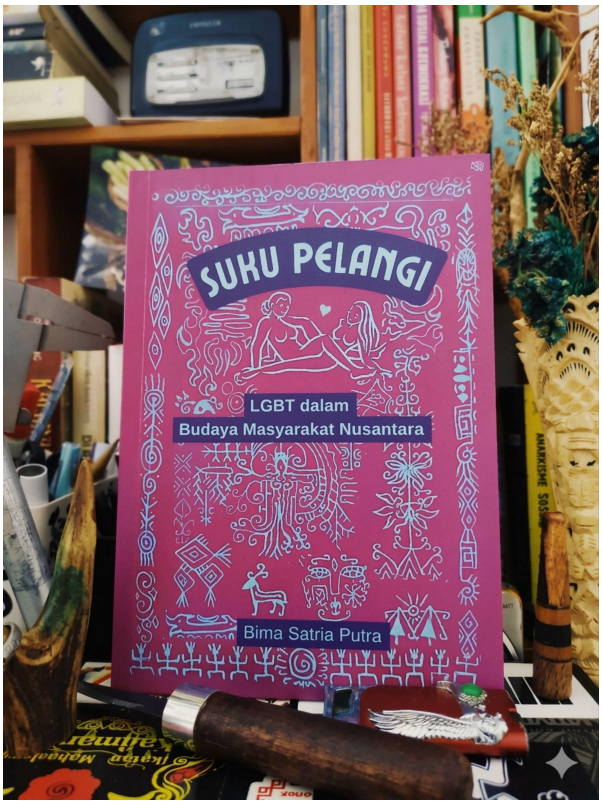
Suku Pelangi

LGBT dalam Budaya Masyarakat di Nusantara

Bima Satria Putra



March 2026

Daftar Isi

Catatan Tentang Transliterasi **5**
Ucapan Terima Kasih 5

Pendahuluan **6**

Konsep Keragaman Gender dan Seksual **8**

Metode Penelitian **10**
Catatan Tentang Pederasti 11

Daftar Istilah **16**

Bagian 1: **18**

Warna-warni Bumi Andalas: LGBT Di Sumatra **19**
Leluhur Hermafrodit 19
Homoseksualitas di Sumatra 21
Gay Kuli di Deli 26
Penutup 29

Bagian 2 **31**

Gemulai Satria, Perkasa Jelita: Lgbt Di Jawa dan Bali **32**
Ekspresi Gender Bali 32
Susastra Kuwir Istana 33
Transgender dan Homoseksual dari Catatan Zaman Kolonial 43
Lenggang-Lenggong Penampil Bencong 46
Penutup 51

Bagian 3 **52**

Pelangi Pedalaman: LGBT Di Kalimantan **53**
Non-Heteronormatif 53
Dukun-Dukun Banci 56
Perayaan Lintas Busana 62
Penutup 64

Bagian 4 **67**

Dewata Yang Menyeberang Batas: LGBT Di Kepulauan Indonesia Bagian Timur **68**
Homoseksualitas Timur 68
Saling Silang Gender 69
Gender Suci 73
Penutup 77

Bagian 5 **80**

Menghapus Pelangi Dari Langit: Warisan Kolonial dan Diskriminasi **81**
Pentingnya Analisis Interseksional 82
"Semua Berubah Saat Negara Api Menyerang": Zaman Kuno hingga Awal Kolonialisme Eropa 82
Puritanisme Agama Zaman Kolonial 89
Skandal Kesusilaan (*Zedenschandaal*) 91
Amnesia Poskolonial 93
Penutup 95

Kepustakaan **97**
Tesis dan Jurnal 97
Sumber Lainnya 102

Suku Pelangi: LGBT dalam Budaya Masyarakat di Nusantara
Bima Satria Putra
Cetakan pertama, Maret 2026
Cetakan kedua, April 2026
iv+157 hlm
14,8x21 cm
Ilustrasi sampul: @0_kapalika_0 (Bhairawa Raktaatma)

Hak cipta bebas dan merdeka. Setiap makhluk dianjurkan dan dinasehatkan untuk mengkopi, mencetak, menggandakan dan menyebar isi serta materi-materi didalamnya.

Buku ini kupersembahkan kepada seluruh insan yang berjuang untuk kebebasan menentukan apa yang terbaik bagi jiwa dan tubuh mereka; agar terlepas dari rasa takut dan sesak tentang surga dan neraka dan hukum cambuk manusia; agar martabatnya terjaga sebagaimana layaknya manusia merdeka.

Catatan Tentang Transliterasi

Sejumlah kutipan transliterasi dari naskah berbahasa Jawa dalam studi ini disajikan tanpa melalui proses penyuntingan ulang atau standardisasi ortografis secara mandiri. Penulis memilih untuk mempertahankan redaksional dari sumber sekunder guna menjaga integritas tekstual sebagai-mana yang disajikan oleh peneliti sebelumnya. Oleh karena itu, variasi dalam penggunaan tanda diakritik maupun teknik transliterasi sepenuhnya mengikuti konvensi yang diterapkan pada sumber rujukan tersebut. Segala ketidak-cocokan, perbedaan, atau selisih antara kutipan di dalam naskah ini dengan naskah aslinya, yang seharusnya sama, merupakan cerminan dari otoritas sumber sekunder yang digunakan. Saya melakukan sejumlah perubahan terhadap terjemahan dari Bahasa Inggris ke Bahasa Indonesia seperti akan dijelaskan dalam catatan kaki dari kutipan tersebut.

Ucapan Terima Kasih

Saya ucapkan terima kasih pada Imam Muhee. Dia yang telah membantu mengganti sampul buku Saskia Wieringa dengan sampul buatan palsu sehingga buku yang berpotensi dianggap berbahaya atau “bacaan menyimpang” bisa saya terima. Andreas Ongko Wijaya Hului yang telah memberi-tahu saya beberapa temuan dari tempatnya di Kalimantan Timur, yang kemudian saya pakai dalam buku ini. Anjani mengirimkan buku *Si Dua Jambar* (2025) yang berguna untuk melengkapi bagian tentang Sumatra. Juga Bhairawa Raktaatma/kapalika yang telah merelakan gambarnya di pintu untuk dijadikan sampul naskah ini secara cuma-cuma. Dédé Utomo telah bersedia meladeni saya untuk melakukan verifikasi sumber-sumber yang pernah dia kutip.

Saya memiliki keterbatasan akses, dan telah dibantu oleh banyak orang yang mencoba mencarikan material yang saya butuhkan. Beberapa diantaranya adalah Meramu Clovis, Yessi, Kimmy dan Bagas Yusuf Kausan. Juga sahabat-sahabat saya yang telah mendukung secara materiil dan moril, yang jumlahnya terlalu banyak dan karena alasan keamanan, merasa namanya tidak perlu disebutkan satu persatu. Saya adalah penulis dan peneliti independen tanpa dukungan pendanaan dan kelembagaan, tanpa bimbingan pakar, dan menghadapi keterbatasan material. Saya senang para sahabat selalu ada untuk mendukung saya semampu mereka. Biar jadi rahasia kita saja bagaimana saya ber-hutang budi dan bagaimana saya akan membalasnya.

Pendahuluan

Selama ini, ada keyakinan sangat kuat di antara masya-rakat awam di Indonesia bahwa LGBT adalah produk barat dan kebiasaan asing. Hal ini secara mencolok diwakili dari sikap pemerintah yang sepertinya melihat bahwa isu LGBT merupakan "agenda barat". Penolakan itu disampaikan di dalam berbagai forum internasional, termasuk dalam sidang Dewan HAM PBB pada 3-5 Mei 2017 di Jenewa. Dirjen Dukcapil Zudan Arif Fakrullah dalam wawancara untuk menanggapi posisi pemerintah Indonesia, menyatakan kalau "salah satu desakan negara Barat adalah agar Indonesia menerima LGBT. Rekomendasi beberapa negara Barat ini pasti kita tolak karena tidak sama dengan budaya Indonesia, spiritualitas Indonesia, dan sistem hukum Indonesia."[1]

Sebenarnya apa makna dari "budaya kita", "budaya barat", atau "budaya luar" yang dimaksud? Apa saja yang telah dan akan menjadi ancaman, dan memangnya apa yang cocok dan yang tidak cocok dengan "budaya kita"? Jawaban-nya akan memancing kontroversi, karena saat ini kebenaran ditentukan oleh pihak yang menang. Pihak yang kalah adalah kaum LGBT yang diusir, ditangkap, diungkap paksa, dilecehkan, dirundung, dikucilkan, dibunuh, dan dipenjarakan di seluruh Indonesia.

Tujuan utama saya saat menulis naskah ini sederhana: membantah tuduhan bahwa LGBT adalah suatu kebudayaan yang "diekspor" atau perilaku menyimpang akibat pengaruh gaya hidup kebarat-baratan. Intinya, ini bukanlah fenomena baru, bahkan telah berakar begitu dalam meski sekarang telah tercerabut karena penggunaan kekerasan.

Apakah ini penting? Bagi saya, ya. Saya seorang hetero-seksual. Jadi, jika pemerintah mulai bertindak represif dan diskriminatif, saya mungkin tidak akan langsung terpe-ngaruh —tapi sahabat-sahabat saya yang LGBT pasti terdampak langsung. Itu kenapa saya menulis ini dari sudut pandang seorang sekutu (*ally*).

Solidaritas saya didorong oleh sejumlah pertimbangan. Yang utama, saya tidak pernah mengukur derajat kebebasan kita dari seberapa besar upah minimum atau seberapa luas redistribusi tanah. Saya mengukurnya dari otonomi tubuh. Inilah bentuk kebebasan paling dasar dan terpen-ting. Apabila kita tidak lagi punya kebebasan atas tubuh kita sendiri, dapat dipastikan kita semua berada dalam bahaya kehilangan berbagai bentuk kebebasan yang lain pula. Tambah lagi, persoalan LGBT mengalihkan kita dari masalah sosial-politik yang lebih penting dan mendesak. Kerusakan lingkungan dan korupsi misal, punya dampak merusak yang lebih besar dan langsung dirasakan masyarakat. Sementara aktivitas seksual dan ekspresi gender tidak pernah dapat secara langsung merugikan orang lain. "Kerugian" tersebut biasanya hanya berupa rasa tidak nyaman dan kebencian yang tidak berdasar.

Naskah ini, sebenarnya adalah suatu pengembangan. Sejak 2020, saya telah menjalankan penelitian mandiri Proyek Suku Api (PSA) yang fokus pada kajian masyarakat tanpa negara (*stateless society*) di Nusantara. Dalam proses studi pustaka, saya menemukan sejumlah informasi penting dari laporan zaman kolonial tentang keberagaman gender dan seksualitas dari masyarakat Dayak. Temuan itu lantas saya kembangkan menjadi sebuah artikel singkat yang ber-judul *Pelangi Pedalaman: Keberagaman Seksual dan Gender dalam Budaya Dayak*, yang terbit pada Maret 2025. Artikel itu mendapatkan sejumlah tanggapan baik yang mendorong saya untuk memperluas cakupan kajian dari topik tersebut. Alhasil, saya menjalankan sebuah proyek sampingan yang naskahnya telah Anda pegang: *Suku Pelangi: LGBT dalam Budaya Masyarakat Nusantara*.

Naskah ini muncul di saat yang tepat, tapi dia bukan satu-satunya. Saat naskah ini ditulis saya mendapati bahwa *A Political Biography of the Indonesian Lesbian, Bisexual and Trans Movement* (2024) karya Saskia Wieringa telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh penerbit Komunitas Bambu. Pendahulu lain adalah *Gender Diversity in Indonesia: Sexuality, Islam and Queer Selves* oleh Sharyn Graham Davies yang terbit dan diterjemahkan pada 2018. *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia* oleh Tom Boellstorff bahkan diterjemahkan pada 2009. Tambah-kan pula, sebenarnya sudah ada penulis lokal seperti Dédé Oetomo, yang bukunya *Memberi Suara pada yang Bisu* ter-bit pada 2003. Semua judul di atas beredar terutama di kalangan aktivis dan akademisi, tapi

kurang berhasil me-rebut perhatian khalayak ramai. Itu adalah kekurangan yang coba saya penuhi: saya ingin naskah ini membumi.

Konsep Keragaman Gender dan Seksual

Kerangka pemikiran yang saya pakai adalah konsep SOGIESC, yang merupakan akronim dari SO (*sexual orientation* atau ketertarikan seksual), GI (*gender identity* atau identitas gender), E (*expression*) dan SC (*sex characteristic* atau sifat jenis kelamin) (Killermann, 2013). Secara seder-hana, keempatnya dapat dijelaskan sebagai berikut.

Orientasi seksual

Orientasi seksual merujuk pada bentuk ketertarikan emosional, romantis, dan/atau seksual yang menetap dari seseorang terhadap orang lain. Misalnya heteroseksual (ter-tarik lawan jenis kelamin), homoseksual (tertarik sesama jenis kelamin, yaitu lesbian untuk perempuan dan gay un-tuk laki-laki), hingga biseksual dan panseksual (tertarik keduanya atau berpeluang tertarik pada semuanya tanpa memandang gender), dan aseksual (tidak punya ketertarikan seksual sama sekali).

Istilah "homoseksualitas situasional" merujuk pada peri-laku seksual sesama jenis yang terjadi di lingkungan yang tidak memiliki akses ke lawan jenis—seperti penjara, mili-ter, atau sekolah berasrama khusus laki-laki—oleh pribadi yang pada umumnya mengidentifikasi diri sebagai hetero-seksual. Hal ini dianggap sebagai adaptasi berbasis perilaku terhadap keadaan tertentu, bukan perubahan orientasi sek-sual, karena pribadi bersangkutan sering kali kembali ke hubungan lawan jenis setelah meninggalkan lingkungan ter-sebut.

Identitas gender

Identitas gender merupakan penghayatan dan penga-laman batin internal seseorang mengenai jenis kelamin mereka sendiri, yang mungkin sejalan atau berbeda dengan seks biologis saat lahir. Misal laki-laki, perempuan, kedua-nya, transgender, ataupun orang-orang yang tidak ingin mengidentifikasi dirinya baik sebagai laki-laki, perempuan, maupun transgender. Mereka yang mengidentifikasi diri di luar biner gender (laki-laki dan perempuan) ini berada di bawah payung "non-biner". Cisgender merujuk pada seseo-rang yang identitas gendernya sesuai dengan jenis kelamin-nya secara biologis. Masyarakat Bugis misal, mengakui ada-nya lima identitas gender selain laki-laki dan perempuan.

Ekspresi

Ekspresi adalah persoalan ungkapan yang sepenuhnya mewujud melalui gaya berpakaian, perilaku, hingga karakteristik fisik, seperti maskulin, feminin, hingga androgini. Maskulinitas dikaitkan dengan sejumlah sifat kejantanan, kekuatan fisik, dan sikap agresif, sementara femininitas cenderung dikaitkan dengan kelembutan dan keanggunan. Di antara kedua kutub tersebut, muncul konsep androgini sebagai bentuk percampuran atau ketidakjelasan ekspresi yang melampaui batas biner tradisional, di mana seseorang mungkin menampilkan perpaduan harmonis antara fitur wajah yang cantik namun maskulin atau perawakan tam-pan yang feminin. Keadaan ini menciptakan ambiguitas visual yang sering kali membuat pengamat sulit menentu-kan jenis kelamin biologis seseorang hanya berdasarkan tampilan luar, mencerminkan betapa cairnya cara individu menampilkan diri mereka berdasarkan suasana hati maupun kenyamanan pribadi dalam meruntuhkan sekat-sekat gender konvensional.

Jenis kelamin

Jenis kelamin merupakan sifat fisik, biologis dan ber-kaitan dengan kromosom. Selama ini kita hanya mengakui laki-laki atau perempuan, tapi mengabaikan ada interseks, yakni orang yang lahir dengan variasi karakteristik seks seperti kromosom, kelenjar kelamin, hormon, atau organ genitalia yang tidak padan dengan definisi umum mengenai laki-laki atau perempuan. Misalnya, yang terlahir tanpa kelamin atau bahkan berkelamin ganda. Ada juga transeksual, yaitu mereka yang menjalani perubahan fisik berupa operasi kelamin. Operasi kelamin, baik yang sifatnya medis atau magis (bantuan dewa atau kutukan), usianya sudah sangat tua dan bukanlah fenomena modern.

Keempatnya adalah dimensi yang berbeda, berlangsung sekaligus dan bisa tumpang tindih. Sebagai contoh, orientasi seksual saya adalah heteroseksual, identitas gender dan jenis kelamin saya adalah laki-laki, tetapi ekspresi saya maskulin (walau pada kenyataannya biasa lebih cair atau longgar). Dalam kasus berbeda, kita bisa temukan

seorang berjenis kelamin laki-laki yang ekspresinya agak gemulai (feminin), diejek bencong, tetapi sebenarnya ketertarikan seksualnya sebagai heteroseksual. Sebaliknya ada pula laki-laki homoseksual yang ekspresi gendernya tampil "macho" atau jantan (maskulin), sehingga membuat orang-orang tak menduga bahwa orang itu gay. Jadi keempat elemen ter-sebut bisa berbeda dan dapat mencapai variasi yang lebih beragam ketimbang sekedar menjadi laki-laki atau perem-puan "normal".

Konsep hak asasi manusia yang berkaitan dengan SOGIESC baru diformalkan terutama pada tahun 2000'an dan 2010'an, dengan istilah SOGIESC semakin menonjol dalam wacana internasional baru-baru ini. Bahkan pada tahun 1980'an, belum ada istilah yang konsisten untuk me-rujuk pada berbagai keberagaman gender dan seksualitas yang bisa diterima semua pihak. Sepanjang sejarah, ber-bagai macam istilah telah dipakai. Istilah-istilah itu tetap dipertahankan, baik di dalam uraian maupun kutipan buku ini.

Misalnya, "hermafrodit" yang sekarang lebih sering dipakai dalam ilmu biologi untuk menyebut semua makhluk dengan jenis kelamin ganda, dulu sering dipakai untuk menyebut transgender dan androgini. "Sodomi", yang secara spesifik merujuk pada seks anal, secara luas dulu juga dipakai untuk menyebut seluruh aktivitas dan kecenderu-ngan homoseksual. Lalu "transvertit" adalah seseorang, biasanya laki-laki, yang mengenakan pakaian yang secara stereotip dikaitkan dengan lawan jenis, sering kali untuk kepuasan pribadi, relaksasi, atau alasan seksual, namun bukan berarti mereka ingin mengubah identitas gendernya. "Tribadisme" yang berarti hubungan seksual non-penetrasi antara vagina dengan vagina, dulu dipakai untuk menyebut lesbianisme. Ada juga istilah "pederasti" (*pederasty*) yang secara khusus adalah hubungan seksual antara laki-laki dewasa dengan bocah laki-laki, tetapi kadang dipakai juga dipakai untuk menyebut hubungan antara perempuan dewasa dengan gadis. Berbagai istilah tersebut yang kini sering dianggap ketinggalan zaman dan kurang sensitif, dipertahankan demi orisinalitas sumber laporan. Hal ini berlaku juga pada berbagai istilah SOGIESC dalam masya-rakat tradisional.

Berdasarkan etimologi, "queer" secara historis dipakai sebagai hinaan terhadap homoseksual. Definisi yang lebih politis muncul pada awal 1990-an, seiring dengan radika-lisasi gerakan pembebasan seksual dan gender. Upaya ini merupakan bentuk reklamasi atas sebuah eksonim (sebutan dari luar). Proses tersebut tidak menghapus konotasi negatifnya, melainkan memeluk identitas "ganjil" tersebut untuk menantang masyarakat heteronormatif serta menolak politik asimilasi dalam komunitas LGBT+ itu sendiri. Akti-visme LGBT+ asimilasionis berusaha membaur dengan masyarakat umum melalui tuntutan hak legal yang konven-sional seperti pernikahan agar terlihat "normal". Sebalik-nya, gerakan queer yang radikal menolak standar normal-itas tersebut dan memilih untuk merayakan perbedaan guna membongkar seluruh sistem heteronormatif. Secara infor-mal istilah ini lalu diserap menjadi "kuwir" dalam Bahasa Indonesia.

Metode Penelitian

Untuk tujuan tersebut, saya melakukan penelusuran pustaka dengan mengolah dokumen kolonial, literatur mitologi, hingga catatan etnohistoris yang dihasilkan pejabat kolonial, petualangan, misionaris, dan antropolog dari abad ke-16 hingga sekarang. Berbagai sumber awal sering kali ditulis dengan nada sinis dan memandang rendah. Maklum, penulis-penulis era tersebut sering kali mendokumentasikan perilaku seksual masyarakat lokal dengan campuran antara rasa ingin tahu ilmiah dan bias moralitas kolonial. Karena itu kutipan yang ditampilkan secara langsung melakukan penghakiman terhadap masyarakat setempat. Penting pula untuk dicatat bahwa karya-karya era kolonial sering kali melebih-lebihkan perilaku masyarakat untuk kepentingan eksotisme. Walau demikian, semua itu masih layak dikutip secara kritis, apalagi karena hanya mereka satu-satunya sumber yang tersedia.

Meski mengandalkan laporan zaman kolonial sebagai sumber primer, saya juga memanfaatkan berbagai dokumentasi dalam berbagai bentuk dan sumber, maupun hasil kajian akademik terbaru yang relevan. Saya perlu sampaikan ada sumbangsih besar dari karya-karya Tom Boellstorff, Leonard Andaya, Evelyn Blackwood, Saskia Wieringa, Dédé Oetomo dan terutama Ferdinand Karsch-Haack. Seluruh temuan dan paparan penulis di atas, saya telusuri dan kutip ulang langsung ke sumber yang mereka rujuk.

Sebagian besar kajian akademik itu sifatnya impersonal karena kerap menghilangkan rincian subyek dari sumber primer yang dikutip. Saya tidak ingin sekedar memperlaku-kan mereka sebagai data. Mereka dulu pernah bernafas dan mewariskan kisah. Kalau sumber yang saya rujuk menye-butkan nama orang dan tempat tinggal mereka, akan saya cantumkan ke dalam naskah ini. Jika laporan memberikan penggambaran yang menarik, saya berupaya untuk mengu-tipnya secara penuh tanpa parafrasa. Dengan begitu, saya berusaha naskah ini menjadi suatu narasi yang hidup dan mengalir, dan mampu membawa pembaca menyelami keda-laman riwayat leluhur. Ada lesbian saja tidak cukup; saya ingin menjawab, siapa namanya? Bagaimana perilakunya? Apa kisah hidupnya? Apa dia punya pasangan? Kalau ada, siapa? Bagaimana tanggapan dari masyarakat tempatnya?

Pada dasarnya naskah ini merupakan studi deskriptif, yakni metode penelitian yang bertujuan menggambarkan, menjelaskan, atau memaparkan fenomena, kondisi, atau po-pulasi sebagaimana adanya, tanpa melakukan manipulasi variabel atau mencari hubungan sebab-akibat mendalam, melainkan fokus pada "apa" atau "bagaimana" suatu hal terjadi di lapangan. Meski begitu, saya selalu selipkan analisis, catatan dan komentar jika dibutuhkan. Saya serahkan pada peneliti lain untuk melakukan analisis dan kajian lebih mendalam. Mereka dapat memanfaatkan temuan yang telah saya kumpulkan.

Berbagai laporan mengenai SOGIESC akan dibahas ber-barengan dengan temuan lain yang terkait. Misalnya, ter-kadang saya menyinggung sekilas soal pernikahan, keadaan perempuan pada umumnya, praktik seksual, kebebasan seksual, pembagian kerja berdasarkan gender bahkan hingga perselingkuhan. Berbagai pembahasan yang menyimpang dari topik ini saya bahas campur aduk selama memperkuat penggambaran dari temuan utama saya tentang SOGIESC. Dengan demikian, meski sub-judul naskah ini menggunakan istilah LGBT, pembahasan saya bisa meluas mencakup selu-ruh dimensi SOGIESC atau segala hal menarik yang telah saya temukan.

Selama beberapa waktu, kajian seksualitas di Indonesia begitu memusatkan perhatian pada gay dan transgender karena materinya memang melimpah. Dédé Oetomo (2003: 54) mengakui dalam bukunya, bahwa memang "tidak dise-butkannya sama sekali perilaku homoseks antar perempuan. […] Mungkin ini disebabkan oleh para etnograf yang keba-nyakan adalah laki-laki." Hal serupa diakui oleh Andaya (2006:192) yang menyatakan bahwa material Asia Tenggara hampir tidak menyebutkan tentang lesbianisme, berbeda dengan sumber-sumber dari Asia Timur. Kesunyian ini bu-kan berarti ketiadaan. Andaya yakin bahwa kemungkinan besar lesbian lazim terjadi di rumah tangga di mana banyak perempuan tidak pernah menarik perhatian penguasa, tidak pernah dinikahkan dengan orang kesayangan, dan tidak pernah memiliki hubungan fisik dengan seorang laki-laki. Ranah domestik perempuan jarang dilirik dan karena itu tidak masuk dalam catatan para penulis laki-laki Eropa. Dalam naskah ini, beruntungnya, saya

berhasil menghimpun lebih banyak temuan tentang lesbian, diantaranya banyak yang juga berasal dari hasil kajian terdahulu.

Saya membagi buku ini ke dalam empat bab dari empat wilayah. Bab itu dimulai dari barat ke timur, yakni Sumatra, Jawa, Kalimantan hingga Kepulauan Indonesia bagian timur. Wilayah di dalam bab terakhir mencakup Sulawesi, Nusa Tenggara, Maluku hingga ke Papua. Pada bab kelima, saya membahas sejarah penindasan dan kriminalisasi kaum LGBT di Nusantara, untuk menunjukkan bahwa diskrimi-nasi minoritas gender dan seksual adalah warisan kolonial-isme.

Judul dan sub-judul *Suku Pelangi: LGBT dalam Budaya Masyarakat Nusantara* agak bermasalah karena sejumlah penjelasan berikut.

Judul *Suku Pelangi* memiliki kekuatan ganda: ia puitis sekaligus provokatif, tapi saya mengakui bahwa itu agak menyesatkan karena hal ini berisiko membuat pembaca ber-pikir saya hanya fokus pada "anomali" di kelompok kecil, padahal temuan saya mencakup pula struktur politik dan spiritual yang mapan. Naskah ini tak hanya mengumpulkan temuan dari masyarakat adat, yang tradisional, yang tanpa negara di pedalaman atau wilayah pinggiran lain. Dengan demikian perlu saya luruskan bahwa "suku" yang saya mak-sud adalah metafora bagi seluruh manusia di Nusantara yang hidup dalam spektrum keberagaman, termasuk me-reka yang berada di sekitar pemegang tongkat kekuasaan. Saya selalu menekankan perbedaan antara masyarakat tan-pa negara dan rakyat jelata, dengan masyarakat yang mem-bentuk kerajaan dan hidup di istana, sebab ini mungkin memberikan materi untuk analisis interseksional dari ben-tuk sistem dominasi dan konteks yang beragam.

Saya maklum jika ada beberapa kawan yang keberatan kenapa istilah LGBT yang dipakai dalam sub-judul, dan bukannya LGBTIQ+, atau cukup Queer, atau padanan lain yang sesuai, seperti "minoritas gender dan seksual". Saya ulangi lagi, bahwa saya lebih berharap supaya naskah ini dapat mencapai segmentasi pembaca populer yang lebih luas sebagai bagian dari pendidikan publik. Singkatnya, saya utamakan dampak. Ketika pengetahuan tentang keberagaman gender dan seksualitas meluas, kita berharap bisa ter-dapat lebih banyak toleransi dan lebih sedikit diskriminasi. Makanya, naskah ini tidak ditujukan semata bagi kawan-kawan Queer, yang kita asumsikan relatif lebih toleran dan "tercerahkan" untuk memahami terminologi Queer dan kajian gender serta sudah paham bahwa LGBT memang ada dari sononya. Saya juga tidak mengutamakan pembaca dari latar belakang akademik, meski saya berharap naskah ini bisa bermanfaat bagi kajian mereka. Saya justru berharap topik ini bisa jadi pembahasan dan perdebatan orang awam dalam bahasa yang mudah dipahami. Dengan pertimbangan demikianlah maka menjadikan istilah "LGBT" sebagai sub-judul dirasa lebih bermanfaat melayani kebutuhan tersebut, karena inilah istilah yang mudah dikenali dalam konteks Indonesia kontemporer.

Kalimat "Dalam Budaya Nusantara" seperti yang ada di dalam sub-judul juga mengesankan kalau semua praktik keberagaman gender dan seksualitas seolah terlembagakan atau diterima di masyarakat. Padahal situasinya beragam tergantung waktu dan tempat. Di satu masyarakat ada yang diakui dan dimuliakan. Di satu masyarakat bisa dijumpai tapi jarang, namun cenderung diabaikan. Di satu masyara-kat lagi jarang ditemui dan karena itu janggal dan aneh. Tapi ada di tempat lain yang cenderung ditentang. Selain itu keadaannya berubah-ubah tergantung zaman. Apa yang diakui di masa lalu belum tentu diakui di masa kini. Oleh karena itu, saya tidak menjamin bahwa seluruh temuan di dalam naskah ini masih bisa dijumpai sekarang. Naskah ini cakupannya merentang panjang dari "zaman kuno" tapi di-batasi sampai ke akhir zaman kolonial pada 1940'an. Jadi katakan saja ini adalah sebuah historiografi.

Catatan Tentang Pederasti

Meski naskah ini akan sebanyak mungkin menyajikan temuan tentang keberagaman gender dan seksualitas, perlu disampaikan bahwa saya akan melakukan swa-sensor untuk beberapa rincian laporan yang terkait dengan praktik pede-rasti demi alasan kepatutan. Pederasti (*pederasty*) adalah istilah awal abad ke-17: dari bahasa Yunani *paiderastia*, dari *pais* atau *paid* yaitu "anak laki-laki" dan *erastēs* "keka-sih". Istilah ini merujuk pada hubungan seksual sesama jenis antara seorang pria dewasa dan seorang remaja laki-laki. Meski begitu istilah ini kadang juga dipakai untuk merujuk pada hubungan sesama jenis perempuan dengan perbedaan usia yang serupa. Pederasti bukan sekedar homo-seksualitas dan berbeda umur, tetapi sering melibatkan hubungan pendidikan dan pengasuhan, seperti seorang mu-rid berguru pada seorang sakti, guru tari dan tuan.

Pederasti ada sebagai praktik yang diakui dan diterima secara sosial di beberapa masyarakat pra-modern. Seperti *gĕmblak* dengan *warok* di Jawa Timur. Di antara orang-orang Marind-Anim, yang sekarang jadi bagian dari Papua Selatan, Indonesia, termasuk orang-orang di dataran tinggi Papua Nugini, terdapat praktik *sosom*, dimana anak laki-laki memasuki fase pembentukan identitas dewasa melalui relasi ritual dengan laki-laki senior. Jan van Baal, yang menjabat sebagai Gubernur Nugini Belanda dari 1953 hingga 1958, mencatat bahwa relasi ini dipahami sebagai proses pendidi-kan di mana pengetahuan, keberanian, dan daya hidup "diturunkan" dari yang tua kepada yang muda. Hanya setelah lolos barulah anak laki-laki itu dianggap dewasa dan kemudian bisa menikah.[1] Kasus lain, adalah laporan Snouck Hurgronje tentang para *uleebalang* Aceh yang sangat me-nyukai budak-budak remaja putra dari Nias karena ketam-panannya. "Banyak dari anak laki-laki yang menjadi *sadati* (penari) atau lainnya yang dipaksa untuk melayani nafsu tidak wajar orang Aceh adalah berasal dari Nias," tulisnya.[2] Julius Jacobs juga menyinggung hal serupa tentang Tari Gandrung yang dilakukan anak laki-laki berusia antara 10 hingga 12 tahun yang disambut laki-laki dewasa dengan mengikuti tarian, menciumi, dan memberikan uang keping.[3] Semuanya, menggambarkan jenis hubungan yang berlang-sung dengan relasi kuasa yang tidak seimbang (dewasa-anak dan tuan-budak).

Istilah pederasti tidak lagi dipakai hari ini, karena praktik perjantanan semacam itu juga menghilang. Pertama karena dicekal. Kedua karena model pendidikan formal te-lah menggeser segala macam perguruan tradisional. Le-laki yang berhubungan seksual dengan sesamanya saat ini dise-but gay dan orang dewasa yang tertarik pada bocah disebut "pedofilia", sebuah istilah yang juga sama-sama berkonotasi negatif dengan pederasti. Istilah yang terakhir ini yang jadi masalah.

Secara pribadi, saya tidak sedang melakukan pengha-kiman moral terhadap praktik budaya masa lampau meng-gunakan kacamata moral hari ini. Meski saya tidak me-lakukannya, saya khawatir pembaca yang akan melakukan penghakiman. Hal ini membebani naskah untuk berperang di dua front. Pertama, saya mesti melawan moralitas publik terkait homoseksualitas. Kedua, saya mesti melawan mora-litas publik terkait hubungan seksual dan intimasi di bawah umur. Gabungan keduanya dapat membuat kita dikalahkan secara telak bagi para pencekal dan homofo-bik yang men-coba mencari-cari kesalahan. Hal ini melanggengkan mis-informasi bahwa homoseksualitas identik dengan pedofilia—sebuah narasi yang sering digunakan kelompok anti-LGBT hingga saat ini.

Memasukkan laporan kolonial tentang pederasti dalam tulisan tentang LGBT di Indonesia ibarat pedang bermata dua. Jika dilakukan dengan tepat, ini akan memperkaya konteks; jika salah langkah, ini bisa memperkuat stigma. Tapi saya telah putuskan bahwa laporan tentang pederasti tetap dimasukkan, tetapi dengan catatan kritis yang sangat kuat sebelumnya. Beberapa pertimbangannya adalah:

Pertama, laporan zaman kolonial sering kali mengguna-kan istilah pederasti untuk mendiskreditkan praktik budaya lokal atau untuk menunjukkan "kebejatan" moral masyara-kat jajahan. Ini menunjukkan bagaimana konsep homosek-sualitas dipandang melalui kacamata hukum dan moralitas Barat (Eropa) pada masa itu. Di bagian-bagian selanjutnya, saya akan membahas mana laporan yang mengaburkan batas atau tidak mempertegas perbedaan antara perilaku seksual sesama jenis yang konsensual dengan praktik pede-rasti.

Kedua, pederasti berbeda dengan pedofilia. Pederasti merupakan istilah historis-budaya yang merujuk pada hu-bungan antara pria dewasa dengan remaja laki-laki yang telah memasuki masa pubertas, sering kali dalam kon-teks bimbingan atau pendidikan di zaman kuno. Sebaliknya, pedofilia adalah istilah klinis medis untuk gangguan para-filik berupa ketertarikan seksual terhadap anak-anak yang belum memasuki masa pubertas (pra-puber). Di era modern, seiring dengan berkembangnya hak asasi anak dan ilmu psikologi, batas-batas moral dan hukum men-jadi sangat ketat. Masyarakat modern tidak lagi melihat perbedaan antara "remaja puber" (pederasti) dan "anak kecil" (pedo-filia) jika melibatkan orang dewasa. Akibatnya, pedofilia menjadi istilah payung yang lebih dominan dalam bahasa sehari-hari dan hukum untuk mengutuk segala bentuk aktivitas seksual dewasa-anak, sehingga istilah pederasti perlahan tersisih menjadi istilah sejarah saja.

Ketiga, baik pederasti maupun pedofilia bukan disebab-kan orientasi seksual tertentu. Pederasti dan pedofilia lebih berkaitan dengan asimetri kekuasaan atau usia, dan bukan orientasi seksual yang setara. Asosiasi Psikologi Kanada (CPA) telah mengklarifikasi bahwa tidak ada penelitian ilmiah yang mendukung anggapan bahwa homo-seksualitas menyebabkan pedofilia atau menyebabkan pelecehan anak. Dr. Karen Cohen, Direktur Eksekutif CPA, menyatakan, "pedofilia bukanlah hasil dari dan bukan disebabkan oleh homoseksualitas, heteroseksualitas, atau selibat."[4] Mereka yang punya orientasi seksual "normal" pada lawan jenis kelamin justru paling sering menjadi pe-

lakunya. Sebuah studi menunjukkan bahwa proporsi pedofilia antara hetero-seksual dengan homoseksual di antara kasus pelaku keja-hatan seksual kepada anak adalah 11:1 (Freund & Watson: 1992). Selain itu, dari seluruh temuan yang dipaparkan naskah ini, hanya 5% yang merupakan praktik pederasti. Jadi akar sejarah LGBT di Indonesia bukan hanya pede-rasti. Pembaca sudah sepantasnya tidak membesar-besar-kan atau hanya fokus ke sana.

Keempat, standar moral dan tata krama selalu meng-alami pergeseran nilai secara historis. Sebagai contoh: perempuan bertelanjang dada hari ini dianggap tidak beradab dan tidak sopan, sementara zaman dahulu perempuan di Nusantara, tua dan muda, dengan bebas bertelanjang dada. Sejak modernitas, pakaian kerap digunakan sebagai alat kontrol etnis dan masyarakat adat dipaksa meninggalkan "ketelanjangan" mereka untuk mengadopsi gaya baru yang sesuai dengan standar global (yang sering kali didorong oleh kepentingan komersial tekstil). Industri tekstil yang sedang berkembang butuh perluasan pasar dan mereka yang paling diuntungkan saat bangsa terjajah memenuhi standar etika dan estetika Eropa sebagai "konsumen" (Beckert, 2014).

Begitu pula di sebagian besar negara saat ini, usia persetujuan/dewasa (*age of consent*) menentukan apakah seseorang dianggap cakap secara hukum untuk memberikan persetujuan terhadap tindakan seksual, dan apakah kontak tersebut merupakan pelecehan seksual anak atau pemer-kosaan di bawah umur. Orang dewasa yang melakukan aktivitas seksual dengan anak di bawah umur dianggap sebagai tindakan pelecehan oleh pihak berwenang karena berbagai alasan, termasuk usia anak di bawah umur dan bahaya psikologis serta fisik yang mungkin mereka alami. Masalahnya, usia dewasa sendiri cenderung berubah. Kategori "remaja" misalnya, muncul pada dekade 1960'an seiring dengan perluasan akses pendidikan yang melahirkan gaya hidup anak sekolahan. Kategori ini cenderung membuat ambang batas usia meningkat secara global, dimana usia dewasa mundur lebih lama (Settersten dan Ray, 2010).



Dua gadis Sunda di Jawa Barat berpose setengah telanjang, sekitar 1890'an (Foto: Rob Niuwenhuis, KITLV).

Dalam konteks masyarakat tradisional di Indonesia, kedewasaan tidak dipatok pada angka umur yang kaku, melainkan pada pencapaian fisik dan ritual. Dewasa ber-kisar antara 12 hingga 15 tahun. Indikator utama adalah terjadinya menstruasi pertama (*menarche*) pada perempuan dan perubahan suara atau mimpi basah pada laki-laki, atau kemampuan untuk berkontribusi pada ekonomi keluarga (bertani, berburu, atau melaut). Ritus peralihan beragam, misalnya anak-anak di Nias melompati batu setinggi dua meter (*fahombo*) sebagai syarat jadi prajurit dan dianggap pria dewasa. Di Bali, upacara potong gigi (*metatah*) sebagai simbol transisi dari masa anak-anak menuju kedewasaan. Di banyak daerah, prosesi *khitanan* (atau sunat) ini adalah gerbang di mana seorang anak mulai diberi tanggung jawab moral dan sosial orang dewasa (Janssen, 2002).

Itu makanya kita mudah menjumpai apa yang sekarang kita sebut "pernikahan dini" dalam konsepsi orang zaman dulu justru dianggap sebagai "pernikahan sesuai waktunya". Sebagai contoh, berdasarkan laporannya dari dataran tinggi Kerinci di Sumatra pada tahun 1910'an, van Aken mencatat:

> "Anak perempuan menikah pada usia 15 atau 16 tahun, sedangkan anak laki-laki umumnya pada usia 17 atau 18 tahun. Pernikahan anak tidak dikenal di kalangan penduduk Kerinci; hanya pernikahan semi-resmi yang umum; pertunangan tidak dipraktikkan."[5]

Jadi, bahkan orang Eropa seperti yang diwakili oleh van Aken pada masa itu belum memandang pernikahan di usia 15 tahun sebagai pernikahan anak. Perbedaan mendasar antara masyarakat tradisional (yang menetapkan kedewa-saan pada 12-15 tahun) dengan masyarakat modern (18-21 tahun) terletak pada transisi dari orientasi biologis ke orien-tasi psikososial: perluasan sekolah formal yang harus dita-matkan, keahlian yang dibutuhkan untuk industri, beserta kesiapan finansial. Itu semua adalah kondisi baru yang menyebabkan perubahan ambang batas dewasa; kondisi yang tidak dihadapi leluhur kita yang bergantung pada per-tanian, tidak bersekolah dan tidak menyaratkan kesiapan finansial untuk menikah. Revisi UU Perkawinan di Indo-nesia bahkan baru disahkan pada 2019 dengan meningkat-kan usia minimal menikah bagi perempuan dari sebelumnya 16 tahun menjadi 19 tahun.

Kalau itu belum cukup, saya bisa mundur hingga ribuan tahun. Pada zaman Romawi kuno, usia minimum untuk menikah adalah 12 tahun untuk perempuan dan 14 tahun untuk laki-laki. Dalam tradisi Kristen kuno, Maria sering digambarkan sebagai seorang remaja muda saat anunsiasi. Naskah apokrifa abad ke-2, *Protoevangelium of James*, juga menyebutkan bahwa Maria berusia 12 tahun ketika ia diper-cayakan kepada perlindungan Yusuf, yang digambarkan sebagai seorang duda tua berusia 95 tahun. Sumber-sumber hadits primer seperti *Sahih al-Bukhari* mencatat pengakuan Aisyah bahwa Nabi Muhammad SAW menikahinya saat ia berusia 6 tahun dan baru tinggal bersama saat ia berusia 9 tahun.

Maksud utama dari pendapat di atas bukanlah meminta perempuan Indonesia modern untuk kembali bertelanjang dada atau mendukung "pernikahan anak." Keduanya hanya contoh perbandingan untuk konteks serupa. Maksud utama saya adalah meminta pembaca supaya tidak melakukan penghakiman moral terhadap segelintir laporan pederasti di dalam naskah berdasarkan standar hari ini.

Demi kejelasan ruang lingkup dan etika penelitian, ka-jian ini berfokus pada ekspresi gender dan orientasi seksual yang melibatkan agensi individu serta relasi yang setara. Oleh karena itu, narasi yang dibahas diasumsikan menya-ratkan kesepakatan (*consent*). Terkait laporan pederasti, penulis menerapkan pendekatan kuratif—berupa pemilahan dan peringkasan informasi—untuk tetap menjaga batasan kepatutan tanpa menghilangkan nilai historisnya.

Namun, perlu ditegaskan bahwa buku ini tidak menyen-sor realitas sejarah yang pahit. Deskripsi mengenai praktik seksual, yang terkadang vulgar atau eksplisit, tetap diper-tahankan guna menunjukkan kekayaan sekaligus kekela-man di data masa lalu. Karena mengandung unsur sadisme, perbudakan seksual, hingga stigmatisasi, diskriminasi, per-sekusi dan eksekusi mati atas kaum homoseksual, buku ini dikategorikan khusus dewasa (18+). Pembaca diharapkan bijak dalam mengukur kesiapan mental sebelum menyelami *Suku Pelangi*. Ini adalah peringatan pemicu (*trigger warning*).

Daftar Istilah

Ally (Sekutu): Seseorang yang tidak mengidentifikasi diri sebagai bagian dari komunitas LGBTQ+, namun mendukung hak-hak mereka dan aktif melawan diskriminasi.

Androgini (Uniseks): Penampilan atau identitas yang menggabungkan ciri maskulin dan feminin secara bersamaan. Secara etimologi, berasal dari bahasa Yunani *andros* (laki-laki) dan *gyne* (perempuan).

Aseksual (Non-seksual): Kondisi di mana seseorang memiliki sedikit atau tidak ada ketertarikan seksual terhadap orang lain, terlepas dari orientasi romantisnya.

Banci (Waria): Istilah bahasa Indonesia (sering kali peyoratif) untuk laki-laki yang berpenampilan atau berperilaku seperti perempuan.

Bencong (Banci): Variasi bahasa gaul dari "banci", biasanya bersifat merendahkan, merujuk pada laki-laki feminin atau transpuan.

Bestialitas (Zofilia): Praktik atau ketertarikan seksual manusia terhadap hewan. Etimologinya berasal dari bahasa Latin *bestia* yang berarti "binatang buas".

Biseksual (Bi): Orientasi seksual yang memiliki ketertarikan (emosional, romantis, atau seksual) kepada lebih dari satu jenis kelamin atau gender.

Boti: Istilah gaul (*slang*) untuk merujuk pada peran pasif dalam aktivitas seksual sesama jenis dan akhirnya dipakai untuk menyebut laki-laki yang feminin. Etimologinya berasal dari penyerapan kata bahasa Inggris *bottom* (bawah). Lihat **banci** atau **bencong**.

Buci: Istilah untuk merujuk pada perempuan (biasanya lesbian) yang menampilkan karakteristik, perilaku, atau gaya berpakaian yang secara tradisional dianggap maskulin. Etimologinya berasal dari kata bahasa Inggris *butch*.

Cisgender (Cis): Seseorang yang identitas gendernya selaras dengan jenis kelamin yang ditentukan saat lahir.

Ekspresi Gender: Cara seseorang menunjukkan gendernya kepada dunia melalui pakaian, perilaku, suara, atau gaya rambut.

Feminin (Kewanitaan): Kumpulan atribut, perilaku, dan peran yang secara budaya dikaitkan dengan perempuan.

Feminisme: Sebuah gerakan sosial, politik, dan ideologi yang bertujuan untuk mencapai kesetaraan hak antara perempuan dan laki-laki di segala aspek kehidupan. Secara etimologi, berasal dari bahasa Latin *femina* (perempuan) dan akhiran -isme (paham/ajaran).

Gay (Homoseksual pria): Istilah yang merujuk pada laki-laki yang memiliki ketertarikan seksual dan romantis terhadap sesama laki-laki.

Gender (Identitas gender): Konstruksi sosial dan internal mengenai peran, perilaku, dan identitas seseorang, yang tidak selalu terikat pada jenis kelamin biologis.

Hermafrodit (Kelamin ganda): Istilah biologis kuno (kini dianggap kurang tepat untuk manusia) untuk individu dengan organ reproduksi jantan dan betina. Etimologinya berasal dari mitologi Yunani, *Hermaphroditus* (anak Hermes dan Afrodit).

Heteronormatif: Pandangan atau tatanan sosial yang menganggap heteroseksualitas sebagai satu-satunya orientasi seksual yang "normal" atau standar, tidak mentoleransi keberagaman gender dan seksualitas.

Heteropatriarki: Sistem sosial di mana laki-laki heteroseksual memegang otoritas utama dan dominasi atas gender lain serta orientasi seksual lainnya. Istilah ini berkembang karena "patriarki" saja dirasa istilah yang tidak cukup mumpuni untuk dipakai dalam membedah sistem dominasi gender dan seksual. Lihat **patriarki**.

Homofobia (Anti-gay): Rasa takut, kebencian, atau diskriminasi yang tidak rasional terhadap orang-orang homoseksual.

Homoseksual (Tertarik sesama jenis): Orientasi seksual di mana seseorang secara romantis atau seksual tertarik kepada orang dengan jenis kelamin atau gender yang sama. Lihat **gay** dan **lesbian**.

Inses (Hubungan sedarah): Aktivitas seksual antara anggota keluarga dekat atau kerabat yang secara hukum atau adat dilarang untuk menikah. Berasal dari bahasa Latin *incestus* yang berarti "tidak suci" atau "cemar".

Interseks (Variasi Kelamin): Istilah payung untuk seseorang yang lahir dengan karakteristik seks biologis (kromosom atau anatomi) yang tidak sesuai dengan definisi tipikal laki-laki atau perempuan. Lihat **hermafrodit**.

Jenis Kelamin (Seks): Klasifikasi biologis seseorang berdasarkan organ reproduksi, hormon, dan kromosom.

Lesbian: Perempuan yang memiliki ketertarikan seksual dan romantis terhadap sesama perempuan.

Maskulin (Kelaki-lakian): Kumpulan atribut, perilaku, dan peran yang secara kultural diasosiasikan dengan laki-laki.

Non-biner: Identitas gender yang tidak merujuk secara eksklusif pada "laki-laki" atau "perempuan".

Orientasi Seksual (Ketertarikan): Pola ketertarikan emosional, romantis, atau seksual seseorang terhadap orang lain berdasarkan gender mereka.

Panseksual (Omniseksual): Ketertarikan kepada orang lain tanpa memandang jenis kelamin atau identitas gender mereka.

Patriarki: Sistem sosial di mana laki-laki memegang kekuasaan utama dalam kepemimpinan dan otoritas sosial. Lihat **heteropatriarki**.

Pederasti: Praktik hubungan antara pria dewasa dan remaja laki-laki dalam konteks sejarah (istilah dari Yunani Kuno).

Queer (Kuwir): Istilah payung untuk identitas seksual dan gender yang bukan heteroseksual atau cisgender.

Sodomi (Seks anal): Istilah hukum atau religius yang merujuk pada aktivitas seksual tertentu (biasanya anal).

Tomboi (Gadis maskulin): Anak perempuan atau wanita yang menunjukkan karakteristik atau perilaku yang dianggap maskulin.

Transfobia (Anti-trans): Ketidaksukaan atau prasangka buruk terhadap orang-orang transgender.

Transgender (Trans): Seseorang yang identitas gendernya berbeda dengan jenis kelamin yang ditentukan saat mereka lahir.

Transeksual (Trans medis): Individu yang melakukan langkah atau operasi medis untuk menyelaraskan tubuh dengan identitas gendernya, seperti mengubah jenis kelamin atau menghilangkan/menambahkan payudara.

Transvertite (*cross-dresser*): Seseorang yang gemar mengenakan pakaian yang secara sosial diasosiasikan dengan lawan jenisnya.

Tribadisme (*scissoring*): Aktivitas seksual yang melibatkan gesekan alat kelamin antar perempuan.

Bagian 1:

Warna-warni Bumi Andalas: LGBT Di Sumatra

Penulisan sejarah Sumatra selama masa kolonial didefi-nisikan oleh upaya yang teliti, meskipun sering kali berpi-hak, untuk mendokumentasikan kehidupan sosial, seksual, dan gender para penduduk kepulauan ini. Melalui sudut pandang naturalisme Eropa, pengawasan administratif, dan bidang seksologi yang sedang berkembang, para pengamat kolonial memetakan lanskap perilaku manusia yang sering-kali menantang norma biner dari Barat. Di wilayah-wilayah yang membentang dari Kesultanan Aceh di utara hingga Lampung di selatan, hingga ke dataran tinggi matrilineal Minangkabau, laporan-laporan muncul mengenai praktik-praktik yang lalu dikategorikan di bawah istilah "pederasti" (hubungan seks dengan anak laki-laki), "sodomi" (hubungan seks sesama jenis), dan "*tegennatuurlijke ontucht*" (kebia-saan tidak wajar yang tidak alami). Tidak hanya berfungsi sebagai catatan perilaku pribumi; namun juga merupakan artefak dari 'pandangan kolonial' yang berusaha meng-kategorikan "yang lain" dalam hierarki evolusi, sementara secara bersamaan menjelajahi kerumitan adat istiadat dan gerakan reformisme Islam. Laporan-laporan berikut, meski terpusat di beberapa tempat saja, telah cukup memberikan gambaran yang mewakili keberagaman gender dan seksual di Sumatra.

Leluhur Hermafrodit

Thomas Stamford Raffles, dalam bagian lampiran dari mahakaryanya *The History of Java* (1817), mencatat bahwa hermafrodit dalam bahasa Lampung disebut *bláding'an*.[1] Tapi Raffles tidak memberikan laporan apa pun soal ini di Lampung dan ia sama sekali tidak membahas keberagaman gender dan seksualitas. Contohnya bisa ditemukan di Aceh. Menurut Jacobs (dalam Karsch-Haack, 1911:194, ada bebe-rapa orang yang, seperti ditulisnya, dianggap tidak cocok untuk punya anak karena "cacat fisik dari lahir", termasuk di antaranya orang yang punya dua alat kelamin (herma-frodit). Jacobs menceritakan kalau hermafroditisme (disebut *oelaja*) terkadang ditemukan di Aceh Besar. Ada cerita ten-tang seorang hermafrodit yang tinggal di Kampong Poengé (dekat Kota Raja), yang selalu berpakaian seperti perem-puan dan tidak menikah. Orang tersebut dianggap sebagai *oelaja* oleh hampir semua orang Aceh. Tapi, Jacobs sendiri tidak pernah melihat orang itu secara langsung.

Contoh sosok hermafrodit paling dramatis, atau yang sekarang disebut sebagai interseksual, bisa kita dapati dari masyarakat Batak Toba. Meski kisahnya terdengar seperti dongeng, sosoknya justru dianggap nyata secara historis.

Masyarakat Batak Toba mempercayai bahwa mereka berasal dari satu garis keturunan yang dimulai dari si Raja Batak. Salah satu cucunya adalah Nantinjo, yang lahir dalam keadaan fisik memiliki dua jenis kelamin (interseks). Karena itu, maka dia berperilaku dua gender. Pada siang hari Nantinjo menjadi perempuan, dan ketika malam hari menjadi laki-laki. Saat siang ia biarkan rambutnya terurai sambil menenun, tapi saat malam hari rambutnya dikuncir sambil bertani dan menangkap ikan. Hidup Nantinjo kata-nya cukup tersiksa karena dia kerap dipukuli dan bahkan dipaksa berladang atau menggembala ternak oleh saudara-nya. Meski begitu ia juga dikenal sebagai penolong karena kerap memberikan hasil tenunan kepada orang lain yang membutuhkan. Puncaknya, setelah ibu Nantinjo meninggal, ia dipaksa untuk menikah. Dalam perjalanan naik sampan menuju ke rumah calon suaminya, Nantinjo yang berat hati berdoa agar dirinya tenggelam —ini sebuah tindakan yang lebih mirip sebagai bunuh diri. Sejak itulah Nantinjo mulai dikenal sebagai Si Dua Jambar, yang secara harfiah berarti "dua bagian", merujuk pada jenis kelamin ganda.[2]



Patung Namboru Nantinjo sedang menenun, di Bulu Turak (Foto: Anna Abdillah).

Nantinjo hingga sekarang adalah sosok yang dihormati atas kemampuannya untuk melindungi, menyembuhkan, dan memberkati. Ia dapat julukan sebagai: *na siat marpang-idoan to amanta debata pardenggan na basa* (orang yang dapat dikabulkan segala permintaannya oleh Tuhan). Patungnya yang dibangun di Bulu Turak sering dikunjungi sebagai tempat mengajukan permohonan dan rohnya diang-gap sebagai penjaga Danau Toba.

Meski ada beragam versi cerita, pada umumnya inter-seksualitas Nantinjo di dalam konteks kisahnya bukanlah sesuatu yang dirayakan dan dihargai. Malahan, intersek-sualitasnya dirahasiakan oleh ibunya, dan ia dijuluki Si Dua Jambar justru setelah kematiannya. Pada masa tersebut, berkelamin ganda bisa dibilang aib bagi keluarga, karena ketidakjelasan jenis kelamin itu berpengaruh dalam penen-tuan garis penerus marga dalam masyarakat patrilineal. Hingga hari ini topik interseksualitas itu masih cenderung dihindari dalam pembicaraan. Masyarakat sekitar Pulau Samosir kadang mengartikan Si Dua Jambar sebagai ben-cong atau cukup sebagai perempuan yang maskulin. Dalam silsilah Batak Toba, Nantinjo bahkan digolongkan sebagai perempuan.

Lalu bagaimana Nantinjo memandang dirinya sendiri? Katanya: *Ai songon on do bagianhu dibahen ompunta Mula Jadi na Bolon* ("Karena seperti ini nasib dan keadaanku diciptakan oleh Tuhan"). Namboru Nantinjo adalah sosok yang menerima dan mencintai takdirnya.

Homoseksualitas di Sumatra

Homoseksualitas dan praktik pederasti di Aceh telah terdokumentasikan secara sekilas dalam karyanya Snouck Hurgronje (1906a & 1906b) dan J.A. Kruijt (1877). "Praktik pederasti sangat meluas," tulis Hurgronje (1906b:318), "tapi, kebiasaan buruk ini sama sekali tidak terbatas pada orang Aceh. […] Praktik ini juga endemik di Jawa, ter-utama di Negara-negara Pribumi, dan hal yang sama dapat dikatakan tentang Minangkabau di Sumatra." Saking meluasnya, orang Aceh "menilai hubungan seksual dengan lawan jenis lebih rendah daripada yang biasa terjadi di antara pendu-duk asli lainnya" (1906a:361). Laporan Hurgronje dengan sengaja tidak memisahkan batas antara perilaku seksual sesama jenis yang konsensual oleh orang dewasa dengan praktik pederasti. Ia menggunakan isti-lah "pederasti" untuk menyebut semua bentuk homoseksualitas dalam bukunya. Sementara tentang orang Batak, Junghuhn (1847:157) me-laporkan kalau mereka tanpa ampun menghukum pelaku perzinahan dan perselingkuhan sampai dimakan (kanibal-isme), akan tetapi "penyakit sosial sodomi marak terjadi dan tidak dihukum."

Laporan homoseksual paling eksplisit adalah soal pasa-ngan lesbian bernama Rakit dan Tinur yang diberitakan di dalam koran lokal Minangkabau, *Persamaan*, pada Senin, 13 Februari 1939. Permintaan keduanya untuk dinikahkan ditolak tetua adat setempat dan bikin heboh masyarakat sampai-sampai mereka dibawa ke dokter untuk diperiksa. Kejadian ini berlangsung di Alahan Panjang, sekarang jadi bagian dari Kabupaten Solok, sekitar 25 kilometer dari sebelah timur Padang. Diberitakan:

"Pada hari Sabtu kemarin [11 Februari 1939] telah da-tang dua orang perempuan ke Demang Alahan Panjang minta supaya mereka dikawinkan. Tentu saja perminta-an ini menimbulkan keberatan yang amat sangat. Dua orang perempuan minta dikawinkan! Dengan sebentar saja kantor tuanku Demang sudah penuh dikerumuni orang. Tidak heran, orang banyak tentu juga mau tahu, bagaimana keputusannya, dan apa sebab jadi demikian.

Perempuan Rakit tinggal di Sungai Nanam Alahan Panjang telah delapan tahun hidup sebagai janda, semenjak suaminya meninggal dunia; dia tidak pernah kawin lagi, juga perbuatannya tidak menimbulkan ke-curigaan. Tetapi dia berkawan rapat dengan seorang gadis nama Tinur, anak dari seorang syekh di Sungai Nanam itu juga. Sampai se-karang perhubungan berkawan itu sudah berjalan delapan tahun lamanya. Si gadis Tinur tidak mau dikawinkan, dan tidak mau ber-suami, ia pun tidak suka kepada laki-laki. Tiba-tiba dia minta dikawinkan dengan perempuan janda Rakit itu. Orang tuanya tidak mau meluluskan permintaan itu, sebab katanya anaknya Tinur ada seorang perempuan. Semenjak kecilnya ada selalu sebagai perempuan. Dan dia pun mempunyai sifat-sifat perempuan. Dan berseko-lah sebagai seorang anak perempuan. Jadi sampai seka-rang orang tahu bahwa Tinur adalah seorang perem-puan. Ru-panya dia tidak mau menerima putusan yang demikian dari orang tuanya, dan terus menghadap tuanku Demang supaya minta dikawinkan. Waktu dia datang, rambutnya dipotong dan dengan dipotong rambut itu bentuknya serupa laki-laki.

Bagaimana cara perhubungan mereka kedua itu? Menurut keterangan keduanya telah campur sebagai suami istri, dengan tidak kawin, sudah semenjak lama mereka berkawan itu. Sifat laki-laki dari gadis Tinur kalau mereka bercampur adalah sebagai sifat jantan dari itik.

Tuanku Demang tentu tidak dapat menerima ketera-ngan yang begitu saja. Dengan lantas beliau putar telepon pada dokter Solok menanyakan beberapa ketera-ngan yang ganjil itu. Dokter pun menganggap bahasa itu ada satu hal yang aneh. Karena itu, kedua perempuan tadi dikirim oleh tuanku Demang Alahan Pan-djang pada dokter Solok untuk diperiksa lebih jauh."[3]

Kita tidak bisa mengetahui apakah Rakit dan Tinur ber-hasil hidup bersama atau tidak. Sangat mungkin cinta kedua orang itu tidak dapat dijembatani lagi. Permintaan mereka mungkin dianggap terlalu lancang bagi zamannya, tapi bukan berarti homoseksualitas tidak dikenali di dalam masyarakat Minangkabau. Di sini, ada istilah *anak jawi* dan *induk jawi*, yang merupakan istilah peyoratif untuk hubu-ngan gay di *surau*. Dalam kebudayaan Minangkabau, *surau* adalah lembaga tradisional berbentuk bangunan kecil yang berfungsi sebagai pusat ibadah, pendidikan agama (meng-aji), tempat tidur bagi laki-laki remaja yang akan beranjak dewasa, serta pusat pengajaran adat dan silat. Meski begitu, *surau* kadang dihuni juga dari yang akil balig, bujangan tua, sampai para duda. Penulis kenamaan asal Minangkabau, Ali Akbar Navis, menyatakan bahwa hanya pikiran naif yang mengira ada homoseksualitas yang terlembagakan di dalam masyarakat Minangkabau. Meski demikian dia juga tidak menyangkal ada kemungkinan apa yang disebutnya sebagai "kelainan seksual" itu:

> "Istilah *anak jawi* dan *induk jawi* itu muncul dari kebia-saan guru agama atau guru silat yang mengajar dari satu desa ke desa lain dengan selalu membawa murid kesayangannya dalam arti sebagai kader yang diharap-kan bakal jadi. Kebiasaan itu diibaratkan dengan induk sapi dan anaknya. Ke mana si induk pergi, ke sana si anak ikut. Kalau kemudian artinya menjadi miring, mungkin jadi oleh faktor tidur di *surau* yang menjadi tempat kediaman para guru dan murid. Bahwa kehidu-pan di *surau* bisa mendorong ulah homoseksual bukan hal yang tak mungkin."[4]

Penulis Minangkabau terkenal lainnya, Buya Hamka, di dalam bukunya yang perdana terbit pada 1974 juga telah menyebut hubungan homoseksual sebagai "*ba anak jawi*".[5] Belum pernah ada penelitian soal pasangan gay *induk-anak jawi* di dalam kehidupan *surau*, dan kita belum temukan contohnya. Tetapi fenomena ini merebak antara kaum muda di Minangkabau, sehingga memancing keprihatinan penulis lokal, Maisir Thaib, yang menerbitkan pamflet berjudul *Bahaja Homo-Sexualiteit dan Bagaimana Membasminja*, terbit pada 1938 di Fort de Kock [Bukittinggi]. Ia menulis:

> "Kita dapat menjelaskan hal ini secara jujur—karena dalam analisis ilmiah kita tidak perlu menghin-dar dan bersembunyi—bahwa homoseksualitas itu merajalela di tempat-tempat di mana hanya laki-laki atau perempuan berkumpul, para pemuda yang dorongan seksualnya telah berkembang, seperti di ru-mah ibadah, barak, asra-ma, dan sebagainya… Bagi orang tua yang mengirim anak-anak mereka ke rumah ibadah dan asrama, tanpa terlebih dahulu mengajari mereka tentang bahaya tin-dakan tidak bermoral ini, sama saja dengan melempar-kan mereka ke dalam kandang singa."[6]

Apabila di Minangkabau terdapat *surau*, maka di Batak ada *sopou*. Kehidupan di dalam *sopou* telah dikaji agak ter-perinci dalam penelitian John Money dan Anke Ehrhardt (1973:130-1) saat menerangkan apa yang disebut sebagai "tahap homoseksual" yang terlembagakan ke dalam siklus perkembangan laki-laki Batak. Tahap ini tidak dipandang oleh masyarakat adat sebagai penyimpangan, tetapi sebagai bagian struktural untuk peralihan dari masa kanak-kanak ke kehidupan pernikahan. Organisasi sosial di kampung Batak menyediakan ruang fisik untuk praktik-praktik ini:

> "Seorang anak laki-laki akan bergabung dengan sebuah kelompok yang terdiri dari dua belas hingga lima belas laki-laki, baik yang sebaya maupun yang lebih tua, yang tinggal bersama di sebuah rumah khusus laki-laki. Di sana, ia belajar dari para remaja dan pemuda yang belum menikah mengenai cara terlibat dalam aktivitas seksual sesama jenis secara berpasangan. Aktivitas ter-sebut—yang dilakukan

bersama mereka atau dengan anak laki-laki lain yang baru memasuki masa puber-tas—yang terutama melibatkan masturbasi penis antar penis, kemungkinan hubungan seksual anal, tapi tidak pernah melibatkan seks oral. Seluruh anggota kelompok dapat menjadi pasangan bagi anggota lainnya secara bergantian. Hubungan ini tidak selalu dilakukan secara tertutup, namun selalu dilakukan berpasangan, bukan dalam kelompok besar. Kemitraan di antara anggota kelompok tidak melibatkan perasaan jatuh cinta, tapi hubungan tersebut bersifat tetap hingga tiba saatnya seorang pemuda memutuskan untuk keluar dari kelom-pok tersebut untuk menikah. Dalam tradisi ini, tidak ada laki-laki yang diizinkan untuk tetap membujang.

Pemuda yang sedang mencari istri menceritakan proses pendekatannya kepada teman-temannya di rumah para pemuda. Setelah menikah, ia mengungkapkan detail tentang hubungan seksual. Dengan cara ini, informasi diwariskan dari generasi ke generasi, dan seorang re-maja dipersiapkan untuk mempersiapkan peralihannya dari era pengalaman homoseksual ke jatuh cinta dan pernikahan heteroseksual.

Era homoseksualitas di masa remaja, dengan pemisahan berdasar jenis kelamin, memastikan bahwa perem-puan muda akan tetap perawan hingga menikah. Sanksi terhadap hubungan seks pranikah sangat ketat, dan se-hingga seorang gadis yang ketahuan melanggar aturan kemungkinan besar akan bunuh diri. Setelah pernika-han terjadi, suami menghentikan homoseksualitasnya, meskipun laki-laki yang sedang bekerja di hutan mung-kin untuk sementara waktu melanjutkannya."

Homoseksualitas tahap muda ini di beberapa tempat di Sumatra tampaknya dinormalisasi, dan fenomena serupa kita dapati di Papua (lihat Bagian 4). Meski hal ini tidak terlembagakan di Aceh, ada seorang bangsawan Aceh yang sangat saleh yang lalu memberitahu Hurgronje (1906b:318, ck no.2) bahwa kaum sebangsanya memandang "maksiat" dengan sesama laki-laki sebagai sesuatu yang harus dialami setiap anak muda di dalam tahap pertumbuhan. Bisa jadi, di Aceh praktik ini telah menghilang karena kedatangan Islam yang lebih awal di kawasan ini.

Meski begitu, homoseksualitas telah terdokumentasikan di dalam kesusastraan tradisional Aceh. Salah satunya ber-bentuk *ruhé*, yaitu syair (*sanja*) dengan bumbu yang dilebih-lebihkan untuk menyebarluaskan kehidupan pribadi seseo-rang, rahasia dan kebodohannya, membicarakan keburukan seseorang atau menjadikannya bahan ejekan. Salah satu contoh *ruhé* seperti yang dicatat Hurgronje (1906b:79) ada-lah *Hikayat ureuëng Jawa* (III) yang menggambarkan mimpi gila dari seorang laki-laki muda yang jadi kesayangannya *teungku* Jawa (lebih tepatnya, Melayu). Makna tersembunyi *ruhé* tersebut menurut Hurgronje adalah *teungku* mulai mengabaikan kekasih mudanya yang kesal.

Jadi, *anak jawi* yang secara harfiah berarti "anak sapi" adalah sebutan bagi pemuda atau bocah laki-laki yang men-jadi "peliharaan" laki-laki dewasa. Konteks hubungan homo-seksual ini bisa berlangsung pada berbagai bentuk, tetapi para penulis zaman kolonial menggunakan istilah itu terkait dengan penari *seudati* di Aceh. Hurgronje melaporkan:

"Pertunjukan ini dilakukan oleh kelompok yang terdiri dari 15 hingga 20 pria yang ditemani oleh seorang anak laki-laki kecil yang cantik mengenakan pakaian perem-puan yang telah dilatih khusus untuk tujuan tersebut. Para lelaki yang membentuk setiap kelompok selalu ber-asal dari *gampong* yang sama, mereka disebut *dalem*, *aduen* atau *abang* yaitu "kakak laki-laki" dari anak laki-laki tersebut, sementara anak laki-laki itu sendiri me-miliki nama *sadati*, sama seperti ratib itu sendiri.

Anak-anak laki-laki yang dilatih untuk pertunjukan ini, sebagian di antaranya adalah anak-anak budak Nias yang paling tampan, sementara yang lain adalah ketu-runan orang Aceh yang miskin di dataran tinggi. Konon, anak-anak yang terakhir ini terkadang dicuri oleh para *dalem*, tetapi biasanya diperoleh lewat transaksi dengan orang tua, yang tidak jauh berbeda dengan jual-beli yang sebenarnya. Orang tua tersebut dibujuk dengan pembayaran sejumlah uang untuk menyerahkan anak laki-laki mereka yang paling menjanjikan dalam hal suara dan kecantikan fisik kepada "kakak-kakak" me-reka. Orang tua tersebut menenangkan hati nurani me-reka dengan pemikiran bahwa anak laki-laki itu akan selalu berpakaian rapi dan dirawat dengan sangat hati-hati, dan bahwa ketika ia tumbuh dewasa ia akan belajar bagaimana menghidupi dirinya sendiri di masa depan."[7]



Penari seudati di Pulau Weh, Aceh, pada 1898 dalam pose gemulai. Dua diantaranya adalah bocah (Sumber: KITLV).

Hurgronje (1906b:222) juga menjelaskan bahwa sebagian besar puisi yang dibacakan oleh para *sadati* dan *dalem* mereka, bersifat erotis dan bahkan pederasti. Tapi ia jelas-kan bahwa walau *sadati* dengan busana perempuannya itu menjadi pusat daya tarik khusus bagi para penonton, adalah salah kalau mengira bahwa profesi *sadati* menyiratkan pengabdiannya pada tujuan yang tidak bermoral.

Sastra lokal Aceh lainnya yang disoroti oleh Hurgronje (1906b:120) adalah *Hikayat Rantò* mengisahkan pederasti. *Hikayat Rantò* ditulis oleh Leubé Isa dari Pidie. Penulis mengisahkan dirinya merantau ke kawasan perkebunan lada di Pantai Barat. Menurutnya, semua orang Aceh yang meninggalkan kampung halamannya untuk berkebun lada di sana pasti pulang dengan jiwa dan raga yang rusak. Mereka ke tempat terasing, jauh dari mana-mana, tanpa anak-istri, dan menghibur diri dengan berjudi, mengisap opium, dan bercinta dengan adik laki-laki (*meu'adoë angkat*, secara harfiah berarti "beradik angkat"). Tertulis:

55. *Sabab djipatéh Iblih Tjhoëtan, siribèe ban djipeudaja / Djigusue' di ulèe djisaih di glunjueng, teuma djitamong u lam dada / Limong peukara djijue dilèe, leungo sampèe lõn tjalitra / Phôn-phõn djijue meu'adoë-angkat,*

55. Karena mereka mendengarkan Iblis si Setan, yang menggunakan seribu tipu daya. Dia membelai kepalamu dan berbisik di telingamu, lalu dia memasuki hatimu. Ia memulai dengan memerintahkan lima hal. Dengarkan, saudara-saudariku, akan kukatakan padamu. Pertama-tama ia mengarahkanmu untuk bercinta dengan lelaki muda.

220. *Baranggasoë mèe geuteu'oh, isib gadoh beuhanjot bangké / Aneu' prumoh han dji'ingat, meu'adoë angkat meusé kaphé / Njankeu ureueng paléh sabé, seurapa nabi dudoë pagé / Meunan tèelan bandum nanggroë, di lõn adoë sibagoëlé,*

220. Itulah yang bisa diharapkan dari siapa pun. Setelah dia menghilang, biarkan tubuhnya hanyut! Dia tidak memikirkan istri dan anak-anaknya; dia gemar bercinta dengan lelaki muda, sama seperti orang-orang kafir.

Mereka sama-sama terkutuk dan akan dikutuk oleh Nabi di akhirat. Saudara-saudara, keadaan ini terjadi di mana-mana. Saya pernah seperti itu juga.[8]

Hikayat Rantò diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris pada 1980. Penyuntingnya, G.W.J. Drewes, menyatakan bahwa *Hikayat Rantò* bukanlah terjemahan atau adaptasi dari karya fiksi asing, seperti banyak produk sastra Aceh lainnya, dan juga tidak membahas peristiwa fiktif yang ber-asal dari imajinasi romantis penulis. *Hikayat Rantò* "membahas kehidupan nyata di Aceh sendiri dan menggambarkan faktor-faktor yang mengganggu di dalam masyarakat Aceh pada abad ke-19" (Drewes, 1980:VIII). Bukti homoseksua-litas di perkebunan lada di Aceh dibenarkan oleh J.A. Kruijt, yang saat itu menjabat sebagai Konsul Belanda di Jeddah pada 1870'an:

> "Pada awalnya, sebagian besar para penanam ini, teru-tama yang terkemuka, kembali setiap tahunnya setelah panen lada, membawa dana yang terkumpul ke rumah mereka, tempat mereka meninggalkan istri dan anak-anak mereka. Hanya sebagian kecil dari para penanam rendahan yang menetap untuk menjaga kampung dan kebun yang tanpa perempuan, dan dengan anak laki-laki penari muda, *sedatti*, yang secara khusus disedia-kan untuk tujuan ini oleh para kepala suku, terlibat dalam perbuatan amoral yang paling kasar dan tidak wajar."[9]

Tiga tahun kemudian, naskah *Hikayat Rantò* diterbit-kan oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Depdikbud), tetapi hanya dalam Bahasa Aceh tanpa disertai terje-mahan Bahasa Indonesia. Hal ini janggal karena sebagian besar karya sastra tradisional yang diterbitkan Depdikbud biasanya melampirkan hasil terjemahannya. Penyuntingnya, Ramli Harun, membuat ringkasan naskah tetapi tidak membahas adanya unsur homoseksualitas, sebaliknya dia secara didaktis merangkum nasihat moral penulis *Hikayat Rantò*. Dengan menerbitkan *Hikayat Rantò* hanya dalam Bahasa Aceh, Depdikbud dengan sengaja menghalangi pu-blik untuk mengakses pengetahuan demi menjaga citra 'ke-sucian' Aceh sebagai masyarakat yang sejak dulu sangat agamis dan normatif, meskipun kenyataan dalam *Hikayat Rantò* menunjukkan kompleksitas sosial yang lebih liar dan beragam di abad ke-19.

Secara keseluruhan, masyarakat Aceh abad ke-19 ter-kesan jauh lebih bebas secara seksual dibandingkan hari ini. Julius Jacobs (dalam Karsch-Haack, 1911:190-191) melapor-kan kebiasaan masturbasi bersama di kalangan anak muda Aceh antara laki-laki dan perempuan yang tidur di tempat yang sama (*peratha*), bahkan sebelum mereka bisa melaku-kan penetrasi. Apabila nanti mereka berhubungan intim dan si perempuan mengeluh keesokan harinya, ada *bidan* yang akan memberikan penjelasan yang diperlukan. Jacobs juga menjelaskan bahwa kebiasaan masturbasi bersama ini terus berlanjut dalam kehidupan keluarga Aceh bahkan setelah menikah, baik siang maupun malam.

Ini bikin rata-rata jumlah anak dari satu ibu paling banyak empat orang, tapi kalau punya lima sampai tujuh anak itu sangat jarang. Para kepalanya sering dikelilingi oleh remaja laki-laki. Hal itu tidak dipandang buruk, karena seseorang dapat terlihat bersama mereka di depan umum siang bolong. Hurgronje (1906b:318) juga menjelaskan bahwa di Banda Aceh orang-orang tidak akan mengakui homoseksualitasnya secara ter-buka. Meski begitu di Pidie dan di pantai Timur dan Barat, laki-laki tidak malu-malu dilihat di depan umum bersama anak muda kekasihnya. Jika perilaku yang sama dilakukan hari ini, mereka pasti sudah dicambuk oleh polisi syariah Wilayatul Hisbah.

Belum ditemukan laporan lesbian di Aceh, tetapi Jacobs (dalam Karsch-Haack, 1911:192) berpendapat bahwa pasti-nya ada orang, baik laki-laki maupun perempuan di Aceh, yang punya kecenderungan seksual yang "aneh" atau "tidak biasa". Hal ini wajar, karena menurutnya orang-orang de-ngan kecenderungan seperti itu bisa ditemukan di mana saja, tidak hanya di Aceh. Kita bisa asumsikan bahwa di kampung-kampung Aceh yang para lelakinya pergi meran-tau dalam jangka waktu lama atau doyan dengan *sedati*, ada beberapa istri yang terlibat lesbianisme.

Gay Kuli di Deli

Hubungan seksual di wilayah terpencil di Pantai Barat seperti dikisahkan dalam *Hikayat Rantò* juga dapat disebut sebagai homoseksualitas situasional karena minimnya pasa-ngan lawan jenis. Ketika mereka kembali ke kampung, bisa jadi mereka kembali berhubungan seksual dengan istrinya. Cukup tepat kalau kita menyebut mereka biseksual. Meski begitu, Jacobs (dalam Karsch-Haack, 1911:190) menyatakan bahwa di perkebunan lada, mereka yang betah menetap saat yang lain pulang ke kampung pantas disebut sebagai kaum pederasti sejati [*Naturpäderasten*]. Dengan demikian perke-bunan lada terpencil abad ke-19 mungkin juga jadi tempat bagi orang Aceh untuk mengungkapkan homoseksualitas mereka, jauh dari penghakiman masyarakat.

Situasinya tidak jauh berbeda dengan di perkebunan tembakau di Deli, Sumatra Utara. Sejarah perkebunan di Deli dimulai pada tahun 1863 ketika Jacobus Nienhuys menemukan potensi luar biasa tanah Deli untuk menanam tembakau berkualitas tinggi yang kemudian mendunia. Ke-berhasilan tembakau memicu pembukaan lahan besar-besa-ran oleh perusahaan raksasa yang mengubah lanskap hutan Sumatera Timur menjadi pusat industri perkebunan global. Misalnya, Deli Maatschappij. Pertumbuhan yang pesat ini didorong oleh sistem Koeli Ordonnantie yang kontroversial, yang mendatangkan ribuan tenaga kerja dari Tiongkok dan Jawa di bawah kontrak kerja yang sangat mengikat.

Pada 1884, rasio kuli laki-laki dengan perempuan di sini adalah 4:1. Pada awal 1900'an, dari 62.000 total tenaga kerja hanya 5.000 orang perempuan, yang seluruhnya ber-asal dari Jawa. Maka wajar apabila budaya kerja di per-kebunan Deli sangat macho (Breman, 1989:190-191). Sebuah laporan di koran *Java Bode* pada 1886 menyatakan:

> "Meskipun demam dan beri-beri adalah penyakit yang paling umum, penderita yang dirawat di sini juga sama dengan yang hanya akan ditemui dalam kasus-kasus yang sangat luar biasa di rumah sakit Jawa, penyakit yang merupakan akibat dari praktik-praktik yang telah diperingatkan rasul Paulus kepada orang-orang Roma. Kemerosotan moralitas di antara orang-orang Tionghoa memang hampir sulit untuk dipercaya. Homoseksualitas di sini tidak seperti di kalangan masyarakat Barat yang terjadi sesekali dan terisolasi, melainkan suatu kondisi yang lazim."[10]

Situasinya tetap demikian selama bertahun-tahun, se-perti dilaporkan pada 1903 oleh mantan residen pantai ti-mur Sumatra, J.P. Kooreman:

> "Pederasti umum terjadi di kalangan orang Tionghoa di pemukiman dimana tidak ada atau hanya ada sedikit perempuan, seperti yang ditemukan di banyak tempat, yang tidak hanya di wilayah kita, tetapi juga di Straits Settlements [di sepanjang pesisir Selat Malaka]. Oleh karena itu, saya tidak bakalan percaya kalau ada orang Tionghoa yang mengeluh tentang kekurangan atau ke-tiadaan perempuan."[11]

Seperti kita lihat sekali lagi, dua laporan yang berbeda menggunakan istilah berbeda pula. Laporan 1886 menggun-kan istilah “homoseksual”, sementara laporan 1903 meng-gunakan istilah “pederasti”. Laporan kedua dengan begitu tidak membedakan homoseksualitas yang mungkin terjadi antara sesama kuli dewasa, dengan pederasti yang berlang-sung antara kuli dewasa dengan bocah atau remaja laki-laki.



Kuli Tionghoa dan pengawas mereka di Deli sekitar 1870 (Foto: K. Feilberg, KITLV).

Baik laporan 1886 dan 1903 tidak memuat rincian dari kehidupan kuli gay di perkebunan Deli. Tetapi kita tahu bahwa mereka hidup dalam keadaan menyedihkan karena selain pekerja upahan, ada banyak juga yang adalah pekerja paksa. Mereka hidup berdesak-desakan di tempat kumuh. Hubungan seksual terjadi terang-terangan karena tidak ter-dapat dinding pembatas dan kamar (Sitompul, 2019). Di dalam barak, para pelacur lelaki bahkan punya ranjangnya sendiri yang dilengkapi dengan gorden yang telah dihias (Breman, 1989: 191).

Wajar apabila hubungan seks komersial itu kadang bisa berujung romantisme, lalu kecemburuan, dan tidak jarang pembunuhan. Van Kol (1903:34) melaporkan bahwa pembu-nuhan akibat berebut perempuan atau laki-laki muda kerap terjadi. Ia juga mencatat bahwa:

> "Praktik pederasti sulit disangkal, dan dengan banyak-nya laki-laki dari berbagai kalangan, maka hal itu dapat dianggap sebagai sesuatu yang tidak dapat dihindari. Berdasarkan informasi yang saya terima, hampir setiap mandor memelihara seorang *anaq djawi* (anak sapi) di antara para pemuda."[12]

Pada 1930'an, banyak perusahaan perkebunan yang bangkrut. Akibatnya, jumlah pekerja juga semakin berkurang dan begitu juga dengan praktik prostitusi dan homo-seksualitas di kawasan pemukiman perkebunan. Fenomena kuli gay di perkebunan Deli tidak cocok untuk masuk dalam "budaya Nusantara". Tetapi hal ini tetap pantas untuk dibahas untuk memperlihatkan dampak sampingan dari kolonialisme Hindia Belanda dan cerminan mengenai bagaimana kondisi ekonomi-politik yang ekstrem dapat meng-ubah lanskap perilaku seksual serta struktur sosial masyarakat yang menetap di wilayah tersebut. Saya menekankan bahwa fenomena ini bukanlah "budaya impor", melainkan respons manusiawi kuli Tionghoa, Jawa dan tenaga kerja lokal lainnya terhadap struktur sosial yang dipaksakan oleh penjajah.

Penutup

Sebagai kesimpulan, kepingan-kepingan sejarah di wilayah Sumatra—dimulai dari penghormatan terhadap figur interseksual Nantinjo di masyarakat Batak Toba, laporan eksplisit pasangan lesbian di Minangkabau, hingga praktik homoseksualitas situasional di perkebunan Deli dan *surau*—menunjukkan bahwa keberagaman gender dan seksualitas bukanlah fenomena baru yang datang dari luar, melainkan bagian integral dari realitas sosial di Nusantara. Meskipun keberadaannya sering kali terselubung dalam istilah peyo-ratif, dirahasiakan sebagai aib keluarga, atau dipandang sebagai dampak sampingan dari sistem kerja kolonial yang timpang, jejak-jejak ini membuktikan adanya ketahanan identitas pribadi di tengah struktur masyarakat yang kaku. Pada akhirnya, keberagaman ini mencerminkan spektrum manusiawi yang luas, di mana individu seperti Nantinjo maupun pasangan Rakit dan Tinur mencoba menavigasi takdir dan perasaan mereka di dalam tarikan arus tradisi, agama, dan tuntutan zaman yang terus berubah.

Harus diakui bahwa Bagian 1 relatif ringkas dibandingkan bagian yang lain karena lebih sedikit laporan yang ditemukan. Bagian 1 juga terhitung kurang representatif bagi Sumatra karena terlalu memusatkan pembahasan di bagian Utara (Aceh, Batak dan Minangkabau). Akan mena-rik jika kita berhasil menemukan laporan dari Kepulauan Nias dan Mentawai, atau di dataran tinggi Sumatra seperti Kerinci, Pasemah dan Lampung. Di Mentawai, kita hanya dapati kalau homoerotisme dan keintiman persahabatan itu biasa, tetapi mereka tidak mengerti homoseksualitas yang eksklusif:

"Terutama permainan di antara para anak laki-laki sendiri, sejak awal sudah memiliki komponen erotis. Mereka mengamati godaan para pria saat mandi bersama dan diajari oleh teman-teman mereka yang sedikit lebih tua untuk melakukan tindakan seksual. Dengan dimu-lainya pubertas, muncullah hubungan emosional, yang juga bisa melibatkan teman-teman dari tetangga dan kemudian sering kali berlanjut bahkan setelah menikah. Kadang-kadang ini berakhir pada ikatan persahabatan (*siripo'*), yang mendekatkan *uma* [rumah] yang bersang-kutan secara keseluruhan satu sama lain. Kelembutan antara sesama jenis dianggap normal di kalangan anak laki-laki dan perempuan dan juga ditampilkan di depan umum. Namun, orang Sakuddei tidak pernah mende-ngar tentang homoseksualitas

eksklusif. Mereka tidak menganggap gagasan itu tidak bermoral, hanya saja tidak masuk akal. Hanya laki-laki dan perempuan saja yang secara bersama-sama bisa menghasilkan apa yang dibutuhkan untuk hidup."[13]

Di tempat-tempat lain di Sumatra, kuwir pasti ada, menunggu untuk ditemukan, atau bahkan walau tidak tercatat, perlu digali dari tradisi yang hidup. Tanpa mereka, warna-warni "suku pelangi" di Sumatra tidaklah lengkap.

Bagian 2

Gemulai Satria, Perkasa Jelita: Lgbt Di Jawa dan Bali

Jawa adalah tempat dimana berbagai peradaban megah pernah berdiri di Nusantara. Tanahnya yang subur sebagai hasil dari proses vulkanik, membuatnya cocok untuk budidaya padi teririgasi yang membutuhkan masyarakat yang terorganisir. Masyarakat semacam ini jadi wadah yang ideal untuk bersemainya peradaban, yang benihnya ditanam lewat proses Indianisasi. Dari puing-puingnya kita bisa menelusuri sisa-sisa keberagaman gender dan seksualitas hingga ke masa kerajaan Hindu-Buddha yang dimulai sejak abad ke-4. Kesamaan lintasan budaya Indianisasi, sejarah dan tentu kedekatan geografis, membuat kita perlu gabungkan Bali dan Madura ke bagian ini.

Ekspresi Gender Bali

Seniman Meksiko Miguel Covarrubias dalam bukunya *Island of Bali* (1937) yang berperan penting dalam mempopulerkan pulau itu jadi tujuan wisata mengamati bahwa orang Bali cenderung bebas mengungkapkan kasih sayang; "sudah biasa bagi orang-orang dengan jenis kelamin yang sama untuk saling berpelukan, bergandengan tangan, dan tidur siang bersama di tempat umum; bahkan orang tua pun sering terlihat berjalan bergandengan tangan di jalan." Seorang Bali yang polos kemudian bertanya padanya, kenapa para lelaki Eropa lebih menyukai anak laki-laki daripada perempuan. Covarrubias lantas menyangkal hal tersebut. Tapi kemudian ia sadar bahwa di sekitar hotel lebih banyak pelacur homoseksual. Ia lalu menyatakan: "Secara umum, gagasan tentang homoseksualitas tidak menjadi masalah bagi orang Bali, dan seorang anak laki-laki yang dikenal sebagai homoseksual profesional akhirnya jatuh cinta pada seorang perempuan, menikahinya, dan menjadi normal."[1]

Dari pengamatan sekilas Covarrubias, kita bisa simpul-kan bahwa masyarakat Jawa dan Bali pra-kolonial merupa-kan masyarakat yang relatif bebas dan terbuka. Ekspresi kasih sayang dan keintiman sesama jenis kelamin (homo-sosial) yang tidak melulu bersifat seksual dan romantis bisa dilampiaskan tanpa takut dihakimi. Ketelanjangan bukanlah hal yang ditakuti selama tidak ada obyektifikasi. Di kam-pung-kampung pedalaman di Jawa dan Bali, kita masih bisa menemui nenek-nenek bertelanjang dada, warisan masa lalu yang menyusut dengan cepat. Tetapi mereka telah terdoku-mentasikan dengan baik. Tambah lagi, erotisme adalah hal lumrah, seperti yang bisa kita perhatikan dalam pahatan penis dan hubungan seksual di Candi Sukuh.

Salah satu hal dari masyarakat Bali yang telah mencuri perhatian pengamat selama awal abad ke-20 adalah cairnya ekspresi gender. Hal ini kadang disebut sebagai "androgini kultural", yang merujuk pada cara berperilaku yang meng-aburkan batas antara maskulin dan feminin. Jane Belo, antropolog Amerika yang melakukan penelitian mendalam di Bali pada tahun 1930'an menyatakan:

> "Ketika mereka mulai mengenakan pakaian, *kamben* yang dikenakan oleh anak laki-laki dan perempuan hampir identik, dan, bahkan di antara pakaian laki-laki dan perempuan dewasa hanya sedikit perbedaan dalam cara mengikat kain atau panjangnya yang menjuntai di bawah lutut. Hingga generasi terakhir, baik laki-laki maupun perempuan memiliki rambut panjang, dan bah-kan hingga saat ini sebagian besar pendeta masih mem-biarkan rambut mereka panjang… Laki-laki tidak punya janggut, dan fitur wajah mereka tidak berbeda jauh dari perempuan. Sama sekali tidak jarang orang salah meng-ira seorang laki-laki sebagai perempuan, atau seorang perempuan sebagai laki-laki, bahkan dari jarak beberapa langkah.

> Perpaduan dan ketidakpastian jenis kelamin ini sampai batas tertentu diimbangi oleh aturan perilaku tertentu. Misalnya, seorang laki-laki duduk bersila, sedangkan seorang perempuan duduk dengan kedua kaki ke satu sisi. Atau seorang laki-laki memanjat pohon kelapa, seo-rang perempuan menenun. Jadi, kalau kesulitan untuk menentukan apakah seseorang itu laki-laki atau perem-puan hanya dengan melihatnya, kita mungkin dapat mengetahuinya dari cara duduknya atau dari apa yang dilakukannya. Dan ketika kita menemukan, seperti yang kadang-kadang kita temukan, seseorang yang ingin jadi lawan jenis, justru akan melakukan hal-hal seperti memanjat pohon kelapa atau menenun untuk mengeks-presikan keinginan ini. Ketika laki-laki dan perempuan telah melewati usia dewasa dan memasuki usia tua, mereka kembali mencapai periode di mana perbedaan jenis kelamin tidak lagi menjadi masalah…"[2]

Masyarakat tradisional Bali cenderung tidak menekan-kan perbedaan kontras antara kekuatan laki-laki dan kelem-butan perempuan, melainkan menghargai penampilan yang halus (*alus*) bagi keduanya. Pengamat asing mungkin saja menyebut fenomena ini sebagai "feminisasi" laki-laki Bali atau "maskulinisasi" perempuan Bali, tapi bagi masyarakat Bali, itu adalah standar kecantikan dan ketampanan yang satu. Inilah lapisan tipis ekspresi gender yang kadang menyatu dan buyar. Penyeberangan dan peralihan gender semacam ini terutama paling tampak dari para penari Bali yang untuk sementara berganti gendernya saat kesurupan (*karauhan*). Made Satria Dwi, penari Gandrung, menyatakan bahwa saat menari dirinya merasa menjadi seorang perem-puan. "Bisa saja kalau tidak terkontrol, lalu kemudian merasa nyaman jadi perempuan. Asal jangan sampai ter-hanyut saja. Saya sendiri selepas menari, ya kembali laki-laki biasa," ujarnya (Agustina, 2017).

Susastra Kuwir Istana

Epos besar India *Mahabharata* yang diperkirakan mulai disusun sejak abad ke-3, terserap dengan baik di Indonesia, menjadi bagian integral dari budaya Nusantara melalui seni pertunjukan seperti wayang kulit (Jawa dan Bali), relief candi kuno, dan adaptasi cerita yang diwarnai nilai lokal (termasuk Islam).

Salah satu tokoh terkenal dari epos tersebut adalah Shikhandi. Berbagai versi menampilkannya secara berbeda. Ada yang sebagai androgini. Terkadang sebagai perempuan maskulin. Yang lain sebagai transgender. Alkisah, Shikhandi dalam kehidupan sebelumnya terlahir sebagai perempuan dengan nama Dewi Amba. Setelah ditolak oleh Bisma, Dewi Amba yang sakit hati memohon pada dewa agar ia menjadi laki-laki untuk dapat membunuh Bisma. Alhasil ia terlahir lagi dengan nama Shikhandi dimana ia dibesarkan dan didandani sebagaimana laki-laki. Dirinya bahkan menikah, tapi istrinya kemudian mengetahui bahwa dia bukan laki-laki sungguhan. Shikhandi pergi ke hutan, bertemu dengan roh hutan bernama Stunakarna yang membantu mengubah menjadi laki-laki sungguhan. Shikhandi berhasil membunuh Bisma dalam pertempuran Kurukshetra, tetapi dirinya juga terbunuh di hari kedelapan belas.

Dalam tradisi wayang Jawa, Shikhandi dikenal sebagai Srikandhi dan terlahir sebagai laki-laki, kemudian berubah menjadi perempuan. Ia menjadi istri kedua dari saudara Pandawa, Arjuna, dan Sembadra adalah istri pertamanya. Zoetmulder (1983:89, 91, 324, 498) mencatat bahwa Srikandi juga telah tertulis di dalam sastra *parwa*, yaitu prosa Jawa kuno yang terinspirasi dari epos berbahasa Sansekerta, seperti *Udyogaparwa* dan *Bhismaparwa*, *Ikhtisar Bharata-yuddha* karya Mpu Sedah dan Mpu Panuluh, dan sejumlah kakawin Bali.



Diambil dari sampul buku *Srikandi Belajar Memanah* (1978) oleh Sunardi.

Secara religius, masyarakat Jawa kuno juga menerima Ardhanarishvara (Ardanariswara), yang secara harfiah ber-arti “dewa setengah perempuan”. Ia adalah perwujudan dari dewa Hindu Siwa yang menyatu dengan pasangannya Dewi Parwati. Ardaniswara adalah sosok hermafrodit yang digam-barkan sebagai setengah laki-laki dan setengah perempuan, terbelah rata di tengah. Terdapat dua arca yang diketahui, satu di Museum Nasional dan satu lagi di Museum Trowulan yang menunjukkan bahwa dulunya mungkin pernah ada praktik pemujaan. Zoetmulder (1983:260, 299, 373) mencatat bahwa Ardanariswara juga telah tertulis di dalam *Kakawin Arjunawiwāha* karya Mpu Kanwa sekitar 1030, *Kakawin Smaradahana* karya Mpu Dharmaja abad ke-12 dan terakhir *Kakawin Sumanasāntaka* karya Mpu Monaguṇa abad ke-13.



Arca Ardanariswara di Museum Trowulan, Mojokerto (kanan), diukir dengan payudara di belahan dada sebelah kanan tampak dari depan. Sketsa ulang arca tersebut oleh akal imitasi (kiri).

Kajian Yudhistira (2020) menunjukkan sejumlah naskah Jawa kuno yang mencatat keberadaan gender ketiga, yang disebut sebagai *kĕḍi*, *kḍi*, *klīwa*, atau *walawadi*, yang tidak dianggap sebagai laki-laki maupun perempuan.[3] *Wṛhaspati tattwa* menjelaskan bahwa hubungan seksual adalah perte-muan dari *śukla* (sperma) dan *śwanita* (indung telur). Jika *śukla* lebih banyak, maka akan melahirkan laki-laki; jika *śwanita* lebih banyak, maka akan melahirkan perempuan; dan jika imbang maka akan melahirkan *kĕḍi* atau *walawadi*. Dalam *Ślokāntara*, *walawadi* dijelaskan sebagai *strī tan strī* ("perempuan tapi bukan perempuan"). *Wirāṭaparwwa* juga mengisahkan tokoh Arjuna menyamar menjadi *kĕḍi* yang bernama *Wṛhannalā*. Ia merupakan abdi di lingkungan area perempuan (keputren) di kerajaan Wirata yang bertugas untuk *marahana strī haji ri□ gītanṛtawāditra* ("mengajarkan perempuan-perempuan raja tentang tembang dan musik").

Kesusasteraan Jawa kuno *Kakawin Hariwangsa* yang ditulis oleh Mpu Panuluh pada masa pemerintahan prabu Jayabaya di Kediri tahun 1135-1157 bahkan secara eksplisit menggambarkan adegan lesbian. Alkisah, Sri Kresna adalah titisan Dewa Wisnu yang jatuh cinta pada Dewi Rukmini. Tetapi Rukmini dijodohkan dengan Raja Sisupala yang tidak dicintainya dan justru lebih memuja Kresna. Rukmini yang gundah gulana mencari penghiburan kepada pelayannya, Ni Kesari. Keintiman keduanya itu dituliskan bersifat romantis sekaligus seksual:

10.1 *yatna ta Kesari muliha sampun iki n amuhun iṅ yayah bibi*

10.1 Ia [Rukmini] hanya mengizinkan Kesari didekat-nya, dan kemana saja dia pergi dia tidak pernah ber-pisah darinya.

12.2 *ndan wara Kesarī tiki hanâṅiṅĕtakĕn aṅĕnĕs ndatan katon / tan katéṅér mahā mahaliṅan saka lumiriṅ aliṇḍuṅan tawiṅ / wruh ri manah nira n katuridan kinĕkĕs in ati tan wināhyakĕn / mogha pinet kinārya kinalīṅana winuni kasĕṅgu-sĕṅguhan //*

12.2 Kesari yang baik hati, yang mengawasinya, telah menyelinap pergi […] dan bersembunyi di balik tirai, ia mengamati secara diam-diam. Ia sadar kalau dirinya sedang jatuh hati, meskipun ia sekuat tenaga berupaya membuang rasa itu, menyimpannya di tempat tersunyi, dan menjaga rahasia tersebut di balik selubung kepura-puraan.

14.1 *rahina wĕṅi tan imbā lālanâriṅ halolya / hana n aṅulih-ulih śṛṅgara sojarnya siṇḍyan / saha guyu midĕm aṅde rañca taswā rineṅwan //*

14.1 Siang dan malam tanpa jeda, mereka hanyut dalam canda dan permainan yang riang. Adakalanya mereka berbincang perihal asmara, dimana setiap tutur kata menjelma dalam kiasan. Tertawa dengan mata setengah terpejam, mereka saling menggoda dengan saling melirik tajam.

14.2 *tuwi silih irin ambêk rakwa ya mwaṅ suputri / sĕmu-sĕmu nira konaṅ kawruhan wruh mapaṅgil / hiněněṅakĕn acumbwâliṅ liṅin mogha cêṅga / turida walĕsana pyah kuṅ nirêwĕh tinūtnya //*

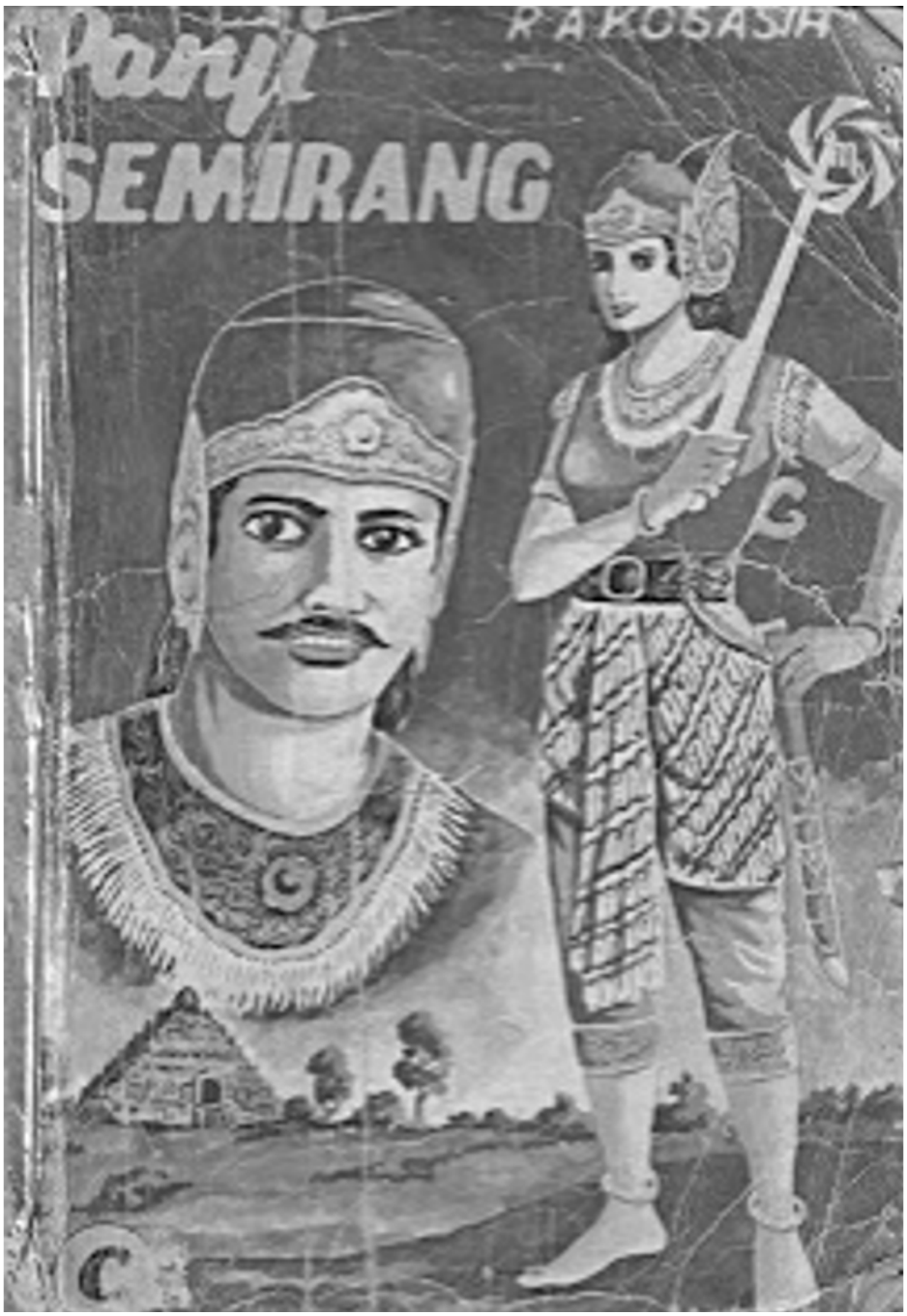
14.2 Mereka berdua saling mengadu tipu daya, ia dan sang putri; ia berpura-pura seolah keinginannya yang tersembunyi telah terbongkar, namun ia pandai mem-bela diri. Ia mencoba mengalihkan pembicaraan dengan rangkaian tembang, begitulah mereka saling bersilat lidah, lalu seketika terlontar sepatah kata sindiran yang tajam. Gairah yang membara itu menuntut balas, tapi asmaranya merupakan titik rapuh yang membuatnya sulit untuk mengikuti permainannya [sang putri].[4]

Adegan seks lesbian juga digambarkan di dalam naskah *Hikayat Panji Semirang*, yang kisahnya mirip dengan tokoh Mulan yang menyamar sebagai prajurit laki-laki di dalam balada terkenal dari Cina, *Hua Mulan*. Cerita Panji adalah sekumpulan cerita yang begitu populer di Nusantara, yang ragam versinya ada di Kamboja, Palembang, Malaysia dan Makassar, diperkirakan menyebar pada masa Majapahit.[5] Berbagai cerita Panji ini memiliki latar belakang dari zaman kerajaan-kerajaan di Jawa Timur. Ini adalah sesuatu yang baru, karena para pujangga mulai menulis dengan cerita yang menggambarkan kehidupan lokal di Jawa ketimbang hanya menyadur kisah dari India. *Panji Semirang* yang dimaksud di sini hanya salah satu kisah dari kumpulan cerita Panji lainnya.

Ada beragam versi kenapa Candra Kirana pergi keluar dari istana. Tetapi kemudian Candra Kirana memutuskan untuk mengembara, menyamar sebagai lelaki bernama Panji Semirang, sosok perkasa yang akan memikat banyak orang, termasuk para perempuan. Raden Inu Kertapati, yang telah ditunangkan dengan Candra Kirana mencari Candra Kirana, begitu pula sementara Panji Semirang juga mencari Inu. Sering kali keduanya bertemu tanpa saling mengenali satu sama lain. Banyak peperangan dan cobaan yang dihadapi, termasuk intrik dari pihak-pihak antagonis

yang berusaha memisahkan mereka. Setelah berbagai pengembaraan dan pengorbanan, identitas Panji Semirang terungkap, dan pasa-ngan kekasih ini akhirnya bersatu dan menikah.

Wieringa (2024:45) menyatakan bahwa kisah Panji yang sangat populer ini mengandung banyak rujukan tentang fluiditas gender dan cinta homoseksual. Ada dua adegan yang harus disoroti. Pertama, saat sang Panji Semirang, memasuki bagian perempuan (*keputren*) di istana penguasa. Ada referensi yang malu-malu namun jelas tentang ber-ciuman, berpelukan, menyentuh, dan menggoda yang pasti telah menimbulkan tawa dan sindiran di antara para hadirin istana yang sebagian besar adalah perempuan.



Salah satu sampul *Panji Semirang* karya R.A. Kosasih, menampilkan Candra Kirana mengenakan kumis palsu.

Dalam versi transliterasi Depdikbud (1973), adegan saat Panji Semirang berlaku genit kepada para perempuan istana itu berubah total karena tokoh utamanya, Sira Aji, adalah Raden Inu itu sendiri. Perubahan tokoh ini membuat adegan tersebut menjadi heteroseksual. Tidak tahu apakah peruba-han itu dilakukan penulis naskah atau penerjemahnya, tetapi vulgarismenya dipertahankan. Dikisahkan, Sira Aji mengalahkan penguasa di negeri Mataun. Lalu ia memasuki ruang khusus perempuan (kenya puri) di istana Metaun dan berjumpa dengan dayang-dayang beserta anak pertama ratu Metaun, Raden Puspawati, yang telah digambarkan "laksana bunga semendaras wilis ditaruh pada ceper dipersunting oleh orang yang baik paras." Mulanya Raden Puspawati ketakutan…

"Maka Sira Panjipun membujuk dengan berapa kata yang lemah lembut dan yang manis-manis. Berapa manis madu terlebih manis Sira Panji membujuk mem-beri merdu kepada telinga perempuan dan memberi asyik hati perempuan. Berapa kidung dan kakawin yang memberi gila berahi orang yang mendengar dia. Maka Raden Puspawatipun terlalailah. Seketika Sira Panjipun melakukan kesukaannya dunia."[6]

Dalam gubahan oleh Ajip Rosidi (pertama terbit 1961), adegan tersebut juga hilang karena Raden Panji menyamar menjadi Kelana Jayeng Sari, yang membantu Kadiri untuk melawan pasukan Mataun yang hendak menyerang, dengan syarat agar putri raja, Dewi Sekar Taji, bisa dipersunting-nya. Dalam versi gubahan Sastrawinata (pertama terbit 1963), tokoh utamanya dipertahankan, yakni Galuh Cendera Kirana, yang setelah pergi dari istana dengan rambutnya potong pendek, pagi-pagi sekali mandi air bunga, "mengena-kan pakaian pria," sehingga "putri ayu luwes sekarang menjadi seorang remaja putra yang elok parasnya." Ia meng-gunakan nama baru: Panji Semirang Asmarantaka. Dua dayangnya juga berubah menjadi laki-laki yang mengenakan kumis palsu. Panji Semirang memang masuk ke istana Mentawan, tetapi pada malam hari ia hanya bersenandung, berbincang, dan mencium boneka dari kain sutra.[7] Hilang-lah adegan homoerotis dalam tiga versi tersebut.

Adegan kedua adalah perjumpaan Raden Inu dengan Candra Kirana. Dalam versi Depdikbud, Raden Inu (Sira Panji) bertamu ke negeri Candra Kirana (Panji Semirang). Karena menaksir Panji Semirang, maka ada kecenderungan biseksual Sira Panji, menyukai laki-laki dan perempuan.

"Maka oleh Sira Panji dipegangnya tangan Panji Semirang itu dibawanya basuh tangan. Maka dirasainya tangan Panji Semirang seperti kapas bagai tangan perempuan. Dalam hatinya: "Seperti memegang tangan Endang Sangulara pada pengrasanya," seraya katanya: "Coba yayi Panji Semirang ini perempuan pun kakang- lah membuat bini akan tuan. Bila mana gerangan tuan menjelma menjadi perempuan supaya kakang ambil akan tuan istri pun kakang?" Maka kata Panji Semi-rang: "Lain sebagai pula kakang ini. Adakah laki-laki boleh menjadi perempuan? Akan pun yayipun demikian juga jikalau sekiranya kakang Panji perempuan jikalau ada pun laki pun kakang bercula seperti maharaja Riwana kepalanya tujuh pun, pun yayi rebut juga pun kakang ini." Maka segala para nayakapun semuanya tertawa mendengar kata Panji Semirang itu."[8]

Usai makan, Sira Panji mengajak Panji Semirang untuk bermain gamelan, dan di sini jadi tampak biseksualitasnya:

> "Syahdan akan segala nayaka itu bergamal maka kata Sira Panji: "Yayi Panji marilah tuan berebab biarpun kakang bergamal." Maka kata Panji Semirang: "Pun kelana ini tiada tahu berebab." Maka Sira Panjipun tersenyum bagai hendak diciumnya pada rasanya akan Panji Semirang itu. Sayangnya ia malu karena sama laki-laki."[9]

Dalam versi *Hikayat Panji Kuda Semirang* (2018), yang merupakan transkripsi oleh Ahmad Budi Wahyono dari manuskrip aslinya BR. 126, adegan perjumpaan yang tidak disengaja antara Raden Inu dengan Panji Semirang bahkan lebih vulgar karena terdapat ajakan "tidur":

> "Sebermula adapun selamanya Raden Inu berhenti itu sehari-hari bergurau bersenda juga dengan Panji Semi-rang itu seperti tiada akan dapat bercerai, lakunya mangkin bertambah-tambah kasih Raden Inu akan dia. Maka beberapa kali hendak diajak oleh Raden Inu tidur tiada juga ia mau Panji Semirang tidur tetapi Panji Semirang sangat sangka barang lakunya seperti laki-laki sangka rupanya. Maka Raden Inu pun berkata kepada Panji Semirang, 'Yayi, mari kita tidur dengan Kakanda. Selamanya Kakanda duduk di sini empat lima hari sudah lamanya Kakanda diam di sini belum juga beradu dengan Kakanda karena esok harilah Kakanda ke Daha.'" (hlm. 44).

“Lalu Panji Semirang pun tertawa lalu keluar peng(h)adapan seraya pegangan oleh Raden Inu tangan Panji Semirang. Maka Panji Semirang pun tiada berdaya lagi rasanya seperti malu rupanya karena tangan Panji Semirang dipegang oleh Raden Inu” (hlm. 45).[10] </quote>

Dalam versi Depdikbud, Raden Inu tidak mencurigai Panji Semirang; ia menyukai Panji Semirang apa adanya, sebagai laki-laki yang cantik dan menawan. Sebaliknya dalam versi Sastrawinata (2003:59) orientasi seksual Raden Inu diredam dan berubah menjadi heteroseksual karena diri-nya curiga kalau Panji Semirang sebenarnya adalah seorang perempuan. Dengan demikian, maka ketertarikan Raden Inu pada Panji Semirang dibuat menjadi beralasan dan “wajar”.

Ada satu naskah lagi, yang digolongkan ke dalam sastra Jawa baru, adalah *Serat Centhini* (atau *Suluk Tembang-laras*), digubah pada 1814-1823 oleh tim yang diarahkan oleh Adipati Anom Amangkunagara III di Surakarta, yang kelak bertakhta sebagai Sunan Pakubuwana V. Salah satu tokoh-nya, Mas Cĕbolang, diusir dari rumah oleh kedua orang tuanya, ia lantas mencari nafkah dengan memimpin rom-bongan pementasan jalanan. Salah satu di antara anggota rombongan yang dipimpinnya tersebut terdapat pria muda *kemayu* bernama Nurwitri. Rombongan ini berkelana sampai ke Ponorogo dan ditanggap oleh Adipati Daha untuk pentas. Mereka semua termasuk sang Adipati sendiri terkesima oleh keterampilan para penampil, khususnya Nurwitri yang telah menari dengan anggun memakai pakaian perempuan. Usai pementasan, penari muda ini diundang untuk tidur dengan sang Adipati yang sangat terangsang. Setelah puas meniduri Nurwitri, sang Adipati juga menaksir Mas Cĕbolang, yang lalu diperintahkannya agar menari dalam busana perem-puan. Seperti sebelumnya, musik dan tari membangkitkan gairah seksualnya, dan ia pun tidur dengan Mas Cĕbolang. Percakapan antara Mas Cĕbolang dengan Adipati terdapat pada bait ke-75 hingga 77:

Sun tĕtanya marang ing sireki / sayĕktine ĕndi kang mirasa / mungguh wong jĕjambon kuwe / apa ta ingkang jambu / kang kapenak bungahing ati / nikmate kang mirasa / apa kang jinambu / kang ĕndi bedaning rasa / Mas Cĕbolang nauri gumuyu ngikik / pan sarwi acĕcĕpan //

“Aku bertanya padamu, manakah yang lebih nikmat bagi seorang yang bersenggama? Apakah yang menusuk yang membuat enak di hati kenikmatan yang hakiki? Atau yang ditusuk? Bagaimana perbedaan rasanya? Mas Cĕbolang menjawab dengan tertawa kecil sambil ber-cumbu-cumbu,

Kang satĕmĕn-tĕmĕne kiyai / iya mungguh prabedaning rasa / asangĕt akeh kaote / mirasa kang jinambu / kumĕsare amĕratani / tan ana tondhenira / rasaning tyas nganyut / amlĕng cumlĕng kalĕnyĕran / nguncĕr-uncĕr mrĕkinding pating gariming / anggo den anggang-anggang //

> “Kyai, yang sesungguhnya perbedaan rasa (keduanya), (yang) lebih banyak kelebihannya, lebih enak yang ditusuk! Rasa berdebarnya lebih merata, tiada banding-annya, perasaan hati hanyut, seketika tidak sadarkan (diri dan) menggelinjang, berdecak merinding dan (membuat bagai) tergerayangi, (seperti) memakai dengan tekanan lembut.”

Ki Dipati kanyut tyas kapingin / angandika marang Mas Cĕbolang / sarwi nggaligik guyune / apa iya satuhu / yen mangkono tuturireki / lah payo coba-coba / yen kaya tuturmu / sasmita wus kawistara / ginulingkĕn Mas Cĕbolang pan angungkih / lingkabe ingkang wastra //

Kyai Adipati menjadi ingin mencoba, berkata ke Mas Cĕbolang sambil tertawa kecil, “Apa benar demikian? Kalau begitu perkataanmu, ayo kita coba bila benar per-kataanmu!” Isyarat sudah jelas. (Kyai Adipati) diguling-kan (dan) Mas Cĕbolang menyingkap kain bawahan (Kyai Adipati).[11]

Tokoh kontroversial lain adalah Kasanah, yang merupakan cerita di dalam cerita, yang disampaikan oleh Nyai Ati-kah saat upacara temu pengantin. Alkisah, Kasanah adalah istri dari Ki Suhul, seorang saudagar kaya. Ketika ditinggal suaminya pergi ke negeri jauh, kehidupan Kasanah penuh derita. Ia difitnah oleh adik iparnya, Kasut. Ia dikhianati oleh orang-orang yang ditolongnya dan menjadi korban kekerasan seksual. Setelah mendapatkan harta dadakan dari kapalnya yang terdampar, Kasanah mengenakan busana saudagar laki-laki dan berperilaku seperti laki-laki, ditolong oleh raja yang tidak punya penerus mahkota, lalu ia men-dapatkan takhta dan menjadi Sultan Malebari.

Selain kisah tersebut, Fitria (2010) menjelaskan bahwa Mas Cěbolang sempat singgah ke Paricara setelah menang-gap di acara Nyai Demang. Saat itu, Mas Cěbolang yang lagi menyamar sebagai penari perempuan bernama Siti Suwadi, telah menarik hati Nyai Demang, yang dikutip lalu mengaku, "Aku belajar hanya untuk menyukai perempuan." Tapi dalam versi novelisasi jilid keempat *Serat Centhini* oleh Agus Wahyudi, orientasi seksual tersebut juga dihaluskan. Nyai Demang dijelaskan, "hampir tak memiliki hasrat pada laki-laki… berjanji tidak akan menikah lagi… kecuali kalau ada pria yang bisa mengajarkan masalah rahasia ilmu perkawi-nan" (2015:230). Pengaburan dari tersirat ke tersurat ini menimbulkan kesan bahwa Nyai Demang sedang berikrar untuk selibat dengan suatu syarat, dan bukannya memiliki orientasi seksual lesbian. Penerbitnya sendirinya mengakui di bagian pengantar "telah melakukan beberapa penyesuaian atas dasar kepatutan" (2015:viii).

Dari kajian perbandingan singkat di atas, kita bisa lihat bahwa karya sastra Jawa yang dengan bebas menampilkan keberagaman gender dan seksualitas tengah menghadapi penindasan dari apa yang saya sebut sebagai rezim sastra *wajar*, yakni jenis sastra gubahan Jawa modern yang ber-pusat pada nilai heteronormatif sehingga menghapus, mengaburkan, memangkas dan menghilangkan aktor, adegan, dan nilai-nilai yang "tidak wajar" (baca: tidak normal) dari karya-karya sebelumnya. Seno Gumira Ajidarma (2020) juga ber-pendapat bahwa Raden Inu adalah seorang biseksual. Di dalam kajiannya, ia juga menemukan bahwa ada bagian-bagian yang "dibersihkan" di dalam versi-versi yang terbaru. Kesimpulan itu didapatkannya setelah membanding naskah transliterasi *Panji Semirang* (1962), dengan naskah yang ditulis ulang karya S. Sastrawinata dan terutama lewat komik *Pandji Semirang* (1966) karya R. A. Kosasih.

Alasan bahwa tidak ada penghalusan karena memang ada banyak versi cerita Panji kurang dapat diterima. Kajian Yudhistira (2020) telah menunjukkan bahwa naskah cerita Panji yang beragam rata-rata telah menunjukkan skenario transgender yang konsisten. Ia mendasarkan hal ini dengan memeriksa seperti *Panji Jayakusuma*, *Panji Murtasmara*, *Panji Bědhah Bali* dan *Panji Kuda Narawangsa*. Naskah yang terakhir mengisahkan kalau Panji tidak hanya menya-mar untuk peran sosial dan busana, tetapi sepenuhnya beru-bah dengan menitipkan payudara dan rambutnya kepada pohon kelapa dan pohon beringin. Panji adalah transeksual. Ilustrasi tokoh yang sepadan dengan Candra Kirana, seperti Kuda Narawangsa, telah digambarkan dalam berbagai ilus-trasi naskah dan wayang sebagai sosok yang tidak memakai penutup dada, menggunakan kain *dodot rapek* dan keris, yang merupakan unsur busana laki-laki.

Paling tidak versi Sastrawinata (2003:69) ada mencerita-kan kalau Raden Inu masih mengenakan ikat pinggang pelangi pemberian Candra Kirana. Suatu kebetulan yang indah bahwa pelangi yang merupakan simbolisme LGBT mo-dern telah dipakai oleh tokoh yang memiliki kecenderungan biseksual!

Seluruh sumber di atas adalah fiksi. Tetapi ada satu literatur Jawa yang ditulis lebih awal dari *Serat Centhini*. Pada masa itu Pakubuwana II sedang bertakhta, dan *Babad Sêngkala* menuliskan bahwa ketertarikan seksual Pakubu-wana II lebih condong ke arah homoseksual. Merujuk pada akhir tahun 1734, tertulis:

langkung réménya Ji / pun Bayar pun Bangun / kang kadi wadonan Sang Sri karém / yen aja ajrih laranganing Widi meh lali ing dyah / nuli tiniru dening dasih Kamlayan wus katelad malah ngungkuli sapolahe kang dadi galih Ji / kang dadi wadonan pun Wardiningsih ranya / sabén ari mumuruk ing Sri Manganti ponakawan wus bisa //

> "Raja sangat senang dengan [pria bernama] Bayar dan Bangun, yang dinikmati Yang Mulia seperti perempuan, karena ia tidak takut akan larangan Tuhan dan hampir melupakan perempuan. Kemudian hal ini pun ditiru oleh para pelayan Kamlayan, dijadikan contoh, bahkan me-lampaui semua tindakan yang sesuai dengan selera raja. Orang yang bertindak seperti perempuan adalah sese-orang bernama Wardiningsih."[12]

Tapi kasus yang bikin gempar Kesunanan Surakarta sampai-sampai menarik perhatian VOC adalah pasangan gay ipar Pakubuwana II, yaitu Raden Demang Urawan (yang kelak bergelar Pangeran Purbaya) dengan anak dari Ki Tumenggung Yudanegara dari Banyumas, yaitu Mas Gonda-kusuma. Hubungan yang juga dicatat oleh VOC ini membuk-tikan apa yang juga tertulis di dalam *Sérat Cabolek* berikut ini adalah non-fiksi:

…nénggih sutaning Bupati Ki Tuménggung Yudanagara / kadya Bangbang Wijanarka / Mas Gondakusuma pékik / langkung dening kinasihan / ingangkah sudara wedi / mring Raden Démang nénggih / kula-kuli rintén dalu //

> "… ini adalah putra Bupati Ki Tumenggung Yudanagara dari Banyumas. Cantiknya Mas Gondakusuma seum-pama Bangbang Wijanarka. Dia diangkat sebagai saha-bat terdekatnya Raden Démang [Urawan], yang tentu saja berada dalam hubungan yang sangat intim dengannya siang dan malam."[13]

Sumber susastra Jawa yang kita bahas di atas sebagian besar masih rajasentris, yaitu mengangkat tokoh-tokoh dari kalangan bangsawan dengan latar belakangan kehidupan di dalam istana dan ditulis oleh penulis istana. Ada kemung-kinan besar bahwa berbagai penggambaran tersebut benar adanya. Berdasarkan pengalaman neneknya yang hidup di balik tembok keraton, B.J.D. Gayatri membenarkan bahwa *keputren*, yaitu tempat tinggal para putri raja, permaisuri, dan selir, serta pusat kegiatan domestik dan pendidikan bagi perempuan bangsawan, menjadi ranahnya khusus perem-puan, dimana mereka sangat mungkin menjalin hubungan yang lebih intim (Blackwood & Wieringa, 1991:42). Gregory Bateson dan Margaret Mead (1942:27) membenarkan bahwa di Bali homoseksualitas perempuan memang terjadi di istana raja yang terbatas di antara banyak istri dan saudara perem-puan mereka yang dijaga ketat.

Serat Centhini adalah suatu pengecualian. Naskah ini telah menggambarkan kehidupan harian dan lebih dekat dengan rakyat. Penyusunnya, Pakubuwana V, memerintah-kan tiga orang pujangga istana, yaitu Raden Ngabehi Rang-gasutrasna, Raden Ngabehi Yasadipura II dan Raden Nga-behi Sastradipura, untuk mengumpulkan material penulisan itu. Ranggasutrasna bertugas menjelajahi pulau Jawa ke timur, Yasadipura II bertugas menjelajahi Jawa ke barat, dan Sastradipura menunaikan ibadah haji dan menyempur-nakan pengetahuannya tentang Islam. Jadi, walau mereka adalah penulis dari istana, *Serat Centhini* sudah mesti ter-ilhami dari kejadian-kejadian yang dialami, disaksikan, atau setidaknya didengar oleh para tim penulisnya saat berbaur dengan masyarakat. Meskipun *Babad Sangkala* cenderung mengutuk, tapi untuk sementara waktu bisa kita simpulkan bahwa homoseksualitas juga berlangsung dalam kehidupan sehari-hari rakyat jelata di Jawa sebagaimana juga di istana. Meski tidak disetujui oleh Ricklef (1998:137), Remmelink (1994) juga berpendapat bahwa "di mata orang Jawa, homo-seksualitas membawa stigma yang lebih ringan" [dibanding dalam pemikiran Eropa waktu itu].

Tetapi kita tidak bisa hanya berasumsi. Jika kita hendak menilik soal keberagaman gender dan seksualitas di kala-ngan rakyat jelata di Jawa, maka kita mesti cari dari sumber kolonial Eropa beserta catatan tertulis yang lebih baru. Kita juga bisa mencari medium sejarah yang hidup, yaitu lang-sung dari tubuh itu sendiri. Keduanya akan saya bahas secara terpisah.

Transgender dan Homoseksual dari Catatan Zaman Kolonial

Ada kemungkinan istilah "banci" yang kita kenal seka-rang punya riwayat etimologis yang lebih kuno. Misalnya istilah bahasa Jawa Kuno *wañci* ("pemalu, pendiam; licik"), *bañcana*, *wañcana* ("penipuan, licik"), dari bahasa Sanskerta वञ्चन (*vañcana*, "menipu, tipu daya"). Dugaan lain dari arti kata *wañci* adalah "takut berkelahi, terutama sabung ayam; penakut, pengecut, pemalu."[14] Istilah itu pada mulanya bisa jadi dipakai untuk ayam-ayam yang mundur atau lari dari arena sabung, tetapi kemudian dipakai untuk menyebut semua laki-laki yang feminin hingga

transgender. Di Kali-mantan, Dayak Ngaju menyebut siapa pun, baik laki-laki maupun perempuan, yang melampaui ekspresi gender yang "seharusnya" sebagai *sidebar bancir* (Putra, 2021). Istilah *bancir* juga dapat ditemukan dengan makna yang sama dalam bahasa Banjar dan Kutai di Kalimantan.

Kosakata banci berusia cukup tua, dan kita bisa melacak hingga awal abad ke-19. Thomas Stamford Raffles, dalam bagian lampiran *The History of Java* (1817) juga mencatat beberapa istilah hermafrodit dalam kosakata lokal, seperti *banci/wándu* (Jawa), *málawáding* (Sunda), *bandu* (Madura Sumenep) dan *banchi* (Bali).[15] Boellstorff (2007:85-86), me-nunjukkan bahwa istilah "Bantji Batavia" juga bisa dilacak hingga tahun 1830'an. Dijelaskan kalau Bantji Batavia mirip dengan *ludruk* Surabaya dan diperkirakan berasal dari Bali. "Tarian itu dilakukan oleh para pemuda yang berpakaian seperti perempuan, kadang-kadang mengenakan gaun Barat, dengan kaus kaki putih panjang dan gelang kaki." Pada 1855, leksikografer Belanda Rooda van Eysinga menyanding *banci* dengan *pâpaq* dan *roebia* sebagai "istilah lokal Melayu selain istilah Arab *chontza* untuk 'hermafrodit.'" Van Brero (dalam Karsch-Haack, 1911:489) pada 1905 mencatat soal *wándu* di Jawa Timur, yang katanya juga dipakai untuk menyebut "perempuan yang punya kecenderungan seumur hidup terhadap sesama jenis. Kecenderungan ini terutama terwujud dalam dorongan bawaan untuk mengadopsi (atau lebih tepatnya, mempertahankan) kebiasaan lawan jenis da-lam segala hal, baik dalam pakaian, postur, permainan, dan sebagainya." C.A. van Ophuijsen mencantumkan kosakata "bantji" di dalam *Kitab Logat Melayu* (1911). Kamus bahasa Jawa Kawi tahun 1939 mencatat kosakata "banci" sebagai *ora lanang ora wadon* (yang berarti, "bukan laki-laki bukan perempuan").[16]

Uraian utuh pertama ditulis oleh Miguel Covarrubias saat berkunjung ke Bali pada tahun 1930'an:

> "Di Bali terdapat pribadi-pribadi aneh yang disebut seba-gai *bentji*, yang diartikan oleh masyarakat Bali sebagai "hermafrodit"—suatu kondisi yang merupakan ciri khas dewa, tetapi buruk dan menggelikan di antara manusia. *Bentji* adalah laki-laki yang secara abnormal aseksual sejak lahir (impoten, menurut masyarakat Bali), yang bertindak dan berpakaian seperti perempuan serta mela-kukan pekerjaan perempuan. Di Den Pasar terdapat salah satu makhluk menyedihkan ini, seorang laki-laki yang berpakaian seperti perempuan dan berbicara deng-an suara melengking, berjualan makanan di sebuah kios umum di jalan utama. Sudah menjadi lelucon besar bagi anak-anak desa untuk duduk di dekat *bentji* dan mela-marnya. Ia menjawab dengan malu-malu dan bahkan tampak menikmati lelucon tersebut."[17]

Istilah "banci" telah menyebarluas menjelang akhir kolo-nialisme Hindia-Belanda. Esai yang berbahasa Melayu pada akhir 1940'an mencatat di Batavia [Jakarta]:

> "Bilangan orang banci di kota Betawi tidak sedikit. Kalau kita berjalan-jalan pada malam hari, dalam tiap-tiap kampung bolehlah kita berjumpa dengan orang yang demikian. Mereka berpakaian sebagai perempuan, berambut panjang, lenggang atau gayanya pun sebagai perempuan pula. Kalau berkata suaranya dikecilkan, disertai dengan senyum simpulnya dan tiliknya yang tajam. Pendek kata, adalah kelakuan mereka itu sebagai perempuan belaka. Pada siang hari banyak di antaranya yang bekerja menjadi babu dan babu cuci, serta ada pula yang menjadi koki. Karena kelakuannya yang ganjil itu seakan-akan mereka itu mempunyai dunia sendiri."[18]

Sinonim lain untuk *banci* adalah "bencong" yang muncul belakangan. Bencong adalah salah satu kosakata bahasa Binan, yang berasal dari suku kata terakhir dalam kata *banci* diganti dengan akhiran *-ong* (tetapi konsonan c diper-tahankan) dan huruf vokal suku kata sebelumnya diganti e sehingga menghasilkan kata bencong (Boellstorff, 2003:187). Tapi ada kemungkinan (walau lebih mirip kebetulan karena tidak ada bukti penggunaannya) bahwa bencong diserap dari istilah Belanda *baanjongen*, yang berarti "homo", dari kata *baan* dan *jongen* ("pemuda"). *Baan* adalah tempat pertemuan umum seperti taman, tempat parkir, alun-alun, dan toilet, tempat dimana kaum homoseksual berkumpul, sering kali untuk mencari pasangan seks secara anonim.[19]

Laporan homoseksual paling awal yang bisa ditemukan diberitakan dalam majalah *Indisch Weekblad van het Regt* [Majalah Hukum Mingguan] pada 1880, yang mengisahkan pasangan gay Madura bernama Sibin dan Bahman:

> "Di kalangan masyarakat Muslim, meskipun pederasti dilarang di dalam Islam, juga cukup sering terjadi. Di antara masyarakat Madura, misalnya, perbuatan cabul ini dilakukan di depan umum, tanpa

terlihat adanya pe-rasaan bersalah. […] Bahman dari Madura diadili atas tuduhan pembunuhan. Ia tinggal bersama anak laki-laki […] bernama Sibin dalam sebuah hubungan, yang dalam catatan pengadilan digambarkan sebagai "selir laki-laki Bahman." Suatu malam, Sibin tidak kembali kepada Bahman, sehingga ia mencarinya dan menemukan Sibin sedang tidur di rumah ibadah milik seseorang bernama Hamisin, tempat ia dan beberapa orang lainnya juga beristirahat. Karena cemburu, Bahman menusuk dada Hamisin yang sedang tidur dengan pisaunya. Dari sudut pandang masyarakat pada umumnya seperti yang kita baca lebih lanjut, sungguh luar biasa bahwa Bahman tidak hanya mengakui hubungannya dengan Sibin tanpa ragu-ragu, tetapi bahkan menyatakan bahwa semuanya terjadi dengan persetujuan orang tua Sibin, yang ka-dang-kadang menerima pembayaran untuk hal ini."[20]

Homoseksualitas telah dikenali dalam masyarakat Ma-dura karena tertulis di kamus Bahasa Madura-Belanda yang terbit pada 1905. Beberapa entrinya misal, *dalaq*, dijelaskan sebagai "*de lijdelijke persoon met wien men paederastie uitoe-fenen*" (orang yang menjadi obyek perbuatan pederasti). Di kamus Bahasa Madura-Indonesia tahun 1970'an, *dala*' diter-jemahkan sebagai "pelacur laki-laki; gigolo." Sementara *nga-dala*(') diterjemahkan "menyetubuhi pantat seorang laki-laki oleh laki-laki lain, homoseksuil" (Oetomo, 2001:55-56).

Julius Jacobs, seorang penulis sekaligus ahli kesehatan Belanda abad ke-19 telah menyisihkan sedikit ruang untuk membahas kehidupan di ranjang masyarakat Bali dalam karyanya yang terbit pada 1883. Ia mencatat bahwa praktik pederasti [*menjélit*] yakni hubungan seksual sesama laki-laki meluas dan tanpa ditutupi tabir kerahasiaan, juga lesbian.

"Hampir dalam skala yang sama, tetapi lebih diam-diam, apa yang disebut cinta lesbian [*lesbische liefde*], yaitu *métjèngtjèng djoeoek*, secara harfiah memukul simbal bersama-sama tanpa menghasilkan suara; dalam bahasa Melayu, disebut "*bértampoeh laboe*"; *tampoeh* = mahkota buah, mungkin sebuah kiasan untuk klitoris) dengan variasi *digital* dan *lingual*-nya lazim di kalangan perem-puan."[21]

Jacobs juga melaporkan soal lazimnya masturbasi, yang disebut *njoktjok* [nyocok], menggunakan alat bantu (*ganèm* atau *tjélak-tjélakan maleèm*) yang merujuk pada penggunaan lilin yang dibentuk sedemikian rupa untuk kepuasan sek-sual. "Ketimun dan pisang sering digunakan oleh gadis-gadis Bali sebagai camilan, tetapi bukan hanya sebagai makanan," ujarnya.[22]

Selain Jacobs, lesbianisme perempuan di Jawa dan Bali juga dicatat van der Tuuk (dalam Karsch-Haack, 1911:490) di dalam *Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek*-nya. Van der Tuuk berbicara tentang perempuan Bali yang ber-salah karena cinta lesbian, serta perempuan yang mengena-kan pakaian laki-laki beserta mereka yang mengubah diri menjadi laki-laki. Ia juga menyebutkan gadis-gadis yang ber-pakaian seperti laki-laki dalam pelayanan pura, yang di tempat lain akan dilakukan oleh perawan suci.

Setengah abad kemudian, sekitar tahun 1935, Jane Belo, antropolog yang akan penelitian tujuh tahun di Bali, menulis seolah homoseksual dinormalisasi oleh masyarakat Bali tapi tidak diutamakan:

"Masyarakat Bali menganggap hubungan homoseksual sebagai bentuk kegiatan seru-seruan (*main-main*) yang tidak perlu dianggap serius –hanya persatuan hetero-seksual yang penting, dan pantas dirayakan di dalam upacara pernikahan pasangan muda yang akan mene-ruskan garis keturunan keluarga dengan melahirkan anak-anak… Perempuan yang tidak punya anak diyakini akan masuk neraka, dan banyak lukisan serta gambar mengerikan yang menggambarkan perempuan mandul di neraka dengan ulat berbulu besar yang menghisap payudara mereka yang kering. Nasib seperti itu tidak menanti kaum homoseksual, baik yang laki-laki maupun perempuan."[23]

Satu-satunya bukti homoseksualitas yang tertulis dari sudut pandang orang pertama pribumi adalah memoar karya Soetjipto yang diberi judul *Djalan Sampoerna* (diperkirakan ditulis pada 1928).[24] Naskah aslinya ditulis dalam Melayu sehari-hari yang bercampur dengan bahasa Jawa Timuran, kemudian digubah oleh Amen Budiman dengan ejaan ter-baru yang terbit pertama pada 1992 tapi dicekal oleh kejak-saan. Soetjipto mengisahkan dirinya sebagai anak dari priayi rendahan dari Jawa Timur, yang kemudian kabur dari rumah dan terlibat kasmaran dengan sesama

laki-laki. Saat berteduh dari hujan, ia bertemu seorang yang menawarinya bersalin dan bermalam. Disitulah ia terlibat dalam hubu-ngan seksual dengan laki-laki. Percakapan Soetjipto dengan orang itu, seperti dikutip Ferdiansyah Thajib (2009) dari naskah aslinya adalah berikut:

> "Sudah pernahkah engkau tidur dengan perempuan?" ta-nyaku. "Belum sekali," sautnya dengan senyum. Belum lagi lama maka ia lalu berkata lagi, katanya: "Dengar-kan saya mau kasih cerita padamu! Sekarang engkau telah menjadi temanku, dari itu engkau tiada usah me-ngandung malu," katanya. "Dulu tempo saya tinggal di Kediri, kira sebesar engkau begini ia ada mengandung cinta kepadaku, ia menjabat pekerjaan Dokter Bangsa Boemi Poetra juga. Demikian juga saya belum mengerti seperti engkau demikian. Hanya saya punya pikiran tiada lain yang bisa memuaskan nafsu itu, ialah perempuan saja. Maka setelah berkenalan dengan saya maka ia lalu banyak yang diomongkan dengan saya, maka lalu lama-kelamaan membilangkan bahwa nafsu itu kena dipuaskan dengan laki sama laki. Maka setelah itu ia bercampur gaul dengan daku (bercinta-cintaan) maka ia lalu di pindah ke tempat lain. Maka sepeninggalnya ia, saya juga lalu terjadi seperti ianya juga, yang saya lalu gemar pada anak-anak yang bagus-bagus."
>
> "Bagaimanakah orang memuaskan nafsu itu?" tanyaku yang dengan tersenyum. Maka ia tidak menyaut apa-apa, hanya saja dengan segera mencium pipiku dengan tangannya mengelus-elus tubuhku. Ketika itu juga tiada kuatlah saya menahan nafsuku. Maka saya sampai men-jadi lupa, maka itu saya lalu membalasnya mencium juga kepadanya. Inilah yang lama-lama kutunggu-tung-gu kata dalam hatiku. Setelah yang demikian itu ia lalu perlahan memegang pahaku dan perlahan-lahan meme-gang sarungku, sampai akhirnya tangannya mengenai …ku. "Rupanya engkau suka padaku, adikku?" katanya sambil diiringi ciumannya. Mereka itu nafsuku sudah tiada kena sebutkan lagi, apabila tiada kuat-kuat saya menahan niscaya aku gigit sekuat-kuatnya bibirnya itu, dari sebab telah rasa tiada tahan nafsunya manakala ia lalu perlahan-lahan menumpang dadaku. "Inilah yang sekarang menjadi biji mataku," katanya, juga sambil bergetar tubuhnya, naikin dadaku itu. Demikian ia yang sampai akhirnya memuaskan nafsunya di atas dadaku yang dengan tiada berhentinya menciumi pipiku. Ia lalu memuaskan nafsuku dengan tangannya saja."[25]

Soetjipto tidak kenal istilah "gay" atau "homoseksual". Ketertarikannya terhadap hubungan seksual dengan sesama lelaki adalah hasil penemuan dan penerimaan atas jati diri-nya. Meskipun memoar tersebut ditulis pada zaman kolonial menjelang gelombang represif pemerintah selama skandal asusila [*zedenschandaal*] pada 1938-1939, ia bukanlah hasil dari "pengaruh kebarat-baratan". Makanya, Soetjipto pantas dibahas dalam kesempatan ini sebagai seorang gay pribumi Jawa. Renungannya berikut ini perlu digaungkan, saya kutip sepenuhnya:

> "Jika orang terbiasa dengan perempuan, tidak akan ber-nafsu dengan lelaki. Sekarang aku belum dihinggapi kebiasaan seperti itu. Namun aku merasa senang ter-hadap lelaki. Buktinya, nafsuku muncul saat pertama melihat kekasihku itu. Karena itu aku harus membiasa-kan diri dengan lelaki, sebab itulah yang sebaik-baiknya bagiku. Apalagi bisa kupuaskan sendiri. Dengan demi-kian, Tuhan memang pemurah kepada makhluknya. Semua keburukan di dunia ini telah diberinya senjata, agar menjadi baik."[26]

Lenggang-Lenggong Penampil Bencong

Ketika saya menyatakan tubuh merupakan medium dari sejarah yang hidup, itu karena kita dapat melacak warisan sejarah dan ingatan leluhur bahkan dari cara kita memperlakukan tubuh kita: menato, memasak, menanam, mengasuh anak, hingga menari. Saat menari (termasuk seluruh jenis seni pertunjukan lainnya), kita meniru apa yang

leluhur kita kenakan, langkah kakinya, atau alunan musiknya. Lebih dari sebuah gerak, tarian tradisional sering kali juga mene-ruskan sikap dan nilai.

Indonesia, terutama Jawa, memiliki daftar panjang dan kaya akan pertunjukan lintas gender di mana laki-laki mewujudkan feminitas di atas panggung, atau sebaliknya para perempuan yang menampilkan maskulinitasnya. Kita harus ingat lagi bahwa dalam beberapa versi, Candra Kirana juga pernah menyamar sebagai penari laki-laki dan Mas Cĕbolang di dalam naskah *Serat Centhini* juga menjadi penari perem-puan.

Banyak tarian dan drama tradisional yang perlu dibahas di sini. Dalam kesenian Sandur dari Madura, terdapat *sin-den* laki-laki (*Lengge'*); suatu anomali karena pada umumnya di Jawa, penyanyi *sinden* adalah perempuan. Teater rakyat Lenong dalam masyarakat Betawi yang penuh dengan unsur komedi, biasa menampilkan busana lintas-gender dan para bencong. Feminitas laki-laki juga ditampilkan dalam Tari Gandrung di Banyuwangi dan Bali, pertunjukan Ludruk (termasuk Tari Ngremo), Tari Bedhaya Ketawang dari Sura-karta, Jathilan dari Yogyakarta, hingga Rong-geng Lanang. Di Jawa Timur terdapat teater rakyat Ludruk Tobongan yang tokoh perempuannya kerap diperankan laki-laki. Di Sleman, Yogyakarta, pertunjukan serupa disebut Ketoprak Tobong.



Dua bocah laki-laki penari Gandrung Lanang dalam kostum perempuan di Banyuwangi, Jawa Timur, sekitar 1910'an (Foto: KITLV).

Tari Gandrung Bungan Urip di Nusa Penida, Bali, ada-lah contoh spesifik di mana anak laki-laki terpilih menarikan tarian ritual sakral dengan mengenakan pakaian perempuan atau peran perempuan. Tradisi ini adalah ritual penyembuh yang diwariskan turun-temurun. Selain itu, secara historis dan dalam perkembangan seni, penari laki-laki sering mem-bawakan peran atau tari putri (misalnya dalam Legong).[27] Walau berkisah tentang pemuda yang berusaha memikat perhatian seorang gadis, Tari Trunajaya dari Buleleng tetap bisa dibawakan oleh perempuan.

Tari Bedhaya sendiri mirip dengan Tari Serimpi, tarian klasik sakral dari kraton Yogyakarta, yang dibawakan oleh empat penari wanita dengan gerakan lemah gemulai, meng-gambarkan pertarungan baik melawan buruk. Bedanya, se-perti yang dilaporkan oleh Raffles (1817:342), hanya sedikit bangsawan yang mampu memelihara cukup banyak selir muda untuk menampilkan tarian ini. "Oleh karena itu, tarian ini sering kali dibawakan oleh anak laki-laki yang dilatih untuk tujuan tersebut. Mereka berpakaian hampir sama dengan *s'rimpi*, meskipun tidak semahal *s'rimpi*. Gera-kan tarian diiringi musik dan lagu yang sama," tulisnya.

Semua seni pertunjukan di atas tidak melulu berkaitan dengan homoseksualitas, tetapi sebagian besar waktu lebih banyak kaitannya, bahkan terkadang menjurus pada prosti-tusi. Julius Jacobs saat di Banyuwangi melaporkan tentang Tari Gandrung yang dilakukan penari laki-laki yang menge-nakan busana perempuan dan kemudian disawer.

> "*Gandroeng* […] berpakaian seperti penari perempuan, yang ditampilkan dengan iringan gamelan (atau, karena ini adalah bentuk tarian yang paling lengkap dalam tarian-tarian ini, disebut *semar-pegoelingan*). Pakaian-nya terdiri dari sarung yang indah, ditarik ke bawah lengan dan diikat dengan ikat pinggang lebar yang ditenun dengan benang emas; hiasan kepala tinggi yang dihiasi dengan bunga dan pernak-pernik; dan selendang (Bali: *onjer*) yang dililitkan di pinggul, ujungnya men-juntai bebas; gelang yang terkadang indah; dan kipas—ini benar-benar akan memberikan kesan bahwa itu ada-lah seorang gadis yang melayang dengan anggun meng-ikuti musik, menggerak-gerakkan tangannya dengan genit, sementara yang satu memegang salah satu ujung *onjer*, tangan lainnya dengan anggun memegang kipas. […] para pria dari semua kelas dan lapisan masyarakat Bali mengorbankan *kèpèng* (koin Cina) mereka untuk menari bersama anak-anak ini, terkadang dalam posisi yang paling aneh. […] Dan orang Bali tidak melihat hal ini sebagai suatu kesalahan; mereka sama sekali tidak merahasiakannya dan bahkan berhasil menyelubungi-nya dengan tabir agama."[28]

Di Ponorogo, Jawa Timur, terdapat hubungan antara *gĕmblak* dengan *warok* dalam tradisi penari Reog. *Warok* adalah pelatih tari, guru, sekaligus orang tua angkat bagi *gĕmblak*. Tidak hanya melatih tari, tetapi juga ajaran hidup maupun pencarian kesaktian (*kanuragan*). Meski terkadang telah menikah dan memiliki istri, sudah menjadi rahasia umum bahwa dulu banyak *warok* tidak berhubungan seks dengan istri-istri mereka, tetapi berhubungan seks dengan *gĕmblak*.

Seorang pegawai negeri kolonial Joseph Baptiste Martin de Lyon (1941) melaporkan bahwa *warok* dapat dilacak dari sejarah Ponorogo pada awal abad ke-16, ketika Kyai Demang dari Kutu memberontak ke Majapahit. Ia menghimpun suatu pasukan elit *warok* yang "tidak melakukan hubungan sek-sual dengan para perempuan" kecuali dengan muridnya, yaitu *gĕmblak*. Homoseksualitas itulah yang menjadi sumber kesaktiannya. Meski pemberontakan itu dipadamkan, hubu-ngan *warok-gĕmblakan* masih bertahan pada akhir kolonial Hindia Belanda. de Lyon tegaskan bahwa hubungan itu tidak hanya berlangsung antara lelaki, tetapi juga antara perempuan dewasa dan para gadis:

> "Dalam mempraktikkan paederosis, *warok* perempuan mengikuti cara *warok* dan menyewa *gemblak* sesama jenis. Dengan demikian, ini tidak dapat diklasifikasikan sebagai urningdom perempuan atau tribadisme, melainkan merupakan bagian dari fetisisme gemblak yang merebak di sini!"[29]

Naskah *Serat Centhini* sepertinya adalah yang pertama-kalinya mencatat keberadaan *warok-gĕmblakan*. Diceritakan Mas Cĕbolang pergi ke Jawa Timur dan mampir ke desa Selaung, Panaraga [Ponorogo] di rumah Ki Nursubadya. Dalam versi novelisasi oleh Agus Wahyudi, penjelasan oleh Ki Nursubadya dilakukan dengan nada menghakimi:

> "Nursubadya berkata, masih dengan suara lirih, "Asal kalian tahu saja, Nakmas. Banyak para santri di sini yang salah jalan, tersesat dari jalan yang seharusnya, hukum agama juga jarang dilaksanakan. Mereka ber-buat menuruti kehendak sendiri. Banyak pemuda di sini yang memilih menjadi gemblak, sebutannya adalah *gem-blak warok genggek*. Mereka tidak tertarik pada wanita."

Nurwitri penasaran, "Apa mereka tidak memiliki istri, Paman?" "Sebenarnya mereka juga memiliki istri. Tapi istri mereka tidak diperhatikan. Mereka lebih suka me-nuruti kesenangan sendiri, yakni *jejathilan* dan *kuda lumping*."[30]

Ki Nursubadya lalu menggambarkan lebih lanjut bagai-mana penampilan dan gaya hidup para *warok-gĕmblak* itu: "penampilan *warok* itu hingga tampak anggun tapi garang", "penari kuda lumping itu adalah seorang laki-laki berparas cantik", "menjadi rebutan para *warok* untuk melampiaskan nafsu syahwatnya", "para *warok* datang ke kota… menikmati keindahan tubuh mereka" (2015:282). Saat di Panaraga itu Mas Cĕbolang dan Nurwitri juga digilir oleh puluhan *warok* dan *gĕmblak* yang sempat berkelahi karena berebut tidur:

> "Cebolang dan Nurwitri menyanggupi, hanya saja mere-ka berdua meminta agar jangan sampai terjadi keribu-tan. Maka diaturkan rencana agar semua *warok* dan *gemblak* kebagian. Dua orang warok dipersilakan masuk duluan ke dalam pondokan. Cebolang dan Nurwitri memberikan pelayanan yang tak biasa. Kali ini mereka berdua tak lagi berperan sebagai senopati perkasa yang menyerang istana Ratu. Peran mereka berganti menjadi pemilik istana yang harus menghadapi serbuan dahsyat, diterjang palu godam milik *warok* yang kesetanan penuh nafsu. Mula pertama kesakitan, pada akhirnya mereka berdua menikmati serbuan itu dan menjadikannya seba-gai pertarungan seperti yang sudah-sudah.

Peperangan pertama usai. Gantian dua *gemblak* masuk. Peran Cebolang dan Nurwitri berganti. Kini mereka ber-dua berlaku sebagai senopati yang menyerang musuh, memberikan kepuasan pada dua laki-kaki kemayu yang terengah-engah. Usai pertarungan kedua, disusul perta-rungan ketiga, keempat, sampai kesepuluh. Dua puluh orang sudah yang mendapat kepuasan dari Cebolang dan Nurwitri, dengan gaya yang berbeda-beda. Masih banyak laki-laki di luar pondokan yang belum kebagian, tapi Cebolang meminta mereka kembali besoknya lagi karena ia dan Nurwitri masih cukup lama tinggal di Selaung. Semua bubar dan kembali sehari kemudian. Menantikan pelajaran berharga dari dua laki-laki hebat itu."[31]

Tarian dan seni pertunjukan lintas gender dan hubung-an homoseksual dalam tradisinya itu tidak hanya terdapat di Jawa. Tari Masri misalnya, dari Makassar (dibahas selanjut-nya). Meski begitu, hal ini tetap memantik pertanyaan soal bagaimana cara menjelaskan maraknya fenomena tersebut di Jawa? Keadaan-keadaan apa yang menjelaskan kemung-kinan perbedaan antara Jawa dengan luar Jawa itu? Ada dua pendapat yang bisa diajukan.

Pendapat *pertama*, seni pertunjukan menjadi "ruang aman" bagi kelompok marginal di tengah struktur sosial yang kaku. Berbeda dengan masyarakat Bugis di Sulawesi atau suku Dayak di Kalimantan (seperti dibahas nanti) yang mengintegrasikan keberagaman gender ke dalam struktur religi dan sosial, di Jawa, pengaruh konservatisme agama dan standardisasi moral birokrasi mungkin, cenderung mem-batasi peran mereka hanya di sektor hiburan. Ketika sese-orang mengenakan kostum feminin, identitas gendernya "dimaafkan" atau bahkan dirayakan karena dianggap seba-gai bagian dari estetika dan ritual, bukan penyimpangan moral. Mungkin itu kenapa sejak awal abad ke-20 hingga kini, kita lebih mudah menjumpai sosok lintas gender seba-gai penari, pengamen jalanan, atau aktor dan komedian di layar televisi, ketimbang menemukan mereka sebagai politisi lesbian atau pemimpin agama transgender; kelompok ini "boleh ada" selama mereka menghibur, tapi tidak "boleh berkuasa".

Meski begitu, pendapat pertama perlu dikritik karena menganggap seni hanya sebagai pelarian. Bagi sebagian pelaku, seni merupakan panggilan spiritual (seperti pada tradisi Lengger Lanang di Banyumas), bukan sekadar respons terhadap tekanan modernisme. Perlu dicatat pula kalau pengaruh konservatisme agama sering kali tekanannya ber-sifat "*top-down*" (dari birokrasi negara), sementara di akar rumput masyarakat desa sering kali memiliki memori kolek-tif yang lebih cair dan toleran terhadap tradisi ini sebelum adanya campur tangan moralitas puritan di abad ke-20.

Pendapat *kedua* adalah, karena dulunya tarian di Jawa dan Bali adalah ranah yang didominasi oleh laki-laki. Seni pertunjukan bagaimanapun juga adalah ruang publik, dan ada masanya dimana domestikasi dan pembatasan

peran perempuan membuat mereka tidak dan/atau kurang menda-patkan tempat. Untuk mengisi peraga dan lakon perempuan, maka laki-laki "diizinkan" untuk menjadi perempuan atau setidaknya feminin. Inilah paradoks hete-ropatriarki: pemba-tasan terhadap satu jenis kelamin atau gender yang ironis-nya memberikan keleluasaan bagi minoritas gender lainnya.

Pendapat yang kedua ini sekarang banyak dipercaya oleh penampil laki-laki dan bencong itu sendiri. Misalnya, Maharani, *lengge'* dari Bangkalan, Madura, menyatakan bahwa *sinden* laki-laki hadir karena "masyarakat Madura relatif religius", dan menggantikan para *sinden* perempuan yang kerap menjadi sumber sengketa berujung perkela-hian selama Sandur (Julijanti, 2025:928). "Awalnya di zaman kerajaan, penari Bali itu laki-laki. Dulu perempuan, seperti istri dan putri Raja masih dilarang untuk tampil. Seperti Gambuh juga, itu dulunya laki-laki. Namun karena per-kembangan dan perubahan zaman, kemudian perempuan masuk menjadi penari," ujar Made Bandem, penari asal Bali (Agustina, 2017).

Pendapat kedua berisiko menyederhanakan seni lintas gender hanya sebagai "pengganti" karena ketiadaan per-empuan. Faktanya, dalam banyak tradisi (seperti Ludruk atau Ketoprak), pesona penari laki-laki yang menjadi perempuan memiliki nilai estetikanya sendiri yang tak bisa digantikan oleh perempuan asli. Ada teknik "kenes" dan "kemayu" ter-tentu yang justru hanya bisa dicapai melalui konstruksi performatif laki-laki. Meski begitu, be-nar atau tidaknya per-nyataan itu secara historis, pendapat mereka inilah yang mesti kita arusutamakan.

Penutup

Dalam bagian ini telah dipaparkan rangkaian literatur dari epos *Mahabharata* hingga catatan zaman kolonial yang menunjukkan bahwa Jawa memiliki sejarah panjang yang mengakui kompleksitas gender dan seksualitas melampaui batas biner laki-laki dan perempuan. Dari sakralitas sosok androgini arca Ardanariswara, dinamika homoerotis yang terekam dalam *Serat Centhini* dan *Hikayat Panji*, hingga memoarnya Soetjipto, terlihat bahwa keragaman identitas pernah menjadi bagian organik dari kehidupan sosial dan ritual masyarakat. Namun, perubah-an menuju modernitas dan munculnya "rezim sastra wajar" secara perlahan telah melakukan pemurnian sejarah, menghapus nuansa biseksua-litas dan fluiditas gender demi standar heteronormatif yang kaku. Pada akhirnya, me-nilik kembali keberadaan *kedi*, *banci*, hingga *ronggeng lanang* bukan sekadar upaya meng-gali romantisme masa lalu, melainkan sebuah pembuktian sosiologis bahwa apa yang hari ini dianggap sebagai penyim-pangan, dahulunya adalah kenyataan yang hidup, diakui, dan bahkan dihormati dalam lapisan budaya Jawa dan Bali.

Bagian 3

Pelangi Pedalaman: LGBT Di Kalimantan

Kalimantan terdiri dari lebih tiga ratus kelompok etnis dengan beragam bahasa. Ketika saya melakukan penelitian lapangan di Kalimantan Barat pada 2020, saya bisa men-dengar satu bahasa di satu kampung dan ketika berjalan kaki mendengar bahasa yang berbeda di kampung tetangga. Masyarakat di pesisir, muara dan simpang sungai yang strategis tunduk pada berbagai kesultanan, memeluk Islam, terlibat perdagangan internasional, dan lalu disebut sebagai Melayu. Etnis mayoritas asli lain adalah Kutai dan terutama Banjar.

Sementara itu, mereka yang menyingkir ke pedalaman, hulu sungai dan dataran tinggi, disebut sebagai Dayak. Nama "Dayak" adalah eksonim, karena dulu mereka tidak menyebut diri dengan istilah tersebut. Penduduk pedalaman dulunya hidup dari berladang serta mengumpul komoditas hutan untuk dipertukarkan dengan garam, besi, atau senjata ke pedagang Cina atau Melayu. Ada sebagian yang takluk pada kesultanan. Tapi sebagian besar lagi, seperti dalam kasus Kalimantan Barat, disebut *mardaheka* karena tidak membayar pajak, upeti atau kerja wajib. Mereka adalah masyarakat tanpa negara (*stateless society*) sampai akhirnya ditaklukkan oleh Belanda atau Inggris, dan sekarang di bawah negara-bangsa baru, Republik Indonesia.

Dayak adalah contoh yang menarik dan menempati po-sisi istimewa karena pada mereka kita dapat menemukan catatan yang jelas dan kaya tentang keberagaman gender dan seksualitas. Bagian ini nyaris sepenuhnya fokus pada masyarakat Dayak. Meski homoseksualitas dan transgender sulit ditemukan dalam masyarakat Melayu, kita dapati satu laporan dari orang-orang Melanau di Sarawak. Laporan ter-sebut tentang seorang bernama Budok dari Sibu, di tepi Sungai Rejang, Sarawak.

> "Laki-laki itu, bernama Budok, kemungkinan menderita elephantiasis, meminta obat untuk pembengkakan kedua testisnya. Ia menolak pemeriksaan, tetapi dicatat bahwa ia mengenakan kerudung hitam, seperti yang dikenakan oleh perempuan Malaysia dan para pelacur di Kuching. Suaranya lembut, tidak cerah atau tajam. Bertubuh kurus, agak ramping, tetapi secara keseluruhan berpenampilan maskulin. Konon katanya dirinya punya payudara dan alat kelamin normal, tetapi tidak memiliki kecenderungan untuk melakukan hubungan seksual aktif; sebaliknya, ia memainkan peran sodomi pasif. Ia duduk bersama para perempuan di rumah, dan seperti mereka, ia juga menjahit dan membuat pakaian, memanggang kue, dan membersihkan gulma di sawah. Ia mengenakan busana perempuan sesering mungkin."[1]

Ada yang beda dari jenis kelamin Budok. Kemungkinan mulanya ia adalah laki-laki, memutuskan jadi transeksual yang melakukan operasi kelamin sendiri, sehingga terjadi infeksi. Tapi kebenaran di balik sarung Budok tetap menjadi rahasia untuk selamanya.

Non-Heteronormatif

Secara umum, suku Dayak pada zaman kolonial menun-jukkan sifatnya sebagai masyarakat yang bebas dan non-heteronormatif. Seperti saya temukan dan telah saya bahas dalam *Dayak Mardaheka* (2021), perempuan Dayak juga banyak yang menjadi kepala suku, panglima perang atau pergi berburu. Para perempuan pada umumnya berada dalam posisi yang bebas, penting dan terlibat dalam berbagai urusan masyarakat. Kebebasan ini juga tampak dari pengakuan dan penghargaan pada gender ketiga (*third gender*), yaitu identitas yang mengakui seseorang yang digolongkan dalam sistem gender, baik oleh mereka sendiri maupun oleh masyarakat, sebagai bukan laki-laki maupun perempuan.

Lazim dijumpai seorang perempuan Dayak berperilaku maskulin, atau yang hari ini kita sebut "tomboy" atau "buchy". Sebaliknya juga, banyak laki-laki Dayak yang bisa disebut "waria" atau "banci" tanpa harus mengarah pada

konotasi negatif istilah tersebut hari ini. Seperti diamati oleh kontrolir Jan Jongejans yang bertugas di antara Dayak Kayan dan Kenyah di Kalimantan Timur pada 1910'an:

> "Penampakan aneh di sini adalah seorang waria [*vrouw-man*]; karena ia seorang laki-laki, [tetapi] mengenakan pakaian perempuan lengkap. Ia tidak bergaul dengan perempuan, tetapi hanya berusaha mengambil hati para laki-laki; suaranya seperti suara perempuan, dan ia juga meminta jarum, bukan benda-benda yang biasanya diminta laki-laki. Dirinya adalah satu-satunya makhluk seperti ini yang saya lihat di antara suku Dayak, meski-pun kelihatannya ada lebih banyak lagi, juga di tempat lain di kepulauan ini."[2]



Dua gadis Dayak berpakaian seperti laki-laki saat perayaan tabur padi dengan senjata tradisional mandau di pinggang. (Foto: Jean Demmeni & A.W. Niewenhuis).

Kecurigaan Jongejans dibenarkan juga oleh petualang Norwegia Carl Lumholtz yang melaporkan hal serupa dari kawasan yang sama pada 1910'an sebagai hal yang lazim dijumpai. Dirinya bertemu seorang laki-laki berpakaian seperti perempuan dan yang tangannya bertato. "Meskipun suaranya cukup maskulin, terdapat sesuatu yang feminin tentang dirinya dan penampilannya kurang tegap daripada yang lain. Menurut penerjemah Tionghoa saya, yang telah keliling kemana-mana, ada banyak laki-laki seperti itu di Apo Kayan," tulisnya.[3]

Dukun-Dukun Banci

Fenomena menarik lainnya tentang masyarakat Dayak adalah para dukun-dukun banci. Laporan paling awal soal para dukun ini ditulis oleh Hupe (1846:145-146), yang meng-gunakan istilah "pederasti" untuk menyebut homoseksua-litas para dukun tersebut. Laporannya sangat menghakimi, menggunakan hujatan seperti: *unnatürlichen Sünden* ["dosa-dosa yang tidak wajar"], *schamlosen Menschen* ["orang-orang tak tahu malu"], dan *Sklaven des Setans* ["budak iblis"].

> "Mereka biasa bergabung dengan para *bliang* [balian], berpakaian mirip mereka, dan membentuk paduan suara karena suara mereka yang lantang, adalah yang disebut *babassir*, atau kasim. Bahwa suku Dayak melakukan dosa-dosa yang tidak wajar tidak melampaui batas-batas paganisme pada umumnya, tetapi mereka memberikan penghormatan khusus kepada orang-orang yang tidak tahu malu seperti itu. Hal ini menjadikan mereka budak sejati iblis. Menurut saya, ini juga menunjukkan hal berikut: bahwa setelah menjadi tua, para *bliang* tidak kehilangan sedikit pun prestise mereka, tetapi kemudian dianggap hampir suci; menurut saya ini sangat konsis-ten untuk seorang pelayan iblis, karena mereka telah mengabdikan seluruh hidup mereka kepada pangeran neraka ini. Keputusan mereka lalu menjadi perintah ilahi; mereka dimintai pendapat di mana-mana dan ter-utama berfungsi sebagai tabib untuk semua penyakit. Mereka tahu semua rahasia, punya semua obat mujarab yang dibutuhkan, dan dapat meramalkan usia seseo-rang; pada segala penyakit, mereka sudah tahu sebelum-nya apakah penyakit itu fatal atau dapat disembuhkan, dan melalui sihir, mereka dapat membuat para musuh mereka sakit atau mati, bahkan dari jarak yang jauh."[4]

Laporan yang bernada lebih lembut ditulis pada tahun 1930'an oleh Huijbers, seorang misionaris gereja Katholik yang bertugas di Kapuas Hulu, Kalimantan Barat. Dirinya mencatat pengalamannya bertemu seorang dukun bernama Minyan di antara Dayak Tamambaloh:

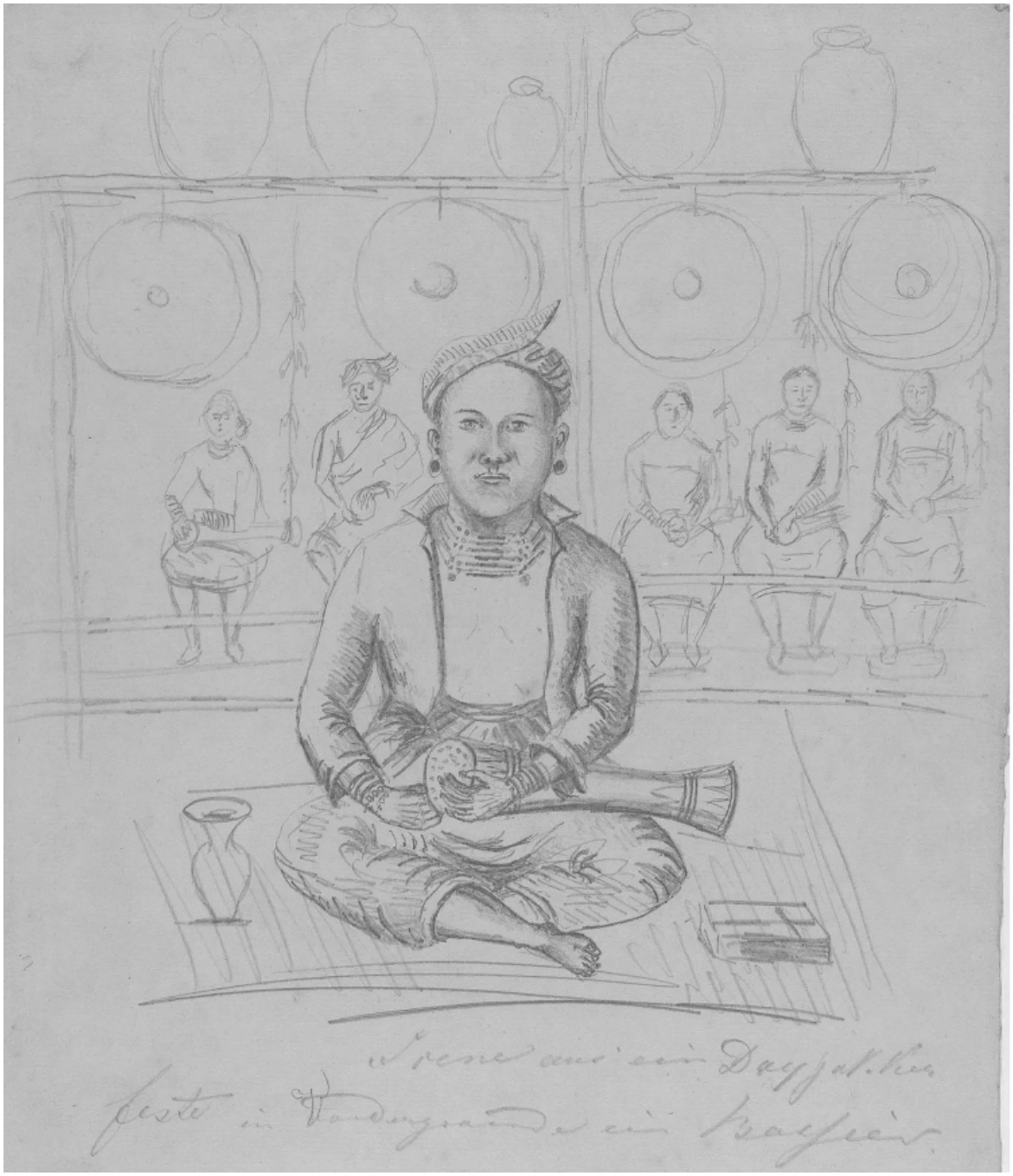
> "Dia bukan laki-laki dan bukan perempuan. Suara dan bentuk badannya dari laki-laki —akan tetapi pergaulan hanya dengan perempuan; dia pakai cawat dari laki-laki tetapi kain kepala dari perempuan. Kalau dia oleh anak-anak dipanggil *baki'*=kakek, dia sangat marah tetapi kalau dia disambut dengan *piang*=nenek, maka dia jadi manis. Demikianlah Minyan satu tipe khusus, sendirian, pada rakyat kecil ini. Tetapi tipe ini, yang sangat kurus, Minyan yang sangat jelek, merupakan satu orang besar: dia dukun dan imam. Dia menyembuhkan orang-orang sakit (dan buat lebih banyak bagi yang mati), mengusir roh-roh jahat, mempersembahkan kurban-kurban, meng-antar jiwa-jiwa yang meninggal ke Thalion atau gunung jiwa-jiwa dan punya satu praktik sibuk."[5]

Dalam Bahasa Dayak Tamambaloh, seorang dukun atau tabib seperti Minyan disebut sebagai *balian*. Meski misio-naris Hujbers menyatakan bahwa Minyan adalah kasus langka, laporan serupa sebenarnya bisa kita temukan di antara suku-suku lain di pedalaman Kalimantan. Laporan tentang *basir* pelayan iblis tadi berasal dari Dayak Ngaju di Kalimantan Tengah. Justus Maria van der Kroef, menerang-kan *basir* "berpenampilan seperti perempuan, yang merupa-kan waria [*transvestites*] baik dalam acara maupun kehidu-pan sehari-hari, dan beberapa adalah homoseksual."[6] Tidak hanya sakti, suci dan dihormati, para *basir* juga menjajakan tubuhnya dengan harga yang mahal. Selama ekspedisinya di Kalimantan Tengah dan Selatan pada 1859-1864, Letnan Perelaer melaporkan:

> "Pada perayaan besar, yang bernyanyi bukanlah Oepoh atau orang tertua di antara Balian, melainkan Bassir. Bassir adalah seorang Balian laki-laki dan merupakan dukun tinggi sejati bagi suku Dayak. Upahnya, ketika ia dipanggil sebagai dukun, berjumlah f 2,50; Seorang Oepoh hanya menerima f 1,25 dan setiap Balian f 0,75. Namun, menjalankan tugas sebagai dukun bukanlah satu-satunya cara bagi Balian dan Bassir untuk men-dapatkan uang. Balian di dataran rendah juga merupa-kan perempuan sundal [*publieke vrouwen*], sedangkan Bassir, di seluruh wilayah Dayak, mengaku menjalan-kan peker-jaan mengerikan yang membuat api Surga turun ke Sodom. Ya, berdasarkan adat terdapat para Bassir di Kahayan Tengah yang sepenuhnya berkawin dengan laki-laki, dan oleh karena itu berbagi tempat tidur dengannya."[7]

Dr. August Hardeland (dalam Schärer, 1946:56), seorang misionaris Jerman terkemuka dari abad ke-19 yang bekerja di Kalimantan Tengah, membenarkan pengamatan Letnan Perelaer. Dalam kamus Dayak-Jerman yang ia susun, tercantum bahwa para *basir* berpenampilan seperti perempuan dan "sering menikah secara resmi dengan laki-laki lain."

Basir telah dikaji oleh sarjana asal Belanda Jan Hoek (1949), yang berpendapat bahwa kemunculan *basir* berasal dari perubahan dalam tatanan masyarakat dari yang sebe-lumnya tatanan matriarkal dimana perempuan memegang peranan spiritual yang penting. Ketika laki-laki ikut terlibat, mereka harus menyesuaikan diri, "menampilkan diri sebagai perempuan, setidaknya dalam ritual."



Sketsa seorang basir di Kalimantan Tengah, sekitar 1890'an, oleh Heinrich Von Gaffron (Sumber: KITLV).

Sementara itu, sarjana Jerman sekaligus misionaris Hans Schärer (1946:58) menjelaskan bahwa *basir* merupakan cerminan dari sifat ketuhanan kuno androgini orang-orang Dayak Ngaju yang sifatnya biseksual, yaitu Mahatala, yang terdiri dari sisi laki-laki (burung enggang) dan Jata, sisi perempuan (ular). Keduanya dirujuk sebagai *tambun haruei bungei*, yang dihubungkan oleh satu jembatan yang terbuat dari batu permata yang terlihat seperti pelangi (kebetulan yang indah karena pelangi juga menjadi simbolisme gerakan LGBT modern!)

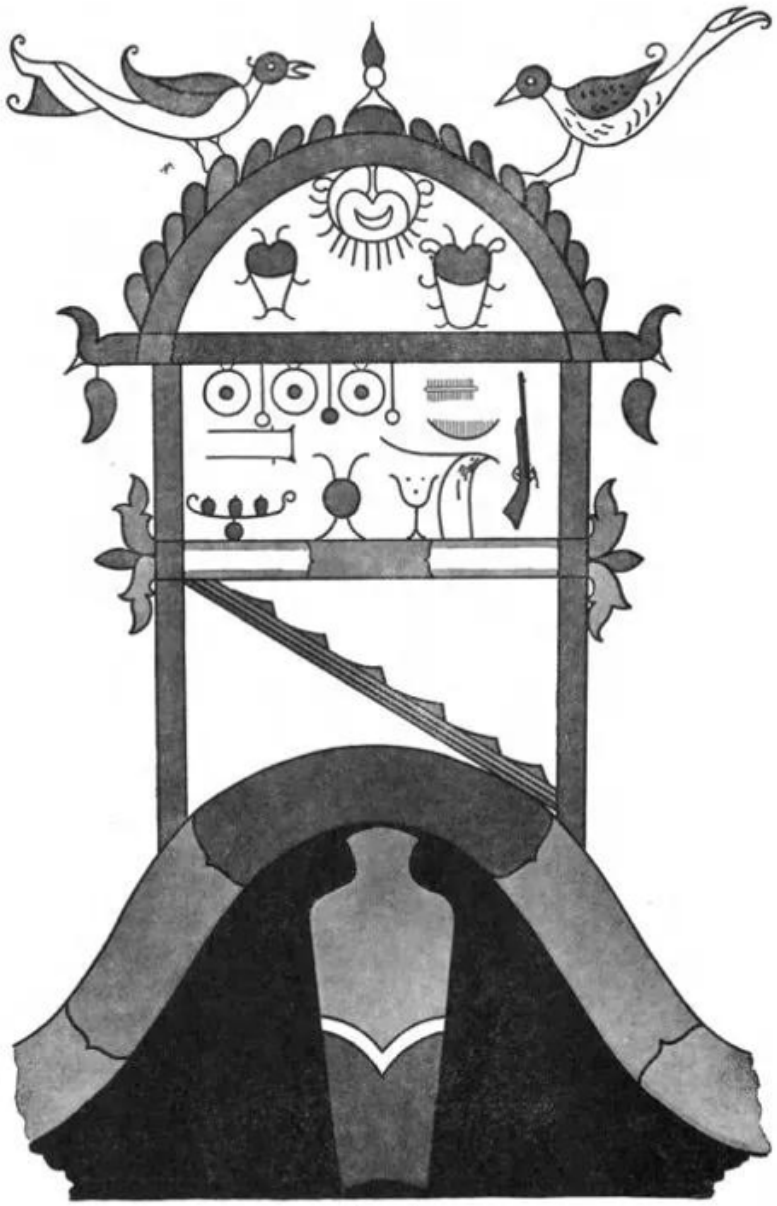


Figure 7:
House as Tree of Life and Primeval Waters (Watersnake).

Tambun Haruei Bungei, salah satu ilustrasi (Sumber: Hans Schärer).

Letnan Perelaer (1870:37) mencatat bahwa homoseksual-itas tidak dipandang bermasalah karena mitologi Dayak membenarkan hal itu: bahwa pada mulanya Mahatala tidak menciptakan seorang laki-laki dan seorang perempuan, tetapi dua pemuda yang hidup dalam kenikmatan terbesar satu sama lain; bahwa Sanggiang [Sang Hyang] di Lewu Sanggiang juga memiliki banyak *basir*, dan bahwa Kawahwohanboelau [?] penuh dengan *basir* dan *balian*.[8]

Selain Dayak Tamambaloh dan Ngaju, Dayak Iban juga mengenal *manang bali* yang secara harfiah bisa dipahami sebagai "dukun yang berubah bentuk." *Manang bali* telah terdokumentasikan dengan baik, terutama oleh Hugh Brooke Low, administrator kolonial Inggris yang bertugas di Labuan (dari 1850 hingga 1877), yang catatan-catatannya kemudian dirapikan, disunting dan diterbitkan oleh antropolog Henry Ling Roth. *Manang bali* dijelaskan sebagai "laki-laki yang tidak diketahui jenis kelaminnya, atau yang bersifat anonim" dan "laki-laki yang berpakaian seperti perempuan" (Ling Roth, 1893:115). Lebih lanjut dicatat:

> "Tujuan utama dalam hidupnya adalah dengan sangat persis meniru perilaku maupun kebiasaan perempuan sehingga tidak dapat dibedakan dari perempuan lain. Makin ia berhasil dalam hal ini, makin tinggi pula ia dipuja. Jika ia dapat membujuk pemuda bodoh mana pun untuk mengunjunginya di malam hari dan tidur dengannya, maka kegembiraannya meluap-luap."[9]

Selain terlibat dalam perdukunan dan homoseksualitas, seorang *manang bali* juga dapat terlibat dalam pernikahan dengan sesama jenis kelamin atau memiliki suami. Kete-naran *manang bali* kadang sampai berujung pada perselingkuhan atau memancing kecemburuan para istri dan perempuan Dayak yang lain. Catatan Brooke Low juga memberi-tahu bahwa mereka sangat dihormati di masyarakat:

> "*Manang bali* selalu menjadi orang yang sangat penting, dan sering kali berhasil menjadi kepala desa. Ia mem-peroleh ketenarannya bukan hanya dari berbagai macam pengobatannya, tetapi juga sebagian besar dari sifatnya sebagai seorang pembawa damai [baca: mediator], yang menjadi kemahirannya. Semua perselisihan kecil dibawa kepadanya dan dia selalu berhasil memuaskan kedua belah pihak, dan memulihkan kerukunan."[10]

Kebebasan masyarakat Dayak diwakili dalam beberapa laporan, seperti Brooke Low (1893:129-131) yang mencerita-kan bahwa muda-mudi Dayak tidur bersama dengan sepengetahuan orang tua mereka pada malam hari (*ngayap*). Anton W. Niuwenhuis pada 1894 memberi gambaran yang begitu rinci tentang muda-mudi Kayan Mendalam sehingga harus dikutip seluruhnya:

> "Dalam hubungan dan pergaulan antara laki-laki dan perempuan muda, pada usia ini tidak ada peraturan yang membatasi. Satu hal yang saya rasakan sangat aneh adalah bahwa perempuan punya kebebasan yang sama besarnya sebagaimana laki-laki dalam menyata-kan makna hubungan mereka. Hal ini memang sesuai dengan kedudukan perempuan Kayan dalam masyara-katnya.
>
> Mereka memakai kesempatan ini untuk saling berkena-lan lebih erat sebelum pernikahan, yang di antara orang Kayan menuntut kesetiaan bukan hanya dari satu pihak saja. Sebelum waktu itu, kedua belah pihak mempunyai kebebasan untuk melakukan apa saja dalam hubungan mereka. Para orang tua kadang-kadang berusaha untuk memakai pengaruh mereka berdasarkan alasan-alasan tertentu, tetapi sering tanpa hasil. Kalau dua insan muda saling jatuh cinta, dalam masyarakat mereka ada banyak kesempatan untuk saling bertemu, dan adat-kebiasaan mereka memberi banyak kesempatan agar mereka berdua berkumpul bersama tanpa diganggu.
>
> Contoh kesempatan seperti itu adalah pergi menangkap ikan. Pada waktu senja, kalau bulan memberi penera-ngan sekadarnya, sang pemuda memakai pakaiannya yang terbaik: cawat lebar berwarna biru, ikat kepala warna-warni terbuat dari sutera, gelang hitam, dan ikatan rumput wangi di kepala serta tangan. Pedangnya yang terbaik, sering dihiasi dengan hadiah-hadiah dari kekasihnya, dibawanya serta, dengan kayuh dan jala. Dengan perahunya ia menjemput kekasihnya. Si gadis akan duduk di buritan dan tak lupa membawa kotak sirihnya dan kayuhnya sendiri.

> Mereka terbawa arus sungai dan mendarat di mana mereka kehendaki, kalau ikan yang ditangkap sudah cukup untuk makan malam. Pada umumnya, tujuan perjalanan adalah pondok kosong di ladang, atau tempat yang nyaman di bawah pohon-pohon tinggi pada tepi sungai, di mana tidak seorang pun mengganggu mereka dalam mencicipi berbagai kenikmatan yang dapat disaji-kan oleh sang gadis itu melalui keterampilannya dalam bidang rumah tangga maupun musik. Suasana perte-muan-pertemuan itu diperindah dengan permainan seru-ling-hidung, dan di dalam keheningan malam nadanya yang berkeluh kesah tetapi merdu itu membangkitkan perasaan romantis dalam jiwa orang Kayan yang lembut itu.
>
> Pada kesempatan-kesempatan lain, kaum muda pergi dalam rombongan yang lebih besar. Mereka menangkap ikan sambil bersenda gurau, membiarkan perahu-pera-hunya jauh dibawa arus, dan baru pulang esok sorenya. Di samping kesempatan seperti itu, pekerjaan di ladang memberi cukup banyak kesempatan untuk lebih saling mengenal, apalagi kalau orang tua kedua belah pihak menyetujui hubungan anak-anak mereka. Kalau tidak, usaha untuk tetap setia akan mengalami ujian berat."[11]

Dalam masyarakat modern, hubungan muda-mudi ma-cam itu bakal langsung dicap "pergaulan bebas". Jadi kita bisa asumsikan bahwa hingga batas tertentu lesbianisme juga sama bebasnya di masa lalu. Letnan Perelaer (1870:33) yang diketahui mencatatnya dari Dayak Ngaju. Menurutnya, "keburukan itu [homoseksualitas] sudah begitu mendarah daging dalam moral orang Dayak," sehingga, "banyak perempuan yang dalam kegembiraan mereka terjatuh pada cinta Lesbian." Tidak ada penjelasan lebih lanjut soal lesbianisme, kecuali dia menyalahkan tradisi perburuan kepala (*ngayau*) dan homoseksualitas sebagai penyebab utama kenapa jum-lah penduduk Borneo menurun. Perelaer (1870) juga menceritakan kalau perempuan Dayak Ngaju masturbasi atau pemuasan diri menggunakan dildo yang terbuat dari kayu yang dihaluskan dengan lilin. Mereka melakukan "tribadisme", yaitu hubungan seksual antara perempuan dengan menggesek kedua kelaminnya. Sayangnya tidak ada contoh kasus pasangan lesbian yang tercatat.

Saya belum temukan ada satu pun catatan pada zaman kolonial bahwa suku Dayak menentang, melarang dan meng-utuk homoseksualitas.

Perayaan Lintas Busana

Hari ini, orang Dayak terutama di kota-kota besar relatif homofobik. Orang-orang tidak lagi berani mengungkap orien-tasi seksualnya secara terbuka seperti leluhur mereka. Tapi ada banyak tradisi di pedesaan yang merupakan warisan dari ekspresi gender yang lebih longgar di masa lalu. Ekspresi gender dapat diungkapkan secara cair, terwujud dalam ekspresi laki-laki yang feminim (*basir* kadang juga dipakai sinonim dengan "banci") maupun perempuan macho. Beberapa masih bertahan dalam tarian tradisional dan upacara adat yang masih dilestarikan hari ini.



Pemuda Mualang mengenakan busana perempuan saat menyambut mempelai laki-laki, 2025 (Foto: Priskila Erllanda).

Di Sabah, para laki-laki Dayak Murut Paluan kerap mengenakan pakai tradisional perempuan (*pinangkoloh*) dan menari dengan gaya perempuan dalam acara pernikahan adat. Hal yang sama juga berlaku sebaliknya bagi perempuan. Tradisi berganti pakaian ini disebut *agiruandu*. Dayak Mualang di Sekadau dan Sintang, Kalimantan Barat, punya tradisi *nuntung*, dimana para laki-laki menggunakan pakai-an perempuan dan berperilaku seperti perempuan (*belungak*) saat menyambut mempelai laki-laki dalam pernikahan.

Suku Dayak Bahau di Kalimantan Timur saat meng-adakan upacara adat tarian Hudoq terkadang juga menggunakan kostum laki-laki untuk dipakai perempuan dan sebaliknya. Semata-mata tujuannya adalah untuk menghibur. Tradisi seperti ini dapat dijumpai dan telah terdoku-mentasikan dengan baik saat ini. Untungnya, dokumentasi foto dari zaman kolonial masih dapat ditemukan. Foto-foto perempuan yang memakai kostum laki-laki telah dijepret oleh Jean Demmeni dan A.W. Niewenhuis selama perjalanan mereka ke hulu Mahakam pada tahun 1894.

Sangat mungkin bahwa suku-suku Dayak lainnya juga memiliki tradisi untuk lintas-busana (*cross-dressing*) serupa dalam berbagai perayaan panen dan pernikahan. Temuan terbaru, saya yakin, akan langsung kita dapatkan setelah terbitnya naskah ini melalui berbagai tanggapan yang me-nyusul. Untuk saat ini, kita bisa lihat bahwa berbagai tradisi lintas-busana tersebut menunjukkan masyarakat Dayak me-rayakan kebebasan ekspresi gender.

Bertukar pakaian seperti ini tidak selalu berarti mereka adalah homoseksualitas atau banci. Banyak di antaranya yang merasa merupakan "laki-laki tulen". Meski begitu, di saat perayaan itulah kebebasan seksual justru terjadi. Misal di antara orang-orang Dayak Dusun di Sabah dituliskan:

> "Ada kalanya anak-anak yang lebih besar maupun orang dewasa bisa melakukan perilaku seksual tanpa banyak konsekuensi. Pada saat perayaan setelah panen, dan pada kegiatan ritual dan upacara, banyak sekali tuak yang dikonsumsi. Kemudian, ada banyak kemungkinan hubungan seksual dan permainan seks timbal balik… Kasus-kasus yang sangat jarang terjadi, yaitu kontak homoseksual antara pria dewasa, juga dikatakan oleh suku Dusun terjadi pada saat-saat seperti itu. Remaja laki-laki Dusun menyangkal bahwa kontak homoseksual terjadi di antara mereka, selain sesekali masturbasi ber-sama."[12]

Penutup

Dari Dayak Tamambaloh di Kalimantan Barat, Ngaju di Kalimantan Tengah, Kayan dan Kenyah di Kalimantan Timur, hingga Iban yang juga tersebar hingga Sarawak, Malaysia, telah tercatat banyak bukti tentang keberagaman gender-seksualitas yang lazim di antara masyarakat pedalaman Kalimantan sebelum dikenal konsep modern serupa yang disebut sebagai LGBT. Suku Dayak pernah mengenali, mengakui, membolehkan dan bahkan memuliakan orientasi homoseksual dan identitas transgender. Mereka malahan sering sekali menempati posisi penting dan dihormati oleh masyarakat.

Menimbang seluruh paparan di atas, maka tidak ber-lebihan apabila banyak orang Eropa begitu terkesan lalu menempatkan orang-orang Dayak sebagai suku bangsa ter-baik yang pernah mereka jumpai. Petualang Austria Ida Pffeifer telah keliling dunia dua kali. Penjelajahan keduanya selama tiga tahun menghantarkannya ke Brazil, Chile dan negara-negara lain di Amerika Selatan, Tahiti, Tiongkok, India, Persia, Asia Kecil, dan Yunani. Ia telah bertemu dengan sangat banyak suku bangsa dan pasti telah meng-amati dan membandingkan kebiasaan-kebiasaan di antara suku bangsa ini. Dalam catatan perjalanannya yang kedua, Ida menekankan perbedaan antara "Dayak merdeka" dengan "Dayak yang tunduk pada (kesultanan) Melayu": "…harus-nya saya menghabiskan lebih banyak waktu bersama dengan Dayak yang merdeka… saya cenderung mesti menempatkan mereka, dalam hal ini, di atas semua ras yang pernah saya kenal" (Pfeiffer, 1855:112-113).

Penjelajah lainnya yang berasal dari Norwegia, Carl Bock (1882:209) menyatakan bahwa "secara moral saya wajib menetapkan orang-orang Dayak di tempat yang tinggi dalam skala peradaban" dan petualang Frederick Boyle (1865:215, 235) menyatakan hal serupa: "mereka jantan, ramah, jujur, baik hati, dan manusiawi sampai tingkat yang mungkin mempermalukan diri kita sendiri." Wallace (dalam Roth, 1896:66) juga menulis bahwa "Karakter moral Dayak tidak diragukan lagi tinggi… dalam beberapa hal moralitas lainnya mereka berada di atas di antara yang paling tidak beradab, dan bahkan di atas banyak bangsa beradab."

Semua pujian di atas pasti menjadi faktor yang telah mewadahi derajat kebebasan dan toleransi yang tinggi dalam masyarakat Dayak, dimana keberagaman gender serta seks-ualitas dirangkul, dihormati dan dirayakan.



Dua gadis Dayak berpakaian seperti laki-laki saat perayaan tabur padi dengan senjata tradisional mandau di pinggang. (Foto: Jean Demmeni & A.W. Niewenhuis).

Bagian 4

Dewata Yang Menyeberang Batas: LGBT Di Kepulauan Indonesia Bagian Timur

Kepulauan Indonesia bagian timur dalam bab ini men-cakup suatu kawasan yang amat luas dari Sulawesi, Nusa Tenggara, Maluku hingga Papua. Meskipun disebut kepu-lauan, terdapat pulau-pulau utama berukuran sangat besar yang dapat dibahas dalam bab terpisah-pisah. Pulau-pulau utama itu dari barat ke timur antara lain Sulawesi, lalu Sumba, Flores dan Timor di Nusa Tenggara, Seram dan Halmahera di Maluku, dan yang paling luas, Papua.

Dari total 17.380 pulau di seluruh Indonesia, kawasan ini terdiri dari sekitar 12.000 pulau. Oleh sebab itu, ada terlalu banyak suku bangsa dan bahasa yang dipadatkan ke dalam satu bab. Pemadatan ini mendesak pentingnya pen-dalaman lebih lanjut di luar temuan-temuan naskah ini.

Homoseksualitas Timur

Terdapat sejumlah catatan tentang homoseksualitas di kawasan timur. Utusan Portugis yang datang ke Makassar pada abad ke-16 juga melaporkan sodomi (*pecado nefando*, yang berarti "dosa keji" atau "dosa yang tak terucapkan") yang begitu lumrah, "sampai-sampai para lelaki di jalanan secara terbuka saling mengajak berhubungan seks. Ciri khas para homoseksual ini adalah mereka berjalan tanpa janggut dan keris" (Villiers, 1985:37). Sejarawan Spanyol Bartolomé Leonardo de Argensola dalam karyanya pada tahun 1609, juga menjelaskan bahwa di antara orang-orang Alifuru di Maluku, kampung-kampung mereka terdapat "rumah-rumah cabul sodomi yang menjijikkan." Rumah-rumah seperti itu tidak ada di Ternate yang pada waktu itu telah memeluk Islam, tetapi ada di pulau Ambon (Karsch-Haack, 1911:111).

Adalah Forshee (2006:170) yang memberitahu kita kalau ada banyak kisah di seluruh pulau terpencil di Indonesia tentang "pernikahan" antara perempuan, di mana salah satu dari mereka berpenampilan seperti laki-laki. Tapi Forshee tidak memberi satu contoh pun tentang pernikahan sesama jenis kelamin.

Contoh semacam itu baru disebutkan Atkinson (1990). Dalam penelitiannya ia mencatat mengenai para *bante* di antara orang Wana di pegunungan Sulawesi Tengah. Walau-pun mereka kasus langka, ada dua jenis *bante*, yaitu *bante mwe'a* untuk laki-laki feminin dan *bante kojo* untuk menye-but perempuan maskulin. Tangkonde, misal, adalah seorang *bante mwe'a*. Meski tidak mengenakan pakaian perempuan, tetapi Tangkonde melakukan pekerjaan perempuan seperti menanam, menjahit, serta membuat tikar dan keranjang, karena tidak kuat melakukan pekerjaan laki-laki. "Dia ada-lah seorang dukun yang menari dengan gaya perempuan (banyak dukun laki-laki yang melakukannya sesekali, ketika dimasuki oleh roh yang 'meniru perempuan,')" (1990:91).

Atkinson juga mencatat adanya tiga pernikahan lesbian. Salah satu kasus paling mencolok adalah si Paintobo, yang "lebih suka dipanggil, 'paman'," dan dijuluki sebagai *bante kojo*. Kisah Paintobo perlu kutip seluruhnya:

> "Menurut cerita yang paling jelas, Paintobo telah meni-kah dan memiliki seorang anak. Anak itu meninggal, dan ketika berduka, Paintobo memotong payudaranya, menceraikan suaminya, dan menjalani kehidupan seba-gai laki-laki. Dia mengenakan cawat dan kemeja pria, memotong rambutnya, dan mengikat kepalanya dengan kain bergaya laki-laki. Dia melakukan pekerjaan ladang, memasang perangkap untuk berburu, dan juga bekerja seperti laki-laki. […] Dia pendek, kekar, dan berpenam-pilan seperti laki-laki, tetapi tidak memiliki jenggot. Dia menstruasi, kata seorang perempuan, dan ketika dia kencing, air kencingnya menyemprot alih-alih mengalir lurus seperti laki-laki. […] Setelah dia meninggal, kata beberapa orang, baru ditemukan kalau dia mengenakan bagian atas kayu di cawatnya

untuk menirukan alat kelamin laki-laki. Satu laporan mengatakan alat kela-min palsunya dibuat dari tabung bambu dan sepotong kayu yang bergerincing saat dia mengenakan celana seperti lonceng kayu yang digantung di leher kerbau. Menurut sebagian besar laporan, dia menikahi seorang perempuan. Satu orang mengklaim bahwa untuk hubu-ngan seksual dia menggunakan alat runcing seperti tanduk rusa yang bikin sakit pasangannya. Perempuan lain mencatat bahwa itu mungkin klitorisnya […] Ter-lepas dari kenyataan bahwa dia menikah, bagaimana-pun, dia dan istrinya tidak memiliki anak, kata saya. Apakah dia diejek karena keanehannya? […] tidak, kata keponakannya, kau akan dikejar dengan pisau kalau mengejeknya."[1]

Dari Papua Nugini, kita mendapati laporan seorang gay bernama Gima. Charles Gabriel Seligmann, antropo-log dan dokter Inggris, tidak menjelaskan Gima sebagai seorang ben-cong, tetapi laki-laki dengan ekspresi gender maskulin:

"Gima, berusia sekitar 30 tahun, adalah seorang 'kepala suku' yang sangat dipercaya oleh pemerintah dan sangat cerdas. Penampilannya sangat maskulin, aktif, berani, dan energik. Setelah menjadi orang penting dan pen-dukung setia pemerintah, ia sekarang mengenakan jaket dan celana pendek. Namun, sudah menjadi pengetahuan umum di sukunya bahwa paha dan pantatnya ditato dengan cara yang rumit dan khas perempuan, yang mana tanpa tato tersebut maka seorang gadis dianggap tidak layak untuk dinikahi. Alat kelaminnya dikatakan normal. Konon, ia sebelumnya pernah berperan pasif dalam sodo-mi segera setelah pubertas, kemudian meni-kah, tetapi tidak memiliki anak, dan menceraikan istri-nya karena perselingkuhan. Sejak itu ia hidup sebagai bujangan, konon untuk menghindari perempuan, dan se-tidaknya sampai baru-baru ini, selalu berperan pasif."[2]

Saling Silang Gender

Penelitian etnografis terbaru mengungkap lebih banyak lagi tentang ekspresi gender yang cair. Dalam catatan pene-litian lapangannya pada 1999 Forshee menceritakan penga-lamannya saat mengunjungi Timor Barat sebelum ia memulai penelitian panjangnya tentang tekstil di Sumba. Ia meng-gambarkan seorang pria yang sangat mahir menenun (pekerjaan yang secara adat merupakan ranahnya perempuan):

"Di wilayah Soe, Timor Barat, seorang penenun terkenal yang disebut oleh penduduk setempat sebagai 'tante' ternyata adalah seorang laki-laki yang mengenakan pakaian tradisional perempuan kampung, dan meng-hasilkan kain yang indah di atas alat tenun. Dia tinggal sendirian di sebuah rumah di antara penduduk desa lainnya dan tampaknya telah berbaur dengan kehidupan setempat. Bahkan, dia mengajar anak-anak gadis desa cara menenun."[3]

Saat melakukan penelitian pada akhir 1930'an dan awal 1949'an di kampung Borongloe di Gowa, Sulawesi Selatan, Hendrikus Chabot melaporkan tentang seorang *kawe-kawe* (istilah Makassar untuk "banci", tidak bisa diterjemahkan hanya sebagai homoseksual) bernama Taking. Dijelaskan:

"Di luar rumah, ia berperilaku seperti seorang laki-laki. Ia akan pergi tanpa pengawal, tetapi setiap kali ia mem-bawa sesuatu, ia lebih suka membawanya di atas kepala (seperti perempuan) dan bukan di pundaknya (seperti laki-laki). Namun, ketika dipanggil sebagai saksi dalam kasus hukum, ia muncul dengan pakaian laki-laki yang lengkap dengan kopiah hitam.. Dalam kehidupan sehari-hari, kehadiran-nya di antara kerumunan perempuan diterima sebagai hal yang wajar… ini sudah terjadi sejak masa kanak-kanaknya…

Rincian mengenai kehidupan seksual Taking tidak bisa diperoleh. Orang-orang percaya bahwa ia ti-dak mau ber-hubungan dengan perempuan. Soal hubungan dengan laki-laki lain, pasti cuma bercanda.

> Kalau ditanya soal hubungan seks anal, dia dengan tegas menolak, dan kalau ditanya soal masturbasi bersama, dia hanya ber-geming…"[4]

Selain Taking, ada juga bocah laki-laki berusia tujuh tahun bernama Jusu yang "lebih suka bermain dengan anak perempuan seusianya" dan diterima serta diperlakukan seca-ra alamiah. Dan terakhir di kampung Takalar, dicatat ada seorang perempuan yang "merasa tidak nyaman dengan sesama jenisnya. Ia menata rambutnya seperti perempuan, tetapi sarungnya seperti laki-laki." Perempuan itu lebih suka bekerja di sawah dengan cangkul, memanggul barang di pundak dan pergi sendirian ke pasar; pada zaman itu semua perilaku ini persis seperti laki-laki. Kerabatnya menerima pelanggaran peran gender ini biasa saja (Chabot, 1996:191)

Kajian Atkinson (1990) menunjukkan bahwa pemaha-man orang Wana di pegunungan Sulawesi Tengah tentang proses menghasilkan keturunan (prokreasi) antara laki-laki dan perempuan sifatnya tidak saling melengkapi, tapi persis sama. Dalam mitos orang Wana, dikisahkan bahwa dulunya laki-laki itu juga menstruasi dan melahirkan, sampai akhir-nya tugas itu harus diemban perempuan.

Di Sulawesi Selatan terdapat Tari Masri. Justus M. Van der Kroef (1954:262-263) memperkirakan bahwa tarian ini mulai dikenal di Sulawesi Selatan pada akhir 1920'an. Penarinya adalah bocah laki-laki yang menari dengan irama sederhana mengikuti *rabana* (gendang) dan diiringi biola, sambil melafalkan *kelong* (bait empat baris yang digunakan dalam rayuan pemuda dan pemudi). Para bocah laki-laki itu berpakaian agak seperti perempuan, selendang putih pan-jang menutupi sebagian wajah mereka seperti kerudung. Tujuan utama tarian ini adalah "rangsangan seksual, yang berasal dari gabungan bait, irama, dan anak laki-laki muda yang setengah berpakaian seperti perempuan". Penontonnya biasanya adalah pria yang sudah menikah, yang menyelip-kan sejumlah besar uang ke leher anak laki-laki muda tersebut.

Antropolog David Hicks (1976:111) melaporkan bahwa masyarakat Tetum Timor percaya pada "penyihir" (*buan*), yang sebagian besar adalah "hermafrodit." Tidak ada yang benar-benar tahu jumlah mereka karena identitas mereka tidak pernah ditetapkan. Mereka adalah laki-laki dan perem-puan yang lebih suka berperilaku seperti lawan jenis. Laki-laki disebut *fetok*, dan perempuan disebut *manek*. Menurut-nya, mereka ditoleransi dengan berbagai humor yang baik; dan sebagai dukun mereka dianggap sebagai tabib yang manjur.

Di Kepulauan Biak, Papua, kajian Rutherford (2003:165) secara sekilas menyinggung konsep *snon bin* (secara harfiah berarti "perempuan maskulin"). Ini merujuk pada perem-puan yang secara konsisten berpenampilan, berperilaku, dan memiliki keahlian yang secara tradisional dianggap sebagai ranah laki-laki, seperti berburu, memancing, dan membang-un rumah. *Snon bin* terkenal adalah pahlawan perang di masa lalu, dan istilah itu sekarang dipakai untuk memuji perempuan yang kekuatan dan keberaniannya tidak biasa. Sebaliknya, *bin snon* lebih serupa ejekan untuk anak laki-laki yang feminin, yang lebih menyukai pekerjaan rumah daripada berburu atau memancing.

Sementara suku Hua di dataran tinggi timur Papua Nugini seperti dibahas oleh Meigs (1990: 99-112) mengenal istilah *figapa* ('seperti perempuan') untuk menyebut anak-anak, perempuan pra-menopause, perempuan pasca-menopause yang telah memiliki dua anak atau kurang, dan laki-laki tua. Sebaliknya istilah *kakora* ('seperti laki-laki') digunakan untuk menyebut perempuan pasca-menopause yang telah melahirkan tiga anak atau lebih diyakini telah kehila-ngan feminitasnya.

Ekspedisi Antropologi Cambridge di Selat Torres dan Papua Nugini juga mencatat beberapa kasus "penyimpangan seksual" [*sexual inversion*] dari kampung Bulaa, seperti yang ditulis Seligmann pada 1902. Kasus yang pertama adalah perempuan tomboi bernama Hiro, berumur 30 tahun:

> "Hiro […] adalah putri dari salah satu pria paling ber-pengaruh di suku tersebut. Ia agak lebih tinggi dan bentuk tubuhnya tidak sebulat perempuan Bulaa pada umumnya. Kulit di atas payudaranya agak keriput, tapi tampaknya kelenjar payudaranya sendiri berkembang normal. Paha dan bokongnya ditato dengan cara yang biasa dilakukan perempuan, dan alat kelaminnya kata-nya normal dan *mons pubis*-nya berbulu. … saat masih gadis kecil ia lebih suka bermain permainan anak laki-laki yang menurut semua keterangan telah ia mainkan dengan sangat baik; ketika ia bertambah dewasa, ia tetap lebih menyukai anak laki-laki sebagai teman dan menghindari sesama jenisnya. Untuk waktu yang lama ia dengan tegas menolak untuk mengenakan rok dalam perempuan pada umumnya dan Hiro baru pakai rok pada masa pubertas setelah dipaksa melalui ancaman untuk melakukannya. Selama dua tahun

berikutnya perilakunya tidak luar biasa. Menstruasi, yang dikata-kan tidak berantakan dan tidak pula sedikit, telah ter-jadi dan sejak itu normal. Pada usia sekitar 16 tahun ia mengalami aborsi; sejak itu ia tinggal bersama ibunya dan telah menolak setidaknya tiga tawaran pernikahan. Sejauh yang dapat di-pastikan, ia tidak pernah memiliki kekasih sesama jenis dan sejak aborsi ia menjalani kehidupan yang menyendiri atau setidaknya tidak ter-libat dalam intrik yang cukup lama untuk menarik per-hatian publik. Ia dikatakan lebih cerdas daripada perem-puan rata-rata dan membawa beban seperti laki-laki di pundaknya, bukan dengan ikat pinggang di dahi seperti yang dilakukan perempuan lain. Di kebun, ia mengguna-kan tongkat penggali berat (*kai*) untuk membalik tanah, yang pada dasarnya adalah pekerjaan laki-laki, sedang-kan perempuan pada umumnya hanya menyiangi, mena-nam, dan menggali ubi."[5]

Kasus kedua sepertinya lebih cocok disebut interseksual karena jenis kelaminnya ada dua. Seligmann menyebutnya sebagai "pseudo-hermafrodit". Namanya tidak diketahui dan orang itu sudah meninggal dunia dua generasi sebelumnya. Tetapi dari informasi penduduk di kampung Bulaa, orang tersebut masih diingat dan dihargai dengan baik:

"Orang tersebut… dianggap sebagai seorang perempuan, dikatakan punya penis dan vagina; ada beberapa kera-guan apakah dia memiliki testis. Dinyatakan bahwa dia mengalami menstruasi dan buang air kecil lewat vagina dan bahwa payudaranya kecil. Dia mengenakan rok dalam yang dimodifikasi, terdiri dari jumbai pendek di depan dan di belakang, dan menghabiskan sebagian besar waktunya di antara para pria sukunya, dimana dia ikut serta dalam perburuan atau pertempuran apa pun yang sedang berlangsung."[6]

Kasus ketiga adalah seorang laki-laki aseksual tetapi dengan ekspresi gender yang cair, karena kadang seperti perempuan, kadang seperti laki-laki. Ia berasal dari distrik Rigo, di antara orang Garia di dataran tinggi Papua Nugini:

"Unasé berusia sekitar 50 tahun, belum menikah, dan agak diragukan kebenarannya karena dikatakan telah menjauhi hubungan seksual sejak tidak lama setelah pubertas. Payudaranya berkembang normal dan ter-dapat rambut di dadanya; alat kelaminnya normal dan berbulu; organ vitalnya mungkin agak kecil; suaranya melengking. Ia terbiasa bergaul dengan perempuan dan menemani mereka dalam ekspedisi perdagangan menuju pantai, di mana ia membawa "barang dagangan" yang dikalungkan dengan ikat pinggang di dahinya seperti yang dilakukan perempuan. Ia mengambil peran perem-puan dalam kehidupan rumah tangga dan sosial serta dalam pekerjaan yang dilakukannya di kebun. Meskipun demikian, ia pernah bergabung dengan kelompok perang dan memiliki tato di punggungnya yang menandakan ia pernah membunuh."[7]

Contoh-contoh di atas memaparkan berbagai konsepsi perlintasan ekspresi gender feminin-maskulin atau yang melampauinya. Tetapi bahkan di antara orang Bugis terdapat lima identitas gender yang diakui. *Oroané* dapat dibanding-kan dengan laki-laki cisgender dan *makkunrai* sebagai pe-rempuan cisgender, yakni mereka yang identitas gendernya sesuai dengan jenis kelamin sedari lahir. Sementara *calalai* adalah laki-laki transgender (sebelumnya perempuan) dan *calabai* adalah perempuan transgender (sebelumnya laki-laki). Ini bukan fenomena baru dan telah tercatat dalam ber-bagai laporan setidaknya sejak awal abad ke-19.



Sekelompok *calalai* dalam festival di Soppeng, Sulawesi Selatan, pada 17 Desember 2018 (Foto: Sonja Long).

Para transgender ini dilaporkan oleh James Brooke, yang kelak jadi Rajah di Sarawak, saat dirinya berkunjung ke kerajaan Wajo pada 1840:

> "Kebiasaan paling aneh yang pernah saya amati adalah, sebagian laki-laki berpakaian seperti perempuan, dan sebagian perempuan seperti laki-laki; bukan cuma sese-kali, tetapi sepanjang hidup mereka mengabdikan diri pada pekerjaan dan kegiatan yang sesuai dengan jenis kelamin yang telah mereka pilih. Dalam kasus laki-laki, tampaknya orang tua sang bocah setelah melihat bebe-rapa sifat feminin dalam kebiasaan dan penampilan anaknya, terdorong untuk mempersembahkannya pada salah satu raja, yang kemudian mengasuhnya. Para pe-muda ini sering kali punya banyak pengaruh atas tuan mereka…"[8]

Brooke tidak membedakan antara *calabai*, *calalai* dan *bissu* yang akan kita bahas selanjutnya. Tapi istilah *calabai* tercatat pertama kali oleh Hermann von de Wall pada 1848:

> "Di Pagattan, terdapat sekitar sepuluh makhluk malang ini yang kekuatan maskulinnya belum berkembang (impoten), dan karena itu mereka berpakaian seperti perempuan, melakukan semua tugas feminin, dan ber-gaul dengan perempuan. Di antara suku Bugis, banyak makhluk malang ini ditemukan; saya juga telah melihat sejumlah dari mereka di Samarindah (Koetei). Orang Bugis menyebut mereka *tjelebei*; orang Melayu meng-gunakan istilah "mati-poetjoekh." Para pangeran dan bangsawan Bugis senang memiliki mereka dalam rombo-ngan mereka. Banyak dari mereka telah mencapai ting-kat kesempurnaan tertentu dalam pembuatan kue-kue tradisional"[9]

Gender Suci

Salah satu ciri khas kawasan timur adalah tradisi yang mentoleransi fungsi ritual atau praktik keagamaan dari identitas gender non-biner. Blackwood (2005:849) menyata-kan bahwa para pengamat Barat banyak mencatat kalau dukun-dukun ini adalah laki-laki yang "berpakaian seperti perempuan," tapi beberapa di antaranya diidentifikasi seba-gai perempuan yang "bertingkah seperti laki-laki." Feno-mena ini disebut sebagai gender sakral (*sacred gender*) yang dikaitkan dengan pandangan dunia di mana gender dipaha-mi sebagai 'hubungan langsung antara kekuatan sakral dan jenis kelamin/gender ketiga' (Wieringa, 2024:22).

Contoh paling terkenal berasal dari Bugis, yakni para *bissu*, yang praktiknya terbukti sudah berusia sangat tua dan dulunya berada dalam kedudukan yang terhormat di dalam kerajaan-kerajaan kuno di Sulawesi Selatan. Laporan paling awal didapat dari António de Paiva, seorang saudagar Portugis yang mempunyai pengalaman luas tinggal dan ber-dagang di Sulawesi Selatan pada abad ke-16. Dalam surat-nya pada tahun 1544, ia menulis:

> "Yang Mulia tentu mengetahui bahwa para imam raja-raja ini umumnya disebut *bissu*. Mereka tidak menum-buhkan janggut, berpakaiannya seperti perempuan, dan menumbuhkan rambut mereka panjang dan dikepang; mereka meniru ucapan [perempuan] karena mereka mengadopsi semua gerak-gerik dan kecenderungannya perempuan. Mereka menikah dan diterima, menurut adat istiadat negeri itu, dengan laki-laki biasa lainnya, dan mereka tinggal di dalam rumah, bersatu secara jasmani di tempat-tempat rahasia mereka dengan laki-laki yang mereka jadikan suami. Ini adalah pengetahuan umum, dan bukan hanya di sekitar sini…"[10]

Malahan, adalah larangan atau pamali bagi *bissu* untuk tertarik pada lawan jenis kelamin. "Para imam ini, kalau sampai menyentuh seorang perempuan baik dalam pikiran atau perbuatan, akan direbus dalam ter kayu karena mereka berpendapat bahwa seluruh agama mereka akan musnah kalau mereka melakukannya," tulis de Paiva.[11]

Pada 1676, misionaris Domingo Fernandez Navarrete menggunakan istilah pernikahan "pederastik" untuk menyebut homoseksualitas di antara orang di Sulawesi Selatan dimana para laki-laki mengenakan busana perempuan dan dinikahi laki-laki lain:

> "Malahan merupakan larangan atau pamali bagi orang Macassar untuk menyingkirkan orang-orang jahat ini yang berkeliaran mengenakan pakaian perempuan, seperti yang mereka lakukan hari ini di Kerajaan Caile [di bawah] Pangeran Carrin Patin Gaola yang malang dan bernasib buruk. […] Mereka tidak menikah, seperti yang kulihat di Caile, 60 liga dari Makassar, di pulau yang sama, di mana mereka mengatakan kepadaku bahwa ada laki-laki yang lebih suka menikahi monster-monster itu daripada perempuan. Ya Tuhan, begitu gelapnya hidup mereka yang tidak mengenal-Mu!"[12]

Pada abad ke-15 dan 16, Sulawesi Selatan didominasi oleh beberapa kerajaan besar seperti Luwu, Gowa (Makassar), dan Bone, yang menjadi kekuatan utama, serta kerajaan-kerajaan kecil lainnya seperti di wilayah Ajatappareng (Sidenreng, Suppa, Rappang, Sawitto, Alitta) dan Wajo, yang saling bersaing, membentuk persekutuan, dan berperang satu sama lain. Pada masa-masa ini, ada seorang *bissu terru* yang bisa menerawang masa depan. Namanya Anurungeng Telinoé. Anurungeng sendiri adalah gelar khusus yang dipegang oleh *bissu* yang mampu campur tangan atas nama umat manusia. Dengan memasuki keadaan kesurupan, ia mampu melihat aktivitas yang cukup besar di Dunia Atas dengan naik melalui pelangi (kebetulan indah lain untuk simbolisme LGBT modern!) Kisah *bissu* ini telah tercatat dalam *I Galigo*, sebuah epos yang konon terpanjang di dunia, menunjukkan mereka menempati posisi terhormat dalam dunia Bugis kuno (Andaya, 2018:77).



Para *bissu* di Segeri, Kepulauan Pangkajene, Sulawesi Selatan, sekitar 1933 (Sumber: KITLV).

Akhirnya, kajian mendalam pertama soal *bissu* dilakukan oleh misionaris Belanda, B.F. Matthes, yang memberitahu kita tentang keberadaan *bissu* perempuan. Ia menjelas-kan bagaimana mereka menjadi penjaga pusaka kerajaan, mengurusi para putri, dan sangat dihormati oleh raja-raja setempat (Andaya, 2018:79).

Sementara masyarakat pedalaman Toraja dan Mamasa di Sulawesi Selatan dan Barat mengenal *to burake* dan *to manaa*, yang sering kali juga memiliki peran serupa dengan *bissu* namun dengan struktur yang sedikit berbeda. Kalau *bissu* melayani para bangsawan, kalangan istana maupun orang terhormat Bugis, Makassar, bahkan Cina, maka *to burake* Toraja melayani masyarakat kesukuan tanpa negara di dataran tinggi. Terdapat dua jenis *to burake*, yakni *to burake tattiku'* yang merupakan perempuan, yang biasanya perempuan tua yang tidak dapat lagi memiliki anak. Satu lagi adalah *to burake tambolang* adalah seorang hermafrodit, "laki-laki di bawah, perempuan di atas."

Misionaris Belanda Hendrik van der Veen dalam catatan tentang topik ini yang terbit pada 1923, menulis:

> "Mereka adalah laki-laki… Tubuhnya kemudian, seperti yang dikatakan oleh *to minaa* Ne' Kendek dari Salu (Kesu'), dibentuk kembali oleh *deata* dan diubah menjadi seorang perempuan. Proses yang terjadi pada orang ter-sebut disebut *naaluk deata*: "diberi adat oleh para dewa". Seorang putra dari *burake tambolang* tersebut (yaitu putra dari pernikahannya sebelum ia menjadi *burake*) juga dapat menerima panggilan seperti itu, dan bertin-dak sebagai *burake*; tetapi siapa saja yang tertarik juga dapat melakukannya. Setelah dipanggil menjadi *burake*, orang tersebut lalu berpakaian dan berperilaku seperti seorang perempuan. Mereka tidak lagi bekerja di sawah, tetapi menikah dengan seorang laki-laki kemudian terus merawat *burake* tersebut."[13]

Veen menyampaikan bahwa *to burake* bisa saja adalah seorang suami sebelumnya, tetapi berubah menjadi perempuan melalui ritual khusus, lalu menceraikan istrinya, dan akhirnya menikah dengan laki-laki lainnya. Ia memberikan contoh seorang *burake tambolang* bernama Tumba Bangla dari La'bo'se, anak dari seorang tukang bungkus jenazah. "Anak-anaknya kemudian memanggilnya dengan sebutan ibu," tulis Veen.[14]

Ada sebuah pendapat tentang munculnya fenomena ini di Toraja. Sebenarnya, orang Toraja punya pembagian peran perlindungan berdasarkan gender secara ketat dan baku. der Kroef (1954:258) menjelaskan kalau laki-laki Toraja bertugas melindungi dari musuh yang kelihatan, sementara perem-puan bertugas melindungi dari musuh tak kasat mata (roh jahat dan hantu). Meski begitu, terkadang ada laki-laki yang tidak dapat memenuhi ekspekta-si gender tersebut. "Laki-laki yang meninggalkan capaian peperangan akhirnya atau diha-ruskan memakai busana perempuan dan dipanggil sebagai *bejasa*, 'pengecoh'… menurut orang Toraja, pada dasarnya rasa takutlah yang menyebabkan seorang laki-laki menjadi seorang waria. Tradisi mencatat banyak kasus laki-laki yang setelah mengalami pengalaman yang sangat mengerikan selama perburuan atau selama peperangan, kehilangan semua keinginan untuk melakukan aktivitas maskulin ini, secara sukarela berpakaian seperti perempuan, lalu menggunakan nama yang berbeda, dan belajar untuk menjadi seorang *tadu mburake*" (1954:259).

Sementara itu orang-orang Kodi di Sumba tidak kenal dukun transgender atau *transvertite* yang diketahui seperti di atas. Malahan, Janet Hoskins (1990) mendokumentasikan adanya pembagian peran ritual berdasarkan gender: dukun perempuan biasanya memimpin ritual kecil di tingkat rumah tangga, sementara dukun laki-laki memimpin ritual besar yang menyangkut seluruh wilayah. Tapi di saat keadaan membutuhkan, dengan menyeberangi batas gender normal, para spesialis ritual—baik laki-laki maupun perempuan—dipandang memiliki kekuatan spiritual yang lebih besar karena mampu menyatukan dua prinsip gender dalam satu sosok. "Dukun perempuan yang 'menyeberang'… mengubah identitas seksualnya sendiri menjadi gabungan aspek laki-laki dan perempuan yang lebih kompleks dan kuat" (1990: 287). Para dukun komunitas adat Kodi biasanya laki-laki yang lebih tua, tetapi pada tahun 1940'an, seorang dukun perempuan yang dinamai menurut dewi padi, Mbiri Kyoni, memegang kedudukan tertinggi.

Terlepas dari praktik perdukunan, kita juga bisa meng-amati pemahaman teologi, kosmologi dan mitologi tradisional yang cair secara gender. Dalam masyarakat Kodi, roh-roh yang Hoskins (1990:277) sebut sebagai "dewa-dewa" (*deities*), sifatnya bergender ganda dengan nama menakjubkan. Misal, sang Pencipta disebut sebagai *Inya Wolo Hungga, Bapa Rawi Lindu* (Ibu Pengikat Rambut/Bapa Pelebur Mahkota). Roh penjaga di pohon beringin di tengah kampung namanya *Inya Matuyo, Bapa Maheha* (Ibu Tertua/Bapa Purba); roh pilar rumah namanya *Inya*

Bokolo, Bapa Bokolo (Ibu Hebat/Bapa Hebat); lalu roh penjaga kebun namanya *Inya Mango Tana, Bapa Mango Loko* (Ibu Bumi/Bapa Sungai). Ini berbeda dengan Kristen yang Tuhannya sering dipanggil Bapa saja.

Penutup

Ada suatu stereotip di Indonesia, bahwa "orang-orang Timur" dianggap berbicara lebih keras, lantang, dan blak-blakan ketimbang orang Jawa yang lebih kalem, menahan diri, atau bergunjing di belakang. Demikian juga yang diakui oleh James Brooke (1848:82) ketika berkomentar tentang masyarakat Bugis: "kebebasan lembaga-lembaga mereka mendorong ekspresi terbuka dari sentimen mereka. Sejak kedatangan saya, saya belum dapat menemukan jejak sekecil apa pun dari batasan terhadap kebebasan berbicara."



Dua orang *bissu*, satu adalah transgender (kiri) dan satu lagi perempuan pasca-menopause (kanan), sekitar 1880 (Sumber: Tropen Museum).

Selain itu, ada juga Piet Drabbe, misionaris dan antropolog Belanda, yang menjadi sumber yang dapat diandalkan untuk Pulau Tanimbar di Maluku karena ia bertugas selama 20 tahun (1915-1935) di tempat itu sampai paham bahasa lokal dan karena ia melakukan studi perbandingan dengan teks Eropa sebelum dirinya. Ia mengatakan: "Salah satu ciri yang paling mencolok dari masyarakat Tanimbar adalah kemandirian dan semangat demokrasi. Semua orang bebas menyampaikan pendapatnya di majelis, termasuk perem-puan. Pemimpin sebenarnya tidak diakui, dan para pejabat dihormati selama seseorang setuju dengan mereka."[15]

Stereotip semacam ini mungkin menandai sifat relatif demokratis, egalitarian dan terbuka dari "orang-orang [Indonesia] timur" pada umumnya. Hal ini yang pada akhirnya menjadi anugerah untuk merebaknya keberagaman gender dan seksual bagi leluhur.

Berbagai laporan di atas menegaskan bahwa bentang Indonesia timur adalah sebuah pelabuhan bagi jiwa-jiwa yang melampaui batas biner, di mana maskulinitas dan feminitas tidak dipandang sebagai tembok yang memisah-kan, melainkan benang-benang cair yang ditenun menjadi satu kain kehidupan yang utuh. Dari keagungan para *bissu* yang meniti pelangi menuju ke langit hingga ketangguhan Paintobo yang memilih jalannya sendiri sebagai paman bagi sukunya, narasi-narasi ini membuktikan bahwa keberagaman gender dan orientasi seksual adalah warisan leluhur yang bersifat sakral, dihormati, dan menyatu dalam nafas kerohanian serta adat istiadat setempat.

Bagian 5

Menghapus Pelangi Dari Langit: Warisan Kolonial dan Diskriminasi

Pada empat bagian sebelumnya, saya telah menunjukkan banyak temuan tentang keberadaan minoritas gender dan seksual secara merata di banyak masyarakat Nusantara dari barat hingga ke timur. Keberadaan mereka tidak selalu dirayakan atau dimuliakan. Di beberapa masyarakat, mereka asing atau langka sebagaimana tuna rungu dan orang berkulit albino. Kadang dianggap aneh, janggal atau sesekali diejek. Malahan di beberapa masyarakat mereka menempati kedudukan yang sangat terhormat. Di masa yang lebih lalu keadaannya jauh lebih baik dan terbebas dari diskriminasi atau persekusi, dan situasinya memburuk di awal abad ke-20.

Berbagai praktik dan tradisi yang telah saya paparkan sebelumnya banyak diantaranya telah atau nyaris menghilang. Keberagaman gender dan seksual tetap ada dalam bentuknya yang modern dan tidak ada hubungannya lagi dengan tradisi atau kebiasaan lokal yang dulu mengakomo-dasinya. Di beberapa tempat ekspresi gender dan terutama orientasi seksual tidak lagi diperlihatkan secara terbuka. Hari ini juga mustahil menemukan para LGBT menempati kedudukan penting di dalam masyarakat, baik di kawasan urban maupun pedesaan. Sebagian besar tersembunyi atau terlibat dalam ekonomi informal di pinggiran, dan yang ter-buka terbatas di industri hiburan.

Memang benar di Indonesia tidak ada "UU Anti-LGBT" yang secara spesifik mengriminalisasi identitas gender dan orientasi seksual. Namun, kenyataan di lapangan jauh lebih rumit. Aksi masyarakat yang memburu, mengintimidasi, atau menyebarkan kebencian pada LGBT pantas disebut sebagai persekusi horizontal. Pelakunya bukan negara, tapi kelompok masyarakat yang menindas kelompok lain, sering kali karena merasa mendapatkan legitimasi moral atau agama. Hal ini adalah bentuk vigilantisme, yaitu tindakan sekelompok orang yang mengambil peran penegak hukum tanpa wewenang legal. Pada 2016, Pondok Pesantren Waria Al-Fatah di Yogyakarta pernah dibubarkan secara paksa oleh Forum Jihad Islam (FJI) karena dianggap mengajarkan aliran yang tidak sesuai dengan syariat Islam.[1] Di media sosial aksi ini termasuk doxxing, serbuan komentar, sampai pelaporan akun secara massal.

Selain itu, meski tidak ada hukum "anti-LGBT" yang eksplisit di tingkat nasional, tetapi diskriminasi berjalan melalui aturan turunan atau pasal-pasal karet. Contohnya berbagai Perda (Peraturan Daerah) "Anti-Pekat" (Penyakit Masyarakat) atau perilaku "asusila" yang secara spesifik menyasar kelompok LGBT di Pariaman di Sumatra Barat, Garut di Jawa Barat, atau Pesisir Barat di Lampung. Pada 2017, dua laki-laki dinyatakan bersalah atas hubungan seks sesama jenis (*liwath*) dan dihukum cambuk masing-masing 85 kali di Aceh.[2] Hal yang sama terulang pada 2025 dimana pasangan gay dihukum cambuk sebanyak 100 kali.[3] Pada 2018, tiga waria di Pesisir Barat di Lampung ditangkap lalu dilecehkan dengan disemprot air melalui selang pemadam kebakaran.[4] Pasal Kesusilaan UU ITE atau UU Pornografi juga sering kali digunakan secara diskriminatif untuk men-jerat identitas gender tertentu. Misalnya pada 2025, Polda Jatim menangkap empat admin dan anggota grup online gay di Surabaya.[5] Terakhir, tidak adanya payung hukum yang melindungi (misalnya, perlindungan dari pemecatan kerja karena orientasi seksual) juga dapat kita anggap sebagai bentuk diskriminasi pasif.

Bagaimana sebuah masyarakat yang dulunya memiliki ruang sakral bagi keberagaman gender kini berbalik menjadi ruang yang asing, bahkan memusuhi? Kapan bermulanya pergeseran paradigma ini? Faktor-faktor apa saja yang membuat keadaannya memburuk?

Pentingnya Analisis Interseksional

Saya selalu menekankan perbedaan antara masyarakat tanpa negara, rakyat jelata, atau masyarakat di pinggiran, dengan masyarakat yang membentuk kerajaan, para bangsawan, atau yang hidup di istana dan pusat kekuasaan. Tinjauan secara umum menunjukkan bahwa kaum LGBT relatif diperlakukan lebih baik di dalam masyarakat tanpa negara dibanding dalam masyarakat kerajaan. Perundung bisa jadi ada di dua jenis masyarakat tersebut, tetapi kebe-radaan otoritas dan lembaga pemusatan kekuasaan itulah yang memungkinkan perundungan menjadi lebih sistematis melalui penerapan kebijakan yang diskriminatif dan ber-ujung persekusi. Tanpa ada negara, seorang atau kelompok perundung tidak akan memiliki konsentrasi kekuasaan yang cukup sehingga paling-paling hanya mengejek, berkelakar atau memandang secara sinis. Dengan keberadaan negara, perundung memiliki sarana. Singkatnya begitu.

Saya ingin menghindari romantisasi masyarakat tanpa negara. Beberapa antropolog mungkin berpendapat bahwa tekanan sosial dalam masyarakat komunal bisa sama menyesakkannya seperti hukum formal dalam negara. Namun, "sistematisasi" persekusi oleh negara adalah pendapat yang sangat valid. Pun LGBT sering kali diterima bukan karena toleransi, melainkan karena mereka memiliki fungsi fungsi-onal atau spiritual (misalnya: dukun, penjaga tradisi). Pembedanya bukan cuma ada atau tidaknya alat persekusi, tapi berguna atau tidaknya pribadi tersebut di dalam kosmologi dan kehidupan masyarakat.

Tapi negara saja bukanlah satu-satunya variabel yang bermain. Kapitalisme dan kolonialisme memiliki hubungan simbiosis yang erat, di mana kolonialisme bertindak sebagai alat ekspansi kapitalisme untuk mencari bahan mentah, tenaga kerja murah, dan pasar baru. Kolonialisme memfasilitasi akumulasi modal bagi negara penjajah, menjadikannya tahap lanjut eksploitasi ekonomi. Pada gilirannya penjajah menggunakan nilai-nilai moralitas mereka untuk membenarkan kolonialisme: pribumi itu pemalas jadi perlu dibantu pembangunannya, masih primitif jadi perlu diting-katkan peradabannya, dan belum mengenal Tuhan atau agama. Maka misi pemberadaban ini sering kali berkelindan dengan penyebaran dogma agama tertentu yang memberangus spiritualitas lokal yang dalam banyak kasus sebenar-nya justru memuliakan keberagaman gender. Pada akhir-nya, aturan agama dan kepentingan kolonial itu dibakukan melalui kekuatan negara.

Cara kerja Negara, kapitalisme, heteropatriarki, kolonialisme-imperialisme, rasisme beserta konservatisme agama tidak bisa dibedah secara terpisah karena masing-masing sistem dominasi tersebut tumpang tindih satu sama lain dan saling mengukuhkan. Inilah intisari dari analisis interseksi-onal: memahami bahwa penindasan tidak pernah berdiri sendiri, melainkan sebuah jaring kekuasaan yang terintegrasi. Interseksionalitas adalah satu kerangka analisis yang dicetuskan Kimberlé Crenshaw (1989) untuk memahami bagaimana berbagai identitas sosial (gender, ras, kelas, sek-sualitas, disabilitas, dll.) saling tumpang tindih, menghasilkan kombinasi unik antara diskriminasi dan hak istimewa. Analisis interseksional menekankan bahwa pengalaman pe-nindasan tidak tunggal, melainkan hasil interaksi dinamis dari berbagai struktur kekuasaan. Dengan sudut pandang demikian diuraikan akar penindasan LGBT di Nusantara.

"Semua Berubah Saat Negara Api Menyerang": Zaman Kuno hingga Awal Kolonialisme Eropa

Kebijakan paling tua yang bisa kita temukan terdapat dalam *Kuṭaramānawa,* atau dikenal juga sebagai *Agama* atau *Ku(n)tara Manawa Sastra.* Ini adalah kitab hukum pidana Jawa dan Bali yang disusun pada masa pemerintahan Majapahit abad ke-16. Pasal 11 dan 12 menyebutkan bahwa perempuan yang suaminya mengalami kecacatan, seperti gila, impoten, dan menjadi *kĕḍi*, boleh menceraikan suaminya atau menunggu selama tiga tahun sampai suami-nya sembuh (Alnoza, 2021:58). Lalu pasal 176 menyatakan bahwa seorang *kĕḍi*, sebutan bagi banci Jawa kuno, tidak boleh menikah seperti perempuan. Hal ini mengesankan larangan pernikahan antara *kĕḍi* dengan laki-laki dilarang (Yudhistira, 2025:159). Susunan kata dalam pasal tersebut menyiratkan bahwa homoseksualitas asalkan di luar perni-kahan mungkin tidak dilarang. Seperti dikutip:

175 (176) *ring wong kdhi / wkasan arabi padha karepe lawan wong wadon alaki arabi / patenana de sang prabu / prakasakna dénira //*

mengenai seorang kdhi; kalau ia menikah, baik laki-laki maupun perempuan bersedia menikah, ia harus dieksekusi oleh sang prabu dan perselingkuhan itu harus diumumkan kepada publik.

176 (177) *wong kdhi ring maling ring atatayi / yén sacihna sayakti / paténana uga dénira sang adrwé bhumi / yen ana angawara anungku laken ikang kinon amaténana / patiha ning kdhi / maling atatayi / dhendhanen patang laksa / de sang amawa bhumi / yen wuwus dhinendha kang angawara ring amateni kdhi arabi lawan ring atatayi / patenana dénira //*

seorang kdhi yang sudah menikah, pencuri, dan tiran, jika terbukti bersalah, semuanya harus dieksekusi oleh sang drwe bumi [sang penguasa]. Jika ada yang menen-tang dan mengajukan keberatan terhadap eksekusi *kdhi*, pencuri, dan tiran tersebut, mereka harus didenda 4 *laksa* oleh pangeran. Setelah para penentang yang ber-bicara menentang eksekusi itu didenda, maka orang-orang jahat tersebut harus dieksekusi oleh pangeran.[6]

Pasal 11 dan 13 menunjukkan bahwa pada zaman Jawa kuno, *kĕḍi* memang dianggap sebagai golongan disabilitas. Meski begitu, hasil analisis Alnoza dan Sulistyowati (2021) atas transliterasi 17 prasasti menyimpulkan bahwa para *kĕḍi* kerap menjadi abdi raja (*mañilala drawya haji*) yang memiliki kekuatan magis dan politis, terutama di bidang musik dan tari-tarian. Dengan adanya pasal 176, 11, dan 12, negara secara tidak langsung mengakui atau mengakomo-dasi keberadaan *kĕḍi* sebagai entitas sosial yang memiliki posisi hukum tertentu, bukan mengriminalisasi identitas mereka. Pasal 11 dan 13 secara tersurat berarti seorang laki-laki yang sebelumnya cisgender dan sudah menikah, bahkan diakui dan boleh menjadi *kĕḍi*. Ini berbeda dengan beberapa hukum kolonial dan warisannya yang menghukum keberadaan seseorang berdasarkan identitas gendernya.

Secara teknis-yuridis, pasal 176 adalah pembatasan hak pribadi. Namun secara historis-sosiologis, itu adalah bentuk pengaturan. Masyarakat Majapahit bersifat hierarkis. Aturan dibuat untuk memastikan setiap orang berada pada "tempatnya" agar harmoni jagat raya terjaga dan memeli-hara ketertiban sosial (*dhamma*). Larangan ini kemungki-nan besar bertujuan untuk menjaga kejelasan status ahli waris dan fungsi reproduksi dalam keluarga. Sementara itu pasal 11 dan 12 yang mengizinkan istri menceraikan suami yang "banci" atau impoten sebenarnya adalah bentuk perlindungan bagi perempuan. Hukum ini memberikan jalan keluar bagi perempuan yang tidak bisa mendapatkan ketu-runan atau nafkah batin, yang pada masa itu merupakan pilar utama kehidupan rumah tangga.

Tidak ada bukti tertulis *kĕḍi* yang sungguhan dieksekusi pada zaman Jawa kuno. Tetapi segala jenis persekusi diperkirakan tidak banyak terjadi karena keberagaman gender dan seksualitas masih dihargai. Bahkan *Nāgarakṛtâgama* (atau *Kakawin Deçawarṇana*) yang ditulis pada 1287 oleh Mpu Prapanca mencatat bahwa Hayam Wuruk (memerintah Majapahit dari 1350 hingga 1365) gemar menari dalam busana perempuan di hadapan para menterinya (Utomo, 1991:91). Beberapa sumber menyatakan bahwa raja menari memainkan peran Pager Antimun. Di dalam pupuh ke-27 *Nāgarakṛtâgama* ditulis bagaimana Hayam Wuruk menari dengan gaya yang feminin dan menggoda:

(1) *nka çri natha maranlipur huyan i tiksaniṇ dinakara / saksat dewata dewatin saha khasihniratikatikan / wwaṇ ri jro sawan apsarin wahu sakeṇ wihaya madulur / moktaṇ klesa hidep nika mulat awarnna tibra kawnan //*

untuk mengurangi sumuk akibat teriknya matahari / baginda mendekati permaisuri bagai dewa-dewi / para putri laksana *apsari* turun dari kahyangan / hilangnya keganjilan berganti pandang penuh heran-cengang.[7]

Pupuh 91 mengisahkan bahwa Hayam Wuruk mengada-kan pesta besar di lapangan Bubat. Berbagai pertunjukan ditampilkan untuk menghibur tamu dan saat penutupan yang privat, Hayam Wuruk diminta menari topeng (Panji?) di hadapan para pembesar:

(4) *haryya ranadikara lali yan hatur i narapati / Haryya mahadikara ta dulur nika parn amuwus / para handyan apti miha te siran arakherakhet / a juga linnira t-her umantuk / hadadadakan //*

Arya Ranadikara lupa kalau Baginda berlaku / bersama Arya Mahadikara mendadak berteriak /bahwa para pembesar ingin Baginda menari topeng / "Ya", jawab beliau; segera masuk untuk persiapan //

(6) *ndaluwaran sireki ri dataṇ narapatin anadeg / gitaniranyat andani girahyasen in umulat / çoranireki suçrama nirukti lituhayu waged / gi ta nikanhiribhirib aweh rsepanin umulat //*

bubar mereka itu, ketika Baginda keluar / lagu rayuan Baginda bergetar menghanyutkan rasa / diiringkan ra-yuan sang permaisuri rupi rupendah / resap meremuk rasa merasuk tulang sumsum pendengar //

(7) *çri naranatha tan sipi wagusnira tlas arasuk / asta tkesnirekin upabharyya rahayu sawala / tusnin amatya wança wicaksana tetes in ulah / etuniran pabanwal anibaken ucapan anne //*

Sri Baginda warnawan telah mengenakan tampuk to-peng / delapan pengiringnya di belakang, bagus, bergas pantas / keturunan arya, bijak, cerdas, sopan tingkah lakunya / itu sebabnya banyolannya selalu tepat kena //[8]

Seiring peralihan masa Hindu-Buddha pada abad ke-13 dan 15, berbagai kesultanan berdiri mulai dari Samudra Pasai di ujung barat hingga Ternate-Tidore di Maluku. Penganut Hindu-Buddha lari ke gunung-gunung, sementara pengikut setia Majapahit mengungsi ke Bali. Candi-candi diselimuti belukar dan tidak terawat lagi. Menurut Boomgaard (2012: 141, 154) masyarakat Indonesia di masa awal modern ini kerap menerima homoseksualitas dan bahkan disetujui para pemimpin agama dan politik mereka. Tomé Pires dalam karyanya *Suma Oriental* yang ditulis selama 1512-1515 saat berkunjung ke Jawa mengamati: "Banyak kasim di Pulau Jawa yang berpakaian dan berdandan seperti wanita. Mereka menjaga wanita-wanita bangsawan dan kelas atas karena pria terhormat Jawa mudah cemburu."[9] Hal ini menunjukkan bahwa para banci menempati kedudukan penting dalam kehidupan istana.

Perubahan perlahan terjadi saat perdagangan maritim membawa pemain baru. Belanda lewat kongsi dagang VOC menguasai Ambon pada tahun 1605, disusul Banda pada tahun 1609-1621, dan lalu Jayakarta (yang berubah menjadi Batavia) pada tahun 1619. Para pelaut Eropa ini tidak hanya datang demi rempah, tetapi juga membawa standar moralitas baru yang kelak akan mengubah bagaimana cara kita memandang tubuh dan hasrat untuk selamanya. Pada awal abad ke-17, VOC beroperasi bukan hanya sebagai perusahaan dagang, tetapi juga sebagai entitas berdaulat yang memiliki kewenangan untuk memiliki mata uang, tentara dan menjalankan pengadilan di wilayah yang dikuasainya. Zaman itu, sodomi dikategorikan sebagai salah satu kejahatan terberat yang menuntut hukuman mati. Istilah "sodomi" dalam konteks abad ke-17 mencakup spektrum perilaku seksual yang luas dan pukul rata, terkadang merujuk pada homoseksual, pedofilia hingga bestialitas (hubungan seks dengan binatang) yang semuanya dianggap sebagai pelanggaran terhadap hukum alam dan hukum Tuhan. Di Belanda sendiri, homoseksual bisa dihukum mati dengan dicekik, dipenggal, atau digantung, lalu mayat mereka dibiarkan membusuk di tiang gantungan atau dibakar agar tidak "mencemari" tanah. Cara-cara ini yang juga diterapkan oleh VOC di Nusantara baik terhadap sesama kolonis maupun budak pribumi mereka.



Beberapa biarawan sodomit dicekik dan mayat mereka dibakar, di Ghent, Belgia, pada 28 Juni 1578 (ukiran Michiel Colin dan Frans Hogenberg, 1616).

Terdapat sejumlah penjelasan tentang homoseksualitas kolonis. Ada yang berpendapat bahwa kaum homoseksual memilih untuk pergi dari tanah airnya karena menghindari pengekangan lalu mengikuti pelayaran dan penjelajahan ke negeri yang baru. Penjelasan lain, lebih seperti homoseksualitas situasional, dimana pada mulanya perempuan kolonis jauh tidak proporsional jumlahnya dibanding laki-laki. Akibatnya, homoseksualitas dan bestialitas (dengan hewan ternak) terjadi di kapal dan benteng kolonis. Hal ini juga membuat pelacuran dan kohabitasi ("kumpul kebo") merebak. Beberapa petinggi kolonis punya hak istimewa memiliki istri atau membayar pelacur, tetapi pegawai rendahan punya sedikit pilihan yang tersedia (Boomgard, 2012:142-143).

Dengan memeriksa catatan resmi VOC (*Daghregister*, *Generale Missiven*, *Plakaatboek*) serta catatan perjalanan, Boomgard (2012) telah menghimpun sejumlah kasus pengadilan dan hukuman terhadap sodomi baik sesama laki-laki maupun ke hewan. Pada 1643, dua orang diadili atas tuduhan sodomi di Batavia. Satunya adalah Ingel Harmensz, seorang pelaut muda Belanda, ditenggelamkan. Sementara pasangannya, Bento de Sal, seorang *Mardijk* (budak yang dibebaskan) dibakar hidup-hidup.

Setahun sesudah itu mencuat kasusnya Joost Schouten, anggota Dewan Hindia di Batavia, yang kontroversial. Ia mengaku telah bercinta dengan juru kemudi kapal *Franeker* bernama Jan Joosten van Amsterdam pada 1641. Joosten sendiri mengaku bahwa Schouten memintanya untuk ber-perilaku seperti perempuan. Ketika Schouten dijatuhi huku-man mati, ia menyeret 19 nama lain yang sudah meninggal atau pergi dari Batavia, kecuali seorang prajurit, Jan van Cleef, dan seorang pencuri Pieter Egbertsz van der Kruyse (di sumber lain disebut Gijsbert van der Cruijs). Pada tanggal 11 Juli 1644, Schouten dicekik hingga mati dan tubuhnya dibakar. Dua rekan sodominya di Batavia dijahit ke dalam karung dan dilemparkan ke laut terbuka untuk ditenggelamkan. Pasangan Schouten lainnya, Jansz de Wit, menyusul satu setengah tahun kemudian.

Pada tahun 1647, seorang kapten kapal dan seorang anak laki-laki, juga dieksekusi. Kapten kapal dicekik dan dibakar seperti Schouten; anak laki-laki itu dilemparkan ke dalam air, di dalam karung berisi batu, seperti yang telah dilakukan terhadap kekasihnya Schouten. Pada tahun 1652, seorang warga Denmark berusia 40 tahun dan lima bocah laki-laki 'berkulit hitam' (biasanya *Mardijkers*) diadili akibat sodomi; warga Denmark itu dibakar hidup-hidup, sedangkan kelima bocah dimasukkan ke dalam karung berisi batu dan ditenggelamkan. Sejak 1652, tercatat 10 kasus sodomi dan empat diantaranya homoseksual (Boomgard, 2012:152).



Een nieuw Liedt van het Regt ofte Juſtitie, dat op Maandag den 24. July 1730. binnen de Stadt Delft is gedaan, aan 3. Perſoonen, met naame *Cornelis Krevel*, *Jan Moens*, en *Theys vander Meer*, welke alle om het plegen van grouwelyke Zonden, met den Koorden zijn geſtraft dat'er de Doodt na volgden; Voorts zijn de Lighamen in Zee geworpen, gekluiſtert aan Ketenen, met ſwaar Gewigt, anderen ten af-ſchrik en exempel.

Cornelis Krevel, Jan Moens, dan Theys vander Meer, digantung karena “dosa-dosa keji” pada Senin, 24 Juli 1730 di Delft, Belanda. Tubuh mereka dibuang ke laut, dirantai dengan beban berat.

Di Belanda sendiri, ada periode toleransi setidaknya selama hampir seratus tahun. Tapi pada dekade 1730'an, kaum LGBT kembali menjadi sasaran kambing hitam atas berbagai bencana yang dianggap merupakan murka Tuhan. Sepanjang 1730-1730, terdapat lebih dari 300 kasus di peng-adilan seluruh Belanda (lihat tabel Noordam, 1995:228-230). Pada 1730, sekitar 250 laki-laki dipanggil menghadap pihak berwenang; 91 di antaranya menghadapi dekrit pengasingan karena tidak hadir (kemungkinan melarikan diri). Setidak-nya 60 laki-laki dijatuhi putusan hukuman mati (Norton).

Persekusi ini sepertinya merembet ke tanah koloni, karena pada tahun-tahun tersebut kembali tercatat kasus sodomi. Latani van Ternate, seorang budak VOC di Batavia, didakwa dengan percobaan sodomi, tetapi ini sering kali merupakan kejahatan yang terungkap dalam kondisi kehidupan di atas kapal yang terbatas. Pelaut muda, Marten Jansz van Shartegenbosch, juga diadili pada tahun 1735, disusul provost Jan de Kree dari Rotterdam dan kekasihnya Leendert Uijtemans dari Dantzig yang dibawa ke pengadilan pada tahun 1742 (Ward, 2009:106).

Dekade 1730'an adalah dekade yang menegangkan bagi kaum homoseksual, dan sepertinya bukan kebetulan pula bahwa pengaruhnya sampai ke keraton Mataram. Ricklef (1998:69, 110, 183-185) menyatakan bahwa homoseksualitas sempat menjadi salah satu persoalan terpenting pada masa Pakubuwana II (Susuhunan Mataram kesembilan yang memerintah tahun 1726–1749). Banyak naskah-naskah Jawa yang terbit sekitar periode itu yang mulai mengecam dan mengutuk homoseksualitas dengan mengutip ajaran Islam (1998:69,). Salah satu kasus paling kontroversial adalah homoseksualitas Urawan (Pangeran Purbaya) yang sempat dibahas di dalam Bagian 2. Meski begitu, Ricklef (1998:69) berpendapat bahwa kontroversi ini merupakan hasil dari intrik politik: saat lawan dicari-cari kesalahannya untuk dijatuhkan.

Sekitar tahun 1734, pemerintahan Keraton Kartasura mengalami masa sulit ketika dua pejabat kuncinya, Natakusuma dan Tirtawiguna, sedang bertugas di Batavia. Selama absennya mereka, kendali kekuasaan jatuh ke tangan Urawan, yang bertindak sebagai Patih. Namun, kepemimpi-nan Urawan justru memicu ketegangan besar. Pihak VOC (Belanda) menganggapnya sebagai sosok yang arogan, sulit bekerja sama, dan kerap melakukan pemerasan serta kekerasan. Ketidaksukaan VOC semakin memuncak karena Urawan dianggap bertanggung jawab atas kebijakan keua-ngan istana yang merugikan kepentingan ekonomi Eropa saat itu. Kondisi politik ini semakin diperumit oleh isu moral dan ancaman suksesi raja. Urawan dilaporkan mem-bawa pengaruh buruk ke dalam keraton. Pakubuwana II menjadi sering mengadakan tari *topeng* dan bahkan *Babad Sangkala* menggambarkan raja punya ketertarikan homo-seksual (periksa kembali di Bagian 2). Maraknya perilaku homoseksual juga melibatkan Urawan dengan putra Yudanagara. Isu ini bukan sekadar masalah pribadi, melainkan ancaman bagi masa depan kerajaan. Saat itu, putra mahkota Pakubuwana II masih sangat kecil dan kelangsungan hidupnya belum terjamin. Kekhawatiran muncul bahwa jika Raja kehilangan minat pada istrinya (Ratu Kencana) akibat pengaruh lingkungan Urawan, maka garis keturunan takhta akan terputus. Hal inilah yang memicu campur tangan yang keras dari Ratu Amangkurat, ibu suri, yang menegur putranya karena menganggap pemerintahan telah jatuh ke titik terendah.

Puncak krisis terjadi ketika Tirtawiguna kembali dari Batavia pada April 1735. Ia segera mengambil peran utama dalam gerakan untuk menggulingkan posisi Urawan dengan cara membocorkan informasi buruk kepada VOC. Urawan dituduh melakukan berbagai penyimpangan, mulai dari tindak kekerasan mematikan hingga perilaku seksual yang dianggap tabu oleh orang Eropa pada masa itu. Dengan dukungan dari internal keraton dan pihak luar (VOC), Urawan akhirnya menjadi musuh bersama. Kejatuhannya dipicu oleh kombinasi antara kegagalan manajemen keuangan, perilaku pribadi yang dianggap merusak moral, dan ketakutan akan hilangnya masa depan dinasti Kartasura. Homoseksualitas Urawan diperalat oleh musuh. Pertama oleh faksi Tirtawiguna yang menggunakan sentimen hukum Islam seperti terlihat di dalam sejumlah *babad* zaman itu yang mulai mengutuk homoseksualitas. Kedua, oleh VOC dengan hukum Kristen, yang pada tahun-tahun yang sama barusan saja mengalami "Pembersihan Sodomi" besar-besaran di Belanda di mana puluhan orang dieksekusi mati; ini zaman sentimen anti-homoseksual sedang berada di puncak-nya dalam budaya hukum Kristen-Eropa. Urawan akhirnya jatuh dari kekuasaannya setelah musuh-musuhnya, terma-suk Tirtawiguna dan VOC, berhasil meyakinkan Pakubuwana II bahwa pengaruhnya merusak stabilitas negara dan moralitas istana. Ia kemudian disingkirkan dari posisinya dan digantikan oleh Natakusuma yang kembali menjabat sebagai Patih, menandai kemenangan faksi yang didukung oleh VOC; dua kubu berbeda bersatu berkat homofobia.

Kesunanan Mataram (yang pada saat itu berpusat di Kartasura) dianggap benar-benar takluk dan menyerahkan kedaulatannya pada VOC pada tanggal 11 Desember 1749. Momen ini ditandai dengan sebuah peristiwa yang sangat

krusial dalam sejarah Jawa. Saat sedang sakit parah dan menjelang ajalnya, Susuhunan Pakubuwana II menandatangani sebuah perjanjian dengan Gubernur VOC, Baron van Imhoff. Isi perjanjian adalah Pakubuwana II menyerahkan seluruh kedaulatan Kerajaan Mataram kepada VOC. Sejak saat itu, VOC berhak menentukan siapa yang akan menjadi raja berikutnya, dan tentu saja sedikit banyak akan memengaruhi kebijakan keraton, baik secara langsung atau tidak langsung (Houben, 1994).

VOC dibubarkan pada 31 Desember 1799 dan seluruh urusannya yang secara efektif diambil alih oleh pemerintah Belanda (Republik Bataaf) dan ini mulai berlaku pada 1 Januari 1800. Kebangkrutan akibat korupsi dan perang memaksa pengambilalihan kekuasaan VOC secara langsung ini. Hampir seratus tahun kemudian, sikap keraton Surakarta terhadap homoseksualitas lebih tegas. Meski adalah Pakubuwana V sendiri yang memerintahkan penulisan *Serat Centhini* yang secara blak-blakan menampilkan homoseksualitas, dia pernah menghadapi 'skandal lesbian' di keraton Surakarta pada tahun 1824. Tentang ini sarjana Belanda, J.W. Winter, menuliskan:

> "Semenjak Pakubuwana V menemukan kalau para perempuan berbaring berdampingan di berbagai tempat, di antara perbuatan tidak senonoh mereka adalah dengan menggunakan sepotong lilin yang dibentuk menyerupai alat kelamin laki-laki […] ia membuat peraturan bahwa untuk mencegah praktik berbahaya ini, karena mereka mungkin tidak akan pernah tertarik pada cinta dengan laki-laki lagi, ia tidak akan pernah mengizinkan para pelayan tetapnya untuk tidur di malam hari di luar pandangannya, sehingga mereka semua harus berbaring di depan pintu kamarnya, dalam satu baris, berjarak enam kaki dari satu sama lain."[10]

Penulisan *Serat Centhini* mungkin adalah upaya men-dokumentasikan pengetahuan (ensiklopedis) masa lalu Jawa, sementara peraturan jarak tidur enam kaki adalah upaya disiplin tubuh modern yang dipengaruhi birokrasi Belanda. Ini menunjukkan raja sedang "terjepit" di antara tradisi Jawa yang cair dan tuntutan moralitas baru. Pergeseran sikap keraton terhadap seksualitas dari masa Pakubuwana II (kasus Urawan) ke masa Pakubuwana V (kasus "lilin" tahun 1824) menunjukkan adanya pengentalan pengawasan moral yang semakin ketat. Secara historis, sangat mungkin pejabat VOC di Batavia pada masa itu membawa stigma moral dari tanah air mereka sebagai alat untuk menstigma lawan politik yang "sulit diatur" seperti Urawan. Tambahkan pula pengaruh agama Islam yang lebih kuat karena kaum santri di dalam keraton juga semakin berpengaruh.

Walau keraton semakin puritan, hal ini tidak terlalu berpengaruh dalam kehidupan sehari-harinya rakyat jelata. Homoseksualitas terus terdokumentasikan antara tahun 1800'an hingga 1940'an di Jawa dan Bali (lihat Bagian 2).

Puritanisme Agama Zaman Kolonial

Masa Hindia Belanda abad ke-19 dan 20, persinggungan antara pekerjaan misionaris Belanda, administrasi kolonial, dan homoseksualitas sangat kompleks, sering kali ditandai dengan pemaksaan norma seksual Barat pada budaya asli. Saya belum menemukan catatan lain tentang respons para misionaris terhadap homoseksualitas pribumi selain yang telah terkumpul berikut. Tetapi saya yakin bahwa terdapat banyak sekali pelarangan serta penindakan yang dilakukan oleh misionaris dan aparatur kolonial pada minoritas gender dan seksual yang tidak tercatat. Proses tersebut terjadi secara sporadis dan bergantung pada masing-masing misi, sikap kelembagaan dan keadaan di lapangan. Terkadang lewat campur tangan langsung, terkadang sebagai dampak tidak langsung.

Contoh campur tangan langsung adalah ketika otoritas kolonial Belanda dan misionaris di daerah seperti Merauke (Papua Selatan) menargetkan praktik seksual tradisional sesama jenis (*sosom*). Pada awal abad ke-20, misionaris bekerja sama dengan pemerintah untuk menghilangkan "aktivitas seksual menyimpang" di antara suku Marind-Anim, yang telah mereka salahkan atas penyebaran penyakit kelamin. Untuk memerangi perilaku dan praktik homoseksual, peme-rintah dan misionaris menghancurkan rumah-rumah pria tradisional, yang dipandang sebagai tempat "hubungan seksual homoseksual," dan memberlakukan model perumahan keluarga inti. Jan van Baal (1966:491-492) menyatakan bahwa saat dirinya menjadi pengawas Papua Selatan pada tahun 1937, ia harus turun tangan untuk mencabut larangan yang diberlakukan oleh Misi Merauke terhadap perayaan *sosom* supaya penduduk asli di

Marind-Anim yang secara diam-diam melakukan ritual tersebut tidak merasa tertindas sekaligus menghindari perselisihan antara administrasi dan misi.[11] Meski begitu, van Baal juga ikut menuduh bahwa homoseksualitas orang di Papua sebagai penyebab penularan penyakit seksual, hal yang dibantah beberapa tahun kemu-dian karena penyakit menular kemungkinan diperkenalkan oleh buruh kontrak dari Thursday Island untuk membantu pembangunan pemukiman baru di Merauke pada tahun 1902 (Rizzo, 2004:268-269).

Contoh dampak tidak langsung adalah seperti yang terjadi di Toraja. Veen (1923: 397) menyatakan bahwa, *burake tambolang* di Tana Toraja telah menyusut jumlahnya bah-kan pada awal abad ke-20 semenjak kehadiran pemerintah kolonial Hindia Belanda. der Kroef (1954:259) berpendapat bahwa merosotnya jumlah laki-laki yang *bejasa* (berubah menjadi perempuan) di Toraja disebabkan oleh kehadiran secara damai pemerintah pusat dan misi-misi Kristen, yang menghentikan tingkah laku agresif di suku Toraja, seperti perang dan perburuan kepala. Pada zaman dulu, laki-laki Toraja dikenai standar tinggi tentang maskulinitas kesatria dimana laki-laki mesti menghadapi musuh yang terlihat (manusia). Laki-laki harus tangguh dan tumbuh di dalam tradisi yang macho. Laki-laki yang tidak memenuhi tuntu-tan itu, entah karena takut atau trauma, akhirnya melaku-kan *bejasa*, yaitu mengenakan busana dan berperilaku se-perti perempuan. Ketika tuntutan mentalitas kesatria itu menghilang, maka menurut der Kroef laki-laki Toraja yang mungkin tidak memenuhi standar tersebut tak lagi merasa perlu untuk *bejasa*.

Situasinya berbeda dengan di Sumatra. Di sini, penjajah Belanda, ketika mereka mencoba untuk memahami dan mengelola masyarakat, mereka tidak bisa sembarangan memaksakan aturan Barat. Mereka harus "menavigasi" atau mencari jalan di tengah-tengah dua sistem yang sangat kuat dan sering kali rumit yang sudah ada di sana: hukum adat dan reformisme Islam. Yang pertama adalah sistem hukum dan nilai-nilai tradisional yang sudah berlaku turun-temurun di masyarakat lokal. Adat ini sangat mengakar, berbeda-beda di setiap suku atau daerah, dan mengatur banyak aspek kehidupan, termasuk hubungan sosial, perkawinan, kepemilikan tanah, dan bahkan moral. Belanda harus mempertimbangkan ini karena adat punya pengaruh besar dan sangat dihormati masyarakat. Di sisi lain, ada juga gerakan pembaruan atau reformasi dalam Islam yang berusaha mengembalikan ajaran Islam ke bentuk aslinya, sering kali dengan menolak praktik-praktik yang dianggap *bid'ah* atau tidak sesuai syariat. Gerakan ini juga punya pengaruh besar dan bisa menciptakan ketegangan dengan adat yang sudah ada, atau bahkan dengan pandangan kolonial itu sendiri. Jadi, Belanda harus pintar-pintar mencari cara untuk ber-interaksi, mengelola, atau memanfaatkan baik hukum adat maupun gerakan reformisme Islam tersebut. Mereka harus paham mana yang bisa mereka kendalikan, mana yang harus mereka toleransi, dan mana yang justru bisa jadi masalah atau perlawanan bagi kekuasaan mereka. Ini bukan hal yang mudah karena keduanya sama-sama punya aturan, nilai, dan pengaruh yang sangat mendalam di masyarakat.

Ketegangan antara adat dan Islam terjadi dalam dua kasus. Yang pertama di Minangkabau. Munculnya gerakan puritan di Sumatera Barat pada awal abad ke-19 dipicu oleh kembalinya para jemaah haji dari tanah Arab yang saat itu berada di bawah pengaruh ideologi Wahhabi. Momentum ini melahirkan Perang Padri pada tahun 1803, sebuah konflik besar yang dipelopori oleh tiga pemuda revolusioner. Mereka justru mendapatkan basis kekuatan dari kelompok radikal di dalam tarekat Sufi Shattari. Meskipun pada akhirnya harus tunduk di tangan kolonial Belanda pada dekade 1830-an hingga 1840-an, gerakan Padri telah berhasil melakukan perubahan radikal atas tatanan sosial masyarakat Minangkabau, seperti melarang sabung ayam serta konsumsi opium dan alkohol, mengharamkan penggunaan sutra, perhiasan emas, tembakau, hingga tradisi mengunyah sirih, dan mewajibkan perempuan mengenakan cadar dan pakaian gelap, sementara laki-laki diharuskan menumbuhkan janggut dan berpakaian putih (Dobbin, 1983:130-141). Inti dari gerakan Padri adalah upaya mengembalikan masyarakat kepada standar moralitas seksual dan etika Islam yang murni. Kedisiplinan moral yang sangat kaku ini bahkan diakui dan diamini oleh pihak Belanda, yang ironisnya merupakan musuh bebuyutan mereka di medan perang (Hadler, 2008: 48).

Meski agak terlambat, sepertinya gerakan serupa menular ke Aceh pada tahun 1890'an. Beberapa ulama, salah satu tokohnya adalah Sang Habib, memimpin kampanye menentang sabung ayam, perjudian, opium dan tentu saja homoseksualitas serta perzinahan lainnya. Hurgronje (1906a:161) mencatat bahwa banyak orang Aceh yang mendukung kampanye pembaruan agama itu, tapi ada juga yang terpaksa pura-pura mendukung walau sebenarnya sungkan mening-galkan tabiat lama.

Perubahan yang sama juga dapat diamati di pesisir Sulawesi selatan. Matthes (1872) misalnya telah mendokumentasikan secara detail tata cara penahbisan *bissu* dan menjelaskan bahwa mereka sering kali menempati kedudu-

kan terhormat untuk penahbisan raja dan menjaga harta di istana. *Bissu* terakhir yang jadi penjaga harta ada di istana pangeran Gowa pada 1938. Tentang ini antropolog Belanda, Hendrik Theodorus Chabot, berpendapat:

> "Hilangnya *bissu* di istana, antara lain, bisa jadi merupakan konsekuensi dari kesadaran yang mulai muncul bahwa, berdasarkan hukum Islam, homoseksualitas itu dilarang. Alasan mengapa *bissu* mulai hilang sekitar satu generasi yang lalu di satu istana tapi masih ada hingga baru-baru ini di istana yang lainnya, mungkin tergantung pada seberapa ketat gagasan keagamaan yang dianut oleh masing-masing pangeran."[12]

Chabot melaporkan bahwa hanya di tempat kecil Segeri, 75 kilometer di utara Makassar, masih terdapat sejumlah *bissu* hingga saat ini. Tapi sebagian dari mereka sudah menikah dan tinggal di rumah mereka sendiri bersama istri dan anak-anak. Mereka berpakaian dan berperilaku dalam kehidupan sehari-hari sepenuhnya seperti laki-laki normal. Baru saat melakukan ritual, pakaian dan perilaku mereka setengah laki-laki dan setengah perempuan. Pada dekade 1940'an, orang-orang di Sulawesi Selatan sepertinya mulai intoleran. Penelitian oleh Chabot sekitar tahun tersebut melaporkan bahwa seorang Muslim yang beriman sekaligus kepala adat di kampung Borongloe menganggap para *kawe-kawe* atau banci sudah menjadi duri dalam daging, karena seorang dari mereka telah menyebabkan kehamilan pra-nikah, sehingga dia mengancam akan memotong rambut panjang para *kawe-kawe*. Akibatnya, banyak dari para *kawe-kawe* itu cabut dari Borongloe.

Walau berbagai fakta di atas hanya menyediakan sekilas gambaran saja, tetapi ini cukup untuk membenarkan pendapat Wieringa (2024:20) yang menyatakan, "masuknya agama-agama monoteistik dan batasan moral yang diber-lakukan oleh administrator kolonial Belanda sangat berpengaruh pada rezim gender yang berbeda di kepulauan [Nusantara], memaksakan atau memperkuat sistem gender biner patriarki." Tetapi agama Kristen yang dikenalkan oleh Belanda bukanlah satu-satunya yang berperan.

Kristen dan Islam anehnya saling memperkuat satu sama lain secara tidak langsung. Penindasan yang keras oleh kolonial Belanda di satu sisi justru mengobarkan perlawanan (*jihad*) di antara penduduk pribumi. Bagi mereka, perlawanan terhadap kolonialisme Belanda adalah perlawanan terhadap kafir. Pada gilirannya, menguatnya Islam justru seperti pedang bermata dua: di satu sisi sebagai senjata anti-kolonial, tapi di satu sisi lainnya melukai tradisi keberagaman gender dan seksualitas yang sebelumnya telah berakar di dalam masyarakat.

Meski demikian, kehadiran Kristen dan Islam tidak serta merta menghapus keberagaman gender dan seksual di Nusantara. Hal itu berlangsung secara bertahap dan bahkan, seperti dibahas dalam beberapa bagian sebelumnya, melibatkan berbagai proses adaptasi agar keduanya berjalan berbarengan. Pada kenyataannya, baik homoseksualitas dan transgender masih ditemui di masyarakat Aceh, Minangkabau dan Madura, dimana ketiganya punya pengaruh Islam yang cukup kuat bahkan sejak akhir abad ke-19. Berbagai laporan zaman kolonial yang tertulis selalu mengeluhkan kontradiksi tersebut: orang Eropa bertanya-tanya kenapa keberagaman gender dan seksual masih dijumpai bahkan di dalam masyarakat yang telah memeluk Islam.

Skandal Kesusilaan (*Zedenschandaal*)

Gelombang kedua pemberantasan homoseksualitas berlangsung menjelang akhir masa kolonial Hindia Belanda. Kebangkitan fasisme di Jerman pada pertengahan 1930-an menjadi hulu dari gelombang persekusi ini, di mana rezim Nazi secara resmi menetapkan homoseksual sebagai musuh negara melalui penguatan Paragraf 175 sejak tahun 1936 (Dunn, 2025). Ideologi ini merembes ke Belanda dan mem-perparah diskriminasi hukum yang telah dipupuk sebelumnya oleh dominasi Partai Kristen melalui Pasal 248 Bis. Aturan ini merupakan bentuk diskriminasi hukum karena hubungan heteroseksual memiliki batas usia kedewasaan (*age of consent*) pada 16 tahun, sementara batas usia bagi hubungan homoseksual adalah 21 tahun.

Sentimen anti-homoseksual tersebut kemudian diekspor ke Hindia Belanda dengan memanfaatkan isu perlindungan anak dan pemberantasan terhadap pedofilia sebagai pintu masuk hukum. Meskipun Pasal 292 Kitab Undang-Undang Pidana Hindia Belanda secara formal menyasar hubungan seks dengan anak di bawah umur, tapi pemerintah

kolonial justru mengalihkan sasaran operasinya untuk memberantas homoseksualitas secara luas, sebuah tindakan yang sebelum-nya jarang dilakukan sebelum tahun 1938. Sama seperti di Belanda, undang-undang ini juga bersifat diskriminatif kare-na menetapkan hubungan seksual sesama jenis anak harus 21 tahun, sementara lawan jenis 16 tahun.

Meski begitu, proses pengembangan narasi homofobia ini telah berlangsung beberapa tahun sebelumnya, persis ber-samaan dengan kebangkitan fasisme di Jerman. *Warok* dan *gemblak* Ponorogo misal, bahkan beberapa kali dibahas di *volksraad* [Majelis Rakyat] dalam debat tentang memerangi homoseksualitas yang diadakan pada tahun 1933 (de Lyon, 1941). Juga pada 1925, telah dibentuk satuan khusus Polisi Susila (*zedenpolitie*) yang melancarkan operasi pembersihan moral (*zedenschoonmaak*) yang menyasar prostitusi serta mendorong pekarangan rumah yang bersih. Oleh karena itu, infrastruktur penindasannya telah ada.

Dengan undang-undang yang baru maka tercipta operasi baru, yaitu peristiwa yang dikenal sebagai Skandal Susila (*zedenschandaal*), yang melibatkan penangkapan ratusan laki-laki dari berbagai latar belakang etnis, termasuk peja-bat tinggi Eropa, yang dituduh memiliki "kelemahan karakter" sehingga dianggap tidak layak memimpin di tengah ke-tidakpastian politik dan ekonomi. Puncaknya terjadi antara Desember 1938 hingga Mei 1939, polisi susila seluruh Hindia Belanda menggelar operasi besar-besaran pada lebih dari 200 laki-laki. Mereka dicurigai bersalah karena berhubungan seks dengan anak laki-laki di bawah umur. Dari 223 yang ditahan, 171 dinyatakan terbukti bersalah. Mereka dijatuhi hukuman. Kebanyakan mereka adalah warga Eropa, termasuk di dalamnya pejabat tinggi dan juga sejumlah tokoh terkenal (Bloembergen, 2011a:412-413).

Bloembergen (2011a:419) belum memiliki bukti tentang siapa kelompok pemantik yang bertanggung jawab untuk mendorong diskriminasi homoseksual di Hindia Belanda. Tetapi ia yakin bahwa *Christelijke Staatspartij* (CSP) dan *Anti-Revolutionaire Partij* (ARP) yang melancarkan pengungkapan praktik homoseksualitas di jajaran pegawai tinggi pemerintahan. Keduanya adalah partai Kristen yang puritan dan konservatif pada masa itu.

Skandal susila menyita perhatian khalayak di Hindia Belanda. Dengan kriminalisasi kaum homoseksual, moral-itas Euro-Kristen itu telah menyalakan sentimen homofobia serupa di kalangan masyarakat pribumi. Pada 20 Janu-ari 1939, Mohammad Husni Thamrin dalam sidang di *volksraad* [Dewan Rakyat] bikin geger dengan menjatuhkan seorang pejabat *Binnenlandsch Bestuur* (birokrasi pemerintah) yang diduga melakukan kegiatan homoseksualitas dengan para pejabat lainnya dan para pemuda pribumi, yang berakhir pada pemecatan pejabat tersebut (Bloem-bergen, 2011b:141). Peristiwa ini mirip dengan penyingkiran Pangeran Urawan dari Keraton Solo oleh pesaingnya yang dibantu oleh VOC. Tidak hanya di panggung politik nasional di Batavia, di Tanah Minangkabau sentimen itu diwakili Maisir Thaib, penulis Minangkabau, yang menerbitkan pamflet berjudul *Bahaja Homo-Sexualiteit dan Bagaimana Membasminja*, terbit pada 1938 di Fort de Kock [Bukittinggi].

Persekusi di Hindia Belanda bukan sekadar masalah lokal, melainkan hasil dari tekanan ideologis dari berbagai arah. Di satu sisi, ada pengaruh fasisme Jerman Nazi yang memandang homoseksualitas sebagai ancaman biologis bagi bangsa. Di sisi lain, pemerintah Belanda merasa perlu menunjukkan "keunggulan moral" Kristen untuk me-legitimasi kekuasaan kolonial mereka di mata dunia. Di wilayah jajahan, kaum nasionalis dan kelompok religius menggunakan skandal homoseksualitas tahun 1938 itu untuk merongrong wibawa moral penjajah Belanda. Dalam logika pergerakan saat itu, jika penjajahnya "bejat", maka mereka tidak berhak memimpin bangsa Indonesia yang "bermoral".

Puncaknya, di bawah pendudukan oleh Jerman (1940-1945), persekusi terhadap homoseksual di Belanda dimu-lai. *Verordening tot bestrijding van tegennatuurlijke ontucht* (Vo 81/40) atau "Peraturan untuk memerangi perzinah-an yang tidak wajar" adalah legislasi anti-gay oleh Jerman Nazi di Belanda selama Perang Dunia II. Ribuan kaum homosek-sual, bersama dengan para tahanan politik dan orang-orang Yahudi, dikirim ke dalam kamp konsentrasi di seluruh pen-juru Eropa. Mereka diberikan tanda segitiga terbalik ber-warna pink di dada. Meski peristiwa ini tidak berdampak secara langsung di Hindia Belanda, tetapi skandal susila yang berlangsung pada akhir 1930'an telah menjadi awal mula homofobia yang kita jumpai di Indonesia hari ini. Homofobia adalah warisan kolonial.

Amnesia Poskolonial

Berdasarkan rangkaian paparan di atas, terlihat sebuah garis waktu yang jelas mengenai bagaimana persekusi terhadap homoseksualitas di Nusantara berevolusi dari hukuman fisik yang kejam pada masa VOC menjadi kriminalisasi sistematis oleh negara modern awal abad ke-20. Pada mula-nya, otoritas kolonial menggunakan kekerasan ekstrem dan dogma agama untuk menghukum perilaku yang dianggap menyimpang. Akan tetapi seiring berjalan waktu, institusi seperti *Zedenpolitie* (Polisi Susila) dan misi medis mengubah isu ini menjadi persoalan "kebersihan moral" dan "kesehatan masyarakat." Campur tangan ini tidak hanya menyasar perorangan, tetapi juga menghancurkan struktur sosial tradisio-nal dan tatanan domestik masyarakat adat, seperti yang terjadi pada suku Marind-Anim di Papua serta institusi *Bissu* di Sulawesi, demi memaksakan model keluarga inti dan sistem gender biner Barat.

Lebih jauh lagi, fenomena ini menegaskan bahwa represi terhadap keragaman gender di Nusantara adalah produk dari jalinan struktur yang saling berkelindan dan tidak dapat dibedah secara terpisah. Negara kolonial mengguna-kan instrumen hukumnya, didorong oleh kepentingan kapitalisme untuk menciptakan tenaga kerja yang teratur dalam unit keluarga inti, serta sistem heteropatriarki yang menem-patkan maskulinitas dominan sebagai standar kepemimpinan. Narasi ini diperkuat oleh sentimen rasisme yang memandang praktik tradisional pribumi sebagai sesuatu yang "primitif" atau "kotor," yang kemudian divalidasi oleh konservatisme agama sebagai bentuk dosa. Dengan demikian, kolonialisme-imperialisme tidak hanya menjajah wilayah secara fisik, tetapi juga melakukan penjajahan epistemologis yang menyeragamkan identitas manusia di bawah satu standar moralitas tunggal yang represif.

Sebagai kesimpulan, sejarah ini membuktikan bahwa diskriminasi dan persekusi terhadap minoritas seksual di Indonesia sering kali merupakan "ekspor" nilai moral kolo-nial yang dipaksakan lewat kekuatan birokrasi dan hukum. Nilai-nilai luar ini secara perlahan menggeser dan mengubur kearifan lokal Nusantara yang pada dasarnya jauh lebih inklusif dan memiliki ruang bagi keragaman gender. Apa yang kini sering dianggap sebagai standar moralitas "asli" atau "tradisional" sesungguhnya adalah residu dari upaya disiplin tubuh dan pemurnian akhlak ala Eropa yang digunakan untuk menundukkan identitas pribumi pada masa penjajahan. Alhasil, kita mengalami apa yang Saskia Wieringa (2024) sebut sebagai amnesia poskolonial. Kita jarang tahu bahwa keberagaman gender dan seksualitas itu adalah hal lazim dalam budaya masyarakat di Nusantara sampai kolo-nialisme menghapus ingatan akannya; banyak yang berpikir bahwa LGBT adalah fenomena zaman modern, pengaruh asing dan kebarat-baratan.

Poskolonialitas ini ditandai oleh suatu ironi: dulunya Eropa begitu represif dan puritan tetapi kemudian di zaman modern menjadi lebih bebas dan toleran atas keberagaman gender dan seksualitas. Sebaliknya, Nusantara yang dulu lebih bebas sekarang malah menjadi represif dan puritan. Dahulu, orang-orang Belanda dan Eropa lainnya begitu jijik dan terkejut dengan homoseksualitas dan transgenderisme pribumi; sekarang orang-orang Indonesia yang begitu jijik dengan LGBT dan bendera pelangi yang berkibar di kota-kota besar di Belanda. Ini yang saya sebut sebagai kiasmus sejarah, yang menggambarkan dua subjek yang bertukar atribut secara silang. A menjadi B, B menjadi A.



Aksi protes LGBTQ+ pertama di Amsterdam diselenggarakan pada 25 Juni 1977, sebagai bentuk protes atas hasil referendum di Florida, Amerika Serikat, pada awal bulan itu.

Proses perubahan ini tidak berlangsung berbarengan. Penghancuran kebudayaan yang menghargai keberagaman gender dan seksualitas itu terjadi bertahap selama ratusan tahun hasil dari kombinasi mematikan kolonialisme Eropa, konservatisme agama, fasisme Jerman, dan hereropatriarki. Sebaliknya, gerakan pembebasan seksual di Belanda dan Eropa pada umumnya muncul pada akhir dekade 1960'an dan 70'an. Situasinya membaik menjelang 2000'an, seiring militansi dan desakan yang kuat dari gerakan LGBT. Sekarang, Belanda secara luas diakui sebagai pemimpin global dalam hak dan penerimaan LGBTQ+, dan sering kali menduduki peringkat sebagai salah satu negara paling progresif di dunia. Negara ini adalah negara pertama di dunia yang melegalkan pernikahan sesama jenis pada tahun 2001. Pada awal tahun 2026, negara ini semakin memperkuat reputasinya sebagai negara inklusif dengan menunjuk Perdana Menteri gay pertama yang secara terbuka mengakui orien-tasi seksualnya, Rob Jetten.

Penutup

Sepanjang ribuan tahun peradaban manusia, kaum LGBT telah berada di lapisan terbawah hierarki penindasan, bersama dengan perempuan, hewan non-manusia dan alam. Penindasan ini dilakukan secara sistematis oleh semua jenis kekuasaan politik. Pada zaman pertengahan Eropa, kaum homoseksual dimutilasi, dihukum mati, sampai dibakar hidup-hidup di bawah rezim gereja. Kekerasan ini berlanjut saat rezim Fasis Hitler pada 1933 menahan sekitar seratus ribu homoseksual dan transgender dalam kamp konsentrasi. Mereka ditandai dengan segitiga merah muda sebagai sistem penggolongan tahanan, dan kerap mengalami sterilisasi paksa di sana. Saat pasukan sekutu datang, tahanan merayakannya, hanya untuk menyadari bahwa mereka tetap akan dipenjara oleh rezim "demokratis" Jerman yang baru. Rezim komunis Stalin terinspirasi Jerman menerapkan kriminalisasi yang sama pada 1934 di mana ribuan homoseksual dikirim ke gulag untuk kerja paksa. Semua spektrum politik mulai dari konservatif, fasis, liberal, hingga kelompok "revolusioner" komunis sekali pun, telah berpartisipasi ke dalam perayaan pemberantasan kaum LGBT secara brutal.

Naskah ini telah membantah tuduhan bahwa LGBT adalah suatu fenomena baru yang "diimpor" dari luar atau perilaku menyimpang akibat pengaruh gaya hidup kebarat-baratan. Dari Aceh hingga ke Papua, banyak laporan zaman kolonial hingga kajian etnografis baru-baru ini yang menun-jukkan keberagaman gender dan seksualitas. Pada akhirnya, sejarah ini mengingatkan kita bahwa jauh sebelum dunia modern mencoba memberi nama dan kategori, masyarakat di Nusantara telah terlebih dulu mempraktikkan penerimaan yang tulus, mengakui bahwa kekuatan ilahi dan kemanusi-aan yang sejati justru sering kali muncul dari kemampuan-nya untuk menjadi "ibu sekaligus bapa," merangkul seluruh spektrum keberadaan tanpa menyisakan ruang bagi peng-hakiman.

Meski begitu, keberagaman ini perlahan diberantas se-menjak kolonialisme Belanda, dan diwarisi dalam semangat konservatisme agama baru-baru ini. Kenyataannya, tahun 1945 tidak punya arti apa pun bagi para LGBT. Pembebasan nasional dan pembebasan kelas tidak menjamin apa pun, dan bahkan tidak cukup sampai di situ. Pembebasan seksual dan gender harus mampu berdiri dari kekuatannya sendiri. Oleh karena itu, bagi kami, sarana pembebasan queer dan penghapusan sistem norma yang hierarkis seperti homofobia, patriarki dan heteronormatifitas, harus terwujud ke dalam anarki dan revolusi sosial. Anarki berarti kebebasan untuk mencintai dan otonomi mutlak atas tubuh tiap-tiap pribadi. Ini dimulai dari penerimaan atas diri sendiri, lalu penciptaan lebih banyak ruang aman, dan akhirnya, cita-cita kesetaraan yang lebih meluas di masyarakat.

Perubahan nilai-nilai dalam masyarakat untuk mencapai kesetaraan sejati memang akan berlangsung lama dan bertahap. Tapi bukan berarti mustahil. Kita tidak boleh lupa bahwa dua abad silam, mustahil untuk membayangkan budak kulit hitam hidup sebagai orang merdeka; atau seabad silam, perempuan tidak diperbolehkan ikut dalam pemilihan; dan 70 tahun silam, orang Eropa tidak percaya bahwa pribumi Indonesia, yaitu "primitif berkulit cokelat" punya kemampuan untuk dibiarkan mengelola negerinya sendiri. Saat ini dapat kita lihat bahwa semua nilai-nilai usang itu (perbudakan, patriarki, kolonialisme) bukan hanya dipertanyakan, tetapi juga dipandang bodoh, memalukan dan tidak manusiawi. Temboknya terbukti telah roboh, dan fondasinya tengah dibongkar. Bakal ada gilirannya ketika kaum LGBT merebut martabatnya sendiri; saat asumsi homofobia justru terbukti tidak berdasar.

Perjuangan ini menuntut pengorganisiran yang matang dan keteguhan hati. Memetik ilham dari kerusuhan Stonewall 1969 sebagai simbol perlawanan terhadap penindasan, gerakan pembebasan seksual melampaui sekadar identitas gender modern. Di tanah kita berpijak, marwahnya adalah gerakan dekolonial yang berupaya memulihkan memori kolektif tentang keberagaman seksual dan gender yang telah dipraktikkan oleh nenek moyang kita jauh sebelum era kolonisasi. Dengan melestarikan kembali nilai-nilai luhur tersebut, kita menegaskan bahwa keberagaman gender dan seksualitas adalah warisan. Kita adalah keturunan dari 'suku pelangi', dan pelangi tidak akan pernah bisa dihapus dari langit.

Kepustakaan

Tesis dan Jurnal

- Ajidarma, Seno Gumira. (2020). "The Sexual Orientation of Panji: Cultural Construction in Intermediation", dalam *Interdisciplinary Journal of Asia Pacific Arts* 3(2), November 2020, hlm. 31-40.
- Ali, Lukman & Hutagalung. (1973). *Hikayat Panji Kuda Semirang: Transkripsi*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Alnoza, Muhamad dan Dian Sulistyowati. (2021). "Konstruksi Masyarakat Jawa Kuno Terhadap Transgender Perempuan Pada Abad Ke-9-14 M", dalam: *Amerta*, *Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi*, Vol. 39, No. 1, Juni 2021: hlm. 51-64.
- Aken, A.Ph. van dan Westenenk, L.C. (1915). *Nota betreffende de afdeeling Koerintji. De Minangkabausche Nagari* [Catatan mengenai Wilayah Kerinci. Nagari Minangkabau]. N.V. UItgeversmaatschappij "Papyrus".
- Andaya, Barbara Watson. (2006). *The Flaming Womb: Repositioning Women in Early Modern*. University of Hawai'i Press.
- Andaya, Leonard Y. (2018). "The Bissu: Study of a Third Gender in Indonesia". Dalam A. Zamfira, C. De Montlibert, & D. Radu (peny.), *Gender in Focus: Identities, Codes, Stereotypes and Politics* (edisi ke-1). Verlag Barbara Budrich. Hlm 64-87.
- Baker, Brett. (2005). "South Sulawesi in 1544: a Portuguese letter." Dalam: *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, vol. 39, no. 1 (2005), hlm. 61–85.
- Baal, Jan van. (1966). *Dema: Description and Analysis of Marind-Anim Culture (South New Guinea)*. The Hague – Martinus Nijhoff.
- Batavus. (1886). "Delische Pennekrassen." *Java-bode: nieuws, handels- en advertentieblad voor Nederlandsch-Indie*, 9 Oktober 1886.
- Blackwood, Evelyn. (2005). "Gender Transgression in Colonial and Postcolonial Indonesia" dalam *The Journal of Asian Studies* 64, no. 4 (November 2005), hlm 849–79.
- Belo, Jane. (1966). *Bali: Rangda and Barong*. Seattle; University of Washington Press.
- Belo, Jane. (1970). *Traditional Balinese Culture*. New York; Columbia University Press.
- Blackwood, Evelyn dan Wieringa Saskia. (1999). *Female Desires: Same-sex Relations and Transgender Practices Across Culture*. Columbia University Press.
- Bloembergen, Marieke. (2011a). *Polisi Zaman Hindia Belanda: Dari Kepedulian dan Ketakutan*. Penerbit Buku Kompas.

- Bloembergen, Marieke. (2011b). “Being clean is being strong Policing cleanliness and gay vices in the Netherlands Indies in the 1930s.” Dalam: C. (Kees) van Dijk, Jean Gelman Taylor (peny.) *Cleanliness and Culture: Indonesian Histories.* (2011). Netherlands: Brill.
- Bock, Carl. (1882). *The Head-Hunter' of Borneo*. Gilbert and Rivington. London.
- Boellstorff, Tom (2003). '"Authentic, of course!": gay language in Indonesia and cultures of belonging'. Chapter 7, hlm. 181–201 dalam William Leap, Tom Boellstorff (peny). *Speaking in Queer Tongues: Globalization and Gay Language*. University of Illinois Press.
- Boellstorff, Tom. (2005). *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia.* Princeton University Press; New Jersey.
- Boomgaard, Peter. (2012). “Male–male sex, bestiality and incest in the early-modern Indonesian Archipelago: Perceptions and penalties”, dalam *Sexual Diversity in Asia, c. 600–1950*. Routledge
- Boyle, Frederick. (1865). *Adventures among the Dyaks of Borneo*. Hurst and Blackett Publishers. London.
- Breman, Jan. (1989). *Taming the Coolie Beast: Plantation Society and the Colonial Order in Southeast Asia*. Oxford University Press.
- Butar, Edison Butar. (2024). *Nantinjo: Tubuh yang Terus Hidup*. Cangkang Queer; Medan.
- Chabot, Hendrik Theodorus. (1996 [1950]). *Kinship, Status, and Gender in South Celebes*. Leiden: KITLV Press.
- Crenshaw, K. (1989). “Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics” dalam *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), hlm 139–167.
- Curnow, Heather M. (2007). *Women on The Margins: An Alternative to Kodrat?* Tesis untuk doktor filsafat di University of Tasmania, Hobart.
- de Lyon, J.M.B. (1941). “Over de Waroks and Gemblaks van Ponorogo”, dalam *Kolonial Tijdschrift*, vol. 30 (1941). Hlm 740-760.
- der Kroef, Justus M. Van. (1954). “Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia” (1954) dalam *University of Manila Journal of East Asiatic Studies*, Vol.III, No.3, April 1954.
- der Veen, Hendrik Van. (1923). “De Priesters en Priesteressen bij de Sa'dan-Toraja's” dalam *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, 63 (1923): hlm 375-401.
- Dobbin, C. (1983). *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra 1784–1847*. London: Curzon.
- Dunn, T. R. (2025). *The Pink Scar: How Nazi Persecution Shaped the Struggle for LGBTQ+ Rights*. United States: Penn State University Press.
- Drabbe, Piet. (1940). *Het leven van den Tanémbarees* [Kehidupan Orang-orang Tanimbar]. E.J.Brill; Leiden.
- Drewes, G.W.J. (1980). *Two Achehnese Poems*. Brill.
- Forshee, Jill. (2006). *Culture and Customs of Indonesia*. Greenwood Press.
- Freund, K., & Watson, R. J. (1992). “The proportions of heterosexual and homosexual pedophiles among sex offenders against children: an exploratory study.” Dalam *Journal of sex & marital therapy*, 18(1), hlm 34–43.

- Hadler, Jeffrey. (2008) *Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Indonesia Through Jihad and Colonialism*. New York; Cornell University.
- Hamka, Buya. (2017). *Fakta dan Khayal Tuanku Rao.* Republika Penerbit.
- Hupe, C. (1846). "Korte Verhandeling atas de Godsdienst, Zeden, enz. Der Dajakkers." *Tijdschrift voor Neêrland's Indië*, 8. Jaargang, 3. Deel, 1846, hlm. 127-172; hlm. 245-280.
- Hurgronje, Snouck. (1906a). *The Achehnese*. Vol.1. Leyden; E.J. Brill.
- Hurgronje, Snouck. (1906b). *The Achehnese*. Vol.2. Leyden; E.J. Brill.
- Hoadley, Mason C. (1981). *An introduction to Javanese law: a translation of and commentary on the Agama*. Tucson: Published for the Association for Asian Studies by the University of Arizona Press.
- Hoek, Jan. (1949). *Dajakpriesters: Een bijdrage tot de analyse van de religie der Dajaks* [Dukun Dayak: Analisis atas Agama Dayak]. Disertasi Ph.D., Universiteit van Amsterdam.
- Houben, V.J.H. (1994). *Kraton and Kumpeni: Surakarta and Yogyakarta, 1830-1870*. KITLV Press.
- Hooykaas, C. (1947). "Pendeta Banci Bangsa Toraja", dalam, *Modern Maleis Zakelijk Proza* [Prosa Biasa Melayu Modern], cetakan ke-3 (Groningen & Batavia: J.B. Wolters, 1947), hal. 12-15.
- Hoskins, Janet. (1990). "Doubling Deities, Descent, and Personhood: An Exploration of Kodi Gender Categories." Dalam *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, peny. Jane Monnig Atkinson dan Shelly Errington. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Jacobs, Julius. (1883). *Eenigen tijd onder de Baliërs: eene reisbeschrijving met aantekeningen betreffende hygiene, land- en volkenkunde van de eilanden Bali en Lombok* [Menghabiskan Waktu di Antara Orang Bali]. Batavia. G. Kolff & Company.
- Julijanti, dkk. (2025). "Sinden's Communication Experience Male Sinden (Lengge') in Sandur Art in Madura". Makalah dalam Proceedings of the 1st International Conference on Social Environment Diversity (ICOSEND 2024), Advances in Social Science, Education and Humanities Research 905.
- Junghuhn, Franz Wilhelm. (1847). *Die Battaländer auf Sumatra* [Orang-orang Tanah Batak di Sumatra]. Berlin; G. Reimer.
- Jongejans, J. (1922). *Ons mooi Indië: Uit Dajakland* [Hindia Kita yang Indah: Dari Tanah Dayak]. Meulenhoff-Editie.
- Karsch-Haack, Ferdinand. (1911). *Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker* [Kehidupan Sesama Jenis di Kalangan Masyarakat Alami]. München; E. Reinhardt.
- Killermann, Sam. (2013). *The Social Justice Advocate's Handbook: A Guide to Gender.* Impetus Books.
- Kol, Henri Hubert van. (1903). *Uit Onze Koloniën: Uitvoerig Reisverhaal* [Dari Koloni Kita: Catatan Perjalanan yang Luas]. Leiden: A.W. Sijthoff.
- Kruijt, J.A. (1877). *Atjeh en de Atjehers. Twee Jaren Blokkade op Sumatra's Noord-Oost-Kust.* [Aceh dan masyarakat Aceh. Dua Tahun Blokade di Pantai Timur Laut Sumatera]. Leiden: Gualth. Kolff.
- Koormans. (1903). *De Koelie-Ordonnantie tot regeling van de rechtsverhouding tusschen werkgevers en werklieden in de Residentie Oostkust van Sumatra* [Peraturan tentang Pekerja Kuli yang mengatur hubungan hukum antara pengusaha dan pekerja di Wilayah Pesisir Timur Sumatera]. Materi kuliah di Amsterdam; De Bussy.

- Leube Isa & Malem, T. (1983). *Hikayat Ranto Ngon; Hikayat Teungku di Meukek* (R. Harun, Penyunting). Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Ling Roth, Henry. (1893). "The Natives of Borneo: Edited from the Papers of the late Brooke Low, Esq., edited by H. Ling Roth," dalam *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 14 April 1893: Vol 21, hlm 110-139.
- Lumholtz, C. (1920). *Through Central Borneo* (Vol. 1). Charles Scribner's Sons.
- Matthes, B.F. (1872). *Over de bissoe's of heidense priesters en priesteressen der Boegineezen* [Tentang Bissu atau Dukun dan Dukun Perempuan Pagan dalam Masyarakat Bugis]. Amsterdam: Van der Post. [Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde 7, 1.]
- Mead, Margaret dan Bateson, Gregory. (1942). *Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York Academy of Sciences.
- Meigs, Anna. (1990). "Multiple Gender Ideologies and Statuses", dalam Peggy Reeves Sanday & Ruth Gallagher Goodenough (peny.) *Beyond the Second Sex*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Muljana, Slamet. (2006). *Nagara Kretagama*. LKiS; Yogyakarta.
- Mundy, Rodney (1848) *Narrative of Events in Borneo and Celebes, Down to the Occupation of Labuan: from the Journals of James Brooke, Esq. Rajah of Sarawak, and Governor of Labuan. Together With a Narrative of the Operations of H.M.S. Iris.* London: John Murray, second edition.
- Navis, Ali Akbar. (1987). "Anak Jawi di Kampung Kami", dalam *Tempo*, No.32, Tahun 17, 10 Oktober 1987, hlm. 25.
- Niuwenhuis, Anton W. (1994). *Di Pedalaman Borneo: Perjalanan dari Pontianak ke Samarinda 189*4. Gramedia; Jakarta.
- Noordam, D.J. (1995). *Riskante relaties: vijf eeuwen homoseksualiteit in Nederland 1233-1733* [Hubungan Berisiko: Lima Abad Homoseksualitas di Belanda 1233-1733]. Publisher Verloren.
- Oetomo, Dédé. (1991). "Homoseksualitas di Indonesia", dalam *Prisma*, No.7, Juli 1991.
- Oetomo, Dédé. (2001). *Memberi Suara pada Yang Bisu*. Yogyakarta; Galang Press.
- Perelaer, Michael Theophile Hubert. (1870). *Ethnographische beschrijving der Dajaks* [Uraian etnografis suku Dayak]. J. Noman.
- Pfeiffer, Ida. (1855). *A Lady's Second Journey Round the World: From London to the Cape of Good Hope, Borneo, Java …* Longman, Brown, Green, and Longmans.
- Pires, Tomé. (2025). *Suma Oriental*. Diva Press; Yogyakarta.
- Purba, Darwita Hasian dan Sahat Martua Lumbantobing. (2024). *Si Dua Jambar: Pemahaman Masyarakat Batak Toba tentang Gender & Seksualitas*. Cangkang Queer; Medan.
- Putra, Bima Satria. (2021). *Dayak Mardaheka: Sejarah Masyarakat Tanpa Negara di Pedalaman Kalimantan*. Pustaka Catut.
- Rutherford, Danilyn. (2003). *Raiding the Land of the Foreigners: The Limits of the Nation on an Indonesian Frontier*. Princeton University Press.
- Raffles, Thomas Stamford. (1817). *The History of Java*. Volume 1. London.

- Ricklefs, Merle Calvin. (1998). *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1726-1749: History, Literature, and Islam in the Court of Pakubuwana II.* University of Hawaii Press.
- Rizzo, Susanna Grazia. (2004). *From Paradise Lost to Promised Land: Christianity and the Rise of West Papuan Nationalism*. Disertasi ini diajukan untuk memperoleh Gelar Doktor Filsafat (Sejarah) dari Universitas Wollongong.
- Rosidi, Ajip. (2023). *Candra Kirana: Sebuah Saduran atas Cerita Panji*. Nuansa Cendekia; Bandung.
- Roth, Ling H. (1896). *The Native of Sarawak and British North Borneo*. Truslove & Comba. New York.
- Sastrawinata. (2003). *Panji Semirang*. Balai Pustaka; Jakarta.
- Schefold, R. (1988) *Lia: Das Grosse Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien)*. Berlin: D. Reimer.
- Schärer, Hans. (1946). *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* [Gagasan tentang Tuhan dalam Suku Dayak Ngadju di Kalimantan Selatan]. Leiden, E.J. Brill.
- Seligmann. (1902). "Sexual Inversion Among Primitive Races". Dalam: A Journal of Neurology and Psychology, Psychiatry and Neuriatry, Vol. XXIII, 1902. hlm 11-15.
- Settersten, Richard dan Barbara E. Ray. (2010). *Not Quite Adults: Why 20-Somethings Are Choosing a Slower Path to Adulthood, and Why It's Good for Everyone*. Publisher Random House Publishing Group.
- Sunardi. (1978). *Srikandi Belajar Memanah*. Balai Pustaka.
- Teeuw, Dr A. (1950a). *Hariwańśa* (Bagian 1 Tekst en Critisch Apparaat, Bagian 2 Vertaling En Aantekeningen). Verhandelingen Van Het Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- En Volkenkunde. Deel IX. 'S-Gravenhage; Martinus Nijhoff.
- Tol, Roger. (2019). "The wonderful UNESCO collection of Panji tales in Leiden". *Wacana*, *Journal of the Humanities of Indonesia*: Vol. 20: No. 1, Article 3. Hlm 32-55.
- Yerri, P, OFM. Cap. (penj). (2016). *Kutipan-Kutipan & Foto-Foto dari "Borneo Almanak" 1911-1955*. Penerbit Pohon Cahaya. Yogyakarta.
- van der Kroef, Justus Maria. (1958). *Indonesian social evolution, some psychological considerations.* Amsterdam, Wereld-Bibliotheek.
- von de Wall, H. (1850) "Vervolgvan het extract uit de dagelijksche aanteekeningen van den civielen gezaghebber voor Koetei en de Oostkust van Borneo." Dalam: *Indisch Archief. Tijdschrift voor de Indien*, uitgegeven door S. A. Buddingh. Batavia: Langle & Co. 2. Jaargang, Deel III, 1850, hlm 442-487.
- Villiers, John. (1985). *East of Malacca: Three Essays on the Portuguese in the Indonesian Archipelago in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*. Calouste Gulbenkian Foundation.
- Wahyudi, Agus. (2015). *Serat Centhini 4*. Yogyakarta; Cakrawala.
- Ward, K. (2009). *Networks of Empire: Forced Migration in the Dutch East India Company*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Wieringa, Saskia. (2024). *A Political Biography of the Indonesian Lesbian, Bisexual and Trans Movement.* Bloomsbury Academic.
- Wilken, G.A. (1889). *Plechtigheden en gebruiken bij Verlovingen en Huwelijken bij de volken van den Indischen Archipel* [Upacara dan Adat Istiadat pada Pertunangan dan Pernikahan di Kalangan Masyarakat Kepulauan Indonesia.]. Gravenhage; Martinus Nijhoff.

- Williams, Th. Rh. (1969) *A Borneo Childhood*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Yudhistira, Naufal Anggito. (2024). "Membaca Kembali Keberagaman Gender dan Orientasi Seksual dalam Kesusastraan Jawa Tradisional", *Manuskripta*, Vol. 15, No. 2, 2025, hlm 153-181.
- Zoetmulder, P.J. (1983). *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang.* Penerbit Djambatan; Jakarta.

Sumber Lainnya

- Agustina, Cisilia. (2017). "Tari Gandrung Sepi Penerus, Legong Muani Kian Digemari." Diakses dari https://balebengong.id/tari-gandrung-legong-muani/
- Antara Foto. (2025). "Terdakwa gay dituntut 100 kali cambuk di aceh". Diakses pada 30 Januari 2026 dari https://www.antarafoto.com/id/view/2439190/terdakwa-gay-dituntut-100-kali-cambuk-di-aceh
- BBC.com. (2017). "Pertama di Aceh, pasangan gay dihukum 85 kali cambuk". Diakses pada 30 Januari 2026 dari: https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-39944910
- BBC.com. (2016). "Pesantren waria di Yogyakarta ditutup, LBH protes". Diakses pada 30 Januari 2026 dari: https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/02/160225_indonesia_ponpes_waria_ditutu
- Canadian Psychological Association (CPA). Homosexuality, Heterosexuality and Pedophilia. Diakses dari: https://cpa.ca/cpasite/UserFiles/Documents/Practice_Page/pedophilandhomosexfinal.pdf
- Fitria, Devi. (2010). "Seksualitas di Balik Tembok Keraton", diakses dari Historia.org pada 11 Januari 2026 melalui: https://www.historia.id/article/di-balik-tembok-keraton-prw16
- Harsono, Andreas. (2018). "Polisi Indonesia Melecehkan Perempuan Transgender". Diakses pada 30 Januari 2026 dari: https://www.hrw.org/id/news/2018/11/08/324124
- Janssen, D. F. (2002). *Growing Up Sexually*. Volume I: World Reference Atlas. Interim report. Amsterdam, The Netherlands. Diakses dari: http://www.sexarchive.info/GESUND/ARCHIV/GUS/INDONESIAOLD.HTM?hl=id-I
- Joustra, Arendo. (1988). *Homo Erotisch Woordenboek*. Diambil pada 4 Januari 2026, dari https://www.dbnl.org/tekst/j
- Norton, Rictor (peny.), "Newspaper Reports, The Dutch Purge of Homosexuals, 1730," *Homosexuality in Eighteenth-Century England: A Sourcebook*. Diakses pada 31 Januari 2026 dari: http://www.rictornorton.co.uk/eight
- Prapanca, M. (n.d.). *Nagara-Kertagama.* Java History: Materials for the Medieval and Early Modern History of Indonesia. Universität Hamburg. Diambil pada 30 Januari 2026, dari https://www.spaetmittelalter.uni-hamburg.
- Priska Erllanda (@priska_erllanda). (15 September 2025). Postingan Instagram. Diambil dari https://www.instagram.com
- Purwadarminta. (1939). *Bausastra Indonesia-Jawi*. Diambil dari sastra.org
- Sitompul, Martin. (2019). "Prostitusi di Perkebunan Deli", diakses pada 9 Februari 2026 dari: https://www.historia.id/article/prostitusi-di-perkebunan-deli-vxj5r
- Thajib, Ferdiansyah. (2009). Homoseksualitas Indonesia di Persimpangan "Djalan Sampoerna". Diakses dari: https://www.kunci.or.id/review/homoseksualitas-indonesia-di-persimpangan-djalan-sampoern/
- Tribrata News. (2025). "Polda Jatim Amankan 4 Orang Admin dan Anggota Group WA Gay di Surabaya". Diakses pada 30 Januari 2026 dari: https://tribratanews.sulut.polri.go.id/polda-jatim-amankan-4-orang-a
- Zoetmulder, P.J. & S.O. Robson. (1982). *Old Javanese-English Dictionary*. 's-Gravenhage: M. Nijhoff. Diakses dari http://sealang.net/ojed/

Anti-Copyright



SOUTHEAST ASIAN
ANARCHIST LIBRARY

Bima Satria Putra
Suku Pelangi
LGBT dalam Budaya Masyarakat di Nusantara
March 2026

Pustaka Catut, 2026
Disclaimer: Untuk mendukung penulis, tetap beli buku fisiknya di Pustaka Catut.

sea.theanarchistlibrary.org