor C menjadi tingkat 4, dan akor A menjadi tingkat 2 major. Dengan adanya modulasi akan membawa kesan melodi yang lebih dramatis. Setelah verse 1, lagu dilanjutkan pada chorus.

D	G	A	F#m	Bm	F#m/A E/G#	Em	A
Bila salah beri maaf untukku	Jangan pantas pergi tinggalkan ku	Ku masih ingin cintamu					
a g f# a c# d' f# g' e' d' e'	a e' f# d' c# d' d' c# d' b	b b b c# d' f# d' e'					
D	G	A	F#m	Bm F#m/A E/G#	Em	A	D
Ajari aku apapun kau mau	Asal jangan tentang bagaimana	Ku harus hidup tanpa kamu					
a g f# a c# d' f# g' e' d' e'	a e' f# d' c# d' d' c# d' b	d' c# d' d' d' c# d' c# d'					

Gambar 3. Chorus lagu Sahabat Dulu

Denotatif	Konotatif	Interpretasi Mandiri
Bila salah.beri maaf untukku Jangan.lantas pergi tinggalkanku Ku masih ingin.cintamu.	Bila dihubungkan pada film, maka terjadi kesalahan berpikir di mana pihak perempuan yang diharuskan untuk meminta maaf dan mengais kasihan. Di sini ada rasa ketakutan Kinan jika ditinggalkan suaminya, menjadi janda dengan banyak anak.	Perempuan sering kali disudutkan pada ketakutan jika akan ditinggalkan. Bayangan akan hidup sendiri dan sulitnya stigma janda pada dasarnya mendorong perempuan untuk tidak berani mengambil langkah selain mempertahankan hubungan yang sebenarnya dirusak oleh orang lain.
Ajari.aku apapun kau mau Asal jangan.tentang bagaimana Ku harus hidup.tanpa kamu.	Digambarkan cinta Kinan yang terlalu besar hingga tidak ingin berpisah dengan Aris.	

Setelah chorus, dilanjutkan pada bagian verse 2.

D	A/C# Bm	Bm	A	G	Em	C	A
Apa ada dia?	Hingga kau melupa	Akulah yang selalu setia					
a f# a e' a d'	f# d' d' c# a b	g a b d' f# g' e' d' e'					

Gambar 4. Verse dua Sahabat dulu

Denotatif	Konotatif	Interpretasi Mandiri
Apa ada.dia? Hingga.kau melupa Akulah yang.selalu setia.	Terjadi pengolahan emosi lebih lanjut di mana perempuan tidak hanya mengiba kasih sayang tapi sudah membandingkan dirinya dengan orang lain. Di sini terjadi kesalahan berpikir	Ketika kita mengemis rasa cinta dari orang yang kita sayang, maka terjadi dua kesalahan. <i>Pertama</i> adalah memunculkan risiko mencintai karena rasa kasihan. <i>Kedua</i> adalah kita

di mana Kinan adalah istri sah yang tidak seharusnya dibandingkan dengan perempuan lain. Artinya terjadi hubungan yang tidak sehat.

tidak layak bersama dengan seseorang yang tidak menghargai dan kebersamai kita.

Saat masuk ke potongan verse 2 yang sebenarnya adalah penggalan melodi yang sama dengan verse 1, variasi diberikan dengan iringan orkestra yang dominan pada *string section*. Gesekan suara keluarga biola, iringan piano serta *cymbal* pada melodi klimaks membangun suasana sayu dan sedih sesuai dengan maksud liriknya.

Selanjutnya, lagu mengulang kembali pada bagian chorus dengan *full orchestra* sebagai pengiring. Suasana jauh lebih megah dan kalimat lirik pada bagian chorus terasa lebih tegas. Pop cenderung diidentikkan dengan instrumen elektrik seperti gitar elektrik, drum, elektrik bass dan sebagainya. Musik akustik pada instrumen orkestra membawa kesan lembut namun juga kaya akan timbre suara sehingga lagu bisa terdengar lebih manis namun juga agung.

Setelahnya, lagu dilanjutkan dengan bagian interlude yang menonjolkan *string section* bersama dengan piano. Dengan interlude, penonton dapat mengistirahatkan emosinya setelah mendengar verse dan chorus lagi.

Terjadi gerakan musik yang menarik, di mana pencipta lagu melakukan modulasi atau perpindahan nada dasar dari yang sebelumnya 2# (D major) menjadi 4# E Major. Hal ini dinilai sangat bijak menimbang seluruh melodi hanya akan naik satu interval sehingga penyanyi tidak perlu melompat nada dengan ekstrem. Modulasi akan lagu lebih punya variasi karena secara bait dan bentuk lagu, Sahabat Dulu terlalu banyak pengulangan. Pilihan melodi dengan penggandaan pada nada oktaf atasnya juga mencirikan lagu semakin klimaks. Terbangun suasana yang lebih tegas karena melodi tersebut sama dengan kalimat pada chorus. Akhir kalimat mengantarkan pada chorus dengan modulasi.

The image shows a musical score for the interlude of the song 'Sahabat Dulu'. It consists of two systems of music, numbered 76 and 71. The first system (76) is in D major (two sharps) and features a piano accompaniment with a melody in the right hand and a bass line in the left hand. Chords are indicated above the staff: G#m, C#m, G#m/B, F#/A#, F#m, and B. The second system (71) continues the piano accompaniment with chords A, E, A, and B indicated above the staff. The score is written in a standard musical notation with a treble and bass clef.

Gambar 5. Melody Interlude Sahabat Dulu

Kasus Perselingkuhan dan Peran Perempuan sebagai Kasta Kedua

Serial *Layangan Putus* bukan *web series* satu-satunya atau film baru yang menyuguhkan tema cerita perselingkuhan. Namun, karena alur cerita dalam film tersebut diadopsi dari kisah nyata, efeknya adalah film *Layangan Putus* mampu menghipnotis dan memberikan ruang bagi penonton yang menantikan nasib Kinan dan Aris setiap jam tayangnya. Antusiasme yang tinggi tersebut berhasil ditangkap secara apik oleh MD Entertainment dengan menghadirkan daya tarik visual tersendiri. Meski berangkat dari kisah nyata yang sudah dibukukan, transformasi karya pada film *Layangan Putus* masih tergambar jelas.

Ketika menerapkan metode transformasi dari fakta ke film fiksi, sumber karya akan mengalami perubahan, seperti alur, latar, penokohan, dan gaya yang diungkapkan dengan gambar bergerak (Suaka, 2016: 151). Beberapa fakta nyata kisah perselingkuhan yang dialami Mommy Asf cukup berbeda dengan kondisi Kinan dalam *Layangan Putus*. Hal tersebut tergambar dari visual Kinan dan Mommy Asf yang cukup berbeda, baik dari gaya bicara, pembawaan, pekerjaan, dan aktivitas harian yang dilakoni.

Dalam *Layangan Putus*, Kinan, diperankan Putri Marino, sebagai istri Aris, diperankan Reza Rahardian, mampu meninggalkan catatan penting bagi perempuan-perempuan penonton serial tersebut. Bagaimana di akhir kisah, Kinan berhasil hadir sebagai sosok perempuan utuh dan kuat dengan mendobrak stigma negatif yang selama ini dilabelkan terhadap perempuan yang gagal mempertahankan rumah tangga. Kinan yang sempat terpuruk dan merasa kehilangan arah akibat tindak perselingkuhan sang suami, di adegan final film hadir dan digambarkan sebagai sosok *powerful*, cerdas, cekatan, tahu apa yang ia butuhkan, mandiri, berani, tegas, dan bijaksana dalam mengambil keputusan.

Di awal perselingkuhan yang dialaminya, Kinan digambarkan mengalami kondisi yang menyedihkan, depresi, dan begitu lemah. Kinan digambarkan sempat kehilangan arah meski akhirnya bisa mengenal dirinya kembali. Kinan mencoba menggali potensi yang dimilikinya dan menghargai setiap hal kecil yang dilakukannya. Kinan berusaha menyayangi dirinya secara utuh dan merasa bahwa dirinya dan setiap perempuan itu berharga.

Meski idealisme dan kekuatan Kinan dalam membela hak-haknya dan anak-anaknya sempat naik ke permukaan dan menjadi amanat cerita yang menarik, di sepanjang jalan cerita, perselingkuhan, kebohongan, dan tindak kerugian materil yang dialami Kinan akibat perlakuan Aris seolah menonjolkan sikap lemah perempuan. Merujuk pada kondisi asli maupun yang ada dalam film, Aris sebagai suami telah mendapatkan banyak perhatian dan hidup Kinan. Tetapi, Aris memilih berselingkuh tanpa memperhatikan kondisi anak-anak mereka. Rasa bahagia di antara keduanya yang seolah lengkap karena telah dikaruniai seorang putri bernama Raya dan tengah menantikan kelahiran anak kedua hancur akibat pilihan perselingkuhan Aris. Sikap Aris yang perlahan berubah di saat Kinan tengah mengandung anak kedua

menunjukkan sikap tidak bertanggung jawab sebagai seorang laki-laki, suami, dan ayah.

Aris semakin sibuk dengan berbagai urusan kerja di luar rumah, yang membuatnya mulai jarang memberi kabar pada Kinan dan menceritakan kesehariannya di kantor. Kinan mulai mencurigai gerak-gerik Aris. Kecurigaan Kinan bertambah ketika pekerja rumah tangga di rumah mereka menemukan cincin di jas Aris; cincin yang bukan milik Kinan. Kinan beberapa kali harus menemukan aroma parfum di jas kerja Aris begitu asing, seperti milik perempuan lain. Meski menemukan banyak kejanggalan dalam rumah tangganya, Kinan masih berusaha percaya dan melayani sang suami dengan sebaik-baiknya.

Dengan kondisi rumah tangga yang tidak harmonis, dibebani perselingkuhan, mengandung anak, dan tidak bekerja aktif membuat kondisi Kinan sangat tidak menguntungkan. Urusan rumah tangga yang menjadi tanggung jawab berdua harus diurus sendiri. Sedangkan, keputusan-keputusan dalam ranah domestik yang strategis, seperti pengaturan biaya pengeluaran dan pemasukan keluarga, visi-misi keluarga, serta evaluasi kedua belah pihak tidak sanggup dilakukan perempuan, yang dalam film ini divisualisasikan oleh Kinan.

Berbekal keyakinan bahwa selama ini Aris dikenal sebagai suami dan ayah yang penyayang, Kinan harus menahan diri dan bertahan. Setelah berusaha bertahan di jalur istri yang penurut dan ibu yang penyayang, Kinan akhirnya menemukan Aris benar-benar memiliki kekasih yang disembunyikan rapat-rapat. Aris bahkan begitu royal memberikan banyak barang *branded* dan mewah untuk selingkuhannya dengan menggunakan tabungan bersama. Melihat retaknya rumah tangga keduanya, Kinan terus melakukan evaluasi diri hingga psikologisnya tertekan. Usaha mempertahankan hubungan tersebut nyatanya tidak didukung Aris yang masih terus melakukan perselingkuhan. Hingga akhirnya anak kedua Kinan meninggal dunia akibat keguguran, yang membuat Kinan terpuruk. Perselingkuhan membuat Kinan banyak ditekan lingkungan sosialnya yang mendukung dirinya berpisah.

Merujuk Nagurney & Thornton (2011), ada dua jenis perselingkuhan dalam rumah tangga, yaitu perselingkuhan yang melibatkan emosi dan perselingkuhan yang melibatkan aktivitas seksual. Perselingkuhan emosional terjadi ketika pasangan memiliki perasaan jatuh cinta dengan orang lain di luar hubungan (Whitty, 2008). Perselingkuhan yang terjadi bisa menimbulkan berbagai macam dampak negatif pada korban atau pelaku. Perselingkuhan merupakan pelanggaran yang dapat menyebabkan kerusakan sebuah hubungan, seperti perpisahan. Hubungan yang diwarnai perselingkuhan tidak mudah untuk diperbaiki, hingga kebanyakan berujung pada perceraian (Scott, dkk., 2013). Perselingkuhan yang berujung perceraian juga dialami orang Indonesia (Julianto & Cahyani, 2017; Muhajarah, 2016)..

Upaya Kinan membela diri sering kali terhalang tuntutan sosial untuk menjadi istri penurut dan menjaga rumah tangga. Perceraian masih belum menjadi hal yang mudah diterima. Stigma janda menjadi pertimbangan berat Kinan untuk mempertahankan hubungan dengan Aris. Dalam alur cerita film, Kinan sudah memiliki anak; ia tidak ingin anaknya kehilangan sosok ayah dalam keluarga. Akibat perselingkuhan tersebut, Kinan mengalami hari-hari yang berat dengan proses *healing* atau penerimaan yang juga tidak semudah dan sesingkat yang dibayangkan. Kondisi

medis sebenarnya menjadi salah satu masalah yang sulit ditangani pada saat proses terapi. Perselingkuhan terjadi dalam sebuah keluarga yang sudah memiliki anak akan berpengaruh pada kondisi mental anak. Hal tersebut menambah peran ganda perempuan yang semakin timpang; dalam kondisi menjadi korban, perempuan menanggung beban sosial yang jauh lebih berat.

Kesimpulan dan Saran

Stereotip kerap menimpa kelompok masyarakat minoritas dalam struktur sosial. Dalam masyarakat dan budaya patriarki, perempuan selalu menjadi kelompok sosial nomor dua dan menjadi minoritas. Perempuan diletakkan dalam posisi subordinat di bawah laki-laki dalam stratifikasi gender dan karenanya perempuan mengalami banyak kejahatan, baik fisik maupun psikis. Objektifikasi perempuan menjadi salah satu kejahatan yang paling sering terjadi di dunia musik serta perfilman Indonesia. Perempuan tidak diperhitungkan sebagai subjek, menjadi fenomena dan fakta nyata dalam kehidupan sosial, sekali lagi, termasuk musik dan film. Sistem media massa komersil yang hanya bertujuan memenuhi kebutuhan kapitalisme menyebabkan berbagai kerugian bagi perempuan.

Stereotip digunakan untuk melestarikan hegemoni laki-laki atas perempuan. Mulai dari menempatkan peran domestik perempuan sebagai kasta kedua, perilaku yang selalu diatur, ruang kerja yang terbatas, dan pembatasan-pembatasan lain mengatasmakan norma budaya dan agama. Perselingkuhan merupakan pelanggaran yang dilakukan individu, baik secara fisik maupun emosional, terhadap komitmen yang telah dibangun bersama pasangan. Perempuan sering kali menjadi pihak yang disalahkan dan dipojokkan saat perselingkuhan terjadi dalam suatu hubungan rumah tangga. Sesungguhnya, perselingkuhan terjadi akibat ketidakpuasan, kesalahan pikir, komunikasi, dan tindak hubungan kedua belah pihak. Perempuan tidak bisa menjadi kambing hitam atas ketidakpuasan para suami dan lelaki serta kesalahan mereka. Pandangan bahwa perempuan harus senantiasa bertahan meski dalam kondisi yang tidak menguntungkannya demi menjaga kehormatan keluarga, tidak bercerai, dan menyalahi kebiasaan umum, adalah bentuk objektifikasi terhadap perempuan.

Komodifikasi atas estetika tubuh perempuan dalam *Sahabat Dulu*, *soundtrack* film *Layangan Putus*, menguatkan stereotip bahwa perempuan dengan tubuh indah adalah perempuan yang sesuai standar dan stereotip bahwa perempuan yang baik adalah mereka yang penurut dan menerima kesalahan-kesalahan suami. Estetika yang dibangun atas dasar kebebasan berpikir dan refleksi diri justru menjadikan perempuan tidak lebih dari barang niaga yang diperjualbelikan, diarahkan, terpeta standarnya. Standar ini mengukuhkan stereotip dan membentuk stereotip baru, terutama menyangkut estetika tubuh perempuan dalam masyarakat.

Perselingkuhan dan budaya patriarki yang masih kuat di Indonesia memerlukan upaya ekstra untuk mengatasinya, khususnya dalam konteks dunia komersil, seperti film dan lagu. Memastikan posisi laki-laki dan perempuan setara dalam kehidupan sosial dan khususnya dalam ranah promosi digital harus menjadi tugas bersama. Pemahaman akan kesetaraan gender harus dibangun secara massif dan

berkelanjutan. Tidak ada satu komponen sosial yang harus bekerja lebih keras dibandingkan komponen lainnya dalam menghadapi warisan turun temurun ini. Pengelolaan skenario film, mekanisme penggarapan film, hingga tema besar visualnya perlu menjadi kajian dan perhatian seluruh pihak yang terlibat. Penggunaan lirik lagu dan makna lagu tidak seharusnya merujuk pada tujuan melemahkan satu kondisi atau gender tertentu. Musik film tidak hanya menangkap situasi emosional yang terjadi di layar, namun juga membentuk interpretasi audiens tentang konteks di balik musik dan penggunaannya.

Hiperealitas dan manipulasi pikir lahir dan berkembang salah satunya melalui penggunaan lirik lagu serta pengejawantahan visual sikap yang tidak setara. Pembelajaran feminisme dan kesetaraan gender dibutuhkan untuk mendorong sikap empati dan relasi yang tidak timpang antara laki-laki dan perempuan dalam dunia media dan hiburan di Indonesia. Pendidikan feminisme tidak hanya merupakan tanggung jawab institusi formal, seperti sekolah tapi juga menjadi tanggung jawab media industri untuk mencerahkan masyarakat pada sikap menjunjung kesetaraan gender. Dalam konteks musik dan film, ide-ide pendidikan sangat mudah terserap mengingat kedua karya ini dinikmati semua kalangan. Semua pelaku seni, dalam posisi apapun, seharusnya berperan aktif dalam menciptakan karya yang menghibur, namun sarat dengan nilai-nilai dan edukasi kesetaraan. Membuat karya film dengan alur cerita yang menjunjung emansipasi perempuan bisa menjadi salah satu cara menanamkan nilai-nilai kesetaraan demi mengubah sikap dan pandangan dominan dan superior berdasarkan gender. Pembuat lagu seyogyanya menciptakan lagu dengan lirik yang membawa nilai-nilai kesetaraan bukan justru merendahkan salah satu pihak.

Daftar Pustaka

- Fimela. (2013). *Scopophilia: Ketika Penglihatan Memberikan Rangsangan*, <https://www.fimela.com/lifestyle-relationship/read/3827462/scopophilia-ketika-penglihatan-memberikan-rangsangan>.
- Handayani, R. (2017). Male Gaze dalam Fotografi Model: Objektivikasi dan Komersialisasi Tubuh Perempuan. *Jurnalisa* 3(1): 91-105.
- Hermawan, H. & Hamzah, R.E. (2017). Objektivikasi Perempuan dalam Iklan Televisi: Analisis Lintas Budaya terhadap Iklan Parfume Axe yang Tayang di Televisi Indonesia dan Amerika Serikat. *Jurnal Kajian Media* 1(2): 166-176.
- Julianto, V., & Cahyani, N.D. (2017). Jalan Terbaikku adalah Bercerai Denganmu. *Jurnal Psikologi Integratif* 5(2): 175-189.
- Karunianingsih, DA., (2016). Kamera sebagai Alat Operasi Male Gaze: Analisis Male Gaze dalam Film "Pacar Hantu Perawan." *Jurnal Fotografi Televisi Animasi* 12 (1): 19-30.
- Kasiyan. (2008). *Manipulasi dan Dehumanisasi Perempuan dalam Iklan*. Yogyakarta: Ombak Press.
- Mardatila. A. (2021). Mengenal Male Gaze, Pandangan Laki-Laki yang Mengobjektivikasi Perempuan. <https://www.merdeka.com/sumut/mengenal-male-gaze-pandangan-laki-laki-yang-mengobjektivikasi-perempuan-klm.html?page=4>
- Nagurney, A., & Thornton. (2011). What is Infidelity? Perceptions Based on Biological Sex and Personality. *Psychology Research and Behavior Management* 4:51-58.
- Scott, S.B., Rhoades, G.K., Stanley, S.M., Allen, E.S., & Markman, H.J. (2013). Reasons for Divorce and Recollections of Premarital Intervention: Implications for Improving Relationship Education. *Research and Practice* 2(2): 131-145.
- Suaka, I.N. (2016). *Transformasi Budaya dari Karya Sastra ke Film dan Sinema Elektronik*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Supiarza, H. (2022). Fungsi Musik di Dalam Film: Pertemuan Seni Visual dan Aural. *Cinematology* 2(1): 78-87.

Whitty, L.L., Quigley, M.T. (2008). Emotional and Sexual Infidelity Offline and in Cyberspace. *Journal of Marital and Family Therapy* 34(4): 461-468.

BAB VII

NEGARA, KEBUDAYAAN, DAN DISKRIMINASI GENDER

1

Analisis Ketidakadilan Gender: Marginalisasi Perempuan Melalui Pengesahan Perppu Nomor 2 Tahun 2022 Cipta Kerja

Leni Devinta, Alfijan Yuliyanto, Ahmad Nur Ichsan, dan Siti Malaiha Dewi

2

Dinamika Persepsi Pemangku Kepentingan dalam Penanggulangan Ancaman Terorisme Perempuan di Indonesia

Nabila Tauhida dan Benni Yusriza Hasbiyalloh

3

Pemaknaan Politisi Perempuan di Kalangan Perempuan Urban

Sri Wijayanti, Suci Marini Novianty, dan Naurissa Biasini

4

Apakah Matrilineal Minangkabau Patriarki? Studi Data Eksperimen dari Twitter

Adek Risma, Fajri Yuneldi, Dessy Kania, dan Dianingtyas Murtanti Putri

5

Pemaknaan Jurnalis Perempuan dalam Menghadapi Diskriminasi di Lingkungan Kerja

Hanifa Paramitha Siswanti

Analisis Ketidakadilan Gender: Marginalisasi Perempuan melalui Pengesahan Perppu Nomor 2 Tahun 2022 Cipta Kerja

Leni Devinta, Alfian Yuliyanto, Ahmad Nur Ichsan,
dan Siti Malaiha Dewi

Pendahuluan

Pada 21 Maret 2023, Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia (DPR RI) menetapkan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2022 tentang Cipta Kerja sebagai Undang-Undang (Maulidiyanti, 2023). Keputusan ini dibuat melalui forum rapat paripurna yang dihadiri delapan fraksi. Berdasarkan kronologinya, pada 20 Oktober 2019, melalui pidato pertama setelah pelantikannya sebagai Presiden RI periode kedua, Presiden Joko Widodo menyampaikan istilah Omnibus Law (Finaka, 2020). Pada 30 Desember 2022, Presiden Jokowi mengesahkan Perppu Cipta Kerja. Meskipun demikian, Perppu Cipta Kerja ini telah dinyatakan inkonstitusional bersyarat oleh Mahkamah Konstitusi pada November 2021 (Maulidiyanti, 2023). Jika dilihat dari dampak terhadap perempuan, baik UU maupun Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perppu) Cipta Kerja dianggap turut serta melanggengkan eksploitasi buruh perempuan (Dian, 2023). Hal ini juga menjadi salah satu penyebab kontra pengesahan Perppu Cipta Kerja sebagai Undang-Undang oleh DPR RI.

Penelitian yang relevan dengan kajian ini dilakukan Muhammad Fahmi (2017) melalui skripsinya, *Sikap Politik Koalisi Perempuan Indonesia Terhadap Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2003 Pasal 76-86 Tentang Ketenagakerjaan*. Dalam kajian tersebut, meskipun UU Nomor 13 Tahun 2003 telah disahkan untuk mengatur urusan ketenagakerjaan, pada penerapannya masih sering terjadi ketidakadilan gender terhadap tenaga kerja perempuan. Atas dasar hal tersebut, Koalisi Perempuan Indonesia (KPI) mengeluarkan kecaman kepada pemerintah yang dinilai tidak memberikan perlakuan yang adil terhadap buruh perempuan. Penelitian lain, *Analisis*

Dampak Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Cipta Kerja Terhadap Hak Pesangon Pemutusan Hubungan Kerja, dilakukan Ollyvia Cantik Nur Annisa (2023) yang menyebutkan, terdapat beberapa pasal dalam Perppu Cipta Kerja yang tidak relevan dengan peraturan perundang-undangan sebelumnya. Selain itu, dalam proses pembuatan Undang-Undang Cipta Kerja tersebut, pemerintah tidak mengikutsertakan serikat pekerja dalam proses pembuatannya.

Kajian ini fokus pada pembahasan isu ketidakadilan terhadap perempuan berupa marginalisasi dalam Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang tentang Cipta Kerja. Di tengah pro-kontra atas pengesahan Perppu Cipta Kerja tersebut, artikel ini melihat persoalan Perppu dari sudut pandang gender. Undang-Undang Ketenagakerjaan memiliki peran penting dalam mengakomodasi kepentingan masyarakat Indonesia berkaitan dengan kebijakan kerja. UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia Pasal 38 ayat 2 menyatakan bahwa setiap orang berhak dengan bebas memilih pekerjaan yang disukainya dan berhak pula atas syarat-syarat ketenagakerjaan yang adil. Merujuk dasar hukum yang mengatur tentang hak asasi manusia tersebut, dapat dipahami bahwa, baik laki-laki maupun perempuan, berhak atas pekerjaan yang layak dan sesuai dengan keinginan, serta berhak atas perlakuan yang adil dalam dunia kerja berdasarkan hukum ketenagakerjaan.

Penelitian ini menganalisis ketidakadilan gender, khususnya menyangkut marginalisasi terhadap perempuan, yang sedang atau mungkin dapat terjadi akibat pengesahan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2022 tentang Cipta Kerja. UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia pada pasal 38 ayat 1 menyatakan bahwa setiap warga negara, sesuai bakat, kecakapan, dan kemampuan, berhak atas pekerjaan yang layak. Marginalisasi merupakan bentuk pelanggaran terhadap hak asasi manusia. Suatu aturan yang dibuat pemerintah yang tidak membawa manfaat dan justru merenggut hak masyarakat tidak bisa dibenarkan. Apalagi, partisipasi publik dalam proses pembuatan Perppu tersebut sangat minim. Kajian ini merumuskan permasalahan penelitian, yang meliputi, *pertama*, apa tujuan disahkannya Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Cipta Kerja dan, *kedua*, bagaimana poin-poin dalam Perppu Cipta Kerja dapat menyebabkan ketidakadilan terhadap perempuan?

Metode Penelitian

Artikel ini dibuat dengan menggunakan design penelitian kualitatif, yang dilakukan berdasarkan pengamatan atas fenomena dan kesenjangan yang terjadi akibat disahkannya Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2022 tentang Cipta Kerja. Data dalam penelitian ini berupa data kualitatif dan data kuantitatif, yang diolah menggunakan metode deskriptif. Kajian literatur dilakukan terhadap sumber-sumber referensi terpercaya, baik berupa buku, artikel jurnal, berita, dan sumber relevan lainnya. Data yang didapat melalui penelitian kepustakaan tersebut dianalisis dan dideskripsikan sebagai temuan penelitian. Penulis menggunakan pendekatan *Gender Analysis Pathway* (GAP) sebagai kerangka analisis, yang merupakan pendekatan yang memungkinkan peneliti mampu menganalisis

kebijakan, memformulasikannya, merencanakan program, memantau pelaksanaan, hingga tahapan evaluasi.

Temuan Penelitian

Tujuan Perppu Cipta Kerja

Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perppu) Nomor 2 Tahun 2022 tentang Cipta Kerja disahkan pada tanggal 30 Desember 2022. Aturan ini dibuat sebagai langkah antisipatif pemerintah guna menghadapi ketidakpastian ekonomi tahun 2023 (Kemenkeu RI, 2023). Selain itu, Perppu ini bertujuan untuk menjamin terciptanya kepastian hukum (Kemenkeu RI, 2023). Meskipun terdapat pro dan kontra dalam proses pembuatan sampai pengesahan dari Perppu Cipta Kerja, tidak bisa dipungkiri terdapat tujuan positif dari perumusan aturan tersebut, di antaranya, (KOMAH, 2021):

1. Perppu Cipta Kerja memiliki tujuan untuk meningkatkan investasi, baik dalam negeri maupun asing, dan menanamkan modal di Indonesia. Melalui Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang ini, diharapkan dapat terwujud suatu perbaikan iklim investasi dan bisnis di Indonesia yang dapat mendorong pembentukan dan peningkatan lapangan pekerjaan dan pertumbuhan ekonomi.
2. Perppu Cipta Kerja bertujuan meningkatkan nilai efisiensi birokrasi, utamanya dalam hal perizinan dan regulasi bisnis. Hal ini diharapkan dapat memudahkan para pengusaha atau pelaku bisnis untuk memulai dan mengembangkan bisnis di Indonesia.
3. Perppu Cipta Kerja memiliki tujuan memperkuat perlindungan Hak Kekayaan Intelektual (HAKI) di Indonesia. Selain mendorong kreativitas dan inovasi di Indonesia, melalui Perppu ini, perlindungan atas pencipta karya akan semakin besar.
4. Melalui Perppu Cipta Kerja ini, posisi Indonesia di kancah internasional semakin kuat dengan iklim investasi lebih kondusif dan perlindungan yang lebih baik bagi para pencipta karya.

Proses Pembuatan Perppu Cipta Kerja

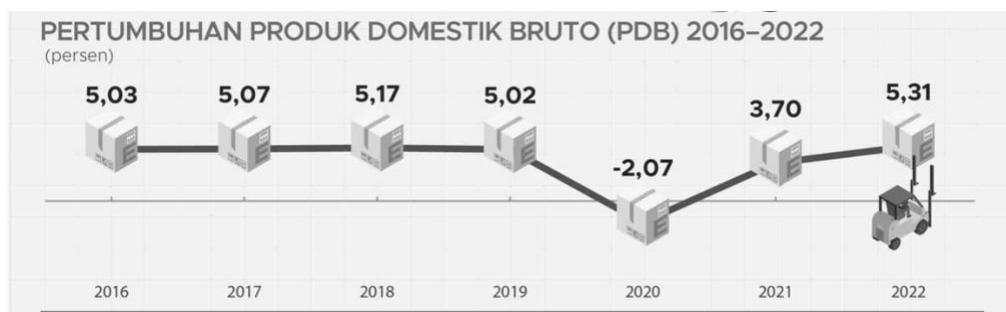
Pembuatan Perppu Cipta Kerja dimulai pada 17 Desember 2019, setelah istilah Omnibus Law pertama kali disampaikan Presiden Jokowi dalam pidato pertamanya sebagai presiden periode kedua (FORMAH PK, 2023). Setelah itu, pemerintah mulai membentuk Satgas Omnibus Law. Selanjutnya, pada 2 April 2020, Rancangan Undang-Undang (RUU) oleh DPR RI dalam Rapat Paripurna ke-13 Omnibus Law baru mulai dibahas. Selanjutnya, pada 5 Oktober 2020, rancangan tersebut resmi disahkan oleh DPR RI menjadi Undang-Undang melalui rapat paripurna. Namun, pada 25 November 2021, Majelis Hakim Mahkamah Konstitusi (MK) menyatakan bahwa terdapat kecacatan secara formil dalam Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2020 Cipta Kerja. Selain itu, MK menyatakan bahwa UU Cipta Kerja sebagai inkonstitusionalitas bersyarat. Pada 30 Desember 2022, Presiden Jokowi menerbitkan Peraturan

Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2022 tentang Cipta Kerja, yang dikenal sebagai Perppu Ciptaker (FORMAH PK, 2023).

Dalam pembuatan Perppu Cipta Kerja ini terdapat berbagai permasalahan dan keganjilan. Dasar hukum pembuatan Perppu adalah UUD 1945 pasal 22 ayat (1). Suatu peraturan pemerintah pengganti Undang-Undang dapat diterbitkan oleh presiden dalam hal ihwal kegentingan memaksa. Putusan MK Nomor 138/PUU/VII/2009 berisi penjelasan mengenai frasa “dalam hal ihwal kegentingan memaksa,” yaitu (FORMAH PK, 2023):

1. Terdapat suatu keadaan yang merupakan kebutuhan mendesak agar dapat sesegera mungkin menyelesaikan permasalahan hukum secara cepat melalui Undang-Undang.
2. Terjadi kekosongan hukum dikarenakan tidak adanya Undang-Undang yang diperlukan tersebut, atau Undang-Undang terkait dalam kondisi tidak memadai.
3. Karena membutuhkan waktu yang cukup lama dalam membuat suatu Undang-Undang berdasarkan prosedural, dalam keadaan mendesak terkait kekosongan hukum tersebut, kepastian hukum perlu diselesaikan.

Alasan yang digunakan pemerintah dalam menjawab pertanyaan terkait “kegentingan memaksa” adalah dengan menilik ancaman inflasi, krisis multisektor, permasalahan berkaitan dengan suku bunga, stagflasi, kondisi geopolitik, krisis pangan, serta melindungi pelaku usaha dalam mengantisipasi kondisi ekonomi global. Namun, terdapat kejanggalan di mana kondisi yang disampaikan oleh pemerintah tersebut berbanding terbalik dengan pertumbuhan ekonomi Indonesia yang dinilai cukup tinggi, sebesar 5,3%.



Gambar 1: Pertumbuhan Ekonomi Indonesia (bps.go.id, 2023)

Dalam hal kekosongan hukum, kejanggalan dalam alasan pemerintah karena mengaitkannya dengan kondisi dan hubungan internasional saat ini. Dengan alasan yang dikemukakan oleh pemerintah itu, maka UU Cipta Kerja sebelumnya dinilai masih mampu menjawab permasalahan-permasalahan tersebut. Meskipun, perlu dilakukan beberapa revisi terhadap UU Cipta Kerja yang ada. Bisa disimpulkan bahwa kekosongan hukum bukanlah suatu dasar atau alasan yang tepat untuk menerbitkan Perppu Cipta Kerja.

Selain ketidaksesuaian antara keadaan yang menjadi tujuan dibuatnya Perppu dengan dasar-dasar penerbitan suatu Perppu, terdapat beberapa permasalahan lain,

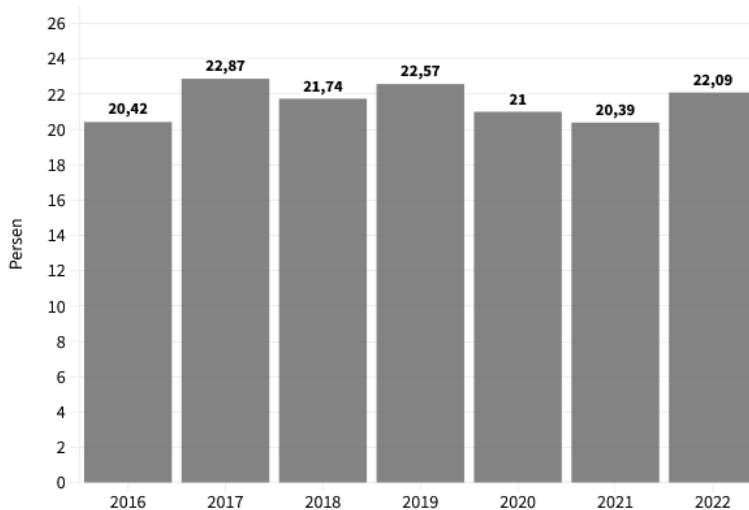
baik dari segi formil (prosedural) maupun materil (substansial) pembuatan Perppu Cipta Kerja tersebut. Dari segi formil, ruang partisipasi publik berkaitan dengan keikutsertaan masyarakat tidak dibuka berkaitan dengan proses penyusunan. Dalam menyusun suatu peraturan perundang-undangan, pemerintah sebagai lembaga pembuat kebijakan harus memegang asas keterbukaan yang memungkinkan transparansi dan keterbukaan, mulai dari proses perencanaan, penyusunan, pembahasan, pengesahan/penetapan, sampai pengundangan. Polemik dan protes terjadi ketika pemerintah tidak membuka potensi partisipasi masyarakat, bahkan enggan membuka ruang sosialisasi. Situasi ini membuat beberapa kesalahpahaman isi. Misalnya, tidak sedikit masyarakat menganggap bahwa aturan cuti haid dan melahirkan ditiadakan karena tidak diatur dalam Perppu Cipta Kerja. Sementara, menurut pemerintah, aturan cuti haid dan melahirkan tetap berlaku sesuai UU Nomor 13 Tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan, karena tidak terdapat perubahan.

Ancaman terhadap Pekerja Perempuan

1. Kesenjangan Upah

DataIndonesia.id

Persentase Kesenjangan Upah Buruh/Karyawan Laki-laki dan Perempuan di Indonesia
(2016-2022)



Gambar 2. Kesenjangan Upah Gender (Rizaty, 2023)

Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS), kesenjangan upah buruh yang diklasifikasikan berdasarkan jenis kelamin (*gender wage gap*) di Indonesia pada tahun 2022 sebesar 22,09%. Angka tersebut secara langsung menunjukkan bahwa upah buruh laki-laki 22,09% lebih tinggi dibandingkan dengan upah buruh perempuan. Secara lebih rinci, perbedaan gaji tersebut antara Rp.3,33 juta bagi buruh laki-laki dan Rp.2,59 juta bagi buruh perempuan. Jika dilihat berdasarkan

tempat tinggal, kesenjangan berdasarkan jenis kelamin di perdesaan memiliki angka lebih tinggi, yaitu sebesar 29,35%, sedangkan di perkotaan sebesar 21,22%.

Menilik pasal 88B ayat (1) Perppu Cipta Kerja, upah ditetapkan berdasarkan: a. satuan waktu; dan/atau b. satuan hasil. Baik dalam satuan waktu maupun dalam satuan hasil adalah tolak ukur dari produktivitas perempuan buruh yang tidak diapresiasi oleh pengusaha dalam skema pengupahan yang layak (Tim Konde.co, 2020). Meskipun upah minimum sudah diatur oleh negara, tidak sedikit dari pengusaha yang melanggar, bahkan melakukan eksploitasi jam kerja. Dalam sektor padat karya atau manufaktur, proporsi perempuan buruh hampir mencapai tiga perlima di Indonesia (Tim Konde.co, 2020). Ironisnya, kedua sektor tersebut menyerap tenaga perempuan buruh secara murah. Penentuan upah minimum selalu diberlakukan dengan dibarengi sistem kejar target, yang berpotensi melanggar eksploitasi tenaga buruh perempuan agar dapat memenuhi kuota produksi yang tidak realistis (Tim Konde.co, 2020)

2. Lemah dalam Perundingan Kerja

Pada Pasal 88A ayat (4), dikemukakan bahwa pengaturan pengupahan yang ditetapkan atas kesepakatan antara pengusaha dan pekerja/buruh atau Serikat Pekerja/Serikat Buruh tidak boleh lebih rendah dari ketentuan pengupahan yang ditetapkan dalam peraturan perundang-undangan. Hal ini kemungkinan akan meningkatkan kerentanan dan semakin memperlemah posisi perempuan buruh dalam proses negosiasi. Frasa “kesepakatan” diyakini hanya dijadikan tameng belaka, karena pada faktanya banyak buruh perempuan yang juga belum terserap oleh Serikat Buruh (Tim Konde.co, 2020). Jika buruh perempuan yang sudah berserikat masih sulit menghadapi pihak manajemen, apalagi para buruh perempuan yang belum berserikat. Hak yang seolah dijamin oleh pemerintah melalui Perppu Cipta Kerja pada akhirnya hanya akan menguntungkan pihak pemilik modal agar dapat menekan buruh perempuan agar dapat bungkam, pasif, dan mengikuti kewenangan pemberi kerja (Tim Konde.co, 2020).

Pembahasan

Ketidakadilan gender merupakan perlakuan berbeda yang diberikan masyarakat terhadap perbedaan peran fungsi antara laki-laki dengan perempuan. Hakikatnya, perbedaan perlakuan antara laki-laki dan perempuan tidak menjadi suatu perkara, karena adanya perbedaan kodrati antara laki-laki dengan perempuan yang berpengaruh pada respons untuk menyikapi perbedaan tersebut. Namun, sering kali perlakuan yang berbeda ini menciderai hak-hak yang seharusnya dipenuhi, baik oleh perempuan atau laki-laki. Tidak diberikannya kesempatan pada suatu pihak untuk mengembangkan diri merupakan tindakan memarginalkan pihak tersebut, sehingga, dengan kata lain, secara tidak langsung tindakan tersebut merupakan pemiskinan. Dalam konteks ketidakadilan gender, perempuan biasanya lebih dirugikan dibanding laki-laki. Misalnya, dalam bekerja, masyarakat memandang bahwa perempuan bekerja

hanya untuk memberi tambahan penghasilan dan bukan sebagai tulang punggung keluarga, hingga berakibat pada perbedaan gaji.

Argumen senada ditunjukkan oleh pengusaha, yang beranggapan bahwa laki-laki lebih bisa fleksibel dibandingkan perempuan yang memiliki peran dan pengalaman khusus, seperti hamil, melahirkan, atau haid yang mengharuskan mereka mengambil cuti. Argumen ini menyebabkan diferensiasi posisi antara laki-laki dan perempuan, meskipun kemampuan dan pendidikan yang dimiliki pekerja perempuan tidak kalah dengan pekerja laki-laki. Dapat disimpulkan bahwa marginalisasi merupakan kondisi yang membatasi hak akses dan peluang perempuan terhadap suatu kesempatan yang disebabkan adanya stereotip masyarakat bahwa laki-laki lebih bisa diandalkan dan fleksibel dibandingkan perempuan.

Sebagai keputusan yang dikategorikan dalam peraturan perundang-undangan, maka harus ada ketentuan-ketentuan yang harus dipenuhi Perppu Cipta Kerja agar tidak menimbulkan kondisi yang bersifat diskriminatif, tidak adil dan tidak setara, termasuk ketidakadilan dan ketidaksetaraan gender. Ketentuan tersebut tertuang dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 pasal 16 ayat (1), keadilan (huruf g), dan kesamaan kedudukan dalam hukum dan pemerintahan (huruf h), keserasian, keselarasan. Dengan penjelasan, “asas keadilan” bermakna segala muatan yang terkandung dalam Undang-Undang harus mengutamakan keadilan yang sesuai bagi seluruh warga negara Indonesia, tanpa terkecuali. Selanjutnya, penjelasan bagi “asas kesamaan kedudukan dalam hukum dan pemerintahan” ialah segala ketentuan yang dimuat dalam Undang-Undang tidak membedakan warga negara, baik dari latar belakang, agama, suku, dll.

Dengan menggunakan pendekatan *Gender Analisis Pathway* (GAP), penting untuk memastikan ketentuan-ketentuan tersebut terpenuhi dalam perumusan Perppu Cipta Kerja melalui berbagai indikator penilaian, yaitu, akses, partisipasi, kontrol, dan manfaat. Akses di sini bermakna pemberian kesempatan yang sama bagi pekerja perempuan dan pekerja laki-laki untuk mendapatkan akses informasi, sumber daya, dan faktor sosial budaya. Demi terpenuhinya ketentuan yang termaktub dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 pasal 16, pekerja berhak menyampaikan pemikirannya untuk didengarkan yang berkaitan dengan kepentingan mereka, karena hal itu menjadi bagian dari bentuk partisipasi publik yang sangat dibutuhkan dalam proses perumusan peraturan perundang-undangan. Keterbukaan partisipasi akan menciptakan peraturan yang memiliki orientasi pada asas keadilan dan asas kesamaan kedudukan dalam pemerintahan.

Dari segi partisipasi, penutupan akses masyarakat turut mengakibatkan pelanggaran terhadap hak kebebasan berpendapat dan berekspresi yang dijamin oleh Pasal 28E ayat (3) Konstitusi Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dan Pasal 23 ayat (2) Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia. Selain itu, hak untuk berkomunikasi dan memperoleh informasi yang dijamin oleh Pasal 28F Konstitusi Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dan Pasal 14 Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia juga terlanggar. Seperti yang telah dijelaskan di atas, masih banyak buruh perempuan yang belum terserap oleh serikat buruh yang memungkinkan bagi proses negosiasi. Akibatnya, partisipasi perempuan dalam proses perundingan kerja dan negosiasi akan terhambat.

Jika ditinjau dari segi kontrol, fungsi tersebut tidak lain bertujuan untuk memastikan peraturan yang dirumuskan menjamin terpenuhinya keberdayaan yang sama antara pekerja laki-laki dan pekerja perempuan, keberdayaan institusi, serta norma peraturan perundang-undangan agar menjamin perwujudan kesetaraan untuk laki-laki dan perempuan. Keterbukaan informasi yang jelas menjadi hal penting yang harus ditekankan, karena keterbukaan informasi sangat dibutuhkan agar para pekerja perempuan, khususnya, tidak salah dalam mengartikan peraturan. Kontrol pemerintah sangat diperlukan agar dalam pembentukan kesepakatan tidak ada peluang yang digunakan oleh oknum untuk menciderai hak pekerja. Seperti dialami Alfi Damayanti, perempuan asal Cikarang yang dipecat karena tidak mau menerima ajakan managernya untuk liburan sambil menginap (*staycation*) di hotel. Agar hal serupa terjadi, dalam Perppu Cipta Kerja sangat penting untuk diatur secara jelas hal-hal yang dapat berpeluang menciderai hak pekerja, baik laki-laki maupun perempuan, dalam industri kerja.

Selanjutnya, jika dilihat dari segi manfaat, Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Cipta Kerja hanya menitikberatkan manfaat pada pengusaha. Seperti yang disebutkan sebelumnya, tujuan dibentuknya Perppu Cipta Kerja adalah meningkatkan investasi baik dalam negeri maupun asing untuk dapat menanamkan modal di Indonesia, meningkatkan nilai efisiensi dari birokrasi, utamanya dalam hal perizinan dan regulasi bisnis., memperkuat perlindungan terhadap Hak Kekayaan Intelektual (HAKI) di Indonesia, dan memperkuat posisi Indonesia dalam kancah internasional, sebagai upaya menarik perhatian para investor global. Berdasarkan poin-poin tersebut, tidak ada satupun tujuan yang menitikberatkan pada kondisi dan posisi para pekerja dan buruh, baik laki-laki atau perempuan. Hal ini membuktikan, Perppu Cipta Kerja tidak membawa manfaat yang berarti, justru menghadirkan polemik karena pasal-pasal kontroversialnya.

Kesimpulan

Berdasarkan penelitian dan kajian ini, penulis menyimpulkan adanya marginalisasi terhadap pekerja perempuan. Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perppu) Nomor 2 Tahun 2022 tentang Cipta Kerja turut melanggengkan ketidakadilan tersebut. Proses pembuatan aturan tersebut menghilangkan partisipasi masyarakat, terutama perempuan, di saat fungsi kontrol yang dimiliki kaum perempuan tidak terlalu kuat. Kurangnya akses tersebut akan semakin menimbulkan marginalisasi, karena kenyataannya saat ini sudah terjadi kesalahpahaman isi Perppu Cipta Kerja berkaitan dengan pasal cuti haid dan melahirkan. Situasi ini menjadi bukti kurangnya upaya sosialisasi dan pendidikan terhadap perempuan terkait pasal yang menyoal kehidupan buruh perempuan. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa akses perempuan dalam bidang ketenagakerjaan kurang dipenuhi. Hal tersebut di antara yang menyebabkan terjadinya kesenjangan upah terhadap pekerja perempuan. Oleh karena itu, penulis menilai bahwa, pada dasarnya, pembuatan Perppu Cipta Kerja tidak memberi manfaat yang berarti bagi pekerja perempuan, seperti terlihat dari tujuan awal pembuatannya yang menekankan pemberdayaan para pengusaha dan investor, baik dalam negeri maupun asing.

Daftar Pustaka

- Annisa, O.C.N. (2023). Analisis Dampak Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Cipta Kerja Terhadap Hak Pesangon Pemutusan Hubungan Kerja. *Journal Equitable* 8(1):129-143.
- Badan Pusat Statistik. (2023). *Ekonomi Indonesia Tahun 2022 Tumbuh 5,31 Persen*. <https://www.bps.go.id/pressrelease/2023/02/06/1997/ekonomi-indonesia-tahun-2022-tumbuh-5-31-persen.html>.
- Dian, R. (2023). *Dampak UU dan Perppu Cipta Kerja Yang Merugikan Perempuan, Dari Upah tidak Layak hingga Ketidakjelasan Status Karyawan*. <https://narasi.tv/read/narasi-daily/dampak-uu-dan-perppu-cipta-kerja-yang-merugikan-perempuan-dari-upah-tidak-layak-hingga-ketidakjelasan-status-karyawan>.
- Fahmi, M. (2017). *Sikap Politik Koalisi Perempuan Indonesia Terhadap Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2003 Pasal 76-86 Tentang Ketenagakerjaan*. Skripsi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- Finaka, A.W. (2020). *Perjalanan Omnibus Law Cipta Kerja Hingga Menjadi UU*. <https://indonesiabaik.id/infografis/perjalanan-omnibus-law-cipta-kerja-hingga-menjadi-uu>.
- Forum Mahasiswa Hukum Peduli Keadilan. (2023). *Perppu Ciptaker: Kegentingan atau Kelicikan?* <http://formahpk.hukum.ub.ac.id/perppu-ciptaker-kegentingan-atau-kelicikan/>.
- Kementerian Keuangan Republik Indonesia. (2023). *Perppu Cipta Kerja Berikan Kepastian Berusaha, Wamenkeu: Bantu Indonesia Hadapi Ancaman Resesi Dunia*. <https://www.kemenkeu.go.id/informasi-publik/publikasi/berita-utama/perppu-cipta-kerja-berikan-kepastian-berusaha>.
- Komahi. (2023). *Perppu Cipta Kerja: Peraturan Dimonopoli, Rakyat Dikhianati!* <https://komahi.uai.ac.id/perppu-cipta-kerja-peraturan-dimonopoli-rakyat-dikhianati/>.
- Maulidiyanti, F. (2023). *Pengesahan Perppu Cipta Kerja Menjadi Undang-Undang: Merusak Sistem Hukum dan Perampasan Hak Rakyat Semakin Nyata*. <https://kontras.org/2023/03/21/pengehasan-perppu-cipta-kerja-menjadi-undang-undang-merusak-sistem-hukum-dan-perampasan-hak-rakyat-semakin-nyata/>.
- Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 2022 Tentang Cipta Kerja.
- Rizaty, M. A. (2023). *Kesenjangan Upah Gender Di Indonesia Meningkat Pada 2022*. <https://dataindonesia.id/sektor-riil/detail/kesenjangan-upah-gender-di-indonesia-meningkat-pada-2022>.
- Tim Konde.Co. (2020). *Mengapa Aktivis Perempuan Menolak Ruu Omnibus Law Cipta Kerja?* <https://www.konde.co/2020/07/mengapa-aktivis-perempuan-menolak-ruu.html/>.
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia.

Dinamika Persepsi Pemangku Kepentingan dalam Penanggulangan Ancaman Terorisme Perempuan di Indonesia

Nabila Tauhida dan Benni Yusriza Hasbiyalloh

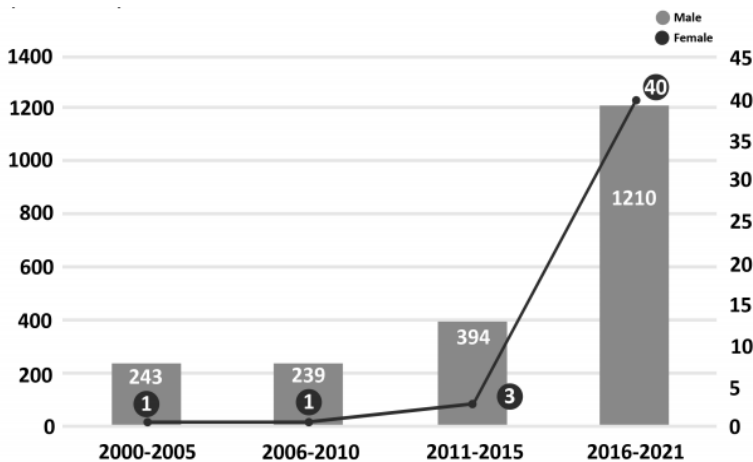
Pendahuluan

Sejak Amerika Serikat (AS) mendeklarasikan perang melawan kelompok teroris tahun 2001 (Smith, 2012), pendekatan melawan terorisme sangat identik dengan “dunia” laki-laki, di mana perempuan diposisikan hanya sebagai pendukung di belakang layar. Pembagian peran tersebut menciptakan stereotip gender yang melihat perempuan hanya sebagai pendukung atau korban yang terperangkap dalam peran tradisional, meskipun beberapa bukti membantah pembagian peran tersebut (Cunningham, 2003). Aktivitas perempuan dalam terorisme tidak selalu bersifat pasif karena kelompok-kelompok terorisme menyadari stereotip gender yang melekat. Hal ini dibuktikan melalui salah satu unggahan yang memperlihatkan foto-foto perempuan yang mengenakan cadar hitam, memegang senjata, dan bersumpah setia pada ISIS (Bloom & Lokmanoglu, 2020). Al Qaeda, ISIS, dan Boko Haram juga mendorong para perempuan untuk melakukan tindak kekerasan, seperti bom bunuh diri, karena dianggap memiliki keuntungan taktis dan akses yang lebih mudah ke sasaran sipil (Bloom & Lokmanoglu, 2020).

Di Asia Tenggara, khususnya di Indonesia, peran perempuan juga awalnya tercatat hanya menjadi pendukung dan perekrut bagi kelompok-kelompok teroris (Saputro, 2010; Lahoud, 2014; Barrett, 2017; Institute for Policy Analysis of Conflict, 2017). Namun, kemunculan ISIS menjadi faktor utama perubahan peran perempuan yang menjadi lebih aktif dalam terorisme. Pasca- pecahnya perang saudara di Suriah, perempuan dari negara-negara Asia Tenggara pertama kalinya melakukan perjalanan

ke zona konflik tersebut. Kebanyakan dari mereka yang pergi tidak memiliki hubungan sebelumnya dengan kelompok-kelompok ekstremis. Sebagian besar melakukan perjalanan dengan keluarga mereka, sementara yang lain pergi mencari kehidupan baru atau menikah dengan anggota jihadis asing (The Soufan Center, 2021).

Diperkirakan sekitar 1.870 laki-laki, perempuan, dan anak-anak dari Asia Tenggara berusaha untuk pergi ke Suriah setelah pecahnya perang saudara pada tahun 2011. Hingga tahun 2017, sekitar 980 orang berhasil mencapai wilayah tersebut dan sebagian besar bergabung dengan ISIS. Sejumlah 555 orang Indonesia, sebagian besar perempuan, dicegat di Turki dan dideportasi kembali ke Indonesia. Lebih dari 330 orang Malaysia, Indonesia, dan Singapura ditangkap sebelum mereka dapat meninggalkan wilayah tersebut (The Soufan Center, 2021). Aktivitas perempuan yang lebih aktif dalam terorisme pun tercatat meningkat di Indonesia. Misalnya, pada Desember 2016, Dian Yulia Novi tertangkap saat hendak melakukan serangan bom bunuh diri di Istana Kepresidenan Indonesia atas perintah pemimpin ISIS Indonesia di Suriah. Antara tahun 2018 hingga 2021, setidaknya sembilan perempuan dan tiga anak perempuan terlibat dalam delapan serangan bom bunuh diri di Asia Tenggara dengan lima di antaranya berasal dari Indonesia (The Soufan Center, 2021).



Grafik 1. Penangkapan Pelaku Teroris Berdasarkan Gender Tahun 2000-2021 di Indonesia
 Sumber: *Terrorism and Counterterrorism in Southeast Asia: Emerging Trends and Dynamics* (The Soufan Center, 2021: 23).

Penelitian ini berfokus untuk memahami bagaimana gambaran perempuan dalam terorisme menurut pemangku kepentingan bidang terorisme di Indonesia, serta sejauh apa dampaknya terhadap penerapan kebijakan dan program untuk menanggulangnya. Secara tren, aktivitas perempuan dalam terorisme di Indonesia meningkat secara signifikan di periode 2016-2021 (lihat Grafik 1). Namun, kami menilai belum banyak penelitian yang berupaya memotret dari kacamata para pemangku kepentingan di Indonesia. Pada konteks penelitian perempuan dan terorisme, penelitian-penelitian terdahulu lebih berfokus membahas adanya perubahan strategi, peran dan fenomena keterlibatan perempuan dalam terorisme (Saputro, 2010; Arianti & Yasin, 2016; Hartanta, 2017; Nuraniyah, 2018; Rajagukguk,

2018; Asiyah dkk., 2020; Amelia dkk., 2020; Kasanah, 2021; Senathalia dkk., 2021), motivasi yang memengaruhi keterlibatan perempuan dalam terorisme (Nuraniyah, 2018; Asiyah dkk., 2020; Amelia dkk., 2020; Kasanah, 2021), penggunaan teknologi melalui media oleh kelompok teroris sebagai upaya untuk merekrut perempuan (Arianti & Yasin, 2016; Hartanta, 2017; Nuraniyah, 2018), penggunaan perspektif gender dalam menganalisis keterlibatan perempuan dalam terorisme (Asiyah dkk., 2020; Amelia dkk., 2020; Kasanah, 2021; Senathalia dkk., 2021), serta pelibatan perempuan dalam program deradikalisasi Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) (Rajagukguk, 2018).

Periode penelitian ini adalah tahun 2016 hingga 2021 karena terdapat peningkatan kasus dan perubahan peran perempuan yang signifikan dalam terorisme di Indonesia. Aktor negara menjadi fokus utama kami karena mempunyai kekuatan untuk membuat dan melaksanakan kebijakan. Dengan menggunakan konsep ibu (*mother*), monster dan pelacur (*whore*) dalam paradigma feminisme, kami berargumen bahwa pemangku kepentingan cenderung memandang perempuan dalam terorisme berdasarkan asumsi peran gender konservatif. Hal ini disebabkan karena dalam sejarahnya, institusi-institusi di bidang penanggulangan terorisme telah didominasi oleh laki-laki sehingga agenda, politik, dan kebijakannya juga dipengaruhi oleh pandangan dan pengalaman laki-laki. Pandangan dan pengalaman laki-laki ini kemudian membentuk maskulinitas sebagai norma, karena perempuan telah dikecualikan dari tindakan legislatif institusi penanggulangan terorisme. Institusi penanggulangan terorisme telah dikenal sebagai institusi maskulinitas hegemonik.

Sebelum menjelaskan kerangka teori dan eksplorasi argumen, pembahasan diawali dengan melihat bagaimana penelitian-penelitian sebelumnya menganalisis terkait keterlibatan perempuan dalam terorisme di Indonesia dan mengeksplorasi persepsi pemangku kepentingan di bidang terorisme Indonesia. Pembahasan selanjutnya menjelaskan kerangka teori dan metode yang digunakan dalam penelitian ini. Kemudian membahas penjelasan pokok argumen terkait gambaran perempuan dalam terorisme menurut pemangku kepentingan di bidang terorisme Indonesia, serta sejauh apa dampaknya terhadap penerapan kebijakan dan program untuk menanggulangnya. Terakhir, menjelaskan kesimpulan dan saran untuk penelitian selanjutnya.

Konsep Ibu, Monster, dan Pelacur

Perempuan yang terlibat dalam kekerasan sering kali dilihat melalui lensa gender, dengan asumsi bahwa perempuan seharusnya tidak melakukan kekerasan (Sjoberg & Gentry, 2007; Gentry & Sjoberg, 2015). Meskipun ada persepsi bahwa perempuan adalah individu yang damai dan apolitis, kenyataannya menunjukkan bahwa perempuan juga dapat terlibat dalam tindakan kekerasan dengan motivasi politik (Banks, 2019). Keitner (2022), menegaskan bahwa perempuan memiliki kapasitas yang sama dengan laki-laki dalam melakukan kekerasan. Namun, media dan kebijakan konvensional sering kali memandang perempuan yang terlibat dalam terorisme sebagai "pion" atau "korban" (Bloom & Lokmanoglu, 2020; Cofer, 2021).

Sjoberg dan Gentry (2007) mengidentifikasi tiga narasi yang digunakan untuk menggambarkan perempuan dalam kekerasan politik: "ibu, monster, dan pelacur". "Ibu" mengaitkan kekerasan dengan naluri keibuan, "monster" melihatnya sebagai patologi, dan "pelacur" menghubungkannya dengan hasrat seksual. Namun, narasi-narasi ini sering kali tidak mencerminkan realitas dan mengabaikan kompleksitas peran gender dalam kekerasan politik (Sjoberg & Gentry, 2007; Gentry & Sjoberg, 2015).

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan wawancara dan analisis dokumen untuk memahami pandangan pemangku kepentingan, terutama aktor negara, terhadap ancaman teroris perempuan di Indonesia (lihat tabel 1). Wawancara melibatkan tiga perwakilan BNPT dari Direktorat Pencegahan, Direktorat Deradikalisasi, serta Direktorat Penindakan, perwakilan Kementerian Koordinator Pembangunan Manusia dan Kebudayaan Indonesia (Kemenko PMK), perwakilan Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (Kemen PPPA) dan Komisi VIII Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia (DPR RI) dari Partai Demokrat. Tujuan wawancara adalah mendapatkan persepsi tentang ancaman teroris perempuan dan kebijakan penanggulangannya. Data juga akan dikumpulkan dari perwakilan *The Asian Muslim Action Network* (AMAN Indonesia), mitra strategis BNPT. Kegiatan wawancara telah melalui persetujuan dan identitas narasumber dirahasiakan. Data yang terkumpul akan diolah menggunakan analisis tematik dengan fokus pada narasi "ibu, monster, dan pelacur" yang digunakan untuk menggambarkan teroris perempuan. Penelitian ini akan mengidentifikasi pandangan pemangku kepentingan mengenai ancaman teroris perempuan dan mengakomodasi narasi lain yang mungkin muncul.

Tabel 1. Institusi Penanggulangan Teroris Perempuan di Indonesia

Nama Institusi	Fungsi
Komisi III DPR RI	Legislatif
BNPT	Koordinasi
Kementerian/lembaga terkait (Kementerian Koordinator Bidang Politik, Hukum, dan Keamanan (Kemenko Polhukam), Kemenko PMK dan Kementerian PPPA)	Pencegahan (Kesiapsiagaan, Kontra-radikalisasi dan Deradikalisasi)
Detasemen Khusus 88 Anti Teror Kepolisian Negara Republik Indonesia (Densus 88 AT POLRI), BIN (Badan Intelijen Negara)	Penindakan

Sumber: Dilansir dari berbagai sumber

Aktor negara memiliki kewenangan untuk menanggulangi ancaman terorisme dari hulu ke hilir, baik dalam membuat kebijakan, pencegahan hingga penindakan.

Relasi Gender dalam Institusi di Bidang Penanggulangan Terorisme

Dalam sejarahnya, institusi-institusi yang bergerak dalam penanggulangan terorisme lebih banyak didominasi oleh laki-laki. Hal tersebut berimplikasi pada agenda politik, dan kebijakan yang condong berpandangan laki-laki. Pandangan dan pengalaman laki-laki ini kemudian membentuk maskulinitas sebagai norma, karena perempuan telah dikecualikan dari tindakan legislatif institusi penanggulangan terorisme (Connell, 2005).

Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) yang dikutip oleh Kusnandar (2022), representasi perempuan dalam legislatif pada periode 2014-2019 mencapai 17,4% (97 orang), sementara pada periode 2019-2024 meningkat menjadi 20,87% (120 orang). Namun, ketika melihat lebih dalam, dari total 52 anggota dalam Komisi III DPR RI yang membidangi hukum, Hak Asasi Manusia (HAM), dan keamanan hanya terdapat lima (5) anggota perempuan. Hal ini menunjukkan bagaimana dalam institusi legislatif penanggulangan terorisme, masih didominasi oleh laki-laki, sehingga terdapat keheningan gender.

Dalam penegakan hukum terorisme oleh Densus 88 AT POLRI, dominasi laki-laki sangat terlihat, termasuk saat menyidik perempuan. Densus 88 AT POLRI menggunakan strategi keras yang terbagi menjadi ofensif dan defensif. Strategi ofensif melibatkan militer, hukum, dan kebijakan, sementara defensif fokus pada intelijen, perlindungan infrastruktur, dan keamanan perbatasan. Namun, strategi ini menemui tantangan dalam representasi gender dan perlindungan perempuan. Kurangnya Polisi Wanita (Polwan) dan keterlibatan perempuan di posisi kunci dapat meningkatkan risiko kekerasan terhadap tahanan perempuan selama penyidikan (Murdidjana dkk., 2014; Ansori dkk., 2019).

Dalam koordinasi oleh BNPT, sejak pembentukannya pada 2010, strategi baru diterapkan yang menggabungkan pendekatan keras dan lunak untuk pencegahan. Tiga pilar utama pencegahan adalah kesiapsiagaan nasional, kontra-radikalisasi, dan deradikalisasi. Meski ada perubahan strategi, BNPT masih didominasi oleh laki-laki, terutama dari POLRI. Dwi Rubiyanti Kholifa, Direktur The Asian Muslim Action Network (AMAN) Indonesia, menyatakan bahwa minimnya perempuan di level pengambil keputusan di BNPT membuat sulit untuk memiliki perspektif perempuan (Firdaus, 2021).

Keterlibatan perempuan dalam pencegahan terorisme meningkat seiring dengan peningkatan partisipasi perempuan dalam aktivitas terorisme. BNPT menekankan pentingnya program pencegahan dan deradikalisasi untuk mengatasi akar masalah terorisme. Oleh karena itu, BNPT berkoordinasi dengan berbagai kelompok masyarakat, termasuk perempuan, yang dianggap memiliki peran kunci sebagai agen perdamaian. BNPT melibatkan perempuan melalui Forum Koordinasi Pencegahan Terorisme (FKPT) Bidang Perempuan dan Anak, dengan dukungan dari Kemen PPPA (BNPT, 2020).

Direktur Pencegahan BNPT, Brigjen Polisi R. Ahmad Nurwahid, menekankan pentingnya peran ibu dalam melindungi generasi muda dari radikalisasi. Ia juga

mencatat bahwa perempuan yang terlibat dalam terorisme seringkali lebih radikal dan militan dibandingkan laki-laki karena karakter emosional mereka (Kementerian Koordinator Bidang Politik, Hukum, dan Keamanan BNPT, 2020). Namun, meskipun perempuan diakui memiliki peran penting dalam pencegahan, keterlibatan mereka dalam pengambilan keputusan masih terbatas (Perwakilan AMAN Indonesia, wawancara, 9 Januari 2023). Ini menunjukkan adanya ketidaksetaraan gender dalam institusi penanggulangan terorisme. Institusi-institusi ini cenderung didominasi oleh norma maskulinitas hegemonik, yang menempatkan laki-laki sebagai standar utama dalam masyarakat, menyebabkan ketidaksetaraan gender (Peterson & True, 2019).

Narasi Tentang Teroris Perempuan

Ketika terjadi peningkatan kasus terorisme oleh perempuan dan perempuan mulai bertindak langsung menjadi pelaku mulai tahun 2016, maka muncul pula berbagai macam narasi yang berbeda terhadap mereka. Namun keterlibatan perempuan secara langsung sebagai teroris tidak terlepas dari narasi yang terkait dengan stigma terhadap gender perempuan dan masih sesuai dengan narasi ibu, monster dan pelacur. Seperti yang digambarkan pada tabel berikut terkait dengan persepsi pemangku kepentingan terhadap teroris perempuan.

Tabel 2. Hasil Kodifikasi Persepsi Pemangku Kepentingan Terhadap Teroris Perempuan

Code System	BIN	Komisi VIII DPR	Kemenko PMK	Kemenko Polhukam	Polri	Komisi III DPR	Kemen PPPA	BNPT	Whore	Monster	Mother
▼ Pemangku Kepentingan											
▼ Komisi VIII DPR										4	
▼ BIN										1	1
▼ Kemenko PMK								1	6	6	6
▼ Kemenko Polhukam									2	3	
▼ Polri								1	1	5	2
▼ Komisi III DPR										1	2
▼ Kemen PPPA								1		3	14
▼ BNPT					1				5	35	53
▼ Teori Feminis HI											
▼ Whore			1		1			5		4	
▼ Monster	1	4	6	2	5	1	3	35	4		28
▼ Mother	1		6	3	2	2	14	53		28	

Sumber: Hasil wawancara dan data dari media melalui MAXQDA

Persepsi yang paling banyak digunakan oleh pemangku kepentingan untuk menggambarkan teroris perempuan yaitu narasi ibu. Penggambaran narasi ibu digambarkan oleh berbagai institusi seperti BNPT, Kemenko Polhukam, Kemen PPPA, Kemenko PMK, Komisi III DPR, bahkan POLRI dan BIN. Akan tetapi bukan berarti pemangku kepentingan lainnya sebenarnya tidak berpendapat demikian, namun hal ini terjadi karena minimnya data yang ada.

Narasi yang digunakan untuk menggambarkan teroris perempuan sangat terkait dengan asumsi konstruksi gender yang ada. Perempuan yang terlibat dalam terorisme digambarkan sebagai mereka yang memiliki karakteristik yang emosional, sensitif, patuh, polos, setia (loyal), mudah dipengaruhi, damai, rela berkorban, pion dan rentan (Indoposco, 2021; Perwakilan Direktorat Pencegahan BNPT, wawancara, 17 November 2022; Perwakilan Direktorat Deradikalisasi BNPT, wawancara, 17 November 2022; Perwakilan Direktorat Penindakan BNPT, wawancara, 1 Desember

2022). Perempuan sering dilihat hanya sebagai pengganti laki-laki dan dianggap memiliki insting pengorbanan sebagai ibu, tanpa mempertimbangkan risiko. Komjen Polisi Boy Rafli Amar dari BNPT menyebutkan alasan keterlibatan perempuan dalam terorisme: mereka dianggap loyal dan patuh, mudah dipengaruhi oleh ajaran agama, memiliki akses ke media sosial meskipun literasinya rendah, dan keterlibatannya bisa mengelabui aparat (Nirmala, 2020).

Meskipun teroris perempuan melakukan tindak pidana terorisme dalam perspektif hukum, mereka tetap tidak dianggap sebagai pelaku utama akan tetapi mereka dianggap sebagai korban yang “tidak mungkin secara sadar” melakukannya (Perwakilan Direktorat Pencegahan BNPT, wawancara, 17 November 2022; Perwakilan Direktorat Deradikalisasi BNPT, wawancara, 17 November 2022; Perwakilan Direktorat Penindakan BNPT, wawancara, 1 Desember 2022; Perwakilan Kemenko PMK, wawancara, 29 November 2022; Perwakilan Kemen PPPA, wawancara, 9 November 2022). Belum lagi ketika membahas keterlibatan perempuan dalam terorisme juga selalu dikaitkan dengan laki-laki baik suami maupun orang yang dicintainya. Bahkan ketika menjelaskan tentang organisasi atau jaringan terorisme, hal ini tidak terlepas dengan laki-laki karena selama ini yang bergerak dalam jaringan teroris adalah laki-laki (Perwakilan Direktorat Pencegahan BNPT, wawancara, 17 November 2022; Perwakilan Direktorat Deradikalisasi BNPT, wawancara, 17 November 2022; Perwakilan Direktorat Penindakan BNPT, wawancara, 1 Desember 2022; Perwakilan Kemenko PMK, wawancara, 29 November 2022; Perwakilan Kemen PPPA, wawancara, 9 November 2022).

Fenomena di atas dengan jelas menegaskan bahwa perempuan yang terlibat dalam kekerasan dianggap lebih “menakutkan” daripada laki-laki (Gentry & Sjoberg, 2015). Karena mereka dianggap melanggar asumsi gender tentang perempuan, yaitu bahwa perempuan adalah individu mulia, hanya terlibat dalam tindakan-tindakan manusiawi, dan bahkan dianggap tidak boleh atau tidak mampu untuk melakukan kekerasan (Perwakilan Direktorat Pencegahan BNPT, wawancara, 17 November 2022; Perwakilan Direktorat Deradikalisasi BNPT, wawancara, 17 November 2022; Perwakilan Direktorat Penindakan BNPT, wawancara, 1 Desember 2022; Perwakilan Kemenko PMK, wawancara, 29 November 2022; Perwakilan Kemen PPPA, wawancara, 9 November 2022). Budaya patriarki dan ketergantungan ekonomi mendorong perempuan untuk mengikuti suaminya secara terpaksa (Perwakilan Kemenko PMK, wawancara, 29 November 2022; Perwakilan Kemen PPPA, wawancara, 9 November 2022). Bahkan ketika perempuan melakukan kejahatan secara sadar sekalipun, mereka akan selalu dianggap sebagai individu yang tidak memiliki kemampuan untuk memutuskan sesuatu (Perwakilan Direktorat Penindakan BNPT, wawancara, 1 Desember 2022; Perwakilan Kemenko PMK, wawancara, 29 November 2022; Perwakilan Kemen PPPA, wawancara, 9 November 2022).

Penjelasan di atas menggambarkan bagaimana keterlibatan perempuan dalam terorisme seolah-olah tidak terjadi atas kemauan mereka sendiri, melainkan disebabkan oleh laki-laki, dan dalam prosesnya menghilangkan peran serta partisipasi perempuan. Namun, sebenarnya narasi ibu sangat berkaitan dengan narasi yang juga menunjukkan ciri-ciri narasi monster dan pelacur. Narasi ibu menciptakan kontradiksi dalam pemahaman femininitas; di satu sisi, perempuan yang kehilangan suami,

saudara laki-laki atau anak laki-laki mereka didorong untuk melakukan kekerasan sebagai respons terhadap kehilangan yang dirasakannya. Di sisi lain, perempuan dengan naluri ibu yang ekstrem dapat menjadi seorang “ibu yang ekstrem dan berani melakukan kekerasan” dan juga menjadi individu atau manusia yang berpotensi melakukan kekerasan (baik sebagai ibu yang sebenarnya atau ibu dari organisasinya). Patologisasi femininitas ini, bagaimanapun, melampaui interpretasi peyoratif tentang keibuan ke dalam narasi monster dan pelacur (Gentry & Sjoberg, 2015).

Narasi selanjutnya untuk menggambarkan teroris perempuan oleh pemangku kepentingan adalah narasi monster. Narasi monster mengatribusikan kekerasan teroris perempuan kepada “kecacatan biologis” yang dipandang mengganggu nilai-nilai “keperempuanan” mereka, berbeda dengan narasi ibu yang menyoroti karakteristik yang esensial dalam konsep “keperempuanan” untuk menjelaskan kekerasan mereka. Narasi monster sangat banyak digunakan oleh pemangku kepentingan untuk menggambarkan teroris perempuan terutama oleh BNPT, Kemenko PMK, Komisi VIII DPR dan POLRI. Perempuan yang terlibat dalam terorisme digambarkan sebagai individu yang emosional, irasional, labil, lebih berbahaya, dan bahkan lebih militan daripada laki-laki. Selain itu, kekecewaan terhadap laki-laki juga sering kali dianggap sebagai salah satu penyebab mengapa perempuan melakukan terorisme. Ketika perempuan dikecewakan, maka mereka dianggap dapat menjadi lebih jahat daripada laki-laki (Perwakilan Direktorat Pencegahan BNPT, wawancara, 17 November 2022; Perwakilan Kemenko PMK, wawancara, 29 November 2022; Perwakilan Komisi VIII, wawancara, 16 Februari 2023).

Dengan demikian, seringkali aktivitas perempuan digambarkan sebagai tindakan seorang “monster” atau “perempuan gila.” Mereka dicirikan sebagai individu yang patologis, baik karena dianggap “gila” atau karena dianggap melanggar nilai-nilai yang melekat pada “keperempuanan” mereka. Dalam narasi ibu dan monster, teroris perempuan menggambarkan sebuah kesalahan dalam femininitas ketika melakukan tindakan yang ekstrem atau digunakan secara tidak tepat. Narasi ibu (bahkan keibuan dipelintir) dengan jelas membahas peran yang terkait secara khusus dengan perempuan. Sedangkan narasi monster tidak selalu terikat pada tubuh perempuan, namun narasi monster secara implisit terkait dengan asumsi bahwa perempuan merupakan individu yang tidak “stabil” dalam proyek politik apa pun (Gentry & Sjoberg, 2015). Kekerasan oleh perempuan sering kali dibesar-besarkan dan dalam narasi pelacur bahkan dikaitkan dengan seksualitas mereka.

Seperti dalam narasi monster, seksualitas perempuan dipandang berasal dari kebobrokan mereka, baik sebagai perempuan yang kecanduan seks, perempuan yang membenci seks, atau perempuan yang tidak berhubungan seks dengan laki-laki. Namun penekanan dari seksualitas yang dianggap menyimpang itu hanya berfungsi sebagai metode lain untuk mendekontekstualisasikan kekerasan perempuan. Narasi pelacur tidak banyak digunakan oleh pemangku kepentingan dalam menggambarkan teroris perempuan. Keterlibatan perempuan dalam aktivitas seksual, sering kali dikaitkan dengan kekerasan yang dilakukan oleh perempuan. Narasi pelacur berfokus pada kepemilikan dan kendali laki-laki atas tubuh perempuan, menggambarkan laki-laki sebagai (sebenarnya atau secara metaforis) pemilik dan pengontrol perempuan, secara fisik dan emosional menentukan pilihan perempuan untuk melakukan

kekerasan. Hal ini terkait dengan bagaimana perempuan mengikuti suaminya untuk menjadi teroris (Perwakilan Direktorat Pencegahan BNPT, wawancara, 17 November 2022; Perwakilan Direktorat Penindakan BNPT, wawancara, 1 Desember 2022; Perwakilan Kemenko PMK, wawancara, 29 November 2022; Perwakilan Kemen PPPA, wawancara, 9 November 2022).

Perempuan-perempuan ini digambarkan sebagai pelacur dalam arti yang paling harfiah dengan menjadi calon pengantin teroris laki-laki untuk dijadikan sebagai pion terorisme. Dalam narasi ini, laki-laki yang menguasai tubuh perempuan memaksa mereka untuk terlibat dalam terorisme, sedangkan perempuan tidak pernah punya pilihan (Perwakilan Direktorat Pencegahan BNPT, wawancara, 17 November 2022; Perwakilan Kemenko PMK, wawancara, 29 November 2022; Perwakilan Kemen PPPA, wawancara, 9 November 2022). Sebagai pengantin, perempuan dianggap sebagai individu yang bertugas untuk dijadikan pabrik manusia di Suriah dan menjadi “budak” seksual untuk melayani para jihadis serta melahirkan para jihadis (Ariefana, 2017). Hal ini dianggap dapat membahayakan dan menjadi suatu ancaman yang serius karena jika perempuan sudah siap untuk menjadi pengantin, maka jaringan teroris dapat menjadi gerakan yang massal (Perwakilan Kemenko PMK, wawancara, 29 November 2022).

Pengaruh Persepsi Pemangku Kepentingan Terhadap Kebijakan dan Program Penanggulangan Ancaman Teroris Perempuan

Dalam upaya pencegahan terorisme di Indonesia, BNPT bekerjasama dengan berbagai kementerian dan lembaga, namun fokus penelitian ini adalah pada Kemenko PMK dan Kementerian PPPA. Meskipun Kemenko Polhukam memonitor BNPT, penelitian ini lebih mengkaji program dan kebijakan BNPT bersama dengan Kemenko PMK dan Kementerian PPPA (Perwakilan Direktorat Pencegahan BNPT, wawancara, 17 November 2022). BNPT telah melibatkan perempuan dalam program pencegahan terorisme, dengan mengakui pentingnya pendekatan lunak untuk mencegah radikalisme dan terorisme, khususnya terhadap perempuan (PP 77/2019; Ansori dkk., 2019). Program kesiapsiagaan nasional, di bawah koordinasi BNPT, memiliki lima program utama, termasuk pemetaan wilayah rawan paham radikal terorisme. BNPT juga bekerjasama dengan organisasi masyarakat, seperti AMAN Indonesia, untuk memperkuat kapasitas organisasi perempuan (AMAN Indonesia, 2021). Selain itu, program kontra radikalisasi bertujuan untuk mengurangi dampak propaganda radikal di media sosial terhadap perempuan. Namun, meskipun perempuan telah dilibatkan dalam program pencegahan, keterlibatan mereka sering kali terbatas pada peran mereka sebagai ibu dalam keluarga (Perwakilan Direktorat Pencegahan BNPT, wawancara, 17 November 2022).

Dalam aspek deradikalisasi, program ini dibagi menjadi dua, yaitu di dalam dan di luar Lembaga Pemasyarakatan (Lapas). Deradikalisasi bertujuan untuk mengurangi pemahaman radikal pada individu yang telah terpapar. Menariknya, ketika melibatkan

perempuan dalam proses deradikalisasi, pendekatan yang digunakan sering kali terkait dengan peran keibuannya (Rajagukguk, 2018).

Sementara itu, dalam penindakan terhadap terorisme, Densus 88 AT POLRI bertanggungjawab atas penangkapan dan pencegahan aksi terorisme, dengan koordinasi dari BNPT (Perwakilan Direktorat Penindakan BNPT, wawancara, 1 Desember 2022). Namun, ada kritik terhadap pendekatan Densus 88 AT POLRI yang dianggap represif dan berpotensi melanggar Hak Asasi Manusia (Pramono, 2018; Tempo.co, 2022). Meskipun ada kebijakan khusus yang menjamin hak-hak perempuan yang berhadapan dengan hukum, implementasinya sering kali tidak konsisten, terutama karena dominasi laki-laki dalam proses penindakan (Istiqomah & Afandi, 2022).

Kesimpulan dan Saran

Peningkatan aktivitas terorisme oleh perempuan di Indonesia sejak tahun 2016 hingga 2021 menunjukkan perubahan signifikan dalam peran perempuan dalam terorisme. Sebelumnya, peran perempuan dalam terorisme terbatas pada peran domestik, namun sekarang mereka aktif dalam berbagai aspek terorisme. Meskipun ada upaya pencegahan dan deradikalisasi yang melibatkan perempuan, pendekatan ini masih terbatas dan terkadang dipengaruhi oleh stereotip gender yang konservatif. Selain itu, institusi penanggulangan terorisme di Indonesia masih didominasi oleh laki-laki, yang menyebabkan keheningan gender dan penggambaran teroris perempuan dengan narasi ibu, monster, dan pelacur. Oleh karena itu, diperlukan perubahan dalam perspektif gender pemangku kepentingan dalam penanggulangan terorisme. Hal ini melibatkan peningkatan partisipasi perempuan dalam pembuatan kebijakan dan pengambilan keputusan, pengarusutamaan gender, serta menghindari penggambaran stereotip terhadap perempuan yang terlibat dalam terorisme. Dengan demikian, dapat menciptakan pendekatan yang lebih efektif dan berkeadilan dalam menangani permasalahan terorisme yang melibatkan perempuan di Indonesia.

Oleh karena itu, perlu dilakukan perubahan pada institusi di bidang penanggulangan terorisme dengan melibatkan perempuan lebih banyak dalam proses pengambilan keputusan sebagai pemimpin. Hal ini dapat menghilangkan keheningan gender dalam institusi di bidang penanggulangan terorisme serta menambahkan pandangan dan pengalaman perempuan. Selain itu diperlukan kesadaran bahwa yang selama ini dianggap sebagai "netral gender" tidaklah benar-benar netral gender namun terdapat bias gender laki-laki di dalamnya. Peneliti juga berpendapat bahwa perempuan yang melakukan kekerasan termasuk terorisme adalah orang-orang yang kejam, sama seperti semua orang, yang kejam atau tidak, hidup di dunia yang ber-gender.

Bahwa perempuan, sama seperti laki-laki, mampu untuk melakukan kekerasan. Perempuan, seperti laki-laki, melakukan kekerasan politik karena berbagai alasan, termasuk strategi, komitmen ideologis, dan untuk keluhan individu dan sosial. Perempuan, seperti halnya laki-laki, terkadang melihat kekerasan sebagai cara terbaik untuk mencapai tujuan politik mereka. Perempuan, seperti laki-laki, terkadang melakukan tindakan tidak masuk akal dan keji karena kerusakan atau motivasi sosial

ekonomi lainnya. Sementara asumsi sadar atau tidak sadar bahwa perempuan tidak dapat melakukan kekerasan, menyebabkan pelaku kekerasan perempuan dicirikan sebagai kurang kemanusiaan, kewarasan atau femininitas, meskipun tidak ada bukti bahwa kapasitas perempuan untuk melakukan kekerasan kurang dari, atau berbeda dari, laki-laki.

Daftar Pustaka

- AMAN Indonesia. (2021). *Advokasi Kebijakan Berorientasi Perdamaian dan Sensitif Gender*. Aman Indonesia. <http://amanindonesia.org/pilar/advokasi-kebijakan/>
- Amelia, F., Widodo, P., & Budiarto, A. (2020). Motivasi Wanita Sebagai Pelaku Aksi Terorisme Di Indonesia. *Peperangan Asimetris (PA)* 6(1), Article 1.
- Ansori, M. H., Rasyid, I., Arif, M., Peranto, S., Efendi, J., & Hutagalung, V. (2019). *Memberantas Terorisme di Indonesia: Praktik, Kebijakan dan Tantangan*. The Habibie Center.
- Arianti, V., & Yasin, N. A. (2016). Women's Proactive Roles in Jihadism in Southeast Asia. *Counter Terrorist Trends and Analyses* 8(5): 9-15.
- Ariefana, P. (2017, Oktober). Irfan Idris: Perempuan di Lingkaran Terorisme-Suara.com. *Suara.com*. <https://www.suara.com/wawancara/2017/10/30/070000/irfan-idris-perempuan-di-lingkaran-terorisme>
- Asiyah, U., Prasetyo, R. A., & Sudjak, S. (2020). Jihad Perempuan dan Terorisme. *Jurnal Sosiologi Agama* 14(1), Artikel 1.
- Banks, C. (2019). Introduction: Women, Gender, and Terrorism: Gendering Terrorism. *Women & Criminal Justice* 29(4-5): 181-187.
- Barrett, R. (2017). *Beyond the Caliphate: Foreign Fighters and the Threat of Returnees*. <https://thesoufancenter.org/research/beyond-caliphate/>
- Bloom, M., & Lokmanoglu, A. (2020). From Pawn to Knights: The Changing Role of Women's Agency in Terrorism? *Studies in Conflict & Terrorism* 46(4): 399-414.
- BNPT. (3 Desember 2020). *Menjadi Agen Perdamaian, FKPT Gelar Diskusi Pencegahan Radikalisme Terorisme Untuk Perempuan*. <https://www.bnpt.go.id/menjadi-agen-perdamaian-fkpt-gelar-diskusi-pencegahan-radikalisme-terorisme-untuk-perempuan>
- Cofer, A. (2021, Agustus 17). Female Suicide Bombers: An Unforeseen Threat - Center for Holocaust & Genocide Studies [Research Center]. *Center for Holocaust & Genocide Studies*. <https://thesocietypages.org/holocaust-genocide/female-suicide-bombers-an-unforeseen-threat/>
- Connell, R. W. (2005). *Masculinities* (Second Edition). University of California Press.
- Cunningham, K. J. (2003). Cross-Regional Trends in Female Terrorism. *Studies in Conflict & Terrorism* 26(3): 171-195.
- Firdaus, A. (7 April 2021). Pengamat: Pemerintah Tidak Tanggap Merespons Fenomena Teroris Perempuan - BenarNews Indonesia. <https://www.benarnews.org/indonesian/berita/teroris-perempuan-respons-pemerintah-04072021134941.html>
- Gentry, C. E., & Sjoberg, L. (2015). *Beyond Mothers, Monsters, Whores: Thinking about Women's Violence in Global Politics* (New edition). Zed Books.
- Hartanta, I. M. R. (2017). Teroris Perempuan; Ancaman Faktual di Indonesia. *Jurnal Ilmu Kepolisian* 11(2), Article 2.
- Indoposco. (2021, April 4). *Pelaku Teror Perempuan dan Generasi Milenial, DPR: Pemerintah Harus Lebih Hadir* - indoposco. <https://indoposco.id/headline/2021/04/04/pelaku-teror-perempuan-dan-generasi-milenial-dpr-pemerintah-harus-lebih-hadir>
- Institute for Policy Analysis of Conflict. (2017). *Mothers to Bombers: The Evolution of Indonesian Women Extremists* (MOTHERS TO BOMBERS: Hal. 1-25). Institute for Policy Analysis of Conflict. <https://www.jstor.org/stable/resrep07796.1>
- Istiqomah, M., & Afandi, F. (2022). The Urgency of Gender-Based Counterterrorism Policy Regulation in Indonesia. *Sriwijaya Law Review* 6(2): 205-223.
- Kasanah, N. (2021). Perempuan dalam Jerat Terorisme: Analisis Motivasi Pelaku Bom Bunuh Diri di Indonesia. *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies* 2(2), Article 2.
- Keitner, C. (2022). Victim or Vamp? Images of Violent Women in the Criminal Justice System. *Columbia Journal of Gender & Law*, 11, 38-87.
- Kusnandar, V. B. (2022). *Tren Jumlah Anggota DPR RI Perempuan Kian Meningkat* [dataset].
- Lahoud, N. (2014). The Neglected Sex: The Jihadis' Exclusion of Women From Jihad. *Terrorism and Political Violence* 26(5): 780-802.

- Murdidjana, D., Affiah, N., Rostiawati, J., Saherman, Ayu, S., Hodijah, S. N., & Chuzaifah, Y. (2014). *Kertas Konsep: Reformasi Sektor Keamanan yang Berwajah Perempuan* [Kertas Konsep]. Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Komnas Perempuan).
- Nirmala, R. (23cSeptember 2020). IPAC: Perempuan Napi Terorisme Butuh Pendampingan Khusus di Penjara—BenarNews Indonesia. *BenarNews Indonesia*. <https://www.benarnews.org/indonesian/berita/perempuan-terorisme-ipac-09232020170305.html>
- Nuraniyah, N. (2018). Not Just Brainwashed: Understanding the Radicalization of Indonesian Female Supporters of the Islamic State. *Terrorism and Political Violence* 30(6): 890-910.
- Peterson, V. S., & True, J. (2019). "New Times" and New Conversations. Dalam M. Zalewski & J. Parpart, ed., *The "Man" Question in International Relations*. Hal.14-25. Routledge.
- Pramono, S. T. E. (11 September 2018). Penangkapan Ratusan Terduga Teroris Dinilai Langgar HAM. <https://nasional.tempo.co/read/1128659/penangkapan-ratusan-terduga-teroris-dinilai-langgar-ham>.
- Rajagukguk, C. (2018). Feminisme Kultural dan Peran Perempuan dalam Deradikalisasi di Indonesia. *Journal of International Relations Universitas Diponegoro* 4(4), Article 4.
- Saputro, M. E. (2010). Probabilitas Teroris Perempuan di Indonesia. *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 14(2), Article 2.
- Senathalia, A. M., Subhan, Z., & Rosyidah, I. (2021). Gender dan Fenomena Terorisme Perempuan. *Kalam: Jurnal Agama Dan Sosial Humaniora* 9(1), Article 1.
- Sjoberg, L., & Gentry, C. (2007). *Mothers, Monsters, Whores: Women's Violence in Global Politics*. Zed Books.
- Smith, M. (2012). Securing our future: A decade of counter-terrorism strategies. *UN Chronicle* 48(2): 14-17.
- Tempo.co. (5 Januari 2022). Densus 88 Antiteror Diduga Langgar HAM Saat Menangkap Terduga Teroris. <https://koran.tempo.co/read/nasional/470837/densus-88-antiteror-diduga-langgar-ham-saat-menangkap-terduga-teroris>
- The Soufan Center. (2021). *Terrorism and Counterterrorism in Southeast Asia: Emerging Trends and Dynamics*. The Soufan Center. <https://thesoufancenter.org/research/terrorism-and-counterterrorism-in-southeast-asia-emerging-trends-and-dynamics/>

Pemaknaan Politisi Perempuan di Kalangan Perempuan Urban

Sri Wijayanti, Suci Marini Novianty, dan Naurissa Biasini

Pendahuluan

Penggunaan media sosial oleh para politisi sebagai media untuk menyampaikan pesan politik mengalami peningkatan seiring perkembangan teknologi digital dewasa ini. Salah satu contoh kasus menarik terkait hal ini dapat dilihat dari strategi tim kampanye Donald Trump yang berhasil secara drastis mengubah ruang lingkup kampanye politik di Amerika Serikat melalui penggunaan media sosial. *Smear campaigns* dilakukan setiap hari untuk melawan Hillary Clinton, lawannya dari Partai Demokrat, dengan menggunakan kata kunci *Crooked Hillary* dan *Lock Her Up!* Penggambaran media baru terhadap Hillary Clinton lebih difokuskan pada profil dirinya sebagai individu dibanding sebagai politisi dengan banyak peran politik yang telah ia lakukan. Penggambaran media cenderung difokuskan pada kehidupan rumah tangganya, bahkan Hillary disalahkan atas perselingkuhan suaminya, Bill Clinton. Selama kampanye, Hillary selalu dibandingkan dengan suaminya, dan dianggap tidak layak menjadi presiden dengan alasan karena dia perempuan, sementara presiden adalah pekerjaan laki-laki. Akibatnya, Hillary menjadi salah satu dari sekian banyak politisi perempuan di dunia yang dirugikan akibat fenomena ini. Melihat kasus ini, jelas media sosial tidak bisa dianggap sepele menyangkut dunia politik (Witri & Karim, 2020).

Sesungguhnya, bagi politisi perempuan, media sosial seperti Twitter, Instagram, Facebook dan lain lain memiliki peran penting dalam memfasilitasi agenda pemberdayaan perempuan. Karakteristik media sosial dengan mekanisme *sharing* informasi yang difasilitasi media digital dapat digunakan sebagai wadah dalam menyediakan ruang bagi komunikasi yang beragam, *bottom-up*, dan berbiaya rendah yang dapat mengamplifikasi suara perempuan. Di samping itu, media sosial secara umum dapat menjadi tempat di mana perempuan lebih mudah untuk menyatakan kehadirannya, selama mereka memiliki akses yang setara terhadap teknologi digital. Hal ini sesuai dengan hasil studi Qatar Computing Research Institute yang

menemukan bahwa di negara-negara dengan kesenjangan gender yang besar di ranah *offline*, perempuan cenderung memiliki kehadiran di ranah *online* yang lebih terasa. Salah satunya di Amerika Serikat, perempuan cenderung lebih aktif menggunakan media sosial dibandingkan laki-laki dalam semua *platform* kecuali LinkedIn (Powell, 2020).

Puan Maharani merupakan salah satu dari sedikit politisi perempuan Indonesia yang menggunakan media sosial untuk menyampaikan pesan politiknya. Sebagai politisi, Puan memiliki sejumlah rekam jejak politik, baik sebagai Menko Bidang Pemberdayaan Manusia dan Kebudayaan di era Presiden Joko Widodo, Ketua Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia (DPR RI) periode 2019-2024, maupun sebagai elit DPP PDI Perjuangan yang berpengalaman turut serta mengantar PDI Perjuangan hingga bisa menjadi partai pemenang pemilu dua kali berturut turut. Meski Puan memiliki pengalaman dan kiprah sebagai politisi, selama ini Puan lebih dikenal masyarakat sebagai anak Presiden dan pemimpin PDI-P, Megawati Soekarnoputri, sekaligus cucu dari Ir. Soekarno, Proklamator Indonesia.

Menarik mencermati pesan politik yang disampaikan Puan pada sejumlah akun resminya di media sosial. Salah satunya adalah jargon “Kepak Sayap Kebhinnekaan” yang kemudian marak menjadi perbincangan di masyarakat. Atau pesan yang diangkat dari konsepsi Bung Karno tentang Marhaenisme sebagai bentuk keberpihakan pada *wong cilik*. Begitu pun dengan pesan kesetaraan perempuan dalam berbagai bidang. Apa yang terjadi bila pesan politik politisi perempuan dimaknai dalam kerangka *stereotype* sebagaimana selama ini direpresentasikan media, sementara kalangan perempuan sendiri kebanyakan tidak tertarik dengan dunia politik?

Bagaimana kalangan perempuan urban memaknai pesan-pesan politik Puan sebagai politisi perempuan yang menggunakan media sosial?

Perempuan urban menarik untuk diteliti mengingat, *pertama*, mereka cenderung memiliki akses yang lebih baik terhadap berbagai sumber informasi politik, termasuk pesan yang disampaikan oleh politisi perempuan. Mereka mungkin lebih terpapar pada berbagai platform media, diskusi publik, atau kampanye politik yang dihadiri oleh politisi perempuan. Oleh karena itu, mereka dapat memberikan wawasan yang lebih kaya dan terperinci tentang pemaknaan pesan politik tersebut.

Kedua, perempuan urban biasanya memiliki pengalaman kehidupan yang tidak seragam dan beragam latar belakang sosial, budaya, dan ekonomi. Pengalaman ini dapat memengaruhi pemahaman mereka tentang pesan politik dan bagaimana pesan tersebut relevan dengan kehidupan sehari-hari mereka. Keterlibatan perempuan urban dapat memberikan wawasan yang lebih komprehensif tentang bagaimana pesan politik politisi perempuan diterima dan dipahami oleh kelompok yang beragam ini.

Ketiga, perempuan urban, karena berada di tengah-tengah pusat kegiatan ekonomi dan sosial, memiliki keterkaitan dan kepedulian yang lebih tinggi terhadap sejumlah isu perempuan, seperti kesetaraan gender, kekerasan terhadap perempuan, akses ke layanan kesehatan reproduksi, dan kebijakan keluarga. Sehingga mereka dapat memberikan wawasan yang mendalam tentang bagaimana pesan politik politisi perempuan yang berfokus pada isu-isu perempuan ini dipahami, diterima, dan diterapkan dalam konteks kehidupan mereka.

Berdasarkan pemikiran tersebut, maka penelitian ini bertujuan untuk memahami dan memberikan gambaran pemaknaan kalangan perempuan urban terhadap pesan politik yang disampaikan Puan Maharani sebagai politisi perempuan Indonesia. Untuk itu, penelitian ini menggunakan pemikiran *reception studies*. Perkembangan *reception studies* diawali oleh Morley, seperti dikutip (Croteau, 2003), yang memfokuskan studinya pada khalayak dengan berbagai perbedaan kelas (sosial ekonomi, posisi, latar belakang) dan peranan sosialnya yang mana semua faktor itu merupakan mediator utama dalam proses pemaknaan, bukan sebagai faktor yang memengaruhi pemaknaan tetapi sebagai *key provider* untuk memaknai pesan. Namun dia juga menambahkan bahwa hasil penelitian ini tidak bisa digeneralisir dan kelas sosial tidak bisa secara konstan memprediksi interpretasi seseorang. Di samping berbagai faktor itu, maka hal lain yang perlu diperhatikan adalah umur, ras, etnis, dan gender dari khalayak yang ditelitinya (Croteau, 2003).

Penelitian ini menggunakan ide dan konsep terkait dengan perkembangan studi komunikasi tentang pengaruh media yang menunjukkan adanya pergeseran pemikiran dari *seeing is believing* menjadi *believing is seeing*, artinya khalayak memaknai sesuatu bukan diawali dari pesan yang dilihatnya tetapi diawali dengan konteks sosial atau karakter sosial yang sudah ada sebelumnya pada diri mereka (Curran, 2002). Demikian pula Coleman (2002) yang menjelaskan bahwa berbagai variasi pemaknaan khalayak bukan merupakan efek media, melainkan karena perbedaan latar belakang pengalaman dan kultural khalayak. Dengan demikian, pemaknaan itu sejalan dengan persepsi awal seseorang dan media berpengaruh ketika searah dengan anggapan awal individu; dalam hal ini juga individu bukan sekadar aktif melakukan seleksi terhadap pesan namun aktif mengonstruksi makna. Selain itu, aktif di sini tidak mempunyai arti yang sama dengan pengertian bahwa khalayak itu *powerful*, karena khalayak mempunyai keterbatasan yang menentukan, ketika makna dipahami terkait dengan posisi wacana dan posisi sosial khalayak.

Metode Penelitian

Studi ini menggunakan paradigma konstruktivis yang berupaya mengkaji perilaku individu atau peristiwa sosial maupun budaya yang didasari oleh pengalaman dan perspektif orang yang diteliti. Menurut Thomas A. Schwandt, seperti dikutip Haryono (2020), paradigma konstruktivisme memiliki dasar pemikiran bahwa, dalam memahami dunia, orang yang ada dalam dunia tersebut harus bisa menginterpretasikannya. Seorang peneliti harus bisa menjelaskan makna yang terdapat dalam suatu aktivitas sosial. Menurut Chua, dalam Prakoso (2022), paradigma konstruktivisme menekankan pada bahasa yang digunakan, interpretasi, dan pemahaman akan realitas. Artinya, paradigma konstruktivisme merupakan cara pandang seseorang dalam melihat kebenaran secara relatif; hal ini berpengaruh terhadap interpretasi dari setiap individu (Putri, 2022).

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui wawancara terhadap sejumlah informan. Pemilihan informan dilakukan secara *purposive sampling* dengan sejumlah kriteria, yakni perempuan yang berusia di atas 17 tahun, tinggal di daerah urban (perkotaan) di pulau Jawa, berpendidikan tinggi (minimal setingkat S1), menggunakan

media sosial dalam keseharian, dan pernah melihat pesan politik Puan Maharani di media sosial (Twitter, Instagram, Youtube, Facebook, TikTok) dalam kurun waktu 6 bulan terakhir. Dalam mendapatkan informan, peneliti memasang pengumuman di media sosial untuk mengundang dan meminta kesediaan individu yang memenuhi kriteria untuk menjadi informan penelitian dengan penjelasan singkat mengenai maksud dan tujuan penelitian. Jumlah informan pada penelitian ini akan ditentukan apabila telah mencapai titik jenuh (*point of redundancy*). Artinya, apabila peneliti memberikan pertanyaan yang sama kepada informan dan tidak ada kebaruan informasi yang diperoleh, maka hal tersebut dapat dikatakan sudah mencapai titik jenuh (Utami, 2022). Pada penelitian ini, jumlah informan sebanyak 4 (empat) orang.

Pengorganisasian data dilakukan dengan menggunakan *analytical framework approach* yaitu dengan melakukan pemisahan data berdasarkan pembedaan konsep (Patton, 2002). Sementara tahap analisis data penelitian ini menggunakan *thematic coding* (Jensen & Janowski, 2002), yaitu dengan membuat identifikasi, perbandingan dan mempertentangkan makna elemen, ketika sebuah konsep tertentu itu muncul dan muncul kembali dalam konteks yang berbeda. Jadi sebuah konsep yang sama akan mempunyai pemaknaan yang berbeda karena penekanan konteks yang berbeda. Adapun uji kualitas data atau *goodness criteria* yang digunakan dalam penelitian adalah konformabilitas. Artinya, hasil penelitian telah disepakati oleh informan setelah peneliti melakukan konfirmasi mengenai netralitas dan objektivitas penelitian. Hal ini dilakukan supaya tidak terjadi perbedaan pemahaman antara peneliti dengan informan.

Temuan Penelitian dan Pembahasan

Penyajian hasil penelitian dimulai dari latar belakang informan, terpaan pesan politik yang disampaikan Puan Maharani di media sosial terhadap informan, kemudian dilanjutkan dengan pemahaman terhadap pesan politik tentang perempuan berkiprah di dunia politik. Pembahasan diakhiri dengan pemaknaan khalayak terhadap sosok Puan Maharani sebagai politisi perempuan.

Informan penelitian ini usianya berkisar antara 29-47 tahun dengan status sudah menikah dan berkeluarga, bertingkat pendidikan tinggi antara S1 dan S2, tinggal di kota-kota besar, di antaranya Semarang, Yogyakarta, Tangerang Selatan, dan Surabaya serta memiliki pekerjaan beragam, mulai dari dosen, *freelance*, dan ibu rumah tangga. Karakteristik informan penelitian yang bersifat heterogen bertujuan untuk mendapatkan keragaman pemaknaan terkait pesan politik politisi perempuan Puan Maharani.

Berikutnya, terkait terpaan pesan politik Puan Maharani di media sosial terhadap para informan terlihat bahwa keempat informan telah mengenal dan terbiasa menggunakan media sosial, di antaranya Twitter, Instagram, Facebook dan Youtube kurang lebih selama 10 tahun. Rata-rata penggunaan media sosial dalam keseharian antara 1 hingga 2,5 jam, dengan urutan mengakses konten hiburan sebagai urutan pertama dan konten politik sebagai urutan terakhir. Keempat informan penelitian ini, meski mengetahui akun resmi Puan di Twitter dan Instagram, namun tidak satu pun yang menjadi pengikut (*follower*) akun Puan. Untuk mengetahui pesan politik Puan,

informan umumnya mengandalkan *timeline* yang lewat di media sosial mereka. Selama ini, pemberitaan tentang Puan yang diketahui dan diingat para informan justru yang terkait dengan kejadian viral, seperti aksi Puan menanam padi berjalan maju, menutup mikrofon saat sidang di DPR, bermuka masam saat membagi-bagi kaos.

Selanjutnya, mengenai pemahaman informan pada pesan politik yang disampaikan Puan di sejumlah akun resminya, diperoleh tanggapan yang beragam. Secara umum, saat ditanya tentang tampilan visual pesan politik Puan, para informan rata-rata menyatakan visual pesan kurang menarik dan tidak mudah dipahami. Poin ini menjadi penting, karena tampilan merupakan faktor penarik yang pertama saat individu terkena terpaan pesan politik dari kalangan politisi. Saat ditanya tentang slogan yang menjadi pesan politik Puan, para informan menyebut “Kepak Sayap Kebhinnekaan” dan “Inspirasi Perempuan Indonesia” sebagai slogan yang mereka ketahui. Menurut informan, citra yang ingin dibangun Puan sebagai politisi perempuan beragam, mulai dari, *pertama*, sebagai politisi perempuan yang tangguh dan berpengaruh di kancah perpolitikan Indonesia. *Kedua*, sebagai pemimpin yang peduli dan berpihak pada rakyat kecil. *Ketiga*, sebagai perempuan nasional yang berprestasi, tangguh, dan berpengaruh. *Keempat*, sebagai pemimpin yang dekat dengan rakyat dan dapat masuk ke semua golongan.

Saat ditanya, apakah citra yang dibangun Puan sesuai dengan kenyataan, para informan menyatakan ketidaksetujuannya. Bahkan meski informan sama-sama berjenis kelamin perempuan, mereka menilai Puan sebagai politisi perempuan kurang menunjukkan keberpihakannya pada isu-isu perempuan. Bila dibandingkan dengan politisi perempuan lain, kompetensi kepemimpinan Puan dinilai masih kurang. Puan dinilai masih mengandalkan faktor keturunan. Karena itu, ketika ditanya, apakah mereka berniat memilih Puan sebagai calon pemimpin perempuan di masa mendatang, para informan rata-rata menyatakan tidak.

Tabel 1. Pemaknaan Politisi Perempuan di Kalangan Perempuan Urban

Konsep	Informan # 1	Informan #2	Informan #3	Informan #4
Demografi	29 thn, S2, Semarang, Dosen	30 thn, S2, Yogyakarta, Freelance	47 thn, S1, Tangsel Ibu rumah tangga	35 thn, S1, Surabaya, Ibu rumah tangga
Terpaan Media				
<i>Jenis media</i>	Twitter, Instagram	Twitter, Instagram	Twitter, Instagram, Facebook, Youtube	Twitter, Youtube
<i>Lama penggunaan</i>	>10 tahun	>10 tahun	>10 tahun	>10 tahun
<i>Durasi/hari</i>	2,5 jam	1-2 jam	2 jam	2 jam
<i>Urutan akses konten</i>	Hiburan, ekonomi, sosial, politik	Hiburan, sosial, ekonomi, politik	Hiburan, ekonomi, politik, sosial	Hiburan, sosial, politik, ekonomi
<i>Tahu akun Puan</i>	Tahu	Tahu	Tahu	Tahu
<i>Follow akun Puan</i>	Tidak	Tidak	Tidak	Tidak
<i>Pernah lihat konten Puan</i>	Pernah	Pernah	Pernah	Pernah

<i>Atensi melihat konten Puan</i>	Fokus memperhatikan dan mengikuti selama menjadi viral	Fokus saat melihat konten viral Puan	Atensi penuh saat memperhatikan berita viral Puan	Konsentrasi saat melihat konten viral Puan
<i>Kekerapan lihat konten Puan</i>	Jarang mengikuti secara khusus. Mengandalkan timeline medsos, kalau ada viral misalnya saat Puan memberikan vaksin.	Mengikuti Puan saat ada kejadian viral di medsos, seperti saat Puan bagi bagi kaos dan saat makan pecel	Tertarik mengikuti bila ada viral dan menjadi pembicaraan netizen. Misal saat bagi bagi kaos, menanam padi berjalan maju.	Tertarik melihat akun Puan bila ada pemberitaan viral seperti saat Puan menutup mikrofon saat sidang di DPR.
Pemahaman Pesan Politisi <i>Pesan yang disampaikan</i>	Normative isinya, jelas dan mudah dipahami, tidak multi tafsir.	Konten mudah dipahami, tampilan tidak menarik.	Konten mudah dipahami tapi tidak menarik karena tidak ada keunikan sesuai branding yang ditawarkan.	Konten Puan di media sosial mudah dipahami.
<i>Citra yang dibangun</i>	Mengingat slogan Puan, kepak sayap kebhinekaan dan inspirasi perempuan Indonesia.	Tidak tahu slogan Puan	Slogan Kepak Sayap Kebhinekaan	Ingat slogan Puan terkait Kepak Sayap Kebhinekaan. Menurutnya Puan ingin menampilkan nasionalisme Indonesia dan posisinya sebagai politikus tetap setia pada Indonesia.
<i>Citra vs kenyataan</i>	Mengkritisi strategi penyampaian pesan politiknya, pesan tidak sesuai dengan target pemilih muda dan media yang digunakan. Dianggap masih konvensional, Puan tidak memahami slogan yang	Branding di Instagram (IG) sosok yang dekat dengan rakyat kecil. Terlalu pencitraan, padahal posisinya karena anak Megawati dan nama keluarga besar. Menurutnya brandingnya	Branding di Twitter dan IG tidak jelas, kadang ingin dilihat dekat dengan rakyat kecil, dikesempatan lain ingin dilihat sebagai pembela kepentingan perempuan. Sebagai politikus, brandingnya tidak fokus	slogan tersebut tidak didukung dengan branding yang khusus terkait dirinya sebagai politikus.

	ditawarkannya sehingga citra yang dibranding tidak sampai ke penerima.	berhasil memperlihatkan kedekatan dengan rakyat lewat foto-foto di IG, tapi itu hanya pencitraan, bukan reputasi. Citra tidak sesuai kenyataan. Kompetensi politikus perempuan belum teruji karena tidak ada data.	pada satu citra tertentu. Akibatnya, masyarakat yang melihat brandingnya di medsos justru mengenalnya karena faktor keturunan.	
<i>Kepedulian rakyat kecil</i>	Tidak harus jadi perempuan untuk peduli terhadap rakyat kecil.	Perempuan tidak bisa secara langsung dikaitkan dengan kepedulian terhadap rakyat kecil.	Puan tidak dikenal sebagai politikus yang handal, yang memperjuangkan kepentingan perempuan, rakyat kecil, meski posisinya di pemerintahan sebagai ketua DPR.	Pada dasarnya pesan politik Puan sejalan dengan pesan partai PDI perjuangan yang dikenal sebagai partainya wong cilik. Namun untuk branding yang dibuat melalui konten di media sosial, sering kali tidak sesuai dengan kenyataan.
<i>Kompetensi kepemimpinan</i>	Kinerja sebagai politikus khususnya dalam posisi sebagai ketua DPR dinilai kurang kompeten, salah satunya karena dinilai kurang transparan.	Kompetensi politikus perempuan belum teruji karena tidak ada data. Perempuan tidak bisa secara langsung dikaitkan dengan kepedulian terhadap rakyat kecil	Dibanding politikus perempuan lain, Puan lebih dikenal karena faktor keturunan.	Setuju dengan sejumlah pesan Puan terkait merawat perbedaan. Pada dasarnya pesan politik Puan sejalan dengan pesan partai PDI perjuangan yang dikenal sebagai partainya wong cilik.
<i>Pembela isu Perempuan</i>	Tidak bisa dikatakan sudah memperjuangkan kepentingan perempuan.	Puan belum memperjuangkan kepentingan perempuan. Algoritma	Kepedulian terhadap rakyat bukan monopoli perempuan, itu tugas utama	Pesan politiknya seakan ingin menunjukkan Puan sebagai politikus yang kompeten sebagai

	Ada lebih banyak tokoh di balik pengesahan UU perlindungan Ibu dan Anak.	medsos cenderung negatif terkait Puan	politikus. Anggapan itu muncul dari nilai-nilai patriarki yang dianut masyarakat, kepedulian adalah kewajiban perempuan.	pemimpin yang toleran dengan segala bentuk perbedaan, peduli pada suara perempuan, rakyat kecil.
<i>Mengandalkan keturunan</i>	Puan pasti punya kompetensi tertentu yang ditunjang dengan keistimewaan faktor keturunan Megawati dan Soekarno.	Opini yang terbentuk menggiring orang mempersepsikan Puan mengandalkan faktor keturunan.	Narasi yang ditawarkan media selama ini cenderung mengaitkan Puan dengan Trah Sukarno, bukan karena prestasinya. Sehingga diperlukan usaha keras bagi tim sukses Puan untuk membentuk branding kompetensi Puan sebagai politikus handal karena kemampuan diri.	<i>Image</i> yang dibentuk media terkait sosok ini terkesan negatif, menonjolkan Puan sebagai sosok dengan latar belakang kompetensi yang mengandalkan keturunan. Beberapa kejadian viral yang diangkat media, semakin 'menguatkan' <i>image</i> yang sudah dibentuk sebelumnya.
<i>Potensi pemimpin mendatang</i>	Tidak setuju, dianggap tidak dekat dengan rakyat, terlebih pemilih pemula, tidak jelas siapa yang menjadi target segmentnya.	Tidak setuju, karena hanya mengandalkan keturunan.	Tidak setuju, citra yang dibangun tidak sesuai dengan kenyataan.	Tidak setuju, masih belum siap karena masih banyak kejadian viral yang sifatnya negatif, tidak sesuai dengan pencitraan yang dibangun.
Posisi Pemaknaan	Negosiasi	Oposisi	Oposisi	Negosiasi

Tabel 1 menunjukkan sejumlah temuan. Dalam jangka waktu kurang lebih 10 tahunan, media sosial dengan berbagai platform mulai dari Twitter, Instagram, YouTube, dan Facebook menjadi media yang digunakan kalangan perempuan urban dalam keseharian mereka. Konten hiburan merupakan konten urutan pertama yang mereka akses sebelum konten jenis lain. Informan penelitian ini menempatkan konten politik sebagai konten yang berada pada urutan terakhir untuk diakses. Konten politik bukanlah merupakan konten yang menjadi tujuan awal kalangan perempuan urban saat menggunakan media sosial. Temuan ini mengonfirmasi mitos yang

menyebutkan politik merupakan dunia laki-laki. Lebih lanjut, media Instagram menjadi media yang dapat diandalkan bagi Puan untuk menyosialisasikan pesan-pesan politiknya. Hal ini tampak dari temuan penelitian yang menyebutkan bahwa responden kalangan perempuan urban mengetahui dan menjadi pengikut akun Instagram resmi Puan. Sementara, Twitter merupakan media di mana pesan politik Puan banyak dilihat perempuan urban dan mendapat atensi penuh saat mereka mengaksesnya. Temuan ini sejalan dengan penggunaan kedua jenis media tersebut, Instagram dan Twitter, selama ini dalam menyosialisasikan pesan-pesan dari Puan sebagai politisi perempuan.

Secara ringkas, dalam penelitian ini terdapat informan yang memiliki posisi pemaknaan negosiasi, sedangkan informan lainnya berada dalam posisi pemaknaan oposisi. Menariknya, tidak ada posisi pemaknaan dominan hegemoni, artinya, tidak ada satupun dari informan dalam penelitian ini yang memiliki pemaknaan yang sejalan dengan pesan yang disosialisasikan Puan selaku politisi perempuan. Tidak adanya posisi pemaknaan dominan hegemoni dapat disebabkan oleh pengaruh polarisasi opini, pengaruh media sosial, dan konteks sosial yang kompleks.

Isu-isu politik seringkali memunculkan polarisasi pendapat di masyarakat. Pesan-pesan politik yang disampaikan oleh Puan di media sosial dapat memicu perbedaan pendapat yang signifikan di antara perempuan urban. Beberapa perempuan mungkin memiliki pandangan positif terhadap Puan dan mendukungnya sepenuhnya, sementara yang lain mungkin memiliki pandangan yang berbeda atau bahkan menentangnya. Kehadiran pandangan yang berbeda-beda ini mengakibatkan ketiadaan dominasi atau hegemoni dalam pemaknaan pesan politik Puan di kalangan perempuan urban.

Di samping itu, faktor media sosial memiliki peran signifikan dalam membentuk pemaknaan dan opini masyarakat. Meski demikian, media sosial juga memiliki kecenderungan untuk menciptakan *filter bubble* atau gelembung informasi, di mana pengguna terpapar pada konten yang sejalan dengan pandangan dan kepentingan mereka sendiri. Dalam konteks ini, perempuan urban mungkin terpapar pada variasi pemikiran dan pandangan yang berbeda-beda terkait Puan sebagai politisi perempuan. Hal ini juga berkontribusi pada ketiadaan dominasi hegemoni dalam pemaknaan pesan politik Puan di kalangan perempuan urban.

Faktor konteks dan dinamika sosial juga memengaruhi pemaknaan pesan politik. Perempuan urban mungkin terlibat dalam berbagai kelompok atau komunitas yang memiliki nilai-nilai, kepentingan, dan perspektif yang berbeda-beda. Interaksi sosial dalam kelompok-kelompok ini dapat memengaruhi pemaknaan pesan politik Puan. Oleh karena itu, pemaknaan yang bervariasi dan ketiadaan dominasi atau hegemoni dalam kalangan perempuan urban dapat disebabkan oleh dinamika sosial yang kompleks.

Terakhir, dengan melihat sejumlah temuan dalam pemaknaan politisi Puan di kalangan perempuan urban, dapat disimpulkan, *pertama*, pesan politik Puan sebagai politikus perempuan belum keluar dari stereotip perempuan sebagai kelompok marginal di dunia politik, karena masih dipersepsikan kurang memiliki kompetensi dan hanya mengandalkan faktor keturunan. *Kedua*, minimnya terpaan pesan politik Puan pada informan sejalan dengan kurangnya persepsi positif terhadap Puan sebagai

politikus. Hal ini menunjukkan peran media (sosial) dalam konteks ini yang bersifat terbatas.

Daftar Pustaka

- Croteau, D. & Hoynes, W. (2003), *Media/Society: Industries, Image and Audiences*, Third Edition. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- Curran, J. (2002). *Media and Power*. London: Routledge.
- Griffin, E. M. (2022). *A First Look at Communication Theory* 9th Edition. New York: McGraw Hill.
- Herdiansah, A. G., & Sumadinata, W. S. (2019). Indonesia's Culture in The New Digital Age: A Preliminary Discussion. *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik* 32(4): 378-389.
- Jensen, K. B., & Jankowski, N. W. (2002) *A Handbook of Qualitative Methodologies for Mass Communication Research*. Routledge: New York.
- Munawar, A., & Khan. F. R. (2020). "Cultivation in the New Media Environment: Theoretical Implications for Future Studies in Pakistan." *Journal of Peace, Development and Communication* 04(02): 105-123.
- Obert-Hong, C. N. (2019). *Cultivation Theory and Violence in Media: Correlations and Observations*. Plan II Honors Program. University of Texas at Austin.
- Patton, Michael Quinn. (2002). *Qualitative Research & Evaluation Methods*. Third Edition. Thousand Oaks, CA.: Sage Publications.
- Powell, C. (2020). How Social Media Has Reshaped Feminism. *Council on Foreign Relations*. Tersedia. <https://www.cfr.org/blog/how-social-media-has-reshaped-feminism>.
- Ruddock, A. (2020). *Digital Media Influence: A Cultivation Approach*. New York: Sage Publications.
- Santi, E. T. (2019). Representasi Citra Politisi Perempuan di Parlemen (Analisis framing dalam Pemberitaan VOA Indonesia. Com dan Media Indonesia. Com). *DIALEKTIKA KOMUNIKA: Jurnal Kajian Komunikasi dan Pembangunan Daerah* 7(2): 22-32.
- Sethulakshmi, E. S. (2019). New Media and the Shifting Terrains of Political. *Communication and Culture Review* 2(1 & 2):22-23.
- Witri, H., & Perdana, K. (2020). Bias Gender di Media Konvensional dan Media Baru, Penggambaran Politisi Wanita Amerika Serikat. *Seri Stud Kasus 74*. Center for Digital Society, FISIP UGM Yogyakarta.

Apakah Matrilineal Minangkabau Patriarki? Studi Data Eksperimen dari Twitter

Adek Risma Dedees, Fajri Yuneldi, Dessy Kania,
dan Dianingtyas Murtanti Putri

Pendahuluan

Dalam masyarakat Minangkabau, perempuan tidak selalu menjadi ratu. Hidup dalam sistem kekerabatan matrilineal, di mana garis keturunan diwariskan dari pihak ibu, tidak serta merta membuat perempuan Minangkabau berkuasa penuh dan atau setara dengan laki-laki untuk mengelola adat, warisan, rumah tangga, ekonomi, bahkan dirinya sendiri. Di atas kertas, di dalam perayaan-perayaan adat, di dalam *petatah petitih* para datuk, ulama, serta cerdik pandai, pengaturan ini dibuat seadil dan sebisa mungkin dan berpihak pada perempuan. Tapi faktanya, kuasa dan kesetaraan tidak mudah dihadirkan dan digapai perempuan Minangkabau. Misalnya, dalam pengelolaan tanah ulayat (tanah warisan yang dimiliki secara komunal), perempuan cenderung mengalami ketidaksetaraan dan kerugian. Pihak laki-laki seperti datuk atau mamak (paman dari pihak ibu) yang mengelola tanah ulayat mempergunakan bahkan menjual tanah tersebut untuk kepentingan sendiri (Mutolib dkk, 2016). Fenomena datuk dan mamak yang manipulatif ini banyak terjadi di Minangkabau terutama dalam pengelolaan tanah ulayat.

Ketidaksetaraan yang dialami perempuan Minangkabau bukanlah isu baru. Minangkabau dan Sumatera Barat memiliki banyak problem di luar kesetaraan. Sebagai contoh, pertumbuhan ekonomi Sumbar masih di bawah rata-rata nasional yakni 4,36% sementara nasional 5,31% (*Haluan*, 25 Maret 2023). Indikator lain yang juga perlu dicermati adalah kaum muda produktif yang lebih memilih merantau ketimbang bekerja di Sumbar; nyaris tidak ada investasi signifikan yang diharapkan dapat membuka lapangan kerja; Sumbar dinobatkan sebagai provinsi darurat kekerasan seksual (LBH Padang, 2021); tingkat pengangguran mengkhawatirkan karena di atas rata-rata nasional; dan peran Sumbar sebagai daerah transit peredaran

narkoba (*antaranews.com*, 18 Februari 2023). Belum lagi pembangunan jalan tol Trans Sumatera yang mangkrak sejak 2018 lalu yang berakibat pada semakin lambannya pertumbuhan ekonomi dan tingkat kemacetan yang semakin tinggi. Perempuan, langsung atau tidak langsung, menjadi bagian dan terlibat dalam problem Minangkabau dan Sumatera Barat hari ini, entah sebagai korban, entah sebagai pelaku.

Kehadiran media sosial sebagai ruang publik baru menawarkan kebebasan berbicara dan berekspresi bagi siapa saja. Media sosial sebagai ruang aktivisme banyak dipakai untuk membentangkan poster-poster protes atas tindakan dan aturan yang meminggirkan dan melahirkan ketidakadilan bagi kelompok atau golongan tertentu. Platform ini menjadi instrumen perubahan yang penting terutama bagi perempuan untuk membagikan konten baik cerita, gambar, dan video yang berisi pengalaman atas ketidaksetaraan yang dialami (Martini, 2016). Dengan media sosial, perempuan dapat mengartikulasikan suara mereka dan mengamplifikasinya menjadi luas menembus ruang dan waktu di jagad media online. Siapa saja dapat mendengarkan, menyaksikan, dan bersolidaritas untuk membuat perubahan.

Salah satu platform media sosial yang digunakan sebagai ruang aktivisme digital di Indonesia ialah Twitter. Twitter dengan fitur *reply*, *retweet*, dan *quote tweet* menawarkan terjadinya diskusi dan keterlibatan (*engagement*) yang bermakna antar netizen. Fitur *hashtag* membantu netizen dengan mudah menemukan dan bergabung dengan topik atau diskusi yang sedang hangat dibicarakan. Ada banyak gerakan dan perubahan yang terjadi bermula dari solidaritas berTwitter. Contoh, *hashtag* #MenolakLupa membawa netizen pada kisah dan cerita pembunuhan dan penghilangan tanpa peradilan para aktivis dan jurnalis di negeri ini yang pernah ada. *Hashtag* #DiRumahAja menjadi kampanye yang efektif dan melekat di benak orang-orang ketika pandemi COVID-19 melanda dunia pada 2020 lalu. *Hashtag* #PercumaLaporPolisi merupakan bentuk kritik publik pada ketidakbecusan kepolisian menangani kasus perkosaan terhadap tiga anak oleh ayah kandungnya sendiri di Sulawesi Selatan pada 2021 lalu.

Selain bermain dengan *hashtag*, netizen Twitter juga akrab dengan meme sebagai alat pemancing diskusi dan dialog. Di Twitter, siapa saja bebas memantik untuk berdiskusi dengan topik yang diinginkan. Ada yang menggunakan akun riil, akun anonim, akun *buzzer*, akun komunitas, akun partai, akun lembaga pemerintah, akun selebttweet, dan akun lainnya untuk memulai diskusi. Dalam artikel ini, para penulis memperhatikan akun @Jominangg, akun anonim komunitas yang banyak mentweet dan mengangkat topik diskusi seputar Minangkabau dan Sumatera Barat. Akun ini memiliki 47 ribu followers sejak bergabung di Twitter pada 2011 lalu.

Tangkapan layar tweet @Jominangg per 20 April 2023



Tangkapan layar tweet @Jominangg per 19 Juli 2023



Gambar 1. Dua tangkapan layar tweet @Jominangg

Para penulis menyimak opini tidak populer dari netizen Twitter soal Sumatera Barat (Sumbar) dan Minangkabau yang dipantik oleh akun @Jominangg pada 17 April 2023. *Prompt* yang dilambungkan berkisar hal-hal apa saja yang membuat netizen menjadi bulan-bulanan atau *public enemy* seputar Sumbar dan Minangkabau. *Prompt* ini disertai *swords pointed* meme yang populer dipakai oleh netizen sebagai awal mula menabuh genderang perang atau selisih pendapat di media sosial. Akun @Jominangg menanyai netizen, Minang atau bukan Minang, untuk lebih terbuka dan jujur tentang kesan mereka terhadap Sumatera Barat dan Minangkabau. Akun ini meminta mereka menyampaikan opini yang tidak populer, yang jauh dari puja puji, yang jauh dari kata meninabobokan seperti alam indah *nan rancak* Minangkabau. Netizen didorong menyampaikan opini yang lebih berani, kritis, tajam, yang memosisikan mereka pada situasi tak nyaman di lingkungan pemuja buta Minangkabau dan Sumbar *se-timeline*.

Apa yang dilakukan oleh akun @Jominangg bukanlah hal baru. Pun topik yang diangkat merupakan topik yang biasa diperbincangkan netizen di Twitter tentang opini tidak populer atau berbeda dari mayoritas terhadap suatu isu. Kami menemukan akun-akun yang menanyakan opini tidak populer ini seputar Bali, film, air bersih di Jakarta, puasa pada bulan Ramadan, Jawa, dan lainnya. Ada yang mendapat respons ratusan bahkan ribuan, baik *reply* maupun *retweet* seperti pada topik Jawa dan puasa, ada juga yang senyap, tidak mendapat respons dari netizen seperti soal film dan air bersih.

Akun @Jominangg menerima banyak opini yang tidak populer dari netizen (*unpopular opinion*). Opini tersebut meliputi kinerja pemerintah daerah yang lamban, tradisi merantau orang Minang, perilaku pelit dan suka berhutang, konservatif, agamis, suka mencemooh, provinsi miskin, rasis, banyak LGBT, romantisme dan *overproud* (terlalu bangga) pada pahlawan nasional dari Minangkabau, patriarkis, dan label tukang kawin bagi laki-laki Minang. Selain itu, puja-puji juga hadir seperti gadis Minang cantik dan pintar masak, rendang dan nasi padang sebagai kuliner juara. Tulisan ini fokus pada topik patriarki yang banyak disampaikan oleh netizen. Kami mencermati opini tidak populer dari netizen tentang relasi perempuan dan laki-laki dalam budaya matrilineal Minangkabau.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan studi eksperimen yang dilakukan melalui media sosial Twitter. Dengan pendekatan kualitatif, peneliti menyimak dan memperhatikan diskusi serta keterlibatan netizen pada topik yang dilontarkan oleh akun @Jominangg tentang *unpopular opinion* tentang Minangkabau dan Sumatera Barat. Data penelitian ini diambil secara *purposive* (non-random sampling) yang bertujuan untuk mendapatkan data sesuai dengan karakteristik yang dibutuhkan (Creswell, 2010). Data kemudian dianalisis dengan model interpretasi dan dikaitkan dengan konsep yang dapat menjelaskan relasi perempuan dan laki-laki dalam budaya matrilineal Minangkabau. Sampel dan data dalam penelitian ini tidak mewakili keseluruhan populasi atau masyarakat tentang praktik patriarki dalam budaya matrilineal di Minangkabau dan Sumatera Barat.

Kami mengkalkulasi, ada ratusan (sekitar 400) opini tidak populer tentang Sumbar dan Minangkabau yang muncul ke permukaan yang disampaikan baik oleh akun *real* maupun akun anonim. Opini ini ialah pengakuan dan pengalaman netizen yang pernah bekerja, berteman, berpapak atau beribu atau beripar atau bersuami atau berpacaran dengan orang Minang. Opini-opini tidak populer tersebut dilontarkan kebanyakan oleh anak muda, laki-laki dan perempuan, tinggal di rantau maupun di darek, Minang coret, dalam dan luar Sumbar, disampaikan dalam bahasa Indonesia campur bahasa Inggris dan bahasa Minang, berasal dari suku Minang, setengah Minang, Jawa, Sunda, Batak, dan lainnya.

Temuan dan Pembahasan

Laki-Laki Maunya Dilayani: Kritik atas Laku Keseharian dan Pola Asuh

Penelitian ini menemukan, banyak pengakuan ketidaknyamanan terhadap laku keseharian laki-laki Minangkabau. Laki-laki cenderung dilayani oleh kaum perempuan, entah ibunya, istrinya, anak perempuannya, atau sepupu perempuannya. Praktik ini tumbuh subur di tanah matrilineal, berupa adat kebiasaan para lelaki, anak lelaki, datuk dan ninik mamak yang notabene laki-laki untuk dilayani sejak kecil hingga tua. Ketika makan, mereka terbiasa disugahi nasi, lauk pauk, hingga kobokan; mereka sendiri tinggal makan. Setelah makan, mereka mencuci tangan dan meninggalkan meja atau lantai di mana mereka makan; piring dan gelas kotor tetap berada di sana menunggu kaum ibu dan perempuan untuk mengangkat ke dapur. “Pantang bagi laki-laki Minang membawa piring kotornya ke tempat cucian piring, apalagi sampai mencuci piring sendiri,” slogan ini banyak ditemui dan dianut oleh laki-laki dan perempuan Minang dalam keluarga-keluarga Minang lintas generasi, lintas kelas, lintas darek dan rantau.

Seperti pengakuan Gita pemilik akun @cheolgyuuu, laki-laki Minang nyaris tidak bisa dan tidak terbiasa membereskan dan mencuci alat makannya sendiri. Mereka membiarkan piring kotor di meja dan menunggu kaum perempuan yang kelak akan membereskan dan membersihkan. Opini senada juga dilontarkan oleh Nathira @nathira27, laki-laki ketika makan seperti tidak punya tangan karena nasi dan air

minumnya bahkan harus diambilkan atau dipersiapkan oleh perempuan, entah istri, adik perempuan, atau ibunya. Pengakuan ini diamini oleh netizen lain, bahkan ada yang mengaku sedang berada di posisi tersebut. Meski tidak berlaku umum, opini ini mendapatkan banyak validasi dari akun-akun yang menyaksikan laku keseharian laki-laki Minang yang cenderung untuk dilayani.

Tidak saja dalam ritual makan, dalam kerja domestik, laki-laki Minang cenderung tidak terlibat aktif. Akun Piwpiw @hambaindomiy menegaskan bahwa ada budaya yang ditanamkan di daerah tertentu di Sumatera Barat yang melarang anak laki-laki memegang sapu dan mengerjakan kerja domestik di rumah. Selain menyapu, anak laki-laki juga tidak terbiasa mencuci pakaian, memasak, mengepel lantai, dan melakukan kerja-kerja rumahan lainnya. Ini dikarenakan pola pengasuhan di rumah yang memang berbeda dialami oleh anak perempuan dan laki-laki. Pola pengasuhan yang berbeda ini diwariskan melalui pembagian kerja antara ibu dan ayah. Ibu bertanggungjawab dalam pengasuhan dan pendidikan anak. Sementara ayah bertanggungjawab atas ketersediaan makanan dan perumahan. Kurang lebih, ini pola yang terbentuk dalam pembagian kerja berdasarkan gender.

Perbedaan pola pengasuhan terus menjadi kebiasaan turun temurun berdasarkan kebiasaan yang akhirnya menjadi alasan pola pengasuhan tersebut. Bayi perempuan sejak dini dikenalkan konsep tekanan dan kewajiban, sedangkan bayi laki-laki lebih pada kebebasan (Lianawati, 2022). Secara umum, orang tua lebih banyak menuntut dan mengekang anak perempuan dan memberi lebih banyak ruang dan kebebasan pada anak laki-laki. Ibu cenderung tidak banyak menuntut anak laki-laki karena memang anak laki-laki berbeda darinya secara jenis kelamin. Relasi ibu dengan anak laki-laki adalah relasi saling melengkapi (perempuan dan anak laki-laki). Ini berbeda dengan anak perempuan di mana relasi yang terbangun adalah relasi identifikasi (perempuan dan anak perempuan). Ibu mengidentifikasi anak perempuannya seperti dirinya sehingga ibu lebih banyak melibatkan anak perempuannya untuk melakukan tugas-tugas rumah tangga seperti dirinya.

Ibu tidak banyak menuntut pada anak laki-laki. Dunia ibu memang berbeda dengan dunia anak laki-lakinya. Pengetahuan ibu tentang pendidikan anak laki-laki bergantung pada apa yang ia terima dan pahami yang kebanyakan ialah pendidikan patriarki. Sehingga tidak mengherankan jika ibu berharap anak laki-lakinya kelak bisa kuat, mandiri, dan jadi pemimpin. Ibu tidak menuntut kepatuhan pada anak laki-laki sehingga ia dibebaskan dari kerja domestik seperti mencuci piring, menyapu, dan memasak. Ibu cenderung menjadikan anak laki-laki seperti raja. Hal ini dibenarkan oleh akun Miko Si Anak Manis Paling Manis @frikarashi yang mengatakan anak laki-laki adalah anak kesayangan dan dimanja emak, sedangkan anak perempuan seolah-olah secara otomatis menjadi seperti layaknya pekerja rumah tangga di rumah.

Kompilasi *unpopular opinion* tentang praktik patriarki di Minangkabau

← Tweet



401 2,860 1,418 6.3M

everything @gunnabefine

penganut matrilineal yg sebagian perempuannya tidak bisa memilih dan mengambil keputusan (alias dibungkam oknum mamak yg memegang pusako kaum).

Translate Tweet

12:16 PM · Apr 17, 2023 · 28.1K Views

32 Retweets 21 Quotes 150 Likes 10 Bookmarks

everything @gunnabefine

penganut matrilineal yg sebagian perempuannya tidak bisa memilih dan mengambil keputusan (alias dibungkam oknum mamak yg memegang pusako kaum).

Translate Tweet

12:16 PM · Apr 17, 2023 · 28.1K Views

32 Retweets 21 Quotes 150 Likes 10 Bookmarks

Tweet your reply!

Qumoy @QiuQiu_Official · Apr 17
Katanya Bundo Kandung

1 1 2,490

Miko si Anak Manis Paling Manis @frikarashi · Apr 18
Jangan salah sista, matrilineal sih iya, tapi patriarkis dan misoginis kronis. Cowo2 dimanja emak, anak cewe auto babu

9 14 46 3,853

Nathira @nathira27 · Apr 19
Rilli banget si ini lagi ngalamin. Anak cewe mudanya jadi babu rumah org tua, gedanya babu suami. Ampe cowok baru duduk aja disuruh ambilin minum, nasi dll. Kek gapunya tangan apa

2 4 761

hasa @ngabyoona · Apr 19
ril

403

paranoia @ygkmsayang · Apr 19
Bener cuaaaks

174

@dompel_dhuaf4 · Apr 19
Saya sedang di posisi ini 🤔

1 737

A Ravendor @nooneknows_29 · Apr 19
Bilangnya ga patriarkis, tp memperlakukan keturunan perempuan sbg penjaga harta pusako dan menjalankan peran reproduksi (bawa nama keluarga) doang

12 61 9,097

401 2,860 1,418 6.3M

plwplw @hambaindomiy

Patriarki banget apalagi di salah satu daerah, cowo bener2 ga boleh memegang sapu 🤔

Translate Tweet

1:25 PM · Apr 19, 2023 · 7,102 Views

1 Retweet 3 Quotes 6 Likes

← Tweet



1,070 3,041 10.8K 1.9M

gita @cheolgyuuu · Apr 19
cowo minang pemalas tuh sebenarnya cowo yg dibesarkan dr kecil di sumbar (di didik dengan adat minang), itu pasti gak bisa ngapa2in (cnth kalau abis makan gak akt taroh piring kotor sendiri ke cucian piring, dibiarkan aja di meja makan) karna cowo minang itu adatnya dilayani. -c-

59 237 641 155.9K

Crunchli @crunchycrumble

Bapak saya org keturunan minang lahir di pariaman tp besar dijakarta tetep aja pemales, patriarki, pokoknya yg jelek jelek ada di bapak saya kak wkwkw

Translate Tweet

7:43 PM · Apr 19, 2023 · 5,090 Views

5 Likes

amelia @sugaaddictx · Apr 19
btw aku orang minang asli. baca qrt sama reply gaada rasa mau ngebantah dan ngedebat sama sekali. karna nyaris 90% nya benar.

9 522

apis @toplez · Apr 19
hater gonna hate

89

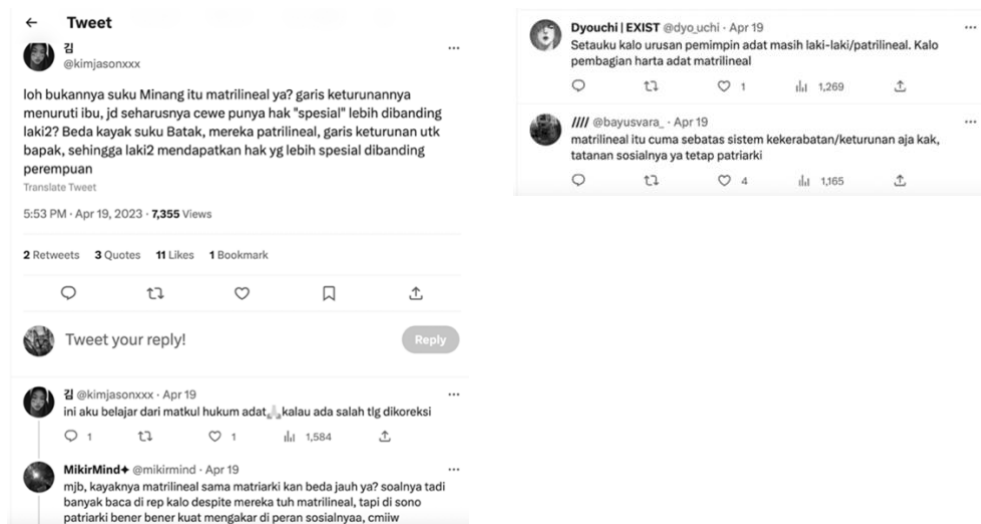
lauraa @shineblouff · Apr 19
sebenarnya keadaan yang dijelaskan dikomen ini tuh bener semua, setiap orang validasi nya tuh beda dan bukan di minang aja, abang ku suka ngebantuin ibu masak, nyapu dll, jadi tergantung didikan ortu nya masing* sih. peace n gawli 🙏

1 792

Whea @chocociskeik · Apr 19
Ga semua org minang, tp ada bbrp kali kenal cowo minang, perkara sambel doang bawel bgt, harus bs masak minang, dibanding2in sm cewe minang, patriarki banget, klo bisa, jadi tukang gali sumur sekalian.

Ya lu ngapain ngedeketin udh jelas aing org jawa sunda. Bisa, tp udh males

1 661



Gambar 2. Kompilasi tangkapan layar tweet @Jominangg

Curhat di Twitter, Menyingkap Patriarki Matrilineal yang Gelap

Selain pada pola pengasuhan, opini tidak populer juga berkaitan dengan peran reproduksi perempuan yang vital dalam masyarakat Minangkabau. Akun Aravendor @nooneknows_29 mengatakan perempuan bertugas hanya melahirkan dan penjaga harta warisan semata. Tugas reproduksi ini berkaitan dengan membawa atau mewariskan nama keluarga dari garis keturunan ibu. Ini berbeda dengan kebanyakan sistem kekerabatan bahwa garis keturunan cenderung diturunkan dari garis ayah. Yang meneruskan klan rumah gadang ialah dari garis ibu termasuk kelak yang akan mengurus tanah ulayat, adat, dan warisan.

Situasi tersebut menjadi problem karena dalam realitas sosial, praktik tersebut tidak sepenuhnya diterapkan. Budaya matrilineal menempatkan perempuan dalam posisi yang menentukan kehidupan masyarakat dan keberlangsungan keturunannya. Namun, hal ini tidak otomatis menguntungkan masyarakat dan perempuan sendiri (Ariani, 2015). Ketika kaum perempuan diwarisi harta, apakah ia punya kuasa penuh atas warisan tersebut? Belum tentu. Ada ninik mamak dari kaum tersebut yang biasanya lebih otoritatif mengatur harta warisan (*news.unair.ac.id*, 10 Februari 2020). Kuasa dan pengaturan tetap dipegang laki-laki sehingga tidak heran jika di Sumbar terjadi perebutan harta warisan antara ninik mamak dengan para keponakan.

Matrilineal di Minangkabau sebatas mengatur alur garis keturunan dari pihak ibu. Jika ibunya bersuku Chaniago, semua anaknya bersuku Chaniago. Jika ibu dan ayah bercerai, apakah ibu mendapatkan 100 persen harta kekayaan dari keluarga tersebut mengingat anak-anaknya terafiliasi lebih dekat pada sang ibu? Belum tentu. Dalam praktik kebanyakan, sistem kekerabatan dari garis ibu ini justru memberatkan perempuan karena ketika bercerai, hanya ia sendiri yang kemudian memikul tanggung jawab pengasuhan, pendidikan, dan ekonomi untuk anak-anaknya. Ketika semua anak adalah anak ibu, ada kesan seakan-akan ayah tidak memikul beban yang sama

beratnya dengan ibu. Dengan anggapan ibu memiliki hak waris dari keluarganya, maka ayah seolah-olah bisa lepas tangan. Seperti yang disampaikan akun @bayusvara dan @mikirmind, matrilineal hanya sebatas sistem keturunan sementara tatanan sosial tetap patriarki yang mengakar kuat.

Melihat kerap munculnya kata patriarki dalam prompt @Jominangg dengan nada protes, bisa dikatakan bahwa matrilineal tidak sama dengan matriarkat di mana perempuan punya otoritas dan pengaruh. Dengan matrilineal bukan berarti perempuan berkuasa penuh. Narasi ini yang banyak muncul tanpa sensor dari netizen. Mereka membuka cerita gelap tentang relasi perempuan dan laki-laki dalam budaya Minangkabau. Relasi yang lebih banyak memberatkan dan merugikan perempuan dan anak perempuan. Pengakuan dan membenaran atas opini ini juga muncul dari netizen. Seperti yang disampaikan akun Amelia @sugaadict dan Lauraa @shinebloutf bahwa nyaris 90% benar dan tidak ingin membantah karena hal itu tervalidasi sesuai pengalaman individu netizen.

Twitter berperan besar dalam membuka tabir sisi gelap ini yang tidak banyak terjadi di platform media sosial yang lain. Di Twitter, ada anggapan bahwa orang cenderung lebih terbuka dan berani beropini tidak populer. Hal ini dikarenakan *nature* Twitter yang cenderung akrab dengan perbedaan pendapat bahkan kontroversi. Twitter berbeda dengan Instagram dan TikTok yang cenderung lebih damai dan tidak berisik. Hal ini dikarenakan peruntukan Instagram dan TikTok lebih kepada hiburan yang berbasis foto dan video, tidak seperti Twitter yang berbasis teks diperuntukan untuk dialog dan diskusi.

Penggunaan Twitter sebagai media komunikasi menyampaikan protes dan membangun kesadaran baru banyak dipakai dalam gerakan-gerakan sosial. Platform ini berpengaruh signifikan bagi pembuatan kebijakan oleh pemerintah dan membentuk relasi antara berbagai pihak seperti negara dan warga, warga dan politisi, serta sesama warga (Sandoval-Almazan & Gil-Garcia, 2013). Opini netizen tentang patriarki masyarakat matrilineal di Twitter membantu sesama netizen untuk memahami budaya Minangkabau dari sudut pandang lain. Nada protes bisa saja dalam bentuk stigma dan stereotip, tapi ini berperan untuk mengenal lebih dekat budaya Minangkabau dan membangun relasi yang lebih baik, lebih sehat, dan lebih setara.

Pembongkaran praktik patriarki dalam masyarakat matrilineal Minangkabau di Twitter lebih jauh dapat digunakan sebagai bahan refleksi diri bersama terutama bagi orang Minang. Ini kritik terbuka yang membangun sekaligus gratis dari publik sebagai bahan pertimbangan dan evaluasi tentang relasi perempuan dan laki-laki yang tidak setara dan merugikan. Paling tidak, ada dua hal yang bisa dievaluasi dan diperbaiki seperti tabiat laki-laki yang bak raja serta pola pengasuhan yang problematis yang banyak terjadi dalam keluarga. Dua hal ini agaknya tidak hanya terjadi pada masyarakat Minangkabau, tetapi juga terjadi secara luas dalam laku sosial dan budaya masyarakat lain di luar Minangkabau.

Penutup

Matrilineal Minangkabau bukanlah mantra simsalabim. Matrilineal tidak serta merta diikuti dengan matriarkat di mana perempuan memiliki otoritas dan pengaruh penuh. Sistem kekerabatan ini sebatas mengatur alur garis keturunan dari pihak ibu. Dominasi patriarki terjadi mulai dari laku keseharian, pola asuh, hingga pengambilan keputusan yang berkaitan dengan pengelolaan tanah ulayat dan adat. Pembongkaran praktik patriarki dalam masyarakat matrilineal Minangkabau di Twitter, lebih jauh dapat digunakan sebagai bahan refleksi diri bersama terutama bagi orang Minang. Ini kritik terbuka yang membangun sekaligus gratis dari publik sebagai bahan pertimbangan dan evaluasi tentang relasi perempuan dan laki-laki yang tidak setara dan merugikan satu pihak. Paling tidak ada dua hal yang bisa dievaluasi dan diperbaiki seperti tabiat laki-laki yang bak raja serta pola pengasuhan yang problematis yang banyak terjadi dalam keluarga. Dua hal ini agaknya tidak hanya terjadi pada masyarakat Minangkabau, tetapi juga terjadi secara luas dalam laku sosial dan budaya masyarakat lain di luar Minangkabau.

Daftar Pustaka

- Ariani, I. (2015). Nilai Filosofis Budaya Matrilineal di Minangkabau (Relevansinya bagi Pengembangan Hak-Hak Perempuan di Indonesia). *Jurnal Filsafat*, 25(1).
- Creswell, J. W. (2010). *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Lianawati, E. (2022). *Akhir Penjantanan Dunia: Psikologi Feminis untuk Pembebasan Laki-Laki dan Perempuan*. Yogyakarta: EA Books.
- Martini, D. (2016). Brazilian Feminism on the Rise: A Case Study on Brazilian Feminist Cyberactivism. Thesis (digital archive). Linkoping University.
- Mutolib, A., Yonariza., Mahdi, I., & Hanung, R. (2016). Gender Inequality and the Oppression of Women within Minangkabau Matrilineal Society: A Case Study of the Management of Ulayat Forest Land in Nagari Bonjol, Dharmasraya District, West Sumatra Province, Indonesia. *Asian Women*, 32(3): 23-49.
- R. Sandoval-Almazan and J. R. Gil-Garcia. (2013). Cyberactivism through Social Media: Twitter, YouTube, and the Mexican Political Movement. *46th Hawaii International Conference on System Sciences*, Wailea, HI.: 1704-1713.

Pemaknaan Jurnalis Perempuan dalam Menghadapi Diskriminasi di Lingkungan Kerja

Hanifa Paramitha Siswanti

Pendahuluan

Bidang media massa di Indonesia masih belum diramaikan dengan keberadaan perempuan. Jumlah jurnalis perempuan yang masih rendah menjadi indikasi keterbatasan peran perempuan dalam media massa (Manampiring, dkk., 2019). Jurnalis perempuan di media massa juga masih mengalami diskriminasi. Survei yang dilakukan International Federation Journalists (IFJ) menunjukkan bahwa sebanyak 66 persen jurnalis perempuan di dunia mengalami pelecehan, baik oleh narasumber maupun atasannya di kantor (Nupus, 2019). Perlakuan diskriminatif terhadap jurnalis perempuan terjadi karena struktur organisasi dan lingkungan yang didominasi laki-laki. Tindakan diskriminatif terjadi dalam bentuk pelecehan seksual (*sexual harassment*), inferioritas, subordinasi, marginalisasi, dan stereotip. Situasi tersebut menciptakan rasa tidak nyaman dan aman bagi jurnalis perempuan.

Jumlah jurnalis perempuan yang bekerja di media cetak lebih dominan dibanding media lain, yakni 41,80%, diikuti media televisi (25,93%), radio (23,81%), dan media daring (8,47%). Merujuk penelitian Luviana (2012), sebanyak 94% perempuan di Indonesia yang menjadi jurnalis merupakan pekerja lapangan yang memiliki tekanan dan risiko yang cukup tinggi. Menjadi jurnalis perempuan bukanlah hal yang mudah, karena tuntutan kompetensi sekaligus risiko keamanan yang membuat mereka rentan menjadi korban kekerasan di lapangan, baik secara fisik maupun seksual. Dalam melaksanakan tugas di lapangan, jurnalis perempuan tak terhindarkan dari kekerasan, stereotip, dan subordinasi (Mastanora & Maimori, 2022) karena harus menghadapi relasi kuasa dan dominasi struktural, kultural, dan ekonomi (Luviana dalam Suprihatin, 2020).

Penelitian Pratiwi, Sunarto, & Lukmantoro (2021) menjelaskan bahwa diskriminasi terhadap jurnalis perempuan terlihat dari tiga hal, yakni, (1) hak yang

diterima kurang dari 50 persen, seperti cuti haid, transportasi malam, manajemen laktasi, serta ketersediaan ruang menyusui dan penitipan anak; (2) terhambatnya jenjang karier karena status marital yang dianggap memengaruhi kinerja; dan (3) kasus pelecehan seksual serta pembongkaran identitas untuk tujuan negatif (*doxing*).

Kekerasan terhadap jurnalis perempuan perlu dilihat dalam gambaran yang lebih besar, yaitu kekerasan terhadap perempuan secara umum di Indonesia, yang mengalami kenaikan tajam pada 2020. Komnas Perempuan menerima pengaduan sebanyak 2.389 kasus, naik 40% dari tahun 2019 yang berjumlah 970 kasus. Kekerasan terbanyak terjadi di ranah personal (RP)/Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT), yakni 1.404 kasus (65%), dilanjutkan dengan ranah publik/komunitas sebanyak 706 kasus (33%), dan negara 24 kasus (1%). Bentuk kekerasan di ranah publik/komunitas didominasi oleh kekerasan seksual, yakni 590 kasus (56%) (Komnas Perempuan, 2021). Bentuk diskriminasi terhadap jurnalis perempuan bersifat multiaspek dan multiperspektif yang cara-cara mencegah dan mengatasinya tentu perlu diperkaya dengan data terkini yang saling melengkapi.

Penelitian ini memakai pendekatan kualitatif dengan paradigma konstruktivisme dan metode fenomenologi. Metode tersebut digunakan untuk mengkaji makna dari pengalaman para jurnalis perempuan dalam menghadapi diskriminasi di dunia kerja. Penelitian ini bertujuan mengetahui pemaknaan jurnalis perempuan dalam menghadapi diskriminasi melalui pelibatan empat informan yang berprofesi sebagai jurnalis, yakni M yang bekerja di media cetak berlokasi di Semarang, K di media televisi berlokasi di Pekanbaru, L di media radio berlokasi di Bandung, dan D di media daring yang berlokasi di Jakarta. Penelitian ini menganalisis bagaimana para jurnalis perempuan memaknai diskriminasi yang dialami di lingkungan kerja dan bagaimana mereka bertahan dalam pekerjaan tersebut.

Pembahasan

Kebutuhan terbesar perempuan tidak hanya persamaan sosial politik, tetapi persamaan ekonomi dengan laki-laki, artinya perempuan juga harus memiliki tambahan penghasilan. (Ollenburger & Moore, 2002). Saat ini, makin banyak perempuan yang berambisi dan mampu mengembangkan karir, baik yang sudah menikah maupun belum. Hal ini dimungkinkan karena meningkatnya jumlah perempuan yang berpendidikan tinggi dan karena pergeseran jenis pekerjaan dari sektor pertanian ke sektor industri dan jasa yang memberi peluang kepada perempuan, termasuk industri media.

Sistem kerja dari organisasi media massa dibedakan berdasarkan peran yang telah diembannya. Sistem kerja organisasi media umumnya bekerja dengan waktu yang fleksibel serta diharapkan memiliki komitmen yang tinggi terhadap pemberitaan yang disampaikan kepada warga daripada mementingkan nilai keuntungan pribadi (Kovach & Rosenstiel, 2014: 3).

Pembahasan konsep gender dalam media merujuk kepada bagaimana media memperlakukan jurnalis perempuan. Selain perbedaan jumlah pekerja perempuan dan laki-laki dalam industri media yang masih jauh perbandingannya, gender berperan

dalam menentukan bagaimana media membentuk konstruksi sosial yang terus berlangsung dalam pengoperasiannya. Oleh karena itu, dalam lingkup kerja, khususnya dalam pembahasan industri media, rawan terjadi ketimpangan dan ketidakadilan gender terhadap para jurnalis perempuan (Pratiwi, dkk., 2021)

Jurnalis perempuan mengalami persoalan khusus dalam kariernya. *Pertama*, mereka mengalami beban ganda, di mana harus menyelesaikan dua hal sekaligus, yaitu persoalan domestik dan pekerjaan mereka di kantor. *Kedua*, gaji serta asuransi yang berbeda dengan jurnalis laki-laki karena mereka tidak dianggap sebagai kepala keluarga. *Ketiga*, mereka sering kali mengalami pelecehan dari narasumber laki-laki ataupun dari rekan kerja mereka. *Keempat*, mereka tidak mendapatkan penilaian yang baik dari atasan ketika harus berurusan dengan proses reproduksi seperti kehamilan. *Kelima*, mereka dituntut untuk tampil cantik dan berdandan rapi jika sedang berada di depan kamera (Luviana, 2012).

Dalam budaya patriarki, laki-laki punya kemungkinan lebih besar menjadi pelaku kekerasan, sedangkan perempuan akan lebih rentan menjadi korban. Budaya ini sebenarnya merupakan representasi nilai-nilai masa lalu yang menganggap peran dan posisi perempuan hanya seputar dapur dan sumur. Dalam situasi ini, keadilan dan kesetaraan gender tidak bisa diwujudkan hanya dengan melibatkan perempuan saja atau sebaliknya. Meski saat ini sudah berkembang pandangan tentang kesetaraan derajat, masih ada pandangan yang melihat perempuan lebih lemah dari pada laki-laki (Farid, 2019). Berbagai diskriminasi yang menimpa jurnalis perempuan memperlihatkan bahwa dunia jurnalisisme masih identik dengan bidang yang maskulin. Diskriminasi disebabkan karena beberapa hal, di antaranya, dominasi laki-laki yang membuat perempuan menjadi salah satu kelompok yang terbungkam.

Diskriminasi di Media Radio

Sebagai jurnalis radio, L tak luput dari tindakan diskriminasi seperti mengalami stereotip, penguntitan, hingga pelecehan seksual. Bentuk stereotip yang diterimanya berupa anggapan bahwa dirinya sebagai perempuan cenderung mengutamakan riasan dan perasaan, sehingga tidak bisa berpikir logis. Stereotip tersebut justru berasal dari sesama rekan jurnalis yang berjenis kelamin laki-laki. Stereotip serupa juga datang dari bagian keredaksian di mana L yang memiliki suara asli yang halus diharuskan bersuara secara lebih tegas dan terkesan galak. Hal tersebut dimaksudkan agar pendengar media radio tempat L bekerja berfokus terhadap isi berita, bukan kepada tipe suara lembut L yang disinyalir seperti suara mendesah.

“Perbandingan jumlah jurnalis perempuan dengan laki-laki di kantor saya 30:70. Jumlah jurnalis perempuan yang minoritas menjadi tantangan karena terkadang yang pintar dilihat sebagai sesuatu yang spesial. Padahal jurnalis laki-laki yang pintar juga adalah hal yang biasa” (L).

Di lain waktu, L mengalami trauma karena penguntitan selama dua tahun dari pendengar medianya. Si penguntit membombardirnya dengan pesan melalui ponsel dan media sosial, hingga surat, uang, cincin ke kantornya. L kerap diikuti dan merasa

diawasi setiap berangkat bekerja. Ketakutan yang menghampiri L membuatnya harus diantar jemput oleh satpam kantor. Teror dan tindakan penguntitan berhenti setelah usaha yang dilakukan ayah L bekerja sama dengan sebuah organisasi masyarakat dan L mengaku sudah menikah.

Kantor L memberi perhatian besar pada keamanan dan keselamatan jurnalis perempuan. Pengalaman pemimpin redaksi yang pernah dibegal ketika pulang kantor pada tengah malam mendorong kantor L membuat kebijakan agar jurnalis perempuan tidak diberikan tugas malam dan tidak diperkenankan menginap di kantor.

“Kadang kalau siang hari saya beristirahat tidur di musala kantor menggunakan mukena. Namun hal tersebut dilarang oleh kantor. Mereka beralasan demi keamanan karena lokasi tersebut kerap didatangi oleh narasumber dan petugas kebersihan. Di satu sisi, saya merasa kantor melindungi. Di sisi lain, saya jadi menyadari bahwa ternyata sebagai perempuan saya masih rentan terhadap pelecehan dan kekerasan seksual karena potensi terjadinya itu banyak. Saya jadi memiliki masalah kepercayaan” (L).

Pelecehan seksual juga pernah dialami L di kantor sebelumnya. L bersama produser berniat meliput sebuah acara pada malam hari, namun keanehan menghampiri karena hanya mereka berdua yang ada dalam mobil. Produser berkilah bahwa kru lain akan segera menyusul. Di tengah perjalanan, produser laki-laki tersebut mulai menyentuh area kaki L dan meraba-raba paha. L sontak berteriak dan menepis tangan produser yang justru malah disambut seringai dan celetukan yang melecehkan. L sangat trauma selama berhari-hari hingga akhirnya memberanikan diri bercerita kepada atasan dan koordinator di kantornya. Sangat disayangkan, posisi pekerjaan yang berada di level senior membuat produser tersebut hanya diberi sanksi berupa penuguran oleh kantor. Tindakan pelecehan terhadap jurnalis perempuan yang melibatkan atasan di kantor menunjukkan masih ditemukannya *gender stereotype*, seksisme, bias gender, dan tindakan serta tingkah laku patriarkal pada orang-orang yang bekerja di dalamnya (Suprihatin & Azis, 2020).

Sebagai profesi yang mengungkap informasi (termasuk fakta yang disembunyikan) ke publik dan berhubungan dengan banyak orang dalam beragam latar, jurnalis berisiko mengalami kekerasan saat melakukan peliputan. Laporan PR2Media yang disusun oleh Wendratama, dkk. (2021) mengungkapkan bahwa serangan fisik yang bersifat seksual menempati peringkat kesepuluh terbanyak dari segala jenis kekerasan di ranah digital maupun fisik yang dialami oleh jurnalis perempuan. Tindakan tersebut paling sering terjadi di tempat liputan, kantor, jalan, kendaraan, dan lainnya. Aksi kekerasan di berbagai tempat ini bersifat seksual maupun nonseksual.

Berdasarkan cerita L, dirinya mengalami pelecehan seksual secara lisan yang dianggap pelaku merupakan candaan semata. Lelucon tersebut kerap terjadi dan mendapatkan pemakluman karena kuatnya budaya patriarki. Seloroh bernada seksual yang mengarah kepada objektifikasi perempuan cenderung diterima sebagai sesuatu yang wajar.

“Ketika berkumpul dengan sesama jurnalis laki-laki di kantor, kerap ada *jokes* bernada seksual. Mereka juga sering mengirim sticker-sticker seksi di grup

kantor. Narasumber perempuan yang datang ke kantor kerap jadi objek *oversexualized*. Bahkan orang pemasaran juga turut dikomentari seksi. Mereka beranggapan itu adalah hiburan dari tekanan deadline. Padahal menurut saya itu tidak bermoral. Tidak ada validasi untuk hal tersebut” (L).

Menghadapi hal tersebut, L mengambil sikap berupa berbicara secara langsung agar rekan-rekannya tahu di mana batas nyaman seseorang ketika membicarakan hal privat. Dirinya juga memilih tidak tertawa ketika *jokes* serupa tengah terjadi. Ia berharap di kantornya tak lagi ada pelecehan seksual secara verbal yang memperlihatkan adanya relasi kuasa yang timpang antara laki-laki dan perempuan.

Di lain waktu, ketika mengudara, L melakukan wawancara dengan narasumber yang merupakan seorang anggota polisi. Ketika jeda iklan, narasumber tersebut melontarkan candaan yang membuat L tidak nyaman. L yang kemudian melapor kepada redaktur justru dianggap berlebihan. Redaktur tersebut malah menyatakan bahwa narasumber bersangkutan menunjukkan tabiat seperti itu untuk mengakrabkan diri.

“Jurnalis perempuan harus melawan dan jangan merasa enak sudah ada di zona nyaman lantas membiarkan apa yang terjadi. Diskriminasi harus dilawan agar masyarakat juga tidak terbiasa dengan kebiasaan itu. Mesti ada edukasi dan sosialisasi. Zaman sekarang di dunia jurnalis sudah ada kesadaran dengan isu ini, sehingga kita harus bergerak bersama untuk meningkatkan kesadaran tersebut. Semua pekerjaan harus profesional karena ini berhubungan dengan idealisme. Jurnalis punya kode etik dan itu harus diikuti” (L).

Diskriminasi di Media Cetak

Bekerja di media cetak selama kurang lebih dua dekade, M memiliki pengalaman didiskriminasi selama menjadi jurnalis. Iklim media yang cenderung maskulin membuat pelecehan secara verbal bukan dianggap masalah, justru dipandang lucu. Candaan seksis pernah didapatkan M dari narasumber melalui pesan instan. M memilih untuk bersuara dengan membicarakannya bersama pimpinan.

“Sekarang, saya selalu mengambil sikap tegas kalau ada yang berkelakar. Saya juga ancam akan melaporkan ke Komnas Perempuan. Memang tidak banyak orang yang mengambil sikap seperti ini. Pernah ada jurnalis perempuan yang membawa makanan hasil masakannya sendiri ke kantor. Respons teman-teman malah bilang, ‘Ingin mencicipi kokinya juga dong!’” (M).

Terkait pembagian kerja, M merasa kantornya memiliki kebijakan tersendiri, misalnya penempatan *desk* keras, seperti kriminal yang diutamakan untuk jurnalis laki-laki. Namun, tidak menutup kemungkinan, jurnalis perempuan akan mendapatkan penugasan serupa. Redaktur Pelaksana memiliki pertimbangan, apabila liputannya berisiko, maka akan ada jurnalis cadangan yang menggantikan. Begitupun dengan sistem piket yang hanya diberlakukan kepada jurnalis laki-laki. Selain itu, *desk* nasional yang harus dikawal hingga naik cetak pada tengah malam juga tidak diisi oleh redaktur

perempuan. M memandang hal tersebut bukanlah pembatasan, melainkan perlindungan.

Mengenai pendapatan, kantor M pernah memiliki asumsi bahwa jurnalis perempuan bukanlah tulang punggung keluarga. Akibatnya, ada ketimpangan antara tunjangan kesehatan jurnalis laki-laki dengan perempuan sebesar 3:1. Seiring waktu, aturan tersebut telah berubah, sehingga jurnalis perempuan memiliki hak yang sama dengan jurnalis laki-laki dalam pembayaran penuh, termasuk uang piket bagi jurnalis yang mengambil cuti haid, hamil, dan melahirkan.

Diskriminasi berupa perundungan fisik secara digital karena dirinya adalah seorang perempuan pernah dialami M. Saat itu, M bertindak sebagai ketua panitia kompetisi jurnalistik di kantornya yang melibatkan masyarakat luas. Seorang klien kantor yang merasa kecewa dengan keputusan M yang menolak sogokan kemudian melancarkan teror. Tak hanya mempermalukan fisik M lewat kanal digital, orang tersebut juga melobi atasan M agar memberikan tindakan tertentu kepada M. Atasannya berpandangan, sebagai jurnalis perempuan, harusnya M mau menuruti keinginan klien.

“Stereotip masih menjadi tantangan jurnalis perempuan, malah justru lebih luas karena sekarang era digital. Salah langkah sedikit saja bisa kena perundungan. Kita harus membatasi diri sendiri. Dulu dirundung secara langsung, sekarang bisa di manapun dan kapanpun” (M).

Stereotip lain yang ditemui M didapat dari sesama jurnalis, baik laki-laki maupun perempuan, terhadap jurnalis perempuan lain yang menarik secara fisik. Selain itu, ada keraguan mengenai intelegensi jurnalis perempuan. M sendiri memandang bahwa jurnalis perempuan justru banyak yang menonjol secara akademik. Hal tersebut dilihat dari keikutsertaan para jurnalis perempuan dalam kegiatan pelatihan atau *fellowship* yang membuat diri mereka memiliki pengetahuan yang mutakhir.

“Secara umum wartawan perempuan memang dipandang tak setangguh wartawan laki-laki karena mau tak mau ritmenya berbeda. Misalnya ada saatnya harus melahirkan sehingga mesti cuti. Hal ini dianggap bisa mengganggu ritme kerja tim. Selain itu tak sedikit yang memandang wartawan perempuan manja dan hanya bisa jual tampang. Kalau dia sukses, tak sedikit yang memandang kesuksesannya diraih karena kecantikannya atau hal-hal yang terkait dengan keperempuannya, bukan pada kemampuan dan profesionalismenya yang dilihat, namun keperempuannya” (M).

Bagi M, tantangan jurnalis perempuan dalam menghadapi diskriminasi tergantung kepada *personal branding* dan alur pemikiran dari jurnalis itu sendiri, termasuk ketika memutuskan untuk berkeluarga. Selain melihat pengalaman rekan-rekan sesama jurnalis perempuan, M mengakui bahwa sebagai istri dan ibu, pernah ada pikiran yang membatasi dirinya sendiri bahwa karir di dunia jurnalistik tak akan *moncer* apabila dibarengi dengan urusan keluarga.

Setelah berkeluarga, jurnalis perempuan kerap mengalami hambatan karier. Selain harus bekerja, jurnalis perempuan juga dihadapkan pada peran mengasuh anak. Sistem kerja di media yang tak mengenal waktu, kerap menjadi hambatan. Dampaknya,

banyak jurnalis perempuan yang memilih mengundurkan diri dari pekerjaannya. Adapula jurnalis perempuan yang memilih bekerja secara *freelance* agar lebih fleksibel dalam mengatur waktu. Kondisi tersebut tidak menimpa jurnalis laki-laki (Rizki, n.d.).

Dengan lingkungan dan ritme kerja maskulin, M merasa tantangan seorang jurnalis perempuan berasal dari diri sendiri. Kepekaan atau sensitivitas terhadap isu gender sulit terbentuk apabila tidak diikuti dengan pelatihan gender. Kini, setelah menempati posisi sebagai redaktur, M berupaya mengangkat pemberitaan yang lebih adil gender. Hal itu bertujuan agar insan media di kantornya memiliki sensitivitas gender yang sama, sehingga jurnalis perempuan bisa menjadi elemen penting dalam mengambil peran di dunia jurnalisisme.

Di tengah masih maraknya stereotip bahwa jurnalis perempuan tak bisa berpikir logis, M berusaha mengimbangnya dengan argumen objektif, misalnya, dalam hal pemberitaan perkosaan yang tidak menyudutkan korban. M juga rajin mengikuti lokakarya sesuai perkembangan terkini dan rutin memberikan sumbangsih gagasan. Hal tersebut M lakukan untuk menunjukkan kapabilitas dirinya sebagai jurnalis perempuan. Ia berharap agar masyarakat tidak lagi menganggap rendah jurnalis perempuan.

“Wartawan perempuan memang mau tak mau harus berupaya lebih untuk menunjukkan profesionalismenya. Profesional bagi saya adalah bekerja penuh tanggung jawab. Selama saya masih mengikatkan diri pada perusahaan itu, maka saya harus bekerja penuh tanggung jawab. Tentu sesuai dengan kode etik jurnalistik” (M).

Diskriminasi di Media Daring

Pekerjaan sebagai jurnalis yang dijalani selama hampir enam tahun menyadarkan D bahwa jumlah jurnalis perempuan masih minoritas, bahkan untuk ukuran wilayah kota metropolitan. Beragam diskriminasi masih menghampiri jurnalis perempuan, seperti perundungan, stereotip, pelecehan verbal, hingga pengabaian. D pernah ditolak oleh beberapa narasumber yang hendak diwawancarainya, padahal ia berasal dari media daring cukup dikenal.

Menjadi jurnalis media daring yang dituntut untuk menghasilkan target berita dalam jumlah tertentu dengan kecepatan tinggi tak menghindarkan D dari tindak pengabaian di lingkungan kerjanya. Tuntutan target serta beban kerja yang besar terkadang membuat miskordinasi dan miskomunikasi antara redaktur dengan jurnalis di lapangan. D pun mengalaminya berkali-kali. Berita yang telah diselesaikannya ternyata tak kunjung dimuat. Hal tersebut berimplikasi terhadap penilaian atas performa pekerjaan.

D melihat hal tersebut memunculkan ketimpangan, karena jurnalis yang tampak rajin dan berinisiatif akan lebih diandalkan daripada mereka yang telah bekerja sesuai porsi, namun tidak memiliki kesempatan yang sama. Menghadapi situasi ini, D mengambil sikap dengan mengonfirmasikan secara langsung kepada redaktur yang bersangkutan. Ia memilih untuk bertanya ketimbang diam saja ketika hasil kerjanya diabaikan.

“Saya tipikal yang *speaks up*, bukan sekadar menunggu. Saya selalu menyampaikan bahwa saya bisa membantu. Untuk hal-hal yang tidak membuat nyaman pun, saya bakal langsung menyampaikan kepada yang bersangkutan” (D).

Diskriminasi lain berupa stereotip yang berasal dari lingkungan sekitar rumah. Selama menjadi jurnalis, D menghadapi berbagai cap yang disematkan para tetangga, yakni dianggap perempuan liar, tidak tahu waktu karena kerap pulang tengah malam, sering berkumpul bersama laki-laki, bepergian jauh hingga ke luar pulau, sampai diolok kurang feminin karena kerap berpakaian kasual yang dianggap tidak gaya untuk perempuan.

“Saya sering dapat banyak saran supaya jangan tomboy dan jangan pakai pakaian seperti preman. Dari teman dan keluarga juga sering menanyakan perihal pekerjaan saya yang mengharuskan berkumpul dengan banyak laki-laki.” (D)

Lain lagi stereotip yang D dapatkan dari lingkungan teman-temannya; D dianggap perempuan pintar yang pasti tahu segala hal karena profesinya sebagai jurnalis. Padahal D sendiri merasa tidak mendalami semua isu dan tidak juga mengharuskan diri untuk serba tahu tentang segala sesuatu hal yang tengah viral dan ramai dibahas.

Hal lain yang mengganjal D adalah kultur candaan seksis yang sangat kental di kalangan sesama jurnalis, khususnya jurnalis laki-laki. Beragam ujaran bernada seksual juga dilontarkan oleh jurnalis yang telah berkeluarga. D tidak bisa membiasakan diri terhadap hal ini, apalagi ketika tengah berkumpul bersama.

“Menurut saya, mereka tidak sopan sama sekali. Walaupun saya orangnya santai, tetap saja kurang nyaman. Kalau yang mengucapkannya adalah teman dekat, saya biasa menegur atau menyenggol. Tetapi kalau jurnalis senior dan saya pun tidak akrab, saya hanya bisa diam dan tersenyum datar” (D).

Ketidaknyamanan lain yang dirasakan di lapangan adalah sikap yang dianggap D sebagai tindakan sok akrab, seperti merangkul dan memegang kepala. Hal tersebut dilakukan oleh jurnalis laki-laki dan narasumber. D merasa terganggu dengan hal tersebut. Apabila rekan jurnalis senior yang melakukan, ia memilih untuk menghindari dengan pura-pura mencari suatu barang. Namun, jika hal itu dilakukan narasumber, D langsung menepis tangan sembari mengucapkan maaf.

Anggapan bahwa jurnalis perempuan lebih mudah mendekati narasumber juga dirasakan oleh D. Anggapan ini datang dari para jurnalis laki-laki yang menempati pos yang sama dengan D. Sosok D dan jurnalis perempuan lain di pos tersebut tak memiliki kesulitan seperti jurnalis laki-laki yang merasa sulit mendapatkan keterangan dari narasumber yang sama. Mereka menganggap seperti ada tataran khusus yang ditetapkan apabila jurnalis laki-laki ingin mendapatkan informasi. Padahal D melihat bahwa dirinya dan jurnalis perempuan lain juga melakukan upaya yang sama seperti jurnalis laki-laki.

Tak hanya stereotip dan pelecehan verbal, D juga mengalami perundungan yang justru dilakukan oleh sesama jurnalis. Penampilan fisik D yang berbeda dengan imej mediana yang berafiliasi terhadap salah satu agama menjadi bahan rundungan, la mengaku pernah dipotret dari belakang kemudian fotonya disebar dan dibicarakan di grup jurnalis, di mana tidak ada D di dalamnya. Saat itu, D merasa kecewa dan sakit hati. Menurutnya, pilihan penampilan adalah otoritas sendiri dan di luar pekerjaan. Bahkan seorang jurnalis perempuan mempertanyakan secara langsung kepada D mengenai hal tersebut. D menganggap seharusnya hal privat seperti ini tak semestinya dicampuradukkan dalam pekerjaan karena tidak saling memengaruhi. D bahkan mengaku kantornya tidak mempermasalahkan penampilan tersebut.

Mengenai keselamatan dan keamanan, D merasa perhatian dari kantor terhadap jurnalis, khususnya perempuan, berlangsung biasa saja. *Desk* kriminal dan nasional memang hanya ditempati oleh jurnalis laki-laki. Namun, apabila jurnalis perempuan mendapatkan piket malam, jurnalis tersebut dipersilakan untuk melaksanakan tugasnya, termasuk tidak ada fasilitas antar pulang jika waktu pulang tiba.

Diskriminasi di Media Televisi

Diskriminasi yang pernah dialami K datang dari narasumber. Selepas menjadi pewarta dalam program dialog, K mendapat pesan bertubi-tubi dari narasumber melalui ponselnya selama seminggu. Narasumber tersebut mengajak K lebih dekat. K yang merasa tidak nyaman akhirnya hanya mengabaikan pesan-pesan tersebut hingga yang bersangkutan berhenti mengirimkan pesan. K memilih tidak melaporkan pengalamannya kepada atasan karena menganggap dirinya masih baru di media tersebut.

Dari sisi kesempatan, K menyadari bahwa jurnalis laki-laki lebih sering mendapatkan tawaran berdinis ke luar kota atau menangani program khusus yang spesial dan penting. K memilih untuk tidak bertanya secara langsung alasan tersebut kepada atasan. Ia berasumsi bahwa jurnalis perempuan jarang dilibatkan karena alasan keluarga, di mana jurnalis perempuan dianggap tidak enak jika pergi berhari-hari meninggalkan keluarga di rumah. Namun, hal serupa tak terjadi jika ada kesempatan pelatihan. Baik jurnalis laki-laki maupun perempuan memiliki kesempatan yang sama dengan sistem giliran untuk mendapatkan lokakarya atau pelatihan tertentu.

Mobilitas K yang menggunakan motor untuk melakukan perjalanan cukup jauh antara rumah dengan kantor dirasakan K sebagai dua sisi mata uang. Di satu sisi, ia merasa waktu yang terpakai menjadi lebih efektif dan efisien, namun, di sisi lain, ada kekhawatiran mengenai keamanan diri sendiri. K pernah harus liputan selepas salat Subuh dalam keadaan jalan kota masih sangat sepi dan belum ada kendaraan yang berlalu lalang. Kondisi tersebut membuat mendapatkan kebijakan berupa penyediaan fasilitas lain, apabila liputan dilakukan sore hingga malam hari. K mendapat fasilitas mobil operasional dan sopir untuk mendukung proses peliputan.

Faktor keselamatan serta keamanan dianggap K menjadi perhatian di kantornya. Hal tersebut terlihat dari pemilihan jurnalis yang melakukan reportase dari peristiwa berbahaya seperti kebakaran hutan. Akses yang sepi dan medan yang sulit

dikuasai membuat jurnalis perempuan tidak pernah dilibatkan untuk liputan peristiwa tersebut.

Media televisi identik dengan penampilan dan hal tersebut juga dialami oleh K. Jumlah kru dan jurnalis perempuan di media K terbilang minim. Hal tersebut berpengaruh terhadap penampilan K ketika melakukan reportase secara langsung. Pernah K melakukan reportase yang tayang secara nasional, namun tampilan dirinya di layar televisi seperti menampakkan K yang belum gugup dan belum siap.

“Jumlah perempuan minim sekali. Karena mayoritas laki-laki, mereka jadi kurang peka untuk hal-hal seputar penampilan jurnalis yang melaporkan. Padahal kami sudah melakukan banyak hal dari menelepon, meriset peristiwa, dan membuat naskah laporan. Di saat yang sama juga harus mempersiapkan penampilan agar lebih rapi. Saya pernah memberikan laporan dalam keadaan jilbab kusut dan sangat miring karena tertiuap angin kencang, namun tidak ada rekan lain yang memperingatkan” (K).

K tak menampik apabila aspek penampilan menjadi perhatian khusus bagi jurnalis perempuan di media televisi. Apalagi, hal tersebut juga telah diperlihatkan oleh kantor pusat media tempat K bekerja. Selain wawasan dan kemampuan wicara publik yang mumpuni, jurnalis perempuan di televisi harus mampu berpenampilan segar dan menarik. Tak heran, ada divisi khusus rias untuk memoles para jurnalis sebelum tampil di depan layar. Bahkan, tak jarang media juga bekerja sama dengan vendor kosmetik dan tata rias sebagai mitra dalam program penyiaran.

Menurut Fadzhila (dalam Siregar, dkk., 2020), keinginan perempuan menulis atau bekerja di televisi di antaranya karena jurnalis perempuan lebih mudah membangun komunikasi dengan narasumber. Fadzhila juga mengatakan bahwa jurnalis perempuan lebih sensitif, teliti, rajin, cekatan, empati, sabar dan tidak cepat menyerah, setia, dan bertanggung jawab. Bagi Fadzhila, jurnalis perempuan lebih cocok untuk berita mendalam, termasuk yang melibatkan politik. Karena posisi dan peran jurnalis perempuan dikontrol dalam penempatan posisi, maka ada kebijakan-kebijakan khusus bagi jurnalis perempuan apabila sedang hamil, haid, dan menyusui.

Media tempat K bekerja masih memperbolehkan jurnalis perempuan yang tengah haid, hamil, dan menyusui untuk tetap bekerja. Hal tersebut dikembalikan lagi kepada jurnalis yang bersangkutan, apakah sanggup melaksanakan tugas yang diberikan. Bagi jurnalis perempuan yang bertugas di studio, pihak kantor akan memfasilitasi sesuai dengan kenyamanan jurnalis tersebut, misalnya, menyediakan kursi, sehingga tidak perlu siaran sembari berdiri sepanjang acara. Jurnalis tersebut juga dipersilakan untuk menggunakan model pakaian bekerja yang lebih nyaman, namun tetap harus memerhatikan standar kerapihan di depan kamera.

Motif Bertahan

Manusia secara aktif membentuk perilaku dirinya sendiri. Pada setiap tindakan individu, terdapat motif yang menjadi orientasi dari tindakannya. Tingkah laku atau perilaku seseorang tidak hanya dipengaruhi oleh masa lalunya, tetapi juga melalui interaksi dengan dirinya sendiri dan dengan orang lain dalam kelompok sosialnya.

Untuk memahami tindakan yang dilakukan oleh para informan, tidak bisa hanya dilakukan dari satu sisi saja, tetapi harus secara menyeluruh.

Menurut Max Weber, makna dan motif subjektif ini berhubungan langsung dengan tindakan manusia (Mulyana, 2006: 61). Motif memiliki nilai penting dalam melihat diri perempuan yang melatarbelakangi memilih profesi jurnalis di media massa. Munculnya tindakan ini dapat digambarkan melalui dua fase, yaitu fase *in-order-to motive* atau masa yang akan datang dan juga fase *because motive* atau masa lalu (Schutz, 1972:86).

Berdasarkan hasil penelitian, para informan memiliki makna tersendiri dalam memilih bertahan menjadi seorang jurnalis perempuan yang mengalami diskriminasi di lingkungan kerja. Meskipun masing-masing informan memiliki makna tersendiri, makna yang dimiliki keempatnya tidak jauh berbeda satu dengan lainnya. Pengalaman yang dimiliki oleh para informan menjadi modal bagi mereka untuk memahami dirinya sendiri, memahami profesi jurnalis yang dijalannya, dan memahami dirinya sebagai perempuan yang berprofesi sebagai jurnalis. Para informan memaknai profesi jurnalis sebagai profesi yang memiliki makna, yakni sebagai profesi yang menantang, bermanfaat kepada sesama, serta pekerjaan untuk menyalurkan idealisme dan aktualisasi diri,

Industri media, baik media cetak, televisi, radio, maupun daring, masih didominasi oleh laki-laki. Media termasuk ke dalam organisasi yang memiliki diversitas kultural di mana terdapat banyak orang yang memiliki latar belakang yang berbeda-beda. Permasalahan media salah satunya disebabkan oleh hasil dari konstruksi sosial tentang perbedaan antar pekerjaannya yang berujung pada diskriminasi. Konflik tersebut semakin tidak ditemukan titik tengahnya, karena sampai saat ini media masih memanjakan budaya patriarki dalam sistemnya. Bukan sesuatu yang aneh apabila dunia jurnalistik disebut sebagai industri para maskulin atau *male dominated route*, karena faktor jumlah laki-laki yang menduduki posisi petinggi media lebih dominan, baik dalam industri media cetak maupun media-media online (Awuy, 2000: 242). Sementara itu, secara sosial, hadirnya jurnalis perempuan di tengah masyarakat menimbulkan persepsi tersendiri. Pandangan masyarakat terhadap perempuan yang berprofesi sebagai jurnalis merupakan suatu pekerjaan yang tidak menjanjikan dan menarik untuk dijadikan pilihan. Bahkan dianggap pekerjaan yang tidak aman, tidak lazim, dan tidak memiliki masa depan (Ainah, 2017: 144).

Penilaian sosial terhadap hal itu cenderung berdampak kepada keberadaan dan peran jurnalis perempuan di media yang dianggap sebelah mata dan termasuk ke dalam kelompok terpinggirkan. Masyarakat, secara tidak sadar, telah menyusun konstruksi sosial yang mengabaikan perempuan untuk dapat dengan bebas bersuara dan memberikan pendapatnya (Wulandari, Dilla, & Saidin, 2019: 63).

Kesimpulan

Jurnalis perempuan mengalami diskriminasi khusus dalam karirnya. Selain perbedaan jumlah pekerja perempuan dan laki-laki dalam industri media yang masih jauh perbandingannya, gender ikut berperan dalam menentukan bagaimana media membentuk konstruksi sosial yang terus berlangsung dalam pengoperasiannya. Oleh

karena itu, dalam lingkup kerja, khususnya industri media, rawan terjadi ketimpangan dan ketidakadilan gender pada para jurnalis perempuan.

Berbagai diskriminasi yang menimpa jurnalis perempuan memperlihatkan bahwa dunia jurnalisme masih identik dengan bidang yang maskulin. Diskriminasi yang dialami jurnalis perempuan terjadi merata ke berbagai bentuk media, baik cetak, televisi, radio, dan daring. Bentuk diskriminasi yang dialami jurnalis perempuan umumnya adalah stereotip, baik dari masyarakat, narasumber, maupun kalangan sesama jurnalis, khususnya jurnalis laki-laki. Selain itu, juga terjadi tindak perundungan dan pelecehan secara verbal, bahkan, di antaranya, mengalami serangan fisik yang mengarah seksual.

Para jurnalis perempuan memaknai diskriminasi yang dialaminya sebagai tindakan yang harus dilawan bersama. Diskriminasi tidak bisa dibenarkan hanya karena tindakan tersebut telah biasa dilakukan. Perlu ada edukasi dan sosialisasi menyeluruh agar tidak terjadi normalisasi perbuatan yang merugikan tersebut. Jurnalis perempuan berharap terjadi perubahan secara komprehensif, baik dalam sistem keredaksian dan sistem di masyarakat, agar tegas tidak memelihara segala bentuk diskriminasi. Dengan tindakan diskriminasi yang telah dialami, para jurnalis perempuan memilih tetap bertahan dalam pekerjaan ini dianggap sebagai profesi yang menantang, bermanfaat kepada sesama, serta dapat menyalurkan idealisme dan aktualisasi diri,

Daftar Pustaka

- Ainah, Z. (2017). Eksistensi Jurnalis Perempuan dalam Pandangan Masyarakat Aceh. *Jurnal Ilmu Komunikasi* 8(2), 143-153
- Farid, M. R. A. A. (2019). Kekerasan terhadap Perempuan dalam Ketimpangan Relasi Kuasa: Studi Kasus di Rifka Annisa Women's Crisis Center. *SAWWA: Jurnal Studi Gender* 14(2), 175-190.
- Kovach, B., & Rosenstiel, T. (2014). *The Element of Journalism* (3rd ed.). New York: Three Rivers Press.
- Luviana (2012). *Jejak Jurnalis Perempuan: Pemetaan Kondisi Kerja Jurnalis Perempuan di Indonesia*. Jakarta: Aliansi Jurnalis Independen.
- Manampiring, F.H., Senduk, J.J., & Boham, A. (2019). Persepsi Mahasiswa Komunikasi Fispol Unsrat Pada Profesi Jurnalis Perempuan di Kota Manado. *Jurnal Acta Diurna Komunikasi* 8(2):1-15.
- Mastanora, R., & Deswita, M. (2021). Strategi Komunikasi dalam Meningkatkan Motivasi Kerja Pegawai di Masa Pandemi Covid-19. *Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial Dan Budaya* 3(2): 94-104.
- Moleong, L. J. (2012). *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Morissan. (2013). *Teori Komunikasi Individu Hingga Massa*. Jakarta: KENCANA.
- Mulyana, Deddy. 2006. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*. Cet.V. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Ollenburger, J., & Moore, H.A. (2002), *Sosiologi Wanita*, terj. Budi Sucahyono. Jakarta: Rineka Cipta.
- Pratiwi, H. D., Sunarto, S., & Lukmantoro, T. (2021). Diskriminasi Gender terhadap Jurnalis Perempuan di Media *Interaksi Online* 9(3): 111-125.
- Schutz, A. (1972). *The Phenomenological of the Social World*. London: Heinemann Educational Book.
- Siregar, B., Sidharta, V., & Arlena, W.M. (2020). Pengarusutamaan Gender: Studi Kasus Jurnalis Perempuan Metro TV. *Global Komunika* 1(2):1-13.
- Suprihatin, S., & Azis, A. M. (2020). Pelecehan Seksual pada Jurnalis Perempuan di Indonesia. *PALASTREN Jurnal Studi Gender* 13(2): 413-434.
- Rizki, B.S. (2015). Jurnalis Perempuan dalam Media Massa (Kajian Teori Strukturasi). *Signal* 3(2):1-24.
- Wendratama, dkk. (2021). *Kekerasan terhadap Jurnalis Perempuan Indonesia: Ancaman bagi Jurnalisme dan Kebebasan Pers*. Sleman: PR2Media
- Wulandari, E., Dilla, S., & Saidin. (2019). Opini Masyarakat tentang Profesi Jurnalis Perempuan pada Media di Kota Kendari. *Jurnal Online Jurnalistik* 1(1): 61-75.

E-BOOK//NOT FOR SALE

BAB VIII

INTERSEKSIONALITAS AGENDA Keadilan Gender

1

Peran Komunitas dan Kelompok Sesama Orang Tua dalam Pemenuhan Hak-Hak Anak Penyandang Disabilitas

Ni Nyoman Anna Marthanti

2

Inklusivitas Dunia Kerja: Mendengarkan Suara Pekerja Disabilitas di Sektor Formal

Qorihani dan Tien Mulyanthi

3

Membangun Kekuatan Politik Perempuan Kelas Pekerja: Serikat Pekerja, Partai Buruh, dan Representasi di Parlemen

Dian Trisnanti

4

Reproduksi Pengetahuan Feminis Akar Rumput melalui Pendidikan Feminis (Refleksi atas Pengalaman “Sekolah Perempuan”)

Iva Hasanah

Peran Komunitas dan Kelompok Sesama Orang Tua dalam Pemenuhan Hak-Hak Anak Penyandang Disabilitas

Ni Nyoman Anna Marthanti

Pendahuluan

Kondisi Penyandang Disabilitas di Indonesia

Salah satu isu yang sering diperdebatkan pada forum-forum mengenai disabilitas di Indonesia adalah belum adanya kesamaan data dari pihak resmi, yakni pemerintah tentang jumlah penyandang disabilitas, termasuk kurangnya data terpilah sesuai ragam disabilitas. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS), pada tahun 2020 di Indonesia, terdapat 22,5 juta penyandang disabilitas. Sementara, data Survei Ekonomi Nasional (SUSENAS) mencatat sebanyak 28,05 juta penyandang disabilitas di Indonesia. Data World Health Organization (WHO) menyebutkan, ada sekitar 10 persen penyandang disabilitas dari total penduduk Indonesia atau sekitar 27,3 juta orang (*Kompas*, 3 Januari 2023). Perbedaan data ini masih terus menjadi pembahasan di luar masalah-masalah terkait pemenuhan hak-hak penyandang disabilitas. Kesatuan data dengan data terpilah sesuai ragam disabilitas dan kategori umur akan memudahkan upaya pemenuhan kebutuhan dan hak para penyandang disabilitas serta memastikan mereka menikmati layanan umum yang aksesibel dan akomodatif.

Secara khusus, untuk anak dengan disabilitas, menurut Riset Kesehatan Dasar (RISKESDAS) tahun 2018 (Riskesda, Kementerian Kesehatan RI, 2018), terdapat sekitar 3,3 persen anak (usia 5 hingga 17 tahun) yang menyandang disabilitas. Proporsi antara anak penyandang disabilitas perempuan dan laki-laki maupun antara perkotaan dan perdesaan cenderung sama. Sementara, hasil survei SUSENAS tahun 2018 dan 2020 mencatat persentase anak penyandang disabilitas (usia 2 sampai 17 tahun) di Indonesia lebih rendah, yakni 1,1 persen dan 0,6 persen. Tantangan dalam memperkirakan populasi anak penyandang disabilitas secara akurat tidak hanya

terjadi di Indonesia, karena rintangan serupa juga ditemui di seluruh kawasan Asia-Pasifik. Kurangnya pengetahuan tentang ciri-ciri ragam disabilitas tertentu, ketakutan menghadapi stigma masyarakat dan keluarga besar, ketiadaan biaya berobat dan terapi, layanan deteksi dini, dan akses informasi yang tidak memadai merupakan beberapa penyebab masih jarang keluarga yang mau mengakui keberadaan individu disabilitas di keluarganya. Akibatnya, banyaknya hak-hak dasar penyandang disabilitas yang terabaikan.

Regulasi mengenai Anak Penyandang Disabilitas di Indonesia

Di Indonesia, berbagai aturan terkait anak dan disabilitas telah dikeluarkan oleh pemerintah. Mulai dari Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, UU Nomor 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan Konvensi Hak Penyandang Disabilitas, Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Undang-Undang Perlindungan Anak, Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas, hingga yang terbaru adalah Peraturan Pemerintah Nomor 78 Tahun 2021 tentang Perlindungan Khusus bagi Anak, yang menyebutkan bahwa anak penyandang disabilitas harus mendapatkan perlindungan khusus. Peraturan terakhir menegaskan, anak-anak dengan disabilitas berhak mendapatkan layanan dan akses yang sama dengan anak tipikal lainnya. Pemerintah seharusnya menjamin pemenuhan hak-hak mereka sebagai warga negara. Perlindungan khusus bagi anak menurut PP Nomor 78 Tahun 2021 tersebut adalah suatu bentuk perlindungan yang diterima oleh anak dalam situasi dan kondisi tertentu untuk mendapatkan jaminan rasa aman terhadap ancaman yang membahayakan diri dan jiwa dalam tumbuh kembangnya, memberikan layanan yang dibutuhkan anak, serta mencegah terjadinya pelanggaran hak-hak anak. Dari 15 kategori kondisi anak yang memerlukan perlindungan khusus, kondisi anak penyandang disabilitas salah satunya dibahas pada Pasal 69, 70, 71, 72, 72 dan 74.

UU Nomor 8 Tahun 2016 menyebutkan bahwa penyandang disabilitas memiliki 22 hak. Ke-22 hak tersebut dapat dikelompokkan menjadi enam dimensi, yakni dimensi eksistensi, politik, ekonomi, sosial, budaya, dan pelayanan publik. Dimensi eksistensi meliputi hak untuk hidup, bebas dari stigma, privasi dan hak bebas dari diskriminasi, penelantaran, penyiksaan dan eksploitasi. Selain hak untuk semua, perempuan dan anak penyandang disabilitas juga memiliki hak khusus. Pada Pasal 5 Ayat 3 disebutkan bahwa hak khusus anak penyandang disabilitas adalah:

- a. Mendapatkan perlindungan khusus dari diskriminasi, penelantaran, pelecehan, eksploitasi, serta kekerasan dan kejahatan seksual;
- b. Mendapatkan perawatan dan pengasuhan keluarga atau keluarga pengganti untuk tumbuh kembang secara optimal;
- c. Dilindungi kepentingannya dalam pengambilan keputusan;
- d. Perlakuan anak secara manusiawi sesuai dengan martabat dan hak anak;
- e. Pemenuhan kebutuhan khusus;
- f. Perlakuan yang sama dengan anak lain untuk mencapai integrasi sosial dan pengembangan individu; dan
- g. Mendapatkan pendampingan sosial.

Dengan disahkannya Undang-Undang Penyandang Disabilitas ini, penyandang disabilitas yang tadinya dipandang sebagai pihak yang hanya membutuhkan perlindungan sosial, kini mulai memandang dirinya sebagai pemilik hak-hak dasar, sama seperti warga negara lain yang tidak memiliki disabilitas.

Selain itu, beberapa daerah kini telah memiliki atau sementara menyiapkan Rencana Aksi Daerah Penyandang Disabilitas (RAD-PD) sebagai acuan bagi pemerintah provinsi dan kabupaten/kota dalam menyusun perencanaan pembangunan tahunan yang inklusif, responsif, akomodatif dan berperspektif disabilitas sebagaimana yang diamanatkan dalam UU Nomor 8 Tahun 2016 dan RIPD guna memberikan Penghormatan, Perlindungan dan Pemenuhan Hak Penyandang Disabilitas dalam Rencana Pembangunan Jangka Panjang Daerah (RPJPD), Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah (RPJMD), Rencana Kerja Pemerintah Daerah (RKPD), Rencana Kerja Organisasi Perangkat Daerah dan Rencana Anggaran Pemerintah Provinsi dan Kabupaten/Kota. Beberapa daerah (provinsi dan kabupaten/kota) yang telah memiliki dan sementara dalam proses penyusunan RAD-PD diantaranya adalah Kota Makassar, Kabupaten Bulukumba, Kalimantan Selatan, DKI Jakarta, NTT, Sumatera Utara, Aceh, Jawa Barat, dan Provinsi Sulawesi Selatan.

Permasalahan

Banyak anak-anak penyandang disabilitas belum dapat sepenuhnya menggunakan hak mereka, meskipun saat ini sudah banyak undang-undang dan aturan tentang penyandang disabilitas. Mereka sering menghadapi berbagai kesulitan dan hambatan dalam berbagai bidang kehidupan, baik secara struktural, ekonomi, sosial, maupun budaya. Parahnya, hal ini menyebabkan banyak anak penyandang disabilitas yang hidup dalam kemiskinan, mengalami diskriminasi dan pengucilan sosial, serta tidak terpenuhinya hak-hak mereka sebagai penyandang disabilitas. Berdasarkan pengalaman pribadi penulis dan hasil diskusi bersama orang tua yang memiliki anak penyandang disabilitas, beberapa tantangan yang sering mereka hadapi adalah:

a. **Kategori Usia Anak Penyandang Disabilitas**

Bila mengikuti definisi anak secara umum, masih terbatas pada usia secara biologis, yakni 0 hingga 18 tahun; sementara, bagi penyandang disabilitas intelektual dan mental bisa berbeda antara usia biologis dan usia mental. Hal ini bisa menjadi hambatan mereka dalam mendapatkan akses perlindungan sosial dan pemenuhan hak-hak dasar.

b. **Aksesibilitas terhadap Lingkungan**

Lingkungan yang dapat diakses secara fisik merupakan masalah bagi banyak anak penyandang disabilitas. Anak-anak penyandang disabilitas mungkin mengalami kesulitan bergerak dan berpartisipasi dalam kegiatan karena hambatan fisik termasuk tangga, jalan beraspal, dan ruang publik yang tidak dibangun dengan mempertimbangkan kebutuhan mereka.

c. **Akses pada Pendidikan**

Akses sebagai hak anak penyandang disabilitas untuk memperoleh pendidikan inklusif belum dijamin sepenuhnya dalam dunia pendidikan. Mereka

seharusnya memiliki akses yang sama terhadap pendidikan konvensional, dengan dukungan dan bantuan yang diberikan sesuai dengan kebutuhan mereka. Namun, masih ada beberapa sekolah yang tidak dapat menawarkan sumber daya dan bantuan yang memadai kepada siswa penyandang disabilitas. Karena kekurangan sekolah ini, siswa penyandang disabilitas terpaksa mengikuti sekolah luar biasa atau bahkan tidak mengenyam pendidikan sama sekali. Kalau pun bersekolah di sekolah konvensional, masih banyak yang belum mendapatkan layanan yang aksesibel dan mengakomodasi kebutuhan khusus mereka serta harus mengeluarkan ekstra biaya yang besar untuk guru pendamping khusus atau kelas khusus.

d. **Stigma dan Diskriminasi Sosial**

Penyandang disabilitas terus menghadapi masalah ini di masyarakat. Anak-anak penyandang disabilitas sering mengalami diskriminasi, penolakan, dan stereotip yang tidak menyenangkan yang dapat merusak harga diri dan keterlibatan mereka dalam kehidupan sehari-hari. Akibatnya, banyak yang dikurung di rumah atau para orang tua memilih tidak melibatkan mereka dalam aktifitas sosial masyarakat.

e. **Akses Terbatas ke Layanan Kesehatan**

Meskipun akses pada terapi, yakni terapi wicara dan okupasi sudah dijamin oleh BPJS Kesehatan, pada praktiknya layanan yang diberikan masih sangat tidak ramah disabilitas. Misalnya, waktu tunggu yang lama sehingga anak acapkali menjadi bosan lalu tantrum, durasi terapi yang sangat singkat (kurang lebih 30 menit dan hanya seminggu sekali), fasilitasi tempat terapi yang kurang aman dan nyaman bagi anak penyandang disabilitas hingga terbatasnya sumber daya terapis sehingga dilakukan pembatasan penerimaan pasien yang mengakibatkan terputusnya terapi beberapa saat. Agak sulit bagi anak-anak penyandang disabilitas untuk mendapatkan layanan kesehatan yang memadai. Akibatnya, pertumbuhan, kesehatan dan kesejahteraan mereka mungkin terhambat oleh fasilitasi dan akomodasi medis yang terbatas, kurangnya pemahaman medis tentang kondisi mereka, dan terbatasnya akses ke layanan terapi dan perawatan yang sesuai.

f. **Keterbatasan Mobilitas dan Komunikasi**

Beberapa ragam disabilitas fisik atau sensorik yang berbeda pada anak-anak dapat mempengaruhi kemampuan mereka untuk bergerak dan berkomunikasi. Hal ini dapat mempersulit mereka untuk berinteraksi dengan lingkungannya, mendapatkan informasi, dan berkomunikasi dengan orang lain.

g. **Akses pada Ketenagakerjaan**

Meskipun dari segi undang-undang, definisi anak adalah mereka yang berusia 0 hingga 18 tahun, bagi beberapa ragam disabilitas terutama disabilitas intelektual dan mental, usia biologis dan usia mental bisa berbeda. Hak penyandang disabilitas untuk bekerja dan berpartisipasi dalam kegiatan ekonomi harus dijamin. Pemerintah harus memastikan adanya program pelatihan, pembinaan, dan penyediaan kesempatan kerja yang sesuai dengan kemampuan dan minat remaja-dewasa dengan disabilitas. Namun, kenyataannya, masih ada banyak remaja-dewasa penyandang disabilitas yang

sulit mendapatkan pekerjaan yang layak dan bermartabat, terutama dalam ragam disabilitas intelektual dan mental. Selain itu, meskipun sudah ada kuota 1% penyandang disabilitas di BUMN dan 2% di Badan Usaha Milik Daerah (BUMD) tetapi yang umumnya diterima adalah disabilitas fisik.

h. **Anak dengan disabilitas sangat rentan mengalami segala bentuk kekerasan dan eksploitasi.**

Hambatan yang mereka miliki dapat disalahartikan sebagai bentuk kelemahan serta keluguan yang dapat dimanfaatkan oleh pelaku kekerasan. Untuk anak perempuan disabilitas, mereka mengalami kerentanan ganda, utamanya potensi mengalami kekerasan seksual.

Ruang Lingkup dan Definisi

Dalam artikel ini, ruang lingkup pembahasan dibatasi pada anak penyandang disabilitas dan peran komunitas atau kelompok sesama orang tua dalam pemenuhan hak-hak anak penyandang disabilitas. Definisi anak penyandang disabilitas merujuk pada PP Nomor 78 Tahun 2021 tentang Perlindungan Khusus Bagi Anak, Pasal 1 Angka 20, yakni anak yang mengalami keterbatasan fisik, intelektual, mental, dan/atau sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dapat mengalami hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi secara penuh dan efektif berdasarkan kesamaan hak.

Hak anak penyandang disabilitas yang dimaksud adalah yang termaktub dalam Undang-Undang No 8 Tahun 2016 serta yang memenuhi empat (4) prinsip umum hak anak sebagaimana yang disebutkan dalam Konvensi Hak Anak PBB yaitu:

1. Non diskriminasi, artinya hak anak berlaku untuk semua anak tanpa perbedaan apapun;
2. Kepentingan terbaik anak, artinya bahwa dalam semua tindakan yang menyangkut anak, maka apa yang terbaik bagi anak haruslah menjadi pertimbangan yang utama.
3. Kelangsungan hidup dan perkembangan anak, artinya hak anak menyangkut dan berpusat pada hak hidup yang melekat pada diri setiap anak. Hak anak atas perkembangannya harus dijamin dalam semua sisi.
4. Penghargaan terhadap pendapat anak –partisipasi anak, artinya pendapat anak, terutama jika menyangkut hal-hal yang mempengaruhi kehidupannya, perlu dipertimbangkan dalam setiap pengambilan keputusan.

Yang dimaksud dengan komunitas atau kelompok sesama orang tua dengan anak penyandang disabilitas adalah sekelompok individu yang berinteraksi satu sama lain untuk meningkatkan pengetahuan dan keterampilan mereka tentang subyek tertentu dengan mengacu pada nilai dan minat yang sama (Wenger, dkk., 2002). Secara khusus, penulis mewawancarai beberapa komunitas sesama orang tua dengan anak penyandang disabilitas terutama dari ragam disabilitas intelektual dan mental dikarenakan mereka lebih banyak mengandalkan peran orang tua atau *caregiver* dalam keseharian. Dari beberapa komunitas atau kelompok sesama orang tua ini dapat diklasifikasi menjadi komunitas atau kelompok sesama orang tua yang

memiliki anak dengan ragam disabilitas yang sama. Contohnya, Persatuan Orang tua dengan Anak Autistik Makassar (POAAM) dan Komunitas Orang Tua dengan Anak Down Syndrome (KOADS). Klasifikasi lainnya adalah komunitas atau kelompok sesama orang tua dengan anak dari berbagai ragam disabilitas, seperti Forum Keluarga Spesial Indonesia (FORKESI Makassar). Klasifikasi ketiga adalah komunitas atau kelompok sesama orang tua yang memiliki kesamaan minat/tujuan, contohnya ABK UMKM dan UMKM Anak Spesial Makassar.

Peran Komunitas/Kelompok Sesama Orang Tua

Anak-anak penyandang disabilitas adalah bagian tak terpisahkan dari masyarakat. Pemenuhan hak-hak mereka memerlukan keterlibatan komunitas yang kuat. Peran komunitas sangat penting dalam memastikan anak-anak penyandang disabilitas dapat hidup secara inklusif dan mendapat perlindungan yang mereka butuhkan. Komunitas dapat menjadi agen perubahan yang kuat dalam mewujudkan kesetaraan dan kesempatan bagi anak-anak penyandang disabilitas. Sebagai lapis pertama yang berkewajiban untuk memenuhi hak anak penyandang disabilitas, peranan orang tua atau *caregiver* sangat penting dalam proses pendampingan ini, terutama bagi anak-anak dengan disabilitas intelektual dan disabilitas mental yang masih memerlukan bantuan dan perhatian khusus.

Banyak komunitas dan kelompok orang tua yang pada awalnya dibentuk sebagai wadah dukungan antar *caregiver* dengan anak disabilitas. Berdasarkan survei online yang dilakukan penulis kepada para orang tua/*caregiver* dengan anak penyandang disabilitas intelektual dan disabilitas mental, sebagian besar memilih bergabung dengan salah satu komunitas sesama orang tua agar bisa saling berbagi informasi, belajar metode pengasuhan dan pengetahuan mengenai penanganan ragam disabilitas, termasuk terapi dan diet yang dibutuhkan oleh anak penyandang disabilitas. Namun, seiring berjalannya waktu dan perkembangan anak-anak dengan kebutuhan khusus ini, fokus komunitas dan kelompok orang tua semakin bertambah. Alasan utama lainnya adalah untuk saling memberikan dukungan kepada sesama orang tua dan berupaya bersama memenuhi hak-hak anak mereka, terutama pemenuhan hak-hak anak penyandang disabilitas di sektor pendidikan, kesehatan, dan ketenagakerjaan. Mereka juga berkeinginan agar anak-anak mereka, terutama yang remaja, bisa berkegiatan dan mendapatkan pelatihan yang menunjang kemandirian mereka.

Dari 87 responden orang tua dengan anak penyandang disabilitas dari berbagai kota di Indonesia yang mengikuti survei yang dilakukan penulis, hanya 33,3% yang mengetahui regulasi atau aturan terkait penyandang disabilitas, 51,7% tidak tahu, dan sisanya hanya tahu sedikit tapi tidak paham dan samar-samar. Terkait pihak yang berkewajiban memenuhi hak anak penyandang disabilitas, hampir semua menjawab kewajiban negara atau pemerintah; hanya sebagian kecil yang menjawab dengan kewajiban orang tua atau keluarga. Hal ini menunjukkan bahwa masih banyak orang tua yang merasakan peran negara dan pemerintah masih sangat kurang dalam memberikan layanan akses dan akomodasi layak dalam pemenuhan hak-hak anak penyandang disabilitas. Mereka adalah warga negara yang memiliki potensi dan

kontribusi yang berharga bagi masyarakat dan bangsa ini. Dalam mewujudkan perlindungan dan pemenuhan hak-hak mereka, kolaborasi antara pemerintah, masyarakat, dan kelompok *caregiver* sangatlah penting. Pemerintah harus melakukan evaluasi terhadap kebijakan yang sudah ada dan meningkatkan upaya untuk melindungi dan memberikan perlindungan yang setara bagi anak-anak penyandang disabilitas. Pemerintah juga harus memperhatikan kebutuhan dan hak-hak mereka dalam merancang dan mengimplementasikan program-program pembangunan yang berkelanjutan.

Tujuan dan arah capaian komunitas atau kelompok sesama orang tua dengan anak penyandang disabilitas semakin berkembang seiring usia anak yang kian meningkat. Yang awalnya hanya bersifat saling berbagi (*sharing*), saling mendukung (*supporting*), dan ingin mengedukasi masyarakat awam (*doing*), peran ini makin bertambah, yaitu selaku *inspire*, yakni lebih pro-aktif dalam mengangkat isu-isu yang terabaikan, pemberdayaan, kemandirian anak disabilitas, serta menyuarakan pemenuhan hak dan melakukan pendampingan. Yang kedua, berperan untuk penyadartahuan, pemberian dan penyebaran informasi mengenai hal-hal yang terkait akses dan akomodasi layak (*inform*), serta yang ketiga adalah berperan serta terlibat sebagai mitra pemerintah dan unsur non-pemerintah lainnya dalam membuat kebijakan, regulasi dan memberi masukan terkait disabilitas (*improve*) (Alba, Isuf, Inestiss, & Denisa, 2014). Dengan membangun kesadaran dan pemahaman yang lebih baik tentang masalah yang dihadapi serta memperjuangkan kebijakan yang inklusif dan adil, maka diharapkan komunitas dan kelompok sesama orang tua bisa bersama-sama menciptakan lingkungan yang lebih ramah dan inklusif bagi anak-anak dengan disabilitas.

Penutup

Meskipun sudah ada regulasi dan aturan terkait hak anak penyandang disabilitas, masih banyak anak yang belum menikmati hak-hak mereka secara penuh. Pemerintah, masyarakat, dan kelompok *caregiver* harus bersama-sama memastikan pemenuhan hak-hak anak penyandang disabilitas di sektor pendidikan, kesehatan, dan ketenagakerjaan. Kerja sama yang baik dan komitmen yang kuat dapat menciptakan masyarakat yang lebih inklusif dan adil bagi semua anak, termasuk anak-anak penyandang disabilitas.

Beberapa peran komunitas atau kelompok sesama orang tua dengan anak penyandang disabilitas dalam mengatasi permasalahan serta upaya pemenuhan hak-hak mereka adalah sebagai berikut:

- a. Komunitas memiliki peran penting dalam meningkatkan kesadaran dan pemahaman tentang penyandang disabilitas. Dengan mengedukasi anggota masyarakat tentang jenis disabilitas, tantangan yang dihadapi oleh anak-anak penyandang disabilitas, dan hak-hak mereka, stigma dan diskriminasi dapat dikurangi. Dalam masyarakat yang memiliki pengetahuan yang lebih baik, anak-anak penyandang disabilitas lebih mungkin diterima secara sosial dan mendapatkan dukungan yang mereka butuhkan.

- b. Komunitas dapat berperan dalam memastikan aksesibilitas fisik bagi anak-anak penyandang disabilitas, termasuk membangun lingkungan yang ramah disabilitas dengan dukungan fasilitas umum yang dapat diakses, seperti taman, sekolah, tempat ibadah, dan fasilitas kesehatan. Komunitas juga dapat memperjuangkan aksesibilitas transportasi yang memadai bagi anak-anak penyandang disabilitas, sehingga mereka dapat berpartisipasi dalam kegiatan sosial, pendidikan, dan rekreasi.
- c. Komunitas dapat berperan dalam mendorong pendidikan inklusif bagi anak-anak penyandang disabilitas. Dukungan dan partisipasi aktif dari anggota komunitas dapat membantu menciptakan lingkungan pendidikan yang inklusif di sekolah-sekolah. Ini melibatkan mempromosikan kolaborasi antara guru, staf sekolah, orang tua, dan siswa dalam merancang program pendidikan yang disesuaikan dengan kebutuhan anak-anak penyandang disabilitas. Komunitas juga dapat mendukung pelatihan dan pengembangan keterampilan bagi pendidik untuk meningkatkan kemampuan mereka dalam memberikan pendidikan inklusif.
- d. Komunitas dapat memberikan dukungan emosional dan sosial yang penting bagi anak-anak penyandang disabilitas dan keluarga mereka. Komunitas dapat menciptakan ruang aman bagi anak-anak penyandang disabilitas dan keluarga mereka untuk berbagi pengalaman, belajar satu sama lain, dan saling memberikan dukungan. Dukungan komunitas seperti ini membantu anak-anak penyandang disabilitas merasa diterima, bermartabat serta memiliki jaringan sosial.

Daftar Pustaka

- Alba D, Isuf J, Inestiss J, & Denisa M, (2014). "The Role of Community-Based Organizations in Management Access and Success of Public Administration Development Empirical Analysis in Front of Theoretical Analysis." *Academic Journal of Interdisciplinary Studies* 3(3): 457-466.
- Hasil Utama Riskesdas. (2018). Kementerian Kesehatan RI.
- Kompas. (3 Januari 2023). Pemberdayaan Penyandang Disabilitas Dimulai dari Pendataan. <https://www.kompas.id/baca/humaniora/2023/01/03/pemberdayaan-penyandang-disabilitas-dimulai-dari-pendataan>.
- Wenger, E, dkk. (2002). *Cultivating Communities of Practice*. Cambridge, MA: Harvard Business School Press.

Inklusivitas Dunia Kerja: Mendengarkan Suara Pekerja Disabilitas di Sektor Formal

Qorihani dan Tien Mulyanthi

Latar Belakang dan Metode Penelitian

Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas mengatur hak bagi penyandang disabilitas untuk mendapatkan pekerjaan dan kehidupan layak. Pasal 33 Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2013 tentang Ketenagakerjaan mewajibkan pemberi kerja dari pemerintah, pemerintah daerah, BUMN, BUMD untuk mempekerjakan penyandang disabilitas minimal dua persen, sementara swasta sedikitnya satu persen dari jumlah pekerjanya. Peraturan serupa tertuang dalam Peraturan Pemerintah Nomor 6 Tahun 2020 tentang Unit Layanan Disabilitas Bidang Ketenagakerjaan. Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2022 tentang Cipta Kerja pasal 67 mempertegas perlindungan pekerja disabilitas. Demikian juga dalam Tujuan Pembangunan Berkelanjutan pada tujuan 8 tentang pertumbuhan ekonomi yang inklusif dan berkelanjutan, lapangan kerja yang penuh dan produktif, serta pekerjaan yang layak untuk semua.

Di sektor swasta, masih sedikit yang mentransformasi lingkungan kerja menjadi inklusif. Tidak heran, angka partisipasi tenaga kerja disabilitas di sektor swasta ini rendah, hanya 44 %, dan non-disabilitas mencapai 69%. International Labour Organization (ILO) meluncurkan Jaringan Bisnis dan Disabilitas Indonesia (JBDI) pada Desember 2020. Hanya saja, baru 75 perusahaan multinasional dan nasional terdaftar sebagai anggota. Padahal, jumlah perusahaan yang terdaftar di Bursa Efek Jakarta (BEJ) sekitar 800-an.

Pada kajian terdahulu, penulis pernah melakukan *rapid assessment* terhadap 42 pemberi kerja dari kalangan sektor swasta tentang tantangan mengaplikasikan kuota kerja disabilitas. Penelitian selanjutnya bertujuan untuk menajamkan kajian tersebut agar diperoleh data lebih objektif, demi mendukung langkah yang mendukung pertumbuhan inklusif, yang seharusnya mempertimbangkan percepatan inisiatif dari

dua pihak, yaitu pemberi kerja dan pekerja penyandang disabilitas. Penulis memotret pengalaman 12 pekerja disabilitas di sektor formal melalui interaksi dalam diskusi terfokus secara daring. Para pekerja disabilitas tersebut merepresentasikan keragaman disabilitas, dari disabilitas daksa, *hard of hearing* (HOH), Netra (*low vision*), psikosial (*anxiety*), serta Tuli total. Domisili informan penelitian ini adalah Jakarta, Malang, dan Cianjur. Mereka adalah pekerja kontrak dan permanen, sedang bekerja atau pernah bekerja pada Badan Usaha Milik Negara (BUMN), instansi pemerintah, swasta (LSM & perusahaan), dan lembaga pendidikan. Pengalaman kerja mereka antara enam (6) bulan hingga 12 tahun. Adapun jabatan/posisi/fungsi kerja partisipan meliputi Asisten, Information and Technology (IT), Program Officer, dan dosen.

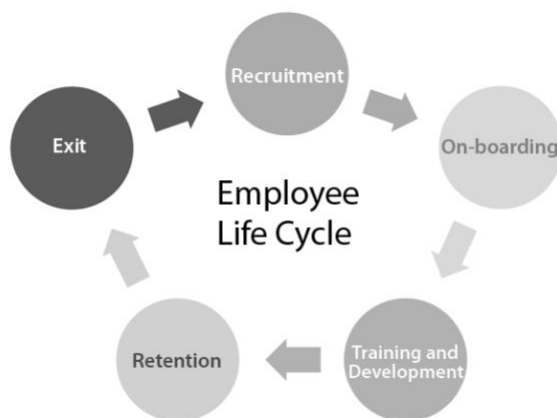
Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif-kualitatif. Dengan alat bantu pengumpulan data dalam bentuk kuisiner, wawancara mendalam, dan dokumentasi. Fokus penelitian meliputi pengalaman pada semua siklus pekerjaan, mulai rekrutmen, wawancara, orientasi, penempatan, hingga penilaian. Informan menyampaikan informasi terkait respons subjek perwakilan perusahaan, sarana, dan prasarana penunjang, serta kesan yang dirasakan atas situasi tersebut. Informan juga memberikan rekomendasi atas kondisi yang seharusnya diterima oleh calon dan pekerja disabilitas.

Kerangka analisis penelitian menggunakan *Buku Panduan Kesetaraan dan Inklusivitas di Tempat Kerja* yang dirilis Kementerian Ketenagakerjaan dan Asosiasi Pengusaha Indonesia (APINDO) pada 2020. Buku ini menyediakan alat untuk menganalisis bagaimana perusahaan menginternalisasi pemahaman tentang kesetaraan dan inklusivitas dunia kerja, menyediakan akomodasi yang diterima, ketersediaan kebijakan, praktik dan pekerjaan yang mendukung budaya bagi penyandang disabilitas, dan penyediaan mekanisme resolusi konflik. Penulis memodifikasi pertanyaan dari poin-poin yang seharusnya menjadi perhatian dalam mewujudkan lingkungan kerja yang inklusif. Temuan penelitian menunjukkan bahwa penerapan kebijakan kuota bagi disabilitas belum berjalan secara optimal. Berdasarkan informasi dari sembilan pekerja disabilitas, dapat ditarik kesimpulan, bahwa semua perusahaan tempat mereka bekerja belum memahami Undang-Undang Penyandang Disabilitas, bahkan tidak mengetahui kewajiban tentang kuota disabilitas. Data penelitian menyatakan, lembaga pemerintahan di tingkat nasional sudah menerapkan inklusivitas disabilitas dan informan merasa nyaman bekerja dan berinteraksi dengan lingkungan kerja tersebut serta tidak menemukan kendala berarti untuk bisa produktif.

Fenomena Gap

Menurut ILO, tahapan ketenagakerjaan terdiri dari:

1. Rekrutmen (info lowongan, wawancara, dan tes)
2. Orientasi kerja
3. Percobaan kerja dan penempatan
4. Penilaian atas kemajuan tinjauan dan penghargaan
5. Promosi (pengembangan karier, pelatihan)
6. Jaminan tetap bekerja



Grafik 1. Siklus Pekerjaan

Peneliti yang bertindak sebagai fasilitator diskusi memberikan kesempatan pada seluruh informan untuk menceritakan pengalaman yang dirasakan dalam siklus pekerjaan terkait tantangan dan respons positif dari pemberi kerja. Dari diskusi tersebut, berikut beberapa informasi yang berhasil dicatat:

1. Rekrutmen (Informasi Lowongan Kerja, Wawancara, dan Tes)

Berdasarkan dialog dengan seluruh informan, terdapat dua jalur penerimaan pekerja disabilitas, yaitu jalur reguler biasa dan jalur khusus. Pada jalur yang pertama, dalam informasi lowongan, perusahaan tidak menyantumkan bahwa lowongan pekerjaan yang ditawarkan terbuka bagi disabilitas. Media yang dipilih untuk menginformasikan lowongan pekerjaan adalah website pencarian kerja dan website perusahaan. Sembilan dari sebelas informan dengan disabilitas daksa, kurang dengar (*hard of hearing*), dan psikososial mengatakan, mereka tidak menemukan kendala dalam mengakses informasi lowongan kerja, melakukan wawancara, dan mengikuti tes seleksi.

Sementara, pada jalur khusus, menurut pengalaman dua informan dengan disabilitas Netra dan Tuli yang merupakan pekerja BUMN dengan masa kerja lebih dari dua tahun, informasi lowongan kerja didapat dari sumber yang berbeda. Yaitu, melalui website dan lembaga pelatihan yang khusus menargetkan penyandang disabilitas. Kedua informan menjelaskan bahwa proses wawancara dan seleksi dapat dilalui dengan lancar. Organisasi/instansi pemberi kerja sejak awal menanyakan kebutuhan untuk akomodasi yang dapat memudahkan mereka melalui tahap awal tersebut. Informan dengan disabilitas Netra diberikan informasi tahapan seleksi secara daring dengan pengerjaan tugas yang menentukan keberhasilan seleksi. Hal yang sama juga diberikan untuk informan dengan disabilitas Netra. Pada tahap wawancara, mereka melakukannya secara luring dengan datang langsung ke kantor. Jaminan akses di lingkungan kerja dirasakan dengan kesiapan staf di kantor untuk membantu mereka. Misalnya, calon pekerja dengan disabilitas Netra dibantu oleh satpam menuju ke ruangan wawancara. Informan dengan disabilitas Tuli mengatakan bahwa dirinya mengandalkan komunikasi secara verbal. Pada saat wawancara,

instansi menyediakan Juru Bahasa Isyarat yang ikut mendampingi. Yang khas dengan mekanisme yang ditempuh dalam jalur khusus adalah instansi pemberi kerja bekerja sama dengan organisasi penyandang disabilitas yang membantu dalam memastikan jaminan aksesibilitas pelamar disabilitas. Salah satu informan bahkan mendapatkan pelatihan yang sesuai dengan posisi yang dibutuhkan. Satu informan penyandang disabilitas Tuli merupakan lulusan Sekolah Luar Biasa (SLB) di Jakarta. Sebelum bekerja, ia mengikuti pelatihan *programmer* dari organisasi penyandang disabilitas. Sedangkan, satu informan lainnya menceritakan bahwa latar belakang pendidikannya berbeda dengan fungsi yang ditawarkan. Namun, ketika seleksi, dia hanya diminta bercerita tentang proyek yang pernah dikerjakan. Setelah ada keputusan lolos seleksi dan diterima, baru diberikan orientasi kerja melalui website. Penulis tidak mendapatkan informasi sejauhmana tantangan informan tersebut dalam menjalani masa orientasi.

Berdasarkan Pedoman The International Labour Organization (ILO) tentang Pengelolaan Penyandang Disabilitas di Tempat Kerja, prinsip anti-diskriminasi dijamin selama proses perekrutan untuk manfaat yang optimal dan maksimal bagi pemberi kerja dan kesempatan yang setara bagi semua calon pekerja, baik para penyandang disabilitas atau non-disabilitas. Penting bagi pemberi kerja untuk mempersiapkan organisasinya dalam memastikan inklusivitas lingkungan kerja. Penerapannya dapat tergambar pada informasi lowongan kerja. Penyedia kerja, baik pemerintah maupun swasta, seharusnya menyampaikan pernyataan komitmen atas kesetaraan kesempatan dalam prosedur perekrutan dan dalam iklan lowongan kerja. Secara khusus, dalam lowongan, pemberi kerja juga menginformasikan undangan bagi disabilitas untuk melamar posisi yang dibuka serta menyatakan bahwa semua calon akan dipertimbangkan semata-mata berdasarkan kualifikasi yang sesuai pekerjaan.

Pihak penyedia kerja selayaknya memastikan bahwa proses perekrutan diupayakan menarik calon pelamar dari sebanyak mungkin penyandang disabilitas yang memiliki kemampuan. Hal ini setidaknya dapat diatasi melalui konsultasi dengan penyedia jasa tenaga kerja untuk penyandang disabilitas atau lembaga khusus yang memiliki pengalaman dalam memastikan informasi lowongan kerja dipublikasikan dalam suatu format yang dapat diakses oleh pelamar dari keragaman jenis penyandang disabilitas. Pilihan platform publikasi mempertimbangkan keragaman dan alternatif media, yaitu media cetak, radio, internet --dengan menyediakan bahan lamaran kerja dalam berbagai format. Misalnya, untuk calon pelamar dengan disabilitas Netra total, maka dia akan kuat dengan sensorik audio, sehingga informasi lowongan harus dapat dideskripsikan secara audio oleh komputer atau gawai. Untuk disabilitas Netra dengan penglihatan rendah/minim, dapat dibantu dengan pengaturan desain dengan warna yang kontras. Sementara, untuk disabilitas Tuli, dapat mengakses informasi lowongan melalui gambar atau desain.

Jika pemberi kerja tidak mampu memastikan jaminan aksesibilitas pada tahap rekrutmen, mereka perlu melakukan kerja sama dengan organisasi yang kompeten, seperti organisasi penyandang disabilitas (OPD), perusahaan

penempatan tenaga kerja, unit layanan disabilitas yang terdapat di tiap kabupaten/kota. Secara normatif, organisasi-organisasi tersebut dapat memberikan layanan konsultasi sampai pada pendampingan dengan penyediaan tenaga ahli dalam proses rekrutmen, wawancara, dan seleksi. Organisasi-organisasi itu juga dapat memberikan pertimbangan terkait penetapan lainnya, seperti pengaturan jasa teknik untuk mendukung akomodasi yang wajar, subsidi upah, dan insentif lainnya yang diperlukan.

2. Orientasi dan Percobaan

Tahap kedua dalam siklus kerja yaitu orientasi kerja. Tahap ini merupakan program/aktivitas mempersiapkan karyawan baru di sebuah organisasi, baik terkait kebijakan, nilai, peran, maupun tujuan. Masa ini juga merupakan tahap adaptasi antara karyawan baru dan lama. Tujuan aktivitas orientasi ini, di antaranya, adalah pengenalan hierarki perusahaan, pemahaman manajemen kerja, penyampaian harapan kerja, pengenalan tempat kerja dan informasi cara kerja, maupun kewajiban, dan hak yang melekat sebagai karyawan. Hasil yang dapat dirasakan oleh karyawan adalah interaksi yang intensif sehingga mempermudah proses saling bekerja sama dalam tim. Menurut UU Nomor 13 Tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan, jangka waktu masa percobaan kerja, maksimal adalah tiga bulan.

Semua informan melewati masa orientasi yang merupakan bagian dari peraturan manajemen perusahaan ataupun instansi. Dua informan menyampaikan bahwa orientasi diberikan dalam rapat staf. Pekerja dengan disabilitas Tuli total merasakan kebingungan, karena orientasi disampaikan secara oral tanpa juru bahasa universal. Akhirnya, dia mengandalkan cara membaca gerak bibir. Selanjutnya, mereka mengandalkan informasi yang disampaikan melalui kanal instansi. Dengan lancar, mereka menceritakan kesan yang didapatkan pada tahap orientasi ini. Satu informan yang merupakan disabilitas daksa pengguna kursi roda menerima stigma negatif dari karyawan lama tepat di hari pertama kerja. Dia mendapatkan pertanyaan dari beberapa rekan kerja yang meragukan kualifikasinya hingga diterima bekerja. Misalnya, "Kok bisa diterima kerja di sini? Ada orang dalam ya?" Situasi tersebut membuatnya tidak percaya diri dan sempat membuatnya tidak fokus bekerja. Untungnya, dia tetap yakin terhadap kemampuannya untuk mengerjakan tugas, hingga mampu membuktikan kapasitas profesionalismenya. Seorang pekerja dengan disabilitas mental mendapat pertanyaan, "Pernah menderita sakit apa?" yang membuatnya tidak nyaman.

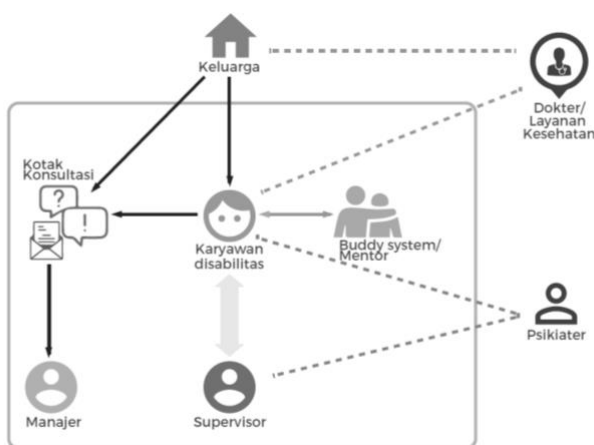
Terkait aksesibilitas pada masa orientasi, ditemukan tantangan oleh sebagian besar narasumber. Pekerja dengan disabilitas daksa tidak mengetahui bahwa ruang kerjanya terdapat di lantai dua. Sementara, pekerja dengan disabilitas Tuli total tidak mendapatkan pendampingan Juru Bahasa Isyarat seperti pada tahap wawancara. Semua informan menyampaikan, bahwa instansi atau perusahaan pemberi kerja tidak melakukan penilaian kebutuhan terkait alat atau fasilitas pendukung yang dibutuhkan untuk mendukung mereka agar dapat bekerja secara maksimal. Seorang informan dengan disabilitas

daksa pengguna kursi roda menghadapi situasi tak nyaman, karena ruang kerjanya yang terletak di lantai dua. Perusahaan menilai, kondisi ini tidak terlalu menyulitkan karena rekan kerjanya dapat membantunya ke ruangan kerja dengan mengangkat kursi rodanya. Pekerja disabilitas Netra total tidak mendapatkan orientasi tentang ruang kerja yang dibutuhkannya. Dalam hal ini, dapat dikatakan, perusahaan melakukan justifikasi mandiri atas akomodasi yang harus disediakan dalam lingkungan kerja.

Berikut beberapa hal yang seharusnya diterapkan pemberi kerja pada periode orientasi:

- Pada tahap orientasi, prinsip penghargaan terhadap pengakuan, martabat, dan jaminan rasa aman dikenalkan sebagian dari sistem/manajemen. Karenanya, majemen dan pimpinan selayaknya memastikan seluruh karyawan, baik lama dan baru, memiliki kesempatan untuk berkenalan dalam forum resmi dan memaparkan visi, misi, dan harapan perusahaan/organisasi serta fungsi-fungsi dengan personel yang bertanggung jawab. Tahap ini adalah kesempatan organisasi melakukan penilaian kebutuhan akomodasi dan lingkungan yang layak bagi karyawan untuk bisa optimal dan produktif dalam menjalankan tugasnya, khususnya bagi karyawan disabilitas. Hal ini dapat dilakukan dengan menanyakan kepada mereka sarana dan prasarana yang dapat membuat mereka merasa aman dan nyaman di lingkungan kerja.
- Orientasi juga termasuk dengan aktivitas untuk memastikan tempat kerja dapat mendukung kinerja karyawan secara optimal. Penyediaan akomodasi layak secara langsung berkaitan dengan kondisi keragaman disabilitas. Pekerja disabilitas daksa dengan kursi roda atau yang memiliki bagian tubuh yang lemah, misalnya pengguna kaki palsu, tentu tidak dapat menggunakan tangga. Jaminan aksesibilitas bagi mereka dipenuhi dengan penyediaan jalan landai, *lift (elevator)*, dan penyesuaian tata letak ruang. Disabilitas Netra sangat membutuhkan orientasi ruang. Mereka membutuhkan waktu yang cukup untuk bisa menghafal tata letak ruangan. Proses orientasi ruang khusus untuk pekerja disabilitas Netra membutuhkan pendampingan dari pihak manajemen dan dilakukan secara terukur.
- Penyesuaian lingkungan kerja terhadap kehadiran pekerja dengan disabilitas harusnya dilakukan oleh instansi atau perusahaan pemberi kerja dengan melakukan pelatihan/lokakarya mini tentang kesadaran disabilitas dan berinteraksi dengan orang dengan disabilitas bagi seluruh karyawan. Kegiatan ini diikuti manajer, supervisor, dan karyawan lain dalam proses *on boarding* bagi karyawan dengan disabilitas. Mekanisme ini untuk memastikan penerimaan dan pengintegrasian yang komprehensif dan inklusif. Yang disampaikan pada proses ini adalah materi pendek dengan topik inklusivitas disabilitas dan etika berinteraksi. Manajemen sebaiknya melibatkan organisasi atau komunitas penyandang disabilitas agar kegiatan ini dapat terselenggara secara efektif.

- Selanjutnya adalah proses penempatan dan percobaan kerja dengan mempertimbangkan lebih lanjut keragaman disabilitas, kondisi riil yang dapat memengaruhi jenis karakteristik pekerjaan, dan fungsi yang cocok untuk pekerja disabilitas yang bersangkutan.
- Dukungan sesama mitra kerja dan mentoring dari karyawan yang telah dipersiapkan.
- Mekanisme umpan balik, baik internal atau eksternal; internal dengan menyediakan kotak konsultasi untuk menjembatani komunikasi dengan manajemen dan eksternal dengan dukungan dari luar, yang terkait dengan layanan dasar, seperti kesehatan dan bimbingan konseling, kontak/hubungan dengan dokter atau layanan kesehatan, dan kontak/hubungan dengan layanan psikiater.



Gambar 4. Sistem pendukung yang diadaptasikan dari sistem di Jepang

Grafik 2. Sistem Dukungan

3. Penilaian atas Kemajuan Tinjauan dan Penghargaan

Seorang pekerja dengan disabilitas psikososial menyampaikan beberapa informasi. Pengalamannya bekerja sudah lebih dari lima tahun dengan variasi perusahaan di bidang pendidikan dan instansi pemerintah di tingkat nasional. Informan mengaku mendapatkan ketidakadilan karena kondisi disabilitasnya ketika bekerja sebagai karyawan swasta. Suatu ketika, dirinya mengalami kondisi tidak stabil yang mengharuskannya beristirahat di rumah untuk jangka waktu dua minggu atas rekomendasi dokter. Kondisi tersebut memengaruhi penilaian kerja. Setelah mendapatkan dua kali surat peringatan, perusahaan melakukan pemecatan. Pengalaman lainnya, ketika dia bekerja di instansi swasta dengan tanggung jawab sebagai divisi personalia. Suatu saat, kondisi kesehatannya tidak stabil, tapi dengan kondisinya, perusahaan merasa melakukan kesalahan terkait penempatan kerjanya. Berdasar pengalaman informan, perusahaan tidak melakukan tahap-tahap yang adil, seperti peralihan pada fungsi lain yang sesuai dengan kondisi keragaman disabilitasnya. Pemecatan kembali dialaminya. Dengan pengalaman tersebut, responden merasakan kebingungan ketika menghadapi tahapan wawancara dan seleksi;

apakah dia harus jujur atau bohong tentang kondisi disabilitasnya, karena menurutnya, baik jujur atau bohong, berpotensi pada kekerasan di lingkungan kerja, seperti pengalaman sebelumnya.

Seorang informan pekerja dengan disabilitas kurang dengar (*low vision*) mengalami perundungan dari rekan kerja karena ketidakmampuan lingkungan kerja memastikan aksesibilitas dalam berkomunikasi. Meski situasi ini tidak berujung pada penilaian kerja, namun cukup membuatnya tidak nyaman bekerja di kantor. Menurutnya, kinerjanya lebih baik ketika ada penugasan ke luar kantor.

Terkait kompensasi kerja, semua narasumber tidak mengetahui apakah gajinya sama dengan rekan lain yang sama jabatannya. Namun, informan dengan disabilitas mental mengatakan, dirinya harus membayar sendiri biaya periksa ke psikolog.

Terdapat dua praktik baik yang dialami pekerja dengan disabilitas Tuli. Mereka mendapatkan alat bantu dengar dari perusahaan. Satu informan menyampaikan, penyediaan alat bantu dengar bisa diakses karena kegigihannya meminta pihak asuransi yang menyediakan fasilitas bagi karyawan disabilitas di kantor.

4. Promosi

Kesempatan peningkatan kompetensi dirasakan oleh dua orang pekerja disabilitas yang bekerja pada instansi pemerintah berupa kesempatan melanjutkan kuliah dan mengikuti pelatihan.

5. Jaminan tetap bekerja

Pada tahap ini, dapat diketahui bahwa sebagian besar pemberi kerja tidak mampu mengoptimalkan upaya demi memaksimalkan peluang pemberi kerja mendapatkan loyalitas pekerja dengan disabilitas. Apalagi pekerja dengan disabilitas mental, di mana harus mengalami pemecatan atau memilih mengundurkan diri, karena lingkungan kerja tidak mengubah norma, melakukan penyesuaian atau fleksibilitas jam kerja dan beban kerja, atau menerapkan metode *hybrid*.

Hambatan Pekerja Penyandang Disabilitas Budaya

Budaya lingkungan kerja yang belum mencerminkan ramah dan inklusif pada keragaman disabilitas sangat dipengaruhi oleh:

- Belum adanya kebijakan untuk internalisasi tentang inklusivitas disabilitas di lingkungan kerja.
- Organisasi/instansi tidak melakukan internalisasi tentang inklusivitas disabilitas di lingkungan kerja.

- Perubahan kebijakan sangat tergantung dengan pimpinan dan Human Resources Development (HRD) agar menjadi bagian dari sistem yang berkelanjutan.
- Pekerja disabilitas harus berupaya mengadvokasi kepentingannya sendiri untuk mendapatkan jaminan aksesibilitas.

Aksesibilitas

- Prasarana dan sarana, dengan penyediaan akomodasi yang layak, seperti *guiding block*, *elevator (lift)*, dan jalan landai (*ramp*) yang masih sebagian kecil saja tersedia. Penempatan tempat kerja yang sesuai dengan kebutuhan pekerja disabilitas juga belum bisa dipahami oleh pemberi kerja.
- Pemberi kerja yang mempekerjakan disabilitas Tuli tidak menyediakan Juru Bahasa Isyarat. Staf non-disabilitas tidak dibekali dengan pelatihan Bahasa Isyarat.
- Pemberian bantuan kepada pekerja disabilitas tanpa persetujuan.
- Tidak adanya *assessment* mendetail tentang akomodasi yang dibutuhkan pekerja disabilitas untuk dapat mendukung kinerjanya.

Kesimpulan

Terdapat dua jenis rekrutmen pekerja yang diakses pelamar kerja disabilitas, yaitu mekanisme reguler dan jalur khusus. Pada rekrutmen jalur reguler, pemberi kerja tidak menginformasikan lowongan tersebut terbuka untuk penyandang disabilitas. Organisasi Penyandang Disabilitas (OPD) dapat membantu pemberi kerja dalam peningkatan kapasitas disabilitas agar siap kerja (*vocational*) dan merekrut pekerja disabilitas. Dalam penelitian ini ditemukan, di antara hak yang belum dipenuhi pemberi kerja adalah akomodasi infrastruktur dan informasi yang layak dan berkualitas dan menunjang profesionalitas/produktivitas. Sementara, ditemukan data terkait prinsip yang dilanggar, yaitu penghargaan atas manusia yang bermartabat dan rasa hormat. Perusahaan tempat pekerja disabilitas bekerja belum memiliki aturan kerja yang inklusif, misalnya, dukungan pendamping bagi pekerja disabilitas ketika melakukan *traveling*. Selain itu, perusahaan juga tidak memiliki program internalisasi inklusivitas disabilitas.

Pekerja dengan disabilitas mental menghadapi situasi dilematis ketika *assessment* di tahap seleksi. Pekerja disabilitas yang memiliki jabatan atau posisi mid-manajemen ke atas dan mempunyai pengalaman kerja lebih dari tiga tahun bisa menjadi *self-advocate* terkait hak tunjangan kesehatan dan akomodasi gedung yang layak. Sejauh ini, belum ada perusahaan atau pengusaha yang mendapat sanksi administrasi dan sanksi pidana atas pelanggaran terkait hak pekerja disabilitas. Terakhir, implementasi dan efektivitas kebijakan inklusi sangat tergantung pimpinan organisasi atau perusahaan.

Beberapa rekomendasi berdasarkan temuan dan diskusi penelitian ini, yaitu *pertama*, diperlukan sosialisasi yang intensif dari pemerintah dan asosiasi pengusaha terkait Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas,

khususnya tentang kuota kerja disabilitas dan ketenagakerjaan yang inklusif disabilitas. *Kedua*, Organisasi Penyandang Disabilitas (OPD) perlu berperan lebih aktif dalam peningkatan kapasitas (*vocational* dan *non-vocational*) bagi pencari kerja penyandang disabilitas dan menjembatani pemberi kerja dan pencari kerja. Karena itu, diperlukan upaya-upaya untuk membangun sinergi yang efektif, antara OPD, pemerintah, dan pencari kerja. *Ketiga*, pemerintah perlu lebih mengoptimalkan sosialisasi Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas. Selain itu, sangat penting untuk memfasilitasi dialog *tripartite* periodikal dengan menghadirkan pengalaman pekerja penyandang disabilitas. Terakhir, perlunya melakukan sosialisasi hasil *monitoring and evaluation* (money) atau penilaian kepada publik tentang perusahaan inklusif dan nir-inklusif.

Daftar Pustaka

- Emir, R. (2017.). *Menjadi Perusahaan Inklusif: Panduan Praktis Inklusi Disabilitas untuk Penyedia Kerja*. Yogyakarta: Saujana Press.
- SCV Human Resources. (n.d.). How To Attract and Retain Top Talent. <https://svcsolutions.co.uk/human-resource-solutions/employee-life-cycle/>. Diakses 31 Agustus 2023.
- International Labour Organization. ([2006] 2013). *Pedoman ILO tentang Pengelolaan Penyandang Disabilitas Di Tempat Kerja*. Jakarta: ILO Office-Jakarta.
- Susita, D., Busharmaidi, Febriantina, S. (2022). *Teori Manajemen Sumber Daya Manusia*. Yogyakarta: Samudra Biru.
- Sam, R. C. (2022). Panduan Lengkap Bagaimana Orientasi Karyawan Baru Dijalankan. https://appsensi.com/orientasi-karyawan-baru/#Langkah-langkah_program_orientasi_karyawan_baru. Diakses 27 Agustus 2023.

Membangun Kekuatan Politik Perempuan Kelas Pekerja: Serikat Pekerja, Partai Buruh, dan Representasi di Parlemen

Dian Trisnanti

Pendahuluan

Pascareformasi di Indonesia, gerakan buruh berupaya melakukan intervensi politik elektoral, baik dengan membangun partai politik yang mewakili kepentingan kelas pekerja, mengirimkan kader-kadernya untuk bertarung dalam pencalonan legislatif melalui partai-partai politik, maupun melakukan kontrak politik dengan calon presiden yang sedang bertarung. Intervensi gerakan buruh terhadap politik elektoral merupakan bagian dari upaya memengaruhi pengambilan kebijakan politik yang selama ini didominasi kelas pemodal. Dalam proses intervensi politik elektoral tersebut, kepemimpinan politik perempuan sering kali sulit mendapatkan tempat, meski sudah ada kebijakan politik kuota 30%. Namun, bukan berarti perempuan pekerja tidak berupaya untuk tampil dan merebut ruang di tengah dominasi budaya maskulin dalam gerakan perburuhan. Upaya ini telah dimulai di tubuh Serikat Pekerja, terutama sejak reformasi bergulir.

Bukan tanpa tantangan, perempuan pekerja telah berhasil mendorong regulasi kuota 30% perempuan di kepengurusan Serikat Pekerja hingga terbentuknya departemen perempuan. Meski demikian, perspektif gender masih belum menjadi ruh organisasi Serikat Pekerja dan dianggap domain khusus perempuan di Serikat Pekerja. Di sisi lain, hambatan perempuan berorganisasi makin tak tertanggungkan, akibat berbagai agenda kapitalisme global yang diadopsi pemerintah. Pasalnya, perempuan pekerja menjadi bagian yang mengalami dampak berlipat dari agenda kapitalisme global, mulai dari penerapan kontrak dan *outsourcing* yang berimbas pada pengurangan hak khusus perempuan pekerja, seperti cuti hamil, melahirkan, ruang

laktasi, dan lainnya. Situasi ini diperburuk dengan disahkannya UU Cipta Kerja Omnibus Law.

Disahkannya UU Cipta Kerja Omnibus Law telah menampar gerakan buruh setelah gerakan buruh, pada tahun 2015, gagal menghadang pengesahan Peraturan Pemerintah Nomor 78 tentang Pengupahan. Kebijakan tersebut mendelegitimasi Dewan Pengupahan dan melegalkan upah murah. Di sisi lain, Omnibus Law telah mendorong konsolidasi sebagian gerakan buruh untuk menghidupkan kembali Partai Buruh, yang sebelumnya didirikan oleh Konfederasi Serikat Buruh Sejahtera Indonesia (KSBSI), dikomandoi Mochtar Pakpahan. Dihidupkannya Partai Buruh disepakati oleh 11 inisiator dari berbagai kelompok, seperti organisasi serikat pekerja, tani, perempuan, hingga pemuda, dengan ketentuan Negara Kesejahteraan tetap menjadi ideologi Partai Buruh.

Partai Buruh menjadi peluang bagi perempuan pekerja untuk turut andil dalam menyuarakan agenda perempuan. Pengalaman sebelumnya dalam membangun kekuatan perempuan pekerja di organisasi Serikat Pekerja dan intervensi politik elektoral pada pemilu 2004 hingga 2019 menjadi bekal bagi perempuan pekerja untuk mengkampanyekan politik perempuan dengan agenda-agenda perempuan. Dengan kata lain, proses pembangunan politik perempuan pekerja di Partai Buruh tidak bisa dilepaskan dari jejak pembangunan politik perempuan pekerja di Serikat Pekerja dan intervensi politik elektoral sebelumnya. Gerakan tersebut merupakan rangkaian gerak perempuan pekerja yang tanpa lelah mendesakkan kepentingan politik perempuan agar terus nyaring dan mendapat ruang di dunia politik, baik secara internal organisasi maupun dunia politik secara luas.

Penulis menggunakan studi literatur, termasuk kajian-kajian terdahulu, dan wawancara mendalam terhadap beberapa aktivis perempuan pekerja yang sedang dan telah berkecimpung di gerakan Serikat Pekerja dan Partai Buruh. Tujuan tulisan ini adalah (1) merefleksikan gerak perempuan pekerja dalam memunculkan politik perempuan pekerja di Serikat Pekerja dan di Partai Buruh dalam intervensi politik elektoral; (2) memberikan kontribusi bagi perempuan pekerja dalam perjuangannya membangun kekuatan politik perempuan pekerja di Partai Buruh yang sedang melakukan intervensi politik elektoral.

Politik Kelas Pekerja Pascareformasi dan Ruang Politik Perempuan Pekerja

“Saya tidak kaget atau menyesal karena jadi caleg yang niat awalnya untuk berbuat bagi orang lain, itulah hasil yang kita dapatkan dari perjuangan kita. Kalau belum berhasil jadi anggota legislatif, ya ada cara lain untuk berbuat bagi orang lain” (Roza Febrianti, Federasi Serikat Pekerja Metal Indonesia [FSPMI]).

Roza, salah satu dari buruh perempuan anggota FSPMI yang maju menjadi calon legislatif pada tahun 2019, melalui Partai Berkarya. Saat itu, serikat buruh tempat Roza bergabung mengamankan kepada seluruh kadernya untuk mencalonkan diri sebagai anggota legislatif melalui berbagai partai politik. Langkah ini diambil mengingat banyak kebijakan politik dari tingkat daerah sampai nasional

yang tidak berpihak kepada buruh. Dengan mengirimkan kader-kadernya untuk bertarung di arena politik menggunakan partai-partai politik yang ada, Federasi Serikat Pekerja Metal Indonesia (FSPMI) dan Konfederasi Serikat Pekerja Indonesia (KSPI) berharap bisa memengaruhi proses pembuatan kebijakan agar menghasilkan kebijakan yang berpihak kepada buruh.

Michele Ford menjelaskan, keputusan politik KSPI dan FSPMI merupakan upaya mengombinasikan demonstrasi jalanan dan intervensi politik dengan mendukung partai politik tertentu, maupun menempatkan kader-kadernya bertarung dalam pemilihan legislatif di tingkat lokal hingga nasional. Langkah ini diambil setelah bertahun-tahun pascareformasi, taktik jalanan lebih sering dipilih dalam menekan perubahan kebijakan (Caraway & Ford, (2020:29).

Sebenarnya, masa pascareformasi terdapat beberapa upaya buruh terlibat dalam pemilu dan mencoba membangun *engagement* dengan partai politik yang ada maupun membangun partai politiknya sendiri. Pemilu tahun 1999, yang dikenal dengan pemilu paling demokratis pasca-jatuhnya Soeharto, menghadirkan 48 partai peserta pemilu, yang beberapa di antaranya mengaku mewakili kepentingan pekerja atau buruh. Beberapa partai politik yang terkait dengan kelompok buruh, misalnya Partai Buruh Nasional (PBN), Partai Solidaritas Pekerja Seluruh Indonesia (PSPSI), Partai Pekerja Indonesia (PPI), Partai Solidaritas Pekerja, dan Partai Rakyat Demokratik (PRD) (Arsip Nasional, Direktori Penyelenggaraan Pemilu). Namun, tidak ada satupun yang berhasil memperoleh kursi di parlemen. Fakta ini menunjukkan masih minimnya dukungan gerakan buruh terhadap partai-partai politik yang mendeklarasikan diri mewakili dan memperjuangkan agenda kelas pekerja, sekaligus menunjukkan fragmentasi gerakan buruh. Upaya intervensi buruh melalui politik elektoral juga terjadi dalam Pemilu 2004, di mana PBN berubah nama menjadi PBSD (Partai Buruh Sosial Demokrat), namun gagal lolos ke parlemen. Sementara, partai politik lain yang berkaitan dengan perburuhan gagal menjadi peserta pemilu 2004. Patut dicatat, pada Pemilu 2004, aktivis-aktivis buruh mulai mencalonkan diri menjadi anggota legislatif di berbagai partai politik yang ada. Sementara, di Pemilu 2009, PBSD kembali menjadi peserta pemilu dengan nama Partai Buruh, tetapi kembali gagal masuk parlemen.

Arahan FSPMI-KSPI agar seluruh kadernya terlibat Pemilu 2019 mendorong Roza turut bertarung sebagai caleg di Bekasi. Sebagai buruh perempuan, Roza berharap perempuan bisa semakin mendapat ruang di dunia politik yang masih dianggap domain laki-laki. Pengalaman aktif di Serikat Pekerja menjadi bekal bagi Roza untuk memasuki dunia politik. Maka, bertambahlah kesibukan Roza dalam membagi waktu antara kerja di perusahaan, organisasi, hingga keluarga sebagai ibu tunggal untuk keempat anaknya.

Berbekal keyakinan bahwa suara buruh perempuan di akar rumput harus nyaring hingga di ruang politik penentu kebijakan, Roza bertarung di Dapil (Daerah Pemilihan) 6, Kabupaten Bekasi dengan nomor urut 2. Wilayah Dapil 6 meliputi Cikarang Timur, Cikarang Utara, dan Karang Bahagia. Pada waktu itu, Roza menyusun tim suksesnya sendiri, yang terdiri dari lima orang yang berasal dari anggota keluarga. Sementara, organisasi mengerahkan seluruh strukturnya untuk memberikan dukungan kepada kader yang mencalonkan diri melalui Partai Gerindra. Hal ini berkaitan dengan kontrak

politik antara Partai Gerindra dan KSPI, sehingga secara resmi organisasi memberi dukungan penuh kepada Partai Gerindra. Akibatnya, Roza yang maju menjadi calon legislatif melalui Partai Berkarya tidak mendapatkan dukungan penuh dari organisasi. Bagi Roza, itu adalah konsekuensi dari pilihan politiknya. Meski demikian, secara organisasional, Roza masih mendapatkan dukungan dana dari organisasi di tingkat PUK dan pusat, dengan total sebesar Rp 9 Juta. Sementara, Roza sendiri harus rela mengambil uang tabungannya hingga Rp 90 juta. Biaya politik itu tidak mencakup biaya untuk membayar para saksi di Tempat Pemungutan Suara (TPS). Ia mengaku, memilih percaya pada proses penghitungan suara karena minimnya struktur dan dana untuk membiayai para saksi. Dana politik dari tabungannya itu dipergunakan untuk membiayai mobilitas dirinya dan Tim Sukses (Timses), termasuk aktivitas turun Dapil hingga sumbangan bagi warga. Menurut Roza, sumbangan bagi warga ini bermula dari berbagai proposal kegiatan yang diajukan warga kepada dirinya. Mulai dari proposal kegiatan kemerdekaan (17 Agustus) sampai kegiatan Karang Taruna.

Aktivitas turun Dapil dilakukan Roza dan timsesnya sejak tiga bulan sebelum hari H pencoblosan. Alasan Roza sederhana, supaya warga tidak lupa dengan profilnya sebagai calon legislatif yang patut dipilih. Alih-alih mengedepankan iming-iming uang kepada warga, Roza membekali dirinya dengan visi, misi, dan program yang telah ia siapkan bersama Tim Sukses. Beberapa program yang diusung, di antaranya, akses pendidikan, kesehatan bagi masyarakat Bekasi melalui dana desa, dan pengadaan balai pelatihan kerja bagi para pencari kerja. Tak bosan, Roza mengampanyekan kepada warga di Dapil 6 supaya memilih wakil rakyat berdasarkan komitmen dan bukan berbasiskan politik uang.

“Tantangan paling berat adalah meyakinkan masyarakat bahwa kita perlu berubah, jadi pilihlah orang yang amanah. Karena pikirannya uang, maka di hari H milih yang kasih uang, bukan yang mereka kenal.”

Dengan segala upaya yang ada, Roza meraup suara sekitar 1.500 suara pada Pemilu 2019, yang menurutnya mayoritas berasal dari ibu-ibu. Meski akhirnya kalah, Roza tidak menyesal. Pengalaman Pemilu 2019 menjadi pembelajaran politik dan bekal untuk kembali bertarung di Pemilu berikutnya, sebagai ruang memunculkan politik perempuan dengan agenda-agenda perempuan.

Jejak Politik Perempuan Pekerja di Serikat Pekerja dan Politik Perempuan Pekerja Melalui (di) Partai Buruh

Politik Perempuan Pekerja di Organisasi Serikat Pekerja

Politik perempuan dalam intervensi buruh terhadap politik elektoral tidak lepas dari pergulatan panjang kepemimpinan buruh perempuan di organisasi Serikat Pekerja. Berdasarkan pengalaman penulis selama aktif di dunia perburuhan sejak 2009, agenda perjuangan perempuan sering kali tidak dianggap sebagai program perburuhan, sehingga sulit sekali menjadi prioritas Serikat Pekerja. Hal ini seiring dengan masih sedikitnya pemimpin perempuan di Serikat Pekerja; industri garmen, misalnya, meski mayoritas pekerjanya adalah perempuan, mayoritas pengurus Serikat

Pekerja adalah laki-laki. Dalam sebuah *talk show* (gelar wicara) di Radio Komunitas Marsinah FM, Jumisih, Wakil Ketua Federasi Serikat Buruh Persatuan Indonesia (FSBPI), mengutarakan sulitnya mempertahankan perempuan sebagai pengurus Serikat Pekerja, yang selain karena dibebani kerja domestik, juga minimnya dukungan organisasi terhadap pimpinan perempuan.

Kondisi di atas tidak lepas dari masih rendahnya perspektif gender di tubuh Serikat Pekerja dan dominannya budaya maskulin di Serikat Pekerja dan gerakan buruh pada umumnya. Budaya maskulin yang dimaksud di sini tercermin dalam bentuk agenda rapat yang sering kali dilakukan di malam hari hingga larut, ruang rapat yang penuh asap rokok, gaya bicara yang *macho* (agresif, tidak asertif), candaan seksis yang kerap terlontar dalam obrolan harian organisasi, baik di grup media sosial organisasi maupun secara *offline*, menempatkan kader atau anggota perempuan hanya sebagai pembuat kopi dan hal teknis yang dianggap tidak memerlukan kemampuan lebih, dan lain-lain. Semua budaya maskulin itu menghambat partisipasi perempuan, karena membuat perempuan tidak nyaman.

Tak jarang, agenda perempuan dianggap sebagai isu yang memecah belah gerakan buruh. Dalam arus utama pergerakan buruh, yang dinilai utama adalah isu upah, kontrak, dan hak normatif lainnya. Sementara, agenda perjuangan perempuan, seperti cuti hamil, cuti haid, kekerasan seksual, tidak menjadi prioritas. Lilis Masmudah, salah seorang aktivis buruh perempuan, dalam sebuah wawancara, menceritakan perjuangannya yang dimulai lebih dari dua puluh tahun lalu dengan merebut hak anggota perempuan sebagai delegasi di kongres organisasi dan mengubah tata tertib Kongres yang menghilangkan hak pilih perempuan. Padahal, anggaran dasar (AD) mencantumkan hak memilih dan dipilih anggota sah organisasi. Berikutnya, ia dan rekan-rekannya memperjuangkan kuota 30% perempuan di setiap agenda organisasi (Tjandraningsih, 2021). Selanjutnya, mulai dibentuk departemen perempuan di berbagai Serikat Pekerja supaya agenda perempuan tidak luput dalam agenda juang organisasi.

Pengalaman serupa dialami penulis terkait partisipasi perempuan. Saat kuota 30% perempuan sudah terpenuhi, kehadirannya belum tentu mencerminkan partisipasi perempuan secara penuh. Dengan kata lain, perempuan masih kesulitan menyampaikan ide dan gagasannya di setiap ruang rapat, sehingga partisipasi bermakna belum tercapai secara signifikan. Banyak faktor yang memengaruhinya, mulai dari suasana forum yang tidak membuat nyaman seperti metode pengelolaan rapat yang satu arah dan didominasi orang tertentu (biasanya pemimpin utama) dengan suara besar (agresif), tidak pernah menanyakan pendapat perempuan sebagai peserta rapat secara asertif. Dengan demikian, pelibatan perempuan di setiap ruang organisasi tidak cukup dengan menjadikan perempuan sebatas di atas lembar kertas kehadiran, namun juga soal keterampilan membangun ruang-ruang rapat yang dua arah, demokratis dan inklusif. Tanpa kepekaan, perempuan selamanya dipandang hanya pelengkap jumlah peserta rapat, supaya bisa mengambil keputusan formal. Demokratisasi internal, merupakan proses yang mesti diraih supaya semakin membuka ruang bagi perempuan untuk berbicara. Karenanya, demokrasi tidak hanya dibutuhkan dalam kehidupan bernegara, namun juga penting didesakkan di internal organisasi.

Ada beberapa faktor yang menyebabkan Serikat Pekerja masih belum memiliki perspektif gender. *Pertama*, organisasi Serikat Pekerja merupakan cerminan dari masyarakat dengan tatanan sosial yang kapitalistik patriarkal. Sehingga, setiap individual dan kelompok masyarakat tak luput dari kesadaran kapitalistik patriarkal dan memiliki biasanya masing-masing, seperti bias kelas, bias gender, dan lain lain, yang terbentuk dari ragam pengalaman yang diperolehnya sedari kecil sebagai bagian dari masyarakat. Sebagai organisasi pergerakan, Serikat Pekerja idealnya membawa nilai-nilai baru yang menggantikan nilai-nilai lama yang opresif dan mampu menjadi agen yang mentransformasi struktur sosial masyarakat agar menjadi lebih egaliter, demokratis, inklusif, dan tidak eksploitatif. Namun, bukan hanya struktur sosial masyarakat yang perlu bertransformasi, Serikat Pekerja juga butuh bertransformasi dan menginternalisasi nilai-nilai baru yang hendak diperjuangkan.

Proses mentransformasi diri memerlukan syarat materil hadirnya emansipasi dalam tiap individu di dalamnya sebagai agen, yang diharapkan sanggup membangun gerak kolektif di internal Serikat Pekerja. Proses ini tidak mudah, berbagai ketegangan antar individu di dalam kolektif di setiap tingkat kepengurusan adalah dinamika yang tidak terhindarkan. Dalam dinamika ini, pertarungan gagasan terjadi dan tak jarang karakter maskulin masih mendominasi di setiap prosesnya. Di tengah himpitan hidup sehari-hari di tempat kerja sampai di ranah domestik, mereka dituntut siap bertarung di arena politik organisasi agar suaranya didengar, problem khususnya mendapat pengakuan dan jadi prioritas. Kenya Broadbent dan Michele Ford (2008) membenarkan minimnya kehendak Serikat Pekerja secara global dalam memprioritaskan agenda perempuan, karena kuatnya bias gender (anti perempuan). Hal ini menyebabkan perempuan pekerja terpinggir baik secara hierarki, budaya, maupun jumlah di dalam Serikat Pekerja. Broadbent & Ford (2008) menyampaikan,

“Even when the union is strong, women’s issues are seldom on the agenda. The union movement world has a deep tradition of anti-women bias, and unionization has provided relatively excluded from union hierarchies. Union in many countries have been and are male dominated numerically, culturally, and hierarchically.”

Kedua, pendidikan dan pelatihan gender yang hanya menysasar perempuan, dan tidak menysasar pengurus dan anggota laki-laki. Akibatnya, tak jarang, isu perempuan dianggap domainnya anggota dan pengurus perempuan atau departemen perempuan saja. Tanpa disadari, isu perempuan menjadi eksklusif dan terjadi pembedaan antara urusan perempuan dan bukan urusan pengurus laki-laki. Selain menysasar perempuan, dibutuhkan kebijakan kuota dalam pendidikan gender bagi pengurus dan anggota laki-laki.

Bukan berarti pendidikan gender yang menysasar perempuan tidak penting. Di satu titik, menysasar perempuan sebagai aktor utama perubahan kondisi perempuan adalah penting agar perempuan menyadari potensi kekuatannya dan mengembangkan kekuatan tersebut untuk melakukan perubahan. Misalnya, berani mencalonkan diri di posisi strategis organisasi, menyusun strategi, dan memperjuangkan gagasannya di ruang-ruang organisasi tanpa mudah menyerah saat berbenturan dengan budaya maskulin, berani mengkritik dan menyampaikannya

secara argumentatif hingga sulit dibantah. Dengan demikian, partisipasi perempuan menjadi partisipasi bermakna, karena tidak lagi sebatas pelengkap di daftar hadir pertemuan-pertemuan, maupun sebagai tenaga pembuat kopi di setiap rapat (Tjandraningsih, 2021).

Pendidikan gender yang secara khusus menysasar anggota dan pengurus perempuan sudah mulai dilakukan Serikat Pekerja. Sejak masih bernama Federasi Buruh Lintas Pabrik (FBLP), FSBPI2 telah menyelenggarakan pendidikan dan diskusi khusus perempuan, seperti diskusi Selasa-an bekerja sama dengan Perempuan Mahardhika, maupun Sekolah Buruh Perempuan. Sekolah Buruh Perempuan merupakan pengembangan Sekolah Feminis Buruh, yang penyusunan modulnya dikerjakan bersama Perempuan Mahardhika. Modul Sekolah Buruh Perempuan terdiri dari lima sesi, yaitu (1) *Mengenal Konsep Gender*; (2) *Perempuan dalam Dunia Kerja*; (3) *Kekerasan Berbasis Gender dalam Dunia Kerja*; (4) *Upah dan Jam Kerja Perempuan*; (5) *Buruh Perempuan dan Serikat Buruh*. Metode yang digunakan adalah *storytelling*, di mana pengalaman perempuan diakui sebagai pengetahuan yang layak diperdengarkan dan menjadi subyek pengetahuan. Selain itu, teknik fasilitator di setiap sesi menjadi penting yang menempatkan peserta didik sebagai subjek, sehingga menjadikan forum pelatihan interaktif. Untuk menopang keterampilan fasilitator, diadakan pelatihan fasilitator. Sejauh ini, tantangan bagi perempuan pekerja sebagai fasilitator tidak kalah besar, karena mereka mesti belajar berpikir dialektik, kritis, dan tidak mekanik (sekedar menghafal urutan modul), sehingga proses pendidikan menjadi bernyawa.

Sebagai contoh adalah pengalaman tiga pimpinan perempuan akar rumput yang mengikuti pendidikan Sekolah Buruh Perempuan dan pendidikan khusus perempuan di Serikat Pekerja. Narti, misalnya, seorang mantan pengurus Serikat Pekerja tingkat pabrik yang bersama teman-temannya mengejar pengusaha hingga ke kota Semarang untuk menuntut pesangon yang tak sesuai ketentuan Undang-Undang Ketenagakerjaan. Di Semarang, ia dan rekan-rekannya rela mengikuti mobil pengusaha demi mendapatkan informasi tempat tinggal bosnya itu. Sementara, untuk kebutuhan sehari-hari di Semarang, mereka menjual koran terbitan Serikat Pekerja. Perjuangan mereka akhirnya berhasil setelah sebulan lebih berproses, mendesak pengusaha supaya mau bernegosiasi. Berikut cerita Narti yang disampaikan dalam wawancara dengan penulis,

“Apa yang aku lalui di serikat, mba Di, membawa perubahan besar dalam hidupku. Aku mengambil keputusan yang mengubah seluruh jalan hidupku. Apa yang mba Di katakan, teman-teman serikat sampaikan saat pendidikan, di setiap aksi, saat kita mengejar bos hingga di kota yang jauh demi kompensasi yang sesuai, itu mengubah hidupku. Dulu, mana aku kebayang bisa mengambil keputusan sebesar itu. Aku sampai harus terus bersitegang dengan suami, berdebat keras nyaris setiap hari. Itu kan nggak kebayang buat aku. Sampai relasi dengan suamiku jadi berubah, dia lebih mau dan bisa diajak bicara dan nggak memutuskan sendiri segala urusan. Aku lebih sanggup bertahan hidup di setiap terpaan. Buat mba Di, mungkin itu hal kecil ya, buat aku dan teman-teman buruh perempuan lain itu hal besar lho. Banget malah” (Trisnanti, 2023).

Bagi Narti, perubahan tak harus selalu besar dan muluk-muluk, seperti kebijakan negara yang sanggup memengaruhi banyak kehidupan manusia. Namun, perubahan pola pikir yang memengaruhi tindakan politik harian sehingga mengubah arah hidup, dan pola relasi dengan orang terdekat, juga adalah perubahan yang tak kalah penting. Pengalaman Narti dan mungkin perempuan-perempuan pekerja lain adalah rekam jejak tentang sebuah alur kerja yang dilakukan Serikat Pekerja.

Pengalaman Narti melawan pesangon yang tak sesuai janji juga dialami Yani yang, bersama rekan-rekannya, menunggui pabrik sampai tiga bulan. Di bawah tenda reyot, diterpa dinginnya malam, panasnya matahari, hingga nyamuk yang tak kunjung henti menghampiri tiap malam, mereka bergantian berjaga di tenda, mengawasi agar perusahaan tidak melakukan ekspor ataupun memindahkan aset. Seperti Narti, Yani juga memperoleh pendidikan khusus perempuan yang membekali dirinya dalam bernegosiasi dengan suami supaya mendapat dukungan. Sudah lazim dalam berserikat, perempuan pekerja kerap sekali harus meminta ijin suami yang, secara tradisional dan hukum perkawinan, ditempatkan sebagai kepala keluarga (wawancara dengan penulis, Maret 2021, bukan nama sebenarnya).

Pengalaman lain berasal dari Lia, yang memperoleh pengetahuan tentang konsep gender dan keberagaman gender dari pendidikan organisasi. Pergulatan teori dan pengalaman harian membuatnya memahami orientasi seksualnya. Kesadaran itu menumbuhkan keberanian mengakui identitas diri dan memperjuangkannya sebagai hal yang tak layak didiskriminasi. Perubahan terjadi melalui proses luka, namun juga menyenangkan karena berkonsekuensi pada peningkatan kualitas diri sebagai manusia. Demikian yang dirasakan Lia. Selain berani mengakui identitas seksualnya, ia berani menggugat cerai suami yang selama mahligai pernikahan lebih sering membawa duka dan amarah. Akibatnya, ia harus berhadapan dengan pergunjungan di tempat kerja. Ia jatuh, namun ia berhasil bangkit, berkat hadirnya *support system* (orang terdekat, kolektif perempuan, teman satu organisasi yang selalu mendukung) (wawancara dengan penulis, Maret 2023, bukan nama sebenarnya).

Pengalaman ketiganya menunjukkan bahwa pendidikan dan praktik politik juang adalah dua hal yang menempa perempuan meraih emansipasi; menjadi agen perubahan tak hanya dalam hidup pribadinya, namun juga hidup sesama pekerja. Di sisi lain, tak dipungkiri, pengalaman beberapa Serikat Pekerja lainnya menjadikan isu perempuan eksklusif dan tidak menjadi domain organisasi. Temuan Indrasari Tjandraningsih (2021) menunjukkan pengurus laki-laki salah satu Serikat Pekerja yang merasa berjarak dengan isu perempuan karena tidak merasa menjadi bagian. Fakta ini menjadi salah satu hambatan dalam mengarusutamakan isu gender dalam Serikat Pekerja.

Politik Perempuan Pekerja Melalui (di) Partai Buruh

Partai Buruh dihidupkan kembali oleh 11 inisiator di dalamnya, yaitu Pengurus Partai Buruh yang Lama, Rumah Buruh Indonesia unsur konfederasi Serikat Pekerja Indonesia (KSPI), Rumah Buruh Indonesia unsur Federasi Serikat Pekerja Metal Indonesia (FSPMI), Organisasi Rakyat Indonesia - KSPSI, Serikat Petani Indonesia

(SPI), Konfederasi Persatuan Buruh Indonesia (KPBI), Rumah Buruh Indonesia unsur FSP KEP, Rumah Buruh Indonesia unsur FSP FARKES Reformasi, Forum Pendidik dan Tenaga Honorer Swasta Indonesia (FPTHSI), Gerakan Perempuan Indonesia (GPI) (partaiburuh.or.id). Selain 11 inisiator, berbagai organisasi tercatat mendukung dan menjadi anggota Partai Buruh, seperti Jala PRT, JRMK (Jaringan Masyarakat Miskin Kota), dll.

Dalam manifesto gerakan politik perempuan pekerja yang dikeluarkan Partai Buruh sebagai hasil Konferensi Gerakan Perempuan Indonesia, dinyatakan komitmen untuk membangun kekuatan politik perempuan kelas pekerja yang mengusung politik pembebasan perempuan kelas pekerja, seperti yang dikutip di bawah ini:

“Minimnya keterwakilan kepentingan perempuan kelas pekerja dalam parlemen mendorong elan perempuan kelas pekerja untuk turut bertarung dalam politik. Ini adalah upaya supaya terlibat dalam proses pembuatan kebijakan yang bersentuhan dengan kebutuhan khusus perempuan. Sehingga penting bagi perempuan kelas pekerja mengusung politik pembebasan perempuan kelas pekerja secara konsisten, setia, dan independen.”

Konferensi yang diselenggarakan sebagai rangkaian Hari Perempuan Indonesia 2023 itu menghadirkan berbagai tokoh perempuan Indonesia dengan ragam sesi diskusi dan seminar sebagai bentuk dukungan dan masukan bagi perempuan Partai Buruh yang akan bertarung dalam ajang Pemilu 2024. Konferensi ini sekaligus upaya mengonsolidasikan perempuan Partai Buruh supaya bersedia dan berkomitmen mengajukan diri sebagai caleg Partai Buruh. Dengan catatan, perempuan tidak hanya dijadikan pelengkap untuk memenuhi kuota 30%, agar Partai Buruh lolos sebagai peserta Pemilu 2024.

Berbagai konsolidasi *online* maupun *offline* diselenggarakan demi mendorong buruh perempuan bersedia menjadi caleg dan dorongan itu cukup berhasil, meski harus melalui upaya lebih seperti ijin dari keluarga, terutama suami. Dalam hal ini, kultur tradisional berupa tiket *free pass* dari suami, masih memainkan peran utama dalam hidup perempuan.

Selain itu, pemenuhan ruang politik perempuan di Partai Buruh dalam bentuk intervensi Pemilu 2024, telah menjadi program utama di masing-masing organisasi asal pendukung Partai Buruh. Dalam kesempatan ini, penulis melakukan wawancara dengan aktivis-aktivis perempuan dari berbagai organisasi pendukung Partai Buruh, baik dari Serikat Pekerja, kaum miskin kota, dan tani, yang semuanya adalah bagian dari kelas pekerja.

Jaringan Rakyat Miskin Kota (JRMK) adalah salah satu organisasi pendukung Partai Buruh yang menempatkan sembilan perwakilannya untuk bertarung sebagai caleg pada pemilihan legislatif pada pemilu mendatang. Eni Rochayati, salah satu caleg Dapil 3 DPRD DKI dari Partai Buruh dengan nomor urut 2, dari unsur JRMK, menegaskan pentingnya perempuan berpolitik, seperti dalam pernyataannya, berikut:

“Perempuan memang sudah saatnya harus berpolitik melalui jalur parlemen karena suara perempuan itu selama ini belum didengar. Pemenuhan kuota saja hanya 30%, tidak 50%, perempuan masih dianggap pelengkap. Itu nggak adil

kalau saya rasa, perempuan juga bisa mewakili suara perempuan yang dianggap rentan seperti disabilitas dan Pekerja Rumah Tangga (PRT). Buruh perempuan itu harus disuarakan haknya melalui parlemen. Kawan-kawan PRT saja, sampai sekarang ada RUU untuk PRT yang belum disahkan, itu harus betul-betul disuarakan melalui parlemen, supaya betul-betul didengar, jadi bagian pengambilan keputusan, tidak cukup digaungkan saja melalui aksi.”

Kritik Eni terhadap kuota politik perempuan 30% sangat relevan, mengingat justru hingga sekarang, kuota 30% di parlemen tidak terpenuhi meski sudah dijamin dalam paket UU Politik. Berdasarkan liputan Project Multatuli (n.d.), hingga 2019, masih banyak kabupaten/kota yang memiliki keterwakilan perempuan di bawah 20%. Hal ini juga terjadi di tingkat DPR, di mana keterwakilan perempuan masih mentok di angka 20%. Sehingga, menjadi hal mendesak bagi perempuan kelas pekerja untuk mengintervensi politik parlemen selain melalui aksi parlemen jalanan. Demikian juga, aktivitas organisasi seperti advokasi, pengorganisasian dan pendampingan akan tetap dilakukan seiring dengan perjuangan parlemen.

Hal senada disampaikan empat caleg perempuan Partai Buruh dari berbagai unsur, seperti Roza Febrianti (FSPMI - KSPI), Yuni Sri (Sapu lidi PRT - Jala PRT), Jumisih (FSBPI - KPBI) dan Anie Afiana (SPI), tentang pentingnya perempuan maju menyuarkan agenda perempuan melalui pemilihan legislatif, meski masing-masing memiliki kekhususan program yang diusung sesuai dengan kepentingan akar rumputnya. Misalnya, Eni Rochayati dan caleg dari unsur JRMK yang menekankan hak warga atas ruang hidup, seperti penggusuran, di mana mereka selama ini menjadi korbannya. Berdasarkan liputan Project Multatuli (n.d.), program utama mereka adalah kepastian ruang hidup, jaminan rumah mereka tidak digusur, akses layanan kesehatan, dan pendidikan yang dijamin negara.

Dari keempat caleg perempuan Partai Buruh, terdapat beberapa kesamaan strategi dalam memenangkan suara di Dapil masing-masing, di antaranya, (1) memanfaatkan struktur organisasi tempat mereka bernaung; (2) menyosialisasikan buruknya politik uang; (3) sosialisasi dari pintu ke pintu yang mereka sebut dengan ‘sasatu’ (salam satu pintu) atau ‘rap’; (4) menggalang dana melalui saluran organisasi berupa kolekan maupun melalui dana solidaritas jaringan dan publik.

Contoh menarik dalam melibatkan partisipasi akar rumput dilakukan JRMK yang menerapkan mekanisme pemilihan atau seleksi bagi anggota JRMK yang mendaftar menjadi Calon Legislatif (Caleg). Pengalaman mereka cukup inspiratif, karena sangat demokratis dan terbuka. JRMK membuka pendaftaran bagi seluruh anggota untuk menjadi Caleg. Terhitung, ada 20 orang yang mendaftar. Berdasarkan keterangan Wati, Ketua JRMK DKI, setiap kampung diwajibkan mengirimkan perwakilan minimal dua orang untuk mendaftar. Setelah mendaftar, mereka diseleksi oleh tim yang telah ditunjuk organisasi, seperti harus sudah aktif di JRMK dan koperasi organisasi minimal 1-2 tahun lamanya, dan tidak pernah korupsi. Dari 20 orang yang mendaftar, tersaring 13 orang yang kemudian diwajibkan menghadiri debat publik, di mana panitia akan menanyakan beberapa pertanyaan untuk dijawab, misalnya pertanyaan “apa yang akan dilakukan setelah menjadi anggota Dewan nanti.” Wati menuturkan, keseriusan peserta yang mendaftar akan terlihat saat mereka menjawab berbagai pertanyaan dari panitia. Baru kemudian, warga yang hadir dalam debat

publik, wajib memilih calon legislatif yang akan mewakili mereka melalui JRMK (Project Multatuli, n.d.). Dari bilik suara yang mereka buat sendiri, serupa Tempat Pemungutan Suara (TPS), terpilih Sembilan (9) orang, di mana empat (4) di antaranya adalah perempuan.

Sementara untuk tim sukses, JRMK mewajibkan tiap kampung membuat Tim Sukses (Timses) beranggotakan lima orang yang akan bekerja melalui aktivitas “RAP” (meminjam istilah musik rap), pengorganisasian dari pintu ke pintu dengan tujuan memberi penyadaran politik. Sebelum turun langsung ke lapangan, Timses wajib mengikuti pelatihan “RAP” selama dua hari dan setelahnya diwajibkan merekrut *organizer* baru untuk melaksanakan “RAP.” Aktivitas “RAP” juga dilakukan Jala PRT dan mulai diterapkan Timses Jumisih, karena dianggap sebagai *best practice* pendidikan politik yang jauh lebih penting dari ribuan *banner* maupun pembagian sembako, minyak goreng, atau pembagian uang yang selama ini diyakini para elit politik.

Money Politics versus dialog *door to door* (RAP atau Sasatu) gencar dilakukan para caleg ini sebagai bentuk alternatif politik. Roza Febrianti membenarkan praktik Sasatu sebagai metode alternatif dibanding politik uang. Bahkan bagi mereka yang tak punya uang, Sasatu menjadi andalan meraup suara sekaligus meraih kepercayaan warga. Praktik ini boleh dibilang praktik yang melawan politik uang yang selama ini lekat dengan Pemilu. Adanya praktik politik uang juga dibenarkan salah seorang warga saat pertemuan serap aspirasi di salah satu Dapil 2 DPRD DKI Jakarta. Sebut saja Nunuk; ia menceritakan bagaimana para Caleg hanya memanfaatkan mereka sebagai lumbung suara.

“Dari dulu saya belum pernah nemuin bacaleg yang datengin warga seperti ini, jadi kami pas Pemilu, mencoblos asal saja tanpa mengetahui siapa sebenarnya yang kami coblos, yang penting kami coblos. Kami tidak mengenal bacaleg karena selama ini turun di saat kampanye dengan memberikan uang/sembako setelah itu tidak pernah ketemu lagi” (hasil observasi penulis dalam agenda turun Dapil Tim Jumisih, 22 Juli 2023).

Selain metode RAP dan Sasatu, para Caleg perempuan ini aktif turun Dapil untuk menyerap aspirasi warga, sehingga program yang dijalankan bisa sesuai dengan kebutuhan warga. Ditambah lagi, warga merasa dilibatkan dalam proses penentuan program dan perwujudannya.

Di program turun Dapil yang dilakukan Timses Jumisih, di Dapil 2, DPRD DKI Jakarta, misalnya, sejak bulan Juni 2023 mereka sudah turun Dapil di beberapa kelurahan di Kecamatan Koja dan Cilincing. Sementara, Kelapa Gading belum menjadi sasaran karena minimnya struktur di kecamatan tersebut. Secara visi, Jumisih mengusung agenda khusus perempuan, di antaranya mengubah kondisi buruh (perempuan) mendapat keadilan baik secara ekonomi, politik, sosial, dan budaya. Secara programatik, dia memaparkan beberapa hal seperti (1) Pembuatan Peraturan Daerah (Perda) Ketenagakerjaan yang melindungi hak buruh dan perempuan, (2) Perda Ruang Hidup yang ramah dan inklusif untuk perempuan dan anak, (3) Penyusunan dan pengawasan Anggaran Daerah yang sensitif gender dan bebas dari tindakan koruptif.

Sejauh ini, Timses Jumisih sudah turun di tujuh kelurahan, di antaranya, Kelurahan Kampung Sawah, Tugu Utara, Tugu Selatan, Sukapura, Bambu Kuning, Lagoa, Pancong. Dari sekian kali turun Dapil, pertemuan selalu dihadiri mayoritas kelompok ibu-ibu dengan ragam problematika, seperti akses kesehatan, pendidikan (problem KJP), perumahan, sertifikat tanah garapan (akses ruang hidup), lapangan kerja yang tidak memprioritaskan pribumi (sulitnya akses kerja), minimnya keterampilan dan pelatihan bagi pencari kerja, minimnya kemampuan adaptasi ibu-ibu dengan teknologi, kebutuhan penghasilan sampingan, program Bantuan Sosial (Bansos) bagi balita, lansia dan perempuan, kontrak kerja yang kian pendek (detail isu hasil serap aspirasi bisa dilihat di Tabel 1). Persoalan-persoalan yang ditemui di lapangan adalah problem sehari-hari yang banyak dirasakan kaum perempuan sebagai penanggung jawab utama yang mengurus kebutuhan harian keluarga. Sampai di sini, massa perempuan merupakan potensi suara sebagaimana pengalaman Roza saat terjun politik pada Pemilu 2019. Selain itu, perempuan bisa dilihat sebagai kekuatan utama yang paling berkepentingan menjawab problem harian warga.

Tabel 1. Data Hasil Serap Aspirasi Timses Jumisih, Juni - Agustus 2023
(Aktivitas Turun Dapil masih berlangsung, sehingga data masih bisa berkembang)

No	Kelurahan	Permasalahan
1.	Tugu Selatan	<ul style="list-style-type: none"> • Perumahan bersubsidi dan persyaratan yang mudah untuk mendapatkan perumahan. • Akses pendidikan yang merata bagi seluruh rakyat. • Akses kesehatan gratis bagi rakyat tapi proses panjang. • Mendapatkan edukasi dan sosialisasi di tiap wilayah tentang kependudukan dan hak sebagai warga negara. • Pungli di Bogor (daerah Rumpin Bogor) PKH tidak diterima langsung oleh penduduk yang sudah terdaftar sebagai penerima PKH, mereka hanya difoto dan diambil lagi uangnya oleh petugas PKH di daerah setempat, edukasi pengamanan data supaya warga tidak waswas dengan perkembangan teknologi saat ini. • Teknologi sangat berkembang pesat namun tidak disertai pengamanan dan edukasi untuk warga dalam mengimbangi teknologi saat ini. • Masih banyak warga yang gaptek dan tertipu dengan perkembangan teknologi.
2.	Bambu Kuning	<ul style="list-style-type: none"> • Pemutusan KJP setelah pindah sekolah tanpa alasan yang jelas. • Program KJP ini belum merata di DKI Jakarta. • Kesulitan pendaftaran sekolah karena usia, akhirnya disekolahkan di kampung, namun banyak biaya sekolah walaupun di daerah. • Gaji guru honorer, di bawah UMP, 1/4% dr UMP DKI, dengan tugas dan tanggung jawab sebagai guru sama dengan ASN. • Pendidikan yang sulit didapat dan tidak memperoleh subsidi. • Akses perumahan sukar didapat, contoh, akses untuk mendapatkan rusunawa di DKI. • Banyak yang tidak dapat Bantuan Sosial (Bansos), apalagi di saat Covid-19. • Tidak ada sosialisasi administrasi kependudukan (contoh, sosialisasi tentang NPWP). • Lapangan kerja yang sulit, sementara di kampung sudah tidak ada lahan dan akhirnya jadi pengangguran.

3	<p>Lagoa</p> <ul style="list-style-type: none"> • Akses pendidikan yang belum merata dan mudah diakses. • Akses kesehatan yang belum merata dan dipermudah aksesnya. • Lapangan pekerjaan tidak mengutamakan pribumi, banyak pekerja yang datang dari luar sedangkan warga di sini banyak yang menganggur dan hanya menikmati polusi dari pabrik, bukan sebagai pekerja • Usulan: bagaimana perusahaan melakukan pelatihan untuk peningkatan kapasitas, supaya bisa bekerja sesuai <i>skill</i> (keterampilan) dan penempatan yang sesuai dan dibutuhkan oleh perusahaan. • Faktor ekonomi berdampak ke berbagai macam masalah seperti yang menimpa pada anak-anak, misalnya banyak pengangguran, nongkrong tidak jelas, maling, narkoba dan sebagainya, karena tidak ada pekerjaan untuk menyalurkan hobi/aspirasi, dan lain-lain. • Bagaimana pemerintah memberikan pelatihan kerja melalui Balai Latihan Kerja (BLK) sampai ke tingkat wilayah setempat (kecamatan, RW, RT) • Dibutuhkan kegiatan-kegiatan positif supaya tidak bengong dan buang waktu dengan sia-sia (yang hadir mayoritas Ibu Rumah Tangga). Dari Timses menawarkan pelatihan pembuatan kue kering dan sabun (akan ada tindak lanjut dengan Timses). • Maraknya pungli. • Kartu Jakarta Pintar (KJP) sangat dibutuhkan oleh warga, proses mengisi Data Terpadu Kesejahteraan Sosial (DTKS) diarahkan ke kelurahan. Apakah setiap tahun diisi atau seperti apa dan bagaimana prosesnya. • Akses kesehatan dipersulit.
4.	<p>Pancong</p> <ul style="list-style-type: none"> • Pendidikan, kendala di umur, kesulitan pendaftaran online karena menggunakan telepon genggam (handphone) lebih bisa pakai laptop dan akhirnya menggunakan jasa orang lain serta mengeluarkan biaya tambah. • Seorang ibu yang masih gaptek (gagap teknologi) dan tidak memiliki barang elektronik yang canggih. • Kualitas sekolah negeri masih lebih baik dari kualitas sekolah swasta, misalnya tidak terlalu diperhatikan oleh guru pengajar dan yang penting anak tersebut kelihatan sekolah. • Sekolah swasta, lebih unggul dalam hal mendidik dan mengajar hanya biaya sekolah terlalu tinggi. Mau tidak mau warga memilih masuk sekolah negeri yang kualitas pengajarannya kurang. • Kontrak kerja yang sangat pendek dan tidak ada jaminan kepastian kerja, dengan kontrak kerja hanya satu bulan, dua bulan bahkan ada yang sampai 14 hari. • Saat masuk kerja, warga menggunakan orang perantara dan membayar uang masuk seperti tips untuk perantara, setelah bekerja mereka juga mau tidak mau memberikan tips juga kepada atasan supaya masih bisa diperpanjang kontrak kerjanya. Semua itu terpaksa karena butuh pekerjaan untuk mendapatkan upah. • Lapangan kerja yang sulit, sementara sekolah tinggi tidak bisa menjamin mendapatkan pekerjaan dan upah yang lebih baik. • DI Jakarta tidak semua pekerja menerima Upah Minimum Provinsi (UMP) DKI. Ijazah S2 sulit mendapatkan pekerjaan dan pada akhirnya yang penting ada pekerjaan walaupun dengan upah murah. Hal ini merupakan pilihan yang sulit karena mendapatkan upah di bawah UMP. • KJP plus sulit didapat oleh warga yang membutuhkan. Sebelumnya sudah dapat, tiba-tiba tahun 2023 ini tidak dapat

	<p>tanpa ada pemberitahuan dan alasan apapun. Sedangkan KJP itu tumpuan harapan warga untuk meringankan biaya sekolah.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Sosialisasi dan pelatihan yang dilakukan oleh Dinas setempat tidak sampai ke bawah (rakyat kecil). • Sulit untuk mendapatkan perumahan yang bersubsidi dan terjangkau dari tempat kerja karena susahnya transportasi. Perumahan tidak terintegrasi dengan transportasi. • KJP, problem belanja dan penarikan uang tidak bisa di ATM, mau tidak mau menarik uang di toko dengan potongan Rp 10,000-Rp 20,000 dengan penarikan 100 ribu rupiah. • Mayoritas warga yang hadir adalah Ibu Rumah Tangga dan tidak memiliki kegiatan sampingan. • Warga membutuhkan penghasilan tambahan dan Timses menawarkan pelatihan pembuatan kue dan sabun dan membentuk kelompok (akan ada tindak lanjut dengan Timses). • Masih ada pungli di sekolah karena pindahan dari kampung ke Jakarta (cari bangku kosong di sekolah dengan membayar dan kalau tidak membayar akan sulit mendapatkan bangku kosong tersebut). • Bantuan sosial (Lansia, Program Keluarga Harapan/PKH) tidak semua warga mendapatkan, hanya orang-orang tertentu saja (tidak tepat sasaran). • Akses mendapatkan perumahan susah sehingga butuh akses yang mudah tanpa persyaratan dan tanpa wajib slip gaji. • Sulitnya akses kesehatan.
5	<p>Kampung Sawah</p> <ul style="list-style-type: none"> • Butuh tempat tinggal (tanah garapan, tanah terlantar yang sudah digarap oleh masyarakat setempat, yang awalnya tidak punya penghuni, sudah lebih dari 20 penempatan, namun belum memiliki izin atau biasa disebut Izin Mendirikan Bangunan (IMB) dan sertifikat). RW 11 (10 RT) semua tanah garapan belum mendapatkan sertifikat. • Bansos (KJP, PKH, Lansia Program Indonesia Pintar/PIP) belanja sembako subsidi antri luar biasa (ada nama di sekolah tapi tidak keluar KJPnya). • Problem air bersih (Aetra). • Pasien kanker paru namun dinyatakan Covid-19, meninggal dan tidak mendapatkan santunan kematian. • Ibu Rumah Tangga membutuhkan penghasilan tambahan. <p>Kegiatan bersama untuk ke depannya yang diusulkan warga</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Kartu Jakarta Pintar (KJP) 2. Pembuatan sabun dan kue kering 3. Mempertahankan tanah tempat tinggal
6.	<p>Sukapura</p> <ul style="list-style-type: none"> • Banyak Balita kurang gizi di Jakarta. • Akses lapangan kerja minim. • Sekolah masih susah dijangkau. • Akses kesehatan yang masih sulit. • KJP saat ini sulit didapat dan belanja juga susah. • Transportasi belum menjangkau seluruh warga. • Bansos (PIP, lansia, PKH,) susah didapat. • Pekerjaan sampingan untuk Ibu Rumah Tangga susah didapat (Timses menawarkan pelatihan pembuatan sabun dan dibuat grup). • Usulan warga: suara Pemilu ada di RT, RW dan warga. Harus bisa menempatkan orang yang tepat untuk menjaga suara.
7	<p>Tugu Utara</p> <ul style="list-style-type: none"> • Bansos, (PKH, Lansia, KJP, KPJ, BLT tunai) • Pindah RT, Bansos jadi tidak dapat lagi.

- Perbedaan sikap terhadap warga masalah Bansos tidak tepat sasaran.
- KJP verifikasi data ulang salah dan tidak tepat.
- Bu Tismi, lansia dari awal memperoleh Rp 600.000 sekarang sudah berkurang menjadi Rp 300.000 dan saat ini hanya memperoleh Rp 150.000.
- SD 09 hanya dapat dua orang ATM KJP tahun 2023.
- Nama anak KJP keluar namun ATM tidak keluar.
- SD 07 TUGU, KJP nama keluar tapi terselip TU sekarang sudah kelas 4.
- Anak seorang warga, di STM Tanjung Priok (LAGOA) ijazah belum dibebus, masih ditahan karena belum bayaran.
- SMP Uswatun Hasanah sudah menikah namun belum bisa tebus ijazah nya untuk melamar kerja, mau tebus belum punya uang.
- ATM KJP ada yang ditahan sekolah untuk bayaran sekolah (kesepakatan wali murid dan sekolah)
- MI belum dapat ijazah karena belum bayaran sekolah.
- Antara sekolah negeri dan swasta, bila dibandingkan masih lebih berkualitas sekolah negeri.
- PIP berbeda dengan KJP namun lebih susah untuk mendapatkan PIP.
- Rata-rata Ibu Rumah Tangga butuh penghasilan tambahan (pelatihan sabun, karbon, cupir) mereka pada tertarik dan dibuatkan grup.
- Kebutuhan akses bantuan Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah (UMKM) dan saat ini masih melakukan pinjaman rentenir dan sangat menyiksa.

Pembelajaran yang bisa diambil dari aktivitas turun Dapil Timses Jumisih yang dikenal sebagai aktivis Serikat Pekerja adalah kaum buruh tidak beridentitas tunggal; mereka juga bagian dari warga yang berada di tempat tinggal (teritori) dan punya ragam persoalan harian non-perburuhan (pabrik). Dalam konteks ini, kemenangan Jumisih sebagai Caleg, ditentukan dengan mengorganisir warga yang sebagian juga adalah buruh atau keluarga buruh dalam konteks sebagai warga. Hal ini membuka cara pandang baru bahwa sebagai Serikat Pekerja, penting mengidentifikasi kembali pola pengorganisasian yang selama ini berbasis tempat kerja menjadi berbasis teritorial supaya lebih luas memandang problem buruh dan keluarga. Terlebih Partai Buruh, sebagai Partai Politik, semestinya lebih inklusif memandang persoalan buruh, bukan hanya sebagai buruh, tapi juga manusia dengan ragam identitasnya.

Konsekuensi menolak politik uang dan berpegang pada kekuatan partisipasi dari bawah dalam aspek finansial adalah berpegang pada keuangan kolektif bukan individu Caleg maupun donor atau sponsor dari pihak manapun seperti perusahaan atau pemodal. Yuni Sri, aktivis Pekerja Rumah Tangga (PRT) yang tergabung dalam Sapulidi PRT dan Jala PRT, menyampaikan bahwa ia sama sekali tidak memiliki modal sepeserpun untuk maju sebagai Caleg dari Partai Buruh. Seperti halnya Roza, Jumisih, dan Eni, Yuni Sri dipilih oleh organisasi untuk maju sebagai Caleg di Dapil 7 DPRD DKI dengan nomor urut 10. Harapan, ia bisa turut serta memengaruhi kebijakan secara langsung dari dalam parlemen, terutama Rancangan Undang-Undang (RUU) Perlindungan Pekerja Rumah Tangga (PPRT) yang sudah hampir 20 tahun tidak kunjung disahkan. Meski hanya didukung Timses yang beranggotakan lima orang,

Yuni bertekad melakukan yang terbaik dengan menyosialisasikan pencalonannya di tingkatan anggota, juga di sekitar tempat tinggal anggota. Cibiran datang dari warga tempat tinggalnya, seperti “PRT kok ikutan *nyaleg*.” Cibiran semacam itu tidak digubris Yuni meski jujur membuatnya minder. Pengalaman bekerja sebagai PRT yang kerap direndahkan orang membuat mentalnya terbentuk. Ia ingin menunjukkan bahwa PRT juga punya hak yang sama untuk memilih dan dipilih.

Mengatasi kurangnya dana, Yuni menuturkan kewajiban *saweran* untuk semua anggota Partai Buruh Exco Jakarta Selatan guna membantu biaya politik proses pemenangan semua Caleg di Pengurus Besar (PB) Exco Jakarta Selatan sebesar Rp 20.000 atau seikhlasnya. Sementara, bagi tiap Caleg diwajibkan membayar iuran sebesar Rp 100.000 - Rp 200.000. Hal serupa juga dilakukan JRMK, FSBPI-KPBI, FSPMI-KSPI dan SPI, dengan *kolekan* di internal anggota dan tidak membolehkan Caleg mengeluarkan uang sepeserpun. Menurut Ani dari JRMK, hal itu merupakan bagian menjaga integritas Caleg; dikhawatirkan, bila Caleg menggunakan dana pribadi, ia akan memanfaatkan peluang dana saat menjabat untuk mengembalikan uang pribadi yang terpakai sebagai biaya politik selama pencalonan. Dari mana organisasi memperoleh dana pemenangan Caleg? Tentu saja dari *kolekan* dan penggalangan dana solidaritas.

Persiapan pencalegan juga datang dari Anie yang mewakili SPI (Serikat Petani Indonesia). Dengan bekal pengalaman menjadi Caleg di Pemilu 2019, di mana kala itu, Anie menjadi Caleg dari PDIP di Dapil yang sama tidak memiliki struktur atau anggota SPI. Ia terpaksa merintis dari awal dengan melakukan pengorganisasian melalui isu tani yang memang ia kuasai. Hasilnya, ia justru memperoleh suara sebesar 3.000 suara, lebih besar dibanding Caleg PDIP lainnya di Dapil yang sama dan diunggulkan.

Di Pemilu 2024, Anie lebih percaya diri karena maju dengan partai politik yang dibangun sendiri, sehingga ada rasa memiliki. Selain itu, sebagai Caleg DPR RI, Dapil 11 (Jawa Barat, Kabupaten Garut, Kota Tasik, Kabupaten Tasik), Anie merasa diuntungkan karena merupakan basis anggota SPI yang secara organisasional sudah bersepakat menjadi bagian dan mendukung Partai Buruh. Selain itu, kedekatan pengurus SPI dengan anggota menjadi jaminan kepercayaan anggota terhadap pengurus yang menjadi Caleg. Kesiapan tersebut terlihat dari rekrutmen Timses per desa berjumlah 15-20 orang dengan lima (5) orang di antaranya akan disiapkan menjadi saksi TPS. Lebih jauh lagi, pilihan menjadi Caleg bagi Anie bukan untuk kekuasaan tapi untuk perjuangan yang memperkuat aksi jalanan yang selama ini dilakukan.

“Politik parlemen dan jalanan, keduanya efektif, karena menurut saya dari awal kan ada di partai politik bukan untuk mencari kekuasaan, tapi untuk perjuangan. Di jalan hanya teriak, bukan tidak ada perubahan, ada mba, misal saya sendiri selama di jalanan ada beberapa kebijakan yang masuk di program pemerintah kedaulatan dan reforma agraria kan masuk jadi program, itu hasilnya, kita bisa ngasih masukan kebijakan, kalau kita masuk ke parlemen, kekuatan akan bertambah kan?”

Jika Anie ditempatkan di nomor urut 1 sebagai bentuk prioritas terhadap Caleg perempuan, Jumisih menghadapi realitas yang berbeda. Nomor urut Jumisih sebagai

Caleg di DPRD DKI Dapil 2 berubah menjadi nomor urut 4, dari nomor urut 3. Dalam rapat Timses, Jumisih menyatakan kekecewaannya mengingat lemahnya dukungan dari pucuk pimpinan KPBI (Konfederasi Persatuan Buruh Indonesia). Padahal, di awal proses pencalegan, ia terus menerus didesak untuk bersedia mencalonkan diri sebagai anggota legislatif. Ia mengkritik komitmen organisasi dalam mendukung kuota politik 30% perempuan yang seolah hanya tempelan atau pelengkap semata. Pasalnya, argumen salah satu pimpinan pusat KPBI terkait nomor urut terlihat tidak serius dan seadanya, seperti “merasa tidak enak” terhadap kader laki-laki yang ditempatkan di nomor urut 1, jika harus digantikan dengan Jumisih. Logika “merasa tidak enak” dinilai tidak tepat dan menggambarkan problem organisasional terhadap isu kesetaraan gender dalam hal politik perempuan. Protes berupa surat resmi akhirnya disampaikan kepada pemimpin Partai Buruh, Komite Politik Nasional Partai Buruh (komite ini dibentuk oleh KPBI yang berisi organisasi lain pendukung Partai Buruh), dan KPBI. Selang satu minggu, respons dari Partai Buruh secara lisan sudah diperoleh, yang isinya menjanjikan Jumisih akan mendapatkan nomor urut lebih kecil, baik nomor urut 1 maupun nomor urut 2. Sementara, Komite Politik Nasional KPBI mengusulkan pertemuan Jumisih dengan kader KPBI yang ditempatkan di nomor urut 1.

“Sejauh ini adalah soal pencantuman dalam nomor urut caleg, saya dikasih nomor urut 4 yang menurut saya ini adalah masalah organisasional. Propaganda tentang kesetaraan perempuan dan ruang affirmative action masih belum terealisasikan dengan baik. Namun saya dan Timses masih berusaha untuk mengubah nomor urut ke nomor urut kecil” (wawancara penulis dengan Jumisih, Agustus 2023).

Protes yang disampaikan oleh perempuan kelas pekerja sebagai anggota Timses Jumisih bukan semata soal nomor urut, namun bagaimana tindakan atau sikap politik di balik penetapan nomor urut yang terkesan tidak mencerminkan keberpihakan pada politik perempuan. Tindakan politik di balik penetapan nomor urut bertolak belakang dengan tindakan politik saat memobilisasi perempuan untuk menjadi Caleg saat proses pemenuhan syarat kuota politik 30% perempuan. Dengan kata lain, baik perjuangan politik perempuan di Serikat Pekerja, maupun di Partai Politik, memiliki tantangan yang tak jauh berbeda. Dimensi perjuangan politik perempuan di Partai Politik tentu lebih luas karena melibatkan beragam organisasi dengan pengalaman organisasional yang berbeda pula.

Kesimpulan

Kepemimpinan politik perempuan kelas pekerja adalah bagian penting dalam mentransformasi organisasi Serikat Pekerja maupun Partai Politik sebagai langkah awal mentransformasi masyarakat menjadi masyarakat yang lebih setara; salah satunya melalui perjuangan parlementer. Masing-masing area kerja di Serikat Pekerja dan Partai Politik memiliki tantangannya sendiri dalam memunculkan kepemimpinan politik perempuan. Di sisi lain, lekatnya budaya maskulin dalam berorganisasi menjadi hambatan bagi perempuan untuk bisa bertahan dan mengembangkan diri. Sehingga,

perempuan pekerja harus berjuang ekstra keras dalam membangun kekuatan politiknya.

Pengalaman membangun kekuatan kolektif perempuan di Serikat Pekerja menjadi bekal dalam proses pemenuhan ruang perempuan di politik praktis dengan memaksimalkan struktur di organisasi asal, yang sebagian besar adalah kolektif perempuan kelas pekerja. Ini merupakan pembelajaran penting tentang bagaimana kolektif perempuan membangun kekuatan bersama dalam mendukung caleg perempuan yang diharapkan bisa menjadi saluran suara kepentingan perempuan.

Daftar Pustaka

- Arsip Nasional. (n.d.). Direktori Penyelenggaraan Pemilu. https://kepuustakaan-presiden.perpusnas.go.id/election/directory/election/?box=detail&id=27&from_box=list&hlm=1&search_ruas=&search_keyword=&activation_status=
- Broadbent, K., & Ford, M. (2021). *Women and Labour Organizing in Asia: Diversity, Autonomy and Activism*. London & New York: Routledge.
- Caraway, K., & Ford, M. (2020). *Labor and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://projectmultatuli.org/caleg-masyarakat-miskin-kota-merebut-hak-demokrasi-dan-kepastian-ruang-hidup/>
- <https://projectmultatuli.org/jalan-terjal-menuju-keterwakilan-perempuan-di-parlemen/>
- Indrasari, T. (2021). Memikirkan Ulang Strategi Kesetaraan Gender di Organisasi Serikat Pekerja. *Jurnal Perempuan* 26(1): 56-73.

Reproduksi Pengetahuan Feminis Akar Rumput Melalui Pendidikan Feminis (Refleksi atas Pengalaman “Sekolah Perempuan”)

Iva Hasanah

Latar Belakang

Hingga saat ini, politik pendidikan di Indonesia yang belum menempatkan posisi politik perempuan dalam perspektif kesetaraan dan keadilan yang sesungguhnya masih menjadi topik penting dan relevan untuk dikaji. Berefleksi pada pendidikan *mainstream* di Indonesia –dengan sistem pendidikan formal– belum ada perkembangan yang progresif dari situasi pendidikan sistem *banking* yang tetap menjadi acuan pendidikan formal secara umum. Pendidikan dengan sistem ini menganggap, bahwa ada struktur kelas yang dipertahankan sebagai *status quo*, posisi guru dan siswa bukan setara, siswa diposisikan sebagai “bank” tempat tabungan pengetahuan apapun dari guru yang menempatkan dirinya paling kuat dan punya kuasa (*power*) dalam relasi sistem ini.

Pendidikan formal tidak dapat dijadikan strategi transformasi sosial yang adil, jika kenyataannya masih mempertahankan struktur yang timpang dan tidak adil dalam masyarakat. Lalu, bagaimana membangun pendidikan di tengah struktur masyarakat yang masih penuh ketimpangan? Menurut Paulo Freire (1990) dalam *Paradigma Pedagogi Pendidikan Pembebasan (Pedagogy of the Oppressed)*, pendidikan *mainstream* hanya memperkuat sistem yang sudah ada, sehingga tujuan utama pendidikan bukan untuk pembebasan. Karena pedagogi pembebasan dibangun untuk memperjuangkan kesetaraan dalam sistem pendidikan, harus ada keberpihakan pada kelompok yang tertindas, sistem pendidikan yang menekankan pembelajaran sebagai aksi kultural dan pembebasan dengan mengambil materi-materi dari kehidupan untuk

membentuk kesadaran individu dan masyarakat, menjadi “pendidikan bagi kaum tertindas (*pedagogy of the oppressed*) (Freire, 1990: 52).

Tidak semua transformasi sosial mampu dianalisis Freire melalui ideologi pembebasannya. Bagi feminis, ideologi pendidikan merupakan bagian dari politik feminis dengan menekankan bahwa kelas sosial tidak dapat dilihat tanpa sensitivitas gender, tapi memahami kelompok gender tertentu dalam masyarakat yang masih mengalami dehumanisasi dan penindasan berlapis. Pendidikan feminis harus menjadi gerakan transformatif yang dapat menumbuhkan pola pikir kritis kelompok gender yang mengalami penindasan itu untuk menemukan sumber-sumber penindasan dan strategi pelepasannya.

Perjalanan transformasi pengetahuan dan pendidikan feminis di Indonesia dapat dipelajari dari rekam jejak sejarah perjuangan R.A Kartini, Dewi Sartika, dan Roehana Koeddoes. Mereka adalah para perempuan yang telah memberikan sumbangsih pendidikan feminis dalam gerakan perempuan di Indonesia melalui pendidikan untuk perempuan. Meski memiliki latar belakang kelas yang berbeda, mereka memiliki satu kesamaan dalam ideologi feminis, yaitu membebaskan perempuan dari ketertindasan. Mereka mampu mempersoalkan secara kritis masalah-masalah yang dihadapi perempuan akibat budaya lokal dan tirani kolonialisme Barat. Bahkan, dari gerakan yang mereka lakukan, lahirlah lembaga-lembaga pendidikan yang memberikan perhatian khusus pada perempuan, yang sengaja disingkirkan dari politik pendidikan kolonial hingga Indonesia pascakemerdekaan.

Dalam artikel ini, penulis ingin berbagi pengalaman-pengalaman sebagai penggiat pendidikan feminis lokal yang telah menjadi komitmen penulis sejak tahun 2000-an. Pengalaman yang ingin dibagikan merupakan proses perjalanan mengintegrasikan pendidikan feminis untuk membangun dan memperkuat gerakan feminis akar rumput. Penulis masih aktif memfasilitasi pendidikan dan pelatihan di kalangan perempuan akar rumput melalui “Sekolah Perempuan” dan organisasi-organisasi perempuan lainnya. Sebagai feminis, dengan menulis dan mendokumentasikan pengalaman pendidikan feminis ini, penulis berharap mendapatkan dukungan dari banyak pihak yang memiliki visi sama. Dukungan dapat berbentuk sosialisasi model pendidikan feminis akar rumput ini ke kalangan yang lebih luas dan menggunakannya sebagai sumber diskursus bersama di ruang pertarungan dan pembelajaran yang beragam.

Pengetahuan Feminis: Perlawanan atas Netralitas dan Obyektifitas

Pengetahuan feminis adalah landasan riset feminis yang berkuat pada pertanyaan-pertanyaan, antara lain, bagaimana perempuan berpengetahuan, bagaimana formulasi pengetahuan feminis, dan apakah pengetahuan feminis bersifat netral dan berpijak pada politik praksis (Hortman, 1991; Longino, 1990; Harding, 1993). Di tataran akademik, pengetahuan feminis merupakan epistemologi feminis, yaitu studi pengetahuan feminis yang menelusuri bagaimana perempuan mengetahui dan

meneliti kehidupannya (Duran, 1991). Pengetahuan feminis mengkritisi dominasi pengetahuan yang bertumpu pada pengalaman masyarakat Barat, kulit putih, dan kelas elit, menelusuri pentingnya mengetahui lokasi sosial, dan memahami bagaimana pengetahuan membentuk apa yang diketahui dan tidak diketahui (*Jurnal Perempuan*, 2022). Pengetahuan feminis memiliki komitmen terhadap praksis sosial dengan menerapkan perspektif gender untuk memeriksa dan menganalisis relasi kuasa, bentuk-bentuk penindasan, dan melakukan aksi untuk mengakhiri penindasan tersebut. Pengetahuan feminis selalu mengkritik standar normatif, sebab norma yang dianggap benar dan universal kerap dibangun berdasarkan posisi dan pengalaman kelompok tertentu yang dominan atau berkuasa.

Pengetahuan feminis dibangun dari pengalaman-pengalaman perempuan dengan latar kelas manapun, termasuk pengalaman feminis di tingkat lokal dan akar rumput, seperti yang akan didiskusikan dalam artikel ini. Pengalaman perempuan yang sedang atau telah mendobrak sekat-sekat penindasan adalah sumber pengetahuan feminis yang beragam atau, dalam arti lain, subjektif. Pengalaman perempuan akar rumput yang tinggal di wilayah pulau terpencil, terluar, dan tertinggal akan berbeda dengan pengalaman perempuan yang ada di wilayah lainnya, seperti kota-kota besar, wilayah kebencanaan, perdesaan, dan pegunungan. Konteks sosial-budaya yang melingkupi kehidupan mereka juga berbeda-beda; apakah mereka hidup dalam masyarakat yang masih ketat dengan aturan adat, pengaruh kepercayaan atau agama yang cenderung fundamentalis dan konservatif, atau harus tunduk pada hukum formal berbasis agama tertentu yang patriarkal.

Pengetahuan feminis lokal yang digali dari pengalaman empiris perempuan akar rumput mampu memberikan fakta dan data tentang praktik-praktik penindasan yang dialami oleh perempuan. Praktik-praktik ketidakadilan ini sekaligus menunjukkan bentuk-bentuk diskriminasi yang kadang sangat keras dialami oleh perempuan akar rumput. Pengetahuan yang disampaikan secara otentik memperlihatkan faktor-faktor penyebab ketidakadilan yang tidak tunggal. Pengetahuan yang bersumber dari pengalaman subjektif perempuan berdasarkan ideologi feminis adalah sumber pengetahuan yang tidak dapat ditolak dan tidak terbantahkan. Dengan demikian, pengetahuan feminis selalu berhadapan dengan pengetahuan normatif, yang selama ini berposisi pada netralitas dan objektivitas.

Pengetahuan feminis lokal dan akar rumput tidak lepas dari bias kelas sosial, mewakili kelas sosial paling bawah bahkan kelas sosial yang termiskin dari yang miskin. Mereka tidak memiliki akses dan kontrol, hingga tak bisa berpartisipasi secara maksimal dan memanfaatkan pemenuhan hak-hak dasar seperti pendidikan, kesehatan, ekonomi, dan politik. Pendidikan feminis yang juga kritis mempersoalkan otonomi tubuh perempuan dan mendorong perempuan percaya diri untuk membagikan pengalaman mereka yang selama ini tertutup karena anggapan “aib dan tabu” menjadi sumber pengetahuan bagi perempuan lainnya.

Pengetahuan feminis lokal sangat penting untuk menjadi sumber pengetahuan, termasuk bagi kalangan feminis akademisi sebagai sumber konseptualisasi berbagai pengetahuan feminis. Pengetahuan feminis tidak hanya berhenti pada menemukenali persoalan-persoalan perempuan; lebih dari itu, pengetahuan feminis mendorong

munculnya praktik-praktik perubahan yang lebih konstruktif karena pengetahuan feminis juga memfasilitas agenda-agenda strategis dan aksinya.

Pendidikan Feminis: Metodologi Transformasi Pengetahuan Perempuan

“The transformation of education cannot take place before the transformation of society, but this transformation of society needs education (Paulo Freire, 1970).

Pendidikan sebagai praksis pembebasan adalah pendidikan yang ideal, sebuah pendidikan yang berorientasi pada nilai-nilai humanisme. Pendidikan seharusnya menjadi kekuatan penyadar dan pembebas umat manusia dari kondisi ketertindasan. Proses belajar hendaknya berbentuk “investigasi kenyataan,” maksudnya proses pendidikan tersebut melibatkan identifikasi permasalahan yang terjadi di masyarakat. Konteks pendidikan dalam negara agraris, misalnya, harus disesuaikan dengan kondisi dan situasinya di mana kurikulum pendidikannya juga harus melibatkan realitas permasalahan pertanian di dalamnya. Pendidikan yang dialogis dengan kelompok tertindas dapat menuntun pada dunia yang lebih manusiawi.

Melampaui cara pandang Freire tentang pendidikan pembebasan, pendidikan feminis merupakan sebuah metodologi untuk mentransformasi pengetahuan feminis menjadi “alat perang,” sebagai ideologi pembebasan bagi kelompok gender yang mengalami diskriminasi, seperti cita-cita perjuangan gerakan feminisme. Pendidikan feminis harus berkomitmen untuk membangun pola pikir kaum tertindas menjadi kritis, dengan mengenali bentuk-bentuk ketidakadilan yang disebabkan oleh faktor multidimensional yang direproduksi dari sistem patriarki. Pendidikan feminis seharusnya menjadi perjuangan bagi perempuan untuk merebut kembali pikirannya dan mendobrak sikap diam (*silence*) yang selama ini sengaja dibatasi oleh struktur-struktur patriarkal.

Pendidikan feminis bukanlah praktik yang mudah dilakukan; pendidikan feminis menyaratkan kemampuan perempuan untuk mengorganisir diri dan memperkuat kepemimpinan di komunitas perempuan sendiri. Pendidikan feminis, sejalan dengan tujuan gerakan feminisme untuk membebaskan perempuan dari ketidakadilan, mengharuskan perubahan yang fundamental terhadap konsep pendidikan. Pendidikan feminis memiliki lima prinsip dasar yang menjadi pilar dari metodologi feminis (Mukhtar, dkk.: 42-44).

Prinsip *pertama* adalah sumber pengetahuan berasal dari pengalaman perempuan. Prinsip ini menantang dan mempertanyakan sistem pendidikan yang lebih mengutamakan objektivitas, nalar, dan keilmiah. Feminis dengan tegas mengatakan bahwa tidak ada pengetahuan yang netral dan objektif. Pengalaman-pengalaman perempuan adalah sumber pengetahuan yang mampu menjadi panduan untuk menganalisis struktur-struktur yang lebih kuat. Dengan metodologi feminis, perempuan mampu memberikan kontribusi untuk membangun sejarah perempuan melalui penghargaan terhadap subjektivitas (*subjectivity*) perempuan

dan pengalaman hidup perempuan sebagai dasar pembelajaran.

Prinsip *kedua* pendidikan feminis adalah mendorong perempuan untuk melihat dirinya sebagai pembuat sejarah, tidak hanya sebagai objek pasif dari proses bersejarah. Pengetahuan dan pengakuan atas sumbangan perempuan pada sejarah serta perubahan persepsi dirinya sebagai aktor sejarah akan menambah kemampuan perempuan untuk secara kritis menganalisis masa lalunya dan secara kreatif merencanakan masa depannya.

Prinsip *ketiga* pendidikan feminis adalah mendobrak pemisahan wilayah domestik dan publik serta semua pengkotakan yang menciptakan dualisme hierarkis, seperti emosi dan nalar, pikiran dan tubuh, kualitas dan kuantitas, kerja otak dan kerja tangan, di mana semua atribut yang dianggap feminin memiliki nilai lebih rendah. Pendidikan feminis menantang dan melawan pengecilan arti dari persoalan-persoalan perempuan, dengan mensimplifikasi atau bahkan meniadakan hubungan antara gerakan perempuan dengan gerakan sosial politik lainnya yang perjuangannya menyentuh kehidupan perempuan. Dalam kerangka kerja feminis, tidak ada persoalan yang hanya persoalan perempuan dan tidak ada persoalan yang bukan persoalan perempuan.

Prinsip *keempat* pendidikan feminis menjelaskan pentingnya mempermasalahkan cara pandang patriarki terhadap tubuh perempuan. Prinsip inilah yang paling membedakan pendidikan feminis dengan model pendidikan lainnya. Pendidikan feminis harus mempertanyakan keotonomian tubuh perempuan, karena tubuh perempuan adalah medan pertempuran patriarki; oleh karena itu, pendidikan feminis wajib menyentuh persoalan-persoalan seksualitas perempuan dan otonomi tubuh mereka. Lebih jauh lagi, pendidikan feminis menginterogasi lembaga perkawinan dan keluarga yang sering kali dilihat sebagai hal yang bersifat pribadi, walaupun dalam kenyataannya sering menjadi pusat kekerasan dalam rumah tangga.

Prinsip *kelima* pendidikan feminis adalah proses refleksi-aksi yang terus menerus. Dengan kata lain, dalam pendidikan feminis, harus ada aksi yang dilakukan berdasarkan kesadaran baru untuk menantang praktik-praktik dominasi. Pendidikan feminis mendobrak stereotip bahwa perempuan adalah korban yang pasif. Pendidikan feminis justru membuka ruang yang lebih besar untuk membicarakan kekuatan dan keberanian perempuan dalam mendobrak dominasi-dominasi tersebut. Pendidikan feminis menyadarkan perempuan bahwa aksi pendobrakan akan mengalami benturan-benturan keras dalam masyarakat, yang artinya membutuhkan keberanian tertentu untuk menghadapi benturan itu. Situasi yang ada sekarang menunjukkan bahwa perempuan masih terperangkap dalam situasi keragu-raguan di antara kepatuhan dan pemberontakan yang menyebabkan mereka bimbang dan tidak mampu melakukan tindakan-tindakan yang dapat mendobrak dominasi. Melalui metode feminis, perempuan dibangkitkan potensi dan keberaniaannya untuk memulai aksi sekecil apapun untuk menghadapi dominasi itu, yang dapat dimulai dari diri sendiri.

Pendidikan feminis dalam praktiknya menggunakan metode pendidikan populer yang partisipatif di mana proses pembelajaran dilakukan dua arah, saling memenuhi kebutuhan, terbuka, dialogis, dan saling menguatkan. Praktik pendidikan

feminis membutuhkan kreativitas untuk mengembangkan metode-metode yang beragam yang dapat menggali pengalaman perempuan dengan baik. Melalui metode-metode ini, perempuan diharapkan dapat merasa nyaman dan aman sekaligus dalam membangun kemampuan analisisnya. Metode yang dimaksud di antaranya *rivers of live*, *role play*, diorama, silsilah keluarga dari garis ibu, dan sebagainya.

Pendidikan Adil Gender dan Penguatan Gerakan Perempuan Akar Rumput

Bagaimana pendidikan feminis dipraktikkan dan tidak hanya sekadar berhenti sebagai konsep dan teori? Sejak awal tahun 2000-an, Institut KAPAL Perempuan menjadi salah satu organisasi yang konsen terhadap perkembangan pendidikan feminis di Indonesia. Kegigihan organisasi dalam pendidikan feminis dimulai dengan melahirkan feminis-feminis lokal melalui pendidikan dan pelatihan yang mampu memperkuat perspektif gender dan pola pikir kritis. Para feminis lokal ini diberdayakan agar mampu melakukan aksi dengan mentransformasikan pendidikan feminis di kalangan perempuan akar rumput.

Pendidikan feminis yang dikembangkan Institut KAPAL Perempuan lebih dikenal sebagai "Model Pendidikan Adil Gender (PAG)." Model ini menjadi kontribusi Institut KAPAL Perempuan dalam mengembangkan pendidikan feminis, baik untuk kalangan aktivis perempuan maupun perempuan pemimpin di akar rumput. Dalam metode pendidikan adil gender, feminis lokal mempunyai peran penting dalam mengorganisir perempuan akar rumput. Melalui metode partisipatif, terbuka, dan saling menguatkan, model pendidikan ini mendorong munculnya suara-suara perempuan yang kemudian memperkaya rancangan metode dan cara pembelajaran pendidikan adil gender menjadi lebih kreatif.

Pembelajaran yang rutin dilakukan dalam bentuk pertemuan atau pelatihan sebenarnya tidak cukup dalam prinsip pendidikan adil gender, hingga dibutuhkan ketangguhan dalam melakukan pengorganisasian yang menjadi kunci perubahan yang lebih luas dari sebatas diri sendiri. Dalam PAG, ada empat aspek perubahan yang seharusnya terjadi, yaitu aspek kesadaran kritis yang mampu membuat perempuan mempertanyakan segala ketidakadilan yang dirasakan; aspek komitmen yang merupakan bukti atas kesadaran yang berubah dalam bentuk aksi/tindakan; aspek politik yang lebih dimaknai sebagai terbangunnya kepemimpinan perempuan yang mampu membangun gerakan perempuan otonom; terakhir, aspek budaya di mana akan ada perubahan transformasi sosial yang lebih sistematis yang dikenal sebagai budaya adil gender, terbuka dan menghargai keberagaman (Mukhtar, dkk. : 47-48).

Pengembangan PAG di kalangan aktivis perempuan di daerah mampu mendorong dan menguatkan gerakan feminis di daerah, salah satunya dengan munculnya organisasi-organisasi perempuan yang memiliki ideologi feminis. Organisasi-organisasi ini dipimpin oleh alumni dari pelatihan Model PAG yang telah dilakukan sejak Institut KAPAL Perempuan berdiri. "Sekolah Perempuan" sebagai kelembagaan pendidikan feminis yang beranggotakan perempuan akar rumput

merupakan ladang pengetahuan feminis yang kaya dengan pengalaman perempuan lintas wilayah, hingga mampu mendorong lahirnya aksi kolektif dalam gerakan perempuan di akar rumput.³²

Hingga saat ini, sumber pengetahuan yang berasal dari pengalaman perempuan yang tergabung di “Sekolah Perempuan” dapat dikatakan sebagai permasalahan-permasalahan perempuan di akar rumput dengan konteks geografis, sosial, budaya, dan politik yang berbeda. Pengalaman perempuan kepulauan tentu akan berbeda dengan pengalaman perempuan perkotaan atau pegunungan, bahkan di pulau perbatasan. Dengan model PAG, pengalaman perempuan yang selama ini tidak pernah disuarakan, bahkan sengaja disunyikan, dapat ditemukan melalui metode pembelajaran yang partisipatif dan nyaman bagi perempuan. Dengan pendidikan adil gender, para feminis lokal dan pemimpin perempuan akar rumput mampu melakukan perubahan dari pola pikir kritis untuk diri sendiri hingga mampu membangun gerakan aksi kolektif untuk menantang sistem patriarki yang lebih besar dan kuat.

Kesimpulan dan Rekomendasi

Pelabelan negatif terhadap pemimpin perempuan akar rumput dan feminis lokal tak dapat dihindari sebagai bagian dari konsekuensi perjuangan yang militan, terutama ketika perempuan mulai mempertanyakan penindasan terhadap ketubuhannya. Feminis lokal menganggap bahwa pelabelan ini merupakan bagian dari isu krusial feminis saat ini karena makin gencarnya konservatisme dan fundamentalisme yang dampaknya sangat dirasakan oleh kalangan perempuan akar rumput.

Pengalaman-pengalaman perempuan akar rumput mampu menghadapi penindasan dalam bentuk apapun jika pengalaman tersebut dapat dimaknai sebagai sumber pengetahuan feminis. Dengan menganalisis pengalaman perempuan, akan memudahkan kita dalam menentukan sumber-sumber penindasan dan arah strategi untuk melakukan perubahan.

Keberhasilan mereproduksi pendidikan feminis dalam model PAG, Institut KAPAL Perempuan tidak hanya berhenti membangun gerakan di kalangan aktivis feminis daerah, namun juga memperkuat gerakan perempuan akar rumput melalui “Sekolah Perempuan.” Pengalaman pendidikan feminis melalui “Sekolah Perempuan” menjadi praksis yang dapat dimanfaatkan sebagai ruang belajar bersama oleh semua kalangan, bahkan dalam perjalanannya, mampu menjadi bagian dari perubahan-perubahan sosial, terutama yang ada di akar rumput.

Pengetahuan-pengetahuan yang dihasilkan dari pendidikan feminis ini penting untuk dipublikasikan sebagai sebuah proses merekonstruksikan kembali sejarah yang ditorehkan oleh perempuan. Disiplin dan komitmen mereproduksi pengetahuan feminis diharapkan menginspirasi transformasi sosial, khususnya dalam membangun budaya yang lebih adil gender, terbuka, dan menghargai keberagaman.

Perlu upaya advokasi untuk mengintegrasikan pendidikan feminis ke dalam pendidikan formal yang normatif agar dapat mempengaruhi sistem pendidikan yang selama ini meminggirkan posisi politik perempuan. Reformasi ini setidaknya dapat

³² Sekolah Perempuan ada di 9 provinsi dan beranggotakan sekitar 7.668 perempuan.

dimulai dari bagaimana meningkatkan kapasitas pendidik yang memiliki perspektif gender dan keberpihakan pada hak pendidikan perempuan.

Daftar Pustaka

- Bhaiya, A., & Sen. K. (1996). *Feminism Training: Precept and Practice*. *Tidak dipublikasikan*.
- Hasanah, I. (2022). *Meretas Feminisasi Kemiskinan Perempuan dampan Pandemi C19*. KPS2K Jawa Timur. Publikasi KPS2K. www.kps2k.org.
- Hasanah, I. (2023). *Memahami Ragam Metode Pembelajaran Alternatif Pada Pendidikan Adil Gender (1), Role Playing Tilik Bayi*. Publikasi KPS2K. www.kps2k.org.
- Kasim, U. (2023). *Laporan Program Pendidikan Alternatif Kongres Perkumpulan KAPAL Perempuan*. Jakarta: KAPAL Perempuan. *Tidak dipublikasikan*.
- Muchtar, Y., & Missiyah. (2005) *Modul Pelatihan untuk Menumbuhkan & Meningkatkan Sensitifitas Keadilan Gender*. Jakarta: KAPAL Perempuan.
- Okin, S.M. (1998). *Gender: The Public and The Private*. Dalam A. Philips, ed. *Feminisme and Politics*. Oxford & New York: Oxford University Press: 116-141.
- Pateman. C. (1998). *The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political Theory*. Cambridge: Polity.
- Sunardi, St. (2002). *Mencari Profil Pendidikan Kritis*. Jakarta: KAPAL Perempuan.

Para Kontributor

Diah Irawaty

Kandidat Ph.D. Sociocultural Anthropology, State University of New York (SUNY) Binghamton, New York, dengan fokus riset, antara lain, transformasi motherhood, keluarga baru, migrasi transnasional perempuan, dan antropologi uang; founder dan koordinator LETSS Talk; aktivis feminis; pernah aktif di beberapa organisasi feminis, seperti SIKAP, Kalyanamitra, Rumpun Gema Perempuan, dan Komnas Perempuan.

Farid Muttaqin

Kandidat Ph.D. Antropologi, State University of New York (SUNY) Binghamton, New York, dengan tema disertasi “gender, nasionalisme, dan politik lokal dalam konteks Islam di Aceh”; co-founder LETSS Talk; pernah bekerja di PUAN Amal Hayati dan UN Women di Aceh.

Luviana Ariyanti

Pemimpin Redaksi Konde.co; lebih 20 tahun menjadi jurnalis di media mainstream. Menerima Tasrif Award dari Aliansi Jurnalis Independen (AJI) (2013), LBH Jakarta Award dari Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Jakarta (2015), dan penghargaan Dewan Pers sebagai jurnalis terbaik di Indonesia (2023); nominator N-Peace Award dari United Nations (UN) (2014).

Anita Dhewy

Redaktur khusus Konde.co, lulusan Pascasarjana Kajian Gender Universitas Indonesia (UI); pernah menjadi pemimpin redaksi Jurnal Perempuan, jurnalis radio di Kantor Berita Radio (KBR) dan Pas FM, dan peneliti lepas isu-isu perempuan.

Adek Risma Dedees

Dosen Ilmu Komunikasi, Universitas Bakrie, Jakarta, dengan bidang kajian media, teori kritis, gender, cultural studies, semiotik, analisis wacana, dan budaya konsumen. E-mail: adek.risma@bakrie.ac.id.

Ahmad Nur Ichsan

Mahasiswa dan akademisi dari Institut Agama Islam Negeri Kudus.

Alberta Prabarini

Antropolog, menekuni isu identitas, gender, komunitas adat, rural, dan urban marginal dengan pendekatan etnografi; berpengalaman sebagai pendamping dan fasilitator masyarakat.

Alfiyan Yuliyanto

Mahasiswa dan akademisi dari Institut Agama Islam Negeri Kudus.

Anisya Siti Fadila

Mahasiswi di Universitas Garut; anggota Forum Komunikasi Remaja Desa Mekarjaya/Kecamatan Tarogong Kaler/serta anggota Posyandu Remaja di Desa Mekarjaya.

Arti Nurani

Anggota Forum Komunikasi Remaja Desa Mekarjaya, Tarogong Kaler, Garut; anggota Posyandu Remaja Mekarjaya; lulusan SMK NU Al-Farisi Garut.

Ayu Pawitri

Perempuan yang lahir dan besar di Bali. Setelah selesai menempuh studi Ilmu Politik, ia mulai bergiat di NGO berbasis lingkungan. Menulis membuatnya hidup.

Benni Yusriza Hasbiyalloh

Dosen Hubungan Internasional, Universitas Paramadina; peneliti bidang migrasi tenaga kerja, kerja paksa, dan perdagangan manusia. Afiliasi: Paramadina Southeast Asia Peace and Diplomacy Lab.

Besriaty Simanullang

Seorang yang mendedikasikan dirinya untuk membawa perubahan positif melalui pekerjaannya di NGO; trainer dalam program pemberdayaan perempuan baik urban maupun *remote area*.

Dessy Kania

Koordinator peminatan Marketing Communications dan dosen Ilmu Komunikasi, Universitas Bakrie, Jakarta; Doktor bidang kajian media, gender dan *brand community*; minat dan fokus riset: social media studies, gender communication and power relations, technology and new media culture, dan advertising and marketing communications. E-mail: dessy.kania@bakrie.ac.id.

Dian Equanti, S.Si., M.Pd.

Menamatkan S1 Fakultas Geografi, UGM (2009), dan S2 Pendidikan Kependudukan dan Lingkungan Hidup, minat kajian Pendidikan Geografi, UNS (2013); mengajar di Prodi Pendidikan Geografi, IKIP PGRI Pontianak.

Dian Nafi

Penulis, dosen, dan trainer. Lulusan arsitektur Universitas Diponegoro, memiliki gelar Master of Public Policy; menulis 40 buku dan 120 antologi, diterbitkan oleh 20 penerbit; owner Hasfa Publishing & Institute. Akun IG @diannafi.

Dian Septi Trisnanti

Aktif di isu gender sejak kuliah; mengorganisir buruh sejak 2009; membangun Serikat Pekerja (FBLP); pernah aktif di Jurnal Perempuan; membangun Marsinah FM (Marsinah.id); aktif di Serikat Pekerja hingga 2023; sutradara film dan penulis buku.

Dianingtyas Murtanti Putri

Dosen Ilmu Komunikasi, Universitas Bakrie, Jakarta. Bidang kajian seputar psikologi komunikasi, komunikasi keluarga, dan

komunikasi antarpribadi. E-mail: dianingtyas.putri@bakrie.ac.id.

Dr. Sri Wijayanti

Dosen dan peneliti di Prodi Ilmu Komunikasi, Universitas Pembangunan Jaya, memiliki ketertarikan pada riset kajian studi media dan komunikasi inklusif.

Eva Musdalifa

Lahir di Polewali Mandar dan memulai karir sebagai dosen akuntansi. Pada saat menempuh pendidikan S1, aktif mengikuti kajian perempuan melalui HMI dan Kohati.

Evi Putrianti, S.Sn., M.Pd.

Jurnalis dan peneliti lepas, menetap di Yogyakarta; memiliki pengalaman pada bidang pendidikan seni, penulisan serta penyajian seni rupa dan pertunjukan; aktif mengikuti isu budaya, feminisme, dan seni pertunjukan

Fajri Yuneldi

Relationship Manager Credit Risk Restructuring & Recovery PT. Bank Rakyat Indonesia; alumnus S1 Sosial Ekonomi Pertanian, Universitas Andalas; tengah menempuh S1 Ilmu Hukum Universitas Terbuka. E-mail: fajri.yuneldi@corp.bri.co.id.

Fatimatuz Zahra

Jurnalis dan penulis; senang menulis esai berbagai sosial, seperti konflik berbasis agama, kesetaraan gender, dan dinamika politik.

Fina Nailur Rohmah

Buruh ketik dan pembuat konten advokasi terkait Kekerasan Berbasis Gender Online (KBGO).

Galuh Bayuardi, S.Sos., M.Si.

Menamatkan S1 Antropologi, UGM (1999), dan S2 Program Studi Ilmu Kependudukan, UGM (2006); mengajar di Universitas Tanjungpura Pontianak, Program Studi Antropologi, dan IKIP PGRI Pontianak, Program Studi Pendidikan Geografi.

Hanifa Paramitha Siswanti

Ibu rumah tangga, reporter, dan presenter dari Bandung, Jawa Barat yang memiliki minat dalam kajian media, gender, dan komunikasi.

Helma Nuraini

Dosen Bimbingan dan Konseling, UIN Antasari, Banjarmasin; alumni Prodi Psikologi Pendidikan IPS; aktif di PSGA, layanan BK, dan konseling karier, UIN Antasari; relawan LETSS Talk.

Himas Nur (she/her)

Menyelesaikan studi magister di Kajian Budaya dan Media, UGM (2022), serta menulis buku "Menjelajahi Diri, Memeluk Intimasi: Kajian Panseksualitas di Indonesia" (2023).

Irma, S.Farm., M.Kes.

Alumni Universitas Pancasakti dan Universitas Indonesia Timur program Magister Kesehatan Masyarakat bidang Promosi Kesehatan; Dosen Institut Kesehatan dan Bisnis St. Fatimah Mamuju, JOIN, CELKODLN, Edure, dan MC3; penulis buku, artikel ilmiah, dan artikel bisnis.

Irmia Fitriyah

Pekerja humanitarian dan antropolog feminis.

Iva Hasanah

Direktur Eksekutif Kelompok Perempuan dan Sumber-Sumber Kehidupan (KPS2K) Jawa Timur.

Kamila El Sabilla

Menempuh S1 Psikologi, UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang; tertarik feminisme sejak membaca *Beauvoir Melintas Abad* (Ester Lianawati, 2021); terus terkagum pada feminisme dan mengeksplorasi setiap sudut pandang lain gerakan perempuan.

Kezia Annora Tassayu'

Lulusan Fakultas Teologi, Universitas Kristen Duta Wacana (Maret 2023); sedang menjalani proses Pendidikan Persiapan Kependetaan di Gereja Kristen Indonesia.

Leni Devinta

Mahasiswa dan akademisi dari Institut Agama Islam Negeri Kudus.

Nabila Tauhida

Peneliti muda dan aktivis perempuan yang aktif memperjuangkan hak perempuan, kerja layak, dan pelibatan orang muda yang bermakna. Afiliasi: Paramadina Southeast

Asia Peace and Diplomacy Lab dan Emancipate Indonesia.

Nadya Karima Melati,

Sejarawan, menamatkan S1 Ilmu Sejarah, Universitas Indonesia, dan S2 Sejarah Perbudakan, Excellent Cluster Slavery and Dependency Studies, Rheinische-Wilhelms Bonn Universität, Jerman. Buku pertamanya, *Membicarakan Feminisme* (EA Books, 2020).

Nailuttaris Indriane

Petualang yang menyukai dunia fotografi; berpengalaman di dunia Community Development, Women Empowerment, Peace and, Conflict Resolution, dan Disaster Management.

Naurissa Biasini, M.Ikom.

Dosen dan peneliti di Prodi Ilmu Komunikasi, Universitas Pembangunan Jaya, berfokus pada riset kajian feminisme di media.

Ni Nyoman Anna Marthanti

Ibu dua orang anak; bekerja di salah satu INGO dan saat ini menjadi Koordinator Formasi Disabilitas Sulsel dan Sekretaris Persatuan Orang tua dengan Anak Autistik Makassar (POAAM).

Nikodemus Niko

Dosen pada Program Studi Sosiologi, FISIP, Universitas Maritim Raja Ali Haji, dan kandidat Doktor Ilmu Sosiologi, FISIP, Universitas Padjadjaran.

Nurfadillah

Lahir 13 Desember 1994 di Barru, Sulawesi Selatan; dosen UIN Alauddin Makassar dan Universitas Sawerigading Makassar.

Nurul Fatonah

Mahasiswa Pendidikan Anak Usia Dini, Universitas Pendidikan Indonesia; Fasilitator Yayasan Semak Program Power to Youth.

Primi Rohimi

Dosen Prodi Komunikasi dan Penyiaran Islam, IAIN Kudus. E-mail: primirohimi@iainkudus.ac.id, FB dan IG: @primirohimi.

Qorihani

Lebih 20 tahun mengadvokasi hak-hak anak, anti-diskriminasi terhadap perempuan, dan isu HAM lainnya. Di sektor privat, ia menjadi auditor berbagai perusahaan di Indonesia, Malaysia, Vietnam, dan Myanmar untuk mengaudit kelayakan perusahaan terkait tanggung jawab sosial dan etik, kesehatan dan keselamatan, dan hukum perburuhan.

Rofi'

Seorang laki-laki yang punya minat pada kajian gender, terutama terkait childfree dan pembagian peran di dalam rumah tangga.

Selfira Laras Putri

Siswi kelas 12, SMA Negeri 17 Garut; anggota Forum Komunikasi Remaja Desa Mekarjaya. Tarogong Kaler, Garut, yang aktif menyuarakan isu pernikahan anak dan Kekerasan Berbasis Gender dan Seksual; anggota Posyandu Remaja Desa Mekarjaya.

Siti Malaiha Dewi

Mahasiswi dan akademisi dari Institut Agama Islam Negeri Kudus.

Stebby Julionatan

Penulis isu gender dan seksualitas. Lulusan S2 Kajian Gender, Universitas Indonesia; penerima fellowship YIVoS Indonesia 2023; mendirikan komunitas literasi *Komunlis* di Probolinggo; mengajar di perguruan tinggi di Jakarta; pengurus organisasi penulis *Alinea*.

Suci Marini Novianty, M.Si.

Dosen dan peneliti di Prodi Ilmu Komunikasi, Universitas Pembangunan Jaya, berfokus pada riset Ilmu Komunikasi, termasuk media baru, politik, dan gender.

Sunaniah

Saat ini bekerja sebagai pengajar dan sejak kuliah aktif mengkaji isu gender.

Sunarni

Dosen Komunikasi dan Penyiaran Islam, IAIN Kudus; lulusan Magister Kebijakan Media, Universitas Diponegoro; bidang kepakaran: jurnalisme, gender, dan komunikasi. E-mail: aernee@gmail.com.

Susi Gustiana

Jurnalis lepas, mendalami isu perempuan, anak, keberagaman gender dan seksual; Koordinator Divisi Anak, Perempuan, dan Gender, Aliansi Jurnalis Independen (AJI) Kota Mataram; kontributor Kompas.com dan Konde.co.

Tien Mulyanthi

Pengguna kursi roda yang, bersama Terala Foundation, aktif melakukan pemberdayaan perempuan dengan disabilitas melalui dukungan keterampilan dan keuangan; penerima beasiswa Chevening dan baru menyelesaikan pendidikannya.

Vania Sharleen Setyono, M.Si.Teol.

Dosen Prodi Studi Humanitas Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW); lulusan S2 Teologi UKDW (2019); menggeluti kajian gender dan seksualitas; Board Youth Interfaith Forum on Sexuality Indonesia.

Wabilia Husnah

Peneliti Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN), dengan tema riset terkait sastra, gender, dan budaya populer; menyelesaikan studi magister di Kajian Gender Universitas Indonesia (2021).

Winda Shabrina, S.I.Kom.

Fasilitator ToT Literasi Digital Kominfo; anggota NXG Indonesia; mahasiswa Digital Business & Entrepreneurship di CSEL-SKSG, Universitas Indonesia.

Winnie Chrisan Alya, M.Pd.

Pembelajar kelahiran tanah Kalimantan tahun 1998, menetap di Yogyakarta; memiliki pengalaman di bidang pendidikan, penulisan serta penyajian seni rupa dan pertunjukan; gemar mengikuti isu sosial, kemanusiaan, budaya dan kesehatan.

Wisnu Adihartono

Sosiolog dan peneliti bidang *gay studies*, *migration studies*, dan *diaspora studies* dari École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Prancis.

Yuliana

Perempuan suku Dayak Bakumpai, Katingan Tengah, Kalimantan Tengah, dan Dosen bidang ilmu Sosiologi dengan minat pada Sosiologi Konflik dan Rekonsiliasi.

