IDENTITAS PEREMPUAN INDONESIA:

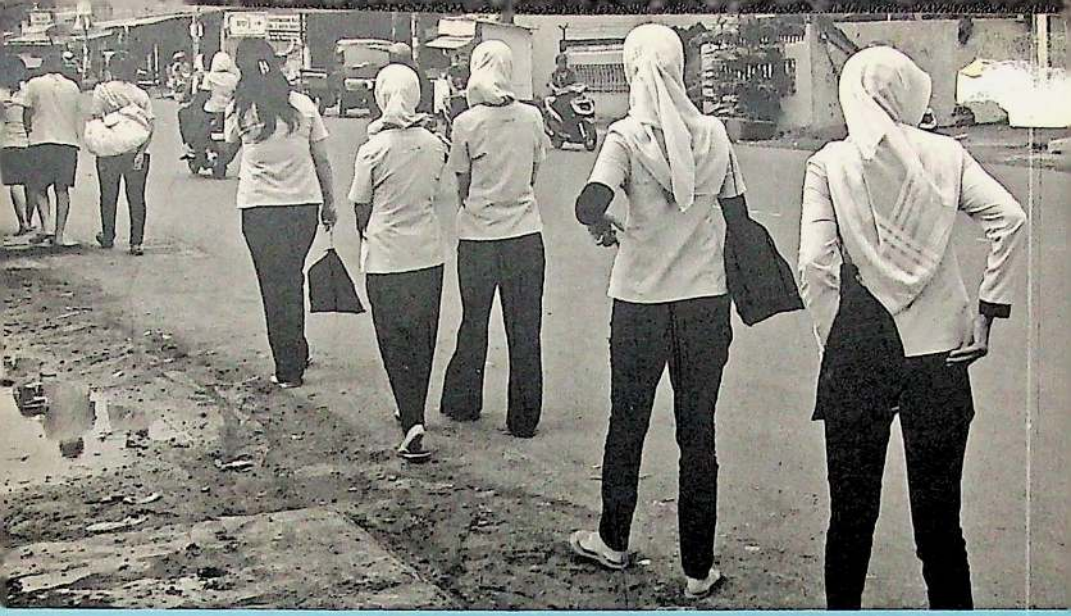
Status, Pergeseran Relasi Gender, dan Perjuangan Ekonomi Politik



RARIA

EDITOR:
ARI UJIANTO
MUHAMMAD NURKHOIRON

desantara



Saat ini di masa globalisasi dunia, dipimpin oleh korporasi perusahaan transnasional, keluarga menjadi agensi korporasi tersebut untuk globalisasi ekonomi-politik, sosial-budaya, dalam satu paket penyeimbangan produksi dan konsumsi di pasar bebas. Maka identitas perempuan - tanpa masuk ke wilayah perdebatan homo dan heteroseksual - juga terbentuk dalam identitas keluarga sebagai agensi globalisasi.

Ruth Indiah Rahayu/Peneliti Feminis pada
Institute Kajian Krisis dan Studi Pembangunan Alternatif

PUST

ISBN 978-979-359-608-2
9 789793 596082

IDENTITAS PEREMPUAN INDONESIA: STATUS, PERGESERAN RELASI GENDER, DAN PERJUANGAN EKONOMI POLITIK
© DESANTARA

ukuran 14,5 x 21cm; xii + 218 halaman

Penulis :
AMIN MUDZAKKIR
HERU PRASETIA
HILMA SAFITRI
IDHAM ARSYAD
MUHAMMAD NURKHOIRON
NANING RATNINGSIH
RUTH INDIAH RAHAYU
YULIANINGSIH RISWAN

Editor :
ARI UJIANTO
MUHAMMAD NURKHOIRON

Editor Bahasa :
INGWURI HANDAYANI
MOH NURUL HUDA

Penataletak :
SYAHRUL

Sampul :
DIMAS

Diterbitkan oleh :
Desantara Foundation
Komplek Depok Lama Alam Permai, Blok K-3
Depok 16431
E-mail : mail@desantara.org

Edisi pertama, November 2010

ISBN : 978-979-35960-8-2

Hak cipta dilindungi oleh Undang-undang

Jilbab	:	Sejenis kerudung yang digunakan oleh perempuan, yang menutupi kepala hingga leher.
JKPP	:	Singkatan dari Jaringan Kerja Pemetaan Partisipatif
KEPU	:	Singkatan dari kelompok usaha, terutama di desa Jangkaran, kab. Kulon Progo, DIY.
Kerudung	:	Kain yang digunakan untuk menutupi kepala perempuan
KK	:	Singkatan dari Kontrak Karya
KONPHALINDO	:	Singkatan dari Konsorsium Nasional untuk Pelestarian Hutan dan Alam Indonesia
KPA	:	Singkatan dari Konsorsium Pembaharuan Agraria
KUA	:	Singkatan dari Kantor Urusan Agama
LBC	:	Singkatan dari *London Beauty Center*
Li'an	:	Sumpah yang diucapkan oleh seorang suami kepada istrinya dengan tuduhan berzina, dan sebaliknya, sumpah yang diucapkan oleh seorang istri untuk menyangkal tuduhan suaminya tersebut.
Manequin	:	Sarana pemajang busana di toko
Merti Desa	:	Kegiatan membersihkan lingkungan desa yang dilakukan oleh seluruh warga setempat, sebagai simbol rasa syukur masyarakat atas karunia Tuhan.
Ngarsa Dalem	:	Sebutan untuk Sultan Yogyakarta
P4	:	Singkatan dari Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila
Pamong Desa	:	Sebutan untuk pejabat administrasi desa, biasa digunakan di Jawa.
PAUD	:	Singkatan dari Pendidikan Anak Usia Dini

Glosarium

AKATIGA	:	Pusat Analisis Sosial yang berbasis di Bandung, memfokuskan kegiatannya pada penelitian sosial tentang berbagai perkembangan kondisi dan isu pedesaan dan perkotaan dari sisi agraria, buruh, usaha kecil dan mikro, serta inisiatif-inisiatif pengaturan dan gerakan sosial.
ARC	:	Singkatan dari *Agrarian Resources Center*.
BPN	:	Singkatan dari Badan Pertanahan Nasional.
Cadar	:	Kain penutup muka, biasa digunakan oleh perempuan.
Carik	:	Sebutan untuk jabatan Sekretaris Desa, umumnya di Jawa.
East India Company	:	Korporasi dagang Inggris di India.
Enclosure	:	Upaya sistematis untuk mencerabut ikatan-ikatan dan sistem sosial penduduk dengan sumber daya alamnya menjadi ikatan ekonomi semata.
Fiqh	:	Ilmu yang mempelajari hukum (syariah) dalam agama Islam.
Hibridisasi	:	Sebuah proses interaksi kultural antara yang lokal dengan yang global.
ICMI	:	Singkatan dari Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia.

PAW	:	Singkatan dari Pergantian Antar Waktu
Pelenggah	:	Wilayah yang menjadi kekuasaan Paku Alam sebagai hadiah dari Kesultanan Yogyakarta
PJTKI	:	Singkatan dari Perusahaan Jasa Tenaga Kerja Indonesia
PKK	:	Singkatan dari Program Kesejahteraan Keluarga
Poenale Sanktie	:	Peraturan pemerintah kolonial Belanda yang bertujuan untuk menghukum para kuli yang bekerja di perkebunan.
PRA	:	Singkatan dari *Participatory Rural Appraisal.*
PUSKAPOL UI	:	Singkatan dari Pusat Kajian Politik Universitas Indonesia
Turban	:	Kain penutup kepala, biasa digunakan oleh para lelaki di daerah Timur Tengah, Afrika Utara, dan Asia Barat Daya, berfungsi untuk mengurangi dampak panas di kepala dari terik matahari gurun.
VOC	:	Singkatan dari *Vereegnigde Oost Indische Compagnie* atau Kamar Dagang Hindia Belanda.

Daftar Isi

Glosarium iii
Penghargaan Penerbit ix

Pendahuluan
Deteritorialisasi Keluarga Dan Artikulasi Identitas Perempuan
Ruth Indiah Rahayu 1

Bu Carik Dan Pak Carik: Autonomy And The Creation Of Fluid Patriarchy In Jangkaran, Kulon Progo, Yogyakarta
Yulianingsih Riswan 35

Pakaian, Gaya, Dan Identitas Perempuan Islam
Heru Prasetia 63

Peran Ekonomi Perempuan Nelayan: Studi Tentang Pola Relasi Gender Dalam Keluarga Perempuan Nelayan Muara Baru
Naning Ratningsih 93

Penetrasi Kapitalisme Pertambangan Dan Ketidakadilan Gender: Studi Kasus Atas Pertambangan PT. Inco Dan Dampaknya Terhadap Perempuan Di Desa Soroako, Kab. Luwu Timur, Sulawesi Selatan
Idham Arsyad 111

Perempuan Dan Demokrasi Lokal Di Bali
Amin Mudzakkir 133

Pemetaan Partisipatif Dan Peran Perempuan Dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam
Hilma Safitri 153

Penutup
Identitas Perempuan Indonesia: Menyintas Di Tengah Pusaran Kapitalisme Global
Muhammad Nurkhoiron 177

Daftar Pustaka 200
Indeks 212
Profil Penulis 218

Pengantar Penerbit

Buku yang hadir di hadapan pembaca kali ini merupakan hasil dari proses yang panjang. Tulisan-tulisan yang ada dalam buku ini, sebagian besar bermula dari *Call for Papers* yang diadakan Desantara dengan tema "Perempuan, Gerakan Sosial dan Demokratisasi di Tengah Multikulturalisme Global". Dari tulisan yang masuk, dipilih enam tulisan yang kemudian diperdalam dan dipertajam dalam sebuah *workshop*. Ada banyak masukan dari setiap tulisan, dari sesama peserta maupun fasilitator, agar tulisan menjadi tajam dan indah. Bahkan semua tulisan sudah sampai revisi tentang sistematisasi tulisan dan data-data yang perlu ditambahkan. Akan tetapi, setelah proses pembenahan dan perbaikan tulisan, tidak semua penulis bisa memenuhi *deadline* waktu yang ditentukan sehingga ada kebutuhan mencari tulisan atau penulis lain sebagai tambahan dengan menekankan pada penulis yang selama ini punya *concern* pada isu perempuan. Akhirnya semua tulisan terkumpul dengan tambahan waktu yang demikian panjang.

Tulisan yang terkumpul dan terpilih yang merangkai buku ini membentang dari beragam isu, tetapi seperti yang dipaparkan oleh Ruth Indiah Rahayu dalam Pendahuluan buku ini, ada ketersalinghubungan dari keseluruhan tulisan. Setidaknya masih ada kaitan dengan tema awal yang disodorkan Desantara. Selain

itu, dalam Pendahuluannya, Ruth Indiah menggarisbawahi semangat penulis yang mencermati relasi gender dengan ekonomi-politik di Indonesia dewasa ini.

Semua tulisan didasarkan pada riset, walaupun pendek, yang dilakukan oleh penulisnya yang selama ini telah familiar dan bekerja di wilayah tersebut. Hilma Safitri misalnya, menulis tentang "Pemetaan Partisipatif dan Peran Perempuan dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam", merupakan peneliti yang selama ini aktif di Agrarian Resource Center (ARC), anggota SC Jaringan Kerja Pemetaan Partisipatif (JKPP) dan juga di AKATIGA. Dengan demikian tulisan ini merupakan pengamatan, analisis, sekaligus refleksi dari apa yang dikerjakan selama ini di JKPP.

Demikian juga yang terjadi pada Naning Ratningsih. Karena aktif di Yayasan Kalyanamitra yang salah satu kegiatannya adalah melakukan pemberdayaan ekonomi perempuan di permukiman miskin di wilayah Muara Baru, Jakarta Utara, sehingga riset dan tulisannya juga tak jauh dari apa yang dilakukan selama ini. Kurangnya penelitian tentang transformasi kehidupan nelayan di Jakarta Utara, khususnya kaum perempuannya, semakin mengungkapkan betapa pentingnya meneruskan upaya yang telah dilakukan Naning. Dengan demikian akan semakin memperkaya tulisan tentang perempuan miskin kota Jakarta, khususnya di wilayah pesisir yang bekerja sebagai nelayan. Selama ini *concern* terhadap rakyat miskin kota hanya terkait dengan mereka yang bekerja sebagai buruh atau pekerja ekonomi informal (baca PKL) dan jarang sekali menguak pekerjaan sebagai nelayan. Padahal dengan melihat perkembangan kawasan Jakarta Utara, bisa banyak dikaji tentang perubahan-perubahan kawasan yang selama ini menjadi sentra gravitasi ekonomi, seperti Muara Baru.

Perhatian terhadap apa yang dilakukan selama ini juga menjadi latar belakang munculnya tulisan Yulianingsih Riswan. Berangkat dari catatan hariannya ketika ia menjadi asisten dalam penelitian tentang buruh migran di Kulon Progo, Yogyakarta, Yulia kemudian mencoba melakukan riset tambahan sendiri untuk mempertajam tulisannya ini. Memang masalah yang terus

menimpa buruh migran merupakan masalah yang tak kunjung usai, khususnya soal penyiksaan atau kekerasan yang dialami selama ini. Tetapi Yulia mencoba melihat dari sisi lain, yaitu perubahan relasi gender di keluarga dan di kampung yang sebagian besar perempuannya pernah atau sedang menjadi buruh migran. Dengan fokus pada sebuah keluarga terpandang di desa, Yulia bisa memaparkan perubahan-perubahan relasi tersebut yang dikaitkan atau sebagai konsekuensi dari mobilitas penduduknya sebagai buruh migran. Perubahan relasi gender yang didorong peningkatan kemandirian ekonomi dan peningkatan kesadaran perempuan karena mobilitas sebagai buruh migran ternyata bukan satu-satunya sebab. Ada sebab lain yang disampaikan Yulia dalam tulisan ini, walaupun bukan menjadi fokus.

Jika ketiga penulis sebelumnya *concern* dengan kerja dan relasi gender di dalam keluarga, tulisan berikut dari Heru Prasetia menyoal identitas perempuan lewat pakaian. Heru, peneliti sekaligus koordinator Lafadl Initiatives, menulis tentang " Pakaian, Gaya, dan Identitas Perempuan Islam" yang memaparkan kemunculan, perkembangan, dan makna sosial jilbab di Indonesia. Tak bisa dipungkiri perkembangan pakaian muslimah akhir-akhir ini demikian pesat, dari jenis maupun omset penjualannya. Jilbab yang awalnya dihindari karena sempat ada larangan semasa Orde Baru, kini menjadi komoditas sekaligus identitas. Inikah sebuah gaya hidup baru dimana laku syariah dengan komsumerisme bisa saling beriringan? Entahlah, yang jelas pasar telah memperlihatkan kecerdikannya dalam menyiasati perkembangan sosial ekonomi kaum santri di Indonesia, dengan menyelaraskan dua hal yang selama ini dianggap tak sejalan.

Seperti juga Heru, tulisan Amin Mudzakkir, seorang peneliti muda dari LIPI, juga menyoroti tentang identitas perempuan. Kali ini yang diulas soal posisi dan peran perempuan Bali dalam kehidupan politik dan gerakan demokrasi Indonesia pasca Soeharto. Tulisan ini dimulai dengan lacakan tentang gagasan-gagasan identitas perempuan Bali, khususnya keterlibatan perempuan Bali dalam panggung sejarah yang menjadikannya

sebagai subyek konstruksi identitas "kebalian". Hingga pasca reformasi bergulirlah wacana tentang "ajeg" Bali yang menjadi kajian utama tulisan ini. Dengan melihat tulisan Amin, dibalik kesan aman, damai dan tanpa konflik yang melingkupi kehidupan sosial-politik Bali, ternyata menyimpan konflik dan pertarungan di bawah. Pertarungan itu berkait dengan upaya mengonstruksi identitas kebalian, khususnya terhadap perempuannya yang dilakukan oleh elit lokal.

Idham Arsyad, aktivis dari Sulawesi Selatan, menulis tentang "Penetrasi Kapitalisme Pertambangan dan Ketidakadilan Gender." Tulisan tersebut merupakan analisis dan refleksi sebuah kasus konflik yang terjadi antara PT. Inco dengan masyarakat setempat, khususnya yang berdampak pada perempuan di Soroako, Luwu Timur, Sulawesi Selatan. Arsyad, yang merupakan aktivis Konsorsium Pembaruan Agraria, selama ini memang *concern* dengan persoalan yang menjadi tema tulisannya tersebut. Secara kronologis, Arsyad mengungkap konflik dan kemiskinan yang melanda Soroako, dengan titik tumpu utama kemiskinan dan ketidakadilan yang dialami perempuan disana.

Seluruh tulisan ditutup oleh Muhammad Nurkhoiron yang melakukan refleksi atas seluruh untaian tulisan yang ada dengan kerangka pergeseran peran perempuan di tingkat lokal maupun global, sehingga menjadikan perempuan-perempuan tersebut layak disebut sebagai penyintas: *survivor!*

Penerbit berterima kasih kepada semua penulis yang dengan gigih menyelesaikan tulisan di tengah kesibukan masing-masing. Semoga kerjasama ini akan berlanjut dengan lebih indah, baik dalam proses maupun hasil akhirnya.

Pendahuluan

Deteritorialisasi Keluarga dan Artikulasi Identitas Perempuan

Oleh Ruth Indiah Rahayu

Only mothers can think of the future -
because they give birth to it in their children.
-Maxim Gorky-

Yang terhimpun dalam buku ini merupakan tulisan dengan topik yang beragam dalam semangat para penulisnya untuk menggambarkan relasi gender dengan ekonomi-politik di Indonesia saat ini. Keluarga menjadi agensi sistem ekonomi global untuk mengubah individu di dalamnya hanya sebagai tenaga kerja produktif dan pelaku konsumtif ekonomi uang. Sedangkan *state* hanya penyedia sarana keterbukaan ruang politik bagi perempuan dan laki-laki, yang dimaknai sebagai tenaga kerja dan konsumen sistem ekonomi global.

Menempatkan keluarga sebagai agensi ekonomi global di Indonesia, diawali dengan penataan ruang berdasarkan spasialisasi industri. Adanya spasialisasi ini, kemudian menggusur hubungan ekonomis dan sosial perempuan dengan sumber daya alam. Pola mata pencaharian perempuan yang semula meramu

dan mengelola sumber daya alam berubah sebagai pencari kerja upahan. Tulisan Naning Ratningsih menggambarkan penataan pesisir Muara Baru (Jakarta Utara) sekitar 1990-2000-an sebagai lokasi pabrik pendingin ikan yang akan didistribusikan ke segala penjuru melalui pelabuhan Tanjung Priok, telah menggusur relasi perempuan dengan pesisiran. Dalam tulisannya, Ratningsih memfokuskan pada proses perubahan dan *diversity* mata pencaharian perempuan ke ekonomi uang. Adapun di pedalaman Sulawesi Selatan (Soroako-Luwu), Idham Arsyad menggambarkan penataan ruang untuk spasialisasi industri pertambangan telah menggusur dan memutus hubungan ekonomis perempuan dengan tanah dan danau-danau yang ada di sekitarnya. Penggusuran perempuan oleh adanya penataan spasial industri ini seakan kemudian dijawab dengan pembukaan jalur kerja upahan ke mancanegara oleh kebijakan negara pada 1980-an. Dari dekade itu pula, Yulianingsih Riswan menggambarkan mobilisasi perempuan dari desa di perbatasan Kabupaten Kulon Progo (DIY) untuk memasuki koridor kerja upahan di Malaysia, Arab Saudi, dll. Jenis kerja upahan yang tersedia di sana (luar negeri) merupakan perpanjangan dari kerja reproduktif di dalam keluarganya, yang dari segi jenis kerja semirip dengan kerja upahan di pabrik tekstil, garmen kosmetik, dll, yang menyerap tenaga perempuan sangat besar.

Apabila Yulianingsih Riswan mengungkapkan termobilisasinya perempuan di desa Jangkaran ke sektor kerja upahan di luar negeri berkorelasi dengan pergeseran pembagian kerja secara gender di dalam keluarganya, maka Naning Ratningsih menemukan hal yang sebaliknya. Termobilisasinya perempuan Muara Baru ke dalam jalur distribusi (bakulan, dagang kecil-kecilan) tidak mengubah pembagian kerja secara gender di dalam keluarganya. Dua tulisan ini menghasilkan penggambaran yang berbeda dalam memaknai "pergeseran" ikatan anggota keluarga dengan pembagian kerja secara gender.

Setelah 1998 yang ditandai dengan pergantian Soeharto sebagai presiden, di mana sistem politik yang otoritarian direformasi, mulai muncul keterbukaan untuk mengartikulasikan aspira-

si dari yang "pinggiran" dan "lokal". Pengertian "pinggiran" lebih tepat untuk menggambarkan identitas sosial yang terseragamkan selama sentralisme Orde Baru, sedangkan pengertian "lokal" merujuk pada kesebalikan dari global, dan bukan sebagai arti lokasi yang statis. Hilma Safitri menggambarkan pemetaan partisipatif sebagai metodologi resistensi masyarakat adat dan petani untuk merekonstruksi penataan spasialisasi industri berdasarkan hak milik pribadi (adat, klen, keluarga batih) mereka. Tulisan ini mempunyai korelasi dengan proses pengambilalihan tanah adat dan privat yang digambarkan Idham Arsyad di Soroako sebagai respon balik terhadap penataan spasial industri. Berbeda dengan permasalahan ini, Amin Mudzakkir dan Heru Prasetia menyoroti tumbuhnya kesadaran identitas sosial gender, etnisitas dan agama sebagai respon balik terhadap politik penyeragaman sejak masa Orde Baru dalam wujud gerakan budaya. Demokratisasi sesudah 1998 merupakan peluang politik yang signifikan bagi bangkitnya gerakan yang mengusung politik identitas. Prasetia menempatkan jilbab sebagai ekspresi dan identitas muslim di Indonesia yang langsung ataupun tidak langsung mendapat pengaruh dari gerakan politik identitas muslim secara internasional, dan saat ini bahkan telah berkembang menjadi gaya hidup 'modern' perempuan muslim Indonesia. Berbeda dengan jilbab, Mudzakkir mengangkat tentang *Ajeg Bali* sebagai respon balik terhadap politik penyeragaman Orde Baru dan globalisasi budaya. Sekali pun yang "lokal" melawan "global" ini tidak bersikap demokratis terhadap gender perempuan. Baik tulisan Mudzakkir maupun Prasetia menggambarkan suatu keadaan di mana munculnya gerakan budaya yang mengangkat politik identitas, menggunakan perempuan sebagai *manequin* (sarana pemajang busana di toko-toko) politik.

Dari aspek ekonomi-politik, lokus perhatian penulis itu tampak berdiri sendiri tanpa saling berhubungan, namun setelah ditelusuri lebih cermat, seluruhnya merupakan mosaik-mosaik yang berhimpun dalam suatu putaran roda dunia yang disebut globalisasi. Globalisasi mempunyai makna berganda, di satu pihak

meratakan dunia menjadi satu kebudayaan "pasar" global, dan di lain pihak menciptakan spasialisasi ruang-ruang untuk industri dan tenaga kerja. Jika seluruh penulisan ini dihubungkan dengan konteks perkembangan Indonesia sesudah 1998, kita dapat melihat perempuan sebagai konsumen pasar global dan sebagai tenaga kerja upahan yang tersegregrasi (karena seks) dan terspasialisasi oleh pembagian dunia yang menggunakan polarisasi kolonial. Kontradiksi yang dihadapi perempuan ini termanifestasi di dalam perubahan karakter keluarga yang dijadikan agensi kapitalis tetapi merupakan institusi terintim bagi perempuan untuk mendedikasikan keberlangsungan reproduksi sosial.

Keluarga dan Ekonomi Upahan di Indonesia

Pembahasan tentang keluarga *(family)* tidak akan saya pertentangkan dengan rumah tangga *(household)*, di mana definisi keluarga bertolak dari hubungan perkawinan dan darah keturunan, sedangkan rumah tangga adalah hal sebaliknya yang bisa terdiri dari berbagai anggota yang mempunyai jalinan keakraban. Mengenai definisi keluarga, akan saya pergunakan pendapat Creed (2000), yang mengkaji tentang "nilai" keluarga dalam sejarah, dengan mengambil contoh Eropa, Amerika Latin, Asia, dan Amerika Serikat. Ia menyatakan bahwa relasi antar seks, darah keturunan, perkawinan dan tempat tinggal yang selama ini menjadi basis dalam mendefinisikan keluarga hanyalah artikulasi reproduksi sosial. Tetapi *making a family* dimulai dengan kegiatan ekonomi sehari-hari yang tak pernah berakhir, dan terdapat pengalaman di dalamnya yang berhubungan dengan proses menciptakan suatu kehidupan. Creed dipengaruhi oleh kecenderungan studi keluarga dekade 1980-an yang menempatkan keluarga sebagai variabel dependen terhadap kapitalisme dan *state*. Meskipun di dalam keluarga itu terdapat *cultural commitment* antara anggota-anggota yang merupakan proses adaptasi keluarga di tengah dinamika kapitalisme global dan *state*.

Dengan merujuk pada definisi Creed itu, saya menggunakan

istilah keluarga untuk menempatkan institusi di mana perempuan yang menjadi subyek seluruh tulisan dalam buku ini dikonstruksi sebagai agensi ekonomi global. Suatu konstruksi tentu tidak terjadi dalam 1001 malam dan biasanya mempunyai rentangan dengan masa lalu di mana kapitalisme global itu ditumbuhkan. Di Indonesia, bibit pertumbuhan kapitalisme global itu dimulai sejak pedagang dari Eropa datang ke Maluku untuk mencari rempah-rempah dan ke Nusa Tenggara Timur untuk mencari kayu cendana (Parimartha, 2004). Tetapi institusionalisasi dan pemerintahan perdagangan internasional itu dikerjakan oleh VOC pada abad ke-17 ketika Batavia dibangun sebagai "Pusat" (Lohanda, 2007; Taylor, 2009). Perubahan corak produksi masyarakat ke dalam kapitalisme global ini memengaruhi perubahan-perubahan karakter keluarga dan ekonomi domestik.

Karakter keluarga di Indonesia mengalami perubahan-perubahan yang tidak linier dalam perurutan sejarah karena faktor geografi politik turut berperan menentukan corak produksi masyarakat. Perubahan-perubahan corak produksi di Indonesia bagian barat dengan di timur berbeda fase dan hal itu menciptakan karakter keluarga masa lalu dan saat ini yang tumpang tindih. Tetapi seberapa banyak pun variasi karakter keluarga tersebut, saya sependapat dengan Tilly & Scott (1987), bahwa datangnya ekonomi uang adalah faktor yang signifikan disebut sebagai pencipta kerja upahan.

Kerja upahan di Indonesia dapat ditelusuri di Sumatera Timur (Breman, 1997), di lokasi industri perkebunan kolonial di Deli, Serdang, Langkat, Asahan pada akhir abad ke-19. Setelah politik Tanam Paksa mendapat kritikan pedas dari kalangan sosial demokrat di Belanda. Pada 1870 pemerintah kolonial menerbitkan UU Agraria yang secara formal mengakhiri berlakunya tanam paksa dan selanjutnya menyerahkan produksi ekonomi kepada swasta. Perusahaan-perusahaan perkebunan milik pengusaha Belanda itu memobilisasi petani dari Jawa, yakni petani miskin yang ekonomi desanya bangkrut karena politik tanam paksa, untuk dipekerjakan sebagai kuli di perkebunan tersebut. Mereka

disebut kuli kontrak karena sebelum diberangkatkan ke lokasi perkebunan, dibuatkan kontrak kerja yang berisi tuan kebun harus memberi upah kuli dan kuli harus melakukan kerja dengan sebaik-baiknya. Dengan ini, sebuah babak baru dimulai, kuli-kuli itu meninggalkan keluarganya untuk suatu kerja upahan kepada perusahaan multinasional.[1]

Selain buruh kontrak dari Jawa, perusahaan seperti *Deli Matschappij* mencari tenaga kerja Cina dari Singapura dan Malaysia untuk dipekerjakan yang serupa. Tenaga kerja yang berasal dari Jawa dan Cina itu setelah menerima persekot (uang muka), lalu mengikat diri untuk bekerja selama tiga tahun di dalam perkebunan. Kontrak yang mereka tandatangani mencakup sejumlah ketentuan yang mengikat, berisi tentang rincian sifat, jangka waktu, dan syarat-syarat lainnya. Pemerintah Hindia Belanda bertindak sebagai hakim manakala ada pelanggaran dari kuli kontrak, dan pihak perusahaan wajib memberikan upah kepada kuli kontrak dan memperlakukan dengan baik. Sekalipun pemerintah Hindia Belanda menerbitkan "ordonansi kuli" untuk pengaturan kesepakatan kerja antara kuli dengan majikan, Van den Brand (dalam Breman, 1997) membongkar adanya praktek ketidakadilan terhadap kuli dalam perkebunan. Pemerintah Hindia Belanda dituduh oleh Van den Brand bersekutu dengan tuan kebun guna melanggar "ordonansi kuli "dan penerapan *poenale sanktie*-nya.

Pada masa industri perkebunan awal ini, pengusaha kolonial belum tertarik untuk mendatangkan kuli perempuan (Breman, 1997; Stoller, 1983) Kalaulah mereka ini ada, jumlahnya terlalu sedikit dan tidak dianggap sebagai tenaga kerja. Perempuan yang ikut ke dalam perkebunan bisasanya ikut suaminya dan mereka ini menurut Broersma, (dalam Breman, 1997) tidak disukai oleh tuan kebun. Perempuan istri kuli ini dituduh suka menghasut suaminya untuk meninggalkan perkebunan setelah kontrak selesai dan mencari lokasi pemukiman lain sebagai

[1] Pemilik perusahaan bukan hanya orang Belanda

petani sayuran atau tukang. Sekalipun perempuan yang terdiri dari istri dan anak-anak ini tidak dibayar, mereka bekerja mencari ulat tembakau, menggaru tanah dan menggantungkan daun tembakau. Dengan berbagai kegiatan tersebut, perusahaan sebenarnya sangat diuntungkan oleh kerja perempuan yang tak dibayar. Perempuan Cina mempunyai naluri dagang, tetapi perempuan Jawa kalau kekurangan uang dari suaminya terpaksa melacurkan diri dengan laki-laki di dalam lingkup perkebunan.

Stoller (1983) secara khusus menyoroti kuli perempuan, yang dinyatakan Van den Brand: *"They whores by nature"*. Menjelang akhir abad ke-19 didatangkanlah perempuan-perempuan muda dari Jawa ke Sumatera Timur untuk memenuhi kebutuhan seksual kuli laki-laki. Akan tetapi mereka juga menjadi kuli dengan upah yang telah dipotong 50% dan sangat kurang untuk memenuhi keperluan hidupnya. Jika sedang tak ada pekerjaan untuk kuli perempuan, tuan kebun enggan membayarnya. Pada 1930-an jumlah kuli perempuan yang didatangkan dari Jawa meningkat, yakni mencapai 30% (Gedenkboek DPV, 1929, dalam Breman). Perkebunan kopi menyukai tenaga kerja perempuan muda, biasanya untuk memetik biji kopi dan upahnya berdasarkan jumlah biji kopi yang dipetiknya. Upah itu turun jika produksi naik, dan upah naik jika hasil panen turun. Cara pengupahan yang murah ini ditemukan oleh perkebunan kopi dalam diri tenaga kerja perempuan, apalagi perempuan Jawa selalu *nrimo* dengan upah 30 dolar/bulan, separuh dari upah kuli laki-laki. Upah kuli perempuan hanya 11 sen/hari, sedangkan kebutuhan makan di warung-warung di Medan pada masa itu mencapai 13 sen/hari. Maka, sekali lagi, kuli perempuan hanya mampu menyambung hidup dengan melacur. Sekalipun tenaga kerja perempuan dilindungi oleh "ordonansi kuli" untuk tidak bekerja yang berat, tetapi menurut Van den Brand, kuli perempuan itu dipekerjakan untuk memecah batu, mengangkat kerikil dari sungai, dan sebagainya. Tegasnya, tulis Van den Brand, di antara kuli laki-laki, kuli perempuan lah yang paling sengsara di perkebunan.

Pengerahan tenaga kerja perempuan muda untuk menjadi

kuli perkebunan itu telah memisahkan perempuan-perempuan itu dari ikatan keluarganya. Kuli perempuan ini menjadi sosok yang bebas dari ikatan keluarga, ditambah keadaan pada waktu itu menyebabkan mereka benar-benar terputus hubungan dengan keluarga di desanya. Kebanyakan tidak pernah kembali ke desanya, tetapi kemudian berkawin dengan sesama kuli, menetap di Sumatera Timur dan membentuk keluarga dengan karakter ekonomi upahan.

Deskripsi Stoller dan Breman dari berbagai catatan itu membantu ke arah perunutan. *Pertama*, asal-usul kerja upahan yang murah bagi perempuan yang berproses di dalam masa kapitalisme perkebunan di Hindia Belanda. Yang menarik bahwa pembentukan upah murah itu terjadi di perkebunan kopi, dan ekonomi uang berkorelasi dengan kerja pelacuran untuk menyambung hidup. *Kedua*, merupakan pertama kali perempuan bekerja pada perusahaan multinasional dan untuk itu melintas batas desanya di Jawa, meninggalkan orang tua, anak, menuju masyarakat perkebunan di Sumatera Timur.

Karakter keluarga yang terbentuk atas dasar anggota keluarganya tersebar dalam kerja upahan -sebagaimana laki-laki dan perempuan diserap ke dalam perkebunan- disebut Tilly dan Scott sebagai keluarga ekonomi upahan *(the family wage economy)*.

> *The family wage economy, which had characterized the family organization of propertyless people in the past, became an increasingly common form of family organization among the working classes (Tilly and Scott, 1987:63)*

Tilly dan Scott (1987) mengkaji perubahan keluarga di Perancis dan London pada akhir abad ke-19 yang dipicu oleh terbentuknya sistem kerja upahan. Sistem ini berada dalam industrialisasi yang mencerabut perempuan dan laki-laki dari rumah tangga dan tanahnya untuk dimasukkan ke dalam pabrik-pabrik dan perusahaan. Hubungan perempuan dan laki-laki dengan perusahaan merupakan hubungan tenaga kerja dan upah. Perusahaan mengambil tenaga kerja buruh dan buruh memperoleh

upah. Kerja upahan ini mengubah secara signifikan model keluarga dan relasi perempuan-laki-laki dengan pembagian kerja di dalamnya. Pusat kerja produktif menurut Tilly dan Scott (1987) tidak lagi di rumah tangga, melainkan berpindah ke kawasan industri yang berada di kota, hutan, maupun pedesaan. Karakter industri ini hanya membutuhkan tenaga kerja muda, termasuk perempuan, dan mereka diwajibkan mengikuti prosedur pelamaran kerja, proses seleksi dan jika diterima akan dikeluarkan kontrak kerja.

Kerja upahan secara signifikan mengubah karakter keluarga yang tak lagi mempunyai properti dan juga secara dramatis mengubah makna tentang kerja.

> *Since they were members of family wage economies, their work was define not by labor household needs, but by the household's need for money to pay food and to meet other expenses, such a rent. In the family wage economy the interdependence of family members and their sense obligation to the family unit remained strong.....The old ruler of the family economy continued to operate in new context.*
> *(Tilly and Scott, 1987:104)*

Jadi, makna kerja dalam keluarga ini bukan didefinisikan oleh kebutuhan rumah tangga akan tenaga kerja, melainkan didefinisikan oleh kebutuhan rumah tangga terhadap uang untuk membeli pangan, termasuk sewa pondokan. Sehingga, atas dasar kebutuhan terhadap uang untuk hidup, seluruh anggota keluarga kerja upahan (termasuk anak-anak) mempunyai kewajiban mencari uang.

Dalam bentuk fisik, keluarga kerja upahan di perkebunan Sumatera Timur digambarkan Breman (1997) berupa rumah tangga di dalam barak yang digunakan sebagai tempat tidur bersama. Barak kuli berdiri berjajar mengelilingi sebuah lapangan yang difungsikan sebagai dapur. Barak ini berlantai tanah, berdinding papan dan beratap daun enau, dengan satu-satunya perabotan berupa dipan (tempat tidur kayu). Kuli perempuan lajang tidur dalam satu barak dengan kuli laki-laki. Sedangkan yang sudah

berkeluarga biasanya mengambil sepetak kecil dalam barak dan lalu memberinya sekat. Bagi masyarakat Jawa, pola barak adalah perubahan dari pola rumah-rumah kecil seperti di desanya. Karena, kuli selalu bekerja dalam regu, menyebabkan mereka tak punya privasi. Juru masak biasanya diserahkan kepada pemilik kedai, istri pengawas atau juru masak kongsi yang ditunjuk, dan mereka diupah oleh regu-regu yang makanannya diurus oleh juru masak upahan. Ada kerja upahan di dalam rumah tangga barak, bahkan juga dalam hal pelayanan seksual oleh kuli perempuan kepada kuli laki-laki. Atau terjadi hidup bersama di antara mereka tanpa ikatan nikah. Kuli perempuan gampang merasa terikat pada perkebunan tempat mereka tinggal, seperti istri serdadu merasa terikat pada tangsinya, dan di situ mereka beranak-pinak. Barak maupun tangsi berubah menjadi rumah tangga kerja upahan.

Itulah gambaran keluarga kerja upahan yang bertumbuh pada masa kolonial, dan pada awal 1970-an, Jellinek (1994) mengobservasi terdapat empat model di kota urban Jakarta. *Pertama,* adalah keluarga inti *(nucleus family)* yang terdiri dari bapak, ibu dan anak. *Kedua,* keluarga besar, yang terdiri dari bapak, ibu dan anak-anak yang sudah kawin menetap di situ. *Ketiga,* keluarga tidak utuh, tanpa ada bapak dan ibu. *Keempat,* pondokan yang dihuni laki dan perempuan yang meninggalkan keluarga mereka di desa untuk mencari upahan di kota (pola barak di perkebunan). Sekali pun model keluarga upahan di perkebunan kolonial dengan observasi Jellinek terentang waktu hampir seabad, tampaklah adanya keberlanjutan dan keragaman yang tidak mengubah makna kerja upahan.

Memasuki awal 1970-an, perubahan ekonomi Indonesia didorong pola relokasi industri barang dari negeri kapitalis ke negeri Dunia Ketiga. Pabrik-pabrik farmasi, garmen, tekstil, otomotif, susu, perawatan tubuh, kosmetika, dan lain sebagainya, dibangun di sepanjang jalan raya Jakarta-Bogor, Tangerang, Bekasi, Jakarta Utara dan Timur, Karawang. Hal serupa juga terjadi di Ungaran (Kabupaten Semarang), Solo, Surabaya, Maros dan Makassar,

Medan, Bandung dan Batam. Tenaga kerja Dunia Ketiga dijual murah dan *nrimo*, yang hal itu melekat pada diri perempuan dan sungguh signifikan dengan jenis kerja yang ada di pabrik tersebut. Awal dekade 1980-an merupakan *booming* perempuan muda keluarga tani yang membawa ijazah melamar kerja ke pusat-pusat industri tersebut. Perempuan muda ini merupakan lulusan SLTP dan SLTA yang tak lagi terampil kerja pertanian.[2]

Tilly & Scott (1987) mengulas relasi buruh-buruh perempuan tersebut dengan keluarganya menjadi longgar. Perempuan buruh ini independen di tempatnya yang baru -kota urban- dan tentu tidak memiliki kewajiban mengurus rumah tangga orang tuanya. Kalau mereka pulang dengan membawa uang atau barang, minta diakui sebagai aset keluarga. Independensi perempuan muda ini tidak dapat ditentang oleh keluarga orang tuanya karena mereka mempunyai uang sebagai hasil kerja upahan yang reguler.

Di kawasan industri di kota yang telah disebutkan tadi, terbentuk masyarakat buruh pabrik yang tidak tinggal di barak, seperti masyarakat perkebunan. Buruh perempuan itu dapat menyewa kamar-kamar atau rumah sepetak yang merupakan bisnis baru bagi penduduk setempat dan membayarnya tiap bulan. Di kawasan industri ini, buruh perempuan dan laki-laki menikah dan membentuk keluarga kerja upahan yang bermukim permanen di dalam rumah kontrakan serta membentuk susunan masyarakat kota urban (Tilly & Scott, 1984). Ketika buruh perempuan dan laki-laki menikah, mereka mengintegrasikan upah masing-masing sebagai upah bersama. Kelak jika anak-anak mereka sudah besar dan memenuhi syarat untuk bekerja, sebagian upahnya terkadang diberikan kepada orang tuanya.

Susunan keluarga kerja upahan di kota urban pada akhir abad ke-20 umumnya di Indonesia juga merupakan penataan program keluarga berencana sejak awal 1970-an untuk menen-

[2] Hasil observasi "Kelompok Belajar Penelitian Buruh" di Institut Sejarah Sosial Indonesia pada 2008

tukan besarnya *nucleus family* (empat orang).[3] Sekalipun jumlah anggota keluarga kerja upahan dibatasi empat orang, nyatanya upah suami dan istri tidak mencukupi kebutuhan hidup itu setiap bulannya. Sebuah penelitian tentang kehidupan buruh perempuan di Ungaran pada 1990-an[4] mengungkapkan ada banyak buruh perempuan -terutama yang sudah menikah- menyambung kekurangan uang dengan cara kerja sambilan. Apa yang disebut kerja sambilan buruh perempuan meliputi, berjualan penganan di tempat kerja, membuka warung kelontong di rumahnya, menjahit, dan sebagainya. Terkadang mereka juga berhutang.

Creed (2000) menyebut integrasi upah suami-isteri (dan anak-anak) keluarga upahan ini dengan istilah *domestic economies*. Dalam dorongan kekuatan ekonomi global sejak 1990-an, *domestic economies* keluarga upahan ini mempunyai dua variasi: (1) keluarga buruh (kerja upahan) dan keluarga pedagang kecil-kecilan, (2) keluarga tani dan agribisnis kecil-kecilan. Umumnya keluarga kerja upahan, karena uangnya tidak mencukupi untuk hidup, melakukan kerja sambilan dengan berdagang kecil-kecilan, sebagaimana gambaran keluarga buruh di Ungaran. Hal ini juga digambarkan dalam studi Naning Ratningsih tentang keluarga nelayan yang penghasilannya tak cukup untuk hidup keluarga maka istrinya melakukan kerja berdagang kecil-kecilan. Sedangkan keluarga tani terkadang seluruh anggota keluarganya mengurus sejak produksi sampai distribusi (penjualan) dan di antara itu mereka menjual sesuatu yang tumbuh di sawah selain tanaman pokok.

Dengan demikian, mencari upah yang besar merupakan obsesi keluarga kerja upahan saat ini. Obsesi itu seakan dijawab oleh keluarnya kebijakan kerja upahan di luar negeri pada awal 1980-an,[5] sehingga terutama perempuan (dan laki-laki) dari desa

---

[3] Dapat dibaca di dalam bukunya *"People, Population, and Policy in Indonesia"*, karya Terence & Valerie Hull yang terbit 2005

[4] Hasil penelitian Yayasan Annisa Swasti di Yogyakarta tentang buruh perempuan di Ungaran pada 1994.

[5] Dapat dibaca pada *Tenaga Kerja Wanita Indonesia: Pahlawan Devisa tanpa*

melintasi kota-kota urban pergi ke negara pusat kerja upahan domestik (buruh migran domestik). Mereka bekerja pada rumah tangga kaum pekerja (menengah-kaya) di Malaysia, Hongkong, Taiwan, Singapura, dengan masa kontrak dua tahun. Seperti halnya kuli kontrak perkebunan di masa kolonial, upah buruh migran domestik ini harus dibayarkan terlebih dahulu kepada agen tenaga kerja, yang terkadang sampai 5-6 bulan baru lunas. Setelah pelunasan itu mereka baru dapat mengirim uang untuk keluarganya di desa (remitansi).[6] Buruh migran perempuan ini ada yang masih lajang dan sudah menikah, lalu meninggalkan keluarganya di desa untuk masuk ke dalam *enclave* rumah tangga kota tujuan di luar negeri. Tetapi karakter kerja upahan buruh migran ini tidak membentuk masyarakat buruh migran di negara tujuan. Di Hongkong mereka dapat berkumpul sebagai komunitas buruh-buruh migran multinasional tetapi wataknya yang tidak permanen tetap tidak membentuk masyarakat buruh multinasional. Mereka akan kembali ke desa asalnya, kepada keluarga kerja upahan dengan gaya hidup yang berubah.[7]

Yulianti Riswan, dalam buku ini menggambarkan keluarga kerja upahan buruh migran di desa Jangkaran, Kulon Progo, DIY. Bu Carik, sebutan perempuan buruh migran itu, diceritakan sebagai pembawa oleh-oleh uang dan pengetahuan 'dari luar negeri' sekembali ke desanya. Pengetahuan yang digambarkan itu meliputi bervariasinya pengolahan menu makanan dan kosmetika 'berkelas' global. Tilly dan Scott (1987) mengatakan dua pembelajaran yang signifikan dialami oleh perempuan kerja upahan adalah: (1) pembelajaran tentang bagaimana membelanjakan uang dan untuk membeli apa; (2) perhitungan atas alokasi upah yang diserahkan kepada keluarga sebagai aset. Dua pembelajaran ini menginternal dalam diri Bu Carik dan mengubah keberaniannya untuk mengambil keputusan dalam rumah tangga, memimpin masyarakat dan mempertukarkan sebagian pekerjaan domestik

---

Perlindungan, hasil riset Kalyanamitra pada 2005.

[6] Cerita Nia, buruh migran di Kuala Lumpur, Malaysia pada 2004.

[7] Cerita Nining, staf "Migrant Care" di Jakarta pada 2010

kepada suaminya. Keterikatan Bu Carik pada pembagian kerja secara seksual dalam rumah tangga sebagai penanggungjawab urusan dapur dan pembersihan rumah mengalami perubahan.

Seluruh penggambaran tentang keluarga upahan ini dapat kita lihat integrasi *domestic economies* ke dalam *global economies* melalui relasi ketergantungan uang dan tenaga kerja. Creed menyatakan keluarga kerja upahan ini mempunyai nilai baru yang tidak lagi berpatokan pada pembagian kerja dalam rumah tangga karena adanya hak milik pribadi keluarga *(private property)* yang kemudian menciptakan adanya kerja reproduktif untuk perempuan dan kerja produktif untuk laki-laki. Nilai baru di masa globalisasi ini mengubah pembagian kerja itu mengikuti arus uang berpusar yang digerakkan oleh kekuatan pasar global.

Dengan demikian keluarga ekonomi uang di kelas kerja upahan dan dagang kecil-kecilan ini merupakan agensi ekonomi global sebagai tempat pembenihan dan perawatan tenaga kerja baru yang produktif.

Budaya Konsumsi Keluarga Kerja Upahan

Selain sebagai tenaga kerja upahan, perempuan dalam tulisan-tulisan di buku ini juga diintegrasikan sebagai konsumen pasar global. Jackson (2004) menyebutkan ada tiga macam barang konsumsi global yang mengemuka, yakni pakaian, makanan (termasuk minuman) dan kosmetika yang menjadi primadona perdagangan global. Tetapi, paradoksnya, menurut Jackson, globalisasi juga menuntut adanya adaptasi dengan beragam lokalisasi (geografi) sebagai strategi pasar untuk dapat diterima oleh citarasa lokal. Sebaliknya citarasa lokal juga disesuaikan agar dapat diterima oleh selera pasar global.

Tulisan Yulianingsih Riswan tentang Bu Carik desa Jangkaran menggambarkan pula tentang budaya konsumsi yang melekat di dalam dirinya setelah mengenal kerja upahan di Arab saudi. Perubahan konsumsi sebagai bawaan dari Arab Saudi yang melekat padanya meliputi, busana, dan makanan, sedangkan un-

tuk kosmetika ia pun menggunakan produk global dengan label "London" (Eropa). Tentu semua barang yang tak diproduksi di desanya ini dibeli dengan uang.

Rupanya Arab yang direpresentasikan secara geografis oleh Arab Saudi menjadi suatu patron modernitas bagi seorang buruh migran perempuan muslim. Patron modernitas terhadap Arab Saudi ini cukup menarik jika disandingkan dengan westernisasi (Eropa) budaya pakaian dan makanan yang dilokalisasikan sejak masa kolonial di Indonesia. Dalam tulisannya, Heru Prasetia menyatakan bahwa jilbab adalah busana resistensi terhadap westernisasi. Tetapi dari sudut pandang konsumsi, jilbab ini telah menjadi konsumsi massal *(mass consumption)* di Indonesia sejak 1990-an. Kemudian sejak 2000-an, setelah mengalami sentuhan desainer, mengalami westernisasi -untuk mengatakan agar jilbab bisa masuk ke pasar global.

Dalam studinya tentang *local consumption* di India, China dan Rusia, Jackson (2004) menemukan budaya konsumsi di India, yang saya kira mempunyai kemiripan dengan Indonesia, yang disebutnya *transnational consumer*. Di Mumbay, sebuah kota metropolitan di India, sangatlah populer *"you can get everything in Mumbay"* sebagai diskursus budaya *transnational consumer*. Dengan meminjam logika atas pendapat Appaduray & Bleckenridge, Jackson menyimpulkan bahwa diantara kehidupan domestik (keluarga upahan) dan globalisasi melekat di dalamnya suatu identitas oleh karena pengalaman dengan berbagai ragam media kebudayaan massal dalam relasinya dengan kehidupan praktis sehari-hari. Bu Carik merupakan contoh konsumen barang transnasional setelah bergaul dengan berbagai wujud media massal (termasuk televisi) dan relasi keseharian yang praktis dengan keluarga di Arab Saudi sebagai tempat ia bekerja. Lalu ia menjadi konsumen pakaian dan masakan ala Arab Saudi terkandung di dalamnya suatu pernyataan tentang identitasnya sebagai buruh migran dari sana.

Mengenai itu serupa dengan buruh perempuan yang setelah sekian lama tinggal di kota urban tampaklah pernyataan identitasnya sebagai orang urban yang ditunjukkan oleh budaya kon-

sumsinya atas pakaian celana jin dan kaos, makanan mie instan dan citos, kosmetika pemutih wajah dan lipstik.[8] Sayang belum ada tulisan tentang apa yang dikonsumsi kuli perempuan di perkebunan kolonial seabad yang lalu. Jellinek (1994: 43) mengamati para penduduk kampung Kebon Kacang di Jakarta Pusat pada awal 1970-an telah membeli barang-barang pecah belah, kasur dan perabotan rumah tangga, lampu petromaks. Pada 1980-an hampir setiap dua rumah memiliki televisi, berturut-turut kipas angin, *cassette recorder*, lemari es, sepeda motor. Setidaknya setiap rumah tangga memiliki satu atau dua komponen barang-barang tersebut.

Barang-barang konsumsi tersebut pada akhirnya mengalami deteritorialisasi (Jackson, 2004), tanpa diketahui asal-usulnya oleh pekerja upahan. Buruh perempuan tahunya mie instan dari warung kelontong setempat (bukan dari Jepang), kecuali dalam hal jilbab karena melekat di dalamnya dengan asal usul agama Islam maka diketahuinya berasal dari Arab Saudi. Semua yang dijual di pasaran tak mempunyai asal-usul, sebagaimana juga kaum kerja upahan di kota urban. Pendeknya, semua barang yang dijual di pasar telah menjadi konsumsi untuk *social practice* (Jackson, 2004) -ada rutinisasi dan menampakkan sebagai perilaku- anggota keluarga kerja upahan. Dengan ini terjaga ekuilibrium antara produksi dan konsumsi barang (Treillet), karena kapitalisme memisahkan perempuan sebagai produsen dan menempatkan sebagai konsumen untuk mereproduksi tenaga kerja.

Spasialisasi Industri dan Penggusuran Keluarga Kerja Upahan

McGee & Armstrong (1985) dua ahli geografi yang menstudi sistem perkotaan di Dunia Ketiga menyatakan bahwa penataan ruang di Dunia Ketiga tidak terlepas dari meluasnya akumulasi kapital internasional oleh perusahaan besar transna-

[8] Survey tentang pola konsumsi buruh perempuan yang dikerjakan oleh Institut Kajian Krisis dan Studi Pembangunan Alternatif pada pertengahan 2010

sional. Sebaliknya, negara-negara Dunia Ketiga menyediakan berbagai bentuk kemudahan agar terjadi investasi di negerinya demi pertumbuhan ekonomi nasional. Terpenting dalam temuan Armstrong & McGee (1985) tentang perkotaan urban adalah bagaimana proses konsentrasi modal menjurus ke *divergensi* (perluasan) di bidang produksi, dan *konvergensi* (penyempitan) di bidang konsumsi. Penggambaran *divergensi* di bidang produksi dapat kita lihat pada keragaman kerja upahan dan dagang kecil-kecilan, yang menunjukkan ada sekian pengusaha bergerak di berbagai jenis produksi dan ada sekian struktur pedagang untuk memasarkan aneka jenis hasil produksi tersebut. Sedangkan orang tak dapat menciptakan pemenuhan hasrat akan konsumsi yang beragam selain telah disediakan keragaman oleh pasar itu. Penyebutan *konvergensi* sebagai produsen baranglah yang menentukan pilihan apa yang harus dikonsumsi oleh konsumen.[9]

Dalam kerangka penataan ruang tersebut Jackson (2004) menyebut istilah deteritorialisasi untuk membangun teritorial 'baru' sesuai dengan kepentingan ekonomi transnasional. Deteritorialisasi berhubungan dengan formasi 'lama' yang di Dunia Ketiga mungkin terbentang secara acak-acakan karena politik kolonial. Tetapi dalam globalisasi abad 21 saat ini belum tentu terbentuk reteritorialisasi yang tertata mapan untuk menciptakan keadilan, karena pada kenyataannya proyek pengaturan tata ruang di wilayah Jakarta contohnya bertumpang tindih tanpa konsep yang jelas.

Lalu di mana spasial dan pelokasian keluarga kerja upahan pada saat terjadi deteritorialisasi menuju transisi teritorialisasi 'baru'? Gambaran ini yang kabur karena pada dasarnya belum pernah ada penataan ruang untuk spasial keluarga kerja upahan sebagai sesuatu yang direncanakan.[10]

---

[9] Lihat tulisan Christopher Silver tentang *Planning Megacity: Jakarta in the 20th Century*, terbit 2007

[10] B Herry Priyono, Kota dan Harta, (2009) yang disampaikan pada studium generale seri ke 5 tentang *Philosophy in the City* di Goethe Institute, 15 Oktober 2009

Di Eropa abad ke-16, penataan spasialisasi untuk industri dimulai dengan pembantaian dukun beranak[11] (Federici, 2004). Di Afrika sejak abad 17 orang-orang dipaksa meninggalkan rumahnya, menyeberangi lautan Atlantik menuju Amerika untuk dijadikan budak di sana. Perampasan *property* dan perkosaan terhadap orang-orang Afrika menjadi cerita yang menyertai migrasi paksa tersebut (Da Costa & Da Costa, 1987). Sejarah penataan ruang di Indonesia untuk eksplorasi bahan baku dan kelautan, industri ekstraktif, industri barang dan jasa, hampir serupa dengan negeri jajahan lainnya, bermula dari pengambilalihan teritorial *(deteriteritorialisasi)* melalui perang, kekerasan dan eksploitasi tenaga kerja. Penaklukan profesi sebagaimana pembantaian dukun beranak di Eropa tidak secara khusus terjadi, karena pada saat pengambilalihan teritorial dan menjadikan masyarakat setempat sebagai tenaga kerja -seperti orang mengambil ikan di laut dengan *trawl* atau bom- maka aneka unsur identitas dan profesi di dalamnya pun turut hancur.

Penataan spasial sejak kolonial hingga awal abad ke-21 di Indonesia merupakan kisah yang belum berakhir, karena dari aspek geografi konsumsi, globalisasi merupakan *unfinished project* yang konturnya dibentuk oleh kekhasan praktek sosial dan kultural di masing-masing lokal (Jackson, 2004). Sedangkan dari aspek geografi produksi, globalisasi adalah proyek yang tak akan dibuat berakhir selama hasrat akumulasi kapital terus berlangsung (Treillet).

Di sinilah tulisan Idham Arsyad dan Naning Ratningsih dapat mengungkapkan proses penataan spasial untuk industri yang masih terus berlangsung di Indonesia sampai akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21. Secara khusus, Idham Arsyad menggambarkan suatu proses pengusiran paksa yang berlangsung ketika PT. Inco mengambil teritorial desa Soroako, Kecamatan Nuha,

[11] Dukun beranak ini disesatkan pada istilah tukang sihir yang selalu dikonotasikan jahat dan berbahaya. Penyesatan ini serupa dengan di Banyuwangi dan Ciamis tentang pembunuhan berantai dukun santet sekitar 1997an yang ternyata mereka adalah ustad kampung.

Kabupaten Luwu, Sulawesi Selatan, untuk eksplorasi pertambangan nikel. Penggusuran komunitas dan relasi-relasi sosial yang terbentuk bersama alam setempat -sekalipun dimanipulasi dengan adanya ganti rugi- menggelombangkan migrasi paksa penduduk dari teritorialnya. Mereka menjadi *propertyless* dan pada akhirnya harus mencari kerja upahan, sementara PT. Inco enggan menampungnya dan bahkan mendatangkan buruh dari tempat-tempat lain. Pola rekrutmen buruh seperti di masa perkebunan kolonial berulang, sehingga di Luwu ini terbentuk masyarakat pertambangan, karena pekerjaan pertambangan teruntuk laki-laki, maka terasa sebagai *spasial androsentris* -yang sayangnya tidak digambarkan oleh penulis konsekuensi problem gendernya.

Saat ini, hampir semua ruang di Indonesia dibangun menuju kota yang *heterogenetik* (Sabari Yunus, 2005) yang mementingkan kegiatan pokok pada kegiatan produksi dan pasar *(market)*. Ciri spasial yang ditata secara *heterogenetik* memperlihatkan simbol-simbol fisik berupa bangunan produksi, melimpahnya tenaga kerja, sirkulasi kapital, distribusi barang, politik adminsitrasi lebih mendominasi di atas keperluan penduduknya. Pendeknya, seluruh kegiatan pemegang otoritas kekuasaan ditumpukan untuk perkembangan ekonomi dan politik ketimbang pembangunan kualitas manusianya. Herry Priyono (2009) menggambarkan Jakarta sebagai kota dan harta penuh lipatan-lipatan percampuran yang centang perentang. Segala lipatan dagang, politik, industri, transaksi, kriminalitas, mencari upah dan kesenangan, bercampur dengan lipatan personal, lokal, nasional dan internasional.

Penataan teritorial yang *heterogenetik* dapat dipastikan bersifat *phallosentris*.[12] Tulisan Idham Arsyad mengenai pengambilalihan teritorial masyarakat adat dan petani Luwu menjadi spasial pertambangan menunjukkan hal itu. Begitu juga tulisan Naning Ratningsih mengenai kampung Muara Baru di Jakarta Utara memperjelas *phallosentrisme* penataan teritorial industrial

[12] Berasal dari kata *phallus* yang arti harfiahnya adalah penis. Phallosentris memaknai suatu keadaan yang didominasi oleh karakter maskulin laki-laki.

di kawasan pesisir. Pembangunan pabrik yang berhubungan dengan perikanan di Muara baru, Jakarta Utara, antara 1990-2000-an mengubah relasi gender perempuan dengan hubungan ekonomis kenelayanan. Kerja perempuan untuk mengolah ikan asin, ataupun mencari kerang di sekitar rawa dan pesisir setempat untuk ditukarkan dengan uang tunai tergusur. Sedangkan suaminya tetap sebagai nelayan dengan *fishing ground* yang makin sempit dan hasil tangkapannya pun merosot baik kuantitas maupun kualitas. Sebagian suami mencari upahan di pabrik-pabrik pendingin ikan yang tidak menyerap tenaga kerja perempuan. Tetapi perempuan ini karena pola keluarga ekonomi upahan harus tetap berlangsung, maka beberapa perempuan tersebut menjadi distributor terendah dari perdagangan barang dan makanan (disebut dagang kecil-kecilan).

Jika menilik kisah deteritorialisasi dalam sejarah maupun yang digambarkan Irsyad dan Ratningsih, lokasi keluarga kerja upahan berada di dalam transisi terus-menerus. Mereka seperti bulu angsa yang mengikuti ke mana angin menerbangkannya, karena kehilangan properti sehingga harus memperturut di mana lokasi industri berada untuk mengais uang tunai. Tak heran jika rumah keluarga kerja upahan di mana pun terancam penggusuran, sedangkan tenaga kerjanya tak dapat dilokalisir di suatu tempat tetapi di mana pun berada mereka harus menjadi apa yang disebut Jackson (2004) *consumer identity* (sesuatu yang berhubungan dengan pemenuhan kebutuhan di dalam tubuhnya).

Globalisasi dan Demokrasi

Jika penataan ruang untuk spasial industri merupakan bagian dari proyek globalisasi, saya teringat imajinasi Thomas L. Friedman (2005) tentang *The World is Flat*, yakni gagasan ekonomi-politik tentang penciutan dunia menjadi sebesar *microchip*. Friedman mengimajikan dunia adalah sebuah ruang yang mengalami tiga gelombang globalisasi. *Pertama*, ketika pada 1492 Columbus berhasil mengarungi 'dunia' sepanjang 1800 mil dari

Eropa ke Amerika, dunia menciut dari skala besar (tak terlampaui) menjadi medium. Selanjutnya antar negeri merobohkan dinding geografis lama dan lalu menjahit bersama dalam impian geografis baru. *Kedua*, globalisasi dari 1800 mil ke penunjuk waktu 2000, telah makin menciutkan dunia dari skala medium ke sebuah skala tipis, di mana kunci pengubahnya adalah agen-agen dan perusahaan multinasional. *Ketiga*, globalisasi dimulai dari 2000 (abad milenium) dengan menciutkan skala kecil ke skala tipis, di mana pengaturan dunia cukup dilakukan oleh individu-individu melalui revolusi teknologi informasi-komunikasi.

Imajinasi Friedman itu mempunyai kelemahan dari sudut pandang sejarah dan geografi. Vandana Shiva (2005) membongkar ngawurnya Friedman dalam menunjukkan fakta historis tentang penciutan dunia atas pengalaman sejarah India. Dinyatakan oleh Shiva "kami, pandangan selatan menegaskan bahwa gelombang globalisasi dimulai dengan menggunakan kekuatan, ketamakan, pengambilalihan hak milik (tanah) dan pemindahan penduduk". Fase pertama globalisasi di India adalah berlayarnya para pedagang ke negeri ini, kemudian pada fase kedua adalah didirikannya *East India Company*, korporasi dagang Inggris di India, dan pada fase ketiga, India merdeka hingga saat ini, merupakan fase rekolonisasi yang dipimpin oleh perusahaan multinasional/transnasional yang berpadu-padan dengan pemerintah. Kemudian sejak 1980-an dipaksa untuk melaksanakan program penyesuaian struktural sampai dengan IMF dan Bank Dunia menjalankan politik perdagangan bebas dan privatisasi. Ini persis dengan definisi IMF mengenai globalisasi, yakni integrasi pasar di seluruh dunia terutama yang berhubungan dengan perdagangan dan keuangan (IMF, 2000).

Dari aspek substansi historis, Indonesia tak lebih sama dengan pengalaman India. Dari segi geografi, setelah 1998, teritorial Indonesia ditata ulang untuk mengikuti proyek globalisasi dengan cara merevisi batas-batas. Salah satu aspek yang menunjukkan proses revisi atas batas-batas adalah proyek pemekaran yang marak di Indonesia sejak otonomi daerah dilaksanakan (Nord-

holt & Klinken, 2007). Yang menarik adalah kajian dari Sulawesi Tengah, bahwa rencana untuk memekarkan provinsi ini menjadi Sulawesi Timur dan Tengah berkaitan dengan kandungan pertambangan dan proyek perkebunan sawit. Di Kalimantan Timur, proyek pemekaran kabupaten berhubungan dengan kandungan batubara di teritorial tersebut. Fakta ini dapat merevisi kepercayaan semua orang bahwa pemekaran daerah berkaitan dengan pertumbuhan penduduk dan efisiensi pelayanan administratif. Sekali pun ada cerita imajinatif tentang *The Lugano Report* dari Susan George (2006). Alkisah sekian gelintir pemilik korporasi raksasa dunia itu berkumpul di Lugano, Swiss, untuk membahas keberlangsungan kejayaan kapitalisme. Maka dipilihlah peneliti ahli dari seluruh dunia untuk menjawab hasrat mereka ini. Hasilnya berupa tesis genosida penduduk, atas dasar argumen bahwa kapitalisme akan tetap berjaya jika penduduk dunia berjumlah 4 milyar orang, sedangkan saat ini telah berjumlah 6 milyar, dan pada 2020 diperkirakan berjumlah 8 milyar. Saya kira genosida penduduk yang tersembunyi dan karena itu amat berbahaya adalah migrasi paksa keluarga semacam di Luwu, Sulawesi Selatan, atau di Indonesia lainnya, menjadi keluarga kerja upahan yang tidak mempunyai lokasi dalam penataan ulang spasial untuk industri di Indonesia. Di India, globalisasi yang berhubungan dengan migrasi paksa mengubah *family-kinship* menjadi berantakan, anggota keluarga tertebar ke mana-mana akibat migrasi kerja sehingga rumah tangga dan lingkungan yang ditinggalkannya menjadi terbengkalai (Sarkar, 2007). Logika pemilik korporasi raksasa dan para peneliti ahli globalisasi tampaknya menggunakan logika *survival of the fittest* yang diperkenalkan Herbert Spenser mengenai *natural selection* dari Darwin, bahwa spesies yang mampu beradaptasi dengan perubahan lingkungan adalah yang terseleksi sebagai *survival*.

Globalisasi adalah sebuah proyek yang diusung oleh neoliberalisme. Gagasan ini diciptakan untuk menjawab situasi krisis kapitalisme menjelang akhir dekade 1970-an di mana terjadi overproduksi korporasi multinasional dan perbankan karena

model "kapitalisme negara" Dunia Ketiga. Selain itu negara penganut *welfare state* mulai bangkrut oleh karena pengeluaran yang membengkak untuk memberikan jaminan sosial kepada penduduknya. Logika neoliberalisme meyakini kesejahteraan dapat tercapai melalui pasar bebas. Tidak heran jika proyek neoliberalisme kemudian ditembakkan ke negara Dunia Ketiga agar segera melakukan deregulasi, debirokratisasi, privatisasi, dan program penyesuaian struktural lainnya.[13]

Dalam banyak studi diungkapkan, neoliberal globalisasi ini merupakan sistem yang *gender-based oppression* (Treillet). Kapitalisme diuntungkan karena mendapat gratisan dari perempuan yang menyelenggarakan reproduksi tenaga kerja di dalam keluarga, dan dari situ kapitalisme memperoleh nilai lebih. Pada saat yang sama perempuan dipergunakan sebagai tenaga pasukan cadangan *(army of labor)* yang sewaktu-waktu ditendang oleh *flexibility labor market* di tataran internasional karena terkandung pembagian kerja secara seksual dan sosial, sehingga globalisasi menciptakan konsekuensi yang berbeda antara laki-laki dan perempuan.

Demokratisasi negara-negara Dunia ketiga sejak 1980-1990-an merupakan proyek neoliberalisme untuk mendebirokratisasi negara menjadi pasar bebas. Tren diktator negara-negara Amerika Latin, Asia, tumbang dan kemudian diganti oleh pemimpin yang mempunyai citra populis. Di Filipina runtuhnya Marcos digantikan oleh Corry Aquino pada 1986, di Indonesia turunnya Soeharto[14] digantikan oleh diskursus kepemimpinan yang reformis.

Ketika diselenggarakan Pemilu 1999, kita terilusi oleh propaganda tentang transisi menuju demokrasi. Menurut Guillermo O'Donnel (1979), transisi menuju demokrasi dalam

---

[13] Dari berbagai tulisan dari Da Costa & Da Costa (1989); B Herry Priyono tentang *Neoliberalisme* (2007)

[14] Soeharto mengundurkan diri dari jabatan presiden pada 21 Mei 1998 didahului oleh kerusuhan 13-14 Mei di Jakarta yang di warnai oleh kekerasan seksual terhadap perempuan Tionghoa

pengalaman di Amerika Latin dicirikan oleh peralihan dari rezim otoritarian, baik yang dipimpin oleh militer, otoriter birokratik, otoriter populis maupun yang otoriter tradisional, menuju konsolidasi demokrasi. Persyaratan demokrasi ditandai dengan adanya partisipasi politik publik, perluasan peranan multi-partai, demiliterisasi dan liberalisasi ekonomi. Tetapi, demokrasi yang mewujud di Indonesia saat ini dikendalikan oleh kepentingan korporasi transnasional. William (2004) menyatakan bahwa tumbuhnya kapital transnasional adalah basis untuk ekonomi globalisasi, dan sebaliknya ekonomi globalisasi menyumbang basis materiil untuk kebangunan suatu masyarakat pasar yang memeluk budaya politik transnasional. Inilah suatu proses untuk mengintegrasikan kehidupan sosial meng-global.

Dalam kepercayaan terhadap transisi demokrasi itu pada masa itu agenda gerakan perempuan di Indonesia berhasil memanfaatkan peluang partisipasi politik melalui *affirmative action* kuota 30 persen keterwakilan perempuan di parlemen. Peluang itu diambil ketika parlemen melakukan revisi lima paket UU politik, di mana kelompok kepentingan perempuan *(women's interest group)* berhasil menerobos UU Pemilu dan UU Partai Politik untuk penerapan sistem kuota bagi perempuan.[15] Capaian gerakan perempuan yang lainnya adalah pembentukan "Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan" sebagai keberhasilan tekanan kelompok perempuan kepada presiden Habibie atas adanya kekerasan seksual yang rasis pada Kerusuhan Mei 1998 di Jakarta. Melalui Komnas Perempuan dan didukung oleh sejumlah LSM perempuan, tiga UU tentang "KDRT, *Trafficking* dan Perlindungan Korban" telah disahkan. Kini UU Perkawinan dan PRT (Pekerja Rumah Tangga) juga sedang diproses oleh parlemen dan LSM perempuan harus melakukan intervensi terhadap substansi kedua RUU tersebut, yang dinilai merugikan perempuan dalam perkawinan dan pekerja rumah tangga.[16]

---

[15] Penjelasan ini ada di artikel Ani Sutjipto berjudul *Urgensi Penerapan Kuota dalam Paket RUU Politik*, yang dimuat di Kompas, 23 September 2002

[16] Dokumen 10 tahun ulang tahun Komnas Perempuan, 2008

Kran partisipasi perempuan memang telah dibuka, namun prosedur demokrasi itu sendiri menyeleksi siapa *survival of the fittest* yang berhasil melalui jalan pemilu. Menurut cerita perempuan anggota legislatif hasil pemilu 2009, untuk pemenangan suara di daerah pemilihan mau tak mau pasti mengeluarkan biaya yang mencapai puluhan bahkan ratusan juta rupiah.[17]

Transisi demokrasi di Indonesia, yang populer disebut reformasi, sejatinya merupakan penataan neoliberalisme di Indonesia, yang menurut Herry Priyono (2007) mencakup dua aspek kolonisasi atas manusia: (1) kolonisasi *homo ekonomikus* atas berbagai aspek kehidupan manusia, di mana cara berpikir ekonomi menguasai aspek biologis, politik, relasi sosial, kultural, dll; (2) Kolonisasi *homo finansial* atas *homo realis*, di mana kebutuhan hidup manusia yang mencakup sandang, pangan, papan, energi, transportasi, dihitung sebagai uang. Dengan ini Indonesia menjadi ekonomi dan finansial, yang tentunya memiliki konsekuensi mengubah relasi-relasi sosial dan kultural dalam hubungan dengan gender dan negara pasar.

Akulturasi ideologis ini menjadi latar belakang pembentukan keluarga kerja upahan, baik dalam arti bentuk maupun nilai.

Tentang Identitas dan Agensi Bergender

Pembahasan tentang identitas, saya mulai dengan pertanyaan bagaimana anggota keluarga kerja upahan yang tidak mempunyai lokasi dalam globalisasi merumuskan identitasnya? Lalu apa parameternya untuk merumuskan identitas, apakah individu, keluarga atau kategori sosial lainnya?

Identitas adalah konstruksi sosial -baik dalam kategori personal maupun sosial- yang tidak akan eksis di luar representasi budaya dan akulturasi. Identitas dapat dikenali melalui bahasa

[17] Informasi ini diperoleh saat acara *focus group discussion* yang membahas hasil riset PUSKAPOL UI mengenai anggota legislatif perempuan hasil pemilu 2009 dari daerah sampai pusat pada 19 Agustus 2010 di Hotel Grand Kemang.

tentang diri atau kelompok yang penuh isian emosional, sekaligus dibentuk oleh bahasa dan praktek budaya yang berkarakter sosial sehari-hari. Pembentukan identitas sepenuhnya proses kultural karena terbangun melalui akulturasi dan tidak pernah tunggal (Barker, 2000).

Keluarga merupakan konstruksi sosial dan ekonomi yang di dalamnya melekat identitas. Saya akan menggunakan kategori keluarga untuk menganalisis apakah yang diartikulasikan oleh keluarga kerja upahan sebagai identitas. Keluarga adalah institusi patriarki yang tertua di dunia yang dibentuk oleh kepentingan akumulasi primitif (Engels, terjemahan bahasa 2004). Di situ diciptakan aturan tentang struktur, otoritas, tugas, dan nilai pengikatnya. Bertolak dari asal-usul ini dapatlah saya nyatakan bahwa keluarga tidak lebih dari suatu agensi kepentingan akumulasi kapital. Oleh karena itu, karakter keluarga dapat berubah-ubah sejalan dengan strategi akumulasi kapital. Saat ini, di masa globalisasi dunia dipimpin oleh korporasi perusahaan transnasional, keluarga adalah agensi korporasi tersebut untuk globalisasi ekonomi-politik, sosial-budaya, dalam satu paket penyeimbangan produksi dan konsumsi di pasar bebas. Maka identitas perempuan -tanpa masuk ke wilayah perdebatan homo dan heteroseksual- juga terbentuk dalam identitas keluarga sebagai agensi globalisasi.

Konsep agensi (Barker, 2000) menyangkut sesuatu yang diproduksi secara sosial dan diberdayakan oleh sumber daya sosial yang kemudian didistribusikan secara variatif, sehingga memunculkan tingkat-tingkat kemampuan untuk bertindak pada ruang tertentu. Keluarga dipilih oleh korporasi transnasional menjadi agensi proyek globalisasi, karena suatu penilaian atas keluarga sebagai basis reproduksi tenaga kerja serta basis sosialisasi dan internalisasi *consumer identity*, terbukti sangat sukses membangun akumulasi kapital.

Sejak kontrak kerja *outsourcing* diberlakukan sebagai kebijakan di Indonesia pada 2004, saya mengamati keluarga kerja upahan mengalami atomisasi *nucleus family*. *Outsourcing* menuntut

anggota-anggota keluarga kerja upahan mengikuti alur: PHK, selesai kontrak dan mencari lowongan kerja baru. Atomisasi keluarga seperti pengamatan Jellinek (1994) bukan sesuatu yang utuh menurut konsepsi *nucleus familiy* Orde Baru, karena anggotanya terpencar di berbagai spasial produksi dan distribusi. Realitas ini menegaskan saya bahwa identitas keluarga kerja upahan sebagai "agensi yang tak bernama" dan "agensi yang tak berteritorial". Anggota keluarga yang merupakan aktor-aktor agensi mengartikulasikan identitasnya secara masing-masing ataupun sebagai keluarga, namun identitas itu tetap dapat dikenali berdasarkan gendernya.

Sebagai anggota keluarga kerja upahan, perempuan mengalami hambatan mengartikuasikan identitasnya sebagai pencari uang, karena sistem patriarki telah menunjuk laki-laki sebagai tuan untuk kerja produktif. Istri nelayan di Muara Baru dalam tulisan Naning Ratningsih tidak mengartikulasikan dirinya sebagai pencari nafkah, melainkan fakta itu dimanipulasi dengan embel-embel 'pencari nafkah tambahan'. Sedangkan Bu carik pada studi Yulianingsih Riswan sekalipun uang hasil bekerja di Arab Saudi menyumbang cukup besar untuk membangun rumah, tetapi ia tetap memberi identitas dirinya 'Bu Carik' yang subordinatif dari jabatan suaminya.

Sebaliknya, pada aspek konsumsi perempuan tidak mengalami hambatan gender, sehingga mudah baginya untuk mengidentifikasi dirinya berdasarkan budaya konsumsi. Studi Jackson (2004) mengenai geografi dan budaya konsumsi membantu memahami mengapa terjadi *consumer identity*, oleh sebab tindakan konsumsi tersebut telah menjadi *social practice* perempuan. Hanya di domain konsumsi, perempuan di keluarga kerja upahan mempunyai ruang mempresentasikan diri. Presentasi jilbab dan masakan Arab dalam contoh Bu Carik menggambarkan apa dan bagaimana ia memformulasi identitas dirinya sebagai buruh migran di Arab Saudi yang muslim.

Proses sebagai *consumer identity* sangat tepat digambarkan oleh Heru Prasetia dalam tulisannya mengenai jilbab. Busana

adalah penghubung raga yang menghubungkan tubuh dengan dunia sosial, yang di dalamnya terkandung trend, identitas dan kepentingan (Nordholt, 2005). Terkhusus jilbab, dinyatakan Heru Prasetia sebagai artikulasi aspirasi politik dan keagamaan umat Islam di Indonesia. Selanjutnya ia mengulas bagaimana perumusan identitas perempuan muslim tersebut dalam sejarah Indonesia, mulai dari kerudung sampai dengan jilbab. Ketika jilbab menjadi suatu *social practice*, kemudian berkait-kelindan dengan industri tekstil dan fashion, jilbab dapat bermakna sebagai barang konsumsi bahkan tidak hanya dalam lingkup Indonesia tetapi telah meng-global. Pada aspek ini, pemakai jilbab adalah *consumer identity*, yang memilih dan membeli busana muslim tersebut untuk menyatakan identitasnya sebagai perempuan yang muslim. Orang di luar dirinya pun lebih dapat mengenali "ia/mereka perempuan muslim" ketimbang "ia/mereka pencari uang."

Begitulah kemudian perempuan dari keluarga upahan yang tidak mempunyai lokasi dalam globalisasi dikonstruksi sebagai agensi untuk konsumsi barang-barang fashion, makanan, kosmetika, barang-barang rumah tangga, dan sebagainya, yang berbeda dengan identitas laki-laki sebagai pencari uang. Identitasnya sebagai konsumen sama rentannya dengan sebagai 'tenaga tentara cadangan', karena di saat perempuan tak mempunyai uang, mereka akan mencari ke pusaran industri globalisasi yang bergender.

Resistensi Atas Globalisasi dan Artikulasi Identitas

Mengapa resistensi menggunakan identitas sebagai petanda pemberontakan atas dominasi globalisasi? Apakah identitas itu mempunyai korelasi dengan keluarga ekonomi (kerja) upahan, budaya konsumsi, dan penataan spasial industri yang *phallocentris*? Di mana lokasi resistensi dari seluruh keadaan yang telah disebutkan itu?

Tulisan-tulisan berikutnya ini menggambarkan tentang resistensi dari kelompok-kelompok yang seringkali disebut ping-

giran. Saya menggunakan istilah artikulasi identitas untuk menyebut resistensi tersebut. Artikulasi identitas (Baker, 2000) dihubungkan dengan diskursus tentang perbedaan yang diekspresikan melalui berbagai bentuk simbolis kebudayaan.

Kita simak tulisan Hilma Safitri tentang pengajaran metode Pemetaan Partisipatif kepada perempuan di wilayah adat, konservasi dan pertanian. Sebagai sebuah metode, Pemetaan Partisipatif dapat digunakan sebagai alat resistensi terhadap penataan spasial industrial. Masyarakat diingatkan kembali atas pemilikan wilayahnya, dengan cara menghimpun pengetahuan mereka tentang batas-batas wilayah, potensi sumber daya alam dan pengetahuan keseharian mengenai pengelolaan tersebut. Digambarkan perempuan di lokasi tersebut bertani, meramu dan menjual hasil-hasilnya ke pasar sekitar. Keluarga ini yang disebut Creed (2000) sebagai keluarga pengelola pertanian yang separuhnya memenuhi konsumsi keluarga dari hasil-hasil meramu sumber daya alam dan mengelola pertanian, separuhnya yang lain mencari ekonomi uang. Sasaran resistensi mereka terhadap spasialisasi untuk industri memang signifikan dengan problemnya sebagai keluarga adat dan pertanian yang mengalami deteritorialisasi, sehingga resistensi ini merupakan usaha untuk mengembalikan teritorial yang pernah mereka miliki ataupun teritorial mereka sedang mengalami ancaman penataan spasial industri. Jackson (2004) menyatakan suatu resistensi yang menggunakan identitas *indigenous* semacam ini dapat dianalisis dalam kerangka *indigenousisasi* atas globalisasi.

Kontestasi antara *deteritorialisasi* versus identitas atau globalisasi versus *indigenousisasi* merupakan ciri perlawanan yang mengemuka di Indonesia setelah 1998. Perlawanan ini langsung bersentuhan dengan proyek penataan spasial untuk industri sebagaimana di Luwu, Sulawesi Selatan dan Muara Baru, Jakarta Utara, yang menggusur keluarga petani menjadi keluarga kerja upahan. Lokalitas mempunyai makna spasial pertarungan politik identitas yang berbasiskan hak milik komunal ataupun adat. Sekali pun resistensi untuk merebut hak milik ini mengandung

perdebatan karena menghidupkan kembali struktur pemilikan feodal -revitalisasi ningrat atau borjuasi- untuk memperoleh *property rights* yang hilang.

Seturut dengan itu, tulisan Amin mudzakkir tentang "*Ajeg Bali*" sebagai resistensi terhadap budaya globalisasi dan penyeragaman versi Orde Baru, saya letakkan sebagai problem pemaknaan atas spasial lokal Bali yang mempunyai ciri tertentu bagi pariwisata. Konsepsi tentang Bali dinyatakan oleh Mudzakkir sebagai konstruksi kolonial sejak 1930-an yang disebut *Baliseering*. Tujuan proyek ini adalah memproduksi genre dan pengetahuan tentang kebudayaan Bali melalui pembukaan sekolah kesenian, yang meliputi patung, lukis, musik, tari, dan pembacaan aksara Bali. Sejak itu para wisatawan, sarjana, sampai pekerja seni datang ke Bali dan melalui karya-karya memproduksi narasi kesenian Bali dan membuktikan keindahan *the last paradise*. Bali selanjutnya ditata sebagai spasial bagi industri turisme dan seluruh keindahannya meng-global.

Munculnya kehendak untuk membangun identitas Bali dipicu oleh peristiwa (1) penolakan kelompok tertentu yang menolak kehadiran Megawati Soekarnoputri sebagai kandidat presiden pada 1998 karena ia perempuan, dan (2) meledaknya bom Bali pada 2002. Sejak kedua peristiwa ini kalangan aristokrasi yang didukung media massa lokal melontarkan "*Ajeg Bali*" sebagai rumusan identitas 'kebalian'. Tetapi "*Ajeg Bali*" ini bergender, di satu pihak memberi apresiasi terhadap kemajuan perempuan, di lain pihak berusaha menempatkan perempuan sesuai dengan "*Ajeg Bali*" yang *phallocentris*.

Akan menjadi perdebatan apakah lahirnya identitas Bali merepresentasikan etnisitas atau lokalitas. Etnisitas adalah konsep budaya yang terpusat pada kesamaan norma, nilai kepercayaan, simbol dan praktek budaya. Etnisitas tidak mengacu pada diskursus biologis, melainkan konstruksi sosial-budaya yang di dalamnya terdapat unsur identitas diri dan askripsi sosial, sebagai penyekatan yang dipelihara pada kondisi sosial historis tertentu (Barth, 1969). Apakah dengan demikian etnis Bali adalah

orang yang mempunyai keturunan genetis atau siapa saja dari mana pun yang tinggal di sana dapat disebut sebagai etnis Bali? Tetapi jika ditinjau dari asal-usul tumbuhnya resistensi berasal dari kontestasi Megawati dalam Pemilu nasional dan bom Bali, maka politik identitas yang dipergunakan untuk mengartikulasikan resistensi bukanlah pada substansi etnisitasnya melainkan lokalitasnya (spasial), yang dijadikan pinggiran oleh pusat (mayoritas) kekuasaan. Sedangkan artikulator identitas direpresentasikan sebagai kepentingan feodal dan kapital media massa dan keadaan ini mempertajam kontradiksi dengan artikulasi identitas perempuan.

Sedangkan tulisan Heru Prasetia tentang jilbab mendeskripsikan politik identitas yang tidak bertolak pada spasial maupun teritorial. Jilbab mempunyai identitas global karena urutan historis dan geografis dengan asal-usul Islam di Jazirah Arab. Pakaian itu sendiri mempunyai pemaknaan yang berubah-ubah sejalan dengan waktu dan ruang. Mulanya berupa penutup kepala untuk perempuan merdeka (bukan budak) sampai dengan Islam hadir pakaian ini menjadi diwajibkan bagi perempuan Islam yang bukan budak. Di Indonesia, pada awal abad 20, laki-laki yang baru kembali dari melaksanakan ziarah haji di Mekah mengenakan sorban, sedangkan perempuan yang mengenakan kerudung masih terbatas. Tetapi penyebaran busana muslimah di Indonesia terasa sejak gerakan reformasi Islam pada 1920-1930. Pada 1980-an barulah jilbab tumbuh menjadi gerakan kebangkitan Islam yang dipengaruhi oleh faktor revolusi Iran, globalisasi kebangkitan Islam dan perlawanan terhadap politik identitas negara Orde Baru. Yang menarik adalah pengungkapan Heru Prasetia bahwa jilbab merupakan pengungkapan identitas dari perasaan terasing di tengah sistem sekuler dan modernitas dunia.

Identitas tentang jilbab tampak demikian bervariasi, tetapi seperti yang dikemukakan oleh Jackson (2004) westernisasi *fashion* terhadap pakaian Asia telah melahirkan resistensi yang multi interpretasi dalam kontestasi globalisasi. Oleh sebagian kelompok, westernisasi diasosiasikan dengan kekristenan sehingga di-

hadapi dengan keislaman. Apa pun resistensi ini menggunakan perempuan sebagai agensi utama yang tidak dalam kapasitas sebagai pelaku produksi pengetahuan melainkan sebagai pelaku konsumsi fashion -yang meramaikan produksi tekstil- dan sebagainya.

Ketiga tulisan di atas menggambarkan resistensi yang digenderkan sebagai respon balik terhadap dominasi kekuasaan yang tidak tunggal, sebagaimana identitas yang serba bervariasi. Identitas muslimah yang berjilbab, pada saat yang lain dapat menyatakan identitas sebagai pekerja upahan, dan suatu saat yang berbeda sebagai *indigenous* Bali yang mengalami deteritorialisasi untuk turisme. Jadi, pada seorang individu bisa mempunyai sekian banyak identitas, dan karena itu dia dapat tampil sebagai representasi yang berbeda-beda ketika melakukan politik artikulasi (Laclau & Mouffe, 2008, terjemahan bahasa). Ada kekuasaan dan antagonisme yang tidak terkumpul di dalam kelas dan cara produksi.

Dengan kerangka berpikir seperti itu saya mengajukan hipotesis bahwa resistensi yang diartikulasikan melalui politik identitas dalam tulisan-tulisan ini tidak mencerminkan antagonisme yang terkumpul kepada kategori masalah keluarga kerja upahan yang tanpa teritorial dan tanpa nama, tetapi merupakan mosaik-mosaik kontradiktif yang mengacungkan tinju ke arah korporasi kekuasaan globalisasi.

Tantangan Tanpa Kesudahan

Narasi perempuan dalam seluruh tulisan-tulisan ini bukanlah sekadar kronologis fakta (sejarah) sesudah 1998 yang mempunyai kontinuitas historis maupun tidak dengan masa kolonial. Variasi kajian menunjukkan keberagaman dimensi masalah relasi gender dengan struktur ekonomi-politik yang berulang tak berkesudahan dari periode kolonial yang terpendek dengan saat ini. Perempuan, keluarga, kerja upahan, spasial, identitas, resistensi (politik identitas) merupakan kategori analisis yang terapung-

apung dalam globalisasi dan demokrasi, dan menantang untuk dikaji ulang. Sedangkan globalisasi dan demokrasi mempunyai kandungan perdebatan dan kontestasi ideologis yang menantang penempatan kategori analisis gender mempunyai pijakan historis-geografis dalam kajian feminisme di Indonesia.

Lalu seberapa jauh globalisasi dan demokrasi menggeser pembagian kerja yang bergender pada skala keluarga, lokal, nasional, transnasional? Seluruh tulisan dalam buku ini menggambarkan variasi yang dapat berpindah-pindah seusai dengan spasial dan identitasnya. Rupanya *The World is Flat* yang diimajinasikan Thomas Friedman tidak berarti 'meratakan' struktur patriarki yang subordinatif terhadap gender perempuan.

Pada akhirnya, kita membutuhkan seproduktif mungkin riset dan penulisan serta keberanian untuk menerobos batas-batas tradisi sebagai pengkonsumsi pengetahuan, yang harus berlanjut dengan suatu usaha untuk memproduksi pengetahuan yang *'indigenous'*. Tetapi inilah kekurangan yang menciptakan kesunyian kajian feminisme di tengah arus kajian-kajian untuk program praktis.

Bu Carik dan Pak Carik:
Autonomy and the Creation of Fluid Patriarchy in Jangkaran, Kulon Progo, Yogyakarta

Oleh Yulianingsih Riswan

This paper is about the changing concept of patriarchy in Pak Carik family, and also in many families of transnational women laborers, in Jangkaran, a small village in Kulon Progo, Yogyakarta. The phenomena start from poverty faced by rural families in the village which encourage wives -started in 1970s- to initiate helping their husbands, mostly small-land laborers of Yogyakarta Pakualaman ground, by going to Saudi Arabia, Malaysia, Taiwan, Korea, Hongkong, and Singapore as migrant workers.

Despite the difficulties they face in those countries, these women succeed in increasing the economy of their families, and also their status in the society. These women directly and indirectly influence decision making within their families. The oppositional characteristic of domestic role of wife and public role, and also as power holder, of husband as identical to most patriarchal societies moves interchangeably, if not very fluid, between them. In addition, these women, who are former transnational migrant workers, also become motor for social movement in the village. They initiate many cultural events and involve in decision making of the village in social and political issues.

But, there are also many problems because of this increasing status of women, including the power relation, children earnings, and education. There are also the shifting motivations of the women migrant workers. They mostly come from middle-class families, whose parents are also migrant workers since 1970s. The motivation for them now is not just about economy but the existence to find room for "power", at least for themselves, to decide for themselves, for a better role and influences in their families and society.

This research is an ethnographic research. Through three months stay in Jangkaran, data are taken from interviews with transnational women migrant workers, former migrant workers, husbands, neighbors, and village apparatus.

The goal of the research to better display the fluidity of patriarchy in Jangkaran, through the shifting power relation between women migrant workers and their husbands in the families, and also to show the influence of these women in society, whether through their cultural events or in decision making in village level. The display will hopefully give a varied picture of the experience of women migrant workers in rural village.

Keywords: *Transnational women migrant workers, Autonomy, Social movement, Fluid patriarchy.*

+ Bu, mbok aku diambilin nasinya

-- Gak, gak mau, ambil sendiri

+ Kan tempat nasinya deket sama ibu, apalagi melayani suami kan ibadah bu, bisa masuk surga

-- Gak, gak sudi aku, aku mau cari ibadah yang lain aja

Pendahuluan

Peta Wilayah Kab. Kulon Progo



Proses penelitian di Desa Jangkaran dimulai setelah kunjungan saya yang kedua kali dan kemudian diterima di rumah Pak Carik. Saya mondok di rumah Pak Carik selama dua bulan, dari Juli sampai Agustus 2008, dan mendapat sebuah kamar yang di dalamnya tersedia kasur, lemari pakaian, dan meja kecil berwarna biru. Selama dua bulan itulah riset berlangsung, menjelang bulan puasa, ketika banyak orang memanfaatkan waktu untuk melaksanakan hajat, seperti pernikahan. Hal ini terjadi karena sebagian besar umat muslim Jawa tidak terbiasa melaksanakan pernikahan di bulan Ramadhan, jadi sebelum Ramadhan datang, mereka ramai-ramai melaksanakan hajatan. Saya mendapatkan banyak keuntungan dari pemilihan waktu itu, karena banyak kegiatan di desa yang dapat saya ikuti, mulai dari persiapan hari kemerdekaan RI, Isra' Mi'raj nabi Muhammad SAW, syukuran pernikahan, peringatan *Merti Desa* menyambut bulan puasa dan beberapa kegiatan lain.

Tulisan ini adalah bagian dari catatan pengamatan saya selama menetap di sana, dengan menggunakan metode etnografi reflektif[1] saya berusaha mengungkap dan menuliskan apa yang saya lihat, alami dan tangkap maknanya dari relasi suami istri

[1] Metode ini sebagaimana dituliskan dalam buku *Hand Book of Qualitative research second edition*, pada sub bab *Ethnography and Ethnographic Representation* adalah model penggabungan antara model etnografi *"personal document"* dan *life history*. Norman K. Densin. Sage Publication: 2000.

tempat saya menetap. Bagaimana hubungan dan komunikasi Pak Carik dan Bu Carik juga beberapa keluarga di sini. Khusus Pak Carik dan Bu Carik, banyak hal yang secara subjektif saya lihat tampak berbeda dari keluarga pada umumnya. Interaksi dalam kehidupan sehari-hari sekaligus hal yang berhubungan dengan kegiatan publik menunjukkan betapa peran Bu Carik sangat diperhitungkan dan menentukan.

Tulisan ini adalah salah satu dari beragamnya tulisan yang sedang ditulis tentang buruh migran dari Kulon Progo, di antaranya adalah sebuah disertasi yang sekarang sedang digarap oleh Setiadi dari Jurusan Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya "Dinamika Otonomi Perempuan Perdesaan: Studi Dampak Migrasi Internasional di Perdesaan Jawa." Dalam kajian antropologi yang ditulisnya, Perempuan Perdesaan yang dimaksud adalah para Tenaga Kerja Wanita (TKW) yang telah menyumbang banyak hal secara materi untuk memenuhi kebutuhan keluarga. Kemandirian secara ekonomi ini dijadikan alasan baginya bahwa pemberdayaan untuk perempuan adalah pemberdayaan ekonomi untuk kaum perempuan, yang hal itu jauh lebih berarti daripada sekadar membuat struktur pemberdayaan tanpa fungsi yang optimal. Tulisan lain yang berhubungan adalah sebuah disertasi oleh Lois Bastide dari Universitas Lyon Prancis tahun 2008. Judul disertasinya adalah *Migration, Little Qualified Work, Production of a Transnational Social space between Java, Singapore, and Kuala Lumpur*. Disertasi ini mengurai pengalaman dan ingatan para buruh migran tentang tempat dari mana mereka berasal dan menetap selama bekerja di luar negeri, juga tentang pengalaman ketika berhubungan dengan kenyataan yang dialami selama proses keberangkatan sampai kembali ke tanah air. Dari kedua tulisan yang berada di satu lokasi, tulisan saya ini lebih memfokuskan pada sosok perempuan yang pernah menjadi Tenaga Kerja Wanita (TKW) di Arab Saudi, untuk melihat kiprahnya di masyarakat yang sebagian besar dipengaruhi oleh pengalamannya setelah menjadi TKW.

Memasuki Desa Jangkaran, Kecamatan Temon, Kabupaten Kulon Progo yang letaknya di ujung barat Daerah Istimewa

Yogyakarta, akan nampak dari kejauhan sebuah rumah dengan model Jawa Kuno, setengah dinding terbuat dari kayu dan setengahnya dari batu bata. Rumah milik Mbah Carik. Halaman depan rumah itu dilapisi semen seluas kurang lebih seratus meter persegi. Siang hari halaman itu digunakan untuk menjemur hasil panen seperti jagung atau kacang. Di kanan kirinya ada pohon rambutan yang tampak kekurangan air, karena asupan untuk tanahnya tertutupi oleh semen. Bagian depan pinggir jalan, halaman rumah Mbah Carik banyak ditumbuhi pohon singkong yang masih kecil-kecil. Di samping rumah Mbah Carik adalah rumah Pak Carik Edi, putranya yang meneruskan tugas sebagai Carik. Rumahnya dibangun dengan gaya tahun 1980-an, bangunannya le-bih tinggi dari rumah orang tuanya, dan jauh lebih luas. Di depan rumah ada kentongan dari kayu dan di dekatnya sebuah patung singa berwarna hijau. Dulu terasnya masih belum dilapisi semen. Kini, bagian depan rumah itu sudah direnovasi, setengah dinding depan rumah dilapisi dengan batu alam berwarna hitam seperti batu candi, dan lantai bawahnya dilapisi keramik berwarna *orange* dan marmer motif batik abstrak. Halaman depannya banyak bertaburan batu koral kecil, pasir dan rumput kering dan jerami. Karena Bu Carik alergi debu, jadi tanah halamannya ditaburi batu agar debunya tidak banyak beterbangan. Kini sepanjang halaman sampai ke samping rumah semua dilapisi batako.

Mbah Carik adalah orang tua Pak Edi yang saat ini menjabat sebagai Carik Desa Jangkaran. Merunut dari silsilahnya, keluarga Mbah Carik adalah sesepuh priyayi Desa Jangkaran. Saat ini istrinya masih menempati rumah itu dengan seorang anak perempuannya yang bernama Mbak Siti atau biasa dipanggil Mbak Gendhuk bersama anak laki-lakinya, Ahmad, yang saat ini duduk di kelas III SD Jangkaran. Beberapa anak Mbah Carik masih tinggal di Jangkaran, seperti Pak Eli yang ikut istrinya, karena istrinya menjadi seorang kepala dusun di wilayah pedusunan atau pedukuhan Kledekan Lor. Pak Eli saat ini bekerja sebagai petugas honorer di Puskesmas 2 Temon, dan sudah masuk pemberkasan untuk menjadi CPNS. Sedangkan Mbak Gendhuk baru

saja pulang dari Arab Saudi sebagai TKW dan berencana akan kembali menjadi TKW di Taiwan.

Mbah Carik mempunyai 13 orang anak, selain yang saya sebutkan tadi, ada yang tinggal di Surabaya, Kalimantan, Medan, Jakarta dan beberapa tempat lainnya. Pada saat lebaran mereka biasanya datang dan berkumpul di Jangkaran. Mbah Carik, Bapak dari Pak Carik, telah lima kali menikah tapi tidak dalam waktu yang bersamaan, yakni dengan menceraikan istri terdahulu sebelum menikah lagi. Walaupun demikian, menurut pengakuan anak-anaknya, mereka dan ibu-ibu mereka merasa seperti keluarga kandung, akur, dan damai satu sama lain. Dari semua istri Mbah Carik, dua orang yang masih menetap di Plethok, yang mereka terbiasa saling mengunjungi dan saling tolong, bahkan anak dan cucu mereka terbiasa hidup bersama. Misalnya, kakak perempuan Pak Carik yang saat ini bersama dengan suaminya bekerja di Arab sejak 15 tahun yang lalu, maka anak-anaknya diasuh oleh saudara dari pihak ibu tirinya. Juga saat kakak tiri Pak Carik berangkat menjadi TKW di Arab, Bu Cariklah yang mengasuh anak-anaknya. Hal semacam ini kerap terjadi di desa itu karena sebagian besar perempuannya pernah atau sedang bekerja di luar negeri.

Pak Carik dan Bu Carik hanya memiliki seorang anak perempuan yang berusia 27 tahun dan saat ini sedang ikut Pakdenya tinggal dan kerja di Jakarta. Sehingga yang menetap di rumah cuma mereka berdua, kecuali ketika saya tinggal di situ selama penelitian. Rumah itu panjang dan luas, ada 4 kamar. Kamar paling depan untuk Mbak Nita, anak Pak Carik, kamar kedua yang saya pakai, kamar ketiga kamar untuk Pak Carik dan Bu Carik, kamar ke empat di depan ruang televisi menjadi kamar serba guna, untuk sholat dan menyimpan barang.

Pak Carik sebagai pamong desa, setiap hari ngantor di Balai Desa Jangkaran, berangkat setiap jam sembilan pagi dan pulang mendekati jam dua siang. Pernah satu kali Pak Carik ingin berangkat lebih pagi, satu jam lebih awal dari biasanya, tapi Bu Carik melarang, "Gak usah rajin-rajin Pak, di sana juga belum

ada yang datang, *paling ya nengkana plonga-plongo.*"[2] Pak Carik akhirnya mengurungkan niat untuk ngantor lebih pagi.

Pak Carik juga menjadi ketua karang taruna, yang anggotanya terdiri dari remaja dan pemuda, yang aktif dalam olahraga dan kegiatan hari besar di desa. Dibandingkan Pak Carik yang secara struktural diakui, Bu Carik punya kawasan pengaruh yang lebih luas dari Pak Carik. Sebagai tokoh, Bu Carik seringkali menjadi konsultan warga yang akan mengadakan hajatan, syukuran atau kegiatan besar seperti menikahkan anaknya, peringatan kematian, dan selamatan lainnya. Selain sebagai tempat peminjaman alat prasmanan untuk pesta yang dikelola oleh KEPU (kelompok Usaha) organisasi dibawah pantauan desa dalam bidang kesejahteraan, anggotanya ada remaja putri yang berusia rata-rata lima belas tahun, Bu Carik juga dimintai saran untuk pelaksanaan pesta dan kegiatan lainnya bagi warga Jangkaran, mulai dari menu, prosesi dan lain sebagainya. Sehingga hampir setiap hari rumah itu tidak pernah sepi dari pengunjung, baik yang berkonsultasi maupun urusan administrasi desa.

Tampak jelas bahwa keluarga Pak Carik adalah keluarga terpandang dan berwibawa di desa itu. Tipikal Pak Carik dan Bu Carik yang selalu ramah, sangat kontras dengan Pak Lurah yang cenderung diam, ditambah lagi istri Pak Lurah atau Bu Lurah yang sudah agak sepuh untuk terlibat aktif dalam kegiatan di desa. Pada kegiatan hari besar agama Islam yang dilaksanakan di awal bulan Agustus tahun 2008 lalu, Bu Lurah hanya duduk di barisan paling depan, di samping Mbah Carik, dua kursi di samping mereka masih kosong sampai kegiatan berakhir. Entah posisi duduk yang terlalu di depan atau ada faktor lain, hanya orang-orang tertentu yang pantas duduk di kursi paling depan, saya tidak tahu, cuma yang saya perhatikan, Bu Carik yang menjadi penggerak, menyambut tamu mempersilahkan para tamu untuk menempati kursi kosong, tapi dia tidak mensyaratkan untuk duduk di kursi paling depan kecuali kepada Bu Lurah dan Mbah Carik.

---

[2] Paling di sana cuma bengong

Selain itu, perlombaan desa dalam menyambut hari kemerdekaan RI, terlihat jelas Bu Carik lah yang menjadi motor penggeraknya, sebagai penentu apa yang akan ditampilkan sampai dengan persiapan pelaksanaan, juga mengikuti hingga prosesi berakhir. Lomba senam Poco-poco se-kabupaten dengan kelompok yang dipimpinnya berhasil memenangkan juara 1, dan lomba masak yang juga antara desa se-kecamatan juga dimenangkan oleh Desa Jangkaran. Seharusnya lomba itu diupayakan dan dipersiapkan bersama, namun hanya dipersiapkan dan dikerjakan sendiri oleh Bu Carik yang dibantu oleh Pak Carik.

Dalam susunan masyarakat desa Jangkaran, Pak Carik tergolong orang berada. Orang tuanya memiliki tanah yang luas, selain itu sebagai seorang pamong desa, Pak Carik kini sudah tidak mendapat tanah bengkok, karena sudah diangkat jadi PNS. Sawah warisan orang tuanya sudah ada yang menggarap, dia hanya mendapatkan bagi hasil dalam setiap panennya. Meski begitu, kehidupan keluarga Pak Carik tidak begitu jauh mencolok perbedaannya dengan tetangga yang lain, selain rumah yang katanya yang dibangun di atas tanah warisan, seperti keluarga yang lainnya, perabotan terdiri dari barang-barang standar untuk perlengkapan memasak: kompor gas, kulkas dan *magic jar*. Dua motor yang dimiliki salah satunya Honda Supra berwarna biru adalah hadiah undian jalan santai di kecamatan, sedangkan motor yang dibeli adalah motor Honda Astrea berwarna hijau yang sudah hampir buntut dan diberi julukan *gerandong*.

Untuk keperluan makan sehari-hari, beras didapat dari hasil sawah garap, sedangkan kebutuhan gula, teh dan kopi, nyaris Bu Carik tidak pernah membeli, selalu ada yang mengantar, begitu kata Bu Carik. TV berukuran 29 inch dan VCD player di bawahnya jarang menyala kecuali sehabis magrib, dan itupun tidak lebih dari dua jam, juga tidak setiap hari, karena sering kali banyak tamu datang ke rumah untuk alasan yang berbeda.

Di rumah Pak Carik terdapat beberapa stiker PDIP (Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan, gambar Megawati Soekarno Putri, dan gambar Sri Sultan Hamengkubuwono dengan tulisan

"Sultan Calon Presidenku". Bu Carik aktif dalam jajaran kepengurusan PDIP Kecamatan Temon, tapi tawaran untuk menjadi Caleg ia tolak dengan alasan kurang percaya diri karena hanya lulusan SMU dan juga kurang dana. Anak perempuannya yang di Kalimantan juga terlibat dalam struktur kepengurusan Partai, menjadi bendahara anak ranting PDIP untuk wilayah Desa Jangkaran.

Dalam kesempatan sehari-hari, jarang saya mendengar perbincangan politik mengambil ruang secara khusus di rumah Pak Carik. Hanya sesekali ketika duduk di ruang tengah sambil mengomentari acara debat politik di televisi, kadang Pak Carik menyela, lalu Bu Carik menambahi. Adapun warga lain yang sering disebut dalam obrolan politik adalah Pak Gunawan, yang memang terlihat aktif di bidang politik tapi pengambil partai yang berbeda dengan Pak Carik, yaitu Partai Kebangkitan Bangsa (PKB, yang secara kultural tidak terlepas dari Nahdlatul Ulama). Bu Carik selalu tidak menunjukkan ketidaktertarikan setiap kali saya menyebut nama Pak Gunawan, dan komentar yang selalu keluar adalah "Gunawan itu cuma pinter ngomong"

Kepala desa atau lurah saat ini, Pak R. Karis adalah tokoh alternatif yang dipilih karena dua tokoh yang lain dinilai tidak terlalu mewakili suara rakyat. Pak Gunawan yang dinilai terlalu muda dan Pak Yanto yang dinilai "nyleneh". Pak R. Darmani, Lurah sebelumnya yang menjabat, telah menjalani dua periode masa tugas Pak Karis sendiri meskipun bagian dari warga Jangkaran, cukup banyak menghabiskan waktu di Yogyakarta, bertugas sebagai bagian KUA Departemen Agama untuk wilayah Gondokusuman. Setelah terpilih menjadi lurah, ia meninggalkan Yogyakarta, membawa istrinya, sedangkan kedua anaknya masih menetap dan bekerja di Yogyakarta.

Sebagai seorang lurah, Pak R. Karis tidak mempunyai pengaruh yang lebih besar dari Pak Carik. Interaksi dua pejabat penting di desa Jangkaran ini juga tidak seperti yang seharusnya. Untuk kegiatan di desa, seringkali Pak Carik yang lebih banyak menjadi inisiator juga fasilitator. Seperti penyelenggaraan kegia-

tan menyambut 17 Agustus, berikut pernik untuk menghias desa. Pak Carik yang biasanya *cawe-cawe*[3] dan terjun langsung dalam kegiatan. Sedangkan Pak Lurah hanya mendelegasikan dan lebih memilih terlibat dalam kegiatan di luar desa, seperti rapat di kecamatan dan memenuhi undangan lainnya. Interaksi di antara keduanya yang tidak biasa, seringkali Pak Lurah mendelegasikan tugas kepada Pak Carik dengan menggunakan memo, padahal keduanya sama-sama berada di kantor.

Selintas Sejarah, Geografis, dan Demografis Desa Jangkaran

Menurut cerita Pak Carik dan beberapa orang warga desa Jangkaran, cikal-bakal desa ini tak bisa dilepaskan dari kebijakan Kraton Mataram. Pada tahun 1813 Pangeran Noto Kusumo Putra Dalem Sri Sultan Hamengku Buwono I diangkat menjadi KGPAA Paku Alam I dengan pelenggah (wilayah kekuasaan) yang tersebar di sebelah barat (kulon) Sungai Progo dan sebelah utara Pantai Selatan Jawa yang dikenal dengan nama Pasir Urut Sewu. Karena letak pelenggah yang tersebar, atas usul sentono dalem KGPAA Paku Alam I yang bernama Kyai Kawirejo I, pelenggah tersebut dijadikan satu-kesatuan yang kemudian diberi nama Kabupaten Karang Kemuning dengan Brosot sebagai ibu kotanya dan Raden Tumenggung Sosro Digdojo sebagai bupati pertama. Pada masa Bupati yang ke-2, yaitu Raden Riyo Wosodirdjo, mendapat perintah dari KGPAA Paku Alam V agar mengeringkan rawa-rawa di daerah Karang Kemuning. Setelah rawa Karang Kemuning tersebut kering, akhirnya daerah tersebut menjadi tanah persawahan yang sangat subur, dan atas perkenan Sri Paduka Paku Alam ke V, Kabupaten Karang Kemuning tersebut diganti namanya menjadi kabupaten Adi Karto yang artinya Adi itu Linuwih (daya yang lebih), sedang Karto berarti sangat subur, dengan Ibu kota di Bendungan.

[3] Turun tangan, ikut campur

Seiring dengan keringnya daerah rawa tersebut, banyak penduduk berdatangan dan desa bermunculan, termasuk Desa Jangkaran yang dulu masuk Kebekelan Glaheng. Waktu itu belum menjadi sebuah desa, baru nama daerah saja dengan nama Jangkaran. Nama Jangkaran itu sendiri berasal dari kata Jangkangan, diambilkan dari nama sebuah pohon Jangkang (Kepuh), karena di daerah tersebut banyak pohon Jangkang yang besar-besar. Awalnya orang-orang menyebutnya daerah itu dengan nama Jangkangan namun lama-kelamaan kata Jangkangan berubah bunyi menjadi Jangkaran. Apalagi dulunya di Jangkaran ada sepasang suami isteri yang ikut mencetak daerah itu (cikal-bakal) dan dituakan sebagai tokoh dan juga disebut dengan nama Kyai dan Nyai Jangkar disesuaikan dengan nama daerah itu dan sampai sekarang kuburannya masih terawat dan dilestarikan menjadi pepunden, cikal bakal pendiri Desa Jangkaran. Lama-kelamaan setelah ada pemerintahan, pada tahun 1912 daerah Jangkaran dijadikan sebuah desa. Saat itu warga desa belum ada yang memenuhi syarat untuk menjadi seorang lurah, maka lurah desa diambilkan dari desa Tawangsari, yaitu Ki Madu Seno dan Cariknya dari Desa Plumbon bernama Ki Wiryo Pratomo.

Desa Jangkaran terletak di wilayah Kecamatan Temon, Kabupaten Kulon Progo, Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY). Kecamatan Temon merupakan wilayah paling barat DIY yang berbatasan dengan Kabupaten Purworejo. Sedangkan Desa Jangkaran merupakan wilayah paling barat dari Kecamatan Temon. Dengan demikian, Desa Jangkaran merupakan tapal batas Propinsi DIY dengan Propinsi Jawa Tengah, juga antara Kabupaten Kulon Progo dengan Purworejo. Di sebelah selatan, Desa Jangkaran berbatasan dengan laut Cina Selatan, sebelah timur berbatasan dengan Desa Sindutan, dan utara berbatasan dengan Sungai Bogowonto.

Secara administratif Kabupaten Kulon Progo terdiri dari 12 kecamatan, yakni: Girimulyo, Galur, Kalibawang, Kokap, Lendah, Nanggulan, Panjatan, Pengasih, Samigaluh, Sentolo, Temon, dan Wates. Sedangkan Kecamatan Temon memiliki 15

desa yang meliputi Karangwuluh, Temon Wetan, Temon Kulon, Kulur, Kaligintung, Janten, Kebonrejo, Demen, Kedundang, Kalidengen, Plumbon, Glagah, Palihan, Sindutan, dan Jangkaran. Jangkaran sendiri memiliki 8 pedukuhan, 27 RT dan 10 RW dengan luas wilayah keseluruhan 365,64 ha, sehingga menempatkan Jangkaran mempunyai wilayah terluas di Kecamatan Temon setelah Desa Glagah. Menurut data BPS dalam "Kecamatan Temon dalam Angka 2008", penduduk Jangkaran ada 512 keluarga, dengan jumlah jiwa 1.989 yang terdiri 987 laki-laki dan 1002 perempuan.

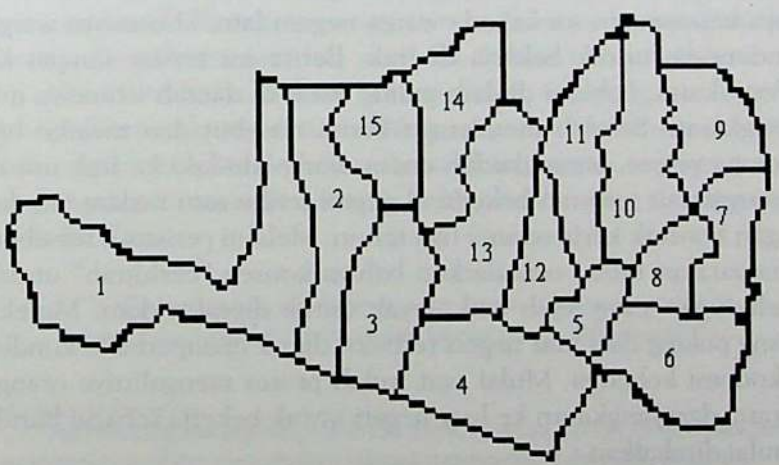
Berangkat dari arah Yogyakarta menuju Jangkaran dapat ditempuh melalui beberapa jalur. Jalur utama adalah jalan yang menghubungkan Propinsi DI Yogyakarta dengan Jawa Tengah lewat jalur utara. Sedangkan jalur selatan bisa ditempuh lewat jalanan panjang yang dibuat oleh Daendels. Jarak tempuh kurang lebih 45 KM dari arah Yogyakarta dan sekitar 20 KM dari arah Purworejo. Mengendarai motor dengan kecepatan standar menjadi pilihan yang lebih baik, karena jalan yang ramai digunakan oleh bus antar propinsi Jogja-Cilacap banyak beroperasi di wilayah itu. Target untuk mengejar setoran seringkali berefek pada cara supir mengemudi, walhasil para pengguna jalan lain harus mengalah untuk keselamatan bersama.

Pintu gerbang Desa Jangkaran adalah pasar yang tidak terlalu besar dan hanya beraktivitas setiap hari Selasa dan Jumat. Pasar ini memanjang ke arah barat, berderet di depannya toko-toko yang menjual peralatan rumah tangga, studio foto mini, warung voucher pulsa, toko manisan, warung mie ayam dan tempura yang khusus berjualan di sore hari, karena pagi hingga siang hari ia bekerja di sawah. Pedagang itu setiap sore berangkat dari rumahnya menuju ke pasar yang berjarak lebih kurang tujuh ratus meter, membawa peralatannya mulai dari kompor minyak, wajan, minyak sayur, dan bahan lain untuk berjualan tempura dan es kelapa muda. Setiap pukul empat sore, pedagang yang masih berumur 31 tahun itu naik sepeda dengan dua kantong keranjang bambu tergantung di belakangnya. Tidak jarang anak

perempuannya yang berumur 6 tahun ikut naik sepeda, membantu menyiapkan atau sekadar ikut berpartisipasi menyaksikan kesibukan ayahnya berjualan.

Karena sebagian besar wilayah Desa Jangkaran berupa sawah dan lahan kering, maka dari 512 keluarga yang ada di Jangkaran, 425 di antaranya bekerja di sektor pertanian.[4] Hasil dari pertanian sawah dan lahan kering telah memberikan manfaat bagi warga untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari. Musim kemarau tahun lalu warga setempat banyak mendapatkan keuntungan dari hasil panen cabe, dengan harga penjualan yang mencapai Rp.17.000/kilogram. Sebuah keuntungan yang tidak dapat dipatok tiap tahunnya. Selain cabe, para petani juga menanami lahan mereka dengan jagung dan kacang. Bahkan ada juga beberapa orang berani "berjudi" dengan menanami lahan mereka dengan melon, mengingat harga melon yang tidak stabil selama ini.

Peta Kecamatan Temon
Skala : 1 : 50.000
U



[4] Kecamatan Temon dalam Angka tahun 2008

Keterangan/*Note*

1. Jangkaran	6. Plumbon	11. Temon Wetan
2. Sindutan	7. Kedundang	12. Temon Kulon
3. Palihan	8. Demen	13. Kebon Rejo
4. Glagah	9. Kulur	14. Janten
5. Kalidengen	10. Kaligintung	15. Karang Wuluh

(Kecamatan Temon Dalam Angka 2008)

Warga yang Bergerak : Sejarah dan Perkembangan Buruh Migran di Jangkaran

Perang Irak dan Iran pada tahun 1980an, menjadi sebuah momentum penting bagi warga Desa Jangkaran. Rusaknya infrastruktur dan banyaknya korban jiwa akibat peperangan membuat Irak harus berjuang keras memperbaiki bagian kejayaan masa lampaunya. Pada akhirnya kebutuhan atas tenaga kerja tidak dapat dihindari, dan salah satu kebijakan yang diambil saat itu adalah dengan mengimpor tenaga kerja dari luar negeri. Upaya untuk mencari tenaga kerja guna membangun kembali Irak yang hancur dilakukan dengan mengumumkan dan ditawarkannya kesempatan ini kepada warga negara lain, khususnya warga Indonesia, untuk bekerja di Irak. Berita ini tersiar sampai ke Yogyakarta, bahkan di desa paling barat di daerah istimewa ini: Jangkaran. Setelah mendengar berita tersebut dan melalui beberapa proses, berangkatlah enam orang laki-laki ke Irak untuk menyambut tawaran bekerja di negeri seribu satu malam ini, dengan kontrak kerja selama tiga tahun. Melalui peristiwa tersebut, masyarakat mulai tersadarkan bahwa konsep "berhijrah" untuk kehidupan yang lebih baik, layak untuk dipraktekkan. Mereka yang pulang dari luar negeri terbukti dapat memperbaiki kondisi ekonomi keluarga. Mulai saat itulah proses mengalirnya orang-orang dari Jangkaran ke luar negeri untuk bekerja sebagai buruh mulai ditabalkan.

Kemudian, sebuah peristiwa yang lain, sekitar tahun 1987-an Dinas Tenaga Kerja DIY mengumumkan adanya lowongan

pekerjaan sebagai Pembantu Rumah Tangga (PRT) di Arab Saudi. Tawaran ini menjadi semarak dengan dicantumkan jumlah honor yang akan diterima setiap bulannya. Mimpi membangun rumah permanen, memiliki sawah dan sapi yang menjadi salah satu parameter kesuksesan warga, menjadi demikian dekat. Lalu beberapa ibu yang merasa terpanggil untuk memperbaiki nasib keluarga segera mendaftarkan diri di Suku Dinas Tenaga Kerja Kabupaten Kulon Progo.

Puncaknya terjadi pada bulan April tahun 1988 ketika beberapa ibu yang baru saja mengikuti Kartinian, masih lengkap dengan kain dan kebayanya, langsung mendatangi Kantor PJTKI di daerah Wates untuk mengambil formulir pendaftaran sebagai buruh migran. Petugas PJTKI mengomentari kedatangan ibu-ibu itu, "Wah, kalo semua berangkat ke Saudi untuk jadi PRT, Indonesia akan kehilangan Kartini-Kartininya."[5] Ada 19 orang perempuan yang saat itu terdaftar untuk menjadi buruh migran yang akan diberangkatkan ke Saudi, namun pada kenyataannya hanya lima orang yang jadi berangkat. Satu hal yang tak terlupakan oleh para buruh migran saat itu adalah proses pelepasan, saat berangkat untuk mencari kehidupan yang lebih layak dengan mengadu nasib di negeri orang ini, mendapat perhatian dari Gubernur Yogyakarta saat itu, yaitu Sri Sultan Hamengkubuwono IX. Hal ini terbukti, bahwa *Ngarsa Dalem*-lah yang mengantarkan pemberangkatan dan menjabat tangan satu-persatu para buruh migran tersebut, sebelum berangkat dengan menyewa satu gerbong kereta menuju Jakarta. Sebagaimana yang disampaikan oleh Bu Titi:

> *"Waktu pertama itu mbak, heran saya, kagum saya, yang membuat mental saya kuat di Saudi adalah karena dilepas Hamengku Bu-*

[5] Seperti yang disampaikan oleh ibu Titik, mantan TKI di Arab Saudi, sebagai generasi awal yang melakukan migrasi transnasional dari desa Jangkaran. Ibu Titi adalah generasi pertama perempuan yang melakukan transnasional migrasi dari desa tersebut. Kontrak kerja yang dijalankan adalah dua tahun masa kerja dan dapat memperpanjang kontrak untuk masa kerja dua tahun berikutnya.

wono IX. Saya salaman minta doa restu, dan bagaimana pun saya jadi mantap, karena saya berdoa dengan raja saya, dan jangan sampai saya gak berhasil."[6]

Kesuksesan yang ditunjukkan oleh para pekerja migran ini memberikan efek yang cukup signifikan. Terutama dari aspek materi yang dapat dilihat dan dirasakan. Keluarga yang ditinggal mendapatkan manfaat yang cukup banyak, seperti mendapat kiriman uang setiap bulannya dan diperbaikinya rumah-rumah mereka yang mulanya hanya terbuat dari kayu dan gedhek menjadi rumah permanen yang terbuat dari batu dan semen. Lama-kelamaan kecenderungan untuk bekerja dan melakukan migrasi transnasional meningkat tajam. Terutama di kalangan ibu-ibu. Keinginan untuk memperbaiki ekonomi keluarga, mencukupi kebutuhan sehari-hari dan menikmati kehidupan yang lebih baik menjadi tujuan dari migrasi transnasional ini.

Dalam perkembangannya, tidak hanya alasan ekonomi, dalam artian bisa mencukupi kebutuhan keluarga dan membangun rumah saja yang menyebabkan migrasi transnasional begitu diminati di Desa Jangkaran. Menjadi mandiri dan tidak tergantung kepada suami adalah alasan yang dikemukakan mereka kemudian. Hal ini bisa dilihat dari perempuan yang berangkat, sebagian dari mereka, ada yang telah cukup mapan secara ekonomi, sebagai istri Pegawai Negeri Sipil (PNS) atau pamong desa. Karena bagi mereka, perempuan yang pulang dari bekerja di luar negeri kini mempunyai *bargaining position* yang cukup kuat di dalam keluarga. Mereka telah mampu mengumpulkan uang untuk membangun rumah, membeli hewan ternak, melengkapi peralatan rumah tangga lebih modern, membeli kendaraan, dan yang kerap dan marak terjadi adalah menggunakan perhiasan emas yang banyak, dan semua itu mereka hasilkan dari usaha mereka sendiri tanpa uluran tangan suami mereka. Para buruh migran perempuan ini telah mendapatkan kesempatan untuk memosisikan diri pada

[6] Wawancara dengan ibu Wati, 4 Agustus 2008, pukul 10.00 wib-12.30 wib

kondisi yang berbeda dengan saat mereka masih di desa. Mereka dikatakan sukses dalam ukuran materi, meski banyak hal yang harus mereka korbankan antara lain pengasuhan dan pendidikan anak,[7] juga keharmonisan keluarga.

Seperti itulah pada mulanya mengapa migrasi transnasional menjadi sebuah pilihan yang semarak diikuti hampir 90% warga di wilayah desa Jangkaran. Terlepas dari faktor ekonomi, kini, ketika bangunan rumah sudah berdiri dengan kokoh dan sawah serta hewan ternak sudah dimiliki, sebagian besar masyarakat Jangkaran masih tetap berkeinginan untuk bekerja di luar negeri. Pada mulanya memang laki-laki yang memulai, tapi gelombang selanjutnya justru perempuan yang bergerak secara massif. Kurang lebih 75% perempuan di desa Jangkaran yang berusia 30-50 tahun telah pernah menjadi PRT di Arab Saudi. Dengan berbagai macam alasan, di antaranya alasan membantu ekonomi keluarga, mencari pengalaman, bahkan ada yang beralasan agar tidak ketinggalan cerita dari tetangga atau saudara yang bekerja di luar negeri. Di sinilah akhirnya terjadi pergeseran posisi dalam kehidupan keluarga, seperti yang dituliskan oleh Yaumil C. Agoes Akhir, di dalam kehidupan berkeluarga, kini posisi kaum perempuan sudah menjadi semakin penting, perempuan tidak hanya memegang fungsi reproduktif dan sosial, tapi kini masyarakat dan lingkungan sudah memberikan kesempatan dan peluang kepada kaum perempuan untuk aktif sebagai pelaku "*income generating*", bersama dengan suami sebagai mitra sejajar dalam rangka pemenuhan kebutuhan keluarga.[8]

Sehingga trend menjadi buruh migran ini bisa disebut sebagai gejala umum pada masyarakat, yang tidak hanya dapat terjadi

---

[7] Anak-anak yang ditinggal pergi oleh ibunya untuk bekerja di luar negeri biasanya diasuh oleh neneknya karena ayah mereka biasanya tidak dapat maksimal memberikan perhatian dan pengawasan karena harus bekerja di sawah, meski juga masyarakat banyak yang mengakui bahkan nenek-nenek mereka juga tidak maksimal dalam mengasuh cucu-cucunya.

[8] Yaumil C Agoes Achir. *Membangun Keluarga Sejahtera: Sebagai Wahana Pembangunan Bangsa.* Prisma No 6-1994

di Jangkaran, apa pun alasan yang dikemukakan. Begitu juga yang terjadi pada Bu Carik. Sebagai istri seorang pamong desa ia tak luput dari 'bujukan' untuk memanfaatkan kesempatan mendapatkan materi yang lebih banyak meskipun dengan menjadi PRT di negeri orang. Akhirnya berangkatlah ia bekerja keluar negeri, seperti kebanyakan perempuan Jangkaran lainnya.

Maraknya gelombang perempuan Jangkaran yang bekerja di luar negeri membuat Bu Carik tergoda. Mendengar kiriman uang yang disebutkan oleh para tetangga dan menyaksikan rumah dibangun di sekitar rumahnya, ia lalu minta ijin kepada suaminya yang saat itu sudah menjadi carik, untuk pergi bekerja sebagai buruh migran. Suaminya menyetujui, dan akhirnya Bu Carik berangkat ke Arab menjadi TKW selama dua periode.

Banyak warga yang memperbincangkan perihal keberangkatan Bu Carik keluar negeri. Sebagai istri pamong, keberangkatannya ke luar negeri sebagai pembantu rumah tangga dinilai telah menjatuhkan martabat suaminya yang menjadi carik. Bu Carik tidak memedulikan penilaian tersebut karena dia punya alasan tersendiri, yakni mencoba membantu suaminya untuk meningkatkan taraf hidup keluarga. Baginya sangat tidak mungkin mengandalkan warisan dan gaji Carik untuk membangun rumah, memenuhi kebutuhan sehari-hari, dan sekaligus masih harus membantu menghidupi adik-adik dan keponakan Pak Carik.

Bu Carik Jangkaran dan Perubahan Relasi Gender

Nama aslinya adalah Endang Rukmini, menikah dengan Ediono, anak Carik Desa Jangkaran. Endang berasal dari keluarga biasa di Wates, Kulon Progo. Tetapi Ediono lain. Ediono adalah keturunan priyayi desa, meski ia tidak pernah menggunakan gelar "R" atau Raden di depan namanya, tapi semua warga paham dan tetap menganggapnya sebagai seorang priyayi. Menikah dengan Pak Ediono secara otomatis meletakkan Endang Rukmini di dalam kalangan priyayi desa. Dan sikap kesehariannya juga semakin mendukung dan menguatkan posisi kepriyayiannya, dengan cara

bergaul yang ramah terhadap semua golongan dan usia. Meski ia mengaku harus beradaptasi untuk hidup dengan mertua yang priyayi, karena mertuanya dikenal sebagai orang yang dingin, menjaga wibawa, seperti model priyayi kebanyakan.

Selama tujuh belas tahun pernikahan mereka, Pak Ediono masih belum mempunyai pekerjaan tetap. Kondisi tersebut mendorongnya untuk memberanikan diri mencari pekerjaan di beberapa kota, yakni Yogyakarta, Surabaya, Denpasar dan Kalimantan. Karena tidak berhasil mencapai target yang diinginkan, ia kembali ke desa, untuk menggantikan ayahnya menjadi Carik Desa Jangkaran. Kemudian sejak itu warga setempat memanggil Endang Rukmini sebagai Bu Carik.

Saat ini, kegiatan Bu Carik di desa demikian beragam, mulai keterkaitannya sebagai ketua program PAUD (Pendidikan Anak Usia Dini), penggerak senam balita hingga senam lansia, anggota BPD (Badan Pengawas Desa), Dasawisma, PKK (program Kesejahteraan Keluarga), dan lain sebagainya. Secara informal Bu Carik dan Pak Carik juga sering dijadikan rujukan warga dalam menghadapi persoalan yang ada di masyarakat. Mereka berdua dikenal baik oleh anak-anak kecil, apalagi orang tua. Selain ikut atau terlibat dalam kegiatan untuk balita, Bu Carik juga kerap mengajari anak-anak SD berbagai ragam senam kreasi. Bu Carik juga menjadi pendamping dan sekaligus penasehat KEPU (Kelompok Usaha yang terdiri dari anak-anak usia SMP dan SMA). Alasan keaktifannya di berbagai macam kegiatan adalah karena ia merasa sebagai orang yang tidak bisa diam, "Kalau saya gak bergerak, yang lain tidak melakukan apa-apa," katanya. Alasan ini diamini oleh suaminya yang selalu membantu dan menemani setiap kegiatan dimana Bu Carik terlibat didalamnya.

Kini mereka telah memiliki rumah dengan bangunan permanen yang berdiri tepat di samping rumah Mbah Carik, yang dibangun dengan uang hasil kerja Bu Carik selama di Arab Saudi ditambah dengan warisan orang tua Pak Carik. Selain itu, ada beberapa perubahan setelah kembalinya Bu Carik dari Arab sebagai TKW. Dulu ia mengaku tidak pandai memasak, kini ia

malah menerima pesanan makanan dalam porsi besar maupun kecil, baik nasi, sayur dan lauk-pauk maupun makanan ringan. Pengalamannya mengurusi berbagai macam kegiatan membuatnya mampu mengurusi banyak hal dalam waktu yang bersamaan, asalkan tidak dibebani dengan pekerjaan rumah. Perubahan lain adalah soal menu atau selera makan, yang kini dia lebih tertarik dengan yang berbau modern.[9] Tidak jarang ia menyebutkan satu dua menu makanan ala Eropa maupun wilayah Asia lainnya yang menjadi kesukaannya. "Yang enak itu ya makanan luar," begitu katanya. Untuk model berpakaian juga demikian, lebih suka yang "modern". Bu Carik kerap menggunakan jas hitam/blazer hitam untuk kegiatan formal di desa maupun di luar desa. Untuk pakaian sehari-harinya, seperti halnya dandanan orang kota, celana ketat dan *blouse* menjadi model pakaian favoritnya. Dan yang terpenting adalah keaktifannya yang total sepulang dari luar negeri untuk kegiatan "kemajuan" desa, baik di dalam maupun di luar rumah.

Saat ini, Bu Carik tinggal di rumah hanya dengan suaminya, karena anak perempuannya sudah dapat hidup mandiri dengan mencari nafkah sendiri. Keadaan inilah yang semakin menguatkan alasan Bu Carik untuk melibatkan diri dalam banyak kesibukan di desa, khususnya kegiatan di luar rumah. Pak Carik memaklumi semua yang dilakukan Bu Carik, dan ia tidak lagi membebani Bu Carik dengan persoalan sehari-hari layaknya pasangan suami istri dalam keluarga: memasak, membuat teh, mencuci piring, juga menyapu rumah dan halaman. Semua dilakukan bersama-sama. Pak Carik sudah terbiasa memasak mie sendiri jika lapar dan tidak ada makanan di meja makan, termasuk langsung mencuci piring setelah selesai dipakai. Pak Carik juga yang tiap pagi siap dengan sapu ijuk dan membersihkan rumah mulai dari ruang tamu sampai dapur, sedang Bu Carik men-

[9] Bagi Bu Carik, modern adalah apa yang tidak menjadi kebiasaan orang desa. Makanan yang dikenal berasal dari luar negeri menjadi andalannya. Seperti salad, juga cara memasak dengan bumbu yang tidak biasa, dengan saos dan bawang putih yang baginya bukan cara memasak kebiasaan orang desa.

cuci dan menyetrika pakaian.

Di dalam percakapan sehari-hari dengan suaminya, Bu Carik sering mengulang kata-kata kesetaraan gender[10] setiap kali Pak Carik berusaha menolak jika Bu Carik minta tolong untuk dibantu menyelesaikan pekerjaan dapur atau membantu menyelesaikan pesanan makanan/catering yang menjadi salah satu usaha ekonomi Bu Carik. Bukan tanpa alasan apa-apa, saya pun sesekali ikut mengonfirmasi maksud dari kata-kata tersebut. Mencari jejak-jejak model keluarga patriarki agak sulit saya temui di rumah itu, karena selain yang sudah saya sebutkan di atas, mereka berdua sering terlihat kompak dalam menanggapi setiap masalah. Perdebatan dan gaya bicara Bu Carik, sudah dipahami Pak Carik sebagai karakter yang seringkali ditanggapi dengan senyuman.

Patriarki, sebuah istilah yang sangat identik dengan model keluarga Jawa, dimana interaksi antara suami istri dinilai tidak sebanding, sudah tidak berlaku di keluarga Bu Carik. Hal ini terjadi karena transformasi nilai yang dibawa dari tempat yang lain telah sedikit memberikan "pencerahan" dan menumbuhkan kesadaran dari suami-istri ini untuk lebih terbuka dengan hal-hal yang baru sehingga menjadikan keluarga ini lebih toleran terhadap budaya baru. Keluarga priyayi, keluarga pembesar desa, dimana suami Bu Carik bergelar Raden Mas, justru di sinilah perubahan yang mendasar berlaku. Pak Carik dengan sadar membantu istrinya menyiapkan banyak hal yang menjadi kebutuhan desa ataupun kebutuhan keluarga itu. "Kasihan ibu, sebagai manusia seperti juga saya, akan merasakan capek dan lelah, apalagi ibu kan sudah banyak meringankan beban saya buat mengurusi desa," kata Pak Carik suatu ketika.

---

[10] Pernah suatu waktu ketika sedang makan bersama, dengan sedikit bujukan Pak Carik minta diambilkan nasi, karena saat itu Bu carik tepat berada di dekat tempat nasi, secara spontan Bu Carik menolak, waktu Pak Carik mencoba kembali membujuk dengan ungkapan "melayani suami bisa masuk surga" Bu Carik langsung menjawab, saya akan cari jalan yang lain". Pada mulanya saya kaget, tapi lama-lama terbiasa dengan pola interaksi suami istri ini.

Bu Carik dan Gaya Hidup Perempuan Jangkaran

Tingginya kurang lebih 155 cm, tidak gemuk tapi juga tidak kurus. Suaminya menganggapnya sebagai perempuan bertubuh ideal, sehat dan kencang karena senam rutin yang dilakukannya. Sesekali ia menggunakan jilbab, khususnya untuk kegiatan formal, tapi tidak untuk kegiatan olah raga dan kemasyarakatan. Wajahnya kinclong, tidak bernoda, namun ada perbedaan warna antara kulit wajah dan bagian tubuh lain yang terlihat, seperti tangan dan bagian leher yang tampak lebih hitam. Lapisan bedak yang agak tebal semakin membuat wajahnya terlihat lebih putih dan mulus. Belum lagi ia rutin menggunakan krim malam tiray putih, krim pagi dan bedak yang dipakai setiap hari, juga sabun muka khusus. Sudah cukup lama Bu Carik menjadi konsumen LBC, salah satu salon kecantikan yang cukup ternama di Yogyakarta. "Kalo gak diteruskan pemakaiannya, nanti wajahnya jadi rusak gak terawat," ujar Bu Carik. "Perempuan-perempuan di sini itu memang pada pake LBC, banyak itu yang pake, saya sih cukup pake bedak Viva, maklum cuma penjahit," begitu kata Mbak Rofiah, salah satu orang terdekat Bu Carik, yang sering menggantikan Bu Carik jika ada halangan dalam kegiatan desa.

Terlintas dalam pikiran saya, jarak 45 Km dari Yogyakarta, ternyata tidak berarti apa-apa. Ketika pertama kali saya masuk ke kamar mandi, terlihat sabun muka dan beberapa perlengkapan kosmetika merek LBC *(London Beauty Centre)*, sebuah pusat kecantikan bergengsi, dimana para konsumennya adalah para perempuan yang masuk dalam kategori kelas menengah ke atas. Peralatan dapur pun demikian, kompor gas yang sudah lama dimiliki sebelum program pembagian kompor dan gas gratis dari pemerintah sampai ke desa Jangkaran, kemudian juga ada lemari es yang berukuran besar. Meski di awal saya kira tidak begitu penting, karena masyarakat desa bisa mengkonsumsi makanan yang jauh lebih sehat dan segar, baik sayur-sayuran maupun ikan yang dijual dengan harga murah karena dekat dengan laut. Namun setelah saya melihat isi dari kulkas itu, terlihat bahwa orang yang memilikinya sudah berpengalaman dengan isi, penataan

dan cara pengemasan, beberapa makanan yang ditaruh baik di freezer, box, dan rak dalam kulkas. Begitu juga perabotan lainnya, sebagian besar kasur kapuk di rumah itu juga sudah diganti dengan spring bed.

Model berpakaian perempuan Jangkaran pun mulai berubah dan responsif terhadap perkembangan mode. Bu Carik dan banyak perempuan Jangkaran nampak luwes sekali menggunakan celana dan baju yang ketat *"leggie"*, yang tidak hanya dipakai saat berlatih senam. Aksesoris lain yang sering digunakan Bu Carik adalah tiga gelang emas di pergelangan tangan kiri dan dua di kanan, kemudian tiga cincin berbatu di beberapa jarinya dan kalung emas berbandul batu giok hijau berlapis emas, menggantung di lehernya. Warna emas-nya berbeda dengan emas kebanyakan di Jawa yang berwarna agak kemerahan, juga tampak lain dengan emas Sumatra yang berkilau terang keemasan. Emas yang digunakan itu berwarna di antara keduanya, yang dengan bangga ia menjelaskan, bahwa emas itu didapatnya dari Arab Saudi.

Tidak dapat dipungkiri bahwa rata-rata penduduk desa itu, sebagian besar kaum perempuan, telah pernah bekerja di luar negeri. Yang tidak dapat dihindari adalah adanya perubahan pola hidup, khususnya dalam budaya konsumsi warganya. Kelompok masyarakat, baik laki-laki maupun perempuan, yang telah melalui dan mengalami sebuah perpindahan dari daerah asalnya atau bermigrasi, seperti yang diistilahkan oleh Paulus Wirotumo,[11] sesungguhnya mereka telah mengalami fase "interupsi" dalam proses sosialisasinya sebagai orang desa. Selain dampak tersebut, terdapat dampak yang secara khusus dialami oleh perempuan sebagai suatu kelompok sosial yang relatif lebih rentan dan marjinal dibandingkan laki-laki (Wardah Hafidz, 1993). Kebutuhan akan akumulasi modal yang berakibat terpacunya gaya hidup konsumtif telah mengakibatkan tingkat konsumsi seseorang dijadikan ukuran ke-

[11] Paulus Wirotumo, *Sosialisasi Dalam Keluarga Indonesia: Suatu perspektif dalam Perubahan Sosial.* Dalam Prisma No 6-1994

bahagiaan dan status sosial. Saya kira hal ini pun tidak dapat dihindari oleh masyarakat Jangkaran. Menjadi buruh di luar negeri baik yang dilakukan laki-laki maupun perempuan kini bukan lagi menjadi persoalan pemenuhan basis ekonomi, melainkan pemenuhan kebutuhan sekunder, hal-hal sampingan, yang menurut Nunuk Prasetyo Murniati[12] hal ini dimasukkan sebagai gejala taraf konsumsi emosional, bukan lagi konsumsi rasional. Dengan demikian motivasi mengkonsumsi bukan karena hal tersebut sesuai kebutuhan, melainkan konsumsi emosional lebih pada mengkonsumsi karena dorongan emosi karena ketertarikan individu atau dorongan lingkungan masyarakat setempat.

Pola kehidupan masyarakat Jangkaran yang hampir seragam antara satu orang dengan yang lainnya, sebagaimana Bourdie[13] menyebutnya sebagai habitus, adalah hasil internalisasi yang dibentuk oleh lingkungan. Dalam hal ini, masyarakat Jangkaran adalah masyarakat migran yang telah mengalami kondisi hidup dan lingkungan masyarakat lain yang sedikit banyak akan menginternalisasikan nilai masyarakat lain tersebut dalam kehidupan sehari-harinya. Nilai tersebut menjadi sumber penggerak tindakan, pemikiran dan representasi. Ia sekaligus menjadi sebuah kerangka penafsiran untuk memahami dan menilai realitas yang pada akhirnya menghasilkan praktek kehidupan yang sesuai dengan struktur objektif tempat dimana masyarakat tersebut menetap.

Nilai ini tentu saja telah mengalami sebuah negosiasi di dalam budaya yang berasal dari sebuah kesadaran, pada tingkat individu ia menjadi sistem perilaku yang relatif permanen dan terintegrasi dari seluruh pengalaman sebelumnya. Begitu pula dengan Bu Carik. Latar belakang pendidikan yang ditempuhnya hingga lulus SMA dan pengalamannya selama di luar negeri, sangat mendukung dan memperkaya dirinya dalam mengaktual-

---

[12] Murniati, Nunuk Prasetyo. 1993. *Peran Perempuan dalam Memperjuangkan Hak-hak Konsumen.*

[13] Bourdieu, Pierre. 1993.*The Field of Cultural Production.* Columbia University Press

isasikan diri.

Salah satu efeknya telah terjadinya pergeseran nilai di dalam keluarga ini, budaya patriarki sebagai salah satu pola yang membawa nilai tertentu dalam pola relasi dan sosialisasi dalam keluarga yang kerap masih berlaku di sebagian tempat dalam lingkup kultur Jawa. Nilai budaya ini telah memberi ruang pembagian antara yang terjadi dalam lingkup masyarakat dan keluarga sebagai kelompok terkecil dalam masyarakat. Baik masyarakat maupun keluarga, keduanya menentukan pola sosialisasi dan perilaku serta sikap individu-individu yang masuk bagian di dalamnya. Melalui proses ini, patriarki, kelompok berkuasa dengan menggunakan berbagai saluran sosialisasi yang dikuasainya (secara langsung maupun tidak langsung) seperti lembaga keluarga, sekolah tempat kerja, media komunikasi massa, lembaga pemerintah dan politik, bahkan agama memberikan pengesahan, pembenaran dan sekaligus menanamkan nilai dan norma yang menguntungkan kelompok yang berkuasa, dalam hal ini laki-laki. Kekuasaan ini yang disebut Gramsci sebagai *cultural hegemony*.[14]

Ada dua hal menarik yang dapat kita catat dari pandangan kelompok kritis ini. Pertama adalah bahwa proses sosialisasi bukan hanya suatu proses yang mempertahankan kelangsungan hidup yang fungsional bagi seluruh anggota masyarakat. Yang kedua, sebagai konsekuensi logis dari pandangan ini ialah dalam proses sosialisasi sistem nilai yang dimiliki oleh kelompok dominan secara *"coercive"* selalu ditanamkan pada kelompok yang "lemah" dan kelompok dominan selalu berusaha dengan perangkat kontrol sosial yang ada untuk menjaga agar nilai-nilai yang *established* tersebut tidak digoyahkan oleh kekuatan lain, sehingga dengan demikian cenderung terbentuk semacam *"basic personality structure"* pada diri individu, mirip dengan apa yang dikatakan oleh Parson. Letak perbedaannya adalah, Parson menganggap sosialisasi diterima secara konsensus dan fungsional bagi kelang-

[14] Paulus Wirotumo, *Sosialisasi Dalam Keluarga Indonesia: Suatu perspektif dalam Perubahan Sosial.* Dalam Prisma No 6-1994

sungan hidup masyarakat seluruhnya, sedangkan kelompok kritis mengatakan bahwa sosialisasi terutama fungsional bagi kelanjutan dominasi kelompok yang berkuasa.[15]

Kalau kita ikuti alur pemikiran tersebut, maka sosialisasi dapat kita simpulkan sebagai proses untuk mempertahankan keteraturan sosial yang ada. Tetapi kesimpulan tersebut tidak cukup menampung kenyataan sosial yang ada terutama dalam kehidupan masa kini dimana semua masyarakat di seluruh dunia sedang mengalami perubahan sosial yang amat cepat dan mendasar.

Melihat peran dari Bu Carik sebagai anggota masyarakat yang cukup berperan di lingkungannya, sebagai seorang istri, juga sebagai perempuan yang telah mampu berperan secara optimal, ia telah menunjukkan, bagaimanapun individu-individu harus mampu melakukan *reinterpretasi* terhadap peran yang diembannya, hal ini tentu saja didukung oleh pengalaman dan lingkungan tempat dimana ia pernah berinteraksi, kemampuannya dalam hal mengumpulkan modal "materi", remitansi, secara tidak langsung mendukungnya untuk juga mengumpulkan modal sosial karena kecakapan yang didapat dari pengalamannya, sehingga proses pengkayaan dan aktualisasi diri yang terjadi bukan lagi *"role playing"* tetapi juga *role taking* dan *role making*, melalui tawar-menawar yang terus-menerus di dalam proses interaksi sehari-hari. Maka dengan inilah suatu perubahan sosial di Desa Jangkaran dilahirkan. Hubungan suami istri yang saya lihat, bukan lagi hubungan dominasi atau kuasa, ketika kedua orang yang bersangkutan sudah dapat memahami posisinya, sesuatu yang kaku dan baku bisa menjadi lunak dan cair.

Penutup

Migrasi transnasional yang terjadi di desa Jangkaran adalah sebuah gambaran kelompok masyarakat lokal yang telah mengalami sisi lain dari budaya global. Penduduknya yang notabene

[15] *ibid*

pernah, atau sedang melakukan perjalanan ke luar negeri pastinya sudah merasakan benturan identitas dan budaya lokal dengan budaya tempat dimana mereka bekerja. Kesempatan untuk melihat kondisi masyarakat lain sekaligus membuka peluang untuk masuknya nilai-nilai universal dan keterbukaan. Ada banyak hal yang terlihat, tampak, dan disengaja ataupun tidak bertukar dan menjadi kebiasaan. Semakin terbuka masyarakat semakin besar kemungkinan percepatan nilai-nilai itu menjadi bagian dari masyarakat tersebut. Dan orang-orang yang pernah mengalami dan mampu bertahan dengan kondisi ini akan semakin membuka peluang dan kesempatan baginya untuk menjadi agen perubahan bagi masyarakat di sekitarnya. Pengalaman Bu Carik menjadi TKI di Arab membuka jalan baginya untuk memulai transformasi nilai keterbukaan dalam keluarga. Mengubah sekat birokrasi desa yang kaku menjadi cair dan semarak. Meski banyak masyarakat yang belum bisa menerima kondisi ini, namun setidaknya masyarakat Jangkaran khususnya kaum perempuan dapat membuktikan bahwa tidak hanya laki-laki yang dapat menjadi agen perubahan, tapi justru para kaum ibu inilah yang menjadikan desa ini maju dan dikenal dengan prestasi, baik secara fisik maupun kemandirian ekonomi. Bu Carik tidak berteori, tapi ia sedang menjalani sebuah bakti, ia bertahan bahkan mampu membuktikan dengan caranya mengaktualisasikan diri.

Seperti beberapa kebudayaan lain, Jawa juga menempatkan perempuan sebagai *the second sex*[16] yang bahkan tercermin dalam ungkapan verbal yang sangat mengunggulkan laki-laki, sebagai contohnya adalah *suarga nunut neraka katut*, yang berarti kebahagiaan dan kesengsaraan perempuan tergantung pada laki-laki, implisit hal ini mengungkapkan perempuan tidak terlalu berperan dalam kehidupan karena ditentukan oleh laki-laki. Cerminan budaya ini masih sangat kental hingga akhir abad ke 20. Sejarah menunjukkan bahwa hal ini harus berakhir karena datang-

[16] Simone De Beauvoir, 1999. *Second Sex: Kehidupan Perempuan*. Pustaka Promothea.

nya kebudayaan modern. Munculnya gerakan Budi Utomo dan sebelumnya telah terlebih dahulu dilakukan oleh Kartini, perempuan dari golongan bangsawan Jawa yang justru menjadi pelopor kebudayaan yang lebih egaliter antara laki-laki dan perempuan, sebuah perspektif yang dikedepankan adalah lebih banyak mengandalkan dan menghargai rasionalitas, serta kemampuan pribadi itu. Dan hal yang terpenting adalah telah terjadi kesepakatan atau transaksi antara laki-laki dan perempuan, sebagaimana yang terjadi di dalam keluarga Bu Carik.

Pakaian, Gaya, dan Identitas Perempuan Islam[1]

Oleh Heru Prasetia

The discourse on social history of Islam in Indonesia has always been about big milestones such as power switches in kingdoms, establishments of large mosques, wars, and the likes. There almost no attention paid on changes that transformed human bodies like the changes in clothes, food, house shapes, etc.. In clothing, Muslim treasure were formed on a long journey interwoven with social, cultural and political aspects.

In former times, only a few Muslim women covered their head thoroughly. As a dress, veil is new in the vocabulary of Muslim women clothing in Indonesia. Only in recent decade has veil been widely accepted. In the beginning of Islamization, clothing of this kind has not been known, women religious leaders in the past did not even strictly wear a veil. In New Order era, veil was even suspected of being a part of radicalism. Now the popularity of veil (hijab) has become the part of lifestyle that goes hand in hand with the development of a new

[1] Tulisan ini merupakan revisi dari tulisan dengan judul yang sama yang diterbitkan di Jurnal *Srinthil*: Media Perempuan Multikultural, edisi 17-2009: *Jilbab, Komodifikasi, dan Pergulatan Identitas Islam*.

culture, the culture of middle-class Muslim in Indonesia. As a kind of fashion, veil is also inseparable from today consumeristic culture. This essay describes the journey of hijab fashion and its relation to various aspects surrounding it.

Keywords: *Fashion, Identity, Consumeristic Culture*

Konon, setiap kali mencoba duduk di singgasananya, Raden Patah, raja pertama Kesultanan Demak itu, tiba-tiba jatuh terjungkal dan tak sadarkan diri. Baru setelah ia melepas pakai-an hajinya dan menggantikannya dengan tutup kepala ala Jawa, lengkap dengan ornamen-ornamen di telinganya, ia dapat duduk di singgasananya dengan tenang. De Graaf mencatat anekdot ini untuk menjelaskan arti penting pakaian dalam kontestasi identitas Jawa-Islam di masa lalu.[2] Di sisi lain, kisah ini juga menyampaikan pesan bahwa pakaian bukan semata kain pembungkus tubuh tapi juga menjadi tanda yang membangkitkan makna-makna sosial.

Pakaian adalah ekspresi tentang cara hidup sekaligus mencerminkan pandangan politik dan keagamaan. Pakaian menjadi satu penanda paling gamblang tentang sikap hidup seseorang atau tentang bagaimana orang mengidentifikasi diri sebagai individu maupun sebagai kelompok, kain pembungkus raga inilah yang menghubungkan tubuh dengan dunia sosial. Busana menjadi cara tersendiri untuk menunjukkan aspirasi politik sekaligus sikap keagamaan. Aspirasi atau sikap politik itu, misalnya, tampak ketika pada awal abad ke-19 orang Islam masih berdebat tentang apakah memakai celana panjang adalah lebih baik ketimbang sarung. Celana panjang, pada masa itu, menjadi simbol dari

---

[2] Lihat Van Dijk, *Sarung, Jubah, dan Celana. Penampilan sebagai Sarana Pembedaan dan Diskriminasi*, dalam Nordholt, Henk Schulte, *Outward Appearances, Trend, Identitas, Kepentingan.* (LKiS, 2005). hal. 65

mode Barat, sementara sarung identik dengan Islam. Mengenakan celana artinya mendukung pemerintah kolonial, sedangkan mengenakan sarung bisa punya arti membela agama.

Bagaimana orang menutupi kaki dan kepalanya? Pada banyak sisi juga bukan sesuatu yang mudah dan sepele. Semua bertalian erat dengan situasi sosial sekaligus makna yang terkandung dalam mode pakaian itu. Pilihan-pilihan atas cara berpakaian berada dalam tarik-menarik pemaknaan atas mode pakaian itu sendiri. Pilihan cara berpakaian juga dibatasi oleh kaidah-kaidah sosial yang melingkupinya. Bertelanjang kaki, memakai sepatu, memakai kerudung, menyanggul rambut, semua punya konotasi spesifik yang kadang memberi penanda tentang kondisi-kondisi yang direpresentasikannya, misalnya tentang "kemajuan", tradisional", pedesaan, perkotaan, dan seterusnya. Dengan pengertian yang sama, pakaian juga bisa menjadi ekspresi paling kuat tentang identitas keagamaan, yang menghubungkan tubuh individu beragama dengan konvensi-konvensi moral, sosial, dan politik di sekitarnya. Masuknya agama ke suatu wilayah, misalnya, juga ditandai dengan perubahan cara orang berpakaian. Termasuk masuknya Islam di Nusantara.

Dalam bentang penulisan sejarah sosial Islam di negeri ini, hampir selalu yang diperkenalkan adalah tapak-tapak islamisasi melalui tonggak-tonggak besar seperti peralihan kuasa kerajaan, berdirinya masjid-masjid atau istana-istana besar, peperangan, dan semacamnya. Bagaimanapun, Islam datang tidak sekadar sebagai ide baru, tapi juga cara pandang sekaligus cara bertindak baru, termasuk dalam hal ini adalah cara orang berpakaian, makan, memasak, membangun rumah, dan seterusnya. Namun tidak banyak perhatian diberikan pada detail-detail menyangkut tubuh-tubuh manusia yang berubah itu, seperti soal pakaian. Padahal pakaian adalah ekspresi tentang cara hidup sekaligus mencerminkan pandangan politik dan keagamaan. Bercerita tentang pakaian berarti juga memaparkan dunia sosial yang melingkupinya. Lalu apa yang diceritakan oleh perjalanan hidup busana bernama jilbab ini? Tulisan ini berikhtiar untuk memberikan

kisah secarik kain tersebut berikut dengan makna-makna sosial yang melingkupinya. Pada bagian akhir, tulisan ini mengurai perjalanan jilbab di kalangan pesantren.

Sebelum itu, mari kita tengok apa pengertian jilbab itu sendiri. Secara etimologis, jilbab berasal dari kata bahasa Arab *jalaba*, yang artinya menghimpun atau membawa. Di negeri-negeri berpenduduk muslim lain, pakaian jenis ini dikenal dengan sejumlah istilah yang berbeda. Di Iran disebut *chador*, sementara di India dan Pakistan disebut *pardeh*, *milayat* di Libya, *abaya* di Irak, *charshaf* di Turki, *tudung* di Malaysia, dan *hijâb* di beberapa negara Arab-Afrika. Secara sederhana kata jilbab dalam tulisan ini merujuk pada busana kerudung yang menutupi sebagian kepala perempuan (rambut dan leher) yang dirangkai dengan baju yang menutupi tubuh kecuali telapak tangan dan kaki. Kata jilbab sendiri sebenarnya juga kosakata baru dalam Bahasa Indonesia. Belum masuknya kata "jilbab" pada *vernacular* bahasa Indonesia di masa-masa itu bisa ditunjukkan oleh istilah yang dipakai menteri pendidikan dan kebudayaan saat itu, Noegroho Notosoesanto, ketika melarang pemakaian penutup kepala oleh para siswi muslim di sekolah. Istilah yang dipakai bukanlah jilbab tapi "kerudung". Demikian pula respon yang disampaikan MUI dalam perdebatan ini. Mereka juga menggunakan istilah "kerudung."[3]

Di Kamus Umum Bahasa Indonesia terbitan Balai Pustaka cetakan ke-7 tahun 1984 juga belum ada *entry* kata jilbab. Di edisi itu yang ada justru istilah yang jarang dipakai hingga sekarang, *hijab*, untuk merujuk pada kain penutup aurat bagi perempuan muslim. Kata jilbab mulai masuk dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) tahun 1990, bersamaan dengan mulai populernya penggunaan jilbab di kalangan muslimah perkotaan. Dalam kosakata bahasa Indonesia menurut KBBI online, jilbab adalah kerudung lebar yang dipakai perempuan muslim untuk menutupi kepala dan leher sampai ke dada. Secara umum, mere-

[3] Lihat Nuraini Juliastuti, *Politik Pakaian Muslim*. KUNCI Cultural Studies Center 13. 2003.

ka yang menutupi bagian itu disebut orang yang berjilbab.

Kontak Awal Busana Islam

Bagaimanapun, kontak orang-orang di Nusantara dengan dunia Islam adalah lebih tua ketimbang kontak antara mereka dengan dunia Barat. Pakaian yang diambil dari khazanah dunia Islam-Arab melalui gelombang dagang orang-orang India dan Timur Tengah telah dikenal orang-orang Nusantara jauh sebelum bangsa Eropa datang di pelabuhan-pelabuhan Nusantara. Tapi tak bisa disangkal pula jika cara berbusana orang Barat juga punya pengaruh kuat dalam cara busana orang Nusantara di fase awal kolonialisme. Berpakaian menutupi tubuh laki-laki bagian atas dan kaki, misalnya adalah bagian dari pengaruh itu. Gabungan antara Kolonialisme dan Islam menciptakan nalar tentang kesopanan bagi masyarakat pribumi, yakni tertutupnya tubuh. Ide-ide tentang kemodernan kerap ditandai dengan bagaimana cara berpakaian seseorang. Pakaian ala Barat atau Eropa lebih sering dianggap sebagai pakaian yang menyiratkan sikap maju dan modern ketimbang pakaian pribumi atau pakaian dari dunia Arab. Sebaliknya, pakaian jubah putih atau *turban* ala Turki lebih sering dianggap sebagai semangat pemurnian agama ketimbang tradisionalisme pribumi.

Mulanya orang-orang Islam di Nusantara memang tidak punya cara berpakaian yang berbeda dengan orang-orang pribumi lainnya. Waktu itu belum ada istilah "busana muslim" yang dipergunakan secara luas. Lambat laun orang Islam mulai mengenakan pakaian yang berbeda. Terutama setelah terjadi gelombang ziarah haji ke kota suci orang Islam, Mekah. Sekembalinya dari tanah suci itu, banyak orang mulai mengenakan pakaian yang berbeda dengan masyarakat kebanyakan, mereka lantas lebih menyukai jubah putih-putih yang ditiru dari khazanah berpakaian masyarakat Arab. Namun pemakainya masih pada kalangan yang sangat terbatas. Meski ada gelombang pemurnian Islam pasca berdatangannya para peziarah haji dari Mekah itu, peruba-

han cara berpakaian orang Islam di Jawa dan Nusantara tidak berubah secara drastis. Hanya sedikit saja laki-laki yang ber*turban* dan perempuan yang berkerudung. Secara umum masyarakat pribumi tetap mengenakan pakaian yang tidak menunjukkan identitas keagamaannya secara mencolok. Kendati Islam telah dianut masyarakat Nusantara sejak berabad silam, pakaian yang menutup rapat seluruh anggota tubuh tidak pernah dikenal apalagi dikenakan para perempuannya. Di Jawa, misalnya, hingga paruh terakhir abad 20, sebagian besar perempuannya tetap mengenakan kain kebaya yang terbuka. Termasuk mereka yang aktif di dunia pesantren. Penggunaan jilbab -sekali lagi dalam pengertian kain penutup kepala yang ketat menutup rambut dan leher- belum pernah menjadi jejak sejarah perempuan muslim Indonesia.

Bahwa jilbab adalah khazanah berpakaian yang baru di negeri ini dapat ditunjukkan oleh bukti-bukti sebagai berikut. *Pertama,* foto-foto keluarga para nyai/istri kiai pesantren sampai awal tahun 1980-an. Jika dicermati, hampir tak ada yang mengenakan pakaian model "jilbab" yang populer belakangan ini. Biasanya mereka hanya mengenakan kerudung yang masih menyisakan terlihatnya rambut dan leher. *Kedua,* sebuah catatan tertulis dari A. Hassan menunjukkan dengan jelas fenomena itu ketika ia mengungkapkan keberatannya pada para istri kiai yang tidak menutup kepala mereka dengan rapat. A Hassan, seorang pendakwah puritan pada sekitar tahun 1930-an, mengeluhkan cara berpakaian para istri pemuka agama seperti istri pemuka NU dan Muhammadiyah yang tidak mengenakan kerudung penutup aurat. Mereka biasanya hanya mengenakan kerudung yang longgar yang menampakkan leher dan rambut mereka. Seruan A. Hassan dari PERSIS tentang busana muslim ini justru mengundang kritik dari kaum tradisional dan reformis.[4] *Ketiga,* sebagaimana dicatat Deliar Noer, ketika sekitar tahun 1932 Muhammadiyah memerintahkan para guru perempuannya untuk mengenakan

[4] Lihat van Dijk. *Op. Cit.* hal 96.

kerudung, sejumlah guru perempuan Muhammadiyah menolak keputusan tersebut dan tetap mengajar tanpa kerudung.[5] Tidak ada sanksi apapun dari pimpinan Muhammadiyah saat itu atas pengabaian instruksi ini. Pada era kolonial, cara berpakaian manakah yang sesuai dengan Islam tak pernah menjadi persoalan di kalangan tradisional seperti NU, sementara itu tidak ada kesepakatan yang tuntas tentang pakaian atau makna aurat di kalangan kaum reformis. *Keempat*, satu catatan yang dikemukakan Van Dijk -dalam tulisannya tadi- tentang perdebatan awal mengenai cara berpakaian perempuan Islam. Pada tahun 1930-an ada seorang gadis muda berusia 17 tahun menolak mengenakan tutup kepala untuk menjaga kehormatannya karena menurutnya Jawa bukanlah Arab dan untuk menjadi Islam tidaklah perlu menjadi Arab. Sikap gadis muda yang menolak kerudung kepala ini justru dibela oleh sebuah majalah milik kaum Islam progresif saat itu, "Islam Bergerak". Kendati para editor majalah itu juga menyatakan bahwa gadis itu seharusnya tidak berpikir bahwa pemakaian kerudung merupakan tiruan cara Arab.[6]

Hal-hal tersebut sedikit banyak menunjukkan bahwa fenomena jilbab adalah sesuatu yang baru dalam khazanah busana orang Islam di Indonesia. Sebab masyarakat muslim masa lampau, bahkan para pemuka agama sekalipun, tak mengenal -atau lebih tepatnya tidak mengenakan- jenis pakaian seperti ini. Tidak hanya istri para kiai, para gadis santri pun mengenakan kerudung mereka secara lebih longgar, menyisakan leher dan sebagian rambut mereka mengintip keluar. Berbeda dengan masa kini, ketika hampir semua perempuan pesantren tidak lagi mengenakan kerudung seperti para pendahulunya, namun mengenakan jilbab mode baru yang menutup rapat-rapat rambut mereka. Hanya pada dua dekade belakangan ini pemakaian jilbab menjadi begitu meluas.

---

[5] Lihat Eve Warburton. *Private Choice or Public Obligation? Institutional and Social Regimes of Veiling in Contemporary Indonesia*. hal 18.

[6] Van Dijk. *Op. Cit.* hal 96

Menjilbabi Perempuan Indonesia Dari Masa Ke Masa

Di Turki, kini juga marak penggunaan tutup kepala semacam jilbab ini. Fenomena di Turki ini bisa disebut sebagai *reveiling*, atau -katakanlah- penjilbaban kembali, karena di masa silam para perempuan Turki memang menggunakan penutup kepala dalam berpakaian namun kemudian memudar setelah digelontor sekularisasi termasuk pelarangan jilbab oleh Kemal Attaturk pada tahun 1922. Dewasa ini, para gadis muda di Turki kembali menutup rambut kepala mereka sebagaimana moyangnya dahulu. Itulah fenomena *reveiling*. Fenomena berbeda terjadi di Indonesia. Sebelumnya tidak ada jejak pemakaian jilbab oleh perempuan Islam di Nusantara. Maraknya pemakaian jilbab oleh para gadis muslim di Indonesia merupakan fenomena baru dan bukan merupakan penemuan kembali cara berpakaian moyang mereka di negeri ini. Jika di Turki atau negara lain di Timur Tengah dan sekitarnya ada fenomena yang bisa sebagai *reveiling* (pengerudungan kembali) maka fenomena di Indonesia tidak bisa dikatakan demikian karena memang sebelumnya bentuk-bentuk pakaian sejenis *veil* tersebut tidak pernah dipakai secara luas.

Sejumlah pengamat menyebutkan bahwa awal penyebaran busana muslim adalah sejalan seiring dengan gerakan reformasi Islam yang menguat pada awal 1920-1930-an. Jilbab menjadi bagian dari salah satu ikonografi relijius Islam baru terjadi pada awal 80-an. Ada yang menyebut ini sebagai salah satu imbas dari revolusi Islam di Iran yang menyebarkan gairah baru berislam ke seluruh dunia, termasuk ke Indonesia. Sebagian lagi menyebut ini sebagai imbas dari semakin menguatnya politik Islam di dunia internasional secara umum. Munculnya gairah baru dalam berislam ini didorong oleh banyak faktor yang berbeda di masing-masing negara, namun ada hal yang menghubungkannya yakni perasaan terasing dari sistem sekuler dan modernisasi, serta frustasi atas dominasi ekonomi dunia Barat. Kebangkitan Islam ini ditandai oleh krisis identitas umat Islam. Krisis identitas kalangan Islam di Indonesia juga dipicu oleh pertambahan yang terhitung pesat dari jumlah penganut Kristen di Indonesia selepas geger politik G30S

medio 1960-an, juga gencarnya upaya Rezim Orde Baru untuk mengukuhkan Pancasila sebagai semacam agama sipil nasional lewat penyebarluasan ajaran P4 (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila). Krisis Identitas ini kemudian membimbing ke arah impian akan masa lalu yang indah, pada nilai-nilai tradisional. Menurut John Esposito, penekanan pada identitas ini mewujud paling gamblang pada menjamurnya gairah berjilbab (menggunakan tutup kepala/*veil*) di kalangan perempuan muslim di sekujur dunia.[7]

Kendati mulai marak di mana-mana, jilbab tidak serta-merta bebas dipakai begitu saja di negeri ini. Negara Orde Baru dan masyarakat pada umumnya memandang jilbab sebagai sesuatu yang mencurigakan serta mudah dikaitkan dengan gerakan Islam radikal. Tak ayal, pemakaian jilbab lantas mengundang represi. Misalnya dengan terbitnya larangan pemakaian jilbab di sekolah-sekolah negeri oleh Menteri Pendidikan Nasional pada tahun 1983 (perhatikan bahwa istilah yang dipakai dalam larangan itu adalah "penutup kepala", bukan jilbab. Ini menunjukkan bahwa kata "jilbab" sendiri adalah kosakata baru yang belum dikenal secara luas kala itu). Di sekolah-sekolah pada awal tahun 1980-an itu memang muncul siswa-siswa perempuan yang mulai berkerudung ketika masuk sekolah. Munculnya siswa berpakaian "aneh" itu tentu mengundang perhatian karena menyalahi aturan seragam sekolah. Sampai-sampai Menteri Pendidikan pada waktu itu, Nugroho Notosoesanto, merespon hal ini dengan mengeluarkan larangan pemakaian jilbab di sekolah karena tidak sesuai dengan aturan seragam sekolah. Isu pakaian sekolah ini mulai mengeras ketika muncul protes dari para pemakai jilbab. Para siswa berjilbab di Bogor menggugat sekolah mereka yang mengeluarkan mereka dari sekolah karena pemakaian jilbab tersebut. Kasus serupa juga muncul di Jakarta pada tahun 1989.[8]

---

[7] Gambaran tentang krisis identitas ini dikupas Esposito dalam *Islam, Gender, & Social Change*. 1998.

[8] Lihat Nuraini Juliastuti dalam "*Politik Pakaian Muslim*" (KUNCI Cultural Studies Center 13, 2003) yang merujuk pada harian Kompas, 6 Oktober 1988

Larangan pemakaian jilbab seperti itu tidak hanya terjadi di sekolah namun juga di institusi-institusi resmi lainnya. Para pegawai negeri perempuan dilarang mengenakan tutup kepala rapat-rapat. Di bawah Orde Baru, ekspresi keagamaan diawasi dengan sangat ketat. Negara melakukan represi terhadap garis Islam politik dan berupaya memberangus ideologi politik Islam. Ditandai dengan pemaksaan asas tunggal Pancasila, Islam tidak lagi diperkenankan menjadi basis ideologi politik. Represi ini termasuk kendali ketat atas simbol-simbol identitas keislaman yang bisa berpotensi memunculkan kekuatan ideologi politik. Identitas keindonesiaan yang dibayangkan Orde Baru adalah identitas nasional Pancasila yang melampaui perbedaan etnis, ras, dan agama. Identitas-identitas kelompok, termasuk agama, harus tunduk pada identitas nasional tersebut. Dengan begini, tidak ada tempat untuk simbol-simbol yang menonjolkan identitas keagamaan. Jilbab dianggap sebagai penyebab dari identitas keindonesiaan yang hendak dibangun Orde Baru.

Dalam konteks seperti ini, pemakaian jilbab adalah simbol perlawanan. Sejak dipakai di Indonesia, berjilbab menjadi lambang melawan pemerintah, mengekspresikan pilihan sendiri, dan cara menunjukkan identitas sendiri. Tidak mengherankan jika studi tentang jilbab yang dilakukan pada masa-masa ini akan sampai pada kesimpulan bahwa jilbab adalah bagian dari rekonstruksi dan bahkan emansipasi perempuan. Ini misalnya ditunjukkan dalam studi Suzanne Brenner tentang pakaian perempuan Jawa.[9] Menurut Brenner, pemakaian jilbab adalah salah satu buah modernisasi pada diri perempuan. Artinya, ketika perempuan memakai jilbab maka dia mencapai kesadaran diri dan meneguhkan otonominya sendiri di hadapan otoritas laki-laki dan negara. Dengan mengenakan jilbab, perempuan Jawa, demikian ungkap Brenner, menunjukkan bahwa loyalitas dirinya adalah pada sistem nilai yang mereka anut, bukan pada laki-laki atau

[9] Lihat Suzanne Brenner. *Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "The Veil"* (American Ethnologist, Vol. 23, Nov., 1996.)

aturan pemerintah. Studi Brenner ini bersifat sangat kasuistis, yakni pada pemakaian jilbab di kalangan perempuan muslim perkotaan. Pertanyaan tentang mengapa perempuan pesantren memakai jilbab belum terjawab oleh studi Brenner ini. Selain itu, kesimpulan seperti itu barangkali saja tidak akan muncul jika riset dilakukan ketika pemakaian jilbab sudah sedemikian populer. Apalagi jika riset itu dilakukan di tempat-tempat atau daerah yang memberlakukan jilbab sebagai pakaian resmi dan setengah-wajib.

Popularitas jilbab baru mulai mengencang pada dekade 1990-an ketika bandul politik Orde Baru berayun ke haribaan kekuatan politik Islam. Jika sebelumnya jilbab mengandung makna kekolotan, kemunduran, bahkan radikalisme maka pada masa-masa ini jilbab punya makna baru sebagai kemodernan sekaligus kesalehan. Sebelumnya, jilbab dilarang dipakai di sekolah atau di tempat kerja, namun sejak bandul politik beralih, jilbab diperbolehan dipakai di semua tempat seiring dengan membanjirnya buku-buku Islam, pengajian-pengajian, pembangunan masjid di mana-mana berkat bantuan pemerintah, dan sebagainya. Simbolisasi paling gamblang dalam hal ini adalah Tutut -anak perempuan Soeharto- yang mengenakan kerudung ketika tampil di depan publik. Mode kerudung yang ia kenakan kemudian sangat popu-ler dan digemari kalangan istri dan anak pejabat Orde Baru kala itu. Masuknya kerudung dan jilbab ke dalam lemari pakaian pejabat menjadi salah satu bagian dari perubahan penting dalam peta politik keagamaan di Indonesia.

Kebijakan politik Soeharto didasarkan pada hasratnya untuk memonopoli kekuasaan ekonomi dan politik. Maka perubahan bandul politik itu adalah cara dia mencari dukungan baru dari meningkatnya komunitas Islam yang saleh.[10] Ketika kelas menengah Islam muncul sebagai kekuatan ekonomi baru, sementara ada keretakan dukungan dari kelompok militer, Soe-

[10] Paparan tentang perubahan bandul politik dan upaya Soeharto mencari dukungan dari kalangan Islam bisa dibaca di Hefner, Robert. *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia*. 1995.

harto mulai menunjuk orang-orang dari kalangan "santri" untuk menjadi pembantunya. Munculnya menteri-menteri dengan latar belakang kelompok Islam itu diikuti dengan kian banyaknya pejabat birokrasi berlatar belakang santri maupun pejabat yang dengan enteng menunjukkan afiliasi keagamaannya. Sebuah sikap yang selama puluhan tahun seperti dihindari kalangan pejabat karena kelamnya politik Islam di mata Orde Baru. Peningkatan tingkat mobilisasi kalangan santri yang luar biasa di ranah birokrasi ini sempat memunculkan idiom "santrinisasi" birokrasi. Soeharto pada tahun 1990 juga melapangkan jalan bagi sebuah organisasi kaum terpelajar muslim yang kemudian menjadi sangat dekat dengan kekuasaan: ICMI. Soeharto mulai menampilkan citra publiknya sebagai seorang muslim yang saleh, ia berangkat haji ke Mekah, menggemakan takbir pada hari raya, dan mulai membangun masjid di mana-mana. Melalui Yayasan Amal Bhakti Pancasila, Soeharto membangun ratusan masjid yang tersebar di sekujur Nusantara.

Selanjutnya, Islam seolah menjadi elemen penting dalam identitas nasional Indonesia. Orang kemudian menyebut ini sebagai politik akomodasi Orde Baru terhadap Islam yang membawa sejumlah perubahan penting dalam praktik kehidupan publik masyarakat Indonesia. Undang-Undang Peradilan Agama mulai diberlakukan, pada tahun 1991 larangan mengenakan jilbab dicabut, pada tahun 1992 disahkan UU Perbankan Syariah yang lantas diikuti dengan pendirian Bank Muammalat Indonesia. Labelisasi halal pada makanan juga mulai populer. Berbagai ekspresi kultural dan politis Islam lantas mulai mengemuka dalam ruang publik Indonesia. Dalam setting sosial-politik seperti inilah jilbab menemukan momentumnya untuk semakin melekat pada konsepsi identitas perempuan Islam Indonesia.

Selepas jatuhnya Soeharto, atau pada era yang lazim disebut sebagai era reformasi, jilbab sudah diterima sebagai bagian dari ekspresi identitas perempuan muslim. Pada masa ini jilbab juga tidak bisa diperlakukan sebagai simbol politis yang melawan negara. Meski secara nasional tidak ada aturan legal yang meme-

rintahkan perempuan Indonesia untuk berjilbab namun di era ini ada gelombang baru yang disebut dengan otonomi daerah. Melalui otonomi daerah ini, sejumlah daerah yang sangat kuat pengaruh politik islamnya, mendorong, kalau bukan mewajibkan, pemakaian jilbab pada para perempuan melalui peraturan daerah yang berbasis pada hukum legal Islam (syariah) atau yang dikenal dengan istilah perda syariah. Munculnya perda-perda syariah ini juga menandai era baru dalam hubungan Islam dan negara di Indonesia. Tidak kurang dari enam belas perda syariah telah diterbitkan. Secara umum hukum berbasis agama ini dirancang untuk mengatur tiga aspek kehidupan publik. *Pertama*, mengurangi kriminalitas khususnya prostitusi dan perjudian. *Kedua*, mendorong kesalehan ritual di kalangan umat Islam, seperti membaca al-Qur'an, shalat Jumat, dan puasa di bulan Ramadhan. *Ketiga*, mengatur cara orang berpakaian di ruang publik -khususnya jilbab bagi perempuan.[11]

Lebih dari sepuluh daerah menerbitkan peraturan daerah maupun instruksi Bupati berkenaan dengan apa yang disebut dengan busana muslimah. Ini terjadi misalnya di Bulukumba, Enrekang, Cianjur, Solok, Padang, Maros, Garut, Gowa, Takalar, dan Indramayu. Daerah-daerah ini menerapkan kewajiban berjilbab bagi para pegawai negeri dan siswa sekolah atau bahkan pegawai bank swasta dan BUMN. Implementasi hukum Syariat Islam di Aceh pada tahun 2001 juga melapangkan jalan bagi penerapan kewajiban berjilbab bagi perempuan Aceh.

Di luar soal perda ini, jilbab juga telah menjadi suatu hal yang sangat lumrah dalam masyarakat Indonesia. Studi Eve Warburton yang dilakukan pada era perda syariah dan melimpah ruahnya jilbab ini kemudian menyebut adanya rezim formal dan rezim informal yang mendorong perempuan mengenakan jilbab. Rezim formal adalah peraturan-peraturan yang dikeluarkan pemerintah daerah, sementara rezim informal adalah perkembangan praktik

[11] Lihat Dewi Candraningrum. *Perda Sharia and the Indonesian Women's Critical Perspectives*. www.asienhaus.de/public/archiv/PaperPERDASHARIA.pdf. 2006.

sosial secara umum yang pada gilirannya membentuk kaidah dan harapan sosial. Pilihan orang atas pakaian tidak bisa dipisahkan dari harapan sosial dan kaidah sosial di lingkungannya. Berbeda dengan kesimpulan Brenner di atas, jilbab, bagi Warburton, juga berarti ketertundukan pada sistem dan kaidah sosial yang diciptakan di luar diri perempuan. Memakai jilbab tidak lagi bisa dipandang sebagai wujud kesadaran diri. Bagi perempuan Aceh dan sejumlah daerah yang memiliki perda syariah, mengenakan jilbab bukan sesuatu yang harus diperjuangkan tapi justru sebuah kewajiban yang tak bisa disangkal. Demikian pula pada institusi-institusi sekolah atau universitas yang mewajibkan mahasiswinya memakai jilbab ketika masuk kuliah. Mengenakan jilbab bagi perempuan muslim masa kini, dengan demikian, bisa merupakan pilihan pribadi namun juga bisa merupakan akibat dari paksaan, atau paling tidak ada situasi dan konteks yang mengharapkan agar perempuan mengenakan jilbab.

Secara umum, dewasa ini jilbab bisa dipakai di berbagai kesempatan tanpa rasa cemas. Di ruang-ruang publik, jilbab hampir memenuhi pandangan mata. Dalam konteks sosial seperti ini, jilbab bukan lagi simbol perlawanan, tapi telah menjadi bagian dari trend gaya hidup dan budaya busana global.

Kelas Menengah Islam dan Gaya Hidup Berjilbab

Adalah kelas menengah Islam yang mulai tercipta seiring berkecambahnya orang kaya baru berkat *booming* harga minyak pada tahun 70-an dan kebijakan ekonomi Orde Baru. Ditambah lagi dengan dibukanya kran kredit bank untuk pengusaha lokal yang kebanyakan adalah pribumi muslim pada awal 80-an. Ideologi pembangunan dan pemisahan politik dengan Islam membawa akibat sekaligus berkahnya sendiri. Kekuatan gerakan Islam yang sebelumnya diabdikan pada urusan politik lantas memusatkan perhatiannya pada aspek pendidikan dan pembangunan ekonomi. Termasuk berebut posisi di dalam jaringan birokrasi. Munculnya orang kaya baru sebagai buah pembangunan juga melahirkan

pribadi-pribadi muslim yang taat sekaligus punya kemampuan ekonomi yang tinggi.

Lahirnya kelas menengah muslim ini membuka ruang pasar yang baru. Kalangan ini adalah kelompok sosial yang siap mengonsumsi budaya pasar sekaligus menciptakan pola konsumsi yang baru, yakni konsumsi *leisure time* seperti pariwisata dan *fashion*. Pergulatan yang dihadapi orang-orang dalam kalangan ini adalah bagaimana untuk tetap menjadi Islam yang saleh tanpa harus kehilangan kemodernan dan tertinggal dalam gaya hidup. Fesyen yang diharapkan adalah fesyen yang sesuai dengan Islam, pariwisata yang dikehendaki adalah pariwisata yang selaras dengan Islam, dan seterusnya. Jawaban atas harapan-harapan ini di antaranya adalah busana muslim dan paket tour wisata relijius. Dengan kalimat yang berbeda, mereka hendak menemukan Islam yang cocok dengan alam sosial mereka yang ada sekarang ini. Para produsen pun sigap menyiapkan sajian untuk disantap dan dikonsumsi pasar muslim yang semakin luas ini. Tidak aneh jika di dunia sosial kontemporer saat ini dijejali dengan berbagai produk islami, dari hotel islami, rumah makan islami, bank islami, sinetron islami, sastra islami, sampai busana islami seperti baju koko untuk pria muslim dan jilbab untuk perempuan muslim. Semua merupakan barang-barang konsumsi yang diproduksi demi tujuan konsumsi. Simbol-simbol keagamaan beredar sebagai barang konsumsi. Termasuk jilbab. Pada saat yang sama, sebuah lapisan kelas menengah Islam telah siap mengonsumsi itu semua.

Popularitas jilbab ini semakin gamblang terlihat dengan meningkatnya industri fesyen pakaian muslim serta munculnya jilbab di ruang-ruang dunia hiburan populer. Para artis dan penyanyi terkenal mulai mengenakan jilbab. Majalah dan gerai-gerai pakaian muslim bermunculan bagai jamur di musim hujan. Terjadi juga peningkatan butik pakaian muslim seperti baju panjang dan berbagai varian jilbab. Di sudut-sudut kota mulai bermunculan toko-toko busana muslim yang menjajakan berbagai model jilbab. Jika pada era 1980-an, hanya ada satu atau dua

toko busana yang menjual jilbab kini sangat mudah menjumpai gerai busana muslim. Di Jogja, toko Raja Murah yang pada tahun 1970-1980-an hanyalah menjadikan jilbab atau kerudung sebagai salah satu item jualan, kini malah mengkhususkan diri sebagai toko jilbab.

Di Indonesia, juga di tempat lain, mode busana muslimah sangat bervariasi. Ada yang mengenakan sekadar penutup kepala dengan baju dan celana panjang ketat sebagaimana perempuan lain yang tak berkerudung, namun ada pula sekelompok orang yang mengenakan cadar. Akan tetapi, secara umum atau yang paling populer adalah penutup kepala dengan baju berlengan panjang dipadu rok atau celana panjang longgar.

Sementara itu, pada saat yang sama, jilbab juga sudah menjadi bagian dari trend budaya global. Jilbab tidak hanya populer di negeri berpenduduk mayoritas muslim, di Eropa dan Amerika, jilbab juga mulai populer seiring dengan globalisasi. Migrasi orang Afrika, Arab, dan dari negeri-negeri muslim membawa model penutup kepala ini ke seluruh dunia, yang kemudian melahirkan makna kulturalnya sendiri di tempat baru, selain -tentu saja-problem-problem baru. Larangan atas jilbab di Perancis, pagelaran fashion jilbab di Paris, adalah contoh dari betapa jilbab bukan lagi bersifat lokal, tapi juga menembus batas kultural. Melintas batasnya kain penutup kepala ini lantas memperkaya khazanah fesyen global. Dunia fashion kontemporer sangat memandang penting suatu gejala yang disebut dengan *street fashion*. Banyaknya pemakai jilbab -atau yang dikenal dengan istilah *the hijabies*- di jalanan kota-kota besar Eropa telah memengaruhi cakrawala fesyen global. Jilbab sebagai mode pakaian kemudian masuk dalam katalog-katalog trend busana masa kini. Popularitas jilbab diterjemahkan secara fasih oleh industri garmen global dengan memompa produksi busana penutup rambut kepala itu.[12]

[12] Jika bagi sebagian besar perempuan muslim jilbab adalah kewajiban agama, bagi para penjaja busana, jilbab adalah tambang emas. Rumah-rumah produksi fashion terkemuka seperti D&G, Paul Smith, Vera Wang, dan Jean Paul Gaultier, juga memproduksi busana penutup kepala, yang -selain gairah

Di Indonesia, hampir tak terhitung jumlah gerai busana muslim yang terhampar di kota-kota besar dan kecil di negeri ini. Trend busana ini juga ditopang dengan munculnya majalah-majalah *fashion* muslimah yang menampilkan gadis-gadis model berjilbab. Jilbab yang dikenakan para model di majalah-majalah tersebut sangat beragam dan bervariasi. Orang menyebutnya sebagai jilbab cantik. Suatu jilbab yang menawarkan sebuah gaya dan penampilan yang cantik namun tetap taat beragama. Tentu saja produksi jenis pakaian seperti ini menyasar kalangan kelas menengah perkotaan yang punya cukup uang untuk mengonsumsinya. Mode-mode jilbab kemudian berkembang dari satu bentuk ke bentuk lainnya.

Salah satu yang kemudian menjadi sangat terkenal adalah mode "jilbab gaul", yakni jilbab yang dikombinasikan dengan baju ketat nan seksi. Kini jilbab tampil semakin cantik dan trendi. Ini merupakan bagian dari konstruksi identitas kalangan muda Islam melalui apa yang ia sebut dengan hibridisasi. Suatu proses interaksi kultural antara yang lokal dengan yang global. Para pemakai jilbab trendi bisa menggabungkan dua hal yang berbeda, yakni budaya kepatuhan pada teks ajaran agama dengan budaya-budaya global.[13] Pada tataran ini, jilbab, sebagaimana tercermin pada jilbab cantik dan jilbab gaul ini, adalah bagian dari gaya hidup kontemporer perempuan Islam yang hendak menjadi modern dan terhubung dengan trend budaya global tanpa mau kehilangan identitasnya sebagai seorang muslim.

Jalan jilbab yang justru datang melalui konsumsi Islam kelas menengah kota ini tentu menarik apalagi jika dikaitkan dengan perjalanan busana muslim di kalangan Islam tradisi pesantren. Kita tahu, pesantren adalah salah satu tonggak pendidikan Islam di fase awal masuknya Islam di nusantara.

Lalu bagaimana "nasib" jilbab di pesantren? Paparan di bawah ini akan menceritakan bagaimana jilbab menjadi busana

---

untuk kembali ke mode masa silam- langsung atau tidak langsung merujuk pada cara berpakaian perempuan Islam.

[13] Lihat Claudia Nef Saluz dalam *Islamic Pop Culture in Indonesia*. 2007.

kaum santri.

Jilbab: Busana Santri, Konsumsi Santri

Sore itu, di Mlangi, sebuah desa di pinggir kota Yogyakarta, sekelompok gadis remaja berjalan perlahan menyusuri jalan desa, mereka mengenakan baju lengan panjang dan rok panjang hingga menutupi kaki-kaki mereka yang berderap. Kepala mereka tertutup rapat oleh kerudung. Hanya terlihat wajah dan sedikit pergelangan tangan yang sedang menjinjing buku. Cara berpakaian mereka nyaris sama dengan yang dipakai para mahasiswi berjilbab di sejumlah universitas terkemuka di negeri ini.

Sekira sepuluh atau dua puluh tahun yang lalu, para santri yang berangkat mengaji itu tidak menutup rapat rambut kepala. Mereka hanya menyelubungi dengan selembar kain secara longgar. Demikian pula para ibu nyai (istri kiai) yang mengajar mengaji. Mereka mengenakan kebaya seperti perempuan Jawa lainnya pada jaman itu ditambah dengan selendang yang disampirkan di kepala. Waktu itu tak dikenal model pakaian jilbab seperti yang dikenakan para santri masa kini.

Belum genap 25 tahun jilbab menjadi lambang kesalehan para santri putri. Anda bisa mengamati foto-foto masa lalu di dunia pesantren. Tak banyak, kalau bukan tidak ada, yang mengenakan jilbab rapat menutup semua rambut dan leher. Umumnya, pada masa lalu para istri kiai memang tidak menutup kepala mereka dengan tuntas, demikian pula santri-santrinya. Sekarang, hanya para nenek tua yang masih memakai kerudung longgar seperti itu. Pertanyaan pertama yang langsung menyergap begitu melihat fakta ini adalah apakah hal itu menyangkut "dunia dalam" yang juga berubah, ataukah ia hanya bagian dari konsumsi budaya massa dan pengaruh publik yang memengaruhi mikropraktik perempuan pesantren?

Penutup Kepala: Busana Agama dan Identitas

Kain penutup kepala, dalam sejarah umat manusia, mulai dikenal sejak jaman Code Bilalama (3000 SM), Code Hammurabi, 2000 SM, dan Code Asyiria 1500 SM. Pada masa-masa itu, perempuan merdeka (bukan budak) harus menggunakan penutup kepala di tempat terbuka. Sedangkan para budak justru dilarang menggunakannya. Kultur ini punya pengaruh pada kultur Jazirah Arab ketika ada persentuhan akibat jalur dagang. Jauh sebelum Islam datang, para perempuan Arab kala itu sudah terbiasa dengan penutup kepala. Dalam wacana keislaman, hal serupa juga terjadi. Dalam aturan Islam kewajiban menutupi seluruh tubuh hanyalah perintah untuk perempuan merdeka. Tidak ada kewajiban untuk menutup rambut kepala bagi para budak, sekalipun mereka beragama Islam. Hal sedemikian ini melatarbelakangi munculnya pendapat bahwa jilbab lebih merupakan keharusan budaya ketimbang kewajiban agama. Pendapat seperti itu tentu saja merupakan pendapat yang kurang populer. Secara umum, garis *mainstream* Islam mengatakan bahwa menutupi sebagian besar tubuh adalah tuntunan Tuhan yang tidak boleh dielakkan. Rujukan tekstual yang paling sering disebut adalah Al-Qur'an surat An-Nur, 31:

> *"Katakanlah kepada wanita yang beriman, 'Hendaklah mereka menahan pandangannya dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya kecuali yang (biasa) tampak daripadanya. Dan, hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka..."*

Kendati jika dilihat dari sejarahnya pakaian penutup kepala ini sudah ada sejak sebelum Masehi, dalam perkembangannya kain penutup kepala ini lantas identik dengan orang Islam. Institusionalisasi pakaian melalui perangkat hukum-hukum fiqh, telah menempatkan jilbab sebagai pakaian agama.[14] Kain penutup

[14] Lihat Nasarudin Umar,*Fenomenologi Jilbab*, Kompas, 25 November 2002

kepala ini tidak lagi sebagai pembungkus tubuh yang biasa, namun juga menjadi penanda ketaatan dan kepatuhan. Termasuk ideologi. Dalam Islam, pakaian memainkan peran sentral dalam ekspresi relijius. Ketegangan yang menyertai munculnya jilbab di Indonesia, misalnya, adalah salah satu contoh betapa pakaian bisa bersifat sangat ideologis dan politis.

Pada perkembangannya, jilbab tidak semata menjadi busana yang berasosiasi pada ketaatan dan kesalehan namun juga pada ekspresi identitas. Femmy (32 tahun) mengaku mengenakan jilbab, selain karena kewajiban agama, juga karena hendak meneguhkan identitas sebagai muslimah. Soal identitas ini terutama ia rasakan justru ketika hidup di tengah-tengah masyarakat yang mayoritas non-musim di Amerika Serikat. Femmy lahir dari kalangan kelas menengah kota yang sedari kecil tidak banyak mendapatkan pendidikan agama Islam. Ia sekolah dari SD hingga SMA di sekolah-sekolah Nasrani, sewaktu kuliahpun ia masuk ke perguruan tinggi negeri. Namun karena pengalaman pribadinya yang tidak banyak mengenyam pendidikan agama, ketika dewasa ia mengompensasikannya dengan belajar agama secara mandiri melalui buku-buku. "Pengetahuan agamaku masih minim banget, kayaknya nggak sesuai dengan bayangan umum tentang cewek berjilbab," ungkapnya. Meski tidak mengenakan cadar atau jilbab besar, Femmy cukup ketat dalam memakai jilbab. Paling tidak ia akan selalu menghindari agar auratnya tidak terlihat oleh laki-laki yang bukan muhrim. Femmy mulai mengenakan jilbab pada akhir 90-an, masa ketika jilbab menjadi hal yang sangat populer di kalangan perempuan Islam perkotaan.

Pakaian atau busana menjadi cara orang untuk mengekspresikan keyakinan agamanya. Pada bagian inilah agama berperan penting dalam membangun konstruksi atas pakaian. Biasanya pakaian oleh agama akan dikaitkan dengan makna kesopanan dan kepantasan. Dalam konteks ini, lazimnya perempuanlah yang menjadi sasarannya. Di negeri ini, barangkali juga di negeri lain, para perempuan berhadapan dengan sebuah ekspektasi sosial bahwa seorang perempuan muslim yang baik haruslah

berpakaian sopan. Jilbab, karena dianggap sebagai pakaian yang dititahkan Tuhan, mewakili konstruksi tersebut, yakni simbol kesopanan.

Jilbab, Busana Santri?

Menurut doktrin keagamaan yang diajarkan di pesantren, perempuan harus menutupi aurat mereka. Aurat adalah bagian-bagian tubuh yang harus tertutup. Apa saja aurat itu? Ada banyak pendapat soal ini. Tapi secara umum, pendapat yang paling populer adalah yang mengatakan bahwa yang bukan termasuk aurat hanyalah wajah dan telapak tangan. Karena itu, dari sisi doktrin, jilbab sebagaimana dipakai para santri masa kini adalah lebih sesuai dengan ajaran tersebut ketimbang kerudung atau kerpus -tutup kepala sejenis topi yang hanya menutup rambut- yang dikenakan ibu-ibu nyai dan santri perempuan masa lalu.

Para santri, lebih-lebih nyai atau istri kiai, tentu akrab dengan doktrin tentang aurat tersebut. Meski demikian, para santri dan ibu-ibu nyai di masa lampau justru tampak lebih longgar dalam berbusana. Mereka tidak mengenakan jilbab sebagaimana perempuan masa kini, namun cukup mengenakan kerpus disambung dengan secarik kain. Generasi santri yang akrab dengan jilbab juga menyaksikan bahwa generasi yang lebih tua dari dirinya cenderung lebih longgar dalam berbusana. Arina (26 tahun) yang menjadi santri sejak bangku SLTP tidak mengenakan model penutup kepala yang ketat ketika itu.

> *"Saya dan teman-teman, biasa mengenakan kain penutup kepala yang tidak terlalu besar, cukup dikerudungkan saja di kepala ketika mengaji...mungkin karena pilihan mode, dulu belum ada model jilbab seperti ini," ujarnya.*

Ibu Arina bahkan tidak berjilbab sampai ia berbesan dengan keluarga kiai. Sedangkan Rika (29 tahun) memiliki kesaksian lain:

"Pemakaian jilbab sepertinya baru marak sekitar tahun 90-an, paling tidak demikianlah fakta di dalam keluarga besar saya. Sebelum era 90-an, ibu, bulik-bulik, dan bude memakai kerudung biasa, atau bahkan tidak memakai penutup kepala sama sekali...Satu-satunya yang saya ingat memakai kerudung rapat adalah nenek buyut saya, anaknya, atau nenek saya, justru hanya berkerudung biasa," demikian ungkap Rika yang berada di pondok pesantren sejak dalam kandungan itu.

Salah satu penjelasan atas hal tersebut adalah bahwa pesantren juga mengakomodasi budaya masyarakat. "Praktik keseharian pesantren itu tidak semata-mata selalu berdasar doktrin, kadang dalam hal-hal tertentu justru mengikuti budaya," demikian ungkap Mustafied, seorang pengajar di salah satu Pondok Pesantren di Mlangi, Yogyakarta. Dalam kultur pesantren, dunia sosial disikapi dengan dua cara. *Pertama,* melalui pendekatan legal-formalistik. Pendekatan model ini biasanya menyangkut pada aspek-aspek ritual yang berhubungan langsung dengan ibadah kepada Tuhan. *Kedua,* melalui cara akomodasi dengan mengikuti budaya setempat. Ini adalah suatu kemampuan untuk mengadaptasi dan menyesuaikan diri. Biasanya ini berlaku pada aspek-aspek yang berhubungan dengan manusia lain. Yang jelas, menurutnya, orang pesantren biasanya tidak berani menyangkal doktrin secara frontal kendati dalam praktiknya tidak sejalan dengan doktrin. Mereka melakukan hal-hal yang tak sejalan dengan doktrin itu dalam diam. "Meski melakukannya, mereka biasanya tidak akan berani, misalnya, mengatakan bersalaman dengan lawan jenis itu boleh," imbuhnya.

Cara orang pesantren berbusana bisa jadi masuk dalam kategori akomodasi ini. Busana yang dikenakan kalangan pesantren tidak secara frontal "menyalahi" kode kepatutan sosial yang ada. Contoh-contoh lain yang menunjukkan betapa praktik keseharian orang pesantren tidak melulu berpatokan pada doktrin adalah hal-hal seperti bagi warisan dan cerai-menceraikan istri. Menurut catatan Martin van Bruinessen, praktik keseharian di pesantren pada umumnya justru jauh lebih longgar dari hukum-hukum fiqh

tertulis yang diajarkan di tempat itu. Ia mencontohkan praktik *li'an* dan waris. *Li'an* adalah proses seorang laki-laki menceraikan dengan tuduhan zina istrinya tanpa harus ada saksi-saksi. Kalau sang suami bersumpah bahwa istrinya telah main serong dan Tuhan melaknatinya kalau ia berbohong, istrinya segera diceraikan tanpa kewajiban suami terhadapnya, dan anaknya (kalau hamil) dianggap tidak sah. Praktik *li'an* ini jarang sekali terjadi dalam kehidupan.[15] Contoh lainnya adalah waris, pembagian yang dalam ketentuan hukum fiqh perempuan hanya mendapat separuh bagian kerapkali tak dilakukan. Biasanya para orangtua sering mencari jalan keluar melalui wasiat atau dengan cara menghibahkan harta miliknya sebelum meninggal dunia.

Hal semacam inilah yang barangkali terjadi dalam hal busana kaum perempuan pesantren jaman dulu. Para Nyai bukannya tak mengerti dan tak memahami doktrin atau hukum fiqh, mereka tentu saja memahami segala ajaran itu namun aspek budaya dan sosial lebih menonjol dalam soal pakaian ini. Ada semacam "pengabaian" atau "pelonggaran" atas ajaran karena yang beroperasi adalah faktor budaya. Dengan begini, cara berpakaian orang pesantren masa lalu tidak selalu harus sesuai secara ketat dengan aspek ajaran, namun menyesuaikan dengan dinamika budaya di sekelilingnya.

Penjelasan lainnya atas fenomena kerudung di atas adalah karena pilihan yang terbatas atas busana. Saat itu, jilbab belum sepopuler sekarang dan belum masuk sebagai bagian dari mode dan industri garmen yang massif. Bagaimanapun, di masa lalu tidak ada pakaian jilbab sebagaimana yang biasa kita lihat di jalanan masa kini. Belum ada industri garmen yang merancang, membuat, dan mendistribusikan pakaian semacam itu. Pilihan atas busana yang menutup aurat sesuai doktrin di pesantren menjadi terbatas. Para ibu nyai dan santri lantas melakukan modifikasi atas pakaian yang dianggap memenuhi syarat menutup aurat dipadu den-

[15] Lihat Martin van Bruinessen *Kitab Kuning Dan Perempuan, Perempuan Dan Kitab Kuning*. http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/kitab_kuning_dan_perempuan.htm

gan model pakaian lokal. Itulah yang kemudian melahirkan jenis pakaian yang tampak di foto-foto santri masa lalu. Kerudung dan kebaya, bagaimanapun, adalah pakaian yang sopan dan pantas dipakai tanpa mengundang kecaman pada masa itu.

Pada dekade 60 atau 70-an, tak cukup tersedia pilihan busana penutup aurat selain selembar kain atau selendang. Karena itulah masuknya penutup aurat model jilbab ke pesantren oleh sebagian kalangan tidak dianggap sebagai hal baru yang bisa menggoncang tatanan dan nilai pesantren. Mbak Dur, seorang pengasuh pesantren di Yogyakarta, menilai bahwa tak ada yang berubah dengan cara berpakaian orang pesantren, dari dulu sama-sama menutup aurat. Proses pembudayaan ini berlangsung dari generasi ke generasi. Jilbab, dengan demikian, lebih dipandang sebagai mode. Baginya, jilbab yang ia kenakan adalah sama dengan yang dikenakan para pendahulunya. Bedanya hanya pada bentuk.

Bagi generasi tua, model jilbab yang rapat barangkali hanyalah satu dari sekian banyak pilihan, ia bisa dipakai bisa tidak. Kini masih bisa ditemui ibu-ibu sepuh di pondok-pondok pesantren yang hanya mengenakan kebaya dilengkapi dengan kerudung. Namun pada generasi berikutnya, jilbab adalah sejenis pilihan tertutup. Sesuatu yang harus dikenakan karena dianggap sebagai satu-satunya model berbusana yang paling patut dan sah bagi perempuan pesantren. Rika, yang besar di pondok pesantren, mengatakan bahwa dalam dirinya tidak pernah terbit pertanyaan tentang apakah dirinya harus memakai jilbab atau tidak. Baginya, jilbab sudah menjadi sesuatu yang tak terbantahkan. Pilihannya cuma masalah waktu: kapan harus memakai jilbab, kapan tidak. Arina (26 tahun), mengenal jilbab sejak masuk ke bangku Tsanawiyah (setingkat SMP), yang mewajibkan jilbab sebagai seragam sekolah.

Bagi Arina, jilbab pada mulanya ia kenal sebagai suatu kewajiban sekolah. Setelah menetap di pondok pesantren, ia mulai mengerti tentang keharusan menutup aurat bagi perempuan. Jilbab baginya kemudian menjadi kewajiban agama. Ia memilih

mengenakan jilbab karena ajaran agama mengatakan demikian. Perjalanan hidupnya pun berada dalam orbit yang mendorong busana muslimah itu. Arina masuk pondok sejak Tsanawiyah yang mewajibkan jilbab dalam seragam sekolahnya, melanjutkan kuliah di IAIN yang juga mewajibkan mahasiswanya mengenakan jilbab sambil mondok di pesantren Krapyak, Yogyakarta, yang menjadikan jilbab sebagai pakaian sehari-hari, kemudian bekerja di sebuah perusahaan penerbitan buku yang mendorong karyawannya mengenakan jilbab. Demikian pula dengan Rika yang sejak kecil hidup di dunia pesantren. Bagi kalangan pesantren yang segenerasi dengan Rika dan Arina, jilbab adalah sesuatu yang lumrah, suatu mode pakaian yang memang sudah seharusnya dikenakan kaum santri.

Pergeseran dan Perubahan

Dinamika pandangan orang pesantren terhadap tubuh perempuan memang unik. Kendati jika dilihat dari catatan sejarah dan foto masa lalu perempuan pesantren tidak menutup rapat tubuh mereka (yang artinya tidak ada pengekangan yang ketat dalam hal busana agar tubuh perempuan pesantren tertutup rapat), namun di dunia pesantren perempuan adalah makhluk yang agak meresahkan dan tetap harus dijauhkan dari pandangan (laki-laki). Lihat saja pemisahan kelas antara laki-laki dan perempuan yang secara ketat diberlakukan di pesantren sejak awal munculnya santri putri hingga sekarang. Pemisahan ini bahkan juga masih terjadi di perguruan tinggi yang ada di lingkungan pesantren. Jika tidak dengan pemisahan ruang kelas dan jam pelajaran, pemisahan dilakukan dengan tabir.

Bahkan pernah ada suatu masa ketika perempuan dipandang sebagai mahkluk ajaib yang penuh misteri. Situasi seperti ini tercermin dari pertanyaan-pertanyaan pada *bahtsul masail* muktamar NU pada tahun 1920-1930an seperti dicatat oleh M. Imam Aziz dalam artikel Pesantren Putri dan Evolusi Kesadaran. Pertanyaan yang muncul pada masa-masa itu di antaranya adalah:

bolehkah perempuan mempelajari sesuatu selain al-Qur'an, bolehkah perempuan belajar berhitung, bolehkah perempuan naik sepeda, bolehkah perempuan mendatangi kegiatan keagamaan, bolehkah laki-laki memulai salam kepada perempuan, bolehkah laki-laki melihat telapak tangan dan wajah perempuan lain (bukan muhrim), dan semacamnya. Jika hal-hal semacam di atas saja masih menjadi perdebatan, artinya perempuan memang belum bisa mendapatkan akses yang lebih luas dalam bidang-bidang di luar peran tradisionalnya. Pertanyaan-pertanyaan yang dulu pernah dibahas pada muktamar-muktamar NU tersebut memberi petunjuk yang sangat jelas tentang bagaimana posisi perempuan dalam pesantren pada masa lalu.

Jika di masa lalu perempuan pesantren sangat sulit mendapatkan akses pada pendidikan, terutama pendidikan di luar pesantren, di masa kini para santri perempuan sudah sangat banyak yang bisa meneruskan ke jenjang perguruan tinggi. Proses perkembangan ini terjadi secara sosial, jika dilihat dari teks-teks doktrinal yang diajarkan, pesantren tetap mengacu pada teks yang sama sebagaimana para kiai masa silam membaca teks itu. Dengan begini, perkembangan yang terjadi berada di luar teks atau doktrin yang diajarkan, tapi pada proses sosial antara pesantren dengan dunia sosial di sekelilingnya. Acuan tekstual boleh sama, tapi tindakan bisa berbeda. Moral dan praktik pun mengalami pergeseran. Hal lain yang juga bisa jadi contoh tentang ini adalah sekolah. Bagi pesantren-pesantren salaf (tipe pesantren yang melulu mengajarkan kitab kuning tanpa madrasah untuk pengetahuan lain), sekolah dengan ilmu-ilmu pengetahuan umum adalah sesuatu yang terlarang. Minimal, pesantren jenis ini tidak akan menyediakan sekolah umum buat para santrinya, pada titik yang lebih ekstrim ada pesantren yang bahkan melarang santrinya juga masuk sekolah umum. Namun seiring perkembangan zaman, hampir semua pesantren saat ini mendirikan sekolah tanpa ada keributan dan ketegangan yang berarti.

Keterbukaan pesantren pada dunia di luar dirinya, sebuah hal yang tak terelakkan itu, telah membawa berkahnya sendiri.

Diantaranya adalah pergeseran-pergeseran makna yang dialami individu-individu yang pernah hidup di lingkungan bernama pondok pesantren ini. "Saya sejak dulu menganggap itu kewajiban. Tapi sekarang saya menganggapnya lebih sebagai kesopanan," demikian papar Arina. "Saya merasa nyaman jika mengenakan jilbab, misalnya aku tidak nyaman jika menerima tamu tanpa jilbab. Jadi lebih pada nilai kesopanan. Saya tetap percaya jilbab adalah kewajiban agama, tapi saya menyesuaikan dengan konteks keindonesaan, saya tidak merasa perlu memakai jilbab-jilbab panjang," imbuhnya. Ketika masih di pesantren Rika menganggap orang luar pesantren yang tak berjilbab adalah orang-orang kelas dua yang belum tercerahkan. Pandangannya berubah ketika dia mulai keluar dari cangkang pesantren dan masuk bangku kuliah di universitas umum yang para pemakai jilbabnya kadang lebih ketat ketimbang ketika dia di pesantren. "Saat kuliah ini pula saya mendapati cara berjilbab yang terasa aneh bagi saya. Kali ini bukan bentuk jilbabnya, melainkan keketatan penggunaannya," ujarnya. Di lingkungan rumahnya jilbab tidak digunakan secara ketat, namun di lingkungan teman-teman kuliahnya ia mendapati temannya yang bahkan merasa harus berjilbab ketika hendak ke kamar mandi. Pengalaman Rika ini menunjukkan adanya perbedaan cara menyikapi jilbab antara orang pesantren dengan kalangan muslim perkotaan. Umumnya kalangan santri di desa-desa lebih longgar dalam soal jilbab ini ketimbang kalangan mahasiswa di kota-kota besar.

Perjumpaan dengan berbagai hal baru tentu akan melahirkan pergeseran. Arina, yang hingga kini tetap mengenakan jilbab, merasa bahwa bagian terpenting dari jilbab adalah kenyamanan ketika ia mengenakannya. Persinggungannya dengan pemikiran-pemikiran Islam kontemporer ketika kuliah di IAIN juga mengubah cara pandangnya terhadap agama. Rika dengan sejumlah perjumpaannya lantas sampai pada titik ketika dia melihat jilbab bukan lagi satu-satunya pilihan.

Tentu saja perubahan dan pergeseran tidak hanya terjadi pada mereka yang sudah keluar dari pesantren. Dunia pesantren

pun mengalami perubahan seiring dengan perubahan-perubahan yang terjadi di luar diri mereka. Mode berpakaian jilbab, pada kenyataannya, adalah juga perubahan yang datang dari luar. Patut dicatat bahwa yang pada awalnya mengenakan penutup kepala rapat atau jilbab ini adalah kalangan perempuan Islam perkotaan, umumnya adalah mahasiswa. Sebagai sebuah mode busana muslimah, tak ada catatan yang pasti tentang kapan dan siapa persisnya yang memperkenalkan model penutup rambut semacam itu. yang tampak terang adalah bahwa momen jilbabisasi dimulai dari kalangan terpelajar kelas menengah, terutama dari kalangan mahasiswa. Melalui jaringan aktivis mahasiswa Islam inilah transmisi dan sosialisasi jilbab terjadi.[16] Setelah itu baru kemudian para Nyai di pesantren mulai mengenakan tudung kepala model baru itu. Para santri lantas mengikutinya.

Tidak sulit bagi jilbab untuk masuk dalam keranjang konsumsi para santri. Munculnya industri busana muslim turut mendorong pemakaian jilbab di kalangan pesantren. Bagaimanapun, kaum santri juga adalah bagian dari umat Islam yang siap mengonsumsi budaya pasar tersebut. Selain karena paparan media dan meluasnya penggunaan jilbab di masyarakat muslim, hal ini juga disebabkan doktrin yang diajarkan di pesantren memang mendorong penggunaan pakaian yang menutupi tubuh dengan rapat.

Popularitas jilbab ini semakin kencang seiring menguatnya simbol-simbol Islam dalam dunia sosial Indonesia. Pesantren hidup dalam atmosfer seperti ini. Simbol-simbol keislaman se-perti jilbab telah menjadi bagi strategi pemasaran modern. Agama tidak lagi bekerja untuk membatasi konsumsi, namun justru menggelorakannya. Selain jilbab, contoh paling gamblang dari ini adalah haji dan label halal. Bagaimanapun, jilbab -dari berbagai mode yang tersedia- adalah produk pasar. Perempuan Islam di Indonensia, termasuk mereka yang hidup di pesantren, berhadapan dengan

[16] Lihat Hasbullah *Cultural Presentation of the Muslim Middle Class in Contemporary Indonesia* (Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies 7, no. 2. 2000).,

banjir barang dan promosi pakaian jilbab. Mereka berhadapan dengan pasar yang tidak cuma menjanjikan barang, namun juga surga. Pilihan atas pakaian, dengan model yang bisa diterima memenuhi harapan doktrinal sekaligus harapan sosial tentu akan lebih mudah diterima. Apalagi beragamnya pilihan atas model jilbab juga memberi ruang untuk menunjukkan status sosial pemakainya. Kecenderungan yang paling gampang dilihat adalah bahwa Islam di Indonesia telah menjadi agama yang sangat trendi, *fashionable*. Seiring dengan ini, berbagai produk islami bermunculan dan sesuai dengan hasrat masyarakat konsumer. Dalam dunia sosial semacam inilah para santri dan ibu Nyai hidup.

Dengan demikian, adalah meleset jika mengatakan bahwa segala praktik keseharian para santri hanya melulu mengacu pada apa yang mereka pelajari dari kitab-kitab kuning. Ada hal-hal lain di luar itu yang turut membentuk praktik keseharian. Ada keputusan dan tindakan yang diambil berdasar pada hal-hal di luar doktrin ajaran. Bagaimanapun, pesantren adalah bagian dari kultur yang lebih besar. Orang yang hidup di pesantren juga hidup bersama masyarakat lain di sekelilingnya. Dalam bentang yang lebih luas, pesantren hidup dalam konteks dan situasi sosial tertentu yang berubah-ubah. Pilihan, tindakan, dan keputusan mengenai persoalan keseharian bertolak dari berbagai macam hal yang melingkupinya. Doktrin atau teks yang diajarkan hanyalah salah satu dari sekian banyak hal itu. Pilihan atas pakaian misalnya, selain demi memenuhi norma yang diajarkan kitab, juga menyesuaikan dengan ketersediaan jenis pakaian yang ada di pasar busana beserta dinamika yang menyertainya.

Demikianlah, praktik mengenakan jilbab di negeri ini tak pernah bermakna tunggal. Setiap situasi melahirkan makna sosial baru pada jilbab. Demikian pula bagi para pemakainya. Studi Jessica Champagne yang dimuat di majalah Latitude volume 46, November 2004, menunjukkan bahwa para pemakai jilbab memaknai jilbab dengan cara yang sangat beragam, tergantung pada sejarah hidup dan lingkungan yang mengitari mereka. Bisa politis, bisa pula sekadar ingin modis. Perubahan situasi sosial politik

juga mengubah cara pandang orang terhadap pakaian, atau bahkan mengubah cara orang berpakaian.

Sebagaimana telah dituturkan di atas, sebagai sebuah pakaian, jilbab telah mengalami sejarah pembentukan yang panjang di negeri ini. Sejarah, kebijakan pemerintah, situasi ekonomi, dan pergeseran budaya memainkan peranan pada proses pemaknaan jilbab sebagai busana perempuan Islam. Melalui proses itu makna sosial jilbab pun berubah-ubah, dari secarik kain yang dianggap asing menjadi pakaian yang dianggap paling sahih -juga paling modis- untuk mengekspresikan identitas keislaman seorang perempuan. Makna jilbab bergeser dari busana yang membentangkan sikap perlawanan terhadap rezim menjadi busana yang bisa dirayakan maknanya secara sangat beragam, mulai dari kegenitan fesyen hingga pendalaman ideologis atas sebuah keyakinan.

Peran Ekonomi Perempuan Nelayan

Studi tentang pola relasi gender dalam keluarga perempuan nelayan Muara Baru

Oleh Naning Ratningsih

Fisherwomen role in helping family economy has actually been very significant. Although not directly involved in fishing, they play significant role in other lines of production, including distribution. When industry came in, their life as fishermen family had started to crumble. Only a few persevere. Most fisherwomen were forced to enter industry sector. This essay attempts to see how the public and domestic life of fisherwomen are in Muara Baru, and whether there is a shift of gender relation in fishermen families, along with the shift of their line of work.

Keywords: *Women role, Fishermen families, Gender relation.*

Peta Wilayah Jakarta Utara



Gambaran Umum Wilayah Muara Baru

Secara administratif, Muara Baru terletak di Kelurahan Penjaringan, Jakarta Utara dan memiliki batas-batas :

- Sebelah Utara berbatasan dengan Kelurahan Laut Jawa,
- Sebelah Timur berbatasan dengan Kelurahan Luar Batang,
- Sebelah Barat berbatasan dengan Laut Jawa
- Sebelah Selatan berbatasan dengan Kelurahan Muara Angke.

Kelurahan Penjaringan sendiri memiliki luas sekitar 395,43 hektar. Kelurahan ini didiami oleh 1616.454 KK, dengan populasi penduduk berjumlah 56.239 jiwa. Kelurahan ini terdiri dari 17 RW (Rukun Warga). Keluarga yang tergolong miskin di kelurahan ini berjumlah 9.937 KK. Area kumuh *(slum area)* berada di 4 RW, yaitu: RW 10, RW 12, RW 17, dan RW 19. Penduduk illegal yang dicatat secara resmi dalam administrasi kelurahan berjumlah 4.000 jiwa. Secara geografis wilayah ini merupakan daerah yang paling rendah karena berada di ketinggian 0-2 meter di atas permukaan laut. Tidak heran jika di kawasan ini sering terjadi banjir *rob*.

Dari pusat perkotaan menuju Muara Baru dibutuhkan

waktu kurang lebih 40 menit dengan menggunakan motor atau kendaraan pribadi lainnya. Secara demografis, Muara Baru adalah bagian wilayah ibu kota negara. Akan tetapi, kesenjangan yang terlalu dramatis menciptakan dunia tersendiri bagi warga Muara Baru, sama halnya dengan daerah miskin dan padat lainnya yang tersebar di Jakarta. Secara pemerintahan, ia masuk dalam wilayah administrasi DKI Jakarta. Tetapi dalam kehidupan yang senyatanya, ia terbuang dan terasing.

Persoalan yang cukup mendasar bagi wilayah pesisir di Jakarta Utara adalah tidak diakuinya mereka sebagai warga ibukota. Hal ini dapat dibuktikan dengan banyaknya warga yang tidak dapat mengurus KTP, karena mereka tinggal di atas sungai, di daerah muara bahkan tidak sedikit yang tinggal di perahu nelayannya, walaupun itu telah berlangsung selama puluhan tahun.

Miskin, kumuh, padat, dan bau tak sedap adalah realitas sosial yang tersaji sepanjang daerah Muara Baru, Jakarta Utara. Muara Baru sendiri merupakan daerah padat penduduk. Banyak penduduk pendatang tinggal dan bermukim di sini. Pekerjaan mereka pun beragam, di antaranya buruh pabrik, buruh bangunan, pedagang keliling, tukang ojeg, pedagang dan lain sebagainya. Ragam profesi tersebut menjadi semakin bervariasi tatkala kawasan ini semakin hari semakin bertambah ramai dan padat.

Dari catatan di lapangan, variasi jenis pekerjaan ini mulai bertambah banyak seiring banyaknya penduduk urban yang tinggal dan menetap di kawasan ini, selain pula akibat dari dibangunnya gudang-gudang pabrik di kawasan ini.

Rata-rata mereka berasal dari daerah Makassar, Cirebon, Serang, Indramayu, Tasikmalaya dan wilayah-wilayah lain di Indonesia. Jika dicermati, banyak dari mereka yang berasal dari wilayah-wilayah pesisir, baik dari Jawa maupun luar Jawa. Keinginan mereka untuk mengadu nasib di Jakarta serta memperbaiki perekonomian keluarga menjadi alasan untuk mereka tinggal dan menghuni kawasan ini. Namun ada pula yang tadinya berniat meneruskan profesi ke-nelayanan-nya di kota besar, mengingat di wilayah asalnya sudah tidak lagi menjanjikan.

Perubahan wilayah Muara Baru

Pada sekitar tahun 1950-an, kawasan Muara Baru masih merupakan wilayah kosong dengan empang dan rawa-rawa dimana-mana. Belum banyak penduduk yang tinggal di kawasan ini. Jikapun ada yang tinggal, jumlahnya belum seberapa banyak. Salah satu kawasan yang dulunya dihuni untuk pertama kalinya adalah di RW 6. Di daerah ini konon banyak tinggal orang-orang yang berprofesi sebagai nelayan dari berbagai daerah pesisir pulau Jawa dan Makassar. Selain di kawasan ini, banyak juga nelayan yang tinggal di Karantina, dimana daerah ini merupakan daerah pelabuhan nelayan *(sekarang menjadi tempat pelelangan ikan)*.

Pada masa itu, banyak nelayan hidup berkecukupan. Tangkapan hasil laut sangat menjanjikan. Dalam sehari, nelayan bisa membawa hasil tangkapannya tidak kurang dari 10 kg. Jenis tangkapan yang sering dibawa seperti rajungan, keong, udang, rebon, ikan dan kerang hijau. Jarang sekali dari mereka pulang dengan tangan kosong. Bahkan ada di antara para nelayan ini yang kemudian bisa membangun rumah sendiri dari hasil menjadi nelayan.

Namun kejayaan hidup sebagai nelayan mulai berangsur menurun ketika pada tahun 1962-an terjadi pengurugan besar-besaran yang dilakukan oleh perusahaan Koprol Banjir dan Waskita Karya untuk pembangunan waduk Pluit, yang dilakukan mulai dari jalan raya sampai ke pinggiran laut. Akibat pengurugan tersebut banyak pemukiman penduduk menjadi tergusur. Begitupun dengan pemukiman para nelayan.

Di tahun 1980an, kemudian masuklah perusahaan Ashahi Mas yang mendirikan gudang di kawasan lokasi tempat nelayan mencari ikan. Bersamaan dengan itu, di kawasan ini juga dilakukan pembangunan hotel Marina. Pembangunan ini kian menyebabkan kehidupan nelayan semakin sulit. Mereka tidak bisa lagi bebas mencari nafkah di laut karena akses untuk bisa masuk ke laut menjadi terhalang. Mereka tidak bisa lagi memarkir perahunya di tepian laut, karena wilayah yang dulunya bebas, kini dikuasai tembok-tembok pemilik modal. Selain itu, aktivitas ke-

seharian mereka seperti buang jangkar juga terkendala, karena seringkali para nelayan ini mendapat perlakuan tidak mengenakan dari pemilik lahan. Praktis sejak masuknya berbagai ragam industri ke Muara Baru telah membuat kehidupan nelayan menjadi semakin sulit.

Namun, kesusahan nelayan tidak berhenti sampai disitu, sejak maraknya pendirian gudang-gudang industri sekitar tahun 2000-an di tengah pemukiman nelayan, muncul persoalan baru yang tidak kalah buruk, yakni limbah yang turut mencemari laut. Dampaknya tentu saja paling banyak dirasakan oleh kelompok nelayan. Hasil tangkapan mereka di laut menjadi jauh berkurang dari sebelumnya. Akibatnya kemudian berpengaruh pada penurunan pendapatan bagi keluarga. Lebih jauh dari itu, dampak yang signifikan terlihat, adalah adanya keengganan sejumlah nelayan untuk tetap bertahan hidup sebagai nelayan dan kemudian akhirnya memilih menjajaki ragam pekerjaan lain.

Realita Kehidupan Perempuan Nelayan

Rata-rata, dari para nelayan di Muara Baru adalah nelayan tradisional. Setiap hari, mereka pergi melaut sekitar jam 7 malam dan pulang jam 7 pagi hari. Ketika para nelayan laki-laki pergi melaut, jenis pekerjaan yang dilakoni perempuan nelayan adalah menjahit jaring. Namun tidak jarang mereka juga mencari ikan, kerang dan sejenisnya di pinggir laut. Ketika tiba waktunya para suami-suaminya pulang melaut, para perempuan nelayan sibuk membantu melepaskan rajungan dari jaring, kemudian membereskan jaring, terkadang, jika ada jaring yang harus diperbaiki, mereka menjahit jaring-jaring tersebut. Jika sudah selesai semuanya, kemudian para perempuan nelayan ini bertugas untuk menjualkan hasil tangkapan melautnya ke pelelangan.[1]

Selain terlibat dalam kegiatan produksi dan distribusi,

[1] Berdasarkan FGD yang dilakukan pada tanggal 3 November 2009 dengan sejumlah nelayan Muara Baru. FGD dilakukan dengan dibantu fasilitasi oleh John Erryson.

perempuan nelayan juga terkadang mengambil alih pekerjaan suaminya seperti mengurus peminjaman kredit untuk penangkapan ikan, dll. Namun, tugas perempuan semakin berat tatkala harus bertanggungjawab dalam pemeliharaan anak dan pemenuhan kebutuhan sehari-hari dalam keluarga. Ketika ditinggal melaut, para perempuan ini harus mampu menghidupi keluarganya.

Peran produktif yang dilakukan oleh perempuan nelayan ini terkadang mengalahkan peran reproduktif atau domestiknya di rumah tangga. Pekerjaan mereka untuk membereskan rumah, mencuci sampai mengurus anak, terkadang mereka tinggalkan sejenak untuk aktivitasnya produktifnya sebagai perempuan nelayan. Kontribusi mereka pun terbilang besar dalam membantu perekonomian keluarganya.

Sebelum masa masuknya gudang-gudang industri, perempuan nelayan Muara Baru banyak terlibat dalam pekerjaan distribusi, perbaikan alat tangkap seperti jaring, mencari kepiting dan kerang bahkan ada yang menjadi *plele* atau penampung ikan yang kemudian hasilnya dijual ke pedagang yang lebih besar.

Para perempuan ini pada mulanya banyak yang bukan berprofesi sebagai nelayan. Mereka mulai meninggalkan pekerjaannya sebagai ibu rumah tangga dan kemudian menjadi *plele*.[2]

---

[2] *Plele* atau *Papalele* jika ditinjau dari etimologi; terdiri dari dua kata yaitu papa yang berarti membawa atau memikul dan lele yang berarti keliling. Jadi papalele berarti "berkeliling membawa atau memikul". Papalele juga dapat diartikan sebagai "melakukan kegiatan membeli barang, sesudah itu dijual lagi untuk mendapatkan keuntungan. Papalele dalam aktivitasnya memiliki beberapa pola, hal ini terkait dengan proses menjual suatu barang: Pola pertama, papalele pola ini, biasanya setiap hari akan berkeliling kota, lingkungan pemukiman, dan perkantoran untuk menjumpai pembeli dan pelanggannya. Transaksi ataupun tidak transaksi, tetapi adalah kewajiban papalele menjumpai konsumen. Pola kedua, papalele, yang menggunakan paruh waktu untuk berkeliling kota dan lingkungan pemukiman (biasanya pagi atau sore), kemudian mengambil posisi tetap pada pasar atau lokasi tertentu menunggu pembeli. Pola ketiga, papalele yang sejak pagi hingga sore hari tetap menempati lokasi tertentu (pasar, depan perkantoran, depan swalayan dll). Pada waktu pulang, mereka akan menggunakan kesempatan berjalan sambil menjual.(dikutip dari tulisan Simon Pieter Soegijono *"Papalele: Budaya Ekonomi Lokal,* diunduh dari http://www.uksw.edu)

Alasan bergantinya aktivitas ini adalah untuk menambah penghasilan keluarga selain karena pekerjaan sebagai nelayan sangat menguntungkan. Selain sebagai pedagang ikan, perempuan nelayan Muara Baru juga aktif dalam distribusi hasil tangkapan. Dalam komunitas nelayan Muara Baru, perempuan memiliki posisi penting dalam pencarian hasil laut di wilayah pesisir atau pinggir laut. Mereka juga memiliki peran penting dalam menyangga kehidupan ekonomi keluarga ketika laki-lakinya melaut.

Semenjak masuknya gudang-gudang industri di tengah kehidupan wilayah Muara Baru, ternyata telah pula mendorong pada perubahan kehidupan perempuan nelayan. Salah satu pekerjaan perempuan untuk menangkap ikan maupun kerang di tepi laut menjadi hilang. Meningkatnya produksi limbah di kawasan laut, juga turut menghambat usaha perempuan nelayan dalam mencari nafkah.

Sejak pengurugan wilayah Muara Baru untuk pembangunan waduk Pluit serta masuknya pembangunan gudang-gudang pabrik di sana, menyebabkan banyak pekerjaan yang biasa dilakukan kaum perempuan menjadi hilang. Aktivitas mereka ketika mencari kerang di pinggir laut menjadi terhalang, karena tempat mereka biasa mencari, sudah dipagari tembok untuk pergudangan. Selain itu, dalam aktivitasnya sebagai pengantar nasi untuk suami-suaminya yang sedang bekerja di kapal di pinggir laut, juga nyaris tidak bisa lagi dilakukan, karena akses untuk mereka ke pinggir laut menjadi terhalang.

Bagi perempuan nelayan yang berprofesi sebagai *plele*, pembangunan gudang serta meningkatnya limbah di laut juga mempengaruhi pendapatan mereka. Hal ini disebabkan karena menurunnya omset yang didapat dari penjualan ikan yang dilakukan oleh nelayan lain kepadanya. Hingga ketika mau menjual kembali kepada pedagang yang lebih besar, mereka pun mengalami penurunan pendapatan.

Di samping itu, faktor alam seperti kencangnya angin barat, tingginya ombak serta naiknya air laut menjadi kendala bagi para nelayan. Inilah yang kemudian berimplikasi langsung pada

menurunnya penghasilan dan ketersediaan pangan bagi keluarga. Perempuan nelayan yang selama ini berperan sebagai penyedia makanan bagi keluarganya harus mencari pekerjaan lain guna membantu perekonomian keluarga.

Selain itu, sejak terjadi masuknya industri-industri ke Muara Baru, banyak pekerjaan perempuan yang mengalami perubahan, salah satunya adalah mereka sudah jarang sekali menjahit jaring dikarenakan alat tangkap yang digunakan menjadi lebih modern. Akibatnya secara perlahan perempuan nelayan di Muara Baru mulai terdesak dari pekerjaannya semula. Mengingat pendapatan sebagai nelayan sudah tidak bisa lagi mencukupi, akhirnya banyak dari perempuan-perempuan ini yang mulai mencari pekerjaan lain. Ada yang kemudian berpindah menjadi buruh pabrik, buruh di tempat pelelangan, buruh di tempat pengeringan ikan, namun ada juga yang kemudian masih bertahan sebagai *plele* hingga sekarang. Keterbatasan ekonomilah yang menuntut para perempuan nelayan ini untuk kemudian tetap bertahan bekerja.

Relasi Gender Dalam Keluarga Perempuan Nelayan

Keluarga merupakan unit terkecil dalam masyarakat. Dimana di dalamnya terdapat konsep dan nilai serta pembagian kerjanya masing-masing. Di dalam keluarga tradisional, peran domestik merupakan wilayah yang identik dengan perempuan, sedangkan peran publik adalah wilayahnya laki-laki.

Pembagian kerja tersebut merupakan salah satu perwujudan pembagian kerja yang merugikan perempuan karena seringkali pembagian tersebut memberikan nilai yang rendah pada perempuan sebab pekerjaannya dianggap tidak memiliki nilai ekonomis.[3]

Untuk melihat sejauh mana hubungan relasi di dalam keluarga perempuan nelayan Muara Baru, dilakukan wawancara

[3] Dikutip dari tulisan Indrasari Tjandraningsih, *Perempuan dan Keputusan untuk Melawan*, Jurnal Analisis Sosial, Akatiga 2003

secara mendalam terhadap 2 orang perempuan nelayan guna melihat lebih dekat hubungan relasi di dalam keluarganya. Hasil wawancara ini digunakan sebagai sumber data primer. Dua orang ini merepresentasikan perempuan nelayan yang masih tetap bertahan ditengah gempuran industrialisasi, dan perempuan yang kemudian terdorong masuk ke dalam industrialisasi.

Adalah ibu Kiswati, 42 tahun, seorang perempuan nelayan yang hingga kini masih tetap bertahan sebagai *plele* di Muara Baru. Perempuan kelahiran Semarang ini sudah tinggal di Muara Baru sejak tahun 1980-an. Niat untuk mengadu nasib sebagai nelayan di kota, membuatnya pergi meninggalkan kampung halamannya, mengikuti jejak sang suami yang sudah lebih dulu tinggal di kota.

Pengalamannya dalam membuat jaring, akhirnya membuat Bu Wati, begitu biasa dia disapa, memutuskan untuk menjadi nelayan khususnya sebagai *plele*. Penghasilan yang lumayan besar menjadi daya tarik bagi Bu Wati untuk menekuni jenis pekerjaan ini.

Sebagai *plele*, penghasilan Bu Wati terbilang cukup lumayan. Pada waktu sebelum Muara Baru mengalami pengurugan tahun 1960-an, dalam sehari rata-rata sekitar 5 orang nelayan bisa menjual ikan kepadanya. Dalam sehari orang bisa menjual ikan sebanyak 1-1,5 kuintal dan rajungan bisa mencapai 20 kg kepadanya. Kemudian Bu Wati menjualnya lagi ke PT dengan harga 5000-5500 per kilonya. Meskipun hanya mengambil untung 1000-2000 per kilo, namun pendapatannya cukup untuk membantu perekonomian keluarganya.

Aktivitasnya sebagai *plele*, dikerjakannya sejak pagi. Biasanya ketika banyak nelayan pulang melaut, tanda kalau aktivitasnya mulai sibuk. Selesai transaksi dengan nelayan-nelayan yang menjual ikan kepadanya, yang dilakukannya kemudian adalah membawa hasil tampungan ikan-ikan tersebut ke perusahaan ikan yang lebih besar. Selepas pekerjaannya sebagai *plele* selesai, Bu Wati biasanya istirahat sebentar, sebelum kemudian mengerjakan pekerjaan rumah tangga lainnya.

Bu Wati sendiri tidak pernah mengenyam bangku pendidikan. Namun bermodalkan pengalaman sebagai nelayan, pada masa jayanya sekitar tahun 1960-1970-an, bu Wati sampai mempunyai anak buah sebanyak 3 orang yang khusus membantunya sebagai *plele*. Rupanya pengalamannya ini yang membuat Bu Wati selalu tampil percaya diri. Terlihat ia selalu tampil percaya diri dan ekspresif. Menurut pengakuan Bu Wati, pekerjaannya sebagai *plele* telah banyak membantu perekonomian keluarganya. Dia telah bisa menyekolahkan ketiga anaknya di kampung, serta mencukupi kebutuhan hidupnya di Jakarta. Suaminya pun mengakui, jika istrinya tidak bekerja mungkin pendapatan keluarga tidak akan mencukupi.

Suaminya Bu Wati juga seorang nelayan dan merupakan lulusan SMA. Hampir setiap hari, suaminya pergi melaut. Biasanya dia pergi pada jam 7 malam dan kembali pada keesokan harinya. Pendapatan suaminya dari melaut kadang tidak menentu. Namun minim-minimnya suaminya berhasil membawa tangkapan yang bisa dijual serta dikonsumsi. Pada masa sebelum pengurugan, kebutuhan hidup masih belum terlalu mahal, hingga dari hasil pendapatan suami dan pekerjaannya sebagai *plele*, masih bisa mencukupi keseluruhan kebutuhan keluarga. Bahkan Bu Wati mengakui jika dulu dia selalu bisa menyisihkan pendapatannya untuk kemudian ditabung.

Meskipun mempunyai penghasilan sendiri, namun Bu Wati jarang menggunakan pendapatannya tersebut untuk kepentingan pribadi. Dia harus pandai-pandai mengelola keuangan keluarga demi kelangsungan hidupnya terus. Pekerjaan sebagai nelayan yang notabene spekulatif dan sangat tergantung musim, membuat Bu Wati harus pandai-pandai berhemat.

Selama suaminya pergi melaut, kewajiban menjaga dan mengurus rumah tangga dilakukan oleh Bu Wati sendiri. Begitupun jika suaminya pulang melaut, aktivitasnya di rumah tetap dikerjakannya sendiri. Bu Wati sangat memahami jika suaminya dalam kondisi capek hingga dia tidak pernah menuntut untuk suaminya agar membantu tugas-tugasnya di rumah. Suaminya

pun terlihat acuh dengan pekerjaan di rumah. Yang dilakukannya jika pulang dari melaut adalah tidur seharian. Terkadang dia tidur dari pagi hingga menjelang keberangkatannya kembali ke laut. Bu Wati sendiri sangat menikmati pekerjaannya, sebagai *plele* dan sebagai ibu rumah tangga.

Dalam pengambilan keputusan, terlihat hubungan yang terlihat egaliter namun terlihat mengarah pada dominasi istri. Pada pengambilan keputusan menjadi *plele*, diputuskan sendiri, dengan sepengetahuan suami. Bu Wati juga berperan dalam pengambilan keputusan dalam konsumsi barang rumah tangga. Keputusan-keputusan dalam wilayah domestik menjadi wilayah istri, sedangkan dalam penggunaan uang untuk pendidikan anak atau kegiatan produksi lainnya di tangan suami. Pembagian kerja pasangan ini cukup jelas. Bu Wati berperan di dalam mengurus domestik, sedangkan suaminya hanya bertugas mencari nafkah.

Namun sejak menurunnya pendapatan para nelayan yang disebabkan oleh adanya pengurugan, pembangunan gudang-gudang serta limbah yang mengakibatkan akses nelayan melaut terganggu, turut pula mempengaruhi kehidupan keluarga Bu Wati.

Semenjak mulai maraknya pembangunan gudang-gudang dan limbah dari pabrik kaca yang mencemari laut, menyebabkan kehidupan Bu Wati menjadi susah. Nelayan-nelayan yang tadinya menjual ikan kepadanya tidak kurang dari 10 kg, sekarang hanya bisa maksimal 3 kg, itupun dengan kualitas yang sedikit menurun. Akibatnya penghasilannya sebagai *plele* juga menurun drastis. Selain itu suaminya juga menjadi jarang melaut atau bahkan terkadang sering pulang tanpa membawa hasil. Istilah sehari dapat, tiga hari kosong, sudah menjadi idiom yang menggambarkan kondisi nelayan sekarang ini. Belum lagi harga-harga kebutuhan sehari-hari yang semakin hari semakin mahal, menyebabkan Bu Wati sebagai pengelola keuangan rumah tangga harus berfikir ekstra keras, bagaimana caranya agar bisa mencukupi kebutuhannya sehari-hari. Jika dulu Bu Wati masih bisa menabung, kini yang bisa dilakukannya adalah berhutang, sesuatu hal yang dulu tak pernah dilakukannya.

Perubahan ini turut pula mempengaruhi pembagian kerja di rumah. Semenjak suaminya jarang pergi melaut, suaminya mempunyai cukup waktu untuk sekadar membantunya mengurus rumah. Namun meskipun begitu, tetap saja, beban paling banyak ada di tangan istri karena tidak semua pekerjaan rumah tangga bisa dikerjakan suaminya. Urusan seperti pembelian konsumsi rumah tangga, pengeluaran rumah tangga, pendidikan anak, pemilihan alat kontrasepsi diputuskan berdua dengan suami. Diakui Bu Wati, sejak kehidupan nelayan menjadi sulit dan kontribusinya terhadap ekonomi keluarga turut menurun, segala sesuatunya harus dibicarakan dulu berdua.

Meskipun himpitan ekonomi tengah mendera, namun kecintaannya terhadap pekerjaan yang telah menghidupinya selama lebih dari 20 tahun, membuat Bu Wati sampai sekarang tidak mau beralih profesi, meski hidup sebagai *plele* dirasakan sudah tidak lagi mencukupi, namun ketiadaan ketrampilan serta pendidikan yang cukup, membuat Bu Wati tetap bertahan hingga sekarang.

Dalam analisis pola relasi gender pada keluarga ini memperlihatkan adanya ketidakseimbangan, meskipun semasa dulu menjadi *plele* yang berhasil, Bu Wati cukup memberikan kontribusi yang lebih untuk menopang ekonomi keluarganya, ternyata tidak serta merta memberikan posisi kuat pada pengambilan keputusan. Hal ini mungkin disebabkan oleh pendidikan istri yang lebih rendah, sehingga istri merasa berada dibawah suami.[4]

Lain Bu Wati, lain pula cerita Bu Masni. Perempuan muda berusia 30 tahunan ini dulunya adalah nelayan yang sering mengumpulkan dan mencari kerang di laut. Berasal dari Losari, Cirebon, Bu Masni pergi merantau menjadi nelayan karena tergiur melihat kehidupan nelayan yang serba berkecukupan.

Setelah menikah, keluarga suaminya adalah keluarga besar nelayan. Ketika suami dan mertua laki-lakinya melaut, dia ber-

[4] Berdasarkan hasil wawancara dengan Bu Wati, tanggal 3 November 2009.

sama ibu mertuanya bertugas menyiapkan jaring. Terkadang dia juga mencari ikan dan kerang di pinggir laut. Ketika tiba suaminya pulang, hasil tangkapannya dia keluarkan dari jaring. Namun tugas utamanya adalah mengantar nasi dan makanan lainnya ke pinggir laut, tempat kapal suaminya bersandar.

Dia juga yang kemudian memasarkan hasil tangkapan ikan-ikannya ke tempat pelelangan ikan. Usai semua pekerjaan sebagai nelayan rampung, Bu Masni kembali harus dihadapkan pada rutinitasnya di rumah tangga. Meskipun begitu, Bu Masni menjalankan aktivitasnya tanpa beban. Dia merasa hidupnya sudah lebih dari cukup. Ketika masih menjadi nelayan, tabungannya lumayan banyak bahkan waktu luang untuk bisa berkumpul dengan kawan dan tetangganya pun cukup banyak. Diakuinya kehidupannya dulu sangat menyenangkan.

Meskipun suaminya tidak pernah membantunya mengerjakan tugas mengurus rumah, namun Bu Masni tidak pernah merasa terbebani. Segala keputusan yang menyangkut rumah tangga banyak diputuskan sendiri, kecuali menyangkut hal-hal besar, seperti pembelian barang mewah maupun peminjaman modal.

Namun sejak terjadi pembangunan gudang-gudang industri di tempat biasa dia mencari ikan, membuat penghasilannya merosot drastis. Tidak ada lagi pekerjaan yang bisa dilakukannya, praktis hidupnya hanya mengandalkan pendapatan dari suami. Namun karena iklim melaut pun sedang tidak bagus, pendapatan suaminya pun jadi menurun tajam. Dalam sekali tangkapan, paling banyak hanya 3 kg yang bisa dibawa pulang.

Kondisi-kondisi tersebut akhirnya sempat menyebabkan keputusasaan. Beban ekonomi yang bertambah banyak, ditambah dengan kehadiran anak pertamanya yang baru lahir memaksa Bu Masni untuk mencari tambahan penghasilan lain. Tetap bertahan menjadi nelayan baginya bukan lagi menjadi pilihan terbaik. Hingga beberapa saat setelah anaknya beranjak besar, Bu Masni memilih untuk bekerja menjadi buruh di pabrik pembuatan alat tulis. Baginya pilihan bekerja adalah caranya untuk tetap bertahan hidup.

Suaminya sangat menghormati keputusannya tersebut. Baginya dengan isteri bekerja, diharapkan mampu membantu perekonomian keluarga. Ijin bekerja pun diberikan dengan catatan tidak lupa mengurus anak dan rumah. Meski demikian pembagian kerja terlihat masih tidak seimbang. Semua pengurusan rumah tangga menjadi beban isteri.

Analisa pola relasi gender pada keluarga ini memperlihatkan adanya ketidakseimbangan. Secara ekonomi, Bu Masni turut berperan dalam menyokong ekonomi keluarga, namun secara psikologis dia masih sangat tergantung kepada suaminya. Sumbangannya dalam perekonomian keluarga tidak lantas memberi jaminan ia mempunyai suara yang cukup dalam pengambilan keputusan.

Kaitannya dengan relasi gender yang terjadi pada dua keluarga perempuan nelayan, bila dilihat ternyata masih kental diwarnai patriarki konvensional. Dalam kaitannya dengan pola relasi gender dengan pengambilan keputusan di dalam keluarga perempuan nelayan, memperlihatkan bahwa pengambilan keputusan secara umum sudah mulai terlihat ada kesetaraan, walaupun pada beberapa keputusan masih didominasi oleh laki-laki.

Meskipun secara umum keputusan istri untuk bekerja tidak mendapat larangan dari suami, namun karena tekanan ekonomilah yang menyebabkan suami akhirnya menyetujui isterinya bekerja. Secara nyata peran laki-laki sebagai pencari nafkah dalam keluarga sudah mulai bergeser, namun pergeseran tersebut tidak diikuti dengan bergesernya peran lain, seperti dalam pembagian tugas di rumah tangga.

Dalam konteks pengambilan keputusan seperti pendidikan anak, pengelolaan uang, pembelian alat-alat rumah tangga masih menunjukkan bahwa pengambilan keputusan masih bersifat bias gender. Meski keputusan tetap didominasi isteri namun masih terlihat bias karena urusan pembelian kebutuhan pokok, pengelolaan uang dan pendidikan anak masih diasumsikan adalah wilayah perempuan.

Basis ekonomi yang dimiliki perempuan nelayan ternyata

tidak secara otomatis memberikan pengaruh pada perubahan relasi gender, tetapi sedikit banyak mempengaruhi dalam pola pengambilan keputusan. Namun perubahan ini sendiri terpicu karena adanya faktor pendorong yakni perubahan konteks wilayah, hingga perubahan relasi ini tidak semata-mata karena faktor timbulnya kesadaran gender di dalam pikiran kaum laki-laki.

Peran Ekonomi Perempuan Hubungannya dengan Relasi Kuasa di Keluarga

Dengan hilangnya pekerjaan sebagai nelayan, berarti juga kehilangan beberapa kegiatan ekonomi yang biasanya membantu perempuan nelayan dalam menopang kebutuhan hidupnya, seperti arisan, kredit, dll. Strategi yang dilakukannya kemudian adalah berhutang. Hal ini sebenarnya dilakukan sebagai cara untuk tetap *survive*, bukan untuknya melainkan juga untuk suaminya. Resiko akibat pilihan ini tetap ditanggung perempuan. Hal ini terjadi karena adanya relasi gender yang menempatkan perempuan dalam mengelola urusan rumah tangga, termasuk dalam mengatasi segala permasalahannya. Sementara itu, karena kaum laki-laki ditempatkan dalam wilayah publik, hal seperti ini dianggap bukan menjadi bagian dari persoalannya

Di wilayah pesisir seperti di Muara Baru, perempuan nelayan memegang peranan cukup penting, seperti pentingnya peran yang dilakukan oleh laki-laki. Meski secara statistik, peran mereka sering tidak dihitung sebagai usaha produktif. Hal ini karena peran yang dipegang perempuan dalam pengaturan sumber daya ekonomi seringkali merupakan perpanjangan tangan pekerjaan domestik yang dianggap sebagai kerja non produktif.

Peran perempuan dalam menyokong ekonomi keluarga sebenarnya relatif besar. Namun anggapan bahwa pencari nafkah utama adalah laki-laki, sementara perempuan hanyalah mengurus rumah tangga menjadikan perempuan seakan tidak berdaya dalam posisinya. Di sisi lain keterbatasan modal juga menjadi

dimana dulunya perempuan selalu dinilai tidak layak berada di wilayah publik. Secara umum, perempuan nelayan juga mempunyai kekuasaan di dalam menentukan keputusan menyangkut ekonomi keluarganya.

Meski perempuan nelayan mempunyai basis ekonomi yang cukup kuat, namun ternyata tidak serta merta mereka bisa mendominasi dalam pengambilan keputusan. Yang terjadi bahkan masih adanya ketimpangan gender berkaitan dengan pembagian kerja dan pola pengambilan keputusan. Dengan begitu, teori Feminis Marxist yang melihat bahwa peningkatan ekonomi perempuan sebagai solusi di dalam penindasan perempuan, dalam kenyataannya tidak cukup signifikan. Dengan meningkatnya peran perempuan dalam memberikan kontribusi terhadap perekonomian keluarga ternyata tidak secara otomatis menghilangkan ketidakadilan terhadap perempuan.

Begitupun dengan teori yang mengatakan bahwa pengaruh istri akan meningkat seiring meningkatnya penghasilan sebagai indikator dari kekuasaan belum terbukti kaitannya dengan peran dan posisi perempuan nelayan di dalam keluarga.

Kesimpulan

Pertama, perubahan yang terjadi pada wilayah Muara Baru, ternyata juga berdampak pada berubahnya mata pencaharian sebagian penduduknya, khususnya bagi penduduk nelayan. Sebelum terjadi pengurugan besar-besaran serta pencemaran laut oleh limbah pembuangan pabrik-pabrik, keberadaan laut di Muara Baru telah memberikan sebuah lapangan pekerjaan bagi para perempuan nelayan Muara Baru untuk mencari nafkah dan membuka peluang bagi mereka untuk ikut aktif dibidang ekonomi. Berdasarkan profil aktivitas, perempuan nelayan Muara Baru sesungguhnya merupakan sumber daya ekonomi yang tidak kalah penting dengan laki-laki. Keberadaan mereka terbukti memberikan kontribusi yang besar bagi kelangsungan keluarganya.

Kedua, pekerjaan sebagai nelayan, telah membawa pe-

rubahan cukup penting dalam kehidupan rumah tangga keluarga perempuan nelayan Muara Baru. Dengan terlibatnya mereka di sektor publik, sebenarnya telah menempatkan mereka pada konteks beban ganda. Beban dalam mengurusi rumah tangga serta beban untuk mencari nafkah sebagai nelayan. Dari segi analisis gender, hal ini merupakan masalah ketidakadilan gender terhadap perempuan dalam beban ganda. Dalam aktivitas reproduksinya, tanggung jawab perempuan nelayan ternyata lebih besar daripada laki-laki.

Ketiga, perubahan wilayah juga membawa pengaruh terhadap pola relasi gender dalam keluarga perempuan nelayan. Pola relasi tersebut juga berpengaruh terhadap pembagian kerja dan pola pengambilan keputusan. Pada keluarga perempuan nelayan, pola pengambilan keputusan dalam keluarga secara umum sudah ada kesetaraan walaupun pada beberapa keputusan masih berada di tangan laki-laki.

Keempat, perubahan ini terjadi karena istri juga memberikan sumbangan secara ekonomis meskipun pencari nafkah utama tetap suami. Dengan penghasilan yang didapat, istri tidak lagi sepenuhnya tergantung pada suami untuk hidup. Kini istri memiliki kekuasaan yang besar dalam pengambilan keputusan. Meskipun demikian suami masih memiliki kekuasaan yang lebih besar dari istri karena posisinya sebagai pencari nafkah utama.

Kelima, kontribusi ekonomi yang besar yang diberikan perempuan nelayan terhadap keluarga, tidak serta merta membuat relasi gender dalam keluarganya menjadi seimbang. Meski beberapa keputusan dapat diambil, namun kekuasaan yang dimiliki perempuan masih berkisar keputusan di wilayah domestik.

Penetrasi Kapitalisme Pertambangan Dan Ketidakadilan Gender

Studi Kasus atas Pertambangan PT. Inco dan Dampaknya terhadap Perempuan di Desa Soroako, Kab. Luwu Timur, Sulawesi Selatan.

Oleh Idham Arsyad

The penetration of capitalism through mining industry causes many social changes and turmoils, particularly for local residents. This kind of industrialization often brings about eviction, expropriation, and other injustices. For instance, the Soroako community who used to have a work division pattern between men and women in managing their natural resources (agricultural environment) has been alienated from their ecology when PT Inco exploited local natural resources and made it a mere economic commodity.

Before mining industry entered Soroako, there had been two agrarian patterns of relation: First, the relation between Soroako people (including women) and various agrarian object, particularly land. Second, the relation among Soroako people as agrarian subjects. Both relations were integrated and view local environment as inseparable from the existence of community.

Both relations were destroyed by the penetration of PT Inco as the concession holder of nickel mining in Soroako, which eventually caused inequality in the relation between men and women in Soroako community. This inequality took place mainly because the masculine-faced industrialization is not accomodating community interests.

Keywords: *Capitalism, Mining Industry, Agrarian gender relation pattern*

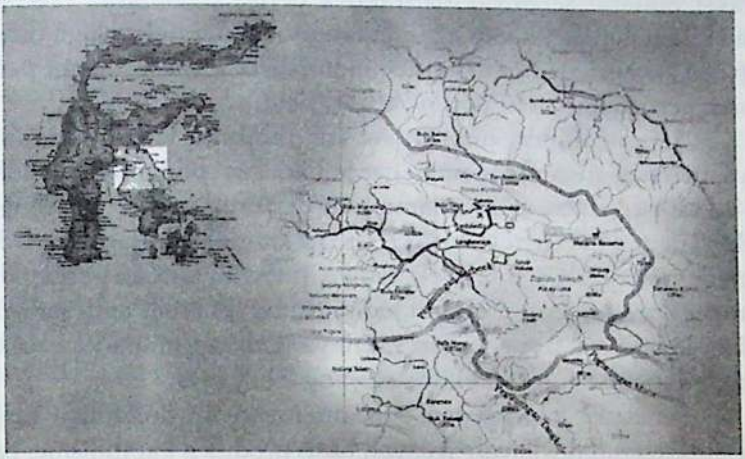
Pendahuluan

Kapitalisme berkontribusi besar menciptakan dan melanggengkan ketidakadilan gender dalam kehidupan sosial, ekonomi dan budaya. Proses ini berlangsung seiring dengan perkembangan kapitalisme di sektor agraria. Dapat disimpulkan bahwa perkembangan kapitalisme agraria tidak hanya menyingkirkan dan menghancurkan kehidupan masyarakat di pedesaan, tetapi secara spesifik membawa akibat-akibat buruk yang sistematis bagi perempuan.

Kemiskinan, kekerasan, dan marjinalisasi adalah keadaan yang dialami perempuan seiring dengan semakin memburuknya situasi ekonomi dan rusaknya ekologi karena proses eksploitasi sumber-sumber agraria tanpa batas oleh korporasi. Akibat tekanan ekonomi, sebatas untuk menghidupi diri dan keluarganya, perempuan secara terpaksa memasuki wilayah kerja dengan tanpa keahlian dan rentan dengan kekerasan.

Secara spesifik, perubahan drastis ini kita bisa amati di wilayah pedesaan. Masuknya proyek-proyek pembangunan industri, perumahan, dan perkebunan mendorong laju konversi lahan pertanian secara besar-besaran. Akibatnya terjadi penyempitan kesempatan kerja perempuan di sektor pertanian dan mengancam cadangan pangan keluarga. Laju migrasi besar-besaran penduduk desa ke kota, termasuk fenomena meningkatnya tenaga

Peta Lokasi Soroako



kerja perempuan di luar negeri adalah situasi yang menjelaskan rupa buruk dari wajah kapitalisme.

Derasnya penetrasi kapitalisme juga terlihat dalam industri pertambangan. Sebagaimana kita ketahui bahwa kebijakan pertambangan, terutama di masa Orde Baru diciptakan untuk menarik investasi asing.[1] Pertambangan adalah salah satu bentuk dari kapitalisme ekstraktif, yang mendapatkan surplus dari eks-

[1] Kebijakan menerapkan pintu terbuka untuk investasi asing di sektor pertambangan tercermin dari aturan yang dikeluarkan oleh pemerintahan Soeharto. Pertama, dengan menerbitkan UU No.1 tahun 1967 tentang penanaman modal asing. Pasal 8 UU ini menyebutkan bahwa "Penanaman modal asing di bidang pertambangan didasarkan pada suatu kerja sama dengan pemerintah atas dasar kontrak karya atau bentuk lain sesuai dengan peraturan perundangan yang berlaku". Kedua, di tahun yang sama juga dikeluarkan secara khusus UU No. 11 tahun 1967 tentang ketentuan-ketentuan pokok pertambangan. Ketiga, mengeluarkan peraturan pemerintah No. 11 tahun 1969 tentang pelaksanaan UU No.11/1967, kemudian dilanjutkan dengan PP No.79/1992 dan Instruksi Presiden RI tentang penetapan kelonggaran perpajakan untuk penanaman modal asing di bidang pertambangan. Hal yang sangat berbeda di era pemerintahan Soekarno. Di atas semangat anti kolonialisme dan imperialisme pemerintah mengeluarkan PERPU No.37 tahun 1960 tentang pertambangan. Aturan ini memberikan tempat yang luas bari perusahaan negara baik untuk penambangan bahan galian strategis maupun bahan galian vital.

traksi mineral sebanyak-banyaknya dengan kekuatan produksi pada kemampuan melipatgandakan modal dan teknologi, mengupayakan berbagai cara untuk mendapatkan akses rezim perizinan, perpajakan, dan perlindungan politik.[2]

Seperti halnya dengan cabang produksi kapitalisme lainnya, pertambangan juga menebar petaka bagi perempuan di lokasi-lokasi pertambangan dimana pun di dunia ini. Pertambangan telah menciptakan relasi diskriminasi dan eksploitatif terhadap perempuan. Relasi ini tidak hanya menyingkirkan perempuan dari sumber-sumber ekonomi strategis, tetapi lebih jauh menciptakan kelas baru di pedesaan yakni yang menggambarkan subordinasi dari sistem sosial ekonomi yang lebih luas.

Penetrasi kapitalisme pertambangan ini bukannya tanpa penentangan. Di wilayah-wilayah basis produksi kapitalisme, pertambangan selalu menciptakan resistensi. Resistensi tersebut tercipta karena karakter dasar dari kapitalisme yang untuk memonopoli produksi dan perdagangan selalu melakukan suatu proses yang dinamakan dengan *"enclosure"*. Yakni upaya sistematis untuk mencerabut ikatan-ikatan dan sistem sosial penduduk dengan sumber daya alamnya menjadi ikatan ekonomi semata.

Bagaimana penetrasi kapitalisme pertambangan berakibat pada lahirnya diskriminasi gender dan menciptakan ketidakadilan gender bagi perempuan di Soroako? Hal inilah yang akan dipaparkan dalam tulisan ini.

Imperialisme Pertambangan

PT. Inco (International Nickel Company) adalah anak perusahaan dari Inco Ltd yang berkantor pusat di Toronto Kanada.[3]

---

[2] Lebih lanjut baca, Arianto Sangaji, *Buruk Inco Rakyat Digusur; Ekonomi Politik Pertambangan Indonesia*. Sinar Harapan, Jakarta, hal. 20.

[3] Inco Ltd adalah perusahaan yang awalnya didirikan di Ohio USA dengan nama *"Canadian Copper Company"*. Tahun 1920-an berubah nama menjadi Inco yang pada saat itu telah menguasai 90 % pasar nikel dunia. Sebagai perusahaan raksasa nikel dunia, Inco Ltd mempunyai usaha di 14 negara dengan

Inco Ltd terkenal sebagai perusahaan raksasa nikel dunia yang menguasai 25 persen pangsa pasar penjualan nikel dunia.[4] Inco Ltd sekaligus menjadi pemilik saham terbesar di PT. Inco yang mencapai 59 persen di samping perusahaan dari Jepang.

Kehadiran PT. Inco di Indonesia melengkapi cerita dominasi investor asing dalam industri pertambangan. Sekitar 80,9 persen saham PT. Inco dikuasai oleh investor asing, yakni 59,1 persen dimiliki Vale Inco Limited, 20.1 persen dimiliki perusahaan Jepang bernama Sumitomo Metal Mining Co., Ltd, dan hanya 21,2 persen yang dikuasai oleh publik dan pemegang saham lainnya.[5] Dari segi penguasaan lahan dan produksi, PT. Inco menjadi investasi pertambangan kedua terbesar setelah PT. Freeport di Papua.

Tabel pemegang saham utama PT. Inco

Pemegang Saham Mayoritas Major Holders of Common Shares	Persentase % of class
Vale Inco Limited	58.73
Sumitomo Metal Mining Co., Ltd.	20.09
Public Shareholders	20.14
Vale Inco Japan Limited	0.55
Mitsui & Co., Ltd.	0.35
Sumitomo Corporation	0.14

Sumber: Annual Report 2009

PT. Inco masuk dan bekerja di ujung propinsi Sulawesi Selatan seiring dengan perkembangan ideologi "pembangunanisme" yang menjadi strategi pemerintahan Orde Baru.[6] Di era ini,

---

penguasaan tambang dari hulu sampai hilir.

[4] Lihat: www.inco.com

[5] Data per 31 Desember 2009, Sumber: http://www.pt-inco.co.id/pdf/Annual%20Report%202009.pdf

[6] Pembangunanisme adalah istilah yang digunakan untuk menjelaskan strategi pembangunan yang dilakukan oleh Orde Baru untuk membedakan strategi pemerintahan Soekarno yang dikenal sebagai strategi populisme. Salah

pertambangan menjadi salah satu sektor andalan pemerintahan Orde Baru untuk meningkatkan pendapatan nasional dengan cara membuka kesempatan seluas-luasnya pada investor asing untuk menanamkan modalnya. Hal mana sekaligus menandai proses awal dari liberalisasi sektor pertambangan.

Kontrak karya[7] (selanjutnya; KK) generasi pertama PT. Inco diperoleh hanya berselang setahun setelah dua kebijakan yang pro investasi asing diterbitkan, yakni UU No.1 tahun 1967 tentang Penanaman Modal Asing dan UU No.11 tahun 1967 tentang Pertambangan. Tanggal 27 Juli 1968, adalah tanggal dimana PT. Inco secara sah mendapatkan izin untuk mengusahakan tambang nikel di Soroako Kabupaten Luwu Timur, Sulawesi Selatan untuk jangka waktu 30 tahun.

Saat ini, melalui KK generasi kedua, PT. Inco menguasai lahan seluas 6,6 juta hektar yang meliputi 54,17 persen di Sulawesi Selatan, 16,76 persen di Sulawesi tengah dan 29,06 persen di Sulawesi Tenggara. Semestinya KK PT. Inco berakhir 2008, tetapi tanggal 15 Januari 1996 PT. Inco telah berhasil memodifikasi dan memperpanjang KK sampai dengan 28 Desember 2025 dan dapat diperpanjang lagi berdasarkan persetujuan pemerintah.

Perpanjangan KKPT Inco ini mendapat protes dari aktivis

---

satu perbedaan mencolok adalah keterlibatan investor asing dalam pembangunan sektor agraria, dimana pemerintahan Orde Baru menumpukan pada modal asing sementara pemerintah Soekarno menerapkan kebijakan anti asing. Lebih lanjut, baca: Noer Fauzi, *Anatomi Politik Agraria Orde Baru*, dalam *Tanah dan Pembangunan*, Sinar Harapan,1997.

[7] Kontrak karya (KK) adalah salah bentuk perizinan di sektor tambang non-migas yang diberikan kepada investor asing. KK merupakan penjabaran dari UU No. 1/1967 dan UU No.11/1967. KK dikeluarkan oleh pemerintah yang ditandatangani oleh menteri ESDM untuk perusahaan berbadan hukum Indonesia yang merupakan anak perusahaan dari perusahaan asing. KK dibedakan ke dalam beberapa generasi, mulai dari generasi I sampai dengan generasi VII. Perusahaan yang mengantongi KK secara otomatis mendapat jaminan keamanan hak yang meliputi 1 tahun survey umum, 3 tahun eksplorasi, 1 tahun studi kelayakan, kontruksi 3 tahun dan 30 tahun untuk produksi. Lebih lanjut, baca, Arianto Sangaji. Ibid, hal. 73-76.

NGO dan masyarakat korban. Sebab perpanjangan KK ini bukan hanya menyalahi ketentuan yang berlaku, tetapi kesepakatan tersebut melegitimasi bahwa keberadaan PT. Inco seolah tanpa masalah di lokasi pertambangan. Padahal sejumlah pelanggaran hak asasi manusia dan kerusakan lingkungan telah ditimbulkan sejak awal kedatangan PT. Inco sampai pada tahap produksi.

Perpanjangan tersebut juga menutup mata bahwa sebagian areal pertambangan PT. Inco berada di wilayah konservasi. Berdasarkan data kementerian kehutanan RI (2002), Sangaji menunjukkan bahwa areal pertambangan PT. Inco telah mencaplok kawasan suaka alam seluas 4.420 hektar, hutan lindung seluas 101.850 hektar, hutan produksi terbatas seluas 41.370 hektar, hutan produksi seluas 7.320 hektar, hutan produksi konversi seluas 17.560 hektar dan areal penggunaan lain seluas 17.560 hektar.[8]

Keputusan pemerintah untuk memperpanjang kontrak karya generasi kedua tanpa dilakukan proses penilaian secara kritis atas kinerja perusahaan dan konsultasi dengan masyarakat setempat, menunjukkan adanya hubungan kolutif antara penguasa Orde Baru di pusat dengan perusahaan PT. Inco serta pemerintah Kanada yang menjadi penopang utama dari korporasi pertambangan yang bermarkas di Kanada tersebut.

Sehingga tidak mengherankan bila modifikasi dan perpanjangan kontrak karya tersebut melibatkan langsung petinggi kedua pemerintah tersebut, yakni Presiden RI dan Perdana Menteri Kanada. Sebagaimana diberitakan media massa, bahwa kesepakatan memodifikasi dan memperpanjang kontrak karya PT. Inco diputuskan dalam pertemuan antara Presiden Soeharto dan Perdana Menteri Kanada, Jean Chretien pada tanggal 14 Nopember 1994 di Jakarta. Kemudian akhir Desember 1995, Soeharto mengeluarkan keputusan perpanjangan.[9]

Dukungan pemerintah terhadap PT. Inco juga ditunjuk-

---

[8] Arianto Sangaji, *ibid*, hal 152.

[9] Warta ekonomi, 28 November 1994

kan dengan sejumlah fasilitas yang diberikan oleh pemerintah. Misalnya pada KK yang diperpanjang, PT. Inco hanya membayar 30 persen dari pajak penghasilan atau terjadi penurunan dari KK sebelumnya yang mewajibkan membayar pajak sebesar 45 persen. Demikian juga, pemerintah secara khusus mengeluarkan Peraturan Pemerintah tentang tambahan kelonggaran perpajakan dengan pertimbangan bahwa penanaman modal di bidang pertambangan memerlukan modal yang besar dan mengandung resiko yang besar.[10]

PT. Inco menghasilkan nikel dalam matte yang diolah dari biji laterit. Nikel dalam matte merupakan produk setengah jadi dengan kandungan rata-rata 78 persen nikel dan 28 persen sulfur. Keseluruhan produksi nikel matte yang dihasilkan oleh PT. Inco dijual ke luar negeri dalam mata uang dollar AS berdasarkan kontrak-kontrak jangka panjang.

Cadangan biji nikel yang berlimpah serta dukungan dan fasilitas dari pemerintah membuat PT. Inco dapat meningkatkan terus produksinya dan menghasilkan keuntungan yang berlimpah. Pada tahun 2009, total produksi PT. Inco mencapai 67,329 metrik ton nikel dalam matte, turun 7,5 persen dari 72,389, dengan hasil penjualan mencapai 761 juta dolar AS. Keuntungan bersih *(net earnings)* yang didapatkan PT. Inco pada tahun 2009 mencapai 170,417 juta dolar AS.

PT. Inco mengakui bahwa kekuatan produksi dan daya saing mereka terletak pada cadangan biji yang berlimpah, tenaga kerja yang terlatih dan terampil serta dukungan pembangkit listrik tenaga air berdaya guna. Saat ini, PT. Inco sedang membangun pembangkit tenaga air yang ketiga di sungai Larona di Karebbe dengan nilai proyek sebesar AS$ 410 juta. Dua pembangkit tenaga air lainnya dibangun pada tahun 1975 di Lorena dan tahun 1999 di Balambano.

Keberadaan tiga pembangkit tenaga air tersebut di atas menjadikan PT. Inco menjadi produser nikel yang paling efisien

[10] Lihat, Arianto Sangaji, *ibid*, hal. 137.

biayanya. Karena PT. Inco dapat menurunkan biaya energi sebesar 53 % dengan memperoleh biaya listrik murah yang diperoleh dari fasilitas PLTA miliknya sendiri. Selain itu, PT. Inco tercatat sebagai perusahaan pertambangan terkemuka di Indonesia. Dari total aset yang dipunyai PT. Inco hanya bisa diungguli oleh PT. Freeport Indonesia.[11]

Laiknya pertambangan di belahan dunia, keuntungan finansial yang diraih oleh perusahaan pertambangan adalah kerugian bagi masyarakat dan lingkungan di lokasi pertambangan. Hasil kajian dan laporan-laporan independen menunjukkan bahwa keberadaan PT. Inco di Soroako telah menimbulkan masalah pertanahan yang tidak sedikit (Robinson; 178-188), melahirkan bencana lingkungan dan konflik perburuhan (Arianto Sangaji; 151-154).

Keuntungan bersih yang diraup PT. Inco selama 40 tahun beroperasi di Indonesia, juga tidak sebanding dengan pendapatan yang diterima oleh pemerintah. Penerimaan pemerintah dalam bentuk royalti, pajak perusahaan, sewa tanah dan sewa air dalam kurun waktu 1988-1998 hanya sebesar US$ 25,7 juta. Sangat sedikit dibandingkan dengan keuntungan yang diraih PT. Inco dalam setahun, misalnya pada tahun 1989 saja, PT. Inco memperoleh keuntungan bersih sebesar US$ 182 juta.[12]

PT. Inco adalah bentuk dari imperialisme pertambangan. Bekerja di atas dukungan penuh pemerintah Indonesia, PT. Inco menjelma menjadi perusahaan raksasa nikel yang menguasai secara monopoli produksi nikel dari hulu hingga hilir. Konsentrasi dan monopoli produksi diperoleh dengan melucuti sistem kepemilikan lahan dan menciptakan kontrol atas ruang masyarakat Soroako dengan memaksa mereka hidup di ruang-ruang residu dari PT. Inco. Dan seluruh hasil produksi nikel Inco diekspor ke luar Soroako yang menandakan bentuk riil dari kolonialisme gaya baru.

---

[11] Lihat, Arianto Sangajji, ibid, hal 141.

[12] Arianto Sangaji, ibid,hal 156.

PT. Inco di Soroako: Menebar Konflik dan Menciptakan Kemiskinan

Desa Soroako menjadi pusat produksi awal pertambangan nikel PT. Inco di Sulawesi Selatan. Dulunya, Soroako adalah salah satu desa yang berada di Kec. Nuha, Kabupaten Luwu, namun setelah terjadi pemekaran Kabupaten pada tahun 2004, Soroako masuk dalam wilayah pemerintahan administratif Kab. Luwu Timur.

Sebelum PT. Inco menginjakkan kakinya di Soroako, masyarakat hidup dalam keadaan damai dan tenang. Mereka mempunyai sumber daya alam yang kaya berupa hutan damar dan rotan. Mayoritas masyarakat mempunyai sawah dan ladang yang luas, serta ternak sebagai sumber pendapatan ekonomi.

Di samping itu, juga terdapat tiga danau yang merupakan kebanggaan masyarakat Soroako, yakni danau Matano, Mahalona dan Towuti. Dimana salah satu dari danau tersebut (danau Matano) merupakan jenis danau cekungan yang konon kabarnya kedua terdalam di dunia, serta mempunyai jenis ikan yang tidak terdapat pada danau lainnya, yakni ikan Buttini yang menurut pengakuan masyarakat, sejak PT. Inco beraktivitas sudah jarang ditemukan. Bahkan masyarakat pernah mendapatkan jenis ikan yang sama di danau Towuti tapi sudah ompong.[13]

Bagi masyarakat Soroako, keberadaan danau tersebut selain mempunyai fungsi ekonomi, dimana sebagai sumber mata air bersih serta tempat mencari ikan, juga mempunyai fungsi sosial. Hampir semua masa kecil masyarakat Soroako dihabiskan di pinggiran-pinggiran danau. Karenanya tidak mengherankan kalau masyarakat Soroako sangat menjaga kebersihan danau tersebut, Orang tidak bisa dengan seenaknya membuang sampah atau kotoran ke dalam danau.

Luasnya areal pertambangan yang dikuasai oleh PT. Inco tentu menimbulkan konflik pertanahan. Sebab wilayah-wilayah tersebut adalah hutan masyarakat setempat, lahan-lahan perta-

[13] Wawancara, 2002.

nian tanaman keras, perladangan dan persawahan penduduk. Menurut pengakuan masyarakat bahwa pada awalnya mereka tidak mau menyerahkan lahannya kepada PT. Inco, karena umumnya lahan yang menjadi areal pertambangan PT. Inco adalah lahan yang dimanfaatkan oleh masyarakat untuk pemenuhan subsistensi mereka.

Berbagai upaya pun dilakukan oleh PT. Inco agar masyarakat merelakan lahannya untuk diganti rugi. Mulai dari mendatangi masyarakat dan mengadakan pertemuan di masjid sampai kepada meminta bantuan pemerintah setempat pada saat itu. Dan karena PT. Inco berjanji akan memberikan fasilitas kepada masyarakat seperti air bersih, pelayanan kesehatan, penerangan, rumah ibadah dan utamanya adalah jaminan pekerjaan bagi mereka sampai kepada anak-anak nantinya, maka masyarakat pun menyetujui proses ganti rugi tersebut.

Menurut keterangan masyarakat bahwa jumlah ganti rugi yang ditawarkan oleh PT. Inco pada awalnya sebanyak Rp. 300/meter, namun pak camat saat itu (P. Tengkano) mengatakan bahwa terlalu mahal, akhirnya diturunkan menjadi Rp. 150/meter. Dan pada saat pembayaran, PT. Inco tidak langsung memberikan kepada masyarakat, akan tetapi kepada pemerintah setempat sehingga sebagian uang masyarakat tidak sampai di tangan mereka. Dan sampai sekarang masih ada 85 KK yang belum dibayarkan uang ganti ruginya.[14]

Masyarakat sulit berhubungan langsung dengan perusahaan untuk mengurus soal ganti rugi tanahnya, karena mereka dilarang oleh pemerintah yang mengatakan bahwa hal itu sesuai dengan aturan menteri dalam negeri (Suparjo Rustam) bahwa perusahaan tidak boleh berhubungan langsung dengan masyarakat dalam pembayaran ganti rugi.

Persoalan pun semakin rumit karena disamping PT. Inco sama sekali tidak menepati janjinya, juga dengan sengaja PT. Inco menciptakan kondisi agar tercipta konflik horizontal antar

[14] Wawancara, 2002.

masyarakat Soroako. Dalam hal ini, Inco melakukannya dengan memberikan lahan yang tidak dimanfaatkan kepada masyarakat lain yang bukan pemilik sebelumnya.

"Kita serba salah, karena tanah kita dikuasai oleh Inco, kemudian diserahkan kepada orang lain yang nota benenya adalah keluarga kita sendiri. Jadi kalau kita menuntut, maka bukan Inco yang kita hadapi melainkan keluarga kita sendiri yang merasa diuntungkan oleh Inco," tegas pak Yusril.

Bahkan lebih lanjut Pak Yusril menjelaskan bahwa,

> *"Pada saat Inco mengetahui bahwa uang ganti rugi lahan tidak sampai di masyarakat, justru dimanfaatkan Inco untuk meminta jaminan tertulis dari pemerintah (sayangnya salinannya tidak didapatkan) yang isinya perihal bahwa segala sesuatu berkaitan dengan persoalan di masyarakat, diselesaikan oleh pemerintah".*[15]

Pertambangan PT. Inco telah mengubah lahan-lahan subur dan produktif masyarakat menjadi areal pertambangan. Masyarakat pun menderita dan terpuruk dalam kemiskinan karena selain kehilangan tempat tinggal dan sumber mata pencaharian mereka, juga secara drastis harus mengubah pola dan siklus kehidupan mereka untuk bisa mempertahankan hidup.

Agar dapat bertahan hidup, maka penduduk Soroako rela mengerjakan apa saja. Di antaranya adalah menjadi nelayan di danau, ada juga yang mencari kayu bakar di hutan untuk kemudian dijual di pasar, Bahkan di antara mereka yang tidak bisa bertahan di Soroako, terpaksa harus merantau atau pergi meninggalkan kampung halaman.

Karenanya kalau sekarang masyarakat menuntut agar PT. Inco memberikan fasilitas kepada mereka, utamanya soal lapangan pekerjaan, bukan hanya karena Inco pernah berjanji sebelumnya, akan tetapi ini sudah menyangkut soal mempertahankan hidup.

Penguasaan lahan yang begitu luas untuk areal pertam-

[15] Wawancara, 2003.

bangan Inco, mengakibatkan ruang gerak masyarakat sangat terbatas. Dimana-mana PT. Inco memasang plan pelarangan bagi masyarakat untuk memasuki areal konsesi, ditambah dengan penjagaan keamanan yang begitu ketat menunjukkan bagaimana arogansi perusahaan. Padahal menurut pengakuan masyarakat mereka ke lokasi Inco hanya sekadar untuk mencari kayu bakar di hutan.

Sampai saat ini masyarakat hanya mendiami sedikit dari lahan yang tersisa di Soroako. Menurut masyarakat bahwa untuk membatasi dan menandai batas lokasi Inco dengan pemukiman mereka, Inco secara sengaja memindahkan aliran sungai Lawewu ke arah utara (± 1 km), yang dulunya sungai Lawewu itu alirannya di tengah-tengah pemukiman penduduk.

Kalau diperhatikan bahwa pemindahan sungai Lawewu tersebut memang dimaksudkan untuk menandai batas lokasi pemukiman penduduk Soroako yang kurang lebih 500 KK, karena selain sungai Lawewu yang berada di utara, juga terdapat sungai Lamoare di sebelah timur dari lokasi pemukiman penduduk. Dan jarak antar sungai Lawewu dengan Lamoare hanya sekitar 5-6 Km.

Tidak jauh berbeda dengan Inco Ltd yang merusak lingkungan dan kehidupan masyarakat asli suku Innu di Kanada, PT. Inco juga membawa dampak buruk bagi lingkungan, khususnya danau di Soroako. Dilarangnya membuat perumahan di luar batas dua sungai di atas, serta tidak adanya lokasi perumahan lagi serta semakin bertambahnya jumlah penduduk, sehingga tidak ada pilihan bagi penduduk kecuali membuat rumah di atas danau. Pembangunan rumah di atas danau dimulai tahun 1989, dan sampai sekarang jumlah rumah di atas danau mencapai ± 300 buah, dengan jarak dari garis pinggir danau ± 60 meter ke luar, dan rata-rata 4-5 susun rumah dari rumah pinggir danau.

Orang yang bermukim di atas danau selain penduduk asli Soroako, juga sebagian besar adalah pendatang. Jumlah penduduk Soroako hanya sekitar 100 KK. Menurut keterangan masyarakat bahwa pemerintah sejak tahun 1999 bermaksud memindahkan

(relokasi) rumah di atas danau tersebut dengan memberikan kapling di daerah Somasan, dan itu hanya diperuntukkan bagi masyarakat asli Soroako.

Akibat aktivitas pertambangan PT. Inco selain berdampak pada perubahan fisik danau, juga terjadi peralihan fungsi. Dulunya secara turun-temurun masyarakat menjadikan danau sebagai sumber air bersih. Dimana air danau dapat diminum langsung tanpa melalui proses penanakan terlebih dahulu dan masyarakat tidak pernah mengalami gangguan kesehatan. Menurut pengakuan masyarakat bahwa sekarang sudah tidak berani lagi meminum secara langsung karena danau sudah terkontaminasi oleh limbah dan kotoran.

Adapun limbah yang masuk ke danau adalah limbah cair yang berwarna kecoklat-coklatan yang dibuang oleh Inco melalui sungai Lamoare menuju danau Matano. "Lamoare" sendiri adalah bahasa masyarakat setempat yang berarti kering, karena memang menurut masyarakat bahwa selama ini kalau bukan musim hujan, sungai itu selalu kering, namun setelah dijadikan tempat pembuangan limbah cair, maka sungai itu tidak pernah lagi kering.

Proses pencemaran pada danau juga berasal dari partikel-partikel asap pabrik PT. Inco (Siang hari mencemari danau Towuti sedang malam hari mencemari danau Matano), sehingga menurut masyarakat bahwa bila pagi hari (sebelum danau berombak) partikel-partikel tersebut nampak dipermukaan danau seperti minyak menutupi air. Dan tak jarang masyarakat mendapati jemuran mereka berbintik-bintik kecoklatan bila terjadi hujan rintik, bahkan bila partikel yang terbawa angin mengenai mata, maka akan terasa perih dan gatal-gatal, tegas masyarakat.

Mengingat posisi danau Matano persis di bawah dataran rendah dari areal pertambangan Inco (Sebagian wilayah konsesinya, pabrik, dan perumahan Karyawan), maka semua limbah, baik itu limbah cair, limbah rumah tangga (Plastik, kaleng, sisa makanan, bahkan kotoran manusia) mengalir ke danau Matano. Sehingga kalau kita berjalan di atas danau Matano, maka nam-

pak tumpukan sampah di dasar danau, namun anehnya justru pemerintah dan PT. Inco menuduh masyarakat yang bermukim di atas danau sebagai dalang dari kotornya danau Matano.

Bagi masyarakat Soroako, PT. Inco adalah perusahaan pengumbar janji. Ketika masyarakat bersedia menjual tanah dengan harga murah kepada PT. Inco salah satu alasannya karena janji perusahaan untuk membangun fasilitas pendidikan bagi anak-anak mereka, pelayanan kesehatan, listrik, air bersih, serta dipekerjakan di perusahaan. Perjanjian tersebut dituliskan dalam fatwa tata guna tanah, namun semua kesepakatan tersebut tidak dipenuhi oleh Inco.

Dulunya masyarakat berharap bahwa penduduk Soroako yang diprioritaskan bekerja di Inco, akan tetapi kenyataannya tidak. Jangankan jadi karyawan, untuk jadi buruh harian saja sangat sulit. Dengan bermacam dalih perusahaan menolak setiap lamaran penduduk Soroako.

Dengan penuh kesabaran, penduduk Soroako menerima kenyataan pahit tersebut dengan harapan bahwa anak-anaknya dapat diterima jadi karyawan. Mereka pun dengan susah payah bekerja untuk menghidupi keluarga dan berusaha membiayai anak-anak mereka supaya bisa sekolah dan setelah lulus bisa diterima jadi karyawan Inco, namun bayangan masyarakat tersebut juga tidak terwujud.

Sekadar ilustrasi bahwa hampir semua masyarakat Soroako menyekolahkan anaknya di Makassar meskipun secara terpaksa, dengan harapan setelah lulus dapat diterima jadi karyawan di Inco. Untuk menutupi biaya hidup sehari-hari, mereka rela mengerjakan apa saja yang penting anaknya bisa sekolah.

Hal yang serupa juga dialami oleh Om Nuri, dimana ia harus mencari kayu di hutan berhari-hari untuk kemudian dijual dan hasilnya untuk membiayai ongkos kursus anaknya. "Bisa dibayangkan pak, saya memaksakan diri untuk bekerja siang dan malam hanya untuk mengongkosi biaya kursus anak saya, akan tetapi setelah mereka selesai, Inco tetap tidak menerima," tegas-

nya.[16]

Menurut masyarakat, ketika merekrut karyawan, PT Inco menggunakan sistem kekeluargaan dan koneksitas. Dan berdasarkan hasil pendataan terakhir bahwa jumlah karyawan PT. Inco ± 2.600 orang, dan dari penduduk asli Soroako sekitar 165 orang. Kenyataan ini menunjukkan bahwa PT. Inco tidak memiliki perhatian pada nasib masyarakat Soroako.

Selain diskriminasi perekrutan tenaga kerja, PT. Inco juga tidak menjalankan berbagai kewajiban yang tertera dalam kontrak, misalnya memberi dana *Community Development*. Realisasi dana *Community Development* baru dilaksanakan tahun 2000 setelah masyarakat melakukan demonstrasi menuntut fasilitas dari Inco dan itupun sampai sekarang belum terealisasi 100%. Beberapa fasilitas yang diberikan adalah listrik, klinik, air bersih sebagian, dan perbaikan jalan. Ironisnya lagi bahwa dana *Community Development* tersebut diklaim PT. Inco sebagai sumbangan kepada masyarakat dan bukan sebagai kewajiban yang mesti dibayarkan.

Dan menurut pengakuan masyarakat bahwa Pemerintah dan PT. Inco selalu berupaya supaya dana *Community Development* tersebut dikelola oleh mereka, sementara masyarakat menginginkan diberikan langsung kepada masyarakat. Dan kenyataannya sekarang bahwa dana *Community Development* tersebut dikelola oleh PT. Inco dan diberikan dalam bentuk barang berupa pembelian pipa air, pembuatan jalanan, dan sebagainya. Masyarakat tidak mengetahui jumlah dan mekanisme pengelolaan dana *Community Development* tersebut yang merupakan haknya.

Sikap pemerintah setempat dalam menangani masalah yang dihadapi masyarakat dengan PT. Inco sangat diskriminatif. Bisa disimpulkan bahwa sebenarnya pemerintah turut andil dalam menyengsarakan masyarakat. Seperti yang dijelaskan di atas bahwa sebagian uang ganti rugi masyarakat itu tidak sampai di

[16] Wawancara dengan Om Nuri, 2002.

tangan mereka dan menurut Inco bahwa uang tersebut diserahkan pada pemerintah. Bahkan suatu kenangan pahit masyarakat atas pernyataan Pak Camat yang tidak layak diucapkan oleh seorang pelayan masyarakat pada 1979, dimana ia mengatakan bahwa lebih baik ia kehilangan satu kampung Soroako daripada harus kehilangan PT. Inco.

Dari sini nampak bahwa sebenarnya pemerintah lebih berpihak ke perusahaan daripada masyarakat. Menurut keterangan masyarakat, pada tahun 1985, sekitar 48 KK dimasukkan dalam daftar transmigrasi. Mereka akan dipindahkan ke Wowundula karena dianggap suku terasing.

Berkonflik dengan komunitas-komunitas lokal adalah wajah lain dari PT. Inco di Soroako. Konflik tersebut tak terhindarkan, karena sebagian besar wilayah pertambangan PT. Inco berada di wilayah komunitas-komunitas lokal yang sejak awal bermukim dan tersingkir secara paksa oleh aktivitas pertambangan.

Masyarakat Dongi Karonsi' adalah salah satu komunitas lokal yang sebagian besar wilayahnya menjadi areal pertambangan PT. Inco. Naomi Mananta menjadi saksi hidup dari komunitas Dongi yang sampai saat ini terus berjuang untuk mengembalikan hak-haknya yang telah dirampas oleh PT. Inco.

Naomi mengakui bahwa PT. Inco mengambil alih tanah-tanah mereka ketika komunitas lokal ini sedang mengungsi ke Sulawesi Tengah karena adanya peristiwa DI/TII. Namun antara tahun 1969-1976 masyarakat Dongi Karonsi' mulai kembali dari kampung pengungsian tetapi wilayah mereka sudah dikuasai oleh PT. Inco. Adapun wilayah adat yang dikuasai oleh PT. Inco, meliputi : 1) Kampung baru, saat ini menjadi lapangan golf. 2) Daerah persawahan Kopatean dan Pontandaa, kini menjadi perumahan karyawan. 3) Hutan adat, bekas ladang berikut tanaman tahunan (sagu, damar, kelapa, dll) telah menjadi areal konsesi usaha pertambangan. 4) Tanah persawahan yang terletak di kaki gunung Barat (Kurate Jawa) tidak dapat lagi dikelola karena timbunan tanah sisa tambang, Ruruano dan Lembono

(sebelah utara gunung Buton sekarang Bumper dan sekitarnya) telah dijadikan lapangan golf dan Bumper, 5) Kuburan tua milik masyarakat Dongi yang ada di Larowanga Lintumewure sudah ditambang oleh PT. Inco, 6) Separuh dari area perkuburan kampung baru di Kopatea (sekarang Dormitory dan D Single area) telah jadi perumahan perusahaan.[17]

Wajah Maskulin Pertambangan

Industri pertambangan adalah wilayah yang selalu diasosikan sebagai wilayah laki-laki. Konstruksi dunia pertambangan sebagai dunia laki-laki telah dimulai sejak jaman kolonial. Dimana dimulai dari proses rekruitmen tenaga kerja di sektor pertambangan yang selalu mencantumkan beberapa pensyaratan seperti berat badan, kekuatan dan kesehatan prima.[18] Sehingga pertambangan adalah dunia produktif yang tidak bisa dimasuki kaum perempuan.

Dalam konteks negara ketiga seperti Indonesia, diskriminasi gender menjadi bagian tak terpisahkan dari ketidakadilan agraria dari kapitalisme neoliberal. Selain mengubah tanah dan sumber-sumber agraria menjadi komoditi, transformasi penduduk ke dalam sistem kerja upahan menjadi karakter dasar. Sehingga pembagian kerja antara laki-laki dengan perempuan di dunia ketiga dibangun di atas pembagian kerja yang tercipta dari relasi diskriminatif dan ketidakadilan antara negara-negara asal kapitalisme dengan negara-negara ketiga sebagai sumber bahan baku.

Eksploitasi pertambangan di negara-negara ketiga adalah tahapan dari proses perkembangan kapitalisme. Kemajuan teknologi serta transformasi masyarakat barat dari pertanian ke industri memaksa negara-negara barat untuk melakukan ekspansi guna memastikan pasokan bahan baku bagi industri mereka dengan menguasai langsung ke negara-negara ketiga.

---

[17] Wawancara dengan Naomi Mamanta, 2009

[18] Erwiza Erman, *Tambang, Perempuan dan Negara Gagal..* Makalah, 2010..

Karenanya, lapangan kerja yang tersedia di sektor pertambangan yang lebih beradaptasi dengan dunia laki-laki merupakan konstruk dari sistem kapitalisme yang mau mendapat surplus dari tenaga kerja yang murah. Itulah sebabnya sangat sulit kita menemukan di wilayah pertambangan, penduduk asli bekerja di level managerial, kecuali buruh kasar dan buruh upahan dari produksi pertambangan. Dalam konteks inilah secara langsung akan terjadi proses diferensiasi pekerjaan berdasarkan jenis kelamin. Artinya untuk memastikan proses produksi berjalan dengan baik, maka pertambangan membutuhkan tenaga kerja laki-laki untuk menjadi buruh kasar.

Perempuan Soroako Dan Hubungan-Hubungan Agraria

Sebagai masyarakat agraris, pertanian menjadi sumber pendapatan utama bagi masyarakat Soroako. Sejak dulu, pertanian adalah wilayah produksi bagi perempuan Soroako, dan berburu dan beternak menjadi wilayah produksi kaum lelaki. Dalam konteks ini, maka ketergantungan perempuan terhadap tanah dan sumber-sumber agraria sangat tinggi.

Pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan adalah hubungan-hubungan produksi yang berlangsung secara alami sebagai bagian dari tradisi masyarakat Soroako. Hubungan-hubungan produksi ini secara umum mencerminkan hubungan-hubungan agraria yang telah ada sebelum datangnya industri pertambangan.

Sebelum industri pertambangan masuk ke Soroako, ada dua pola hubungan agraria yang berlangsung selama ini, yakni: *pertama,* hubungan masyarakat Soroako (termasuk perempuan) dengan berbagai jenis objek agraria, khususnya tanah yang umumnya dipandang tidak hanya bersifat ekonomis tetapi juga bersifat *"religio-magis". Kedua,* hubungan sesama komunitas Soroako sebagai subjek agraria.

Hubungan yang pertama termanifestasi dalam bentuk hubungan aktivitas atau kerja yaitu melalui kegiatan penguasaan,

pengusahaan dan pemanfaatan. Dalam hubungan aktivitas inilah juga berlangsung hubungan-hubungan lain sesama komunitas dalam tataran produksi.

Pada hubungan yang pertama, perempuan Soroako tidak banyak memiliki peran yang dominan, karena rata-rata masalah penguasaan hak atas tanah selalu atas nama laki-laki, dan ini terbangun dalam struktur kekerabatan dan pewarisan. Tetapi pada tataran produksi tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, misalnya bercocok tanam, menyadap damar, dan berbagai jenis produksi lainnya terkait dengan pemanfaatan sumber-sumber agraria.

PT. Inco Dan Ketidakadilan Gender

Masuknya industri pertambangan PT. Inco membuat hubungan-hubungan agraria dan hubungan-hubungan produksi masyarakat Soroako menjadi rusak yang juga berimplikasi pada lahirnya ketidakadilan gender. Ketidakadilan gender termanifestasikan dalam berbagai bentuk, seperti marjinalisasi atau proses pemiskinan ekonomi, subordinasi, pembentukan stereotip atau pelabelan negatif, dsb.

Sejak PT. Inco beroperasi, peran perempuan dalam ekonomi rumah tangga pertanian menjadi hilang. Pertambangan telah menggantikan wilayah pertanian yang menjadi tempat perempuan Soroako. Semua aktivitas ekonomi mereka juga menjadi hilang seiring dengan hancurnya sumber daya alam Soroako. Perempuan Soroako kini tidak bisa lagi menyadap damar serta membuat anyaman dari rotan dan daun pandan untuk menjadi tikar, bakul dan tas.

Keterpurukan ekonomi menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari bagi perempuan Soroako. Hilangnya sumber ekonomi perempuan Soroako tidak bisa digantikan dengan kehadiran PT. Inco, selain karena ciri maskulinitas dari industri pertambangan, juga karena Manajer PT. Inco melarang perempuan bekerja dalam perusahaan.

Karenanya, ketika pertambangan menggantikan pertanian, maka bentuk ketidakadilan gender berlangsung dalam dua aras. *Pertama,* pertambangan secara langsung menghilangkan pekerjaan perempuan dengan mengubah struktur dan sistem kerja di Soroako. *Kedua,* perubahan struktur agraria menjadikan kaum perempuan terkotakkan pada diversifikasi nafkah sebagai sekadar strategi bertahan hidup.

Penguasaan sumber daya alam oleh PT. Inco dengan sendirinya menghilangkan ritual dan tradisi masyarakat Soroako yang terkait dengan pengelolaan sumber daya alam yang banyak diperankan oleh perempuan, misalnya selamatan sebelum dan pasca panen. Sehingga eksistensi perempuan menjadi hilang seiring dengan hilangnya tradisi dan ritual yang selama ini berlangsung di Soroako.

Dalam perkembangan berikutnya, ketika industri pertambangan sudah membentuk masyarakat tambang (baca; masyarakat kapitalis), maka perempuan kemudian menjadi komoditi bagi industri pertambangan. Sehingga tidak mengherankan bila pada masyarakat tambang justru berkembang tempat prostitusi. Sekali lagi, bahwa kehadiran wanita tuna susila di wilayah pertambangan bukanlah proses alami sebagai bentuk dari diversifikasi pekerjaan karena terjadi transformasi, tetapi semua dalam kerangka bagaimana akumulasi kapitalisme tetap terjaga, dan salah satu metodenya adalah menjaga kebugaran dan kondisi mental dari para pekerja tambang.

Lapisan diskriminasi gender berikutnya setelah menghancurkan sistem ekonomi perempuan adalah hancurnya bangunan keluarga. Tidak sedikit cerita yang menggambarkan bagaimana di lokasi pertambangan kemudian tingkat kekerasan dalam rumah tangga meningkat. Hilangnya akses perempuan atas wilayah kerja ekonomi produktif seiring dengan hancurnya dunia pertanian, dan pada lapisan berikutnya kaum perempuan kehilangan akses ekonomi dalam rumah tangga memicu disharmonisasi dalam keluarga. Banyak kasus, dimana laki-laki yang bekerja di dunia pertambangan upahnya dihabiskan para suami di meja judi

dan di tempat prostitusi.

PT. Inco telah mengakibatkan terjadinya eksploitasi terhadap beban kerja perempuan serta peran ganda perempuan. Bahwa ketika perempuan kehilangan pekerjaan dari hancurnya sistem pertanian, maka perempuan secara terpaksa memasuki reproduksi ekonomi. Tetapi karena ruang kerja yang tersedia di pertambangan tidak semua bisa diakses oleh penduduk, maka sebagian besar kaum laki-laki memilih mencari kerja ke kota berminggu-minggu atau sebulan. Sehingga pada saat itulah perempuan kembali mengambil beban sebagai penopang ekonomi rumah tangga, dan pada saat yang bersamaan kaum perempuan juga harus mengurus anak dan rumah tangga.

Perempuan dan Demokrasi Lokal di Bali[1]

Oleh Amin Mudzakkir

The process of democratization in post-Soeharto Indonesia has brought about many paradoxes. On one hand, democratization has widely opened the chance for women to be actively engaged in the process of change, including political change, with affirmative policy. On the other hand, democratization has also provided the path for the emergence of identity politics reconstructed from ethnicity, religion, and locality. To some level, that reconstruction has conservative feel on it, women being redirected to accede to a set of patriarchal values limiting their movement in public area. In accordance to the path of desentralization politics, this paradox of democratization is not only apparent in big cities, but also in towns and marginal area.

Balinese women are inseparable part of such paradoxical democratization. While they have opportunities and chances to be more active in public area, through involvement in political parties and non-governmental organizations, they are also encountered by "ajeg Bali" movement trying to return women to conservative view of tradition. Contestation between those supporting and those refusing 'ajeg Bali'

[1] Saya mengucapkan terima kasih kepada Dra. Hargyaning Tyas yang mengizinkan beberapa data yang dimilikinya untuk digunakan dalam tulisan ini

movement has become the landscape of Post-Soeharto Balinese women movement, where each has different point of view on how democratization should work in local level.

Keywords: *Democratization, Locality, Balinese women movement*

Jatuhnya kekuasaan Soeharto pada 1998 adalah titik balik penting dalam perkembangan gerakan demokrasi di Indonesia. Terutama bagi kalangan feminis, ini adalah saatnya menuntut hadirnya kebijakan yang berperspektif perempuan dan berkesetaraan gender. Pada masa pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid, sebagian tuntutan tersebut dijawab dengan keluarnya Keputusan Presiden No. 9/2000 tentang program mainstreaming gender di lingkungan birokrasi. Tiga tahun setelah itu, lahir UU No. 12/2003 tentang Pemilihan Umum 2004 yang mengatur kuota perempuan di parlemen. Dilihat dari sisi ini, arus demokratisasi di Indonesia pasca-Soeharto terlihat cukup menjanjikan bagi kemajuan kaum perempuan. Sementara itu, terpilihnya Megawati sebagai wakil presiden pada 1999 dan presiden pada 2001 tetap menjadi preseden penting dalam sejarah perempuan di Indonesia, meski oleh sebagian kalangan hal itu dipandang hanyalah bagian dari pertarungan dan kompromi politik (Sen, 2002).

Akan tetapi, pada sisi lain, demokrasi juga sering diibaratkan sebagai momen terbukanya kotak pandora. Dengan argumen demokrasi, semua orang seolah berhak mengekspresikan dirinya, termasuk ekspresi yang dalam perspektif tertentu dianggap bertolak belakang dengan nilai dan tujuan demokrasi itu sendiri. Mengikuti perkembangan politik desentralisasi, gejala ini tidak hanya terjadi di Jakarta tetapi menyebar di daerah-daerah. Di beberapa daerah, misalnya, lahir peraturan daerah yang bernuansa primordialis, baik yang bersumber dari sentimen etnis, agama,

maupun daerah itu sendiri, yang oleh para pengkritiknya dipandang abai terhadap keberadaan kelompok-kelompok minoritas, termasuk perempuan. Sampai pertengahan 2006, sebagai contoh, tercatat paling tidak 56 peraturan daerah bernuansa agama Islam -sering disebut 'perda (bernuansa) syariah'- yang dari segi isi maupun praktik pelaksanaannya cenderung bersikap diskriminatif terhadap perempuan (Mulia, 2007). Di tempat lain, meski tidak secara khusus berkaitan dengan isu perempuan, muncul reaksi terhadap keberadaan 'perda syariat' itu. Di Manokwari, Papua, sempat muncul wacana mengenai 'Perda Injil'. Di Bali, seperti akan dilihat nanti, lahir aspirasi untuk meneguhkan ulang identitas ke-Bali-an dengan merujuk pada ajaran agama Hindu. Bagi para pendukungnya, aspirasi itu dianggap sah-sah saja, merupakan bagian dari proses demokratisasi, apalagi jika mengingat bahwa pada masa Orde Baru hal itu dianggap tidak diberi ruang sama sekali.

Gambaran di atas memperlihatkan adanya persoalan dalam praktik demokrasi di Indonesia, khususnya di tingkat lokal. Sampai tingkat tertentu, problem tersebut adalah konsekuensi dari beragamnya tafsir terhadap demokrasi itu sendiri. Di sisi lain, problem tersebut datang dari perubahan relasi antara pusat dan daerah, selain persaingan dan mobilitas kaum elit, yang menjadi salah satu ciri penting kehidupan politik Indonesia pasca-Soeharto. Berbeda dari masa-masa sebelumnya, inilah untuk pertama kalinya daerah mempunyai otonomi luas dalam mengatur dirinya. Dalam situasi ini, identitas lokal menemukan ruang ekspresinya. Perempuan, dalam hal ini, adalah situs favorit untuk mengekspresikan ketegangan dan ambivalensi ekspresi identitas lokal tersebut (Creese, 2004).

Tulisan ini akan mendiskusikan bagaimana posisi dan peran perempuan Bali dalam kehidupan politik dan perkembangan gerakan demokrasi Indonesia pasca-Soeharto. Sebelum sampai pada isu-isu kontemporer, tulisan ini akan melacak terlebih dahulu gagasan-gagasan awal mengenai identitas perempuan Bali dalam kontestasi konstruksi identitas 'kebalian' dan bagaimana

gagasan-gagasan tersebut berevolusi menghadapi otoritas negara yang semakin represif. Yang perlu ditekankan secara khusus, sebagai daerah di mana Hindu menjadi agama mayoritas penduduknya, tetapi tetap menjadi minoritas dalam lingkup Indonesia yang berpenduduk mayoritas muslim, Bali tentunya mempunyai pengalaman sejarah yang menarik untuk melihat bagaimana persoalan perempuan dalam kenyataannya selalu menjadi bagian dari persoalan sosial politik di tingkat yang lebih luas.



Peta Bali (Sumber: Judie Cukier, Joanne Noris, dan Geoffrey Wall, 1966: 254)

Dua Wajah Perempuan Bali

Meski kesetaraan gender dan demokrasi adalah istilah-istilah yang lahir dari konteks politik kontemporer, penting kiranya bagi kita untuk melacak bagaimana suara perempuan merepresentasikan diri dalam sejarah pembentukan identitas Bali itu sendiri. Boleh jadi, suara-suara itu tidak paralel dengan apa yang diperjuangkan oleh aktivis gerakan perempuan masa kini, khususnya dari kalangan feminis, mengenai kesetaraan gender

dan demokrasi, tetapi jelas suara-suara itu adalah *counter* terhadap diskursus dominan mengenai Bali yang selama ini dikenal oleh publik. Sebagaimana diketahui, Bali adalah tempat tujuan wisata utama Indonesia. Bagi sebagian turis, Bali bahkan lebih dikenal daripada Indonesia sendiri. Pemandangan alam yang indah dan kekayaan budaya yang melimpah adalah citra umum mengenai Bali yang telah menarik jutaan orang setiap tahunnya untuk berkunjung ke sana. Bagi sebagian dari mereka, Bali adalah negeri yang tidak mengenal gejolak dan apalagi pertumpahan darah. Jika pun tahu bahwa Bali pernah mengalami periode kekerasan, mereka tetap saja menganggap hal itu sebagai bagian dari sejarah masa lalu yang lahir karena konsekuensi kultural. Pandangan seperti ini tidak hanya ada di kalangan turis tetapi juga di kalangan sarjana (Robinson, 2006).

Dominasi pandangan 'kulturalis' dalam kajian-kajian mengenai Bali lahir dari hasrat orientalisme yang selalu melihat manusia Timur secara dualistis. Meskipun dalam kenyataannya Bali adalah entitas yang penuh gejolak, konstruksi pengetahuan yang dominan mengenai Bali tetap saja menyuguhkan gambaran tentang Bali yang sepenuhnya eksotis dengan penduduk yang harmonis dan apolitis. Pandangan ini bergandeng erat dengan perkembangan industri pariwisata. Selain didukung oleh pemandangan alam yang indah dan kekayaan budaya yang melimpah, industri pariwisata tentu membutuhkan konstruksi pengetahuan yang mampu melegitimasi keberadaannya. Berangkat dari kesadaran itu, pemerintah kolonial Hindia Belanda menciptakan sebuah program bernama *'Baliseering'* atau 'Balinisasi Bali' pada tahun 1930-an. Tujuan program ini, yang terutama bertumpu pada pengajaran di sekolah-sekolah, adalah peresmian sebuah genre resmi kebudayaan Bali, yang meliputi seni lukis, seni patung, seni musik, bahasa dan aksara tradisional Bali (Suryawan, 2009).

Apa yang disebut kebudayaan Bali, oleh karena itu, bukanlah sesuatu yang terjadi secara natural, tetapi lahir dari proses konstruksi sosial dan intelektual. Selain program 'Baliseering'

yang digulirkan oleh pemerintah kolonial, kehadiran para pelancong, para sarjana, hingga para pelukis telah menciptakan narasi pengetahuan tertentu mengenai Bali. Melalui karya-karya mereka, turis-turis berdatangan ke Bali untuk membuktikan imajinasi mereka tentang *'the last paradise'* (Vickers, 1989). Bahkan, bagi sarjana seperti Clifford Geertz sekalipun, Bali tetap saja dilihat dari sudut yang eksotis. Geertz (2000) menyebut Bali pada abad ke-19 sebagai 'negara teater'. Menurutnya, "Bali adalah negara teater yang didalamnya raja-raja dan para pangeran dalam impresario-impresario, para pendetanya sutradara, dan para petaninya aktor pendukung, penata panggung, dan penonton." Di Bali, demikian Geertz melanjutkan, "kekuasaan melayani upacara, bukan upacara melayani kekuasaan." (Geertz, 2000: 21).

Pandangan kulturalis yang mendominasi kajian-kajian mengenai Bali sangat berpengaruh terhadap cara penggambaran perempuan dan isu relasi gender. Menurut pandangan ini, posisi perempuan yang terbelenggu oleh sistem sosial yang patriarkis, selain oleh sistem kasta yang hierarkis, sering dilihat sebagai sesuatu yang telah terjadi dari sananya. Kebudayaan Bali, dalam pandangan kaum kulturalis, dipandang sebagai struktur yang telah selesai dan akan selamanya membentuk kesadaran orang-orang yang berafiliasi dengannya. Seolah-olah, dalam pandangan ini, orang-orang adalah tawanan dari sebuah konstruksi kebudayaan. Bali yang harmonis, oleh karena itu, diyakini akan selalu melahirkan orang Bali yang juga harmonis.

Akan tetapi, pandangan yang lebih bercorak historis-struktural menunjukkan adanya peran perempuan Bali yang cukup penting di masa lalu sebagai tanggapan terhadap perkembangan sosial politik di tingkat yang lebih luas. Pada dekade-dekade awal abad ke-20, ketika ide kemajuan yang diinisiasi oleh para pendukung politik etis mulai mempengaruhi kaum pribumi di tanah jajahan, lahirlah organisasi-organisasi perempuan Bali sebagai bagian dari 'pergerakan nasional'. Salah satu organisasi itu adalah *Perkumpulan Shanti*. Didirikan pada tahun 1923 di Singaraja, organisasi ini bertujuan untuk memberantas buta huruf di kala-

ngan perempuan. Setahun setelah pendiriannya, perkumpulan ini juga mendirikan majalah, bernama *Shanti Adnjana*, yang bertujuan menyebarkan gagasan elit modern Bali (Sukiada, 2009). Pada tahun 1936, berdiri sebuah organisasi perempuan lainnya, bernama *Poetri Bali Sadar*. Sama seperti *Perkumpulan Shanti*, tujuan pendirian *Poetri Bali Sadar* terutama adalah untuk mengajarkan baca-tulis di kalangan perempuan. Masih dengan tujuan yang hampir sama, beberapa organisasi lain yang lahir pada periode tersebut adalah "Peroekoenan Istri Denpasar" dan "Kemajoean Kaoem Poetri Kloengkoeng." Organisasi-organisasi tersebut secara umum bergerak dibidang pendidikan dan ketrampilan keluarga (Dharma Putra, 2007: 116).

Isu politik, dalam pengertiannya yang lebih formal, baru mendapatkan perhatian di kalangan organisasi perempuan Bali pada tahun 1950-an. Dilatarbelakangi oleh kehidupan politik multipartai, organisasi perempuan Bali pada masa itu umumnya merupakan sayap dari partai politik. Organisasi yang paling berpengaruh adalah Gerwani (Gerakan Wanita Indonesia) yang berafiliasi dengan PKI (Partai Komunis Indonesia) dan sayap perempuan PNI (Partai Nasional Indonesia). Kenyataan ini tentu saja berkait dengan komposisi kekuatan partai politik di Bali ketika itu. Dalam Pemilihan Umum 1995, PNI, PSI, dan PKI adalah partai terbesar, mengalahkan yang lain. Meskipun mayoritas penduduknya adalah Hindu, tidak ada satu pun partai Hindu yang eksis (Feith, 1999: 118).

Di luar organisasi-organisasi tersebut, muncul juga beberapa tokoh yang menyuarakan pemikirannya mengenai kemajuan perempuan, khususnya perempuan Bali. Mereka adalah penulis yang rajin mengungkapkan pikiran-pikirannya di media massa. Nyi Jasmin Oka dan E. Satiti adalah dua penulis perempuan yang sangat produktif pada tahun 1950-an. Selain menganjurkan kaum perempuan Bali unjuk maju dan mandiri, penulis-penulis tersebut juga mengkritisi makna kemajuan yang menurut mereka sering disalahpahami. Dalam sebuah artikelnya, E. Satiti misalnya menyampaikan kegelisahannya terhadap praktik pergaulan bebas

yang melanda anak-anak dan remaja perempuan. Dia mengatakan bahwa sekarang banyak anak-anak dan remaja perempuan yang "berbuah sebelum masanya". Penyebabnya adalah kurangnya pengawasan orang tua dan masuknya pengaruh budaya asing melalui film-film dan dansa-dansa. Menurutnya, pada masa itu "film-film menjadi populer, dansa-dansa sudah memperlihatkan tandanya menjadi umum" (Dharma Putra, 2007: 66).

Penulis perempuan Bali tahun 1950-an yang menarik untuk disimak adalah Nyi Jasmin Oka. Lahir di Jembrana dan mendapatkan pendidikan kolonial di Jawa, Jasmin Oka dikenal sebagai figur yang sangat kritis, baik terhadap adat dan tradisi Bali maupun terhadap ide-ide modernitas, seperti feminisme. Dalam tulisan-tulisannya, Jasmin Oka menekankan pentingnya melihat dimensi kelas dalam persoalan perempuan Bali. Sistem kasta yang masih kuat, di mana stratifikasi sosial ditata berdasar status keturunan, membuat ide kemajuan hanya berputar di kalangan elit. Problem ini, menurut Oka, gagal dijawab oleh gerakan feminis, yang hanya menekankan aspek relasi gender yang timpang, yang disebabkan oleh tradisi atau sistem patriarki, tetapi kurang melihat kenyataan bahwa perempuan adalah bagian dari sebuah sistem sosial. Pembongkaran terhadap sistem patriarki tidak akan terwujud tanpa pembongkaran sistem kelas yang menindas. Karena dalam konteks Bali kelas berkorelasi juga dengan kasta, maka mau tidak mau pembongkaran sistem patriarki harus berani mempertanyakan konsepsi kasta (Dharma Putra, 2003: 118-119). Pandangan Nyi Jasmin Oka bisa dimaklumi dalam konteks Bali tahun 1950-an. Sementara kerajaan-kerajaan tradisional, yang direpresentasikan melalui puri-puri, sedang mengalami destabilisasi yang parah sebagai akibat transisi kekuasaan dan revolusi sosial yang sedang bergejolak (Dwipayana, 2005: 144-148), situasi politik nasional dan lokal ketika itu memberi kesempatan bagi munculnya ide-ide dan gerakan-gerakan emansipasi.

Akan tetapi, kesempatan bagi munculnya ide-ide dan gerakan-gerakan emansipasi itu hanya bersifat temporer. Peristiwa 1965 telah mengubah semuanya. Sejak itu, kehidupan sosial

politik Indonesia berubah. Kondisi ini sangat berdampak pada perkembangan gerakan perempuan baik di Bali maupun di Indonesia secara keseluruhan. Sebuah gerakan perempuan yang paling aktif ketika itu, Gerwani (Gerakan Wanita Indonesia), dengan segera kehilangan pengaruhnya setelah para anggotanya dipenjarakan atau dihilangkan dalam sebuah tragedi pembunuhan massal yang mengerikan. Seperti diketahui, Gerwani adalah organisasi sayap perempuan PKI yang dituduh melakukan sebuah usaha pemberontakan yang gagal. Pemerintah Orde Baru, pemenang dari pertarungan politik dan ideologi paling berdarah dalam sejarah republik ini, mengumumkan bahwa PKI dan semua organisasi sayapnya, termasuk Gerwani, sebagai organisasi terlarang. Selama masa Orde Baru, gerakan perempuan dimandulkan sedemikian rupa. Organisasi-organisasi istri, seperti Dharma Wanita dan PKK (Pembinaan Kesejahteraan Keluarga), dibentuk semata-mata untuk merealisasikan bayangan negara Orde Baru mengenai peran perempuan sebagai istri dan ibu (Suryakusuma, 2004: 354-377).

Dari paparan singkat di atas terlihat perempuan Bali telah sejak lama berusaha menjadi subjek dalam kontruksi identitas 'ke-Bali-an' dan juga, sampai tingkat tertentu, 'ke-Indonesia-an.' Meski demikian, keterlibatan mereka dalam Gerwani pada tahun 1950-an sampai paruh pertama tahun 1960-an tetap menjadi bagian dari 'sejarah yang hilang'. Menurut Ngurah Suryawan (wawancara, 13 Juli 2009), trauma yang ditimbulkan oleh aksi pembunuhan massal 1965 masih terasa hingga sekarang, sehingga pengungkapan sejarah yang terkait dengan PKI masih menjadi tabu bagi sebagian masyarakat Bali. Ke depan, pengungkapan sejarah pada periode tersebut akan menjadi sangat penting artinya dalam rangka memberi basis legitimasi bagi partisipasi dan representasi perempuan Bali dalam partai politik dan gerakan sosial.

Posisi Perempuan dalam Ajeg Bali

Pada masa Orde Baru, Bali nyaris tenggelam dalam pem-

bangunan industri pariwisata. Kehadiran turis, baik domestik maupun mancanegara, telah membentuk 'manusia Bali' yang sadar atas keunggulan sekaligus kerawanan dirinya. Oleh karena itu, Bali sangat menjaga hubungan baiknya dengan pusat kekuasaan di Jakarta, sebagaimana tercermin dalam pilihan politik masyarakatnya yang hampir selalu sejalan dengan apa yang dikehendaki oleh penguasa. Meski demikian, dalam situasi tertentu orang Bali bisa juga menunjukkan resistensi. Dalam kasus rencana pembangunan Bakrie Nirwana Resort (BNR) di Tanah Lot pada awal tahun 1990-an, masyarakat lokal menolak kehadiran proyek tersebut karena mengancam kesucian wilayah Pura Tanah Lot yang sangat dihormati. Belajar dari kasus itu, orang Bali menyadari posisinya yang lemah; tanah dan kekayaan alam Bali ternyata telah dikuasai oleh kalangan konglomerat di Jakarta, yang didukung oleh birokrat lokal Orde Baru yang direpresentasikan oleh Gubernur Ida Bagus Oka (Aditjondro, 1995).

Sementara itu, turunnya Soeharto dari panggung kekuasaan pada tahun 1998 telah mendorong 'daerah' tampil ke muka menunjukkan sikap resistensi -sesuatu yang pada masa Orde Baru boleh jadi dipandang sebagai gerakan separasi- terhadap apa yang disebut sebagai 'pusat'. Dalam waktu singkat Jakarta kehilangan wibawanya, sementara beberapa daerah dengan agak canggung justru secara terang-terangan mendeklarasikan 'kemerdekaan'. Oleh pengamat, gejala ini dilihat sebagai kebangkitan sentimen politik identitas kedaerahan, umumnya berbasis isu etnisitas dan agama, sebagai respon terhadap keruntuhan sebuah rezim yang telah sekian lama mengekang hasrat primordial tersebut dalam kotak-kotak integrasi yang represif (van Klinken, 2007).

Suasana resistensi yang berskala nasional tersebut terasa pengaruhnya di Bali. Pada tanggal 28 Oktober 1998, Bali secara tiba-tiba muncul di media nasional dengan berita mengenai aksi demonstrasi besar-besaran di Lapangan Puputan Denpasar. Unjuk rasa itu dipicu oleh pernyataan A.M. Syaifuddin di Koran Republika yang menyatakan bahwa Megawati Soekarno Putri tidak cocok menjadi calon presiden karena dia melakukan persem-

bahyangan di pura. Pernyataan ini dianggap oleh orang Bali, yang mayoritas adalah penganut agama Hindu, sebagai pelecehan yang sulit terampunkan. Mereka menuntut A.M. Syaifuddin dipecat dari jabatan menterinya (waktu itu dia menjabat Menteri Pertanian) dan, lebih dari itu, muncul pula secara agak tersamar pernyataan 'Bali merdeka' (Darma Putra, 2008: 2-4).

Momen penting lain yang membangkitkan sentimen politik identitas Bali adalah tragedi bom Kuta yang menghancurkan industri pariwisata Bali, dan juga Indonesia, dalam jangka waktu beberapa lama. Belum sembuh benar dari luka tragedi bom 2002, Bali kembali dikejutkan dengan tragedi bom kedua di Jimbaran pada tahun 2005. Dua tragedi bom itu telah membawa Bali tidak hanya ke dalam krisis ekonomi internal yang parah tetapi juga ke dalam isu besar global mengenai terorisme dan radikalisme. Bagi sebagian orang Bali, kedua tragedi bom itu melahirkan sebuah kesadaran akan pentingnya sebuah identitas Bali yang lebih kuat, yang lebih 'ajeg', di tengah terbukanya Bali terhadap para pendatang dan pengaruh-pengaruh turisme. Menurut Henk Schoulte Nordholt (2007), Bali sebagai 'benteng yang terbuka' sekarang sedang berada dalam pertanyaan-pertanyaan.

Keterbukaan Bali menjadi persoalan yang dianggap perlu ditata ulang. Didukung oleh kolaborasi antara kalangan aristokrat lama dan konglomerat media lokal, kebangkitan politik identitas lokal ini menamakan dirinya sebagai gerakan 'ajeg Bali.' Kelompok bisnis media Bali Post adalah sponsor utama gerakan ini. Dengan cara memfasilitasi berbagai seminar dan penerbitan, kelompok Bali Post sangat *concern* dalam menyebarkan pandangan gerakan 'Ajeg Bali' ke publik yang lebih luas. Di sisi lain, sebagian kalangan melihat 'Ajeg Bali' memiliki *'multiple meanings, diverse agendas'* (Allan dan Palermo, 2005). Dari segi etimologi saja, kata *'ajeg'* mengandung makna maskulin, suatu kondisi yang mengacu pada *'palus'*, sehingga dipandang dekat dengan pamer kegagahan yang bernuansa militeristik. Dalam praktiknya, 'Ajeg Bali' selalu berasosiasi dengan kegiatan para pecalang, kelompok polisi tradisional Bali yang bertugas menjaga keamanan (San-

bangunan industri pariwisata. Kehadiran turis, baik domestik maupun mancanegara, telah membentuk 'manusia Bali' yang sadar atas keunggulan sekaligus kerawanan dirinya. Oleh karena itu, Bali sangat menjaga hubungan baiknya dengan pusat kekuasaan di Jakarta, sebagaimana tercermin dalam pilihan politik masyarakatnya yang hampir selalu sejalan dengan apa yang dikehendaki oleh penguasa. Meski demikian, dalam situasi tertentu orang Bali bisa juga menunjukkan resistensi. Dalam kasus rencana pembangunan Bakrie Nirwana Resort (BNR) di Tanah Lot pada awal tahun 1990-an, masyarakat lokal menolak kehadiran proyek tersebut karena mengancam kesucian wilayah Pura Tanah Lot yang sangat dihormati. Belajar dari kasus itu, orang Bali menyadari posisinya yang lemah; tanah dan kekayaan alam Bali ternyata telah dikuasai oleh kalangan konglomerat di Jakarta, yang didukung oleh birokrat lokal Orde Baru yang direpresentasikan oleh Gubernur Ida Bagus Oka (Aditjondro, 1995).

Sementara itu, turunnya Soeharto dari panggung kekuasaan pada tahun 1998 telah mendorong 'daerah' tampil ke muka menunjukkan sikap resistensi -sesuatu yang pada masa Orde Baru boleh jadi dipandang sebagai gerakan separasi- terhadap apa yang disebut sebagai 'pusat'. Dalam waktu singkat Jakarta kehilangan wibawanya, sementara beberapa daerah dengan agak canggung justru secara terang-terangan mendeklarasikan 'kemerdekaan'. Oleh pengamat, gejala ini dilihat sebagai kebangkitan sentimen politik identitas kedaerahan, umumnya berbasis isu etnisitas dan agama, sebagai respon terhadap keruntuhan sebuah rezim yang telah sekian lama mengekang hasrat primordial tersebut dalam kotak-kotak integrasi yang represif (van Klinken, 2007).

Suasana resistensi yang berskala nasional tersebut terasa pengaruhnya di Bali. Pada tanggal 28 Oktober 1998, Bali secara tiba-tiba muncul di media nasional dengan berita mengenai aksi demonstrasi besar-besaran di Lapangan Puputan Denpasar. Unjuk rasa itu dipicu oleh pernyataan A.M. Syaifuddin di Koran Republika yang menyatakan bahwa Megawati Soekarno Putri tidak cocok menjadi calon presiden karena dia melakukan persem-

bahyangan di pura. Pernyataan ini dianggap oleh orang Bali, yang mayoritas adalah penganut agama Hindu, sebagai pelecehan yang sulit terampunkan. Mereka menuntut A.M. Syaifuddin dipecat dari jabatan menterinya (waktu itu dia menjabat Menteri Pertanian) dan, lebih dari itu, muncul pula secara agak tersamar pernyataan 'Bali merdeka' (Darma Putra, 2008: 2-4).

Momen penting lain yang membangkitkan sentimen politik identitas Bali adalah tragedi bom Kuta yang menghancurkan industri pariwisata Bali, dan juga Indonesia, dalam jangka waktu beberapa lama. Belum sembuh benar dari luka tragedi bom 2002, Bali kembali dikejutkan dengan tragedi bom kedua di Jimbaran pada tahun 2005. Dua tragedi bom itu telah membawa Bali tidak hanya ke dalam krisis ekonomi internal yang parah tetapi juga ke dalam isu besar global mengenai terorisme dan radikalisme. Bagi sebagian orang Bali, kedua tragedi bom itu melahirkan sebuah kesadaran akan pentingnya sebuah identitas Bali yang lebih kuat, yang lebih 'ajeg', di tengah terbukanya Bali terhadap para pendatang dan pengaruh-pengaruh turisme. Menurut Henk Schoulte Nordholt (2007), Bali sebagai 'benteng yang terbuka' sekarang sedang berada dalam pertanyaan-pertanyaan.

Keterbukaan Bali menjadi persoalan yang dianggap perlu ditata ulang. Didukung oleh kolaborasi antara kalangan aristokrat lama dan konglomerat media lokal, kebangkitan politik identitas lokal ini menamakan dirinya sebagai gerakan 'ajeg Bali.' Kelompok bisnis media Bali Post adalah sponsor utama gerakan ini. Dengan cara memfasilitasi berbagai seminar dan penerbitan, kelompok Bali Post sangat *concern* dalam menyebarkan pandangan gerakan 'Ajeg Bali' ke publik yang lebih luas. Di sisi lain, sebagian kalangan melihat 'Ajeg Bali' memiliki '*multiple meanings, diverse agendas*' (Allan dan Palermo, 2005). Dari segi etimologi saja, kata '*ajeg*' mengandung makna maskulin, suatu kondisi yang mengacu pada '*palus*', sehingga dipandang dekat dengan pamer kegagahan yang bernuansa militeristik. Dalam praktiknya, 'Ajeg Bali' selalu berasosiasi dengan kegiatan para pecalang, kelompok polisi tradisional Bali yang bertugas menjaga keamanan (San-

tikarma, 2004). Dilihat dari sisi ini, 'Ajeg Bali' terlihat kurang ramah terhadap nuansa yang diasosiasikan dengan dunia perempuan.

Kembali ke Bali Post, Creese (2009) menilai koran terbesar di Bali ini cenderung bersikap ambigu dalam memahami isu perempuan dan relasi gender. Berita-berita dan laporan-laporan yang dimuat dalam koran tersebut pada satu sisi memberi apresiasi terhadap kemajuan kaum perempuan, tetapi pada sisi lain koran ini cenderung menekankan pentingnya peran perempuan dalam menjaga ke-ajeg-an budaya Bali dari pengaruh budaya luar. Di tempat lain, bagaimana 'ajeg Bali' memandang perempuan bisa dilihat juga dalam pemikiran Prof. Luh Ketut Suryani (van Bemmelen 2005: 16-18). Dikenal luas sebagai tokoh perempuan yang sangat dihormati, Suryani (2003) mengemukakan pandangannya mengenai perempuan Bali dalam sebuah buku berjudul "Perempuan Bali Kini" yang sampai sekarang masih terus mengundang perdebatan. Menurut Suryani, perempuan Bali harus maju dengan identitas yang digali dari budayanya sendiri, budaya Bali, bukan dari tempat lain. Suryani dengan tegas berpendapat bahwa budaya Bali, dengan segala macam kompleksitas dan problem dalam dirinya, justru hendak melindungi kaum perempuan. Dia menceritakan pengalaman pribadinya sendiri sebagai bagian dari kasta tinggi di lingkungan Puri Klungkung yang mampu menyiasati budaya, yang dianggap patriarkis itu, untuk kepentingan kemajuan perempuan.

Paradigma relasi gender Bali Post oleh Prof. Suryani tampak merupakan kelanjutan dari gagasan mengenai perempuan sebagaimana yang dibayangkan oleh Orde Baru. Meski boleh dan bahkan dianjurkan untuk bekerja di luar rumah, orientasi terbesar mereka harus tetap dicurahkan untuk keluarga. Tidak ada yang salah dengan struktur atau kultur, tergantung bagaimana perempuan itu sendiri menyiasatinya. Oleh karena itu, Suryani tidak terlalu menaruh perhatian terhadap wacana *affirmative action* sebagaimana diperjuangkan kalangan feminis. Bagi Suryani, keberhasilan seorang perempuan, dalam bidang apapun, tidak

bisa dilihat dari keberhasilan perempuan itu sendiri sebagai individu, tetapi juga harus dilihat dari bagaimana perempuan mempengaruhi suami, anak-anak, dan keluarganya dengan nilai-nilai yang positif.

Peran Kelas Menengah dalam Politik

Selain melahirkan respon yang berbentuk kebangkitan politik identitas, perubahan politik dan proses demokratisasi yang berjalan di Indonesia pasca-Soeharto juga telah membawa pengaruh penting bagi perkembangan gerakan perempuan baik tingkat nasional maupun di tingkat lokal. Di Jakarta, salah satu kelompok yang terlihat menonjol pada masa-masa pergantian rezim adalah Suara Ibu Peduli (SIP) yang melakukan aksi pada 23 Februari 1998 menuntut penurunan harga susu dan kebutuhan dasar rumah tangga lainnya. Dimotori oleh kaum perempuan dari kalangan kelas menengah, aksi ini menunjukkan hubungan yang tak terpisahkan antara gerakan perempuan dan gerakan pro-demokrasi. Dengan penekanan terhadap isu yang berkait langsung dengan concern kaum perempuan, SIP mengirim pesan mengenai pentingnya dimensi gender dalam persoalan-persoalan demokrasi (Robinson dan Bessell, 2002).

Mengikuti apa yang berkembang di Jakarta, isu tentang perempuan dan relasi gender juga mulai menjadi subyek penting dalam pergulatan politik di tingkat lokal (Satriyo, 2002). Didukung oleh keberadaan kelas menengah yang tumbuh pesat pada masa Orde Baru, perempuan lokal sekarang semakin giat mengorganisasikan diri untuk meraih tujuan-tujuan melalui mekanisme yang lebih formal. Di Bali, perkembangan baru ini ditunjukkan dengan berdirinya berbagai Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang khusus mengurusi isu-isu perempuan, anak, dan keluarga. Meski sebagian besar lembaga-lembaga tersebut masih terpusat di Denpasar, pengaruh yang ditimbulkannya telah meluas sampai ke pelosok-pelosok pulau. Seorang politisi perempuan di Jembrana, misalnya, mengaku mendapatkan manfaat yang besar

dalam forum-forum yang digagas oleh kalangan LSM mengenai partisipasi dan representasi perempuan dalam politik (Yuhal Wahidah, wawancara, 15 Juli 2009). Dengan mengikuti kegiatan tersebut banyak perempuan Bali yang tergerak untuk terjun dalam kegiatan-kegiatan sosial dan politik.

Keberadaan kelas menengah penting dikemukakan di sini karena mereka adalah aktor utama perubahan dalam tubuh masyarakat Bali yang masih memegang teguh sistem kasta. Bagi umumnya perempuan Bali, politik adalah sesuatu yang jauh dari imajinasi dan keseharian mereka. Beban yang besar di pundak mereka dalam menangani pelaksanaan upacara keagamaan, selain rutinitas sehari-hari mereka sebagai ibu dan istri, menyulitkan mereka terlibat dalam kegiatan publik, termasuk kegiatan politik. Bagi perempuan dari kasta rendah, kesulitan ini tentu berlipat karena biasanya posisi tersebut paralel dengan status kelas sosial. Terutama di daerah Bali Utara yang relatif kurang berkembang dibanding daerah Bali Selatan, kemiskinan -'feminisasi kemiskinan' menurut kaum feminis- masih menjadi tantangan terbesar yang dihadapi oleh kaum perempuan (Arjani, 2007).

Di kota-kota, perempuan dari kalangan kelas menengah lebih mampu bernegosiasi dengan adat. Jika tidak terlibat dalam sebuah rangkaian acara keagamaan secara penuh, misalnya, mereka membayar sejumlah uang untuk mengganti ketidakhadirannya. Pelan-pelan kebiasaan tersebut semakin diterima oleh masyarakat. Meski demikian, untuk acara-acara keagamaan yang penting, mereka tetap menyempatkan diri terlibat secara penuh (Luh Riniti Rahayu, wawancara, 16 Juli 2009). Dari cerita tersebut terlihat bahwa masyarakat Bali pada dasarnya memberikan celah bagi perubahan, terlepas dari adanya nuansa materialistik dari hal tersebut. Perempuan kelas menengah, oleh karena itu, perlu didorong lebih kuat lagi untuk terlibat dalam kegiatan publik dan gerakan sosial yang berdimensi lintas batas kelas, etnis, dan agama.

Di sisi lain, peran kebijakan tentu saja sangat penting dalam mengawal dan mengakselerasi keterlibatan perempuan

Bali dalam dunia sosial dan politik yang lebih luas. Dalam hal ini, Keputusan Presiden No. 9/2000 tentang program *mainstreaming* gender penting untuk dilihat. Berdasarkan keputusan tersebut, pemerintah provinsi diberi mandat untuk membentuk sebuah biro khusus yang menangani persoalan perempuan. Di Bali, nama biro yang dimaksud adalah Biro Bina Kesejahteraan dan Pemberdayaan Perempuan (BKPP). Dalam praktiknya, peran lembaga ini cukup penting. Selain bekerja sama dengan Pusat Sudi Wanita (PSW) Universitas Udayana dalam menerbitkan Jurnal Srikandi, sebuah jurnal yang secara teratur menerbitkan tulisan-tulisan mengenai isu-isu perempuan dan konstruksi gender di Bali dengan perspektif feminis yang kuat, BKPP Bali bersama elemen-elemen gerakan perempuan lainnya juga aktif memberikan pandangan kritis terhadap persoalan-persoalan perempuan Bali kontemporer, khususnya yang berkait dengan wacana 'Ajeg Bali' (van Bemmelen, 2005: 18-19).

Secara keseluruhan, program *mainstreaming* gender yang diintroduksi oleh pemerintah memang masih menghadapi banyak tantangan. Selain karena masih kuatnya kultur patriarki -dalam kasus Bali direpresentasikan dalam wacana 'Ajeg Bali'- tantangan program ini datang dari keterbatasan struktural kaum perempuan itu sendiri. Bagaimanapun, angka tingkat pendidikan perempuan yang lebih rendah daripada laki-laki, seperti dalam kasus Bali, membuat angka ketersediaan perempuan yang mampu masuk ke level birokrasi menengah ke atas menjadi lebih sedikit daripada laki-laki. Dari sini terlihat bahwa problem ketidakadilan gender dalam birokrasi, paling tidak jika menggunakan ukuran kuantitatif, sangat terkait dengan problem yang sama di tempat lain, seperti dalam soal pendidikan. Problem ketidakadilan gender dalam birokrasi, oleh karena itu, adalah problem struktural yang harus dijawab dengan pendekatan yang menyeluruh oleh *stakeholders* dalam semua elemen birokrasi, tidak bisa mengandalkan pada satu biro atau elemen tertentu saja.

Berangkat dari kondisi di atas, kalangan feminis umumnya setuju bahwa perempuan harus maju ke dalam wilayah poli-

tik sebagai anggota parlemen untuk memperjuangkan kepentingannya dalam proses pengambilan kebijakan. Menurut mereka, persoalan perempuan dan persoalan anak-anak, akan dapat ditangani secara baik oleh perempuan sendiri; laki-laki diasumsikan tidak memiliki sensitifitas yang dimiliki oleh perempuan ketika menghadapi persoalan-persoalan tersebut. Meskipun pandangan ini banyak dikritik, karena terlalu oposisional, argumen yang disampaikannya cukup berpengaruh dalam politik Indonesia pasca-Soeharto. Salah satu pengaruhnya bisa dilihat dalam UU. No. 12/2003 tentang pemilihan umum 2004 yang memuat satu klausul tentang kuota perempuan di parlemen.[2] Dalam perkembangannya, klausul mengenai kuota perempuan di parlemen ini tetap diakomodasi dalam UU No. 10/2008 mengenai Pemilihan Umum 2009. Akan tetapi, belakangan klausul yang mengatur kuota bagi perempuan di parlemen itu dibatalkan oleh Mahkamah Konstitusi (MK).

Kalangan aktivis dan politisi perempuan Bali memandang keputusan MK yang membatalkan kuota perempuan di parlemen secara beragam. Sementara sebagian menyayangkan keputusan tersebut dan menganggapnya sebagai kemunduran, sebagian yang lain justru menyatakan bahwa hal itu merupakan kesempatan bagi perempuan untuk tampil dalam politik secara lebih mandiri tanpa perlu diafirmasi. Seorang politisi perempuan di Jembrana menilai bahwa keberhasilan seorang perempuan masuk ke parlemen tidak terlalu dipengaruhi oleh ada atau tiadanya *affirmative action*. Sejauh calon perempuan itu sendiri mampu membuktikan kemampuan dirinya kepada masyarakat pemilih, maka calon perempuan itu akan mendapatkan dukungan dengan mudah (Yuhal Wahidah, wawancara, 15 Juli 2009). Akan tetapi, bagi beberapa politisi perempuan lainnya, keputusan MK tersebut sangat merugikan perempuan. Bagaimanapun, langkah perem-

[2] Klausul yang dimaksud termaktub dalam Pasal 65 (1) yang berbunyi "Setiap partai politik peserta pemilu dapat mengajukan calon anggota DPR, DPRD Propinsi dan DPRD Kabupaten/Kota untuk setiap daerah pemilihan dengan memperhatikan keterwakilan perempuan sekurang-kurangnya 30%."

puan ke dalam dunia politik baru saja dimulai, sehingga perlu difasilitasi oleh kebijakan-kebijakan tertentu. Tanpa adanya itu perempuan seperti 'tarung bebas' di sebuah dunia yang dikuasai sejak lama oleh kaum laki-laki (Anak Agung Any Asmoro, wawancara, 13 Juli 2009).

Dunia politik masih identik dengan dunia laki-laki. Pandangan ini mempengaruhi beberapa orang aktivis dan politisi perempuan Bali yang bermaksud terjun ke dalam politik. Mereka mengakui bahwa tantangan bagi perempuan berpolitik jauh lebih berat daripada bagi laki-laki. Tantangan pertama datang dari lingkungan terdekat, yaitu keluarga, yang umumnya masih percaya dengan pandangan kultural bahwa ruang perempuan adalah rumah, bukan gedung parlemen. Beberapa politisi perempuan Bali mengatakan bahwa mereka perlu meminta izin suami dan anak-anaknya sebelum akhirnya memutuskan menjadi calon anggota legislatif. Hal ini diperlukan, selain karena alasan kultural dan psikologis, karena keluarga dalam kenyataannya adalah sumber daya penting dalam rangka memobilisasi dukungan pu-blik terhadap rencana pencalonan mereka (Putu Suprapti Santy Sastra dan Anak Agung Any Asmoro, wawancara, 13 Juli 2009).

Tantangan kedua datang dari lingkungan partai politik. Seperti dalam keluarga, partai politik umumnya masih menempatkan kader-kader perempuannya dalam posisi yang kurang strategis. Dalam pencalonan ketika pemilihan umum, kader-kader perempuan seringkali ditempatkan dalam daftar urut 'nomor sepatu' sehingga sulit bersaing dengan calon-calon laki-laki yang telah jauh lebih lama malang melintang dalam dunia politik. Kalau tidak begitu, mereka ditempatkan di daerah pemilihan yang bukan daerah basis atau tempat tinggalnya. Permainan politik seperti ini sering terjadi, tetapi banyak dari politisi perempuan yang tidak mampu mengontrolnya. Seorang politisi perempuan di Denpasar mengaku tidak bisa berpolitik seperti laki-laki yang terbiasa dengan permainan-permainan kurang terpuji. Bagi dia, inilah bedanya politisi perempuan dan laki-laki, meski hal ini lebih

terkait kepada masing-masing pribadi (Made Sumiati, wawancara, 18 Juli 2009).

Dalam kenyataannya, representasi perempuan di Bali dalam politik, baik di tingkat eksekutif maupun legislatif, masih kecil. Dalam Pemilihan Kepala Daerah Langsung (Pilkada) di beberapa kota dan kabupaten di Bali, meliputi Badung, Bangli, Tabanan, Karangasem, dan Kota Denpasar, pada tahun 2005, arena politik diisi semuanya oleh politisi laki-laki. Sebagian dari mereka berasal dari kalangan aristokrat lama, sebagian yang lain berasal dari kelas menengah baru. Semua aktor-aktor itu memanfaatkan sisa-sisa kewibawaan lembaga politik tradisional, yang berpusat di puri-puri, selain pada saat yang sama menggunakan secara maksimal jaringan media modern yang sebagian besar dimiliki oleh Kelompok Bali Post (Macrae dan Darma Putra, 2005). Isu mengenai perempuan tidak muncul sama sekali dalam hiruk pikuk politik lokal itu. Hampir semua aktor politik yang bertarung memakai jargon-jargon yang digali dari sentimen politik identitas Bali yang sedang memanas pasca tragedi bom Bali.

Kondisi yang sedikit lebih baik terjadi di bidang legislatif. Perempuan yang berhasil duduk di kursi DPRD periode 2004-2009, baik di tingkat provinsi maupun kota/kabupaten seluruh Bali, berjumlah 18 orang atau 4,5% dari seluruh anggota. Kondisi ini lebih baik daripada kondisi pada periode sebelumnya di mana komposisi anggota DPRD Provinsi Bali 1999-2004 hanya menyisakan seorang perempuan untuk duduk di legislatif, itu pun anggota Pergantian Antar Waktu (PAW) (Kompas, 24 September 2004). Sementara itu, Pemilu 2009 menghasilkan anggota legislatif perempuan yang lebih banyak. Jumlah total anggota DPRD baik untuk tingkat provinsi maupun tingkat kota dan kabupaten seluruh Bali adalah 28 orang atau 7% dari seluruh jumlah yang ada.

Di tengah kecilnya angka representasi perempuan, ada realitas lain dalam wacana politik perempuan Bali yang menarik disimak, yaitu tentang afinitas dan afiliasi politik orang Bali yang terlihat jelas masih ditentukan oleh garis-garis etnis dan agama.

Kalau kita memperhatikan komposisi anggota DPRD Bali baik pada tingkat provinsi maupun kota atau kabupaten, segera tampak nama-nama Bali mendominasi komposisi itu. Mengomentari realitas tersebut, Ketua KPUD Bali mengatakan bahwa identitas keagamaan masih cukup kuat mempengaruhi garis-garis kesetiaan orang Bali terhadap dunia politik dan aktor-aktor yang bermain di dalamnya. Meskipun tidak ada satupun partai politik yang mengusung isu ke-Hindu-an, orang Bali jelas akan memilih partai politik yang dipandang akan menjaga eksistensi mereka sebagai penganut Hindu. Pilihan terhadap partai nasionalis lahir karena pertimbangan itu. Oleh karena itu, partai-partai Islam atau partai-partai yang identik dengan kaum Muslim hanya mendapat pengaruh di kantong-kantong komunitas Muslim, seperti Jembrana. Di luar itu, partai nasionalis atau partai yang mencoba menampilkan dirinya sebagai partai terbuka hampir mendominasi semua arena pertarungan politik Bali (Putra Perbawa, wawancara, 17 Juli 2009).

Penutup

Dalam wacana ilmu sosial dan humaniora, gejala sentimen kedaerahan yang berbasiskan isu-isu primordialisme seperti agama dan etnisitas sering disebut sebagai politik identitas. Selain merupakan respon terhadap runtuhnya kekuasaan pusat, politik identitas juga lahir sebagai bagian dari dinamika internal sebuah entitas sosial dalam menghadapi perubahan dan keberlanjutan. Munculnya kelas menengah di daerah selama masa Orde Baru perlu dilihat sebagai faktor penting dalam gejala ini. Mereka adalah kaum terdidik yang mempunyai akses untuk memahami dan melibatkan diri secara kritis dalam persoalan sosial politik di sekitarnya. Dalam jangka panjang, mereka biasanya akan mengorganisasikan diri dalam gerakan yang mempunyai daya mobilitas lebih luas (Ju Lan, dkk, 2005).

Dalam konteks Bali, peran perempuan kelas menengah sangat penting dalam mendobrak konstruksi adat. Dengan bekal

pengetahuan dan kemampuan sosial ekonomi yang dimilikinya, mereka mempunyai kesempatan untuk menegosiasikan kepentingannya dalam arena publik yang didominasi oleh laki-laki dan kultur patriarki. Dalam wilayah adat, perempuan Bali dalam beberapa kasus tertentu sekarang sudah mulai bersuara menyampaikan pikiran-pikirannya (Wayan Windia, wawancara, 16 Juli 2009). Dalam wilayah sosial politik, banyak perempuan Bali yang terlibat dalam berbagai aktivitas publik, baik melalui LSM maupun partai politik. Meski selalu muncul perbedaan pandangan mengenai banyak hal, khususnya mengenai bagaimana memperlakukan tradisi, kenyataannya perempuan Bali maju terus mengikuti perkembangan, tidak statis sebagaimana dibayangkan sebagian orang.

Sementara itu, pada tingkat yang lebih luas, pola hubungan antara pusat dan daerah pada satu sisi dan politik lokal itu sendiri pada sisi lain sedang mengalami renegosiasi (Nordholt dan van Klinken, 2007). Daerah atau lokal kemudian muncul sebagai subjek penting dalam politik Indonesia, sesuatu yang sebelumnya tidak atau kurang tersentuh oleh para ilmuwan. Pada masa lalu, daerah-daerah dibayangkan telah terintegrasi ke dalam *nation* Indonesia. Modernisasi yang dijalankan lewat program-program pembangunan diasumsikan telah menyingkirkan gagasan primordial ke tepi jurang peradaban. Dalam kenyataannya, bayangan dan asumsi tersebut tidak sepenuhnya terbukti benar. Oleh karena itu, demokratisasi sebagai bagian dari proses modernisasi dalam praktiknya selalu menghasilkan banyak jalan, tidak pernah seragam. Dalam kasus Bali, demokratisasi bisa berbuah emansipasi kaum perempuan pada satu sisi tetapi bisa juga bermakna terbukanya ruang bagi kembalinya politik identitas bernuansa primordial.

Pemetaan Partisipatif Dan Peran Perempuan Dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam[1]

Oleh Hilma Safitri

Participative Mapping (PP) Movement in Indonesia was started from a traditional communal and environmental movement aspiring for the emergence of social justice. True to its name, Participative Mapping consists of the aspect of determining the position and direction of an object (mapping), and the aspect of involvement of community that has become the target and object of development (participative).

This essay will explore in detail the use of PP as a tool to strengthen local communities and how women are involved. The involvement of women in PP is not merely based on representational aspect, but also based on the strategical role and information women

[1] Tulisan ini merupakan pengembangan dari tulisan sebelumnya yang dimuat di dalam Kabar JKPP No. 12 Tahun 2007 (Bulletin Jaringan Kerja Pemetaan Partisipatif) berjudul "*Pilihan Itu Berdasarkan 'belokan-belokan' yang Disediakan*", hal. 13 – 16.

have in conducting PP. This originated from women's role, especially in rural communities, in utilizing the environment and surrounding resources when carrying out their household affairs.

Keywords: *Participative mapping, Women community*

Pemetaan Partisipatif (PP) di Indonesia

1. Konsep PP dan Gerakan PP di Indonesia

Pemetaan Partisipatif dan Gerakan PP di Indonesia tumbuh dan berkembang diawali dengan perkembangan gerakan lingkungan dan masyarakat adat di Indonesia. Gerakan lingkungan, pada awal tahun 1990-an mulai memasukkan atau termasuki isu-isu politik dan HAM, yang berujung pada pola-pola gerakan yang berwacana pengelolaan sumber daya alam berbasis masyarakat. Pada saat itu, gerakan lingkungan yang dibangun masih berasumsikan bahwa telah dan terus terjadi kerusakan ekosistem yang diakibatkan pembangunan ekonomi yang eksploitatif. (lihat Gorz, 2002; Pramono, Samperante, Safitri, & Achmaliadi, 2009; Indonesia S.H.).

Pada periode yang sama, gerakan masyarakat adat, terutama yang diusung oleh aktivis lingkungan hidup juga mengalami evolusi. Dimana sebelumnya bertujuan untuk melakukan perlawanan terhadap perusahaan-perusahaan besar yang beroperasi di wilayah adat dan merusak lingkungan, menjadi perjuangan untuk menuntut kembali hak-hak masyarakat adat yang dilindas negara demi pembangunan. Perkembangan gerakan masyarakat adat ini kemudian menjadi tidak ada bedanya dengan perjuangan yang dilakukan oleh kelompok petani di pedesaan yang tergusur dari tanahnya dengan alasan yang sama, yakni untuk pembangunan perkebunan-perkebunan besar. (Pramono, Samperante, Safitri, & Achmaliadi, 2009).

Inti dari gerakan-gerakan yang berbasis di kampung ini -gerakan masyarakat adat dan petani dengan menggunakan isu keberlanjutan lingkungan- berakar pada masalah keadilan sosial. Di dalam perjuangannya, seperti menuntut hak atas tanah dan wilayah adatnya, kebutuhan akan pembuktian atas klaim, peta wilayah menjadi sebuah kebutuhan, dan Pemetaan Partisipatif menjadi salah satu metode untuk menghasilkannya. Pada saat inilah Pemetaan Partisipatif berperan dalam khasanah perjuangan hak atas tanah, baik perjuangan kelompok masyarakat adat maupun petani.

Pemetaan Partisipatif (PP), dari frasenya memiliki dua komponen, peta/pemetaan dan partisipasi/partisipatif. Keduanya akan diuraikan secara ringkas di dalam tulisan ini. Pertama soal peta/pemetaan, yang telah menjadi bagian penting di keseharian kehidupan modern. Peta selalu dibutuhkan setiap kali kita ingin mengetahui posisi tertentu dan arah menuju ke suatu tempat. Selain itu, peta juga umum digunakan untuk melakukan klaim kepemilikan suatu wilayah di muka bumi. Sertifikat tanah yang dikeluarkan Badan Pertanahan Nasional (BPN) memiliki peta tanah yang dimiliki seseorang. Untuk skala yang lebih besar Departemen Kehutanan memberikan konsesi pengusahaan hutan kepada perusahaan-perusahaan. (Pramono, Samperante, Safitri, & Achmaliadi, 2009, hal. 6.

Untuk frase Partisipasi, awalnya konsepsi ini muncul menjadi wacana dalam ilmu perencanaan dan studi pembangunan.[2]

---

[2] Sherry Arnstein (1967) di dalam artikelnya yang berjudul *A Ladder of Citizen Participation*, Journal of American Institute of Planners, July, menguraikan terdapat delapan anak tangga tentang partisipasi. Pada anak tangga terbawah terdapat (1) Manipulasi *(manipulation)* dan (2) Terapi *(Therapy)*. Kedua anak tangga ini menggambarkan aras 'nirpartisipasi' yang diusahakan sekelompok orang untuk menggantikan partisipasi yang murni. Tujuannya adalah bukan untuk memungkinkan masyarakat berpartisipasi dalam perencanaan atau pelaksanaan program, tetapi untuk memungkinkan para pemegang kekuasaan untuk 'mendidik' atau 'menyembuhkan' para peserta. Anak tangga ke-3 dan ke-4 menuju ke arah penghargaan, dimana memungkinkan orang-orang tak berpunya untuk mendengarkan dan bersuara, yaitu (3) pemberitahuan *(inform-*

Hal ini didasarkan pada kondisi dimana ditemukan banyak kegagalan dalam proyek pembangunan karena masyarakat yang menjadi sasaran tidak mengalami perubahan. Sementara Partisipatif merupakan keterangan dari frase penelitian partisipatif (*participatory research)*, karena pada dasarnya PP di Indonesia merupakan pengembangan dari *Participatory Rural Appraisal* (PRA -pengkajian desa secara partisipatif). PRA sendiri adalah salah satu varian dari penelitian partisipatif. (Pramono, Samperante, Safitri, & Achmaliadi, hal. 8) Pada kenyataannya, PP itu sendiri tidak terlepas dari konsep Penelitian Partisipatif.

Pemetaan Partisipatif (PP), pada awal perkembangannya di Indonesia tidak (bisa) terlepas dari pekerjaan teknis 'ukur-mengukur' dan kartografi; sarat dengan peralatan canggih dan sarat dengan pentingnya peran instruktur PP. Seperti sudah diuraikan di atas, PP kemudian menjadi salah satu metode untuk mendukung gerakan-gerakan rakyat yang sudah berjalan, baik gerakan masyarakat adat maupun petani. Pada titik itulah kemudian PP memainkan perannya sebagai penyedia sumber data untuk meneguhkan klaim-klaim masyarakat terhadap wilayah yang sedang diperjuangkannya. Pada saat itu pula, elemen-elemen gerakan rakyat mulai memperdalam secara teknis bagaimana agar mereka

---

ing) dan (4) konsultasi *(consultation)*. Pada anak tangga ini, warga ditawarkan dan dimungkinkan untuk memberikan pendapat atas sejumlah tawaran tersebut, namun pada tindak lanjutnya, memungkinkan pendapat masyarakat tidak didengarkan karena tidak ada mekanisme untuk memastikan bahwa pandangan mereka akan digubris oleh kelompok yang berkuasa, yang pada akhirnya tidak ada jaminan untuk mengubah keadaan. Anak tangga ke-5, yaitu (5) penentraman *(placation)*, pada dasarnya aras penghargaan yang lebih tinggi karena aturan dasarnya memperbolehkan orang yang tak berpunya untuk menasehati, tetapi pengambilan keputusan tetap pada kelompok pemegang kekuasaan. Anak tangga berikutnya, (6) kemitraan *(partnership)* yang memungkinkan mereka untuk berunding dan mendapatkan timbal balik dari pemegang kekuasaan. Anak tangga tertinggi adalah (7) kekuasaan yang didelegasikan *(delegated power)* dan (8) kontrol warga *(citizen control)*, dimana para warga yang tidak berpunya memiliki sebagian besar suara dalam pengambilan keputusan atau bahkan kekuasaan pengelolaan penuh. (dikutip dari Pramono, Samperante, Safitri, & Achmaliadi, 2009, pp. 8-9)

memiliki peta untuk dijadikan alat negosiasi dan berargumentasi dengan pihak-pihak pengambil keputusan.

Sejak PP diperkenalkan secara meluas di Indonesia, sejumlah kelompok masyarakat adat di Indonesia mengutus perwakilannya untuk memperdalam bagaimana PP dilaksanakan. Target-target utamanya adalah untuk mendapatkan dokumentasi tertulis tentang wilayah adat mereka. Sebagaimana diketahui, kelompok masyarakat adat di dalam sejarahnya, umumnya hanya mengenal bahasa lisan untuk menggambarkan wilayah mereka dengan mengandalkan tanda-tanda alam dan benda-benda peninggalan dari generasi sebelumnya. Hal ini sangatlah bertolak belakang dengan kondisi Negara Indonesia yang menekankan kepada aspek legal formal dan mementingkan bukti-bukti tertulis untuk menentukan klaim atas wilayah tertentu. Hal inilah yang dijadikan titik masuk bagi para penggiat PP agar dapat meyakinkan kelompok masyarakat adat untuk membuat peta (tertulis) melalui PP.

Hingga saat ini, berdasarkan catatan JKPP, terdapat 2,5 juta ha wilayah yang dipetakan dengan metode PP yang dilakukan oleh 510 komunitas atau kampong atau desa (Pramono, Samperante, Safitri, & Achmaliadi, 2009, hal. 17). Dari sejumlah wilayah yang dipetakan tersebut, berdasarkan hasil refleksi JKPP tentang pelaksanaan PP di Indonesia, pelaksanaan PP memiliki tujuan-tujuan yang berbeda di setiap pelaksanaannya yang didasarkan pada kebutuhan masyarakat/komunitas yang melaksanakannya. Secara ringkas tujuan PP adalah membuat peta wilayah kelola komunitas melalui penerjemahan pengetahuan yang mereka miliki ke dalam media yang lebih modern sebagai perjuangan untuk mengembalikan harkat dan martabat mereka (Pramono, Samperante, Safitri, & Achmaliadi, 2009, hal. 218).

Berdasarkan refleksi JKPP setelah kurang lebih 10 tahun perjalanannya mempromosikan PP, terdapat ragam tujuan yang dirumuskan oleh komunitas. Bagi komunitas petani, seperti pengalaman di Jember (Jawa Timur), mereka melakukan PP untuk mempertegas wilayah-wilayah garapan pertanian mereka di atas tanah-tanah bekas perkebunan. Bagi komunitas masyarakat

adat, seperti halnya pengalaman Masyarakat Adat Muluy di Kalimantan Timur, PP adalah untuk mempertegas batas-batas wilayah adat mereka. Baik di Jawa Barat dan Kalimantan Timur, upaya-upaya mempertegas batas-batas wilayah dengan PP ditujukan kepada pihak-pihak yang menjadi 'lawan' sengketa mereka, misalnya perusahaan perkebunan dan Dinas Kehutanan. Peta yang sudah dihasilkan itu akan dipergunakan menjadi alat utama untuk melawan pihak-pihak yang dinilai akan merusak wilayah komunitas. Selain itu, peta menjadi alat advokasi untuk mendapatkan pengakuan atas tanah-tanah yang sudah mereka 'kuasai' secara *de facto*. Pengalaman di Aceh, peta yang dihasilkan bertujuan untuk mempertegas batas-batas tanah yang dimiliki secara pribadi dan batas antar gampong pasca bencana tsunami tahun 2004 (Pramono, Samperante, Safitri, & Achmaliadi, 2009, hal. 218).

Pengalaman di Kampung Anekng (Kabupaten Landak, Kalimantan Barat) menyiratkan tujuan PP adalah untuk melakukan penerjemahan pengetahuan, demikian halnya dengan pengalaman masyarakat adat Nian Uwe Wari Tana Kera Pu Hikong Boru Kedang di Pulau Flores. Bagi masyarakat adat Nian Uwe Wari Tana Kera Pu Hikong Boru Kedang ini, mereka memiliki pola pengelolaan wilayah yang khas -yang sering disebut sebagai kearifan lokal- dan sangat berbeda dengan pola pengelolaan modern yang diusung pemerintah, khususnya Dinas Kehutanan setempat. Melalui PP, masyarakat tersebut dapat menjelaskan pola-pola penataan dan pengelolaan ruang mereka kepada pihak luar dalam bahasa kartografis. Sedangkan di Kabupaten Landak, penerjemahan pengetahuan yang dimaksud adalah bahwa nama-nama kampung sudah berubah sedemikian rupa dan mempengaruhi kesadaran identitas mereka. Proses PP ditargetkan untuk upaya-upaya mengembalikan identitas yang terkikis karena penamaan baru yang diberikan oleh pemerintah (Pramono, Samperante, Safitri, & Achmaliadi, 2009, hal. 219).

2. Prakondisi Dijalankannya PP

Dalam era ini, PP lebih tepat disebut sebuah alat atau instrumen untuk menunjang sebuah gerakan rakyat. Secara teknis, metode PP kemudian mensyaratkan prakondisi tersebut dan secara bersamaan, metode teknis tersebut juga mensyaratkan adanya metode sosial, dengan kata kunci partisipatif, yaitu keterlibatan menyeluruh setiap tahap pemetaan oleh seluruh anggota komunitas yang akan menggunakan metode ini. PP sendiri sesungguhnya di dalam memaknai keterlibatan seluruh anggota komunitas, pada prinsipnya tidak membedakan antara kelompok laki-laki dan perempuan, keterlibatan mereka, baik laki-laki dan perempuan pada intinya dapat menjadi wakil dari keseluruhan masyarakat. Dengan dilaksanakannya metode ini, di dalam konsep PP, maka sekelompok komunitas harus bersepakat untuk meluangkan waktunya untuk kegiatan PP, dan meninggalkan kegiatan sehari-harinya untuk rentang waktu tertentu.

Sesuai dengan istilahnya, Pemetaan Partisipatif, unsur 'partisipatif' menjadi sangat penting di dalamnya. Namun, sesuai dengan pengalaman pelaksanaannya, istilah 'Partisipatif' ini juga kemudian diterjemahkan secara berlainan dengan dasar yang berbeda-beda pula. Setidaknya, terdapat 3 makna dari istilah 'partisipatif' di sini. *Pertama*, 'partisipatif' merupakan sebuah proses menuju sebuah pemahaman utuh tentang PP oleh seluruh anggota komunitas, baik kelompok laki-laki dan perempuan, yang pada akhirnya mereka semua dapat melakukan proses pengambilan keputusan dan proses dalam kegiatan PP, serta mereka mampu melakukan proses pengawalan secara langsung ataupun tidak langsung terhadap setiap proses yang dilalui di dalam rangkaian kegiatan PP, yang pada akhirnya menentukan juga bagaimana penggunaan peta serta perlakuan terhadap peta yang sudah mereka hasilkan. *Kedua*, partisipatif dimaknai sebagai keikutsertaan masyarakat untuk memberikan dukungan pada pemetaan sebagaimana dikonsepsikan oleh penggiat pendampingnya dan dijalankan secara bersama-sama oleh komunitas. *Ketiga*, partisipatif dimaknai hanya sebagai keterlibatan masyarakat dalam

kegiatan-kegiatan teknis saja, khususnya dalam pengambilan data lapangan. (Pramono, Samperante, Safitri, & Achmaliadi, 2009, hal. 222) Ketiga fenomena pemaknaan istilah 'partisipatif' di dalam pelaksanaan PP ini sah-sah saja, karena kembali kepada bagaimana mereka memaknai bahwa PP merupakan salah satu langkah untuk memuluskan kerja-kerja advokasi yang sedang mereka jalankan.

Yang terpenting di dalam proses pemaknaan ini adalah sejauhmana keterlibatan kelompok perempuan didalamnya. Sejumlah pengalaman PP, kelompok perempuan di dalam kerja-kerja teknis pemetaan memiliki peran yang sangat penting, dimana mereka yang secara alamiah memiliki daya ketelitian yang lebih tinggi, dapat memberikan gambaran yang lebih lengkap tentang wilayah yang mereka diami dan akan petakan. Terkait dengan ketiga hal tentang pemaknaan istilah 'partisipatif', terdapat juga perbedaan pola-pola bagaimana melibatkan kelompok perempuan di dalam prosesnya. Semakin ideal pemaknaan tentang partisipatif seperti yang diuraikan diatas, yaitu pemaknaan yang pertama, maka semakin baik pula target-target disosialisasikannya PP sebagai pendukung gerakan, dan semakin menyeluruh juga keterlibatan seluruh komponen masyarakat termasuk keterlibatan perempuan.

Sebagai salah satu instrumen pendukung gerakan rakyat, PP mensyaratkan kondisi masyarakat yang terorganisir dengan baik. Apakah masyarakat tersebut sudah tergabung dalam satu wadah organisasi petani maupun organisasi masyarakat pada umumnya, pada intinya mereka haruslah dapat memahami secara keseluruhan target-target perjuangan yang sedang mereka lakukan bersama-sama dengan anggota masyarakat (atau organisasi) lainnya. Jika kondisi masyarakat ini telah terorganisir dengan baik, maka upaya-upaya untuk melibatkan seluruh anggota masyarakat/organisasi, baik laki-laki dan perempuan, tidak akan sulit dilaksanakan. Pada dasarnya, inilah prakondisi yang harus dipenuhi untuk dilaksanakannya PP di satu komunitas atau masyarakat.

Apapun kondisinya tentang kelompok perempuan dimana satu komunitas atau masyarakat akan melaksanakan PP, adalah bagian yang menjadi penting untuk dibicarakan di dalam komunitas. Mengingat pentingnya posisi kelompok perempuan, penggiat PP baiknya selalu mendorong agar peran kelompok perempuan tidak diabaikan. Walaupun pada kenyataannya, kelompok perempuan tidak dapat meluangkan waktunya lebih dari yang diberikan kelompok laki-laki, namun pada tahap perencanaan haruslah disepakati pengaturan dan peran-perannya agar tugas-tugas keseharian lainnya tidak terabaikan.

Salah satu contoh pelaksanaan PP adalah yang dilakukan di salah satu desa di kabupaten Ciamis, Jawa Barat, dimana kelompok perempuan dilibatkan dalam sub-kegiatan pembuatan sketsa wilayah dan potensi sumber daya yang dimiliki, serta melengkapinya dengan melakukan pembuatan peta tiga dimensi. Hal ini didasarkan pada kepentingan dan kesadaran dari kelompok perempuan itu sendiri, dimana mereka memiliki kepentingan yang besar dengan kegiatan PP serta juga memiliki kesadaran penuh bahwa masalah-masalah keluarga juga menjadi bagian tanggung jawabnya, terlebih-lebih pada saat suami-suami mere-ka harus secara penuh menjalankan kegiatan PP. Kelompok perempuan ini, bersepakat untuk mengambil porsi kerja yang waktunya memang lebih sedikit, tetapi bagi keseluruhan kerja PP, bagian yang dilaksanakan oleh kelompok perempuan ini sangatlah fundamental. Kegiatan pembuatan peta sketsa merupakan satu kegiatan yang sangat penting untuk menentukan validitas akhir peta yang akan dihasilkan, karena di dalam peta sketsa lah diuraikan secara rinci batas-batas alam wilayahnya dan potensi alam wilayahnya. Demikian juga dengan peta tiga dimensi. Di dalam pelaksanaan PP, peta tiga-dimensi dimaknai sebagai alat untuk memberikan kekuatan bagi seluruh anggota masyarakat/komunitas, karena dapat mendekatkan diri dengan potensi alam yang mereka miliki. Peta tiga dimensi ini merupakan sebuah miniatur wilayah yang menggambarkan seluruh wilayah yang mereka petakan dan sekaligus wilayah yang mereka miliki. Bagi se-

luruh anggota komunitas fungsi peta tiga-dimensi adalah untuk mempermudah siapapun dalam mengenali wilayahnya serta agar anggota komunitas/masyarakat secara terus-menerus dapat mengelola dan mengontrol wilayahnya.

Perempuan dan Pengelolaan Sumber Daya Alam

1. Perempuan dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam

Di dalam agenda Pemetaan Partisipatif (PP), peranan seluruh kelompok termasuk kelompok perempuan adalah penting. Hal ini tidak hanya menjadi satu elemen keterwakilan dari konsep partisipatif tetapi juga disadari akan pentingnya peran dan informasi yang dimiliki oleh kelompok perempuan di dalam melakukan PP. Di wilayah-wilayah yang merupakan wilayah adat, konservasi serta wilayah perjuangan petani di pedesaan, peran kelompok perempuan menjadi sentral. Banyaknya studi tentang bagaimana peranan kelompok perempuan sebagai pihak yang berperan penting didalam mengelola dan mengawasi lingkungan membuktikan bahwa kelompok perempuan memiliki peran sebagai pengguna, pendidik dan penyampai informasi mengenai pengelolaan lingkungan yang baik (Laksono, Gandarsih, Pakpahan, Rianty, & Hendrijani, 2000) (Andromeda, 2000) (Savitri, 2008) (Lynn, 1999).

Peran perempuan sebagai pengguna misalnya diperlihatkan oleh kelompok perempuan dari Suku Wamesa dan Iroratu dalam pemanfaatan hutan Mangrove. Hutan mangrove yang menyediakan banyak sumber daya untuk konsumsi keluarga, tetapi mereka hanya memanfaatkan keberadaan keraka, kerang, ikan dan menokok sagu saja (Laksono, Gandarsih, Pakpahan, Rianty, & Hendrijani, 2000, hal. 128-129). Demikian juga dengan komunitas yang tinggal di sekitar hutan. Kelompok perempuan untuk memenuhi kebutuhan konsumsi sehari-harinya memanfaatkan ranting-ranting pohon, daun-daunan dan buah-buahan yang su-

dah siap panen. Dengan kebiasaan pemanfaatan hasil-hasil hutan dan hutan mangrove, kelompok perempuan sangat terlatih untuk mengetahui kapan hasil-hasil hutan dan hutan mangrove tersebut dapat dimanfaatkan. Mereka kemudian juga mengetahui secara pasti siklus pemanfaatan hasil-hasil hutan dan hutan mangrove agar mereka tetap dapat memenuhi kebutuhan sehari-hari dengan tidak ada putusnya.

Peranan perempuan sebagai pendidik sangat terkait dengan kerja-kerja lain dalam kehidupan sehari-hari. Pekerjaan pemanfaatan hasil hutan bukanlah pekerjaan mereka pada saat sudah memiliki tanggung jawab penuh terhadap pemenuhan kebutuhan rumah tangga. Pekerjaan ini sudah mereka lakukan sejak mereka masih kanak-kanak, ketika orang tua mereka, khususnya ibu-ibu mereka sudah mengajarkan dengan cara mengajak mereka melakukan kegiatan pemanfaatan hasil hutan dan hutan mangrove. Dengan proses inilah pendidikan berlangsung, dimana mereka melakukan dua pekerjaan sekaligus (bahkan tiga pekerjaan), yaitu mencari bahan makanan untuk kebutuhan konsumsi rumah tangga, mengasuh anak-anak mereka serta melakukan pendidikan dalam hal pemanfaatan hasil hutan dan hutan mangrove. Perempuan di Suku Wamesa dan Iroratu selalu mengajak anak-anak mereka saat liburan, baik laki-laki maupun perempuan, yang berusia sekitar 12 tahun, mencari keraka, kerang atau ikan dan menokok sagu (Laksono, Gandarsih, Pakpahan, Rianty, & Hendrijani, 2000, hal. 128-129). Dengan demikian, seorang ibu mempunyai potensi memelihara kearifan adat-istiadat serta menanamkan kesadaran dan kepedulian terhadap pelestarian lingkungan pada seluruh anggota keluarga (Dungga, hal. 203).

Peranan perempuan dalam hal penyampai informasi terlihat ketika mereka memanfaatkan sumber daya hutan dan hutan mangrove tidak hanya untuk pemenuhan konsumsi rumah tangga. Kadangkala, proses pengumpulan hasil-hasil hutan melampaui pemenuhan kebutuhan rumah tangga atau pada situasi yang lain, mereka memang memiliki tujuan untuk mengambil keuntungan lebih untuk pemenuhan kebutuhan rumah tangga lainnya dari

hasil hutan dan hutan mangrove yang tersedia. Walaupun mempunyai maksud demikian, kelompok perempuan tetap mengetahui dengan pasti bagaimana mengelola sumber daya hutan tersebut agar tidak habis persediaannya. Mereka melakukan fungsi penyampai ketika mereka harus menjual hasil yang didapatkan ke pasar untuk dijual (Laksono, Gandarsih, Pakpahan, Rianty, & Hendrijani, 2000, hal. 128-129). Berdasarkan pengalaman suku Wamesa dan Iroratu, kelompok perempuan mengetahui dengan pasti kemana dan bagaimana cara memasarkan hasil hutan tersebut, dalam arti mereka mengetahui kelompok mana saja yang membutuhkan hasil-hasil hutan tersebut.

2. Peran Perempuan dalam Akses, kontrol, dan Pengambilan Keputusan Pengelolaan Sumber Daya Alam

Persoalan akses dan pengambilan keputusan pengelolaan sumber daya alam, bagi kelompok perempuan merupakan isu yang penting untuk didiskusikan, karena banyak studi menunjukkan bahwa tidak semua aspek (akses, kontrol dan pengambilan keputusan) di banyak komunitas dimiliki oleh kelompok perempuan. Sebagai gambaran ringkasnya, berikut adalah matriks tentang akses, kontrol dan pengambilan keputusan:

Gambaran Akses dan Kontrol Pengambilan Keputusan Petani Berdasarkan Gender Terhadap Penguasaan Lahan, Pengusahaan Lahan, dan Pembentukan Modal Pasca *Reclaiming*

Gender	Penguasaan Lahan	Pengusahaan Lahan	Pembentukan Modal
Laki-laki			
Akses	v	v	v
Kontrol	v	v	v
Pengambilan Keputusan	v	v	v
Perempuan			
Akses	v	v	v
Kontrol	-	-	-
Pengambilan Keputusan	-	v	-

(Andromeda, 2000, p. 34)

Sejalan dengan pengalaman kelompok perempuan di suku Wamena dan Iroratu, tabel di atas yang merupakan penggambaran dari kelompok masyarakat petani juga menunjukkan hal yang sama. Kelompok perempuan memiliki akses terhadap penguasaan, pengusahaan lahan dan pembentukan modal, juga menggambarkan bagaimana kelompok perempuan selama lahan yang sudah dikuasai dapat diusahakan dan diakumulasikan keuntungannya untuk kebutuhan rumah tangga lainnya sesuai dengan keinginannya (Bambang, 2004). Misalnya, jika satu rumah tangga memiliki sebidang tanah, maka perempuan (istri) dapat mengusahakan tanah tersebut sesuai dengan kebutuhannya. Hal ini disebabkan oleh peran perempuan di dalam rumah tangga adalah melakukan upaya-upaya untuk pemenuhan kebutuhan konsumsi keluarga sehari-hari. Dalam rangka memenuhi perannya tersebut, maka hal-hal yang menyangkut pengambilan keputusan untuk berkait dengan pengusahaan lahan bisa dilakukan oleh istri. Misalnya,

akan ditanami apa sebidang tanah yang sudah dikuasai tersebut, merupakan peran perempuan di dalam rumah tangga. Walaupun demikian, jika satu keluarga memiliki tanah yang cukup luas, maka bidang tanah yang dikuasai tersebut akan diatur pembagiannya, sehingga peran untuk mengusahakan tanah yang mereka miliki juga dilakukan oleh suami (laki-laki). Hal ini juga sejalan dengan temuan studi yang dilakukan oleh Bank Dunia bahwa di banyak negara, hak perempuan masih terbelakang dalam bidang kepemilikan tanah, pengelolaan *property* atau menjalankan bisnis (Bank Dunia, 2005, hal. 32).

Gambaran di atas sesungguhnya menunjukkan terjadinya ketidakadilan atau perbedaan relasi perempuan dan laki-laki terhadap sumber daya (tanah). Dilihat dari peran-peran yang dimiliki antara laki-laki dan perempuan (mengacu pada gambaran table di atas) memang laki-laki lebih banyak perannya sedangkan perempuan sama sekali tidak memiliki peran mengontrol, baik kontrol atas penguasaan, pengusahaan dan pembentukan modal dari sumber daya tanah yang dimiliki. Jika dilihat dari sisi yang lebih menyeluruh, peran-peran yang penuh oleh kelompok laki-laki terhadap tanah, dapat diimbangi juga dengan peran-peran yang dilakukan kelompok perempuan lainnya, khususnya dalam urusan rumah tangga. Banyak urusan rumah tangga yang perannya hanya dimainkan oleh perempuan, misalnya menjamin tersedianya konsumsi rumah tangga setiap hari, mengasuh anak, menjaga kebersihan rumah dan memelihara relasi-relasi dengan masyarakat sekitar, mengingat perempuan lebih banyak tinggal di rumah dibandingkan laki-laki. Hal ini menunjukkan bahwa relasi kuasa yang terbangun antara perempuan dan laki-laki di dalam rumah tangga tidak selalu dilihat sebagai faktor penentu derajat ekonomi perempuan, karena sesungguhnya perempuan sudah tahu dan sadar akan kepentingannya sendiri (Savitri, 2008, hal. 2).

Terlebih-lebih, dengan adanya gambaran lain tentang besarnya kontribusi perempuan dalam ekonomi rumah tangga, juga menguatkan isu tentang pentingnya perempuan dalam kehidu-

pan rumah tangga. Selain dari fakta bahwa terdapat ketiadaan kontrol perempuan terhadap penguasaan, pengusahaan tanah dan pembentukan modal, sesungguhnya perempuan memiliki faktor kontribusi lainnya. Khusus di sektor pertanian dalam arti luas, termasuk perikanan, kontribusi perempuan di sektor ini sangat signifikan, baik dalam proses produksi, panen maupun pasca panen. Peran tersebut mampu memberikan sumbangan yang besar bagi penghasilan keluarga dan kegiatannya dapat direpresentasikan melalui: (1) bekerja di lahan sendiri, (2) sebagai buruh tani, (3) bekerja di luar sektor pertanian, seperti memproduksi kerajinan, berdagang, serta (4) pekerjaan yang tidak langsung menghasilkan, yakni pekerjaan mengurus rumah tangga (Sajogjo, 1987). (Suhaeti & Basuno, tt, hal. 2; Indonesia R. M., Maret 2002, hal. 4) Hal ini menunjukkan kembali bagaimana kontribusi perempuan yang kemudian dapat menunjukkan derajat perannya dalam hal ekonomi keluarga, tidak dapat selalu dikonversi dengan berapa banyak *income* yang dihasilkan. Tetapi sayangnya, kontribusi ekonomi yang signifikan oleh kelompok perempuan di pedesaan, baik untuk rumah tangga mereka maupun untuk masyarakat, secara umum tidak dipahami atau tidak terdokumentasikan dengan baik (Indonesia R. M., Maret 2002, hal. 13). Hal tersebut berbeda dengan laki-laki. Walaupun mereka mengelola lahannya sendiri dan menghasilkan sejumlah pemasukan pada saat panen, mereka juga bisa menghasilkan uang ketika mereka bekerja di lahan orang lain atau di sektor lain. Sedangkan perempuan pada umumnya, dengan pola kerja seperti diuraikan oleh Sajogjo, pemasukan untuk memenuhi ekonomi keluarga jarang sekali bisa disebutkan nominalnya.

Kondisi di atas, jika dipahami secara menyeluruh, tentunya tidak menjadikan perdebatan yang sangat hebat, karena sesungguhnya pembagian peran sudah terjadi secara merata antara laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga. Perbedaannya hanyalah pada soal dari mana pemasukan untuk pemenuhan kebutuhan keluarga didapatkan oleh laki-laki dan perempuan. Bagi laki-laki, menjadi jelas karena mereka lebih banyak bekerja

di luar wilayah domestik, sehingga mereka akan mendapatkan upah atau penghasilan dari apa yang dikerjakannya, sedangkan perempuan dengan banyaknya proses produksi yang mereka lakukan, sesungguhnya mereka sudah melakukan pengupahan terhadap dirinya sendiri dan mampu menghidupi dirinya sendiri, dengan demikian menjadi mampu menghidupi keluarganya. Perbedaan lainnya adalah di tingkat peran perempuan yang hanya menjadi pihak "pelaksana" saja, tidak memiliki peranan dalam hal kontrol, sejak perencanaan hingga dalam pengusahaan dan pembentukan modal (Bambang, 2004). Demikianlah, seharusnya dipahami bagaimana laki-laki dan perempuan membagi perannya dalam rangka pemenuhan kebutuhan ekonomi rumah tangga. Pembagian kerja yang terjadi di dalam keluarga erat kaitannya dengan strategi bertahan dan pola pemenuhan kebutuhan usaha dan keluarga. Kedua jenis kebutuhan ini tidak dapat dipisahkan secara jelas karena pendapatan harian yang masuk ke 'kas' keluarga tidak hanya digunakan untuk keperluan modal kerja, tetapi juga sebagai modal kelangsungan hidup. (Dewayanti & Chotim, 2004, hal. 65).

Hal yang menarik diperhatikan adalah peran perempuan di tengah-tengah keluarga tani berlahan sempit atau bahkan tidak memiliki tanah sama sekali. Seringkali kelompok perempuan ini harus rela ditinggalkan suaminya untuk bekerja mencari nafkah di tempat lain, bahkan sampai harus pergi ke kota. Untuk pemenuhan kebutuhan sehari-hari, perempuan juga harus bekerja sebagai buruh baik di lahan-lahan pertanian lainnya atau menjadi buruh pada umumnya. Kondisi ini merupakan salah satu kondisi yang bisa mengakibatkan proses marjinalisasi atau pemiskinan ekonomi, sosial dan budaya bagi kaum perempuan (Suhaeti & Basuno, tt, hal. 3) (Dewayanti & Chotim, 2004, hal. xiv). Hal ini juga didorong oleh adanya trend bias gender yang semakin memperuncing terjadinya berbagai macam ketidakadilan terhadap perempuan (Fakih, 1996). Lebih jauh lagi, dengan proses marjinalisasi yang diakibatkan proses industrialisasi dan kapitalisasi yang gagal menciptakan keseimbangan pembangunan,

telah membuat kelompok perempuan lebih terdesak dibandingkan laki-laki karena pola pembagian kerja dalam rumah tangga menempatkan perempuan menanggung beban lebih besar untuk tugas-tugas domestik. Ruang gerak yang ada pun semakin sempit sehingga akses pada peluang yang tersisa pun makin terbatas (Dewayanti & Chotim, 2004, hal. xiv).

Pemetaan Partisipatif dan Peran Perempuan dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam

Seperti sudah diuraikan di bagian sebelumnya, Pemetaan Partisipatif (PP) mensyaratkan keterlibatan orang-orang yang menjadi pemilik wilayah yang akan dipetakan serta sangat terkait dengan batas-batas wilayah, potensi sumber daya alam wilayah tersebut dan pengetahuan yang didapatkan dari keseharian seluruh warga masyarakat yang tinggal di satu wilayah. Sedangkan peran perempuan, khususnya di pedesaan, memiliki kegiatan sehari-hari yang mengandalkan lingkungan dan sumber daya di sekitarnya untuk menjalankan tanggung jawabnya dalam rumah tangga. Hal ini juga mengindikasikan bagaimana kelompok perempuan adalah kelompok yang sangat penting dalam kegiatan PP, karena banyak informasi tentang ruang di wilayah komunitas tersebut diketahui secara detil oleh kelompok perempuan.

Terkait dengan istilah partisipatif di dalam PP, dengan asumsi bahwa perempuan memegang banyak informasi ke ruang tersebut, maka peran kelompok perempuan menjadi besar. Hal ini terkait betapa pentingnya akses perempuan atas tanah karena berhubungan langsung dengan peran penting perempuan dalam ekonomi pedesaan, khususnya pertanian. Ini juga merupakan faktor utama dalam system keamanan pangan untuk keluarga dan masyarakat (Indonesia R. M., Maret 2002, hal. 13). Sebagaimana pengalaman perempuan di suku Wamena dan Iroratu (Laksono, Gandarsih, Pakpahan, Rianty, & Hendrijani, 2000), perempuan di Malasari (Indonesia R. M., Maret 2002, dan Dungga) menggambarkan bagaimana peran perempuan dalam kesehariannya

yang bertanggung jawab penuh dalam pengadaan sumber bahan pangan keluarga, dan secara otomatis juga untuk pemenuhan kebutuhan seluruh penduduk di desanya. Berbagai mekanisme dibangun oleh kelompok perempuan untuk menjalankan tanggung jawab tersebut. Yaitu bagaimana mereka memiliki pengetahuannya sendiri-sendiri untuk memanfaatkan lingkungan di sekitarnya.

Sejumlah pengalaman PP telah menunjukkan bagaimana kelompok perempuan mampu memberikan informasi tentang potensi sumber daya alam wilayahnya. Dengan menunjukkan lokasi-lokasi dimana mereka terbiasa melakukan pemanfaatan hasil hutan berupa buah-buahan hutan, sayur, daun-daunan untuk kebutuhan masak, kayu bakar serta bagaimana mereka mendapatkan sumber air bersih. Tidak dipungkiri bahwa secara teknis, kelompok laki-laki juga memiliki peran dalam kegiatan-kegiatan tersebut, namun, seperti telah diuraikan di atas bahwa di antara laki-laki dan perempuan telah berbagi tugas.

Dalam mewujudkan keadilan agraria, dengan melihat kondisi dan peran kelompok perempuan yang sangat penting, PP menjadi sangat relevan mengatasi 'ketimpangan' peran antara kelompok laki-laki dan perempuan dalam proses pengelolaan sumber daya alam, khususnya ketimpangan dalam kontrol terhadap lahan yang belum menjadi bagian dari kewenangan kelompok perempuan. Di dalam pelaksanaan PP, keterlibatan tidak dapat digantikan dengan keterwakilan. Semaksimal mungkin diupayakan agar seluruh pihak terlibat. Keterlibatan yang dimaksud adalah terlibat dalam keseluruhan proses PP, dimana seluruh prosesnya sudah direncanakan dan disepakati sejak awal. Kesepakatan pun dilakukan oleh seluruh penduduk di desa/komunitas tersebut, baik laki-laki maupun perempuan. Keterwakilan hanya bisa dilakukan jika sudah terdapat kesepakatan yang jelas di antara seluruh masyarakat.

Hampir di seluruh pengalaman PP, kesepakatan dibangun dengan cara mengutus beberapa orang, yang terdiri dari laki-laki atau perempuan untuk mengerjakan bagian-bagian dalam kese-

luruhan kerja PP. pada umumnya, PP dilaksanakan dengan 3 tahapan besar, yakni menyusun perencanaan untuk pelaksanaan pembuatan peta, pelaksanaan pemetaan itu sendiri, dan finalisasi peta serta pertemuan untuk merencanakan tindak lanjut penggunaan peta. Pada tahap perencanaan pelaksanaan pembuatan peta dan pertemuan untuk merencanakan penggunaan peta, dilakukan melalui pertemuan seluruh anggota masyarakat, baik laki-laki dan perempuan. Hal ini sudah menjadi kesepakatan antara masyarakat dengan penggiat PP bahwa PP haruslah melibatkan seluruh masyarakat tanpa mekanisme perwakilan. Secara teknis, pada umumnya, kelompok perempuan dalam pertemuan tersebut hanya mengikuti secara seksama proses pertemuannya, karena upaya-upaya pemahaman sudah dilakukan dalam jangka waktu yang panjang pada saat sebelum pelaksanaan PP secara keseluruhan. Pertemuan perencanaan hanyalah proses membangun kesepakatan secara formal saja, sehingga keaktifan kelompok perempuan dalam pertemuan tersebut kadangkala tidak tampak. Walaupun demikian, di dalam pelaksanaan PP, penggiat PP menganggap hal ini bukanlah kekurangan, karena kesepakatan yang terbangun secara formal kemudian mengindikasikan keterlibatan penuh kelompok perempuan dengan peran yang tidak kalah pentingnya dengan kelompok laki-laki.

Seperti sudah disinggung di atas, perempuan pada umumnya mengambil peran dalam proses pembuatan peta sketsa, pembuatan peta tiga dimensi dan peran-peran yang sifatnya mendukung jalannya pembuatan peta, yaitu mengatur dan menyediakan makanan untuk seluruh tim yang sedang bekerja. Ketiga hal yang biasanya dilakukan oleh kelompok perempuan tersebut juga dikaitkan dengan peran perempuan yang harus terus menjalankan tanggung jawabnya dalam keluarga. Karenanya, disadari bersama-sama bahwa bagaimanapun peran perempuan di dalam pelaksanaan PP menjadikan bertambahnya tanggung jawab dalam kegiatan sehari-harinya. Berbeda dengan kelompok laki-laki, mereka dalam rentang waktu pelaksanaan PP akan mencurah-

kan seluruh waktunya agar pelaksanaan PP dapat berjalan dengan baik.

Hal terpenting dalam pelaksanaan PP adalah pembuatan peta sketsa, yaitu peta "kasar" dan sederhana yang dibuat secara bebas (tanpa skala dan koordinat) di atas kertas secara bersama-sama untuk mendapatkan gambaran utuh tentang wilayahnya (Natalia, Achmaliadi, Hanafi, Safitri, Kurniawan, & Pramono, Membuat Peta Sketsa, 2005, hal. 1). Baik laki-laki maupun perempuan memiliki peran penting dalam proses penggambaran, karena peta sketsa ini kemudian akan dipergunakan sebagai pegangan oleh tim pengumpul informasi langsung dari lapangan. Peta sketsa berisi informasi yang sangat rinci tentang batas-batas wilayah, peta wilayah yang berisi tata ruang wilayah mereka (termasuk di dalamnya informasi tentang pemukiman, lokasi pertanian, hutan, perkebunan, lokasi pemakaman, tempat-tempat bersejarah, sungai dan gunung), serta gambaran tentang potensi sumber daya alam yang ada di wilayahnya (seperti tempat mengumpulkan ranting pohon, mengambil buah-buahan, mengambil sayuran, sumber mata air, sumber ikan, dan sumber daya alam lainnya yang ada di wilayah tersebut). Khusus untuk menggambarkan secara utuh tentang potensi sumber daya alam, peran perempuan menjadi sangat penting untuk terlibat aktif di dalam pelaksanaannya. Hal ini juga yang dengan mudah untuk meyakinkan semua pihak di setiap komunitas dimana akan dilaksanakan PP.

Demikian juga dengan peran dalam pembuatan peta tiga dimensi, dimana peta tiga dimensi ini merupakan bentuk kecil dari suatu wilayah di permukaan bumi. Berbeda dengan peta dua-dimensi, peta tiga-dimensi bisa menggambarkan ketinggian dan kecuraman suatu wilayah. Seringkali, peta tiga dimensi disebut, atau dapat disamakan dengan miniatur (Natalia, Achmaliadi, Hanafi, Safitri, Kurniawan, & Pramono, 2005, hal. 1). Sama halnya dengan pembuatan peta sketsa, peta tiga-dimensi juga menggunakan informasi yang dimiliki oleh kelompok perempuan di dalam kehidupan sehari-harinya. Perbedaannya dengan peta

sketsa, pembuatan peta tiga dimensi ini menggunakan teknologi pembuatan peta yang lebih akurat, dimana sudah dilengkapi dengan skala dan koordinat. Proses pembuatannya terpusat di satu tempat, dimana kelompok perempuan bisa terlibat secara penuh karena mereka bisa secara bergantian mengatur diri mereka sendiri agar tugas dan tanggung jawab rumah tangga tetap bisa dijalankan.

Dengan keterlibatan kelompok perempuan, khususnya dalam pembuatan peta sketsa dan pembuatan peta tiga dimensi, semakin meyakinkan kelompok perempuan bahwa sesungguhnya mereka memegang peranan yang penting dalam pengelolaan sumber daya alam. Di sejumlah pengalaman dalam melakukan PP, informasi tentang potensi wilayah, khususnya potensi sumber daya alam, dimiliki oleh kelompok perempuan dan diinformasikan oleh kelompok perempuan. Hal ini sangat terkait dengan PP yang dimaksudkan untuk mewujudkan keadilan dalam komunitas karena persoalan ketimpangan antara kewenangan dan peran-peran dalam pengelolaan sumber daya alam merupakan hal yang sangat penting untuk dijernihkan. Jika tidak, konsep PP dengan kata kunci partisipatif, dan dilakukan di komunitas perempuan untuk pengelolaan SDA, sekadar melibatkan kelompok perempuan sebagai bentuk partisipasi saja. Sejumlah pengalaman PP sudah membuktikan hal ini, bahwa kelompok perempuan bukan hanya memenuhi konsepsi partisipasi, apalagi partisipasi yang pasif, melainkan sudah menunjukkan bahwa memang merekalah yang dominan dapat memberikan informasi tentang potensi sumber daya alam dalam pembuatan peta dalam pelaksanaan PP.

Di sisi lain, konsep PP telah menjanjikan upaya-upaya untuk melakukan penguatan kepada kelompok perempuan agar bisa mendapatkan ruang dalam kontrol lahan garapannya atau lebih luas lagi kontrol dalam pengelolaan SDA. Proses PP itu sendiri targetnya adalah menuju kedaulatan rakyat atas ruang, yang maknanya adalah setiap langkah dan strategi rakyat dalam pengelolaan wilayahnya dengan cara melakukan pengelolaan sumber daya alamnya. Karenanya PP pada prinsipnya hanyalah

melakukan inventarisasi yang bermuatan proses meyakinkan dan menegaskan rakyat bahwa wilayahnya adalah kedaulatannya. Demikian juga dengan peran kelompok perempuan yang sangat besar, proses PP sendiri berupaya menegaskan kepada kelompok perempuan tersebut bahwa perannya memang sangat penting dalam pengelolaan sumber daya alam. Karena dengan sedikit "memaksakan" keterlibatan kelompok perempuan dalam PP, maka selama proses itu pula mereka mendapatkan penegasan-penegasan pentingnya peran mereka. Hal ini akan semakin mempermudah tahap selanjutnya dari PP itu sendiri, yaitu ketika dilaksanakan pertemuan untuk membicarakan tindak lanjut pemanfaatan hasil-hasil proses PP.

PP untuk Penguatan Perempuan atau Kelompok Perempuan yang Memperkuat PP?

Kata 'penguatan' bermakna sebagai sebuah upaya untuk memperkuat, dan terkait dengan penguatan komunitas perempuan, yang tidak bisa lepas dari kenyataan yang ada di masyarakat tentang peran perempuan dalam komunitasnya sendiri. Hal ini juga terkait dengan cara pandang terhadap peran perempuan di tengah-tengah komunitas tersebut. Misalnya dalam komunitas petani, kegiatan pengelolaan lahan (penguasaan, pengusahaan dan permodalan), dimana perempuan telah mampu mengakses prosesnya. Tetapi ternyata hak atas kontrol dan pengambilan keputusan (yang merupakan hal terpenting) dalam mengelola lahan, tidak/belum dimiliki oleh kelompok perempuan.

Metode PP sebenarnya bisa menjadi salah satu jawaban atas hak kontrol dan pengambilan keputusan, karena penekanan PP adalah pada terminologi "partisipasi" yang berkeadilan yang menjadi sangat relevan dalam analisis di atas. Tetapi sayangnya, kenyataan mikro di atas menunjukkan bahwa persoalan kontrol terhadap lahan (penguasaan, pengusahaan, permodalan) belum menjadi bagian dari kewenangan kaum perempuan. Sebelum 'keadilan' terwujud di komunitas, maka proses penguatan komu-

nitas perempuan melalui PP tetap hanya akan ditempuh dengan cara "sekadar melibatkan kaum perempuan" -jika tidak ingin dikatakan sebagai alat legitimasi- dalam setiap proses PP. Walau bagaimanapun, PP -proses partisipasi- tetap bisa menjadi pintu masuk dalam proses penguatan komunitas perempuan; sejauh ada upaya-upaya yang terus menerus agar kaum perempuan bisa mendapatkan ruang dalam kontrol lahan garapannya, atau lebih luas lagi kontrol dalam pengelolaan SDA.

Terminologi partisipatif yang sangat kuat dalam metode PP, yang mensyaratkan alokasi waktu yang harus disediakan dalam proses PP, bisa menumbuhkan 'belokan-belokan' baru. Budaya masyarakat Indonesia pada umumnya -terlepas bagaimana pandangan umum terhadap peran penting kaum perempuan- masih menganggap perempuan adalah pelaku utama tugas-tugas domestik rumah tangga. Yaitu memenuhi kebutuhan seluruh anggota keluarga dengan strategi yang terus berkembang dari hari ke hari, termasuk dalam strategi pengelolaan sumber daya alam yang pada intinya untuk memenuhi tanggung jawabnya dalam rumah tangga. Dengan tradisi yang masih seperti itu, maka terminologi partisipatif perlu dicermati dengan baik, agar tidak terjadi 'gegar' budaya dengan diterapkannya konsep PP dalam konteks penguatan komunitas perempuan.

Akan berbeda halnya jika kewenangan kontrol terhadap SDA sudah menjadi bagian dari kewenangan kaum perempuan. Dalam kondisi seperti ini metode PP akan dengan mudah diadopsi dan proses penguatan komunitas perempuan akan terus berlanjut. Pada saat hal ini belum ada/terjadi, maka 'belokan' yang harus dibuat dalam metode PP -minimal- diarahkan untuk mendorong kaum perempuan dalam mencetuskan inisiatif bersama kaum laki-laki untuk melakukan kegiatan bersama dalam konteks kontrol lahan atau pengelolaan SDA. Dengan kata lain, dalam kegiatan PP komunitas perempuan tidak hanya sekadar menjadi "kelompok ikutan" di setiap proses PP, tapi ternyata memiliki peran penting di dalam penguatan dan penegasan tentang potensi wilayah yang mereka (komunitas secara keseluru-

han) miliki. Sering ditemukan dalam sejumlah pengalaman PP, kelompok perempuan baru menyadari bahwa mereka memiliki lebih banyak informasi tentang wilayah mereka, khususnya tentang potensi sumber daya alam mereka.

Kekayaan informasi yang mereka miliki ini tentunya sangat menunjang proses PP, karena hasil PP dapat berfungsi sebagai "barang" tandingan untuk melawan upaya-upaya pihak luar yang hendak melakukan eksploitasi sumber daya alam di wilayah dimana komunitas berada. Informasi yang ditransformasikan ke selembar peta, sangat berguna bagi kelompok yang akan melakukan advokasi serta kampanye untuk mempertahankan ruang hidup komunitas secara keseluruhan.

Dengan demikian, jawaban atas sebuah pertanyaan, apakah PP untuk Penguatan Perempuan atau Kelompok Perempuan yang Memperkuat PP? bukanlah sebuah pertanyaan dengan jawaban pilihan ganda, karena kedua pilihannya terkait satu sama lain. Selama proses PP dilakukan dengan konsepsi PP yang ditawarkan, maka PP itu sendiri bisa menjadi salah satu cara untuk memperkuat -dengan makna mendorong keterlibatan aktif- kelompok perempuan di komunitas, namun jika tidak melibatkan perempuan, pasti target untuk menuju kedaulatan rakyat atas ruang tidak akan tercapai. Hal ini disebabkan banyaknya informasi yang dimiliki oleh kelompok perempuan yang berkait dengan tanggung jawabnya dalam keluarga dan kegiatannya sehari-hari untuk memenuhi tugas dalam rumah tangga.

Penutup

Identitas Perempuan Indonesia

Menyintas Di Tengah Pusaran Kapitalisme Global

Oleh Muhammad Nurkhoiron

Pada suatu pagi di tahun 2006, saya masih mengenang dengan baik peristiwa kecil namun menarik disimak. Seorang perempuan berambut pirang (dengan warna semir rambut yang menyilaukan), berparas rupawan dengan *make up* tebal. Sebut saja Yanti -bukan nama sebenarnya. Ia berjalan santai dengan celana jins ketat, bersendal tumit tinggi, berkaos oblong sambil menenteng HP nokia di tangannya. Perempuan itu menyusuri ruko-ruko kecil di tengah pasar tradisional. Pasar ini adalah satu-satunya pasar di suatu desa di Jawa Timur, sebuah desa yang terus beranjak menjadi kota kecil lantaran secara bertahap semakin ramai dipenuhi barang-barang konsumsi untuk memenuhi dahaga orang-orang seperti Yanti. Di suatu ruko, tiba-tiba ia berhenti. Matanya menelisik satu persatu busana muslimah yang dipajang dengan gantungan yang diletakkan di atas paku dinding. Baju itu dipilih satu persatu. *Seng warnane rodo ngejreng ora ono mbak?* (yang warnanya cerah-bersilau ada tidak), kata si perempuan dengan logat khas Jawa Timuran. *Onok, engko lek dadi regane* (ada, nanti kalau harganya jadi), kata penjaga ruko bersemangat.

"Biasane arek-arek sing kerjo nek Hongkong, selerane ngejreng". Si penjaga ruko itu rupanya sudah hafal warna-warna kesukaan pembeli. Faktanya, pasar tradisional di tempat itu selalu ramai dikunjungi pembeli, dan sebagian besar pembeli rupanya adalah buruh migran. *Handphone*, celana jins, jilbab, rambut semir, lebaran/mudik dari Hongkong, Malaysia, dan lain-lain, rupanya telah menjadi fenomena baru yang banyak dijumpai di desa-desa yang menjadi lumbung buruh-buruh migran. Belum lagi bila ditelusuri lebih dalam, mungkin seperti gambaran Yulianingsih mengenai perubahan di Jangkaran; rumah-rumah baru berkeramik, sepeda motor, dan aksesori-aksesori baru. Fenomena ini tidak muncul begitu saja. Yanti dengan kemolekan bergaya metropolis adalah bagian dari sejarah perubahan pedesaan yang lebih luas. Sayangnya, sepemahaman penulis, belum banyak kajian, riset dan tulisan-tulisan yang terpublikasi secara akademik perihal fenomena Yanti dengan segala atribut, perubahan identitas yang dibawanya. Menunjuk ke beberapa bidang kajian ilmu sosial, terutama sosiologi dan antropologi, sering dibedakan secara kategorikal antara atribut dan tanda identitas tertentu berdasarkan lokasi dan setting sosial. Misalnya, saat ini masih bertahan dengan baik kajian-kajian yang berada di arus utama *(mainstream)* yang membedakan antara sosiologi/antropologi kota vs pedesaan. Yang satu berdiri di lokasi yang diklaim sebagai pusat modernitas, kemajuan, industrialisasi, sementara yang satunya lagi menunjuk kepada lokasi bagi hal-hal yang terkait dengan tradisionalitas, ketertinggalan, *rural/subsisten*, pra-industri, dan seterusnya.

Dalam kajian sosiologi klasik, sering ditunjukkan parameter dan batas konseptual yang "jelas" antara apa yang kini disebut desa dan kota. Suatu ruang sosial yang dibedakan secara cukup tegas dan bahkan oposisional. Desa ditandai sebagai ruang sosial dimana eleman budaya masa lalu terus dipertahankan; tradisional, agama, budaya setempat, kolektivitas, dengan segala panorama keindahan alam yang sejak masa kolonial kerap didramatisasi dengan julukan *mooi indie*; surga orang-orang modern. Perbedaan

ini lalu turut menciptakan suasana pereduksian kajian sosiologi pedesaan yang melulu bicara isu pertanian, nasib orang tani yang kalah/bertahan menghadapi perubahan. Kalaupun kemudian diletakkan kajian terkait isu perubahan sosial, tidak sedikit diantara kajian-kajian yang cenderung menerima modernisasi sebagai keharusan dan melihat proses ini secara monistik.[1]

Dimensi	Urban	Rural
Ekonomi	Sektor sekunder/tertier	Sektor industri primer
Ketenagakerjaan	*Manufacturing*, konstruksi, administrasi dan jasa	Pertanian, kehutanan, dan bidang pekerjaan di industri pokok lainnya
Pendidikan	Lebih Tinggi	Didominasi orang penduduk berpendidikan rendah
Akses Pelayanan	Tinggi	Rendah
Akses informasi	Tinggi	Rendah
Perhatian terhadap komunitas	Rendah	Tinggi
Demografi	Angka kelahiran dan kematian rendah	Angka kelahiran dan kematian tinggi
Pandangan Politik	Terbuka, liberal, kritis	Konservatif, takut terhadap perubahan
Etnisitas	Heterogen	Homogen

Dikutip dari The Urban-Rural Divide: Myth or Reality? by Alister Scott, Alana Gilbert & Ayele Gelan Macaulay logo Socio-Economic Research Group (SERG) Series Editor: Claudia Carter[2]

[1] Bikhu Parekh menunjukkan bahwa konsekuensi sikap monistik ditunjukkan dengan upaya-upaya negara Barat yang merasa sebagai satu-satunya sumber modernitas, kemajuan dan kebebasan. Oleh karena itu, tujuan ini kerap dilakukan melalui cara topdown dan kolonisasi. Lihat, *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory* (2002).

[2] Diunduh dari http://www.macaulay.ac.uk/economics/research/SERPpb2.

Pandangan itu mempercayai perkembangan manusia/peradaban dilalui dari tahap sederhana menuju taraf kehidupan yang kompleks, dari tradisional menuju modern, dari desa menuju peradaban kota yang secara linear mengikuti seperti alur sejarah-sejarah Barat. Menurut Alister Scott, Alana Gilbert dan Ayele (yang mamaparkan tabel dikotomi diatas), hubungan desa-kota, rural-urban dalam perkembangannya tidak selalu oposisional dan sebagai kategori yang ketat dan baku. Berlangsungnya globalisasi menuntut perubahan konseptual karena globalisasi meretas jarak dan ruang ke dalam percaturan dunia yang semakin terintegrasi satu sama lain. Apa yang terjadi di tingkat perkotaan secara bersamaan juga bisa terjadi di area rural. Proses migrasi dan mobilisasi yang cepat tak lagi membentuk satuan pedesaan sebagai entitas yang selalu berkonotasi dengan ketertinggalan, komunal dan hal-hal yang bersifat non-kota.

> *Equally, increased mobility and transport has meant that rural space is being increasingly penetrated by urban influences and interests and a simple urban-rural differentiation in anything other than land use becomes problematic. Consequently, whilst an area might appear rural in terms of land use and population density (traditional definitions used worldwide), the people living there have different attachments, perceptions and values to rural depending on a range of social and economic circumstances.*

Yanti adalah sosok yang bisa menjadi contoh figur yang meretas batas identitas kota-desa. Ia adalah bagian dari warga global, pulang pergi dari Hongkong ke Jawa Timur, sembari mengalami kehidupan di daerah metropolit Hongkong, merasakan denyut nadi modernitas, menjadi bagian dari skrup-skrup industrialisasi, tapi pada saat yang bersamaan ia mengalami mudik: Tiap tahun menjelang lebaran, orang-orang berbondong-bondong pulang kampung, meskipun mereka harus rela berdesakan

pdf

di kereta-kereta sejak dari pembelian tiket, macet di jalanan, dan bahkan harus rela menempuh perjalanan dengan sepeda motor ketika semua alat transportasi tak bisa diraihnya. jadi, yang menarik dari sosok Yanti adalah sosok pekerja/buruh transnasional. Jarak geografis yang begitu jauh antara tempat ia bekerja dengan kampung halamannya tak mengurangi sedikitpun perasaannya untuk "kembali ke kampung". Dan saat ia di kampung, Yanti pun telah berubah. Ia bukan lagi gadis polos seperti saat ia menjadi gadis desa belasan tahun yang lalu. Rambut disemir, bibir dibungkus dengan lipstik tebal, baju ketat, celana jins, kukira adalah semiotika konsumtif perempuan-perempuan belia di desa saat ini. Belum lagi sepeda motor baru, rumah-rumah berdinding keramik, antena parabola, dan tidak jarang mobil-mobil pribadi yang dipajang di depan rumah. Sosok Yanti bahkan kini telah menjadi fenomena biasa. Ia bisa berbaju ketat tapi untuk momen tertentu ia juga bisa mengenakan kerudung dan mengenakan jilbab meskipun desa tempat tinggal Yanti masih mengandalkan cocok tanam sebagai mata pencaharian mereka.

Terkait cerita Yanti, C. Wright Mills menyatakan bahwa biografi memiliki kaitan erat dengan sejarah sosial yang lebih luas. Menurut Mills, tugas ilmuwan/sosiolog adalah mengembangkan apa yang ia sebut sebagai imajinasi sosiologis. Dalam konteks sejarah Yanti, celana jins ketat, rambut disemir, dan jilbab bertautan atau menjadi bagian yang tak terpisahkan dengan sejarah perubahan desa, migrasi, urbanisasi, dan globalisasi. Sejak kapan jilbab bercokol di suatu lokasi desa dan menjadi bagian dari tata busana mereka sehari-hari? Tidakkah desa-desa seperti di Jawa tidak memiliki sejarah di masa lampau terkait busana jilbab ini?

Itulah sebabnya, sosok Yanti berbeda sama sekali dengan apa yang dilakukan oleh gadis-gadis kampus, mahasiswi yang secara sadar membentuk perbedaan-perbedaan melalui konsumsi berpakaian. Jika jilbab yang kerap ditakdirkan sebagai baju penutup aurat dan seringkali alasan penggunaan jilbab lebih didorong oleh keyakinan teologis tiba-tiba harus diprofankan oleh sosok Yanti yang sejak awal tak mengenal jilbab dalam pengertian yang

doktriner? Semiotika Yanti dalam cerita diatas menjadi penanda betapa jilbab tak lagi memiliki preferensi yang bersumber dari agama (meskipun sumber agama tidak bisa dinafikan). Ini menciptakan tumpang tindih sekaligus keterkaitan yang kuat antara jilbab sebagai jenis pakaian yang memiliki sandaran doktrin agama dengan jilbab sebagai bagian dari proyek industrialiasasi busana muslimah saat ini.

Cerita Yanti menjadi lebih terang dengan melihat tulisan Heru Prasetia. Tulisan Heru ini memperkuat tesis, Jameson yang memperlihatkan jilbab kini sebagai bagian dari budaya konsumen. Berbeda dengan aura subversifnya di masa Orde Baru, jilbab telah menggelinding ke dalam pusaran kapitalisme global. Keberadaannya bukan sesuatu yang ditakuti, dikejar-kejar oleh rezim politik tertentu, tetapi justru dimanfaatkan, dimanipulasi sedemikian rupa untuk meningkatkan nilai jual ekonomi busana jilbab. Itulah sebabnya, jilbab tak lagi sebagai barang langka, subversif dan oleh karena itu simbol-simbol kebesarannya tidak lagi terletak di dalam aura politiknya. Jilbab kini menjadi budaya massa yang dibesar-besarkan melalui produk iklan, edukasi, dan pertunjukan-pertunjukan (pameran, peragaam busana, dan lain-lain).

Itu artinya, jilbab tak lagi tabu disandingkan dengan celana jins (ketat), dan rambut semir ala Yanti. Sementara sosok Yanti disini tak lagi menjadi polemis. Dalam posisi ini Yanti memiliki banyak pilihan, meskipun pilihan itu mesti terkait dengan konteks dimana Yanti berada. Yang menarik, Yanti kini menjadi sosok yang lebih multikultural meskipun sebatas pada pilihan konsumsi berbusana. Disini ia memiliki "kebebasan" berbusana. Dalam berjilbab, Yanti lebih terbuka dibandingkan dengan perempuan sebaya yang kerap memilih jilbab sebagai busana ideal yang menunjukkan sikap kepatuhan terhadap agama.

Dalam relasi sosial yang lebih luas, kebebasan Yanti menyerupai kebebasan dan "kemandirian" Bu Carik sebagaimana digambarkan Yulianingsih Riswan. Yulianingsih tertarik dengan sikap Bu Carik yang unik. Keunikan itu ia temukan dari relasi

gender antara Bu Carik dengan suaminya, dan bagaimana Bu Carik menempatkan diri dalam relasi sosial di sekitar desanya. Bu Carik digambarkan sebagai sosok "bukan perempuan biasa"; pandai bersosialita, berjejaring dengan elite-elite desa, sekaligus pandai memerankan posisinya sebagai perempuan untuk menciptakan peluang-peluang baru. Tulisan Yulianingsih ini menggeser pandangan umum yang kerap meletakkan posisi perempuan, terutama dalam bingkai budaya Jawa sebagai *tiyang wingking*. Gambaran Bu Carik menyuguhkan narasi yang sama sekali baru, dimana subyek Bu Carik diangkat sebagai suatu sosok hidup yang berada dalam konteks historis tertentu. Yulianingsih dengan cukup telaten mendekati subyek amatannya seperti suatu peta di google yang digeser ke ukuran yang lebih mendekat *(zoom in)*. Dengan ukuran *zoom in* ini suatu titik di tengah peta sosial dan geografi desa/propinsi/nasional dapat ditangkap lebih jelas, bersama relasinya dengan titik-titik lain. Itulah lokus Bu Carik.

Disini hidup dan kehidupan Bu Carik dilukis dari sudut pandang yang lain. Bu Carik dalam narasi Yulianingsih tidak mewakili sosok ibu-ibu rumah tangga yang dilukiskan sebagai pendamping setia suami yang tengah bertugas sebagai tokoh masyarakat. Sebaliknya, Ibu Carik sendiri adalah tokoh masyarakat. Ia tidak mewakili nama besar suami, atau lelaki yang berada di lingkaran hidupnya. Sebaliknya, ia berusaha mewakili dirinya sendiri meskipun panggung yang cukup terbuka ini tidak mungkin ia rasakan tanpa keberadaan dan posisi suaminya sebagai Pak Carik. Meskipun istilah Carik menempatkan suami (Pak Carik) sebagai sosok penting, namun gambaran Yulianingsih menunjukkan bahwa determinasi lelaki atas status/predikat tokoh carik yang selama ini berlaku tergoyahkan.

Faktanya, Bu Carik lebih dikenal dibandingkan suaminya, Bu Lurah dan Pak Lurah. Dalam hirarki kuasa politik Desa, seharusnya lurah merupakan pemimpin tertinggi dan memiliki kewenangan langsung bagi kebijakan-kebijakan di desanya. Carik hanya bertugas secara administratif dalam membantu kegiatan-kegiatan kelurahan. Di Jangkaran posisi ini berubah, terutama

karena kelebihan Bu Carik. Pak Lurah tidak memiliki kekuasaan *de facto*, karena setiap timbul kebijakan-kebijakan untuk memobilisasi warga, Lurah Jangkaran tidak memiliki pengaruh apapun kecuali ia mendelegasikan kekuasaannya ini kepada Pak Carik (dan secara operasional, Bu Carik-lah penggiatnya). Dengan kekuasaan de facto ini, nampaknya warga Jangkaran tidak pernah mempersoalkannya. Sebaliknya, bagi mereka, khususnya di kalangan ibu-ibu, Bu Carik adalah pemimpin dan penggerak yang kerap diikuti.

Apakah arti pergeseran ini? Dalam konteks Indonesia, peran Lurah secara hirarkis posisinya lebih tinggi dibandingkan carik (sekretaris desa). Oleh karena itu, Lurah memiliki wewenang dan otoritas langsung untuk memobilisasi dan mengendalikan warga. Di beberapa desa, khususnya di wilayah Jawa, peran pemimpin lokal setingkat kepala kelurahan, kepala kecamatan, hampir semuanya didominasi lelaki. Itu artinya, posisi Bu Carik di Jangkaran telah merubah relasi kuasa Pak Lurah, dalam kaitannya dengan warga desa. Sebagai perempuan, Bu Carik meretas batas dominasi kuasa lokal yang cenderung patriarkis, dimana pucuk pimpinan formal identik dengan kaum lelaki. Misalnya, di kelompok lain seperti organisasi informal, hirarki kekuasaan komunitas adat, organisasi setingkat desa, peran lelaki juga memegang posisi dominan. Bahkan dominasi lelaki berlaku terjadi di keluarga inti. Di hampir struktur keorganisasian di masyarakat tingkat lokal, kepemimpinan lelaki menjadi tak terelakkan, jika tidak dikatakan mutlak.

Selain itu, cara berbusana Bu Carik menarik juga disimak. Nyaris tidak berbeda dengan Yanti, Bu Carik mengerti cara berdandan menyesuaikan dengan kondisi sosial, dan tanpa perlu "mengurung kebebasannya". Seperti diuraikan Yulianingsih, ia bisa mengenakan "*u can see*", baju ketat, sekaligus kerudung/ jilbab untuk kegiatan yang berbeda. Fakta ini berbeda dengan sejarah tubuh perempuan di tempat lain di nusantara. Misalnya, dalam periode generasi sebelum Bu Carik pendisiplinan tubuh perempuan melalui jilbab sudah dikenal sejak abad ke-17. Seperti

ditulis Rhodes yang dikutip kembali oleh Anthony Reid, "diantara kaum elite kota-kota di pelabuhan dalam abad ke-17, perzinahan dihukum mati, dan para perempuan kadang-kadang, seperti halnya di Makassar, tertutup seluruhnya dari kepala hingga kaki, sedemikian rupa hingga wajahnya pun tidak terlihat" (Reid, 1999; 218, Rhodes 1653; 207).

Namun persis di konteks ini, penyebaran agama kitabiah (Islam, Kristen/Katolik) di Asia Tenggara, khususnya di nusantara menyerupai suatu bentuk kompromi dan akomodasi yang luar biasa terhadap budaya-budaya setempat. Itu artinya, agama-agama ini tak bisa bertahan hidup tanpa disertai sikap yang toleran terhadap budaya-budaya yang telah berkembang sebelumnya. Kekuatan animis atau dinamis -suatu label yang digunakan oleh antropolog Barat untuk menjustifikasi agama/keyakinan lokal- terus menggelinding mewarnai penyebaran agama-agama baru. Kembali mengutip Anthony Reid, terdapat bukti yang menggambarkan akomodasi dan sin-kretisme supaya agama ini bisa diterima dan dipeluk penduduk setempat. Di wilayah Sumatera Utara (Batak) bagian selatan terdapat penolakan pihak perempuan yang ditempatkan dibawah laki-laki, khususnya dalam kegiatan pertanian. Mereka menuntut pembagian yang adil. Di Lombok, perempuan lebih berani lagi. Di Babad Lombok dikisahkan bahwa ketika semua pria di Lombok mengakui keunggulan kekuasaan Jawa dan bersedia di sunat, para perempuan menolak menjadi Islam (Reid, 1999; 219).

Sayangnya Reid tidak meneruskan gagasannya sampai ke masa-masa berikutnya. Karena seperti telah kita lihat saat ini, seiring pergantian rezim politik di nusantara, penggunaan jilbab oleh perempuan mengalami pasang surut. Seperti sedikit dijelaskan di muka, periode pertama Orde Baru dihiasi dengan sikap politik *islamophobia*, salah satunya mencurigai seluruh atribut dan simbol yang dianggap mempertontonkan sikap primordialisme (Islam). Begitu Orde Baru runtuh, tumbang juga perasaan *islamophobia* ini. Kondisi yang berubah ini bahkan menuju titik yang cukup ekstrim. Bila di masa Orde Baru jilbab dilarang, dicaci maki dan

dituduh subversif, saat ini justru busana jilbab direpresentasikan sebagai model ideal bagi busana muslimah. Pergeseran ini berkembang seiring naiknya kelompok Islam ke panggung politik. Padahal, kelompok ini di masa Orde Baru kerap berseberangan dengan pemerintah. Namun, begitu jilbab semakin diterima di masyarakat bukan visi negara Islam yang semakin popular di masyarakat. Jilbab terus popular dan laku dijajakan sebagai busana yang laris dijual di pusat-pusat belanja, tanpa perlu mendirikan negara Islam.

Pendeknya, kini ketika Islam, Kristen, Barat, dan indigenisasi hadir sebagai wacana yang datang dan disemai secara serentak, seiring wacana globalisasi, perempuan menampilkan sosoknya yang plural dan multivokal. Melalui Bu Carik dan Yanti ini, pengguna jilbab tidak melulu menampilkan semangat puritan, meskipun tidak sedikit pengguna jilbab mempertahankan puritanisme ini. Jilbab secara semiotis, memperlihatkan simbol yang memiliki dimensi multitafsir, ambivalensi dan seringkali paradoks. Penggunaan jilbab oleh perempuan di Indonesia saat ini, tidak selalu menggunakan sumber doktrin yang sama. Penggunaan jilbab di kalangan selebriti, kelas menengah mapan, ibu-ibu pengajian, dan buruh migran yang baru datang dari Arab Saudi tidak lagi berasal dari sumber pengetahuan yang sama seperti yang selama ini dirawat oleh kaum hawa yang menggunakan *purdah*, jilbab panjang sampai tumit, dan perempuan sekelas yang saat ini berseliweran di pesantren-pesantren puritan.

Pengkomodifikasian jilbab melalui outlet, mall, dan pusat-pusat grosir, dipenuhi dengan pengeksploitasian hasrat feminitas, pendayagunaan "kekuatan" perempuan bertajuk muslim yang berinteraksi dengan selera global. Ini berbeda dengan sumber teologis yang puritan, kapitalisme justru menawarkan kancah perayaan, bukan perlawanan dan *subversi* (terhadap kapitalisme). Tidak mengherankan jika inisiatif pertama yang mendorong penggunaan jilbab sebagai bentuk mode baru berawal dari para selebriti. Maka jadilah jilbab kini sebagai salah satu tren mode internasional, setingkat mode-mode pakaian lain yang sering dipamerkan di kota-kota in-

ternasional, Milan (Italia), London (Inggris), dan Singapura.

Kini karena pencitraan melalui iklan, media, seolah-olah tidak lengkap (kurang sempurna Islamnya) jika muslim perempuan tidak mengenakan jilbab. Di institusi pendidikan Islam, dari sejak taman kanak-kanak, SD, SMP, SMU, sampai perguruan tinggi, jilbab telah menjadi sejenis pakaian yang diwajibkan (lihat: tulisan Heru Prasetia). Bahkan di beberapa sekolah negeri, jilbab diwajibkan bagi siswi/siswa perempuan. Dalam konteks kewajiban dan aturan sekolah yang mewajibkan penggunaan jilbab, busana ini berkoherensi dengan otoritas sekolah dalam menjelajahi formasi-formasi pendisiplinan, aturan ketat dan penyeragaman. Bila dimasa Orde Baru rezim pendisiplinan, penyeragaman berhubungan dengan ororitas nasional yang menggunakan paradigma ketertiban sosial, dalam konteks penggunaan jilbab ini sekolah menuruti otoritas lain yang sebelumnya diindahkan, bahkan dinafikan oleh rezim Orde Baru, yakni agama. Dalam hal ini, tubuh siswa perempuan tidak saja dibentuk untuk mengamankan rezim stabilitas keamanan, akan tetapi melindungi masyarakat dari maksiat dan sikap tercela yang dilarang agama (Islam). Otoritas negara dan agama saling bergandengan. Itu artinya, seiring pelepasan secara dramatis represi Orde Baru, otoritas-otoritas yang memproduksi dan mereproduksi regulasi dan pendisiplinan tak lantas mengalami kebangkrutan. Orde Baru hanya mengalami kebangkrutan rezim represif lewat demiliterisasi sebagai aparatur paling berwenang dalam menyelenggarakan ketertiban waktu itu.

Namun seperti disampaikan oleh Daniel Bell, masa pasca Orde Baru ditandai dengan penggunaan kuasa agama yang menyerukan puritanisme sembari pada saat yang sama, di luar agama ini terjadi kondisi yang bersebalikan: Perayaan hedonisme dan konsumerisme (Bell, 1996; 432-433). Bell mengidentifikasi kondisi ini sebagai pasca modernisme, atau semacam kontradiksi yang terjadi di sekitar tubuh kapitalisme seusai kapitalisme awal yang menanamkan sikap kesalehan, kesederhanaan dan puritanisme (Bendix 1977, Weber 2002). Jika Bell menggambarkan

sikap ini sebagai anomali dan kemelencengan modernitas, kaum postmodern justru merayakannya sebagai runtuhnya narasi-narasi besar mengenai modernitas.

Berbeda dengan Bell, dan kelompok romantis dari pasca modern lain, Frederic Jameson mensinyalir budaya konsumerisme global. Menurut Jameson, budaya ini merevitalisasi kapitalisme global melalui citra, gaya dan keramaian berkonsumsi. Tidak ada yang berubah seperti harapan Marxisme revolusioner, eksistensialisme ataupun gerakan anti-kapitalisme lain, konsumerisme justru memapankan kapitalisme sebagai sesuatu yang lumrah karena terus diakrabi oleh berbagai kelas di masyarakat. Dalam konteks revitalisasi jilbab, busana ini memerlukan inovasi, kebaruan dan penciptaan ulang untuk menciptakan peluang-peluang pasar. Dalam perayaan busana jilbab sebagai barang konsumsi, seperti komoditas busana pada umumnya, jilbab merevitalisasi bentuk-bentuk penutupan aurat yang ditetapkan ke dalam kebaruan-kebaruan seiring perebutan dan persaingan pasar. Produksi, reproduksi, sirkulasi ini berjalan seiring perluasan pasar di tengah pusaran kapitalisme global. Maka, jilbab disini telah masuk sebagai salah satu bisnis yang menggiurkan di industri *fashion*. Ia tidak saja penegasan terhadap kultur yang dibaptis melalui doktrin agama, tetapi telah menyerupai suatu mode-mode busana yang memperlihatkan status sosial, ekonomi, dan pilihan nilai perempuan yang beragam.

Meskipun demikian, di tengah selebrasi jilbab yang beraneka warna, perluasan otonomi perempuan dalam menggunakan cita rasa berbusana belum menjelaskan skenario ketimpangan ekonomi politik, apakah dalam konteks ini perempuan beranjak ke perubahan yang lebih demokratis atau tidak. Ruth Indiah Rahayu di bagian pendahuluan telah membuat kerangka yang jelas bagaimana ruang sosial yang dirayakan oleh Bu Carik, Yanti, perempuan Muara Karang, apalagi yang tergusur di Sulawesi Selatan (dalam tulisan Idham Arsyad) tidak merubah posisi mereka yang rentan penindasan dan belum mendapat keuntungan dari proses globalisasi ini. Justru sebaliknya, para perempuan ini

tercerabut dari lokasinya *(deteritorialisasi)* dan terus mengambang dalam lintasan globalisasi.

Gagasan redistribusi ekonomi dalam melihat relasi utara selatan kiranya juga bisa digunakan untuk melihat aspek marjinalitas perempuan. Ekonomi politik kapitalisme masih menyuguhkan gambaran seperti disampaikan Immanuel Wallerstein, relasi utara-selatan sebagai bentuk utuh konfigurasi kapitalisme saat ini yang bersifat sentral-peripheral. Dalam konteks ini, pangsa pasar global, secara khusus menunjukkan segmentasi yang meluas dan menghampiri hampir seluruh negara-negara di dunia. Akan tetapi, teknologi, pemilik modal/investor dan pelaku-pelaku yang berperan penting dalam menciptakan imperium pasar global nyaris dikuasai oleh segelintir negara/orang-orang tertentu yang saat ini berada di bagian utara (negara maju). Dalam dunia global, hubungan ini berlangsung tak seimbang. Biasanya, negara-negara berkembang seperti Indonesia sekadar menikmati posisi sebagai "negara konsumen."

Kaidah utara-selatan mungkin tidak begitu kentara dalam proses produksi dan konsumsi jilbab. Namun, kita dengan mudah bisa melacak betapa pusat-pusat grosir, distributor dan jaringan para produsen industri pakaian ini nyaris dikuasai oleh kelompok-kelompok tertentu. Tanah Abang, Mangga Dua, adalah sedikit contoh pusat-pusat pendistribusian jilbab yang dikuasai oleh kelompok etnis tertentu. Fenomena pusat-pusat perdagangan jilbab menerangkan fungsi ekonomi komodifikasi jilbab. Ironisnya, tidak mudah bagi perempuan seperti Yanti, Bu Carik, dan perempuan pengguna jilbab lainnya meraih posisi sebagai produsen/investor dalam lalu lintas industrialisasi yang menyertakan kerja produktif perempuan. Konfigurasi ini tidak berbeda dengan hubungan industrial pada umumnya yang menempatkan buruh sebagai "obyek penghisapan." Dalam pola hubungan industri, kebutuhan terhadap buruh yang meningkat tidak sebanding dengan upah dan nilai kesejahteraan yang diperoleh. Buruh-buruh yang dibutuhkan pabrik-pabrik, *home industry*, rumah desainer, jauh lebih melimpah dibandingkan sejumlah modal dan

teknologi yang bisa diakses.

Meskipun dalam mobilisasi antar buruh terjadi proses transnasional, kebanyakan perempuan di lintasan ini tak beranjak lebih sebagai buruh. Dalam hubungan sentral-peripheral, globalisasi telah menciptakan pembagian kerja yang tidak seimbang. Negara pusat, yang sering dianggap sebagai negara maju, merupakan kawasan yang menguasai dan menentukan pusat-pusat industri, mengendalikan perputaran uang dan dengan demikian menentukan fluktuasi mobilitas buruh antar negara. Lebih-lebih ketika rezim negara-negara maju dikuasai oleh rezim pasar bebas, tingkat mobilisasi buruh semakin dinamis dan fluktuatif. Mobilitas kaum buruh terkait dan sangat ditentukan oleh perputaran ekonomi uang/investasi yang dengan sangat mudah menjelajah ke berbagai negeri. Ketika investasi yang ditanamkan di suatu negara dicabut, tenaga-tenaga buruh lari ke lokasi lain. Fluktuasi tenaga kerja mengikuti pergeseran dan lalu lintas investasi yang mudah berpindah-pindah dalam hitungan detik. Investor melalui pasar saham cukup mengamati kondisi ini melalui layar monitor, dan dalam hitungan detik bisa menentukan kemana kaum buruh akan beralih mencari sumber-sumber ekonominya.

Desa Jangkaran seperti dikisahkan Yulianingsih menggambarkan efek dari bursa investasi itu. Sebagai desa yang terus dirudung rasa sepi, para lelaki memainkan peran tidak lagi sebagai pemimpin rumah tangga yang mengelola dan mencari sumber rejeki. Kebutuhan terhadap buruh perempuan yang meningkat, ditumpuk dengan persoalan pengangguran lelaki, involusi pertanian, kemiskinan, dan seterusnya menggeser Desa Jangkaran yang semula menyediakan lahan pertanian produktif untuk kebutuhan warganya bergeser sebagai desa penyedia buruh tenaga kerja murah yang siap dikirim ke luar negeri. Buruh-buruh perempuan yang dikirim desa-desa senasib Jangkarang jumlahnya terus meningkat. Bahkan angka resmi dari departemen tenaga kerja dan departemen luar negeri, menyatakan bahwa jumlah pekerja Indonesia yang bekerja di luar negeri mencapai 6.732.942, dengan pertumbuhan para pekerja baru ke luar negeri mencapai

4% pertahun.

Bila ditelusuri dari jumlah desa yang memiliki nasib seperti Jangkaran dibandingkan dengan desa yang bertahan sebagai penyedia lumbung padi, yang terakhir ini jumlahnya semakin menyusut. Nyaris desa-desa lumbung padi berperan sangat minoritas. Desa-desa yang bertahan menawarkan warganya untuk tetap setia sebagai petani mengalami banyak kendala. Selain minusnya kebijakan pemerintah yang berpihak ke mereka, persaingan global tak bisa menahan gencarnya komoditas impor barang pertanian yang jumlahnya terus bertambah. Komoditas impor berupa beras, gandum, kedelai, dan lain-lain menggeser barang-barang pertanian dalam negeri. Persaingan ini memperkecil ceruk pasar para petani lokal di Indonesia. Ini berarti tingkat kekuatan dan daya tarik sektor pertanian yang saat ini masih mampu menyerap sekitar 43 persen tenagan kerja semakin berkurang.

Dalam konteks desa Jangkaran, proses deteritorialisasi juga berlangsung. Meskipun prosesnya tidak sekeras di Soroako (seperti disampaikan oleh Idham Arsyad), petani-petani yang lekat dengan sejarah penduduk warga Jangkaran secara sukarela dan perlahan-lahan melepas tanah-tanah miliknya, lalu mengubah profesi bertani mereka menuju kota-kota impian menjadi buruh-buruh pabrik, tenaga *outsourcing*, buruh PRT, dan seterusnya. Sejarah kaum tani yang kalah bersama proses involusi pertanian menjadi pembahasan yang jamak di masa Orde Baru (Geertz, 1970). Lebih-lebih seusai sejarah pembantaian PKI, proses deteritorialisasi berlangsung lebih dramatis. Sejarah kepergian Bu Carik, dan para penduduk Jangkaran di masa sebelumnya yang keluar negeri menjadi fragmen penting dalam drama revolusi hijau yang dimulai sejak tahun 1960-an.

Lalu bagaimana konfigurasi kapitalisme global berlangsung dalam tingkat mikro, dalam kehidupan sehari-hari Bu Carik saat ia berada di desanya? Seperti dalam tulisan Yulianingsih, Bu Carik pandai merawat tubuhnya. Setidaknya, seukuran perempuan desa, konsumsi kosmetik Bu Carik bernilai mahal karena ia menyukai kosmetik bermerek. Di dalam tulisan Yulianingsih kita

juga bisa menelusuri rumah-rumah baru yang mulai dipermak dengan keramik, sepeda motor baru, dan bagi yang memiliki kiriman remitansi lebih bisa jadi mobil baru. Situasi ini menggambarkan uang remitansi yang sudah diterima oleh suami/anak-anak yang dikirim pihak istri/ibu dari negara asing sebagian besar tidak diinvestasikan untuk mendorong investasi dan produksi. Hampir semua uang hasil remitansi ludes untuk konsumsi. Seperti diuraikan oleh Yulianingsih,

> *Kebutuhan akan akumulasi modal yang berakibat terpacunya gaya hidup konsumtif telah mengakibatkan tingkat konsumsi seseorang dijadikan ukuran kebahagiaan dan status sosial. Saya kira hal ini pun tidak dapat dihindari oleh masyarakat Jangkaran. Menjadi buruh di luar negeri, baik yang dilakukan laki-laki maupun perempuan, kini bukan lagi menjadi persoalan pemenuhan basis ekonomi, melainkan pemenuhan kebutuhan sekunder, hal-hal sampingan, yang menurut Nunuk Prasetyo Murniati hal ini dimasukkan sebagai gejala taraf konsumsi emosional, bukan lagi konsumsi rasional. Dengan demikian motivasi mengkonsumsi bukan karena hal tersebut sesuai kebutuhan, melainkan konsumsi emosional lebih pada mengkonsumsi karena dorongan emosi ka-rena ketertarikan individu atau dorongan lingkungan masyarakat setempat.*

Meskipun terkesan dramatis, gambaran Yulianingsih memperlihatkan kurangnya komitmen perempuan di Jangkaran memperbaiki kualitas dan kesejahteraan hidupnya untuk melipatgandakan hasil upah kerja dari negara lain ke dalam bentuk investasi dan produksi (kecuali sebatas ternak kambing/sapi). Kapitalisme yang terglobalisasi tidak mentransformasi peluang perempuan yang mudik ke kampungnya melakukan inovasi di bidang pertanian. Terdesaknya perempuan ke sektor publik lebih disebabkan oleh persaingan pasar yang membutuhkan tenaga kerja murah, efisiensi dan optimalisasi distribusi. Iklan-iklan perempuan dan citra feminitas disuguhkan sebagai strategi pemasaran dan oleh karena itu memperluas segmen. Maka, Bu Carik dengan gayanya yang molek dan segar mengalami apa yang disebut sebagai pergeseran relasi gender, tetapi tidak merubah banyak struk-

tur ketimpangan gender yang secara makro/global bersifat patriarkis. Meskipun Bu Carik leluasa memobilisasi warga jangkaran, memiliki otoritas lebih besar dibandingkan suami, bahkan Pak Lurah, Bu Carik tetaplah Bu Carik yang selain eks buruh yang pernah pergi ke luar negeri, ia tidak memiliki wewenang lebih kecuali posisinya sebagai Bu Carik. Pak Carik sendiri merasa tugasnya membawa arti saat ia mampu mencatat secara administratif dan memberi kemudahan ijin bagi perempuan-perempuan yang berniat pergi ke luar negeri. Itulah tugas paling rutin dan karena itu posisinya menjadi penting di desa Jangkaran.

Potret yang terjadi di Jangkaran adalah kisah desa yang semakin sepi karena ditinggal para istri pergi ke luar negeri. Dalam sejarah sosial pedesaan, fenomena Jangkaran adalah salah satu fragmen dari cerita besar yang terkait dengan proses migrasi buruh transnasional (lintas negara). Tidak berbeda dengan nasib desa pada umumnya yang ditinggal pergi para penduduknya. Menurut Vandana Shiva, kondisi ini merupakan praktek paling telanjang bagaimana ideologi maskulin diterapkan. Perempuan dipisahkan dari teritorinya. Teritori yang selama ini lekat dengan kerja perempuan adalah alam dan seluruh kekayaan ekologis yang dikerjakan melalui cita-rasa feminin. Menurut Shiva, sejak ratusan tahun sejarah manusia, perempuan memiliki naluri melestarikan alam, menciptakan tekonologi ramah lingkungan dan memberi ruang bagi kekuatan alam untuk melakukan regenerasi.[3] Migrasi dari desa ke kota, dan negara/daerah kering, miskin menuju pusat-pusat industri tidak dipungkiri merupakan dampak dari proyek pembangunan yang dikenal sebagai modernisasi. Modernisasi beranggapan bahwa kemajuan dan kesejahteraan dapat dicapai bila manusia bisa mengembangkan teknologi untuk menguasai alam, dan oleh karena itu, tidak perlu bergantung pada alam.

Melalui pembangunan dan modernisasi, sumber-sumber

[3] Lihat, Vandana Shiva, *Bebas Dari Pembangunan: Perempuan, Ekologi dan Perjuangan Hidup di India*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, bekerjasama dengan KONPHALINDO. 1997.

alam dieksploitasi demi memenuhi kebutuhan manusia. Tradisi, keyakinan, dan sumber-sumber budaya, diubah untuk membela praktik modernisasi ini. Nilai-nilai komunitas penghambat kemajuan digusur, dan berbagai praktek perempuan yang memelihara ekologi dan menciptakan keseimbangan ekologis dianggap sebagai sikap tradisional. Akhirnya, perempuan bersama komunitasnya dipaksa keluar dari teritorinya ketika ekonomi uang menggeser peran mereka sebagai pemangku alam menjadi kelompok buruh. Itu artinya, mereka tidak lagi berkuasa atas alat-alat produksi yang dimiliki tetapi mereka diatur oleh pemilik produksi baru yang sebagian besar dikuasai laki-laki dan digerakkan melalui teknologi mesin. Proses ketercerabutan ini ditulis oleh Ruth Indiah Rahayu sebagai deteritorialisasi.

Sekali lagi, menurut Shiva ini merupakan praktik dari ideologi reduksionisme yang menghilangkan aspek feminitas (karena mengeksploitasi alam), dimana kemajuan manusia dilihat secara linear, berpusat di Barat dan didominasi oleh lelaki. Reduksionisme ini hadir melalui pembangunan (modernisasi) yang digerakkan untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi. Pertumbuhan ekonomi itu artinya adalah meningkatkan produksi barang dan jasa tanpa henti dan tiada batas, padahal alam memiliki kegunaan yang terbatas. Kekuatan alam yang terus menciut dengan sendirinya menciutkan peran perempuan. Perempuan yang identik dengan alam secara terus menerus berada di batas paling miskin dan marjinal dari seluruh kelompok yang mengalami kemiskinan dan marjinalisasi.[4] Praktik kegiatan ekonomi tidak bisa menyejahterahkan perempuan (khususnya di dunia ketiga) tanpa dibarengi kesediaan melestarikan alam dan membuat gagasan pembangunan lebih berwajah ekologis.

Proyek modernisasi, khususnya di bidang pertanian misalnya berpretensi mengeksploitasi alam seluas-luasnya. Penciptaan teknologi, bibit unggul, model pertanian monokultur yang didasarkan atas asumsi bahwa lahan pertanian tidak lebih sebagai

[4] Op. Cit, 1997. hal 6-7.

sumber produksi yang dapat mendatangkan keuntungan ekonomi. Ketika lahan pertanian dan lokasi-lokasi kegiatan berproduksi mengalami titik jenuh, secara otomatis kegiatan pertanian dihentikan, dan jika dimungkinkan lahan-lahan ini dieksploitasi kembali jika masih memiliki sumber-sumber yang bisa dimanfaatkan.[5] Tidak ada pilihan lain, orang-orang yang semula terwadahi di dalam proses industrialisasi pertanian ini, pergi mengadu nasib menjadi buruh di pusat-pusat industri.

Tulisan Naning dan Idham Arsyad mengisahkan proses deteritorialisasi yang berlangsung secara telanjang. Bedanya, Idham menelisik area yang selama ini jarang dibicarakan lebih-lebih menjadi perhatian para pengambil kebijakan di negeri ini. Idham menyoroti kasus penggusuran paksa komunitas di desa Soroako, Luwu Timur, Sulawesi Selatan akibat industrialisasi pertambangan nikel oleh PT Inco. Industrialisasi tambang nikel tidak memberi ruang komunitas lokal, karena sifatnya yang eksploitatif. Tidak ingin produksi tambang mengalami gangguan, orang-orang setempat diusir dan dipindah paksa tanpa ganti rugi.

Sementara itu, Naning mengemukakan peran perempuan nelayan di Muara Baru. Para perempuan dan keluarga-keluarga mereka sebenarnya telah lama tinggal di pesisir ini. Meskipun demikian, agak sulit untuk menunjukkan bukti historis dimana eksistensi mereka merupakan pemegang peta tradisional terkait klaim lokasi sejarah *indigenous people*. Tidak berbeda dengan pesisir lain di pinggir-pinggir kota, mereka adalah bagian dari kelompok yang melakukan migrasi dari desa (meskipun telah berusia cukup lama). Keberadaan komunitas ini kerapkali justru dianggap sebagai kelompok pendatang, dan oleh karena itu liar.

> *Maka, begitu wilayah pesisir ini berubah seiring industrialisasi, kelompok nelayan tradisional di Muara Baru ini tidak pernah dianggap dalam lanskap tata kota. Seperti diuraikan Naning, Mereka tidak bisa lagi bebas mencari nafkah di laut karena akses untuk bisa*

[5] Lihat *Bencana Industri: Relasi Negara, Perusahaan dan Masyarakat Sipil*. Jakarta, Desantara Foundation, 2010.

masuk ke laut menjadi terhalang. Mereka tidak bisa lagi memarkir perahunya di tepian laut, karena wilayah yang dulunya bebas, kini dikuasai tembok-tembok pemilik modal. Selain itu aktivitas keseharian mereka seperti buang jangkar juga ter-kendala, karena seringkali para nelayan ini mendapat perlakuan tidak mengenakkan dari pemilik lahan. Praktis sejak masuknya berbagai ragam industri ke Muara Baru telah membuat kehidupan nelayan menjadi semakin sulit.

Kesulitan nelayan lelaki ini lalu menyeret perempuan mereka (para istri) untuk memikul beban ganda. Ketika para nelayan laki-laki pergi melaut, jenis pekerjaan yang dilakoni perempuan nelayan adalah menjahit jaring. Namun tidak jarang mereka juga mencari ikan, kerang, dan sejenisnya di pinggir laut. Ketika tiba waktunya para suami-suaminya pulang melaut, para perempuan nelayan sibuk membantu melepaskan rajungan dari jaring, kemudian membereskan jaring, terkadang jika ada jaring yang harus diperbaiki, mereka menjahit jaring-jaring tersebut. Jika sudah selesai semuanya, kemudian para perempuan nelayan ini bertugas untuk menjualkan hasil tangkapan melautnya ke pelelangan. Ironinya, kerja perempuan di Muara Baru ini dilihat semata sebagai tambahan pendapatan (dari sang suami). Padahal, dalam relasi gender di keluarga ini, peran domestik nyaris berada di pundak perempuan. Peran ganda ini tidak dilihat sebagai penyanggah utama eksistensi keluarga. Lebih ironi lagi, meskipun perempuan mesti pergi mencari nafkah, kondisi di Muara Baru tidak menunjukkan tanda terjadinya perbaikan ekonomi dan kesejahteraan.

Dengan caranya masing-masing, persoalan perempuan seperti diuraikan oleh Yulianingsih, Heru Prasetia, Naning, Idham Arsyad membuka tabir persoalan global perempuan di dunia ketiga; Disatu sisi mereka mengalami proses-proses perubahan (akibat industrialisasi dan globalisasi), namun kondisi itu belum menciptakan kondisi yang lebih adil bagi perempuan. Masih tersedia agenda yang cukup panjang untuk mencapai keadilan dan kesetaraan gender itu. Meskipun demikian, yang patut dicermati dari potret-potren perempuan seperti Yati, Bu Carik, ibu-ibu

di Muara Baru, Soroako, Bali adalah perjuangan mereka yang tak kenal henti. Mereka memiliki strategi untuk bertahan, menghadapi situasi-situasi sulit dan terus mempertahankan hidup mereka bersama keluarga. Itulah sisi resistensi yang tak bisa dikesampingkan.

Meskipun di tulisan-tulisan ini tidak ditemukan lacakan yang lebih memaparkan pemandangan resistensi, dimana James T. Scott memperlihatkan daya tahan ini sebagai upaya "orang-orang kalah" membangun moralitas ekonomi mereka, toh ketahanan mereka dan fakta bahwa mereka masih berada hingga kini, merupakan bukti betapa mereka tetap resisten.

Mozaik Resistensi Perempuan

Tulisan Amin Mudzakkir dan Hilma Safitri menjelaskan gagasan resistensi dari pihak perempuan. Amin menunjukkan revitalisasi budaya adat setempat (Ajeg Bali) sebagai domain untuk melakukan resistensi terhadap rezim sentralisme Orde Baru meskipun proses itu tidak berlangsung sederhana dan mulus. Hilma menjelaskan gagasan pemetaan lokasi adat sebagai alat untuk mendapatkan pengakuan. Keduanya dapat dianggap sebagai perebutan kembali (reteritorialisasi). Amin memaparkan dinamika politik lokal yang bergerak mengikuti arus demokratisasi di Indonesia. Dinamika lokal yang terjadi di Bali dan bisa jadi juga terjadi di tempat-tempat lain, bisa membentuk peluang-peluang baru (sekaligus persoalan baru). Dalam catatan Amin, ambivalensi ini muncul ketika desentralisasi di Indonesia telah memicu gelombang demokratisasi di daerah-daerah. Pada satu sisi, demokratisasi ini menghadirkan sikap perlawanan terhadap sentralisasi, membangkitkan suara kelas menengah lokal (khususnya perempuan) yang sebelumnya diam. Namun di sisi lain, perlawanan lokal bisa berarti revitalisasi ke-daerah-an, dan oleh karena itu, bisa jadi semacam resentralisasi di lokasinya masing-masing. Dalam konteks Bali, perlawanan ini bisa memapankan *status quo*, seperti rezim pariwisata yang oleh Ruth masih dianggap *phallosen-*

tris dan memiliki sejarah panjang sejak kolonialisme di Bali.

Meskipun demikian, yang perlu digarisbawahi dalam konteks perlawanan melalui baju identitas adalah bahwa nilai-nilai budaya yang selama ini diseragamkan dapat dikreasi kembali sebagai alat untuk membangun proses demokratisasi. Desentralisasi di Indonesia bagaimanapun telah mengartikulasikan kembali wacana budaya lokal yang sebelumnya tidak mampu disuarakan sebagai media dan sumber perlawanan. Identitas dan seluruh keragaman budaya, meminjam Chris Barker, saat ini penting ditempatkan sebagai politik budaya plural demokratik. Kita di dorong untuk mendengarkan suara orang, kelompok, budaya lain yang mungkin mengalami penyumbatan/penindasan (Barker: 2004, hlm. 396).

Bahkan melalui tulisan Hilma Safitri kita diajak belajar bersama, menyaksikan suatu kasus komunitas yang berhasil menggalang perlawanan yang bisa ditiru oleh perempuan-perempuan lain di lokasi yang berbeda. Sebagai strategi perjuangan, pemetaan partisipatif lebih baik ditujukan sebagai cara membangun kembali narasi kemandirian dan kedaulatan rakyat, yang di dalamnya terdapat perempuan dalam mengelola sumber daya alam. Metode ini bisa menggalang kaum perempuan dan kelompok tertindas lain untuk didorong sebagai subyek baru, ditempatkan sebagai pemilik yang berdaulat atas kekayaan sumber daya alam setempat.

Penutup

Sebagai penutup, tanpa mengesampingkan kekurangannya, tulisan di buku ini setidaknya telah berhasil membuat peta-peta persoalan perempuan. Meskipun tidak spesifik memetakan persoalan baru pasca rezim Orde Baru, tulisan-tulisan di buku ini berhasil memperlihatkan tali temali antara pergeseran-pergeseran peran perempuan di tingkat lokal, apakah itu berupa pergeseran relasi gender, identitas, atau ekonomi politik dengan isu-isu globalisasi (kapitalisme global). *Pertama*, mozaik-mozaik tulisan

di buku ini penting dialamatkan ke dalam usaha awal mengenal gagasan reteritorialisasi: Suatu gagasan untuk mengembalikan kedaulatan rakyat atas wilayah ekologisnya sebagai satu kesatuan lokasi ekonomi, sosial, dan budaya yang terintegrasi. *Kedua*, bersamaan dengan itu, usaha menuju reteritorialisasi perlu diintegrasikan ke dalam konsep pembangunan berkelanjutan. Maka suara-suara seperti Yanti, Bu Carik, komunitas Soroako, perempuan di Muara Baru adalah tangisan dan penderitaan manusia yang perlu direkam konteks dan lokasi persoalannya: Menelusuri sejarah deteritorialisasi masyarakat setempat, komunitas lokal dan sejarah khusus kiprah perempuannya (khususnya mengenai sejarah kearifan memelihara keseimbangan ekologis). Jangkaran, Soroako, adalah sedikit kasus yang memiliki kesamaan dengan kasus-kasus di lokasi lain, dimana masyarakat/komunitas benar-benar dipisahkan dari lingkaran ekologisnya. Selain di tempat ini terjadi eksploitasi alam tanpa batas, rakyat tergusur dan terlempar ke tempat lain (seperti terlempar ke Muara Baru). Oleh karena itu, pembangunan berkelanjutan harus memenuhi harapan dan aspirasi masyarakat setempat yang memiliki pemahaman, cara, metode dalam mengelola sumber daya alam terdekat berbasis kearifan lokal. Namun paradoksnya, sikap nativistik tanpa memperhatikan kondisi dan pemahaman global, melampaui lokalitas dan bersikap demokratis-kosmopolit dan partisipatif hanya menciptakan eksklusivisme dan isolasionisme -sesuatu yang mudah untuk dijajakan sebagai komoditi baru.

Kita tidak menyukainya, bukan?!

DAFTAR PUSTAKA

Buku

A. Achir, Yauil C. *Keluarga Sejahtera dan Pembangunan Bangsa.* Dalam Prisma. No 6. 1994.

Aditjondro, G.J., *"Bali, Jakarta's Colony: Social and Ecological Impacts of Jakarta-based Conglomerats in Bali's Tourism Industry"*. Working Paper, No. 56, Asia Research Centre Murdoch University, October 1995.

Allen dan Palermo, *"Ajeg Bali: Multiple Meanings, Diverse Agendas,"* Indonesia and the Malay World, Vol. 33, issue 97, 2005.

Andromeda., *Sebuah Ajakan untuk Mewujudkan Keadilan Agraria: Menyoroti Kemiskinan dan Perempuan Petani.* Suara Pembaruan Agraria , 5, 34. 2000.

Anggraini, Dewi. *Dream seekers: Indonesian Woman as Domestic Worker in Asia.* Equinox Publishing Jakarta Singapore. 2008.

Appaduray, Arjun. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge University Press. UK. 1986.

Arjani, Ni Luh Arjani, *"Feminisasi Kemiskinan dalam Kultur Patriarki"*, Srikandi, Vol. VII, No. 1, 2007.

Bachriadi, Dianto, *Merana di Tengah Kelimpahan; Pelanggaran-*

Pelanggaran HAM pada Industri Pertambangan di Indonesia, Cet. I. ELSAM, Jakarta, 1998.

Bank Dunia, T. S. *Engendering Development, Pembangunan Berperspektif Gender Melalui Perspektif Gender dalam Hak, Sumber daya dan Aspirasi.* Jakarta: Dian Rakyat. 2005.

Barker, Chris, *Cultural Studies, Theory & Practice*, Sage publication, London. 2000.

Beauvoir, Simone De. *Second Sex: Kehidupan Perempuan.* Pustaka Promothea. 1999.

Berger, Peter L, *The Capital Revolution*, Basic Books. Inc, 1986.

Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production.* Columbia University Press. 1993.

Breman, Jan, *Menjinakkan Sang Kuli: Politik Kolonial, Tuan Kebun, dan Kuli di Sumatera Timur Awal Abad 20*, penerbit PT Pustaka Utama Grafiti, Jakarta. 1997.

Brenner, Suzanne. *Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "The Veil".* American Ethnologist, Vol. 23, Nov., 1996.

Bunga Rampai Sosiologi Keluarga, Yayasan Obor Indonesia, 1999.

Champagne, Jessica. *Jilbab Gaul. Bali.* Latitudes Nov. 2004 Vol. 46: 14 – 23. 2004.

Creed, Gerald W, (2000), *"Family Values" and Domestic Economies*, Annual Review of Anthropology Vol 29, Annual Review.

Dawam Raharjo. *Transformasi Lahan Pertanian, Industri Alisasi dan Kesempatan Kerja.* Jakarta. UI Press. 1984.

Devasahayam, Theresa & Brenda S. A Yeoh (Ed). *Working and Mothering in Asia: Images, Ideologies and Identities.* National University of Singapore. 2007.

Dewayanti, R., & Chotim, E. E. *Marjinalisasi dan Eksploitasi Perempuan Usaha Mikro di Perdesaan Jawa.* Bandung: Yayasan AKATIGA. 2004.

Dokumen Action Aid Pakistan at The World Social Forum, 28

March, *Effects Globalization on Women's Work and Empowerment*. 2006.

Dra. Istiadah, MA, *Pembagian Kerja Rumah Tangga dalam Islam*, Lembaga Kajian Agama dan Gender, 1999

Dungga, N. E. *Gender dan Konservasi Sumber Daya Alam di Lembang Turunan, Kecamatan Sangalla, Kabupaten Tana Toraja.*

Dwipayana, AA.GN. Ari, *"Aristokrasi Dua Kota"* dalam Jamil Gunawan, dkk (ed.), Desentralisasi, Globalisasi, dan Demokrasi Lokal, Jakarta: LP3ES, 2005.

Dyah Wara Restiyati, *Marjinalisasi Perempuan Nelayan*, Buletin Kalyanamedia. Kalyanamitra

Engels, Frederick, *Asal Usul Keluarga, Kepemilikan Pribadi, dan Negara*, diterjemahkan dan diterbitkan oleh Kalyanamitra, Jakarta. 2004.

Erman, Erwiza, Tambang, *Perempuan dan Negara Gagal*, (makalah), 2010.

Fakih, M. (1996). *Analisis Gender dan Transformasi Sosial.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Feith, Herbert, *Pemilihan Umum 1955 di Indonesia*, Jakarta: KPG, 1999.

Federici, Silvya, *Caliban and the Witch, Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, Brooklyn. 2004.

Friedman, Thomas L, *The World is Flat: a Brief History of the Twenty-First Century*, Farrar-Strauss & Giroux, New York. 2005.

Geertz, Clifford, *Negara Teater: Kerajaan-kerajaan di Bali Abad Kesembilan Belas*, edisi terjemahan. Yogyakarta: Bentang, 2000.

George, Susan, *The Lugano Report: On Preserving Capitalism in Twenty-First Century*, Pluto Press, London. 1999.

Gorz, A. *Ekologi dan Krisis Kapitalisme*. Yogyakarta: Insist Press. 2002.

Hafidz, Wardah. *Sumbangan Gerakan Perempuan dalam Proses Demokratisasi Masyarakat Indonesia.* Dalam Fauzi Ridjal (ed) Dinamika Gerakan Perempuan Indonesia. Perpustakaan Hatta Yogyakarta. 1993.

Haris, Abdul. *Memburu Ringgit, Membagi Kemiskinan: Fakta di Balik Migrasi Orang Sasak ke Malaysia.* Pustaka Pelajar. Yogyakarta. 2002.

Harmona Daulay, *Pergeseran Pola Relasi Gender di Keluarga Migran,* Galang Press, 2001.

Hasbullah, Moeflich. *Cultural Presentation of the Muslim Middle Class in Contemporary Indonesia.* Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies 7, no. 2. 2000.

Hefner, Robert. *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia.* Yogyakarta: Tiara Wacana. 1995.

Indonesia, R. M. *Suara-suara Perempuan Malasari (Program Akses Kaum Perempuan Atas Sumber Daya.* ILC, ODA-JAPAN, IFAD, RMI dan KPA. Maret 2002.

International Forum on Globalization, *Globalisasi Kemiskinan dan Ketimpangan,* Cindelaras. 2003.

lynn, K. M. *Struggling With Development, The Politics of Hunger and Gender in the Philippines.* Manila: Ateneo de Manila University Press. 1999.

Jackson, Peter, *Local Consumption Cultures,* Royal Geographical Society & Institute of British Geographies. 2004.

Jeffry Week, "*The Value of Difference*" dalam Jonathan Rutherford (ed.) Identity Community, Culture, Difference. London :Lawrence & Wishart. 1990.

Jellinek, Lea, *Seperti Roda Berputar,* edisi terjemahan, LP3ES, Jakarta. 1994.

Juliastuti, Nuraini. "*Politik Pakaian Muslim*". KUNCI Cultural Studies Center 13, 2003.

Jurnal Analisis Sosial, *Perempuan, Kemiskinan dan Pengambilan Keputusan,* Akatiga, 1996.

Ju Lan, Thung, Dedi S. Adhuri, Achmad Fedyani Saifuddin, dan Zulfani Hidayah, *Klaim, Kontestasi, dan Konflik Identitas: Lokalitas vis-a-vis Nasionalitas*, Jakarta: LIPI Press, 2006.

Klinken, Gerry van, *Perang Kota Kecil: Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan KITLV, 2007.

Laksono, P., Gandarsih, T., Pakpahan, M., Rianty, A., & Hendrijani, A. (2000). *Perempuan di Hutan Mangrove, Kearifan Ekologis Masyarakat Papua*. Yogyakarta dan Jakarta: Galang Press dan Yayasan Kehati.

Loekman Soetrisno, *Kemiskinan, Perempuan dan Pemberdayaan*, Kanisius. 1997.

Lohanda, Mona, *Sejarah Para Pembesar di Batavia*, Masup, Jakarta. 2007

Macrae, Graeme dan Darma Putra, "*A New Theatre-State in Bali? Aristocracies, the Media and Cultural Revival in the 2005 Local Elections*", Asian Studies Review, June 2007, Vol.31, 2007.

Maritza Montero "*Latin American Social Identity*" dalam Multiculturalism and the State, Vol. 1, Collected Seminar Papers, London

Marx, Karl, *Kerja Upahan dan Capital*, Jajasan Pembaruan, Djakarta, 1849.

Mies, Maria, *Patriarchy & Accumulation on a World Scale*, Zed Books Ltd, London & New York. 1986.

Murniati, Nunuk Prasetyo. *Peran Perempuan dalam Memperjuangkan Hak-hak Konsumen.* Dalam Fauzie Ridjal (ed) Dinamika Gerakan Perempuan Indonesia. Yayasan Perpustakaan Hatta Yogyakarta. 1993.

Natalia, I., Achmaliadi, R., Hanafi, I., Safitri, H., Kurniawan, I., & Pramono, A. H. *Membuat Peta Sketsa.* In I. Natalia, R. Achmaliadi, I. Hanafi, H. Safitri, I. Kurniawan, & A. H. Pramono, Seri Panduan Pemetaan Partisipatif. Bandung: Garis Pergera-

kan. 2005.

Natalia, I., Achmaliadi, R., Hanafi, I., Safitri, H., Kurniawan, I., & Pramono, A. H. *Membuat Peta Tiga Dimensi (3D)*. In I. Natalia, R. Achmaliadi, I. Hanafi, H. Safitri, I. Kurniawan, & A. H. Pramono, Seri Panduan Pemetaan Partisipatif. Bandung: Garis Pergerakan. 2005

Nef Saluz, Claudia. *Islamic Pop Culture in Indonesia*. Arbeitsblatt Nr. 41,Institut für Sozialanthropologie, Universität Bern, Bern. 2007.

Nordholt, Henk Schulte, "*Bali: Sebuah Benteng Terbuka*" dalam Henk Schulte Nordholt dan Gerry van Klinken, Politik Lokal di Indonesia, Jakarta: YOI dan KITLV, 2007.

Nordholt, Henk Schulte, (editor), *Outward Appearances: Trend, Identitas dan Kepentingan*, LKIS, Yogyakarta. 2005.

Nordholt, Henk Schulte & Gerry van Klinken, *Politik Lokal di Indonesia*, KITLV & Yayasan Obor, Jakarta. 2007

O'Donnell, Guillermo, *Tension in the Bureaucratic Authoritarian State and the Question of Democracy*, dalam David Colier (editor) The New Authoritarian in Latin America, Princeton University Press. 1979.

Oishi, Nana, *Women in Motion: Globalization, State, Policies, and Labor Migration in Asia*, Stanford University's. 2005.

Parimartha, I Gde, *Perdagangan dan Politik di Nusa Tenggara 1815-1915*, KITLV, penerbit Djambatan, Jakarta. 2002.

Peter Hammon. *Cultural and Social Anthropology, Introduction Reading in Ethnology*. London and New York: Collier MacMilan Publisher. 1975.

Pieterse, Jan Nederveen & Bikhu Parekh, *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge & Power*, Zed Books Ltd, London & New Jersey. 1995.

Pramono, A. H., Samperante, F., Safitri, H., & Achmaliadi, R. *Menuju Demokratisasi Pemetaan Partisipatif: Refleksi Gerakan Pemetaan Partisipatif di Indonesia.* Bogor: Jaringan Kerja Pemetaan Partisipatif. 2009.

Priyono, Herry B., *Neoliberalisme-Kolonisasi Homo Ekonomikus dan Homo Financialis,* makalah yang disampaikan pada diskusi Neoliberalisme & Kemiskinan di AKATIGA, Bandung. 2007.

Priyono, Herry B., *Kota dan Harta,* makalah yang disampaikan pada saat studium generale seri ke 5 mengenai *Philosopy in the City* di Gothe Institute, Jakarta. 2009.

Putra, I Nyoman. *Darma Wanita Bali Tempoe Doeloe: Pespektif Masa Kini,* Denpasar: Pustaka Larasan, cetakan kedua. 2007.

Riswan, Yulianingsih. *Identitas, Komodifikasi, dan Dominasi: Manifestasi Agama Hindu di Bali.* Thesis CRCS UGM. 2008.

Robinson, Catherine dan Bessell, *Women in Indonesia,* Singapore: ISEAS 2002.

Robinson, Catherine dan Sharon Bessell, *"Introduction to the Issues"* dalam Chaterine Robinson dan Sharon Bessel, Women in Indonesia: Gender Equity and Development, Singapore: ISEAS 2002.

Robinson, Geoffrey. *Sisi Gelap Pulau Dewata: Sejarah kekerasan Politik,* Yogyakarta: LKiS, cetakan kedua. 2006.

Robinson, I William, *A Theory of Global Capitalism: Production, Class, and State in a Transnational World,* The John Hopkins University Press, Maryland. 2004.

Sangaji, Arianto, *Buruk Inco, Rakyat Digusur: Ekonomi Politik Pertambangan Indonesia,* Pustaka Sinar Harapan, Jakarta, 2002.

Santikarma, Degung, *"Pecalang Bali: Siaga Budaya dan Budaya Siaga"* dalam I Nyoman Darma Putra (ed.), Bali

Trend, Identitas, Kepentingan. Yogyakarta: LKiS. 2005.

Vaques, Manuel A and Marie Friedmann Marquardt. *Theorizing Globalization and Religion.* Inside *The Transnational Studies Reader: Intersection and Innovation.* Edited by Sanjeev Khagram and Peggy Levitt. Routledge. New York

Warburton, Eve. *Private Choice or Public Obligation? Institutional and Social Regimes of Veiling in Contemporary Indonesia.*

Wirotomo, Paulus. *Sosialisasi Keluarga dan Perubahan Sosial.* Dalam Prisma No 6-1994

Yunus, Hadi Sabari. *Klasifikasi Kota,* Yogyakarta. Pustaka Pelajar. 2005.

Koran, Hasil Penelitian

Fenomenologi Jilbab. Umar, Nasaruddin. Kompas, 25 November 2002.

Kualitas Perempuan Politisi di Legislatif . Hasil penelitian Kalyanamitra. 2009.

Menggugah Peran Perempuan Pedesaan: Antara Ketahanan Pangan, Ekonomi Desa dan Politik Lokal, Wacana ELSPPAT, edisi 30/VIII.

Website

Bali Dalam Angka 2008, Denpasar: BPS, 2009.

Bambang, E. (2004, October). *Jurnal Perempuan.* Retrieved February 12, 2010, from http://www.jurnalperempuan.com: http://www.jurnalperempuan.com/index.php/jpo/comments/dalam_pengelolaan_psda_keterlibatan_perempuan_masih_sebatas_pelaksana/

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning Dan Perempuan, Perempuan*

Dan Kitab Kuning. http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/kitab_kuning_dan_perempuan.htm (diakses tanggal 2 November 2009)

Creese, Helen, "*Reading the Bali Post: Women dan Representation in Post-Suharto Bali*", Intersections: Gender, History, and Culture in Asian Context, <http://intersections.anu.edu.au/issue10/creese.html> diakses pada 12 Juni 2009.

Indonesia, S. H. (n.d.). *Sarekat Hijau Indonesia*. Retrieved February 16, 2010, from www.sarekathijauindonesia.org. http://www.sarekathijauindonesia.org/id/content/manifesto-politik-sarekat-hijau-indonesia.

Sukiada, I Nyoman, "*Politik Gender Orde Baru dan Keterpinggiran Perempuan Bali dalam Politik*" http://www.geocities.com/konferensinasionalsejarah/i_nyoman_sukiada.pdf, diakses 12 Juli 2009

tkpkri.org/data-kemiskinan.html

www.asienhaus.de/public/archiv/PaperPERDASHARIA.pdf.

www.binadesa.or.id *Perempuan di Sepanjang Garis Pantai Nusantara*, 2 November 2009

www.depsos.go.id/modules.php, *Pergeseran Pola Relasi Gender Keluarga Migran di Indonesia* oleh Togi,

www.bappeda-purwakarta.or.id, *Peranan Perempuan dalam Upaya Penanggulangan Kemiskinan*

www.korantempo.com, 26 September 2008

www.uksw.edu Simon Pieter Soegijono, *Papalele: Budaya Ekonomi Lokal*

Wawancara

Wawancara dengan Anak Agung Any Asmoro, 13 Juli 2009.

Wawancara dengan I Ketut Sukewati Lanang Putra Perbawa, Ketua KPUD Bali, 17 Juli 2009, di Denpasar,

Bali
Wawancara dengan Luh Riniti Rahayu, 16 Juli 2009.
Wawancara dengan Made Sumiati, 18 Juli 2009.
Wawancara dengan Ngurah Suryawan, 13 Juli 2009.
Wawancara dengan Putu Suprapti Santy Sastra, 13 Juli 2009
Wawancara dengan Wayan P. Windia, 16 Juli 2009, di Denpasar, Bali.
Wawancara dengan Yuhal Wahidah, 15 Juli 2009, di Jembrana, Bali.

Indeks

A

Affirmative Action • 24, 144, 148
Agen Tenaga Kerja • 13
Agama • iii, iv, 3, 16, 41, 43, 59, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 75, 78, 80, 81, 82, 86, 90, 91, 134, 135, 142, 146, 150, 151, 178, 181, 182, 185, 187, 202, 206
Agribisnis • 12
Ajeg Bali • 3, 30, 133, 141, 143, 144, 147, 197, 200
Androsentris • 19
Arab • 2, 14, 15, 16, 27, 31, 35, 37, 40, 49, 51, 52, 53, 57, 61, 66, 67, 69, 78, 81, 181, 186
Arab Saudi • 14, 15, 16, 27, 49, 186
Aspirasi • 3, 28, 64, 135, 199, 201

B

Baliseering • 30, 137
Bank Dunia • 21, 166, 201
Belanda • v, 5, 6, 8, 137
Birokrasi • 61, 73, 74, 76, 134, 147
Budaya • 3, 14, 15, 24, 26, 27, 28, 30, 38, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 89, 90, 92, 98, 112, 137, 139, 144, 168, 175, 178, 182, 183, 185, 188, 193, 197, 198, 199, 206, 208, 210
Buruh • iii, x, xi, 6, 8, 11, 12, 13, 15, 16, 19, 27, 38, 48, 49, 50, 51, 52, 58, 95, 100, 105, 125, 129, 167, 168, 178, 181, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195

C

Carik • iii, vii, 13, 14, 15, 27, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 182, 183, 184, 186, 189, 191, 192, 193, 196, 199
Community Development • 126
Cultural Commitmen • 4

D

Deli • 5, 6
Demokrasi • viii, xi, 20, 23, 24, 25, 33, 44, 133, 134, 135, 136, 145, 202
Demokratisasi • ix, 3, 23, 134, 135, 145, 152, 197, 198, 203, 204, 206
Deteritorialisasi • vii, xiii, 16, 17, 20, 29, 32, 188, 191, 194, 195, 199
Distribusi • 2, 12, 19, 26, 27, 85, 97, 98, 108, 188, 189, 192
Divergensi • 17
DIY • iv, 2, 13, 45, 48

Domestic Economies • 12, 14

E
East India Company • iii, 21
Egaliter • 62, 103
Ekonomi Politik • ii, 114, 188, 189, 198, 206
Eksploitasi • 18, 112, 128, 131, 176, 186, 193, 176, 186, 193, 194, 195, 199, 201
Ekuilibrium • 16
Etnisitas • 3, 30, 31, 142, 151, 179

F
Family • 4, 8, 9, 10, 11, 12, 22, 26, 35, 93, 201, 208, 215
Feminisme • 33, 140
Freeport • 115, 119

G
Gender • ii, vii, viii, x, xi, xii, 1, 2, 3, 19, 20, 23, 25, 27, 28, 30, 32, 33, 52, 55, 71, 93, 100, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 128, 130, 131, 134, 136, 138, 140, 144, 145, 146, 147, 165, 168, 182, 192, 196, 198, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 210
Gerakan Rakyat • 156, 158, 160
Global • iii, iv, v, viii, xii, 1, 3, 4, 5, 12, 13, 14, 15, 28, 30, 31, 60, 76, 78, 79, 143, 177, 180, 182, 186, 188, 189, 191, 194, 196, 198, 199, 206, 207, 208
Globalisasi • 3, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 78, 180, 181, 186, 188, 190, 192, 196, 198, 202, 203
Global Economies • 14

H
Haji • 31, 64, 67, 74, 90
Hak Asasi Manusia • 117
Heterogenetik • 19
Hindia Belanda • v, 6, 8, 137
Homo Ekonomikus • 25, 206
Homo Finansial • 25
Homo Realis • 25

I
IAIN • 87, 89
Ibadah • 36, 84, 121
ICMI • iii, 73, 74, 203
Identitas • ii, vii, viii, xi, xii, 1, 3, 15, 18, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 61, 63, 64, 65, 67, 70, 71, 72, 74, 75, 79, 80, 82, 92, 135, 136, 141, 142, 143, 144, 145, 150, 151, 152, 158, 178, 180, 198, 204, 205, 206, 208
Ideologi • 25, 33, 72, 76, 82, 92, 115, 141, 193, 194, 201
IMF • 21
Inco • iv, xii, 18, 19, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 195
Indigenous • 29, 32, 33, 195
Individu • 1, 21, 25, 32, 58, 59, 60, 64, 65, 88, 144, 192
Industri • 1, 2, 3, 4, ,5 ,6 ,7 ,8 ,9, 10, 11, 16, 18, 19, 20, 22, 28, 29, 30, 77, 78, 85, 90, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 111, 112, 115, 128, 129, 130, 131, 137, 141, 143, 168, 178, 179, 180, 182,

188, 189, 190, 193, 195, 196, 200, 201
Industrialisasi • 8, 101, 168, 178, 180, 189, 195, 196
Institusi • 4, 5, 26, 71, 76, 187
Integrasi • 11, 12, 14, 21, 24, 58, 142, 152, 180, 199, 207
Internasional • 3, 5, 16, 19, 23, 38, 70, 186
Investasi • 17, 113, 115, 116, 190, 192
Islam • 16, 28, 31, 41, 63, 64, 65, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 89, 90, 91, 151, 185, 186
Islamisasi • 65

J

Jakarta • x, 2, 10, 13, 16, 17, 19, 20, 23, 24, 29, 40, 49, 71, 93, 94, 95, 102, 114, 117, 134, 142, 145, 193, 195, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206 207, 208, 209
Jangkaran • iv, vii, 2, 13, 14, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 60, 61, 178, 183, 184, 190, 191, 192, 193, 199
Jawa • 6, 7, 37, 39, 44, 45, 46, 57, 61, 62, 67, 69, 80, 96, 157, 161, 177, 180, 181, 183, 185
Jilbab • xi, 3, 15, 16, 27, 28, 31, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 201

K

Kalimantan Timur • 157
Kapitalisme • iv, xii, 4, 5, 8, 16, 22, 111, 112, 113, 114, 128, 131, 177, 182, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 198
Kebudayaan • 4, 15, 29, 30, 61, 62, 66, 137, 138
Keluarga Berencana • 11
Keluarga Inti • 10, 184
Kerudung • iv, 28, 29, 30, 31, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 73, 77, 78, 80, 81, 83, 84, 85, 181, 184
Kolonialisme • 67, 113, 119, 197
Konservasi • 29, 117, 162, 202
Konsumen • 1, 4, 14, 15, 16, 17, 28, 56, 58, 98, 182, 189, 204
Konsumsi • 14, 15, 16, 17, 18, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 56, 57, 58, 77, 79, 80, 90, 102, 103, 104, 108, 162, 165, 166, 177, 181, 182, 188, 189, 191, 192
Konvergensi • 17
Korporasi • iii, 32, 112, 117
Kuli • 5, 6, 7, 8, 9, 13, 16, 19, 128, 130, 201
Kulon Progo • iv, vii, x, 2, 13, 35, 38, 39, 45, 49, 52

L

Legitimasi • 116, 137, 141, 175
Liberalisasi • 24, 116
Lingkungan • iv, 22, 51, 58, 60, 75, 88, 89, 91, 98, 117, 119, 123, 134, 144, 149, 154, 162, 163, 169, 170, 192, 193
Local Consumption • 15, 203
Lokal • iii, xii, 14, 18, 30, 60, 61, 76, 79, 127, 133, 135, 140, 142, 145, 150, 152, 184, 191, 197, 198, 199, 205

M

Majikan • 6, 20
Makna Sosial • 11, 64, 65, 91, 92
Manequin • iv, 3
Masyarakat Adat • 3, 19, 154, 155, 156, 157, 158
Metodologi • 3
Migrasi • 18, 19, 22, 38, 49, 50, 51, 57, 60, 78, 112, 127, 180, 181, 193, 195, 203
Militer • 24, 173
Modal • 17, 60, 96, 101, 105, 107, 108, 113, 115, 116, 118, 166, 167, 168, 174, 189, 192, 196
Modern • 3, 54, 67, 79, 100, 138, 150, 157, 158, 187, 188
Modernisasi • 70, 72, 152, 179, 180, 193, 194
Muara Baru • vii, x, 2, 19, 20, 27, 29, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 209, 295, 196, 199
Muhammmadiyah • 68
Multinasional • 6, 8, 13, 21, 22
Muslim • iii, 3, 28, 37, 63, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 76, 77, 78, 79, 82, 89, 90, 151, 186, 201, 203

N

Natural Selection • 22
Nelayan • vii, x, 12, 20, 27, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 122, 195, 196, 202
Neoliberalisme • 22, 23, 25, 206
Nikel • 19, 114, 116, 118, 119, 120, 195
NU • 68, 87, 88
Nucleus Family • 10, 12, 26
Nusantara • 65, 66, 67, 68, 70, 74, 79, 184, 185, 210

O

Observasi • 10, 11
Orde Baru • xi, 3, 27, 30, 31, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 113, 115, 116, 117, 135, 141, 142, 144, 145, 151, 182, 185, 186, 187, 191, 197, 198, 208, 210
Otonomi Daerah • 21, 74
Otoritarian • 2, 24
Outsourcing • 26, 191

P

Pakaian • vii, xi, 14, 15, 16, 31, 37, 54, 55, 57, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 181, 182, 186, 187, 189, 203
Pancasila • iv, 70, 72, 74
Papua • 115, 135, 204
Pariwisata • 30, 77, 137, 141, 143, 197, 208
Pasar • xi, 4, 14, 15, 16, 17, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 29, 46, 76. 77, 90, 91, 98, 114, 122, 139, 164, 177, 178, 188, 189, 190, 191, 192
Patriarki • 26, 27, 33, 55, 59, 106, 138, 140, 144, 147, 151, 184, 192, 200
Pedesaan • iii, 9, 65, 112, 114, 154, 162, 167, 169, 178, 179, 180, 193, 209
Pembangunanisme • 115
Pemerintahan • 5, 45, 94, 113, 115, 116, 120, 134
Pemetaan Partisipatif • iv, viii, x, 3, 29, 153, 154, 155, 156, 159,

162, 169, 198, 204, 205, 206
Perdagangan • 5, 14, 20, 21, 114, 189, 205
Perkawinan • 4, 24
Perkebunan • v, ix, x, xi,xii, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 16, 19, 22, 112, 154, 157, 158, 172
Persis • 68
Pertanian • 11, 29, 47, 112, 120, 128, 130, 131, 132, 143, 157, 167, 168, 169, 172, 179, 185, 190, 191, 192, 194, 195, 201, 207,
Pertambangan • viii, xii, 2, 19, 22, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 195, 200, 206
Perusahaan • v, 5, 6, 7, 8, 16, 21, 26, 87, 96, 101, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 125, 127, 128, 129, 130, 154, 155, 158, 195
Pesantren • 65, 68, 69, 72, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 186
Pesisir • x, 2, 20, 95, 96, 99, 107, 195, 207
Petani • 3, 5, 7, 19, 29, 47, 138, 154, 155, 156, 157, 160, 162, 165, 174, 191, 200
Phallosentris • 19, 197
Plele • 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104
Politik • ii, v, x, xi, xii, 1, 2, 3, 5, 17, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 28, 29, 31, 32, 43, 59, 64, 65, 66, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 91, 115, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 179, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 197, 198, 201, 203, 205, 206, 207, 209, 210
Pribumi • 67, 76, 138
Privatisasi • 21, 23
Presiden • 2, 23, 24, 30, 43, 113, 117, 134, 142, 146, 207
Private Property • 14
Produksi • 5, 7, 12, 16, 17, 19, 26, 27, 32, 78, 79, 96, 97, 99, 103, 108, 113, 114, 117, 118, 119, 129, 130, 168, 189, 192, 194, 195
Publik • 38, 74, 80, 100, 107, 108, 143, 146, 192

R

Reformasi • xii, 2, 25, 31, 70, 74
Remitansi • 13, 60
Reproduksi • 4, 16, 23, 26, 110, 132, 187, 188
Resistensi • 3, 15, 28, 29, 30, 31, 32, 114, 142, 197, 207
Ritual • 75, 84, 131
Rumah Tangga • 4, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 22, 24, 28, 46, 49, 50, 52, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 124, 130, 131, 132, 145, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 173, 175, 176, 183, 190, 202

S

Santri • xi, 69, 73, 74, 79, 80, 83, 85, 87, 88, 89, 90, 91
Seksual • 7, 10, 14, 23, 24, 26
Sekuler • 31, 70
Sikap Politik • 64, 185
Sistem Ekonomi • 1, 131
Sistem Politik • 2
Soeharto • xi, 2, 23, 73, 74, 113, 117, 133, 134, 135, 142, 145, 148
Soroako • viii, xii, 2, 3, 28, 111, 112,

113, 114, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 191, 195, 199
Sosial Demokrat • 5
State • 1, 4, 203, 204, 205, 206, 207
Subordinatif • 27, 33
Sulawesi Selatan • xii, 2, 19, 22, 29, 111, 115, 116, 120, 188, 195
Sumber Daya Alam • iii, viii, x, 114, 120, 130, 131, 153, 173, 175, 176, 198, 199
Syariah • iii, xi, 74, 75, 76, 135

T

Tanam Paksa • 5
Tanjung Priok • 2
Teknologi • 21, 113, 128, 173, 189, 193, 194
Tenaga Kerja • v, 1, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 20, 23, 26, 38, 48, 49, 112, 118, 126, 128, 129, 190, 192
The Lugano Report • 22, 202
Tradisionalisme • 67
Transnasional • 15, 17, 21, 24, 26, 33, 49, 50, 51, 60, 181, 189, 193
Transnational Consumer • 15

U

Urban • 10, 11, 13, 15, 16, 17, 95, 179, 180
Urbanisasi • 181
UU Agraria • 5
UU Perbankan • 74

V

VOC • v, 5

W

Welfare State • 23
Westernisasi • 15, 31

Biografi Penulis

Amin Mudzakkir adalah peneliti pada Pusat Penelitian Sumber Daya Regional (PSDR) LIPI. Lahir di Tasikmalaya, 27 Juli 1983, dan meraih gelar sarjana dari jurusan Sejarah, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Heru Prasetia adalah Koordinator Lafadl Initiatives, Yogyakarta. Lahir di Magelang, 21 Desember 1977, dan meraih gelar sarjana dari jurusan Ilmu Komunikasi, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Hilma Safitri adalah peneliti di Yayasan AKATIGA, Bandung dan Agrarian Resource Center (ARC), juga Anggota Steering Committee Jaringan Kerja Pemetaan Partisipatif (JKPP), periode tahun 2007-2010.

Idham Arsyad adalah Sekretaris Jenderal pada Konsorsium Pembaruan Agraria (KPA).

Muhammad Nurkhoiron adalah Direktur Eksekutif Yayasan Desantara. Lahir di Malang, 15 Januari 1974, dan meraih gelar master dari jurusan Sosiologi, Universitas Indonesia.

Naning Ratningsih adalah Staf Program Advokasi Kebijakan pada Yayasan Kalyanamitra, Jakarta. Lahir di Ciamis, 3 Januari 1982, dan meraih gelar sarjana dari Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

Ruth India Rahayu adalah Peneliti Feminis pada Institut Kajian Krisis dan Studi Pembangunan Alternatif (Inkrispena).

Yulianingsih Riswan adalah Dosen pada Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Meraih gelar master dari Sekolah Pascasarjana UGM.

Profil Lembaga

DESANTARA FOUNDATION adalah salah satu lembaga sosial berbadan hukum yayasan yang memiliki minat terhadap isu penguatan komunitas (khususnya dari kelompok minoritas), yang terkait dengan isu multikultural dan lingkungan.

Desantara Foundation membangun jaringan di kalangan anak muda, kelompok Islam (khususnya di kalangan pesantren), kelompok minoritas, komunitas-komunitas berlandaskan kesamaan adat/budaya/agama, dan *stakeholders* lain untuk dipertemukan dan didorong menjadi masyarakat sipil yang partisipatif. Misi ini dikelola melalui beberapa aktivitas: pelatihan, publikasi, *public hearing*, seminar, dan pendampingan komunitas. Dalam mengelola aktivitasnya, Desantara Foundation juga menaruh harapan dan penghormatan terhadap kelompok perempuan.

Alamat : Jalan Pemuda, Komplek Depok Lama Alam Permai, Blok K-3, Depok-Jawa Barat.
Telp/Fax : 021-77201121 / 021-77210247
E-mail : mail@desantara.org
Website : www.desantara.org