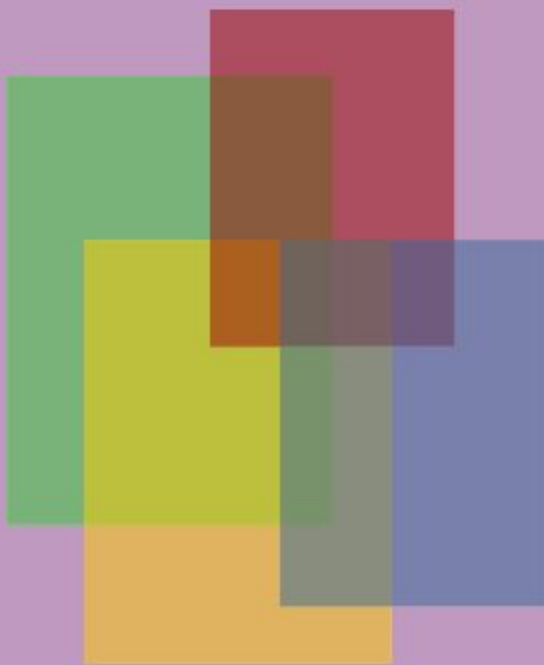


Draft

Konsep Pluralisme Berkeadilan Gender



Bagian 1

Pendahuluan

Ketika bicara tentang “pluralisme berkeadilan gender”, kita perlu memperjelas logika di baliknya yang sekaligus juga memperlihatkan posisi, batasan, dan arah tulisan ini. Keadilan gender, sebagaimana konsep keadilan pada umumnya, khususnya dalam konteks modern, merupakan subjek tilikan etika politik yang mencakup institusi penataan politik (negara) dan penataan normatif (hukum). Jadi, bicara tentang keadilan berarti bicara tentang relasi kekuasaan dalam kerangka kekuasaan negara dan hukum, dan lebih khusus lagi bicara tentang keadilan gender berarti bicara tentang relasi kekuasaan politik dan hukum yang dibangun di atas asumsi dominasi gender tertentu kepada yang lainnya. Keadilan gender, sebagaimana keadilan pada umumnya, selalu merupakan problem politik baik yang monistik maupun pluralistik. Pluralisme politik (dan pluralisme hukum) tidak dengan sendirinya menjanjikan keadilan gender yang lebih baik ketimbang politik yang monistik-otoriter. Jadi, “pluralisme berkeadilan gender” tidak berdiri di atas asumsi bahwa pluralisme itu bermasalah bagi keadilan gender sementara monisme tidak, melainkan semata-mata berangkat dari realitas faktual-kontekstual Indonesia pasca-reformasi bahwa pluralisme politik begitu menguat antara lain dalam bentuk kekuasaan otonom daerah maupun pluralisme hukum dalam bentuk peraturan daerah (Perda) yang beragam, partikular, dan bahkan tidak konsisten dengan Konstitusi. Realitas pluralisme politik (dan hukum; selanjutnya disebut saja pluralisme politik tetapi maksudnya termasuk hukum juga) merupakan buah reformasi yang tidak terhindarkan.

Dengan uraian singkat di atas, jelaslah posisi tulisan ini yaitu sebuah kajian fenomenologi politik, bukan kajian budaya maupun sosiologis. Fenomenologi politik bertugas menelisik fenomen-fenomen politik, dalam hal ini pluralisme sosiologis dan kultural yang mengental dalam pluralisme politik, lalu dicoba dibongkar asumsi-asumsi di baliknya dan disingkap arah yang hendak disarnya. Indikator yang digunakan adalah hasil dialetika antara demokrasi – yang bicara tentang kepentingan bersama, dan hak asasi manusia (HAM) – yang bicara tentang kepentingan individu (termasuk kelompok: hak kolektif). Posisi ini juga memperlihatkan batasannya yaitu bahwa keadilan gender yang dimaksud adalah keadilan yang ditempatkan dalam konteks kepolitikan, tidak dalam konteks etnografis, kultural, moral ataupun religius. Misalnya, jika praktik sifon di Timor dikritik, hal itu dilakukan tidak dengan semangat pembenturan nilai dari luar dengan nilai internal masyarakat yang bersangkutan, melainkan dilihat dengan menempatkan perempuan sebagai warga negara yang memiliki hak hidup yang sama dan setara dengan pria dan sebagai subjek yang otonom dan berdaulat dalam arti “tidak pernah boleh menjadi alat untuk tujuan di luar dirinya”. Demikian juga, misalnya, jika tulisan ini mengangkat persoalan ketidakadilan dalam praktik poligami, yang mau ditilik bukanlah ayat-ayat suci

yang menjustifikasi praktik poligami dan kemudian mengkritiknya, melainkan praktiknya itu sendiri. Tulisan ini tidak masuk dalam kontestasi tafsir kitab suci atau debat teologis, melainkan melihat praktik yang berlandaskan pluralisme politik dan hukum itu berhadapan dengan ideal kepentingan bersama dalam negara demokratis di mana hak setiap individu tidak lebih tinggi tidak lebih rendah dari yang lain. Dengan demikian, atas nama hak kolektif suatu komunitas, hak individual perempuan tidak dengan sendirinya dikorbankan, karena tetap ada panduan umum dalam kerangka demokrasi yang menjaga kepentingan bersama di mana hak-hak setiap warga negara terjamin dan terlindungi. Jelas pula kiranya arah tulisan ini yaitu memberikan kontribusi bagi praktik pluralisme politik yang menempatkan keadilan sebagai agenda utama, khususnya keadilan bagi perempuan dalam kerangka sosiokultur dan sosioekonomi yang sering terabaikan dan terpinggirkan. Dengan demikian, di satu sisi tulisan ini mengusung keadilan gender dalam kerangka politik, tetapi di sisi lain, manakala politik itu sendiri tidak akomodatif terhadap keadilan gender maka tulisan ini sekaligus bertugas mengkritik praktik politik semacam itu serta memberikan usulan perubahan.

Jelas pula bahwa pluralisme yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah pluralisme politik. Pluralisme sebenarnya merupakan sebuah konsep filosofis yang, berlawanan dengan monisme, memandang bahwa realitas itu tidak tunggal dan tetap melain jamak dan berubah-ubah. Meskipun perdebatannya belum selesai hingga sekarang ini, tetapi dengan cepat pluralisme filosofis ini berkecambah pada pluralisme kultural, sosial, etis atau nilai, dan politik, tentu saja dengan kekhasan masing-masing. Tulisan ini tidak masuk ke dalam perdebatan dan sejarah pluralisme tersebut melainkan langsung memilih posisi pada pluralisme politik. Pluralisme politik tidak berdiri di atas ruang hampa, melainkan di atas realitas plural dalam hal kultural dan nilai yang semuanya itu diangkat sebagai persoalan politik. Politik yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah "bagaimana sebuah urusan privat menjadi kepedulian publik dan bagaimana sebuah urusan publik menjadi perhatian segenap penghuni ruang privat". Dengan prinsip pemandu ini, jelas kiranya bahwa sekat antara ruang privat dan publik telah dijembatani, bukan dibongkar, melalui semacam upaya "publisitasi" dan "privatisasi". Berbeda dengan privatisasi dalam pengertian ekonomi politik, privatisasi yang dimaksudkan di sini adalah "menjadikan agenda publik sebagai mata urusan di ruang privat". Misalnya, institusi dan aktor ruang publik mengeluarkan sebuah undang-undang tentang pelarangan kekerasan dalam rumah tangga, maka setiap aktor mempraktikkannya dalam kehidupan mereka masing-masing di ruang privat. Sebaliknya, publisitasi berarti bahwa, misalnya, jeritan korban kekerasan dalam rumah tangga menjadi urusan publik dalam bentuk regulasi jika belum ada hukumnya atau penegakan hukum jika hukumnya sudah ada.

Pluralisme politik Indonesia pasca-Reformasi berwatak sebagai politik identitas. Politik identitas berakar pada primordialisme baik religius maupun etnis. Primordialisme, mengikuti konsep *polity* Aristoteles, berarti "berperang ke luar" dan "konsolidasi ke

dalam". Karena itu, politik identitas selalu merayakan konflik baik bersifat *vis-à-vis* maupun dialektik. Merayakan konflik berarti mendefinisi Diri (*Self*) sebagai Yang Sama dan Yang Lain. Yang Sama selalu bermakna mayor, sementara Yang Lain selalu bermakna minor-superior. Tetapi bisa juga sebaliknya, Yang Sama mendefinisi dirinya sebagai inferior di hadapan Yang Lain. Politik identitas selalu berada di rentang ketegangan antara superior dan inferior, antara Yang Sama dan Yang Lain, antara mayoritas dan minoritas, antara dominan dan subordinat. Politik identitas seolah menemukan kekuatannya dalam "politik pluralisme", yaitu politik yang mencari justifikasi teoretis-konseptualnya pada diskursus dan paradigma pluralisme. Dalam politik pluralisme, keberadaan minoritas berubah dari didiamkan dan dinafikan menjadi dipertanyakan sekaligus diperjuangkan

Bahwa keberadaan minoritas dan kelompok-kelompok sosial terabaikan itu faktual sudah tak dapat dipungkiri. Namun, bahwa "kesadaran" akan hal itu apakah setara keberadaannya, itu soal lain. Kesadaran yang dimaksud adalah kesadaran baik dari kelompok yang memandang dirinya minoritas, maupun dari kelompok yang mengakui keberadaan minoritas itu. Kesadaran untuk sebagian besarnya adalah kerja rasio. Rasio lah yang membuat kategori. Rasio tidak sekadar menyadari perbedaan, namun bahkan membuat perbedaan. Rasio juga yang *menyadari* kesamaan (dan juga kesetaraan), tetapi juga *membuat* kesamaan (dan kesetaraan). Rasio juga yang menyadari ketidakadilan (dan juga membuat ketidakadilan) dalam relasi kategorial itu.

Demikian juga pluralitas sebagai realitas tidak bisa dipungkiri. Memang, secara filosofis, banyak pemikir yang justru menolaknya. Parmenides adalah nenek moyang dari kaum monis itu, sementara Herakleitos persis berdiri di seberangnya. Tanpa memperpanjang debat abadi para pemikir itu, yang penting untuk diperhatikan adalah bahwa dalam tataran praksis (etis) pluralitas dan perbedaan itu sangat tidak adil jika dinafikan. Sementara, penghargaan terhadap perbedaan itu dijamin oleh adanya semacam idealitas bersama akan hakikat dan martabat yang sama, sebuah pengakuan akan hakikat ontologis yang sama. Di sana akan terjadi perjumpaan, komunikasi-dialogis, dan empati. Inilah yang semestinya menjadi roh dari pluralisme.

Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa diskursus tentang minoritas dan pluralisme ini menguat seiring lahirnya apa yang sering disebut sebagai "postmodernisme". Boleh dibilang, justru dua hal itulah tema kunci yang diusung oleh postmodernisme. Postmodernisme, yang dalam diskursus resmi lahir sejak keluarnya buku J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition* (1979),¹ menggugat keberadaan "narasi besar" (*Grandnarrative*) yang mengarah pada klaim-klaim universalitas, rasionalitas dan sentralisasi. Mengapa narasi? Lyotard menggambarkan relasi sosial manusia melalui konsep "narasi" yaitu cara

¹ Lihat F.J. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minnesota: The University of Minnesota, 1984 (diterjemahkan dari edisi aslinya dalam bahasa Perancis oleh Geoffrey Bennington dan Brian Massumi, dengan kata pengantar oleh Fredric Jameson, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, 1979).

bagaimana dunia dipresentasikan ke dalam pelbagai konsep, ide, gagasan, dan cerita lewat interpretasi terhadap dunia tersebut, yang membentuk "kesadaran kolektif" tentang sebuah dunia baik itu besar maupun kecil. Gugatan terhadap narasi besar atau pandangan dominan yang selain mengedepankan "universalitas" dan berwatak "totaliter"² terhadap dunia ini berarti mengizinkan tampilnya "narasi-narasi kecil", yaitu narasi-narasi heterogen, yang diceritakan di dalam institusi-institusi lokal yang plural, dengan aturan main, keunikan dan determinasinya sendiri. Gugatan terhadap narasi besar di satu sisi dan pengakuan terhadap narasi kecil di sisi lain, dengan demikian, berarti pengakuan terhadap realitas plural. Pengakuan itu kemudian, ketika menjadi sebuah kesadaran rasional dan sebuah praksis, menjadi sebuah pandangan hidup.

Berbeda dengan pluralitas sebagai *realitas faktual*, pluralisme adalah soal *realitas kesadaran* akan realitas faktual itu. Kesadaran berarti cara pandang, cara hidup, dan idealitas serta pengakuan akan realitas itu. Dalam bahasa Richard J. Mouw dan Sandra Griffioen,³ berbicara tentang pluralisme mestinya ditempatkan pada dua tataran: tataran deskriptif yang sekadar mengakui keragaman dan tataran normatif-preskriptif yang tidak sekadar mengakui, tetapi juga mau memperjuangkan keragaman. Pada tataran deskriptif, pluralisme adalah fakta sosial yang tidak terelakkan, baik karena kondisi awal masyarakatnya sudah majemuk maupun karena proses pluralisasi kehidupan yang dibawa oleh arus modernisasi. Menurut Mouw dan Griffioen, pada tataran normatif-preskriptif, terdapat tiga ranah keragaman yaitu: konteks budaya (*contextual pluralism*), asosiasi-asosiasi kelembagaan (*associational pluralism*), dan sistem nilai yang memberi arahan pada kehidupan manusia (*directional pluralism*).⁴

Diskursus pluralisme yang menemukan gaungnya dalam bingkai postmodernisme bukannya tanpa masalah. Masalah itu berupa keprihatinan etis yang tersembunyi di balik teori-teori kaum postmodernis. Keprihatinan etis itu dapat diperiksa dalam dua kata kunci postmodernisme yang telah memprovokasi pluralisme dan pluralitas itu, yaitu: *incommensurability* dan *the other*.⁵

Yang dimaksudkan dengan *incommensurability* (ketakersandingan), sebagaimana diperkenalkan pertama kali oleh Thomas Kuhn ke dalam publik akademis dalam kaitan

² Lihat Lyotard, *ibid.*, hlm. 45.

³ Richard J. Mouw dan Sandra Griffioen, *Pluralisms and Horizons: An Essay in Christian Public Philosophy*, MI: Eerdmans Pub Co., 1993.

⁴ Lihat pembagian kelompok minoritas menurut Will Kymlicka di bawah nanti.

⁵ Untuk uraian analitik tentang dua konsep kunci ini dalam postmodernisme, silahkan baca F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, Yogyakarta: Kanisius, 2003, Bab 12: "Pluralisme dan Komunikasi", hlm. 197-199, dan lihat juga Richard J. Bernstein, *The New Constellation, The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge: Polity Press, 1991.

dengan paradigma-paradigma yang berkompetisi dalam sains,⁶ adalah bahwa masing-masing paradigma itu tidak bisa sepakat mengenai suatu hal. Pilihannya hanya antara bertahan, yang berarti membiarkan hal yang ditilik itu tetap dilihat secara berbeda sampai kapan pun, atau takluk pada lawannya.

Kalau masing-masing tetap mempertahankan pendiriannya, pluralitas memang dirayakan namun tak ada komunikasi, tak ada dialog, tak ada perjumpaan. Di sini tumbuh subur dua sikap ekstrem. *Pertama* adalah sikap tidak peduli sama sekali: silahkan Anda melakukan apa yang Anda suka dan anggap baik dan benar, saya juga demikian. *Kedua* adalah pertarungan kekuatan: di sini terjadi bahaya Hobbesian "*bellum omnium contra omnes*", semua berperang melawan semua. Sikap ekstrem pertama tentu saja tidak manusiawi dan tidak etis,⁷ sementara sikap ekstrem kedua justru melahirkan ketidakadilan dalam bentuk dominasi, hegemoni, dan opresi melalui situasi yang *chaotic*. Di luar kedua posisi ekstrem itu, ada kemungkinan ketiga, yang sebenarnya merupakan varian dari sikap ekstrem kedua di atas, yaitu salah satu takluk secara sukarela pada yang lainnya. Baik pada sikap ekstrem kedua maupun kemungkinan ketiga (penundukan sukarela), pluralitas yang dirayakan itu justru kemudian berakhir pada monisme, kebenaran tunggal. Irasionalitas pluralisme ini semakin berbahaya di tangan para pembela pandangan relativisme absolut yang sama tidak rasionalnya juga. Klaim relativisme absolut yang menafikan adanya suatu "kebenaran bersama" dengan mengatakan bahwa "kebenaran itu bersifat relatif" justru bersifat *self-defeating*: pernyataan itu menghancurkan dirinya sendiri.

Barangkali sebagai teori, pluralisme memang masih harus diperdebatkan secara serius. Yang jauh lebih penting untuk diangkat adalah keprihatinan etis yang berada di balik klaim-klaim pluralisme. Yang mau ditolak oleh klaim pluralisme adalah bahaya totaliter di balik klaim kebenaran tunggal *Grandnarrative* yang berwatak universal, netral, niscaya, objektif dan melampaui sejarah dan konteks. Karena itu, para pendukung pluralisme mengedepankan narasi-narasi kecil yang menghargai interpretasi yang berlainan. Di sinilah terletak pengakuan dan penghargaan terhadap Yang Lain (*The Other*). Inilah kata kunci kedua postmodernisme yang menyulut pluralisme itu.

Mengakui Yang Lain dalam keberlainannya hanya terjamin sejauh Aku merasakan Yang Sama di dalam diri Yang Lain itu.⁸ Berhadapan dengan Yang Lain sebagai "yang absolut

⁶ Lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: Chicago University Press, 1970, hlm. 150.

⁷ Dikatakan tidak manusiawi dalam arti tidak sesuai dengan hakikat sosial manusia, dan tidak etis karena manusia justru terpanggil melakukan kebaikan bagi sesama, membenaran dirinya sebagai subjek etis terletak dalam praktik tanggung jawab etisnya.

⁸ Penamaan "Yang Lain" dialamatkan oleh "Yang Sama". Artinya, Yang Sama memandang dirinya mayoritas (baik kuantitatif maupun kualitatif), sementara yang dinamakan Yang Lain adalah kaum minoritas. Sebuah kelompok minoritas, katakanlah kaum lesbi di tengah masyarakat kita, akan menamakan sebagai Yang Lain juga kepada seorang perempuan bukan lesbi yang masuk ke dalam kelompok mereka. Dalam konteks itu, kaum lesbi telah memandang dirinya sebagai mayoritas

lain" mendatangkan ketakutan, tetapi juga sikap altruistik yang narsis. Jika sesama manusia dipandang sebagai Yang "Absolut" Lain, maka tidak akan ada juga perjumpaan dan komunikasi sejati. Yang ada adalah ketakutan, dan karena itu kepedulian menjadi sesuatu yang tidak mungkin. Selain takut, juga ada hegemoni dan dominasi yang berangkat dari naluri altruistik-narsistik. Sang Aku (pria, misalnya) berada pada dua sikap ekstrem ketika berhadapan dengan wanita sebagai "yang absolut lain": takut dan tidak peduli *atau* mencintainya sepenuh hati tetapi dengan catatan tanpa perlawanan.

Karena itu, berbeda dengan keyakinan kebanyakan pemikir postmodernisme yang seolah-olah merayakan pluralisme dan disensus, dan menafikan sama sekali komunikasi dan konsensus, kami berpendirian bahwa pengakuan terhadap Yang Lain hanya rasional dan etis sejauh Yang Lain itu dilihat sebagai diriku yang lain, *alter ego*. Sebagaimana telah dikatakan di atas, penghargaan terhadap perbedaan itu dijamin oleh adanya semacam idealitas bersama akan hakikat dan martabat yang sama, sebuah pengakuan akan hakikat ontologis yang sama. Di sana akan terjadi perjumpaan, komunikasi-dialogis, dan empati, dan toleran. Dalam suasana seperti itu, heterofobia, ketakutan akan yang lain, perlahan-lahan terkikis dari relasi sosial manusia terutama dalam berhadapan dengan "Yang Lain".

Dalam tulisan ini, Yang Lain itu kami terjemahkan sebagai kelompok minoritas, perempuan, yang tak mampu bersuara (*the voiceless*), yang eksistensi mereka sebagai narasi kecil dirasakan sebagai ancaman yang menakutkan oleh narasi besar kelompok dominan dan arus utama. Karena itu, persoalan yang hendak kami angkat di sini adalah: Bagaimana meletakkan dan di mana posisi dan hak minoritas dan kelompok-kelompok sosial yang tak bersuara di tengah konstelasi kelompok sosial arus utama dan dominan? Pertanyaan ini sangat jelas memperlihatkan semangat tulisan ini, sebagaimana telah disinggung di atas, yaitu kami tidak hendak beradu argumentasi teologis dan teoretis abstrak dengan pelbagai tafsir terkait, melainkan hanya mempertanyakan di mana posisi kelompok narasi kecil itu dan bagaimana hak-hak mereka terlindungi. Pertanyaan ini juga tidak diajukan untuk dijawab sendiri oleh kelompok narasi besar tetapi di hadapan politik sebagai payung bersama kita di mana di hadapannya kita semua setara dan sama sebagai sesama warga negara yang memiliki hak hidup yang setara.

Tulisan ini terdiri dari tiga bagian utama. Bagian pertama akan mengetengahkan kasus-kasus yang mengetengahkan semacam dilema antara pluralisme dan keadilan termasuk keadilan gender. Pada bagian ini kami tidak hendak menggurui melainkan membiarkan kasus berbicara dengan dan dari dirinya sendiri dengan gaya uraian yang mendukung untuk itu. Kasus-kasus yang kami angkat pada bagian pertama ini misalnya adalah kasus Anand Krishna, praktik Sifon di Timor atau inisiasi di Papua, dan kasus poligami. Bagian

terhadap perempuan bukan lesbi itu. Logika yang sama juga terjadi pada kasus-kasus lainnya: Ahmadiyah di tengah Islam mayoritas, seorang atau sekelompok Islam NU atau Muhammadiyah di tengah kelompok besar Ahmadiyah, dsb.

kedua tulisan ini akan menguraikan refleksi dan pemetaan masalah yang dicoba diabstraksi dari pelbagai kasus yang diuraikan pada bagian sebelumnya. Refleksi ini dilakukan dengan semangat dialog di mana pembaca mungkin mempunyai refleksi yang berbeda, dan itu akan coba didiskusikan di luar tulisan ini. Dalam bagian ketiga kami mencoba menawarkan cara mengurai kekusutan persoalan pluralisme dan keadilan gender dengan kerangka analisis yang berdasarkan pada teori-teori relevan yang kami pakai secara eklektik. Cara ini kami gunakan untuk menghindari debat teoretis yang berkepanjangan, sekaligus memperlihatkan posisi kami yang jelas dalam mengusung gagasan pluralisme berkeadilan gender.

Bab 2

Dilema antara Pluralisme dan Keadilan Gender: Paparan Persoalan

Ketiga persoalan yang dipaparkan dalam bab ini menggambarkan dilema antara pluralisme dan keadilan gender. Kasus praktik sifon yaitu hubungan seks yang dilakukan laki-laki dengan tiga perempuan bukan istrinya dalam tiga tahap berbeda setelah melakukan sunat tradisional menampilkan dilema antara penghargaan terhadap komunitas kultural yang menjadi agenda utama multikulturalisme atau pluralisme kultural di satu sisi dan penghargaan terhadap hak-hak perempuan baik sebagai individu maupun sebagai kelompok kolektif di sisi lain. Persoalannya adalah bahwa para perempuan dalam masyarakat Atoni Meto yang mempraktikkan ritual sunat-sifon itu justru mayoritas mendukung praktik tersebut. Determinasi diri mereka sebagai sebuah identitas kelompok yaitu perempuan sama sekali cair di bawah kelekatan dan kelarutan mereka dengan identitas kelompok kultural yang patriarkis. Persoalan determinasi diri identitas kolektif perempuan Atoni Meto ini juga menjadi realitas umum bagi kebanyakan perempuan Indonesia sebagaimana digambarkan dalam persoalan kedua yang diangkat di sini yaitu poligami.

Tiga kisah sukses perempuan dalam melawan poligami, mulai dari "pemberontakan" Fatmawati, ibu negara, terhadap presiden pertama RI, Bung Karno yang berpoligami dengan menikahi Hartini, yang didukung oleh feminis-feminis Indonesia ketika itu, antara lain melalui organisasi Persatuan Wanita Republik Indonesia (Perwari) dan kemudian setelah hampir dua puluh tahun berbuah pada legislasi undang-undang perkawinan yang berasas monogami, kemudian boikot ibu-ibu rumah tangga yang hampir semuanya muslimah dan didukung oleh para aktivis perempuan terhadap Aa Gym, da'i kondang yang memutuskan berpoligami, yang berdampak pada menurun drastisnya popularitas dan surutnya bisnis yang dijalankannya, sampai kepada perlawanan yang berakhir pada pemakzulan Aceng Fikri dari jabatan bupati Garut oleh ibu-ibu rumah tangga dan aktivis perempuan tampak bagai bunyi "pluk" tanpa gelombang dari sebuah lemparan batu kecil di tengah debur ombak lautan maraknya femonena praktik poligami belakangan ini. Undang-Undang Perkawinan (No. 1/1974) yang berasas monogami masih berlaku, tetapi di samping itu telah ada Kompilasi Hukum Islam yang memberi peluang "pilihan hukum" bagi umat Islam. Dukungan legislasi ini berpadu dengan eksese reformasi yang serba anti-Orba di mana segala hasrat yang terdesak di bawah rezim itu, salah satunya poligami, menemukan ekspresinya. Pada tataran ini, perempuan Indonesia sebagai identitas kolektif tercabik-cabik oleh patriarki yang masih bercokol di satu sisi dan identitas perempuan yang "*ngendon*" pada hegemoni sosio-kultural patriarki dan sosio-religius di sisi lain.

Ketercabikan itu semakin mengemuka dalam respon para perempuan terhadap kasus Anand Krishna yang membias dari kasus pelecehan seksual secara ajudikasi hukum

menjadi pelecehan agama pada perdebatan di luar pengadilan, yang bukan tidak mungkin sangat mempengaruhi putusan hukum oleh Mahkamah Agung terhadap Anand. Sebagian perempuan bergabung dalam barisan pendukung pluralisme membela Anand Krishna. Bagi mereka dan aktivis pluralisme lainnya yang laki-laki penghukuman terhadap Anand adalah penghukuman terhadap pluralisme. Sebagian perempuan lainnya lagi berdiri bukan pada posisi berseberangan secara biner, melainkan agak ke samping dalam arti mendukung pluralisme tetapi secara kritis. Kekritisan mereka berfokus pada kecemasan akan posisi perempuan terutama sebagai identitas kolektif dalam menggebu-gebutnya dukungan kaum pluralis terhadap Anand. Posisi mereka adalah: pluralisme didukung, tetapi pluralisme yang konsisten ke luar dan ke dalam. Ke dalam berarti penghargaan terhadap kelompok perempuan oleh sebuah kelompok kultural atau minoritas yang oleh pluralisme diperjuangkan untuk dihargai dan dibela.

1. Sifon: Antara Tradisi dan Hak Kolektif Perempuan

a. Pengantar: Ritual Inisiasi

Secara historis, hampir seluruh peradaban dunia berwatak patriarkis dalam arti lebih memberi penghormatan terhadap laki-laki di satu sisi dan mengabaikan perempuan di sisi lain, entah sebagai individu maupun sebagai kelompok. Ketidaksetaraan sosial ini dilanggengkan dengan praktik kultural atau adat istiadat yang menjadi pembenaran sekaligus pengukuh, terutama melalui ritual inisiasi yang kebanyakan lebih berfokus pada laki-laki.¹ Sifon, sebuah praktik adat istiadat yang melibatkan hubungan seksual bagi seorang laki-laki pasca-sunat – yang dihayati oleh masyarakat suku Atoni Meto di Timor Tengah Selatan, Nusa Tenggara Timur – adalah salah satu praktik inisiasi yang “mewisuda” seorang laki-laki menjadi “jantan”. Praktik ini, terlepas dari pembenaran internal dari kaca mata adat istiadat, mendatangkan masalah karena melibatkan perempuan, baik sebagai individu maupun sebagai kelompok, yang dirugikan baik secara fisik, psikologis, maupun sosial. Untuk memperjelas masalah sifon terkait eksistensi perempuan dalam masyarakat Atoni Meto, berikut ini kami paparkan latar sejarah dan justifikasi praktik tersebut, kesehatan reproduksi perempuan serta masalah keadilan antara hak perempuan dan tradisi atau kultur.

¹ Misalnya, di New Guinea, ada praktik menginisiasi sekelompok anak laki-laki menjadi “laki-laki dewasa” dengan cara mengharuskan mereka melakukan hubungan seks pertama dengan seorang gadis muda yang didandani seperti dewi di bawah sebuah palang yang berat, dan pada giliran anak laki-laki yang terakhir, palang itu dijatuhkan menimpa dan membunuh gadis muda serta anak laki-laki yang terakhir itu. Lihat Campel (1988: 106). Bandingkan juga dengan inisiasi dalam masyarakat Indian Amerika, meski tanpa mengorbankan perempuan, tetapi yang diinisiasi hanyalah laki-laki, dengan cara menyuruh mereka berburu dan kemudian diberi nama berdasarkan hasil buruannya.

b. Latar Belakang Sejarah dan Justifikasi Praktik Sifon

Sifon adalah hubungan seksual oleh pria dewasa (berusia antara 20-40 tahun) yang sehabis disunat secara tradisional dengan tiga perempuan yang berbeda dalam tiga tahap dengan makna dan tujuan berbeda pula. Perempuan yang dimaksud tidak boleh istrinya sendiri bagi yang sudah beristri atau calon istri bagi yang masih atau akan menikah. Ketiga perempuan yang menjadi "pelayan" sifon dalam tiga tahap itu biasanya adalah janda, istri orang lain, atau bahkan perempuan pekerja seks komersial (PSK). Dahulu biasanya dukun sunat memberi ramuan jamu dan doa (mantera) supaya laki-laki yang disunat dengan mudah dapat menggaet wanita yang diajak untuk sifon (lih. Hungu 2005:3; Purnawan, Sugeng dan Pudjiastuti 2007:14).

Ketiga tahap sifon itu adalah sebagai berikut (lih. Hungu 2005:3-4): Tahap *pertama* adalah sifon itu sendiri (yang dalam praktiknya kemudian dijadikan nama untuk keseluruhan proses tiga tahap itu) yang bersifat wajib. Sifon dilakukan setelah luka sunat hampir sembuh tetapi belum sembuh total yaitu berkisar 2 – 7 hari setelah sunat. Pelaksanaan sifon pada tahap ini dimaksudkan agar alat kelamin pria tersebut tercelup (terlumuri) cairan vagina. Para dukun sunat menekankan bahwa dalam sifon yang terpenting penis sudah masuk semua dalam vagina sehingga tercelup cairan vagina, tidak perlu berkali-kali melakukan penetrasi, dan tidak boleh sampai terjadi pemancaran (ejakulasi) sperma. Jika sampai terjadi pemancaran air mani (ejakulasi) maka, menurut pendapat mereka, berarti sifonnya berlebih sehingga dapat mengakibatkan "alat mudah patah" dalam arti mudah sekali terjadi ejakulasi dini (Purnawan, Sugeng dan Pudjiastuti 2007:15).

Menurut pengakuan laki-laki yang menjadi responden (dalam penelitian Purnawan dkk.) yang pernah melakukan sifon, mereka semuanya mengatakan tidak memancarkan air mani ketika sifon, sebab saat itu yang terbayang bukan kenikmatan berhubungan seksual, tetapi yang terasa adalah rasa sakit pada alat kelamin. Berdasarkan penuturan mereka, ketika mau sifon, biasanya pada penis terdapat bengkak berair mirip buah tomat kecil, ketika penis dimasukkan maka bengkak tersebut menyebabkan rasa sakit dan penis susah masuk serta akan pecah dalam vagina yang menimbulkan rasa sakit. Karena itu, menurut Hungu (2005:3), pada tahap ini hubungan seks dilakukan dengan perempuan yang sudah berumur tua atau mereka yang telah mempunyai beberapa anak dengan alasan agar lebih mudah pada saat penetrasi, mengingat penis pada tahap ini masih, dan harus masih, dalam keadaan bengkak. Bahkan, Christian Dicky Senda, seorang blogger, juga menulis dan menuturkan memorinya ketika masih duduk di bangku SLTP di mana seorang temannya yang menceritakan pengalamannya ketika melakukan sifon yang "partner" hubungan seksnya adalah seorang janda yang berusia setua neneknya.

Sifon pada tahap pertama ini bertujuan untuk "membuang panas" (*polen maputu*) pada vagina sebagai "alat pendingin" agar organ seks laki-laki berfungsi dengan baik, kuat, dan kokoh (Hungu 2005:3; Katjasungkana dan Mumtahanah 2002; Purnawan, Sugeng dan

Pudjiastuti 2007). "Panas" yang diterima perempuan sifon bisa berwujud penyakit kelamin seperti *bun punu* (kelamin luka dan membusuk), *sopol* (cairan putih kekuning-kuningan dan terkadang kemerah-merahan dan cairan berbau keluar dari vagina), *hoenke fuun* atau *hoenke nmuun* (kelamin bengkak) atau *hoenke nanum'/nanap* (kelamin luka, tetapi tidak bengkak) atau jenis penyakit lain yang tidak berhubungan dengan kelamin seperti *men metes* (suatu jenis penyakit yang menyebabkan tubuh semakin hari semakin kurus, demam berkepanjangan dan kulit serta biji mata berwarna kekuning-kuningan atau vagina terbuka terus) (Katjasungkana dan Mumtahanah 2002:204-5).

Istilah "buang panas" terkait erat dengan pandangan hidup (*world view*) suku Atoni Meto yang melihat organ kelamin laki-laki dan perempuan dengan asosiasi tahap peradaban zaman logam di mana organ kelamin laki-laki adalah pedang yang disepuh dan organ kelamin perempuan adalah air untuk mendinginkannya (bdk. Hungu 2005; Katjasungkana dan Mumtahanah 2002; Purnawan, Sugeng dan Pudjiastuti 2007). Kata "sifon" sendiri diperkirakan berasal dari istilah "sifon bese" di kalangan pandai besi yang berarti "penyepuhan besi" di mana kata *bese* berarti "besi" (Purnawan, Sugeng dan Pudjiastuti 2007:15).

Tahap *kedua* disebut *saeb aof* yang berarti menaikkan badan. Hubungan seks pada tahap ini dilakukan dengan perempuan yang usianya lebih muda bahkan masih lajang dengan tujuan mengembalikan kesegaran tubuh atau mengembalikan darah yang terbuang waktu sunat, sehingga kekuatan penis diyakini akan semakin baik, ibarat pedang yang disepuh pada tahap kedua oleh pandai besi. Sementara, hubungan seks tahap *ketiga*, *ha'ekit*, yang berarti memuluskan atau melicinkan, dilakukan untuk menghaluskan luka-luka atau gelambir luka di penis setelah luka penis mengering dan meninggalkan tanda (Hungu 2005:4-5).

Singkatnya, jika tahap pertama tujuannya untuk mendinginkan besi (calon pedang) yang telah dibakar agar mudah dibentuk menjadi alat perang atau sarana matapencaharian, tahap kedua bertujuan untuk menguatkan dan menajamkan, maka tahap ketiga lebih ditekankan pada aspek penampilan yang indah dan mempesona. Hal ini tergambarkan dari testimoni beberapa responden dalam penelitian Hungu (2005) dan pelbagai penelitian lainnya di mana diyakini bahwa laki-laki yang selesai menjalani ritual sifon sampai tiga tahap tidak hanya kuat dalam berhubungan seks dengan istrinya melainkan akan tampak gagah, bersih, dan ganteng.

c. Sifon: Masalah Keadilan dan Kesehatan Reproduksi Perempuan

Praktik sifon mendapatkan kritik dan perlawanan dari banyak orang yang berkesadaran akan keadilan gender dan kesehatan baik perempuan maupun laki-laki. Salah satu yang tercatat oleh publik adalah perjuangan Maria V. Ivonny D. Ray, demikian nama lengkap dokter yang mengabdikan diri di Puskesmas Eban, Timor Tengah Utara, NTT, yang berbuah pada

penghargaan dari Departemen Kesehatan untuk kategori tenaga medis teladan (*Kartini Agustus/September 2009; Mediakom XIX Agustus 2009*). Perjuangan Maria Ivonny sebagai dokter dalam melawan praktik sifon kiranya sudah jelas menunjukkan bahwa ritual adat seperti ini bermasalah secara medis. Semua pihak yang terlibat dalam praktik sifon ini, terutama perempuan baik yang “melayani” sifon maupun istri atau calon istri dari laki-laki yang menjalani sifon, berpotensi terkena pelbagai penyakit yang terkait dengan kelamin, proses reproduksi, dan bahkan penyakit lainnya. Tidak hanya penyakit biologis, tetapi mereka juga terancam mengalami degradasi secara psikologis dan sosiologis.

Penelitian Hungu (2005) dan Primus Lake (1999) yang dirujuk Hungu serta pemaparan Katjasungkana dan Mumtahanah (2002) menitikberatkan risiko praktik sifon terkait penyakit menular seksual (PMS) dan penularan HIV/AIDS. Penelitian Purnawan, Sugeng dan Pudjiastuti (2007) juga memberikan penekanan pada penyakit yang sama tetapi lebih detail dengan pembagian PMS non-gonorrhoe (PMS Non-GO) dan PMS gonorrhoe (PMS GO). Pelbagai potensi penyakit menular seksual itu dimungkinkan karena perilaku seksual laki-laki yang akan di-sifon yang disyaratkan oleh adat. Laki-laki yang disunat-sifon haruslah laki-laki yang sudah pernah berhubungan seks sebelumnya, baik dengan istrinya sendiri maupun dengan perempuan lain bagi yang belum menikah ataupun yang sudah menikah. Sebelum sunat dilakukan, seorang laki-laki menjalani ritual “pengakuan dosa” kepada keluarga tentang berapa kali dan dengan siapa saja ia melakukan hubungan seks sebelumnya yang disimbolkan dengan mengumpulkan dan menghitung batu (*nain fatu*) sesuai jumlah hubungan seks yang pernah dilakukannya. Ritual itu harus dilakukan dengan jujur, dan jika ia sudah mempunyai istri, perempuan tersebut harus tidak boleh cemburu; semua itu ditabukan karena kalau dilanggar maka kecelakaan dalam proses sunat dan sifon akan menimpa laki-laki tersebut.

Syarat adat bahwa seorang lelaki harus sudah pernah berhubungan seks sebelumnya dengan satu atau lebih perempuan sudah dengan sendirinya membawa potensi penyebaran PMS. Seandainya laki-laki itu sudah menikah dan hanya pernah berhubungan seks dengan istrinya sendiri, ia pun tidak luput dari PMS, karena perempuan yang menjadi partner sifonnya adalah perempuan yang kebanyakan sudah terbiasa “melayani” sifon, apalagi jika perempuan tersebut adalah pekerja seks komersial (PSK). Pada gilirannya, potensi PMS yang dideritanya akan tertular ke istrinya sendiri setelah ia “mulus” dan “licin” usai sifon.

Tabel 1

Data Penderita Penyakit Menular Seksual (PMS) di Wilayah Kerja Puskesmas Umur Kapan Kabupaten Soe Selama 5 Tahun Terakhir (Tahun 2001-Agustus 2005)

Umur	Tahun										Total
	2001		2002		2003		2004		2005		
	GO	Non GO	GO	Non GO	GO	Non GO	GO	Non GO	GO	Non GO	
10-14	-	-	-	-	-	-	-	-	-	6	6
15-19	4	-	2	4	4	7	1	3	-	12	37
20-44	23	46	10	16	6	3	15	74	22	100	315
45-54	-	1	-	-	2	4	-	6	1	16	30
55-59	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3	3
60-69	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Total	29	47	12	20	12	14	16	83	23	137	393
	76		32		26		99		160		

Sumber: Purnawan, Sugeng dan Pudjiastuti (2007:18)

Tabel yang dibuat Purnawan dkk. ini merupakan tabulasi hasil penelitian mereka yang memperlihatkan relasi antara praktik sifon dan PMS di mana para laki-laki yang menjalani sifon melakukan hubungan seks dengan PSK di Kupang atau Soe yang ditunjang dengan makin baiknya jalan dan lancarnya transportasi. Yang menarik, di wilayah penelitian mereka, laki-laki yang menjalani praktik sifon juga termasuk anak-anak berusia 15-19 tahun yang baru tamat sekolah dasar (SD) dan tidak mampu melanjutkan pendidikannya ke jenjang yang lebih tinggi. Penurunan penderita PMS pada tahun 2003 disebabkan oleh penurunan pasien sunat-sifon sebagaimana pengakuan dukun sunat-sifon kepada para peneliti. Kecenderungan umumnya adalah bahwa praktik sifon yang melibatkan PSK memperbesar kemungkinan menderita dan menularkan PMS ketimbang sifon yang hanya melibatkan janda-janda dan wanita tua tidak bersuami di desa-desa mereka.

Melalui komunikasi antar-komunitas, perkembangan ilmu pengetahuan terutama di bidang kesehatan, pendidikan, serta diseminasi nilai-nilai keadilan di balik diskursus hak asasi manusia, khususnya hak-hak perempuan, dan diskursus keadilan gender, antara lain yang diusung oleh sebuah LSM lokal Yayasan Haumeni SoE, bersemilah kesadaran akan pentingnya bukan sekadar kritisisme terhadap praktik sifon, melainkan terutama "mentransformasi" mengganti kata "melenyapkannya". Dengan transformasi berarti nilai-nilai esensial di balik praktik itu tetap dihargai – sejauh dipandang etis dalam terutama dilihat dari perspektif keadilan gender – tetapi bentuk atau ragam praktiknya diganti atau dialihkan.²

² Sebagaimana dicatat Hungu (2005:97), Yayasan Haumeni SoE melakukan penelitian dan penyebaran informasi tentang kesehatan reproduksi masyarakat dilingkungannya dalam rangka perubahan perilaku berisiko PMS dan HIV/AIDS. Salah satu sasaran utamanya adalah

Namun demikian, keadilan gender hanyalah sebuah kesadaran tak bertaring jika tidak diinjeksi sebagai agenda politik dan hukum. Dalam hal ini, terlepas dari betapa "berkuasanya" hukum nasional, tetapi dalam tataran praktik, tetap yang berbicara lebih banyak adalah peraturan daerah. Dalam kaitan dengan itu, terdapat sebuah perkembangan menggembirakan yang bisa dijadikan sandaran harapan bahwa keadilan gender, dalam arti penghargaan dan perlindungan terhadap hak-hak perempuan dari risiko PMS dan degradasi martabat mereka, mendapatkan perhatian secara politik melalui peraturan daerah yaitu Perda Kabupaten TTS No. 2/2009 tentang Penanganan Kesehatan Reproduksi Remaja di Kabupaten Timor Tengah Selatan. Dalam pasal 14 ayat 2 huruf b terdapat ketentuan yang menyandingkan kegiatan sunat tradisional sifon sebagai praktik pelacuran terselubung yang berpotensi pada penyebaran dan penularan HIV/AIDS yang kemudian dipertegas dengan bagian Penjelasan poin A.5 sebagai salah satu faktor penyebab potensi penularan HIV/AIDS. Sementara huruf c menyatakan bahwa perlu ada prakarsa untuk membuat peraturan desa (Perdes) yang *melarang sifon*. Pelarangan terhadap sifon ini dipertegas dalam pasal 24 ayat 5: "Setiap orang yang menggunakan jasa sunat tradisional maupun sunat sehat *dilarang melakukan sifon*."

Selain dilarang melalui Perda ini, praktik sifon sebenarnya bertentangan dengan ketentuan-ketentuan hukum dan hak asasi manusia terutama yang terkait dengan martabat perempuan baik yang diakui secara nasional maupun internasional. Hal ini akan dibahas secara lebih mendalam pada Bab 3.

d. Sifon: Antara Hak Adat dan Hak Kolektif Perempuan

Dimensi negatif praktik sifon ditinjau dari perspektif kesehatan tidak dengan sendirinya menjadi pembenaran untuk "mengutuk" sifon sebagai praktik adat yang tidak bermoral. Klaim kesehatan tidak bisa dijadikan landasan bagi klaim etis atau moral. Bahkan, sekalipun menurut ilmu medis praktik sifon bermasalah, dan menurut pandangan keadilan gender sifon memperkosa hak-hak perempuan, bisa saja terjadi bahwa masyarakat Atoni Meto tetap mempertahankannya *atas nama adat*. Bahkan, dari penelitian Hungu, "hampir sebagian besar perempuan (85,33 persen) setuju dengan praktik sifon, dan hanya sebagian kecil (16,67 persen) tidak setuju" (2005: 60). Menurut Hungu (2005: 46-51, dengan merujuk pada Lake 1999³ dan Nordholt 1966) dan juga berdasarkan penelitian Zuurmond (1995), mitos di balik alasan para perempuan menyetujui dan melanggengkan praktik sifon adalah: (1) untuk menjaga keseimbangan kosmologis melalui peleburan antara "panas" (penis yang telah disunat) dan "dingin"

"menghilangkan" praktik sifon sebagai tindakan pasca-sunat kampung, dengan memberikan penyadaran kepada pelbagai pihak terkait dari perspektif budaya, agama, kesehatan dan gender.

³ Hungu merujuk pada hasil penelitian Primus Lake, *Sifon, Antara Tradisi dan Risiko Penularan HIV/AIDS*, Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan, Universitas Gadjah Mada, dan H.G. Schulte Nordholt, *The Political System of Atoni of Timor*, Offsetdrukt Van Manen & Co-Diebergen, 1966.

(vagina); (2) untuk menjaga kesehatan fisik baik bagi laki-laki yang disunat, maupun bagi istri dan anak-anaknya (mereka akan tampak ganteng, cantik, bersemangat, dan sebaliknya jika tidak sifon akan bau amis, loyo, suka mengantuk, dan vagina anak perempuannya nanti akan terbuka terus); (3) untuk meningkatkan kepuasan seksual baik bagi laki-laki yang menjalani ritual sifon maupun istrinya (atau yang akan menjadi istrinya), jadi bermanfaat untuk menjaga kelanggengan kehidupan keluarga.

Para perempuan (lebih tepatnya istri) dalam masyarakat Atoni Meto tampaknya lebih melekatkan identitas mereka dalam kesatuan dengan kultur mereka ketimbang sebagai perempuan atau kelompok perempuan. Tak adanya jarak-identitas ini membuat mereka tidak mengerti akan apa yang oleh "orang luar" (orang yang berjarak dengan kultur tersebut) sebut sebagai ketidakadilan gender. Di sini kita melihat adanya dua argumen berlipat yang potensial digunakan untuk membela praktik sifon: *pertama*, di hadapan "moralitas universal" yang antara lain dihadirkan negara dan para aktivis melalui wacana hak asasi manusia, masyarakat Atoni Meto bisa menampiknya berdasarkan klaim penghargaan terhadap kultur dan adat istiadat mereka yang menurut mereka mengandung nilai moral tertentu yang walaupun "orang lain" atau pandangan lain tidak memahaminya, mereka sendiri melihatnya sebagai sesuai demi menjaga kelangsungan hidup dan menjaga harmoni kosmologis mereka. *Kedua*, berhadapan dengan klaim keadilan gender, misalnya yang diperjuangkan oleh para feminis, mereka menunjukkan fakta bahwa para perempuan dalam masyarakat mereka justru mendukung dan merasa adil dengan praktik sifon. Jadi, baik laki-laki maupun perempuan sama-sama berdiri pada posisi membela adat dan kultur mereka, karena itulah hidup mereka, itulah identitas mereka.

Inilah problem paling rumit bagi perjuangan membangun kesetaraan gender dan menegakkan keadilan gender karena tidak hanya berhadapan secara diametral antara klaim kolektif kultural dan klaim kolektif perempuan, melainkan bahwa perempuan sendiri – dalam kasus masyarakat Atoni Meto – tidak melihat dirinya sebagai suatu kelompok beridentitas tersendiri di luar kultur mereka. Namun demikian, apakah "kelekatan identitas" para perempuan dengan kulturnya, yang membuat mereka tidak bisa melihat dirinya dengan identitas berbeda dalam komunitas mereka, bisa menjadi pembenaran atau benteng untuk menolak kritik sosial, kultural, dan etis demi keadilan gender? Masalah ini akan direnungkan lebih mendalam pada Bab 3 dalam rangka menemukan jalan keluar demi perjuangan bagi kesetaraan dan keadilan gender terutama bagi masyarakat yang kesadaran-akan-dirinya dibungkus dengan mitos sebagai sejenis "kesadaran palsu" atau selubung ideologis.

2. Poligami: Mendengarkan Suara yang Tak Terdengar

a. Pengantar: Natural versus Kultural

Bisakah kita menemukan masyarakat yang tercatat sejarah sebagai masyarakat yang tidak melakukan poligami dan bahkan memandangnya rendah? Berdasarkan telaah para peneliti tentang kebudayaan klasik, hanya dua peradaban klasik yang demikian yaitu Yunani Kuno dan Romawi Kuno (lihat Walter Scheidel 2009). Di sini timbul dua pertanyaan yang saling terkait: mengapa *hanya* dua dan mengapa *keduanya* menekankan monogami? Salah satu penjelasan untuk menjawab pertanyaan pertama adalah melalui penelitian di dunia binatang, yang dilakukan pasangan suami istri David Barash dan Judith Lipton dan melaporkannya dalam buku mereka *The Myth of Monogamy* (2001) bahwa monogami bukanlah sebuah cara hidup alami, atau dengan kata lain monogami bukanlah kodrat bawaan binatang (dan juga manusia, sebagai binatang yang lain dari perspektif biologi, tetapi yang berakal budi). Menurut mereka, hanya sekitar 3-5 persen dari 5000 spesies mamalia di bumi yang menjalani hidup secara monogami. Sebaliknya, perkawinan poligami, dipandang dari sudut pandang psikologi evolusioner (lihat misalnya pengamatan yang tajam dan kajian akademis yang sangat mengesankan dari Robert Wright, *The Moral Animal: Why We Are the Way We Are, the New Sciences of Evolutionary Psychology* (1994))⁴, merupakan bagian dari strategi hereditas paling ampuh, yang merupakan salah satu insting paling mendasar dalam diri setiap makhluk hidup, selain untuk kelangsungan hidup dan menjaga dominasi.

Sementara, berdasarkan penelitian terhadap praktik masyarakat kontemporer, yang secara genealogis tidak terputus dari praktik kultur masa lalu, hampir hanya 1/6 dari 1.195 masyarakat yang disurvei dalam dataset antropologi terbesar yang dapat diklasifikasikan sebagai "monogamis", sementara selebihnya yaitu 5/6 dari dataset itu memandang poligami sebagai pilihan yang lebih disukai bahkan seandainya ia gagal menjadi praktik yang umum dalam masyarakat (Gray 1998:89-90 dan Clark 1998). Sampel-sampel yang lebih kecil dari masyarakat yang didokumentasikan dengan lebih baik memperlihatkan gambaran yang sama, di mana "monogami" hanya teramati pada sebagian kecil dari semua kasus, yaitu 16-20% dalam sampel dari 348 dan 862 sistem (Murdock 1967; Burton et al. 1996).

Meskipun Yunani dan Romawi belum tentu menjadi peradaban pertama yang meresepkan monogami, keduanya adalah bukti awal yang paling aman untuk membuktikan adanya praktik monogami dalam peradaban manusia dan bahkan membentuk paradigma untuk periode berikutnya yang akhirnya mencapai dominasi global. Dalam pengertian ini, terkait dengan pertanyaan kedua di atas, monogami Yunani-Romawi mungkin menjadi fenomena yang paling penting dari sejarah kuno yang tetap

⁴ Lihat juga David Buss, *The Evolution of Desire, Strategies of Human Mating*, New York: Basic Books, 2003, edisi revisi dari terbitan pertama 1994.

tidak diketahui secara luas. Terlebih lagi, korelasi positif global antara sistem kekerabatan patrisentris atau budaya patriarki dan poligini/poligami (Burton et al. 1996:93-4) membuat penekanan terhadap praktik monogami dalam masyarakat patrisentris Yunani dan Roma bahkan menjadi lebih luar biasa. Dengan kata lain, monogami merupakan sebuah konstruksi kultural yang diupayakan oleh Yunani dan Romawi kuno terlepas dari kenyataan bahwa yang natural adalah poligami dan bahwa terdapat hubungan erat antara budaya patriarki dan poligami.⁵

Penelitian historis dan psikologis peradaban manusia dan penelitian biologi terhadap binatang menunjukkan bahwa monogami bukanlah sesuatu yang natural, tetapi mungkin lebih sebagai kultural; bukan kodrat bawaan melainkan dikonstruksi secara sadar yang mungkin dipengaruhi akal budi dan perkembangan moral. Dengan kata lain, monogami adalah sebuah pencapaian peradaban manusia melalui proses kultural yang mendiferensiasi dirinya dari mamalia lain yang tetap terkungkung dalam pasungan natural.

Dalam tegangan inilah poligami cukup intens diperdebatkan, karena ketika berbicara tentang proses kultural manusia melibatkan seluruh dimensi kemanusiaannya mulai dari kebutuhannya, kesadaran kognitif dan afektif, kesadaran moral, nilai-nilai keadilan, kesetaraan martabat, tetapi juga identitas dan perbedaan. Namun demikian, penelitian-penelitian yang digambarkan di atas mudah sekali dituduh sebagai bias Barat dan bahkan bagian dari imperialisme kultural ketika apa yang mereka namakan itu sebagai "peradaban moralistik" dipaksakan pada peradaban-peradaban lain yang menurut mereka masih konservatif, patriarkis, mistik dan religius. Bagaimanapun, kenyataan bahwa langgengnya debat antara monogamisme dan poligamisme sudah menunjukkan bahwa keduanya masing-masing membawa nilai tersendiri yang mungkin tidak mudah dimengerti oleh lawannya.

Paparan bagian ini tidak bermaksud untuk mengangkat debat antara keduanya, tidak juga berhasrat untuk mencoba mendialogkan, apalagi mensintesiskan, keduanya. Itu terlalu sulit dan bahkan membuang-buang waktu dan energi, terutama bagi para pejuang keadilan gender. Yang mau dilakukan adalah menyingkapkan selubung-selubung tabir yang menghalangi suara-suara rintih para "korban" praktik poligami untuk terdengar oleh orang lain, atau lebih bagus lagi, oleh ruang publik. Pernyataan ini menegaskan asumsi – berdasarkan "kesadaran umum" dan berdasarkan logika bahwa hampir *tidak ada gerakan yang melawan monogami* (kecuali menganjurkan), sementara di sisi lain meskipun ada

⁵ Hal ini masuk akal, mengingat kenyataan historis bahwa ide dan praktik demokrasi Yunani dan republikanisme Romawi sangat menekankan konsep ruang publik yang dihuni oleh para warganya dalam kesetaraan dan kebebasan, terlepas dari kenyataan kultural bahwa patriarkisme masih cukup kuat mengakar. Tetapi demokrasi Yunani dan republikanisme Romawi paling tidak memberi gambaran betapa besar usaha sadar mereka untuk keluar dari kultur patriarki atas nama kemanusiaan yang setara.

gerakan yang menganjurkan poligami tetapi juga *selalu ada, bahkan besar, gerakan melawan poligami* – bahwa poligami membawa dalam dirinya masalah-masalah keadilan, terutama keadilan gender.⁶ Tetapi, masalah-masalah tersebut seolah dibiarkan tetap menghuni ruang privat di pojok kepedihan perempuan dan suara mereka hampir tak terdengar di ruang publik. Padahal, politik yang sejati adalah politik yang melampaui dikotomi ruang publik dan ruang privat, di mana rintihan perempuan di ruang privat menjadi agenda sidang di ruang publik dan sebaliknya diskursus di ruang publik menjadi acuan praksis di ruang privat. Membuka selubung yang membuat suara yang tak terdengar itu menjadi terdengar adalah, mengikuti kata-kata Hannah Arendt, sebuah tindakan politik. Dan poligami memang masalah politik, karena ia terkait erat dengan apa yang menjadi salah satu slogan feminisme "*personal is political*." Tiga kasus utama yaitu da'i populer Aa Gym, Aceng Fikri (bupati Garut) dan pendiri bangsa sekaligus presiden pertama negeri ini, Soekarno, memperlihatkan pribadi politik perempuan berhadapan dengan poligami.

b. Problem Poligami di Indonesia: Dari Aa Gym hingga Soekarno

Pada Desember 2006, Aa Gym, da'i kondang Indonesia yang digemari terutama oleh ibu-ibu rumah tangga karena khotbah-khotbah dan pribadinya yang mengesankan, tiba-tiba diboikot oleh perempuan-perempuan yang sama karena ia berpoligami. Tidak butuh waktu lama popularitasnya meredup, bisnisnya di bidang air minum menurun omzetnya, pondok pesantren asuhannya ditinggalkan dan tidak seramai pada masa sebelum ia berpoligami (*Jawa Pos* 2 Juli 2007).⁷

Pada Jumat, 8 Desember 2006, puluhan mahasiswa dari Senat Mahasiswa dan Badan Eksekutif Mahasiswa Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY), sebuah universitas Islam ternama di Yogyakarta, bersolider dengan ibu-ibu rumah tangga itu mendemo Aa Gym. Menurut mahasiswa, poligami lebih banyak mudharat daripada manfaatnya karena sering menjadi penyebab timbulnya kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) dan konflik antar-keluarga serta penelantaran anak-anak. Selain berorasi,

⁶ Apakah dalam perkawinan monogami tidak ada masalah keadilan? Saya yakin ada, tetapi masalah itu, secara teoretis dan praktis bukan karena "kemonogamian", melainkan karena sesuatu di luar itu semisal: adanya perselingkuhan, masalah ekonomi, kesenjangan pendidikan antara pasangan, perbedaan kultur yang tak terjembatani, dsb., yang semua itu bukan masalah khas monogami melainkan juga poligami. Sebaliknya, poligami pada dirinya sendiri membawa masalah, secara filosofis, karena terkait erat dengan salah satu konsep keadilan yang paling mendasar yaitu "keadilan distributif", selain tentu saja masalah afeksi.

⁷ Beberapa bulan setelah kejadian itu, Presiden SBY pada Senin, 5 Desember 2006 memanggil secara khusus Seskab Sudi Silalahi, Menneg Pemberdayaan Perempuan (PP) Meutia Hatta, dan Dirjen Bimas Islam Depag Nazaruddin Umar guna membahas revisi UU Perkawinan dan PP Izin Perkawinan dan Perceraian bagi PNS. Yang menarik adalah bahwa ide revisi UU Perkawinan ini berangkat dari kasus pernikahan kedua Aa Gym (*Detiknews.com* Selasa, 5 Desember 2006, "Poligami Aa Gym Picu Revisi UU & PP Perkawinan").

mahasiswa juga menggelar *happening art* dan pembacaan puisi yang berisikan kritikan tajam terhadap orang-orang yang melakukan poligami.

Tak cuma mahasiswa, di Jakarta, kelompok LSM-LSM Perempuan angkat bicara. Tokoh feminis Gadis Arivia dalam konferensi pers yang diselenggarakan Yayasan Jurnal Perempuan, Sabtu, 9 Desember 2006 di kantor Yayasan Jurnal Perempuan bersama Koalisi Perempuan Indonesia serta sejumlah LSM lainnya menolak praktik poligami. Alasannya, poligami melanggar hak-hak perempuan serta rawan terhadap kekerasan psikis dan fisik terhadap kaum perempuan. Gadis juga mengutip Prof. Dr. Siti Musdah Mulia, seorang profesor riset LIPI dan guru besar bidang pemikiran politik Islam UIN Syarif Hidayatullah yang dikenal sebagai feminis Islam modern karena pandangannya yang kritis terhadap hukum Islam (syariah): suami yang berpoligami berpotensi empat atau lima kali lebih besar menularkan penyakit kanker mulut rahim.

Aksi menentang poligami ini bukannya tanpa perlawanan sengit dari pendukung poligami. Sebut saja misalnya pada Kamis, 21 Desember 2006, lebih dari 500 perempuan dari Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Makassar yang umumnya ibu-ibu menggelar aksi mendukung poligami. Aksi serupa juga terjadi di beberapa kota besar lain di seluruh Indonesia. Di Medan, para ratusan wanita membawa poster dan spanduk melakukan aksi unjuk rasa di Balai Kota Medan. Dalam aksinya ibu-ibu aktivis Hizbut Tahrir ini menilai, polemik seputar poligami tidak perlu diperdebatkan lagi.

Tampak seperti balasan, di Jakarta, pada Jumat, 22 Desember 2006, Jaringan Kerja Prolegnas Pro Perempuan (JKP3) melakukan aksi yang diikuti ratusan perempuan aktivis maupun ibu rumah tangga. Acara di Bundaran HI itu diisi orasi-orasi dan nyanyian yel-yel: "Satu-satu aku sayang ibu, dua-dua juga sayang ayah, tiga-tiga sayang adik kakak, satu dua tiga tolak poligami!"

Setelah itu, debat soal poligami terjadi secara sporadis dan terpotong-potong, tetapi semakin sering dibicarakan di ruang-ruang diskusi atau perbincangan yang lebih terbatas.⁸ Namun, enam tahun kemudian, publik kembali dihentak dengan aksi unjuk rasa menentang poligami yang dipicu oleh kasus Bupati Garut Aceng Fikri yang menikah siri dengan Fani Oktarina yang pada hari keempat setelah pernikahan itu, 17 Juli 2012, diceritakan hanya melalui pesan singkat di telepon (sms). Wacana yang diangkat para aktivis perempuan dan ibu-ibu rumah tangga penentang poligami bukan soal pernikahan dengan anak di bawah umur – mengingat Fani berusia hampir 18 tahun ketika dinikahi Aceng sementara undang-undang membolehkan pernikahan dengan usia minimal 19

⁸ Salah satu yang mengemuka adalah pernikahan Syekh Puji dengan Luthfiana Ulfa seorang anak yang baru berusia 12 tahun pada 8 Agustus 2008. Namun wacana yang mengemuka lebih berfokus pada pernikahan dengan gadis di bawah umur yang dilarang oleh Undang-Undang Perkawinan RI No. 1/1974 ketimbang soal poligami.

tahun untuk laki-laki dan 16 tahun untuk perempuan – melainkan soal posisi rentan perempuan dalam pernikahan poligami apalagi dengan model siri.

Sebagaimana diberitakan media-media nasional baik cetak maupun elektronik, misalnya dalam *Headline Malam Metro TV* para aktivis perempuan dan ibu-ibu rumah tangga berunjuk rasa menolak calon pemimpin politik yang berpoligami. Salah satu kritik para pengunjung rasa yang digelar di depan kantor Kementerian dalam Negeri, Jakarta Pusat, pada Kamis 13 Desember 2012 itu adalah bahwa pejabat yang memiliki banyak istri akan rentan korupsi. Dalam aksinya, ratusan ibu (kurang lebih empat ratus pendemo) yang tergabung dalam Gerakan Wanita Anti Poligami (Gerwap) itu membawa pakaian dalam wanita dan spanduk bertuliskan tolak pemimpin yang berpoligami. Selain itu mereka meminta kepada Menteri Dalam Negeri Gamawan Fauzi untuk menindak tegas bahkan memecat pemimpin yang memiliki istri lebih dari satu seperti dilakukan Bupati Garut Aceng Fikri dan calon Walikota Bekasi Rahmat Effendy karena memiliki cacat moral. Aksi di ibu kota itu seolah memberikan dukungan terhadap aksi ribuan perempuan Garut yang menamakan diri "Koalisi Perempuan Indonesia" tiga hari sebelumnya, 10 Desember 2012, yang berdemo di Sebagaimana diberitakan dalam *Liputan 6 SCTV* pada 10 Desember 2012, di depan Kantor Bupati Garut di mana mereka menuntut Aceng Fikri segera turun dari jabatannya. Aceng dianggap pemimpin yang tidak amanah karena melakukan poligami dan telah melukai perasaan warga Garut. Mereka juga meneruskan aksinya ke DPRD Garut dan menuntut lembaga itu segera mengadakan pansus untuk mencopot Aceng dari jabatannya.

Perlawanan terhadap poligami dalam sejarah politik Indonesia hampir setua umurnya. Pendiri bangsa dan presiden pertama Indonesia, Soekarno, yang cukup akrab di kalangan feminis Indonesia pada masa itu karena pemikiran-pemikirannya yang mendukung pengangkatan martabat perempuan, dilawan oleh istrinya sendiri karena berpoligami. Fatmawati, ibu negara, sebagaimana dikutip Gadis Arivia (2001), menuturkan:

"Setelah bayiku berumur dua hari, waktu aku sedang berbaring, pagi-pagi benar datanglah Bung Karno. Bung Karno duduk di depanku dan kemudian berkata: 'Fat, aku minta izinmu, aku akan kawin dengan Hartini.' Aku dengarkan saja apa yang Bung Karno utarakan tadi dengan seksama dan tenang. 'Boleh saja,' kataku menjawab, 'tetapi Fat minta dikembalikan pada orangtua. Aku tidak mau dimadu dan anti poligami.' 'Tetapi aku cinta padamu dan juga cinta pada Hartini,' demikian Bung Karno. 'Oo, tak bisa begitu!' kataku." (Fatmawati, 1978:80)

Sebagaimana dicatat Arivia (*ibid.*), perkawinan Soekarno dengan Hartini pada tahun 1954 merupakan tamparan keras bagi kelompok perempuan. Hubungan Soekarno dengan gerakan perempuan menjadi tegang. Popularitas Soekarno jatuh dan ide-ide besarnya

tentang perempuan di dalam bukunya yang berjudul *Sarinah* dipertanyakan. Nani Suwondo dari Perwari (Persatuan Wanita Republik Indonesia) mendukung Fatmawati untuk meninggalkan Istana.

Setelah perkawinan Soekarno dengan Hartini, reformasi undang-undang perkawinan berjalan semakin lambat. Sebelumnya telah terjadi perbedaan pendapat yang mencolok antara kelompok perempuan yang berbasis agama dengan yang sekuler. Kemudian setelah Soekarno marah besar pada gerakan perempuan Indonesia, perjuangan reformasi undang-undang perkawinan semakin sulit. Baru pada tahun 1954, rancangan undang-undang perkawinan diajukan pada Kementerian Agama, namun, dibutuhkan tiga tahun lamanya, dan pada tahun 1957 rancangan tersebut dibahas dalam sidang kabinet pari-purna. Pada bulan Maret tahun 1958, PNI mengusulkan rancangan undang-undang perkawinan ke parlemen yang lebih radikal lagi, yakni menuntut monogami bagi seluruh bangsa Indonesia dan menjamin hak-hak yang sama dalam penceraian untuk perempuan (*ibid.*).

Usulan Ny. Sumarni dari PNI itu mendapat perlawanan keras dari anggota lain di parlemen sehingga pembahasannya tidak selesai bahkan hingga Dekrit Presedin pada 1959 yang salah satunya adalah membekukan parlemen hasil pemilu. Pada 1967, pemerintah Kabinet Gotong Royong mengajukan RUU yang "bersifat nasional dengan landasan jiwa Pancasila" sebagai UU Pokok dan RUU Pernikahan Ummat Islam sebagai UU Pelaksana. Kedua RUU itu memiliki pertentangan isi sehingga DPR tidak membahas segera dan sampai kabinet tersebut bubar tetap tidak ada pengesahan. Pada tahun 1973, pemerintah Orde Baru mengajukan RUU tentang perkawinan ke DPR. Meski mendapat perlawanan keras dari kalangan Muslim, kemudian tercapai kompromi melalui gagasan Bhayangkari, bahwa permaduan diizinkan bagi suami-istri Muslim, tetapi kitab Undang-Undang Perkawinan Sipil mendasarkan diri pada aspek monogami. Undang-undang yang dimaksud adalah UU No. 1/1974⁹ tentang Perkawinan dengan ketentuan monogami pada pasal 3 (1) serta persyaratan berat bagi poligami dalam ayat 2 dan pasal lainnya. UU Perkawinan ini, sebagaimana dicatat Sri Wiyanti Eddyono (2009) merupakan kompromi kompromi dari *civil marriage* dan *religious marriage*, dan undang-undang ini merupakan legislasi nasional pertama orde baru yang melegitimasi nilai-nilai agama. Kelompok perempuan yang berjuang untuk kepentingan perempuan melakukan dan menerima kompromi dengan berbagai alasan bahwa pengaturan tersebut jauh lebih baik dari sebelumnya,¹⁰ perempuan ditempatkan sebagai subjek hukum, poligami terbatas, ada pengaturan tentang hak perempuan dalam perkawinan dan harta bersama, ada batasan usia kawin, dan terdapat pilihan bebas untuk menikah/tidak. Namun demikian, kelompok perempuan tetap berada dalam keadaan yang rentan (*fragile*), karena nilai-nilai agama

⁹ Perlu dicatat bahwa Undang-Undang ini disahkan pada Hari Ibu yaitu 22 Desember 1974.

¹⁰ Sebelum ada UU Perkawinan 1/1974 itu, masalah perkawinan tunduk pada sistem hukum yang berbeda: Islam, adat, perdata, dsb.

yang diadopsi undang-undang itu berpotensi pada penafsiran yang melemahkan perempuan.

Meskipun UU No. 1/1974 menganut asas monogami, namun akomodasi nilai-nilai Islam yang merupakan kompromi atas tekanan sosial dan politik yang menyertai pembahasan dan pengesahan undang-undang tersebut membuat asas monogami tersebut menjadi abu-abu. Berikut ini akan dipaparkan justifikasi poligami di Indonesia yang berangkat dari realitas normatif yang abu-abu tersebut.

b. Justifikasi Poligami di Indonesia

Kalau dikatakan bahwa UU Perkawinan No. 1/1974 merupakan kemenangan perempuan dalam rangka menentang poligami yang sebelum undang-undang itu disahkan sudah marak dipraktikkan dengan justifikasi adat, kultural, dan religius,¹¹ lalu mengapa belakangan ini praktik poligami seolah-olah menjadi "mode" bukan hanya di kalangan masyarakat umum melainkan juga di kalangan pejabat negara dan pegawai negeri sipil, padahal legislasi yang "melarangnya" jelas-jelas masih ada? Barangkali akan terdengar klasik jika penimpaan kesalahan dialamatkan pada efek reformasi yang di satu sisi berbuah pada demokratisasi tetapi di sisi lain berkekses postmodernistik "menerjang ke segala arah" (*anything goes*) yang antara lain tergambar dalam fenomena sosiologis "serba anti-Orba". Fenomena ini sangat kuat bahkan hingga dipertanyakannya Pancasila bukan secara substansial melainkan terutama karena "berbau Orba". Segala hasrat kelompok dan primordial yang seolah ditekan sampai titik nol oleh rezim Orba kini mencuat ke permukaan. Salah satu yang mengemuka adalah soal perkawinan. Perlu dicatat bahwa pada tanggal 31 Juli 1973 dengan Surat No. R. 02/PU/VII/1973, Presiden menyampaikan kepada DPR RI Rancangan Undang-Undang Tentang Perkawinan dan menarik kembali Rancangan UU Tentang Pokok Peraturan Pernikahan Umat Islam. Kompromi yang berbuah pada UU No. 1/1974 tampak menjadi cair kembali pada era reformasi, yang ditunjang oleh melemahnya penegakan hukum.

Mencairnya tafsiran terhadap "larangan" (lebih tepat pembatasan dan persyaratan ketat dan berat) poligami pada era reformasi terutama didasarkan dan dialamatkan pada peraturan pemerintah yang terkait dengan "izin" poligami bagi pegawai negeri sipil yaitu PP No. 10/1983 tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil yang kemudian diubah dengan PP No. 45/1990. Sebagaimana dicatat Sadnyini (tanpa tahun), "dengan adanya PP yang mengatur izin berpoligami tersebut sudah dirasakan oleh

¹¹ Ketentuan hukum perkawinan yang lama masih tetap berlaku sesuai dengan peruntukan yakni untuk mereka yang melangsungkan perkawinan sebelum lahirnya UUP No. 1/1974 adalah: (a) Bagi orang-orang Indonesia asli yang beragama Islam berlaku hukum (perkawinan) Islam yang telah diresipir dalam hukum adat; (b) Bagi orang-orang Indonesia asli lainnya berlaku hukum perkawinan adat; (c) Bagi orang-orang Indonesia asli yang beragama Kristen berlaku *Huwelijksordonnantie Christen Indonesia* (Ordonansi Perkawinan Kristen Indonesia) *Staatsblad* 1933 Nomor 74; (d) Bagi orang-orang Timur Asing Tionghoa dan Warga Negara Indonesia keturunan Tionghoa berlaku ketentuan-ketentuan KUH Perdata dengan sedikit perubahan.

perempuan bahwa pasti saja ada celah untuk melanggarnya sehingga hati perempuan tidak bisa tenang dalam meniti kehidupan perkawinannya untuk mencapai tujuan yang dikehendaki oleh UU No. 1 Tahun 1974 yaitu mencapai keluarga bahagia yang kekal berdasarkan KeTuhanan Yang Maha Esa.”

Baik undang-undang maupun peraturan-peraturan pelaksanaannya pada hakikatnya sama-sama menganut asas “monogami-terbuka”¹² dengan pembatasan yang sangat ketat dan berat bagi poligami terutama untuk mengakomodasi realitas sosiologis di mana umat Muslim merupakan jumlah terbesar di negara ini. Akomodasi ini dilakukan untuk menggantikan penolakan terhadap RUU tentang Pernikahan Umat Islam pada saat pengajuan RUU Perkawinan ke DPR pada tahun 1973. Akomodasi umum terhadap nilai-nilai Islam melalui undang-undang perkawinan itu kemudian diartikulasikan secara instrumental melalui Insruksi Presiden No.1 /1991 kepada Menteri Agama untuk menyebarluaskan Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Keputusan Menteri Agama No.154/1991 tentang Pelaksanaan Instruksi Presiden No.1 /1991 tanggal 10 Juni 1991. Isi kompilasi tersebut khususnya dalam hal poligami, tidak ada hal yang dianggap lebih mempersulit dari pada peraturan-peraturan sebelumnya. Tetapi, yang menarik disimak dalam KHI itu adalah salah satu persyaratan dalam berpoligami yaitu adanya persetujuan isteri. Dalam pasal 59 KHI disebutkan bahwa dalam hal isteri tidak mau memberikan persetujuan, dan permohonan izin untuk beristeri lebih dari satu orang berdasarkan atas salah satu alasan yang diatur dalam pasal 55 ayat (2) dan 57, Pengadilan agama dapat menetapkan tentang pemberian izin setelah memeriksa, mendengar isteri yang bersangkutan di Pengadilan agama, dan terhadap penetapan ini isteri atau suami dapat mengajukan banding atau kasasi.

Dapat disimpulkan bahwa antara 1974 hingga 1991, bagi seluruh rakyat Indonesia berlaku hukum perkawinan yang bersifat monistik, sementara setelah 1991 terjadi dualisme. Orang Islam bisa memilih salah satu di antara keduanya. Pegawai Negeri Sipil, terlepas dari adanya “pembatasan secara ketat” untuk berpoligami, juga terbuka kemungkinan untuk melakukan pilihan hukum, sebagaimana dipraktikkan sebelum 1974. Terbukanya pilihan hukum disertai hembusan angin reformasi yang secara sosiologis dan politis juga berekses menerjang ke segala arah itu secara signifikan mempersubur praktik poligami

¹² Menurut Soemiyati (1986), asas perkawinan dalam kebijakan hukum Indonesia perkawinan adalah monogami yang tidak bersifat mutlak, tetapi monogami terbuka, sebab menurut pasal 3 (1) UU No.1/1974 dikatakan bahwa seorang suami hanya boleh mempunyai seorang isteri begitu pula sebaliknya. Tetapi pada pasal 3 (2) UU No.1/1974 yang menyatakan bahwa “Pengadilan dapat memberi izin kepada seseorang suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan. Dengan adanya ayat (2) ini berarti undang-undang ini menganut asas monogami terbuka, oleh karena itu tidak tertutup kemungkinan dalam keadaan tertentu seorang suami melakukan poligami yang tentunya dengan pengawasan pengadilan.

dalam masyarakat Indonesia belakangan ini. Di tengah kegaduhan pro dan kontra praktik poligami yang menyertai realitas itu, suara-suara perempuan yang tersekat di ruang privat dan personal mereka semakin tak terdengar. Penentang dan pendukung sama-sama sibuk mencari justifikasi tekstual dan teoretis, tetapi tampak luput mendengarkan suara-suara konkret dari "korban" konkret yaitu perempuan yang dimadu.

c. Marjinalisasi Suara-Suara yang Menentang Poligami

Harus diakui bahwa agak susah bagi para penentang poligami, khususnya perempuan, bergerak dalam situasi seperti ini. Secara sosio-legal telah terdapat dualisme hukum sebagaimana digambarkan di atas yang selain terbuka pada pelbagai penafsiran juga pada pilihan hukum. Secara sosio-religius, mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam yang secara dogmatis dan secara legal melalui KHI memperbolehkan poligami. Secara sosio-kultural, masyarakat Indonesia masih belum keluar dari patriarkisme yang menempatkan perempuan sebagai warga kelas dua. Dan terkait dengan itu, secara sosio-ekonomis perempuan diposisikan pada pekerjaan-pekerjaan domestik yang berdampak pada tingginya ketergantungan mereka secara ekonomis pada pekerjaan-pekerjaan produktif laki-laki. Realitas ini paling sering digunakan sebagai pembenaran bagi praktik poligami dengan ditunjang mentalitas purba "kebangsawanan yang bermurah hati" (*noblesse oblige*). Secara sosio-politik, perempuan ditempatkan sebagai penghuni ruang privat semata. Semuanya itu mendekap mulut mereka sehingga suara-suara konkret mereka hanya tercekat di kerongkongan mereka.

"Kisah sukses" Fatmawati dan perempuan pada era Orla dan pada awal Orba, para ibu rumah tangga yang memboikot Aa Gym dan "memakzulkan" Aceng dari jabatan bupati adalah kisah-kisah "satu di antara seribu". Kita masih memerlukan minimal lima ratus kisah-kisah seperti itu lagi untuk mengkhancurkan atau mempengaruhi realitas. Persoalannya, untuk itu sangat dipersyaratkan determinasi diri perempuan dalam arti mengemukakan dirinya sebagai sebuah identitas kolektif. Di sini letak susahinya. Di satu sisi, di hadapan laki-laki dalam dominasi patriarki, identitas itu lebih sering terancam lenyap terutama karena alasan-alasan ekonomis sebagaimana dikemukakan di atas, di sisi lain di hadapan sesama perempuan di negeri yang mayoritas Islam mereka terancam tersepak sebagai "yang lain" (*the other*). "Yang lain" atau *liyan* dalam masyarakat berpenyakit heterofobia lebih sering terbungkam ketimbang didengarkan. Dalam hal ini, seruan moral semata tidak lagi memadai. Diperlukan langkah-langkah dan strategi politik untuk merebut hegemoni agar suara-suara yang tidak terdengar dapat didengarkan.

3. Kasus Anand Krishna: Posisi Hak Kolektif Perempuan dalam Gerakan Pluralisme

a. Pengantar: Kekerasan Seksual Bukan Masalah Kecil

Anand Krishna dikenal sebagai tokoh besar, penulis, budayawan yang pamornya runtuh karena kasus pelecehan seksual yang dilaporkan oleh para korbannya. Dari kurang lebih tujuh perempuan yang mengaku dirinya sebagai “korban” pelecehan seksual yang dilakukan Anand, salah satu yang tercatat secara signifikan dari segi adjudikasi hukum adalah Tara Pradipta Laksmi, gadis berusia 19 tahun yang menjadi salah satu “muridnya” di padepokan spiritual yang ia dirikan. Kaitan antara kapasitas dirinya sebagai seorang spiritualis dan kasus pelecehan seksual terhadap muridnya itu menjadi menarik untuk dicermati. Secara hukum, isu yang membelit Anand masih terkait dengan pelecehan seksual, tetapi secara sosial isu itu beralih menjadi isu pelecehan agama. Karena itu, pro dan kontra pun bersimpang siur. Ada yang pro dan menentang dengan argumentasi hukum. Tetapi hasilnya tetap saja Anand dihukum melalui keputusan Mahkamah Agung. Yang jauh lebih rumit adalah pro dan kontra di luar pengadilan terkait isu pluralisme. Pada titik inilah kelompok perempuan dan aktivis pluralisme yang lain menjadi terbelah.

“Saya memang menjadi korban penzaliman, tapi yang menjadi korban utama adalah perempuan-perempuan juga,” tutur Anand saat jumpa pers se usai sidang di Pengadilan Negeri Jakarta Selatan, Senin (7/11/2011) seperti dilansir *Kompas.com* (2011). Penuturan Anand tentu bertentangan dengan peristiwa jauh sebelumnya, yaitu pada Jumat 12 Februari 2010, Anand Krishna dilaporkan oleh para mantan muridnya ke Komisi Nasional (Komnas) Perempuan pada Jumat 12 Februari 2010, atas dugaan pelecehan seksual. Salah satu pelapor adalah Tara Pradipta Laksmi, gadis yang baru berusia 19 tahun. Anand menyatakan bahwa gara-gara “tuduhan palsu” Tara, banyak perempuan yang menjadi korban yaitu mereka yang namanya dilibatkan sebagai saksi padahal tidak tahu apa-apa. Sebaliknya, sebelum melaporkan Anand ke polisi pada 15 Februari 2010, Tara pertamanya mendatangi Komnas Perempuan sebagai alamat pengaduan. Pilihan ini sudah menunjukkan indikasi akan posisi dan eksistensinya sebagai perempuan dalam kasus pelecehan seksual yang menurut tuduhannya, dilakukan Anand Krishna kepadanya. Menyusul pengakuan Tara, publik pun hari demi hari disuguhkan perkembangan berita di mana semakin banyak saksi dan korban yang mengadukan dan bersaksi memberatkan Anand Krishna.

b. Pro dan Kontra dalam Kasus Anand Krishna

Apa pun kebenarannya, proses hukum yang dijalannya sangat dramatis, dan pandangan publik pun terbelah antara mendukung Anand Krishna – antara lain dengan gerakan menyerukan pembebasannya yang terdokumentasi dan dikampanyekan melalui situs *freeanandkrishna.com* yang sekaligus mengutuk para “korban dan saksi palsu” – dan kubu yang menyerukan penghukuman terhadapnya yang sekaligus berarti mempublikasikan

secara luas derita dan nestapa para perempuan yang menjadi korban.

Faktanya adalah bahwa Anand Krishna dinyatakan bersalah dan dihukum 2 tahun 6 bulan karena melakukan "perbuatan cabul" atau pelecehan seksual¹³ oleh para hakim MA yang mengabulkan permohonan kasasi jaksa penuntut umum (JPU) pada 24 Juli 2012 yang menganulir putusan bebas oleh Pengadilan Negeri Jakarta Selatan pada 22 November 2011. Banyak pihak yang meragukan kebenaran keputusan tersebut karena terdapat kesenjangan antara "kebenaran hukum" (dalam putusan MA) dan "kebenaran faktual" (kejadian yang sesungguhnya terjadi). Salah satu tokoh publik yang menentang dan memperjuangkan pembebasan Anand Krishna bahkan pada persidangan-persidangan awal di tingkat pengadilan negeri – yang hasilnya ternyata berbuah pada putusan bebas karena tidak terbukti – adalah A.S. Hikam, intelektual dan salah satu menteri pada masa pemerintahan Gus Dur yang singkat (*Suara Merdeka* 2011). Bahkan Hikam menyamakan Anand Krishna dengan Gus Dur karena bersemangat mempromosikan pluralisme di Indonesia.¹⁴

Hikam yang sama seperti kebanyakan pejuang pluralisme, nasionalisme dan demokrasi terus mencermati proses hukum yang dijalani Anand Khrisna. Dia menduga ada sebuah aksi pembelokan fakta atas kasus pelecehan seksual, penodaan agama dan upaya sinkretisme yang menimpa Khrisna. Menurut Hikam, kelompok masyarakat yang ingin menjadikan agama sebagai dasar negara dan menghadang pluralisme sesungguhnya bertentangan dengan ideologi NKRI yakni Pancasila dan UUD 45. Dia mencontohkan kasus tersebut seperti yang dihadapi korban kekerasan Jamaah Ahmadiyah, dan menilai bahwa kasus Anand Krishna sangat kental nuansa SARA. Bahkan dalam akun twitter@mashikam, setelah mengetahui putusan MA, A.S. Hikam pun mengkritik dengan tajam: "Putusan MA yang absurd, menghukum Pak Anand Krishna, sangat memalukan dan memilukan, membuat sistem peradilan Indonesia makin jorok tanpa nurani."

Cacat hukum dalam putusan MA itu dilihat secara kritis oleh mantan Menteri Kehakiman dan HAM, Yusril Ihza Mahendra yang menandakan bahwa kewenangan mengajukan banding atau kasasi atas putusan bebas itu inkonstitusional. Ia merujuk ketentuan pasal 244 Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana (KUHP) yang menyatakan: "Terhadap putusan perkara pidana yang diberikan pada tingkat terakhir oleh pengadilan lain selain daripada Mahkamah Agung, terdakwa atau penuntut umum dapat mengajukan permintaan pemeriksaan kasasi kepada Mahkamah Agung *kecuali* terhadap *putusan*

¹³ Pasal 290 ayat 1, Pasal 294 ayat 2 (2) jo Pasal 64 ayat 1 KUHP tentang pencabulan/pelecehan seksual.

¹⁴ Gus Dur dan Khrisna merupakan teman dekat. Mereka sama-sama mengayomi minoritas dan terus memperjuangkan pluralisme. Karena itu, Hikam mengajak semua pihak untuk mendukung upaya pembebasan Anand Krishna dari proses peradilan saat ini "dari tuduhan yang semena-mena dan tidak adil," di sela seminar di Kampus Institut Hindu Darma Negeri Denpasar, pada 14 Mei 2011.

*bebas.*¹⁵ Dalam akun twitternya, @yusrilihza-Mhd, Yusril menulis: "Kasasi putusan bebas Anand Krishna, sekali lagi merisaukan saya, KUHAP sudah sangat jelas mengatur putusan bebas tak bisa dikasasi." Hal ini senada dengan pendapat pakar hukum dan aktivis HAM terkemuka Todung Mulya Lubis yang dikicaukannya di akun twitternya @TodungLubis: "Untuk putusan bebas murni tak ada kasasi. Kalaupun ada kasasi demi hukum, ini adalah deviasi dan tidak lazim."

Terhadap putusan MA, para pendukung pluralisme memandang bahwa hukuman terhadap Anand Krishna bukanlah hukuman terhadap dirinya sendiri *an sich*, melainkan hukuman terhadap pluralisme. Tuduhan itu dilontarkan bukan hanya karena Anand Krishna dikenal sebagai tokoh yang mengusung dan bahkan pelaku diskursus dan gerakan pluralisme, melainkan terutama karena tuduhan terhadap Anand Krishna dinilai terlalu sarat dengan beban anti-pluralisme. Tuduhan pelecehan seksual dikembangkan menjadi isu penodaan agama, ajaran sesat, dan sebagainya. Pada kubu ini berdiri barisan para pejuang demokrasi dengan kibaran bendera pluralisme. Seharusnya lawan mereka *hanyalah* kelompok anti-pluralisme. Tetapi, kenyataannya tidak demikian. Para pejuang hak-hak asasi perempuan berdiri pada kubu yang berseberangan dengan alasan bahwa tidak boleh atas nama pluralisme dan penghargaan terhadap hak-hak kolektif kelompok minoritas, hak-hak kolektif perempuan diabaikan.

c. Posisi Hak Kolektif Perempuan dalam Pluralisme

Di mana letak persoalan sesungguhnya? Mengapa sampai para aktivis hak-hak perempuan bertentangan dengan aktivis demokrasi dan pluralisme? Baik proses hukum maupun perdebatannya sama-sama bias atau mungkin sengaja dibiarkan sejak awal tanpa terbandung. Ada dua hal yang bisa kita sorot: *pertama*, celah antara kebenaran hukum dan kebenaran faktual yang dari dulu hingga sekarang sulit terhubung dalam proses pembuktian di pengadilan kecuali dengan pendekatan hukum kritis yang melibatkan analisis kultural, sosiologis dan analisis hegemoni kekuasaan yang mengandalkan kecerdasan tingkat tinggi dan progresivitas para penegak hukum – yang dalam konteks Indonesia tentu saja masih "jauh panggung dari api". Persoalan inilah yang memicu keputusan yang berbeda antara pengadilan negeri dan kasasi MA yang sama-sama keliru bukan dari segi pembuktian hukum melainkan dari segi hukum kritis. *Kedua* adalah pengalihan isu secara sengaja dari tuduhan pelecehan seksual ke isu penodaan agama yang kemudian berdampak meluas pada perlawanan aktivis demokrasi dan pluralisme. Di tengah konstelasi yang rumit dan membingungkan ini para aktivis hak-hak perempuan masuk dan menyerukan isu keadilan gender bagi kelompok perempuan.

¹⁵ Sebagaimana dimuat di website Kejaksaan Negeri Jakarta Selatan: http://www.kejari-jaksel.go.id/contact_detail.php?id=205, 26 Agustus 2012, diakses pada 6-6-2013. Penekanan dengan huruf miring dari kami sendiri.

Hembusan isu pluralisme dalam kasus Anand Krishna tidak muncul dengan sendirinya, tetapi berawal dari penelikan isu oleh pengacara Tara yang didukung oleh kaum radikal-agama dan fanatik, Agung Mattauch, yang kata-katanya sempat dikutip oleh wartawan di *TempoInteraktif.com* tertanggal 25 Pebruari 2010 : "Pelecehan Seksual hanyalah *entry gate* bagi persoalan yang lebih serius. Ini ada penodaan agama." Bahkan tabloid *Suara Islam* Edisi 85, 5-19 Maret 2010, menurunkan laporan utama yang menuduh Anand Krishna "menodai Islam". Tidak hanya itu, Front Pembela Islam (FPI) menyambangi Pengadilan Negeri Jakarta Selatan dan mendesak "Anand Krishna Dihukum Berat". Menyikapi hal itu, Anand Krishna mengontak tokoh-tokoh masyarakat yang peduli pada isu pluralisme dan toleransi seperti Buya Syafii Maarif, aktivis-aktivis LSM, termasuk Hendro Priyono. Pihak Tara melalui pengacaranya menyatakan bahwa "pihaknya tidak menggugat pluralisme, tetapi masalah penyimpangan seksual" dan menuduh Anand Krishna mengalihkan isu ke pluralisme (*Viva News* 6 Maret 2010). Tampak jelas inkonsistensi pihak Tara melalui pengacaranya Agung Mattauch.

Injeksi isu penodaan agama (Islam) dalam kasus pelecehan seksual yang dikeluhkan Tara itu berbuah pada perdebatan dan pertentangan sosial yang menjauhkan persoalannya dari realitas. Apakah dengan dihukumnya Anand Krishna, melalui proses dan pertimbangan hukum yang cacat, keadilan gender bagi Tara dan Tara-Tara yang lain di Indonesia yang hidup di bawah hegemoni kekuasaan patriarkis dan hegemoni kultur maskulinis akan ditegakkan? Ketika Anand Krishna dihukum, terlepas dari benar tidaknya apa yang dituduhkan kepadanya, di mana Tara berada? Ibarat keluar dari mulut harimau masuk ke mulut buaya, demikianlah Tara seolah luput dari cengkeraman cinta yang tidak seimbang di bawah bayang-bayang hegemoni kultur maskulinis (disimbolkan dengan kebesaran tokoh Anand Krishna) masuk ke dalam penculikan kaum fanatik dan anti-pluralis. Tetap saja Tara tidak mendapatkan keadilan yang sesungguhnya.

Inilah yang menjadi titik tekan penentangan kaum aktivis perempuan dalam kasus Anand Krishna, yang sebenarnya bukan perlawanan terhadap dirinya sendiri, melainkan perlawanan terhadap penindasan hak-hak kolektif perempuan atas nama hak-hak kolektif kelompok minoritas. Pembelaan terhadap Anand Krishna atau siapapun sebagai anggota dari kelompok minoritas di negeri ini tidak dengan sendirinya membenarkan tindakannya yang mengesampingkan hak-hak perempuan dalam kelompok minoritas yang bersangkutan. Dengan demikian, perlawanan kaum aktivis perempuan yang membela hak-hak kolektif perempuan sebenarnya pertama-tama bukan dialamatkan kepada Anand Krishna, melainkan merupakan kritisisme terhadap gerakan pluralisme yang berpotensi pada pengabaian hak-hak kolektif perempuan atas nama penghargaan terhadap hak-hak kolektif komunitas kultural minoritas.

Bab 3

Pluralisme dan Keadilan Gender: Tinjauan Reflektif

Ketiga persoalan yang diangkat dalam bab sebelumnya terhubung oleh keprihatinan yang sama yaitu timpangnya kesetaraan gender dan, karena itu, terdegradasinya keadilan gender. Meskipun ketidakadilan gender tetap menjadi masalah yang tak henti dilawan terutama oleh kaum feminis dalam masyarakat di negara-negara demokrasi liberal terutama Barat, namun, sebagaimana dikatakan Susan Moller Okin (1999), hal itu menjadi masalah yang sangat pelik dalam komunitas-komunitas kultural dan sosial minoritas yang terdapat di negara-negara demokrasi liberal terutama masyarakat di negara-negara non-Barat seperti Timur Tengah, Amerika Latin, dan Asia. Meskipun pertanyaan Okin "*Is Multiculturalism Bad for Women?*" (1999) lebih ditujukan sebagai gugatan terhadap komunitas-komunitas kultural yang hidup di negara-negara demokrasi liberal seperti Amerika Serikat, Perancis, dan Inggris, tetapi pertanyaan itu juga berimplikasi menggugat praktik-praktik kultural yang tidak berkeadilan gender di negara-negara dunia ketiga atau non-Barat, tempat asal muasal komunitas-komunitas kultural minoritas di negara-negara demokrasi Barat yang digugat Okin. Beberapa pengeritik Okin seperti Azizah al-Hibri (1999: 41-6), Bonnie Honig (1999: 35-40), dan Martha Nussbaum (1999: 105-114) lebih menangkap aspek kedua yang terimplikasi dari tulisan Okin sehingga membawa mereka pada perdebatan bukan lagi pada tataran diskursus multikulturalisme, sebagai ideologi politik kontemporer, melainkan lebih pada pluralisme kultural yang berakar pada konsep relativisme moral. Tafsiran mereka terhadap pertanyaan Okin memang tidak keliru – meskipun Okin memang lebih memfokuskan gugatannya terkait "pemberian hak-hak kelompok" kepada komunitas kultural yang patriarkis dan tidak berkeadilan gender – karena pada dasarnya terdapat hubungan tak terpisahkan secara genealogis antara diskursus pluralisme filosofis, relativisme moral, pluralisme kultural hingga multikulturalisme. Namun demikian, kritik mereka tidak menafikan keprihatinan mendasar Okin yaitu soal keadilan gender dalam diskursus multikulturalisme.

Untuk itu, bab ini berbicara tentang hubungan antara pluralisme dan keadilan gender. Pertanyaan dasarnya adalah apakah pluralisme berkontribusi positif, atau malah berdampak negatif, bagi pemenuhan hak-hak perempuan? Perempuan yang dimaksudkan dalam buku ini bukan perempuan sebagai individu atomistik, melainkan sebagai "kelompok sosial" – semacam *society of individuals*-nya Norbert Elias (2001) – yang terdiri dari individu-individu yang disatukan oleh pengalaman negatif bersama yaitu penindasan dari peradaban ke peradaban entah di bawah kultur patriarki maupun di bawah iklim demokrasi liberal *karena mereka adalah perempuan*. Penindasan itu, sebagaimana dikemukakan Iris Young dalam salah satu karya monumentalnya *Justice and the Politics of Difference* (1990:40), hadir dalam paling tidak lima wajah seperti: eksploitasi,

marginalisasi, ketakberdayaan, imperialisme kultural dan kekerasan. Kelima wajah penindasan inilah, bersama dengan kriteria keadilan yang diperjuangkan pluralisme (Monique Deveaux 2000, 2006) dan multikulturalisme (Charles Taylor 1994; Bhikuh Parekh 2000) serta komunitarianisme (lihat Michael Sandel 1982; Michael Walzer 1983; MacIntyre 1981, 1988) yaitu penghargaan dan pengakuan, dan prinsip kesetaraan gender yang diperjuangkan feminisme (misalnya Seyla Benhabib 2002; Susan Moller Okin 1999) dan juga kesamaan kesempatan sebagaimana ditekankan oleh liberalisme-multikultural (Will Kymlicka 1996) yang akan menjadi alat untuk memotret apakah kelompok perempuan dalam sebuah tatanan politik mengalami "keadilan gender" atau tidak.

Sebelum masuk ke pembahasan tersebut, mari kita melakukan penjernihan istilah dan batasan konseptual terlebih dahulu, terutama menyangkut pluralisme dan multikulturalisme yang dalam tulisan ini dipakai secara bergantian atau bersamaan. *Pertama*, pluralisme yang dimaksudkan dalam buku ini adalah pluralisme kultural yang terkait erat dengan pluralisme nilai dan moral dan yang memiliki pendasaran pada pluralisme filosofis. Tetapi, sebagaimana dikatakan Deveaux (2000) pluralisme kultural tidak sama dengan diversitas kultural dalam hal bahwa yang pertama bersifat normatif yang menekankan penghargaan dan pengakuan akan perbedaan dari setiap satuan kultural, sementara yang kedua hanya menggambarkan fakta soal keberagaman kultural dalam masyarakat. Atau, dalam bahasa Richard J. Mow dan Sandra Griffioen (1993), berbicara tentang pluralisme mestinya ditempatkan pada dua tataran: tataran deskriptif yang sekadar mengakui keragaman dan tataran normatif-preskriptif yang tidak sekadar mengakui, tetapi juga mau memperjuangkan keragaman. Pada tataran deskriptif, pluralisme adalah fakta sosial yang tidak terelakkan, baik karena kondisi awal masyarakatnya sudah majemuk maupun karena proses pluralisasi kehidupan yang dibawa oleh arus modernisasi. Menurut Mow dan Griffioen, pada tataran normatif-preskriptif, terdapat tiga ranah keragaman yaitu: konteks budaya (*contextual pluralism*), asosiasi-asosiasi kelembagaan (*associational pluralism*), dan sistem nilai yang memberi arahan pada kehidupan manusia (*directional pluralism*).

Kedua, multikulturalisme yang dibicarakan di sini berarti pluralisme kultural dalam ranah politik. Politik menjadi unsur penentu dalam terminologi ini karena tanpa politik ia tidak lebih dari sekadar pluralisme kultural semata. Apa kekhasan pluralisme kultural dalam ranah politik yang kemudian disebut multikulturalisme itu? Kekhasannya adalah bahwa kultur, sistem nilai dan moral yang terdapat dalam suatu kultur tidak semata-mata dilihat sebagai "praktik sosial" (memakai istilah Anthony Giddens 1997) atau *habitus* (memakai konsep Pierre Bourdieu 1977) dalam bingkai sosiologis, dan tidak sekadar dirayakan dengan semangat toleransi atau "netral ala liberalisme", melainkan sebagai agenda etika politik di mana kekhasan satuan-satuan kultur tersebut, apalagi yang minoritas, serta hak-hak individu-individu penghayat di dalamnya dihargai dan diakui secara politik. Penghargaan dan pengakuan secara politik berarti bahwa regulasi, kebijakan, institusi dan

program-program politik harus secara artikulatif memperlihatkan hal itu. Okin mendefinisikan multikulturalisme sebagai klaim "bahwa kultur-kultur minoritas atau cara-cara hidup tidak dilindungi secara memadai oleh praktik-praktik yang memberikan penghargaan terhadap hak-hak individual dari anggota-anggotanya, dan sebagai akibatnya kelangsungan praktik kultural itu harus dilindungi melalui pengakuan atas hak-hak kelompok yang khusus atau istimewa" (Okin 1999: 10-11). Dengan kata lain, multikulturalisme menurut Okin lebih memberi penghargaan terhadap kelompok ketimbang individu. Namun dalam buku ini, multikulturalisme melampaui apa yang dikatakan Okin. Multikulturalisme sebagai sebuah kerangka normatif politik keadilan berarti harus menyentuh sampai ke persoalan personal individual yang lebih banyak mendekam di ruang privat, karena pada dasarnya *personal is political*. Multikulturalisme yang hanya memberi perlindungan kepada "hak-hak kelompok" sementara melanggar hak-hak individual, menurut keyakinan kami, tidak lebih dari sebuah konsep kulturalisme semata, sebuah disensus yang dirayakan postmodernisme.

Ketiga, feminisme yang digunakan dalam buku ini, terlepas dari begitu kaya dan simpang siurnya konsep feminisme (lihat misalnya Tong 1998), adalah yang secara singkat dirumuskan Okin sebagai pengakuan akan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan: "keyakinan atau pandangan bahwa perempuan tidak boleh dirugikan oleh karena jenis kelamin mereka, bahwa mereka harus dihargai sebagai person yang memiliki martabat manusia yang sama dengan yang dimiliki laki-laki, dan bahwa mereka harus memiliki peluang untuk memilih hidup sepenuh-penuhnya dan sebebas-bebasnya sebagaimana laki-laki melakukannya (Okin 1999:10). Pada aras kesetaraan inilah konsep keadilan gender terutama diletakkan. Tetapi, dalam konteks kesetaraan liberalis yang justru melahirkan ketidakadilan lain, karena kesetaraan dan kesamaan kesempatan itu tidak mungkin didapatkan oleh perempuan dalam konteks patriarki dan hegemoni kekuasaan maskulinistik, maka keadilan gender yang digunakan sebagai konsep analitik dalam buku ini terutama mengacu pada konsep "keadilan radikal" (lihat Terre 2003, 2007) yang berbuah pada tindakan pengutamaan (*affirmative action*). Keadilan adalah konsep kunci etika politik. Karena itu, keadilan gender berarti bahwa politik mendudukan laki-laki dan perempuan dalam kesetaraan, tetapi sejauh kondisi kemungkinan yang menjamin kesetaraan itu belum tersedia yang ditandai masih kuatnya budaya patriarki dan hegemoni kekuasaan maskulinistik, maka kesetaraan itu harus dikonstruksi dengan tindakan pengutamaan.

1. Refleksi Awal: Dari "Gua Plato", Penekuk-lututan Perempuan hingga Hegemoni Tandingan

Meskipun problem mendasar dari ketiga kasus yang disajikan di depan adalah konflik antara pluralisme (multikulturalisme) dan keadilan gender (feminisme), tetapi perlu dilihat juga bahwa problem keadilan gender bukan semata-mata problem multikulturalisme. Dengan kata lain, problem keadilan gender adalah problem hampir semua masyarakat

dan sistem politik, termasuk demokrasi liberal di negara-negara Barat. Di sisi lain, multikulturalisme tidak hanya memunculkan problem keadilan gender, yang mengancam hak-hak perempuan baik sebagai individu maupun sebagai kelompok, tetapi juga bahkan hak-hak individu laki-lakinya, meskipun tidak dapat dikatakan "hak-hak kelompok laki-laki" karena kebanyakan kultur dunia memang patriarkis. Dengan begitu, membicarakan konflik antara keadilan gender dan multikulturalisme (pluralisme) terutama dalam kaitan dengan ketiga kasus yang telah dipaparkan di depan, tidak memadai tanpa memeriksa asumsi-asumsi dan, meminjam istilah Okin (1999), "mitos pembenaran" (*founding myths*) di balik praktik-praktik tersebut. Kita bisa memeriksanya dengan memulainya dari pertanyaan penuh heran terhadap *pembelaan penuh semangat* hampir seluruh perempuan Atoni Meto terhadap praktik sifon, demonstrasi para perempuan (catat: bukan laki-laki) menentang para penentang-poligami, dan dukungan penuh semangat terhadap Anand Krishna atas nama pembelaan terhadap pluralisme tetapi absen perhatian terhadap isu keadilan gender di dalamnya.

Mengapa kebanyakan perempuan Atoni Meto mendukung praktik sifon? Salah satu jawaban perempuan, sebagaimana dilaporkan dari studi Zuurmond (1995: 269), adalah untuk membuktikan seorang laki-laki *benar-benar laki-laki sejati*. Mengapa jawaban ini justru keluar dari perempuan, dan bukan dari laki-laki? Karena praktik sifon yang satu paket dengan sunat tradisional itu *pada awalnya* adalah sebuah *rite de passage* atau inisiasi yang mewisuda seorang laki-laki untuk sah dianggap dewasa dan *siap menikah*. Namun dalam perjalanan waktu, praktik sifon bukan hanya dilakukan oleh laki-laki yang belum menikah, melainkan juga oleh yang sudah menikah. Dengan demikian, telah terjadi pergeseran makna dan perubahan justifikasi dari menikah ke sesuatu yang lain. Dan itu adalah, menurut hasil penelitian Zuurmond (1995: 265), karena "ritus sunat laki-laki [termasuk sifon] memperlihatkan bahwa seksualitas merupakan sebuah konstruksi yang sangat dilekatkan pada sebuah konteks sosio-kultural. Itu adalah sebuah upaya untuk *mengontrol dunia sosial dan natural* dalam rangka memastikan berlangsungnya kehidupan yang baik dan terjaminnya reproduksi." Alasan yang mirip tercatat juga dalam studi Hungu (2005) di mana "penerima manfaat" praktik sifon bukan sekadar laki-laki melainkan juga perempuan dengan adanya keyakinan mereka bahwa bersuamikan laki-laki yang sudah menjalani sifon akan membuat mereka tampak cantik, sehat, segar, dan tentu saja menjadi wanita sejati dalam arti bisa bereproduksi dengan baik.

Tetapi alasan ini dibantah oleh beberapa perempuan, meskipun hanya enam belas persen dalam penelitian Hungu, bahwa kecantikan, kesehatan dan reproduksi mereka sama sekali tidak terganggu oleh kenyataan bahwa suami mereka tidak ber-sifon. Ini berarti ada dua kebenaran yang bersaing. Para perempuan yang tidak setuju dengan sifon, berdasarkan laporan Hungu, kebanyakan adalah perempuan yang sudah bersentuhan dengan dunia luar (tidak mengatakan mereka lebih terdidik) melalui kegiatan-kegiatan mereka entah karena bekerja di kota, berkawan dengan aktivis, petugas kesehatan, media informasi, dan

lain-lain. Lalu dari mana asal pengetahuan para perempuan pendukung, dan mengapa mereka tetap meyakini kebenaran pengetahuan itu? Asalnya tentu saja tradisi yang dilanggengkan dengan menempatkan mereka seolah-olah berada pada posisi yang sangat menentukan secara kultural.

Posisi sentral perempuan dalam pembentukan identitas kultural sebuah komunitas atau masyarakat ditanamkan terus menerus oleh ideologi patriarki melalui *hegemoni* (Gramscian) dan *praktik sosial* yang kemudian menjadi *habitus* dan menggiring para perempuan pada *banalitas* dan *kesadaran palsu* dalam pengertian ideologis-Marxian, dan bisa jadi *kebenaran palsu* epistemologis-Platoian melalui alegori "gua Plato".¹ Dalam alegori manusia gua, Plato, melalui mulut Sokrates yang berdialog dengan Glaucon, saudara tua Plato, bercerita tentang beberapa orang "tawanan" yang sejak kecil terikat dalam gua dengan kaki dan tangan mereka terikat bahkan kepala mereka tidak bisa menoleh selain hanya bisa menghadap dan menatap ke dinding belakang gua. Yang mereka tatap di dinding gua itu adalah bayang-bayang dari pelbagai objek yang lalu lalang di belakang mereka, di mulut gua, yang diakibatkan oleh adanya pancaran cahaya (api) di belakang objek-objek tersebut. Para tawanan ini memandang bayangan itu sebagai "kebenaran sesungguhnya", sampai suatu hari salah seorang di antara mereka dibebaskan dan mulai berjalan ke mulut gua. Pertama-tama *matanya silau oleh api* dan tidak bisa melihat apa-apa. Baginya yang "real" adalah bayangan-bayangan yang selama ini ia tatap. Tetapi kemudian ia mulai terbiasa dan mengetahui "kebenaran lain" yaitu objek-objek yang selama ini ditatapnya di dinding gua sebagai bayangan. Ia kemudian keluar sepenuhnya dari gua dan melihat matahari [yang dalam alegori ini dimaksudkan Plato sebagai simbol kebenaran sejati, yang lebih tinggi dari api], *pada awalnya silau juga* tetapi *karena sudah terbiasa* akhirnya menemukan bahwa matahari-lah penyebab perbedaan musim dan perjalanan tahun, "pelayan" dari segala sesuatu yang dapat dilihat, dan bahkan penyebab dari segala sesuatu yang selama ini ia dan teman-temannya lihat hanya sebagai bayangan di dalam gua. Ia kemudian kembali dan mengatakan kebenaran ini kepada kawan-kawannya yang masih terbelenggu di dalam gua, tetapi malah dituduh oleh kawan-kawannya sebagai bodoh, sesat, dan bahkan mereka membunuhnya.

Para perempuan penentang praktik sifon bagaikan orang yang telah melihat *kebenaran yang lain*² di luar gua mereka yang mungkin pada awalnya silau alias tidak mampu

¹ Kisah alegori gua plato ini terdapat dalam Plato, *The Republic* (atau *Politeia*, *Politeia*, dalam bahasa Yunannya), Buku VII (514a–520a), yang saya rujuk dari terjemahan oleh Paul Shorey (seorang profesor almarhum tentang Yunani, Universitas Chicago), edisi dalam dua bahasa (Yunani dan Inggris), London: William Heinemann Ltd., dan Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970 (cetakan keenam, cetakan pertama tahun 1935), hlm. 118-233.

² Memang maksud Plato dengan alegori itu adalah untuk tujuan membangun filsafat pengetahuannya yaitu bahwa apa yang kita lihat dan kita anggap benar di *dunia indrawi* ini hanyalah bayangan dari kebenaran sejati di *dunia ide*. Dengan kata lain, kebenaran dunia indrawi ini hanyalah kebenaran palsu. Tetapi, maksud saya mengangkat alegori Gua Plato ini di sini bukan

menerima kebenaran yang lain itu, tetapi melalui *pembiasaan* akhirnya bisa memahami dan menerimanya sebagai kebenaran. Tetapi, upaya mereka untuk melakukan kontra-kebenaran, atau kontra-hegemoni dalam perspektif Gramscian, yang telah berurat-akar diyakini oleh para perempuan pendukung sifon tentu akan sangat berisiko. Dalam hal ini ada kemungkinan bahwa perang sesungguhnya bukan antara para laki-laki aktor utama patriarki, melainkan antara para perempuan sendiri: pendukung vs penentang sifon. Hal ini didukung oleh semacam *manipulasi kultural* yang diproduksi patriarkisme yang seolah-olah mendudukkan para perempuan pada posisi sentral dan bahkan menjadi *alasan pelestarian kultur patriarki*.³

Manipulasi kultural seperti inilah yang menjadi landasan “penekuk-lututan perempuan”, sebagaimana dikatakan John Stuart Mill (*The Subjection of Women*, 1861).⁴ Dua di antara persoalan kultural yang dikritik Mill adalah lembaga perkawinan dan relasi dua seks yang berbeda. John Stuart Mill merasa ada yang salah dengan sistem sosial, politik, dan hukum yang berkaitan dengan relasi dua seks, di mana perempuan dibuat bertekuk lutut di bawah pria. Karena itu, ia mengetengahkan tesis kesamaan sempurna (*perfect equality*). Tapi apa dasar pemikirannya? Ada dua kemungkinan: pemikiran tentang subordinasi perempuan berpijak pada teori semata; dan, sistem ketidaksamaan itu bukan merupakan hasil dari gagasan tentang kebaikan bersama, melainkan dicomot begitu saja dari perbedaan fisik ke dalam sistem hukum. Penelusuran genealogis Mill menunjukkan bahwa sumber ketidaksamaan itu semata-mata terletak pada “hukum yang kuat yang menang”.

“Hukum alam” ini sekarang banyak ditentang, tetapi dalam hubungan antara perempuan dan lelaki, hal itu masih terus berlangsung. Mengapa? Karena penekuklututan perempuan di hadapan pria merupakan suatu *universal custom*, dan karena itu alamiah (*natural*). Kebiasaan didasarkan pada ke-alamiah-an. Ini menjadi semacam kesadaran palsu (Marxian) sekaligus ketidaksadaran kolektif (Jungian) karena perempuan menerimanya secara sukarela, tak ada perlawanan, bahkan menikmatinya. Mengapa begitu? Karena, menurut Mill, moralitas dan sistem nilai mengajarkan keberadaan mereka bersifat

untuk mengatakan bahwa pengetahuan para perempuan pendukung sifon itu bukan sebuah kebenaran (atau kebenaran palsu Platoian), melainkan untuk memperlihatkan bahwa keterpukauan pada kebenaran dalam komunitas kultural sendiri membuat kita tidak peka dan bahkan tidak mau tahu dengan jenis kebenaran *yang lain*.

³ Lagu latar utama (OST) berjudul “Ho do I live without you” yang dilantunkan Trisha Yearwood (perempuan) dalam film *Con Air* yang dibintangi Nicolas Cage pada 1997, bisa berarti “You are the reason I live”, tetapi dalam konteks pembahasan kita ucapan itu bukan lagi keluar dari mulut perempuan, melainkan dari laki-laki.

⁴ Referensi yang saya gunakan di sini berasal dari “The Subjection of Women” dalam John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, ed. John Gray, New York: Oxford University Press, 1991, hlm. 471-582. Saya sendiri pernah mempresentasikan paper dengan topik ini dalam kuliah Feminisme di bawah asuhan Dr. Karlina Supelli, di STF Dryarkara. Dalam uraian ini, saya mengacu pada paparan presentasi saya itu.

dependen pada lawan seksnya, pada pria, pada suami. Dan hal ini bisa dilacak pada institusi perkawinan sebagai pelembagaan formal relasi antara dua seks yang berbeda.

Menurut Mill, kondisi-kondisi atau praandaian-praandaian yang berada di balik institusi pernikahan dapat menjadi pintu masuk untuk memahami penundukkan perempuan di hadapan pria. Dalam sejarahnya, masyarakat melihat bahwa *pernikahan adalah tujuan hidup perempuan, bukan merupakan bagian dari hidup itu sendiri. Sebagai tujuan berarti ada imperatif harus*. Karena itu, tidak heran kalau dalam praktiknya, perempuan sering dipaksa untuk menikah, bahkan dijual untuk menikah. Dalam arti itu, *pernikahan merupakan salah satu bentuk perbudakan*. Sebagai budak, perempuan tidak mempunyai hak, kecuali – seperti fenomena perbudakan pada umumnya – hak untuk memilih tuan (*free choice of servitude*). Perbudakan adalah soal relasi kekuasaan. Dan sebagaimana relasi kekuasaan pada umumnya, ia akan terus langgeng dan sang tuan akan terus menikmatinya *sampai ada momen di mana sang budak memberontak*.

Dalam perkawinan, kelemahan perempuan adalah kekuatannya. Ketaklukannya adalah kekuatannya untuk menghancurkan dominasi sang pria. Itulah cara menjinakkan kekuasaan itu, tetapi juga sekaligus menghancurkan kekuasaan. Dengan begitu, perempuan adalah penguasa sebenarnya, atau minimal, juga memiliki kekuasaan yang sama kuat dengan pria. Tetapi, harus ada *satu* orang yang berkuasa. Tidak boleh ganda karena itu akan membahayakan keberlangsungan dan stabilitas. Begitu dalam keluarga, begitu pula dalam masyarakat dan negara. Kesamaan melahirkan permusuhan, *to be an equal is to be an enemy*. Maka, masyarakat eksis dalam *command and obedience*. Dalam hal ini yang memerintah adalah laki-laki, dan yang mematuhi adalah perempuan, karena bagi para laki-laki, menurut “kodrat” fisiknya, para perempuan kurang mampu dibandingkan laki-laki. Ketidakmampuan perempuan adalah alasan bagi penaklukan mereka di bawah pria. Namun, menurut Mill, itu terjadi hanya karena para pria memang tidak mampu mentolerir hidup dengan prinsip kesamaan.

Dengan memakai pandangan Mill dalam kasus para perempuan Atoni Meto yang kebanyakan mendukung sifon, tampak jelas bahwa “penekuk-lututan” mereka pada kultur patriarkis bukan semata-mata karena mereka takut, *melainkan karena mereka suka*. Mereka suka karena *mereka lah yang menjadi alasan* mengapa para laki-laki mengasah pedang (pedang bisa berarti “penis”, bisa bermakna konotatif “bekerja mencari nafkah”, berperang mempertahankan wilayah dan mengamankan masyarakatnya). Manipulasi pengetahuan ini diwariskan melalui narasi secara turun temurun yang akhirnya melahirkan bagi mereka sebuah kebenaran; sebuah kebenaran yang bagi “orang luar” dinilai sebagai “kesadaran palsu”. Kesadaran palsu seperti ini membutuhkan mereka terhadap praktik kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), ketidakadilan gender, dan pemasungan mereka di ruang privat. Kesadaran palsu yang *diproduksi* patriarki ini besar kemungkinan lama-kelamaan akan *direproduksi* oleh para perempuan sendiri, jadi bukan

lagi disebabkan oleh laki-laki melainkan muncul sebagai gejala simptomatis dari diri mereka sendiri dan jatuh cinta pada praktik arkaik seperti itu yang dalam psikologi dikenal dengan istilah *Sindroma Stockhom*. Sindroma Stockholm adalah sebuah penamaan atas gejala psikologis yang meliputi tanda, simptom, dan fenomena yang janggal di mana korban yang disandera oleh penjahat justru jatuh cinta pada penawannya, *bukan karena dikehendaki oleh si penawan*, tetapi sebagai respons kejiwaan (yang janggal) atas situasi yang menekan, penyiksaan, ketakutan, dan banalitas (lih. Bejerot 1974; Dutton dan Painter 1981); de Fabrique et al. 2007). Sebagai sindroma, ia bukanlah strategi instrumental, melainkan sebuah respons spontan yang berangkat dari trauma kejiwaan.⁵

Perspektif yang sama ini berlaku juga dalam menganalisis fenomena mengapa para perempuan penentang para penentang poligami begitu bersemangat baik dengan berdemonstrasi, berwacana melalui media massa, mendirikan organisasi, berkampanye melalui jejaring sosial,⁶ tayangan melalui media hiburan televisi seperti sinetron, dan lain sebagainya baik secara personal maupun kolektif.⁷ Para penulis feminis seperti Papanek

⁵ Sindroma Stockholm adalah penamaan atas sebuah relasi cinta yang aneh dalam dan menyusul aksi perampokan sebuah Bank Perkreditan (Kreditbanken) di Norrmalmstorg, Stockholm, Swedia, di mana beberapa karyawan bank disandera dalam ruang penyimpanan uang di bank tersebut pada 23-28 Agustus 1973. Selama proses penyanderaan tersebut, para korban justru menjadi terikat secara emosional penjahat yang menyandera mereka, menolak bantuan dari pejabat pemerintah atau pihak berwenang dan bahkan membela penyanderaannya itu setelah mereka dibebaskan dari penderitaan mereka selama enam hari. Istilah "Sindroma Stockholm" pertama kali diciptakan oleh kriminolog dan psikiater Nils Bejerot, yang pada saat kejadian itu terjadi sangat sibuk dan intens melakukan analisis dan mencari jalan keluar. (Lihat Nils Bejerot, "The Six Day War in Stockholm" *New Scientist*, 1974, vol. 61, no. 886, hlm. 486-487).

⁶ Antara lain, Masyarakat Poligami Indonesia dengan presidennya Puspo Wardoyo, pemilik restoran Wong Solo, dengan salah satu mata sajiannya "jus poligami"; Klub Poligami Indonesia yang mendapat dukungan bahkan menjadi cabang dari Ikhwan Polygamy Club dari Malaysia, dsb.

⁷ Anehnya, di sisi lain, sebagaimana dilaporkan dalam hasil penelitian Sri Wiyanti Eddyono dan Leonie Dian Anggrasari (2011), justru terdapat gerakan laki-laki Indonesia yang menentang poligami. Lihat Sri Wiyanti Eddyono dan Leonie Dian Anggrasari, *Inisiatif dan Strategi Laki-laki dalam Penghapusan Poligami di Indonesia*, dengan *Kata Pengantar* oleh Dr. Nur Rofiah, Bil. Usm., dan *Tanggapan Penelitian: "Monogami, Yes. Poligami, No"* oleh Mochamad Sodik, Jakarta: Semarak Cerlang Nusa-Consultancy, Research and Education for Social Transformation (SCN-CREST), bekerjasama dengan: Institute for Women Empowerment (IWE), Women Living Under Muslim Law (WLUML) dalam program bersama Women Reclaiming and Redefining Culture (WRRC), Mei 2011. Dalam penelitian ini ada sepuluh narasumber yang diwawancarai secara mendalam; tiga dari mereka adalah pengasuh pondok pesantren, empat narasumber adalah pengajar pada universitas, dua narasumber lainnya adalah aktivis pegiat gender dan satu lagi adalah tokoh agama di tingkat nagari di Padang Pariaman. Mereka adalah Kyai Haji Husein Muhammad (Cirebon), Kyai Haji Hasan Basri (Cianjur), Kyai Haji Maman Imanulhaq (Majalengka), Hamim ilyas (Yogyakarta), Faqihuddin Abdul Kodir (Cirebon), Marzuki wahid (Cirebon), Masnun Tahir (Yogyakarta-Lombok), Nur Hasyim (Yogyakarta), Wawan Suwandi (Jakarta) dan Labai (Padang Pariaman). Lihat juga upaya kajian sosio-teologis hermeneutik oleh Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al*

(1994), Ayanet Shachar (2001), dan Yuval-Davis (1997), sebagaimana dirujuk oleh Sawitri Saharso (2008), melaporkan dari berbagai penelitian mereka bahwa dalam kebanyakan agama dan kultur, identitas kelompok mereka diekspresikan melalui pengaturan terhadap perempuan (*rules for women*). Penjelasannya menurut para penulis ini adalah bahwa para perempuanlah yang melahirkan generasi baru dan merekalah orang yang bertugas merawat dan membesarkan para calon generasi baru itu dan karena itu mereka *mempunyai posisi yang sangat krusial* dalam reproduksi biologis maupun *pelestarian kultural* dari kelompok tersebut.⁸ Hal ini, secara politis dan hukum dalam kerangka negara kemudian diterjemahkan dalam hukum tradisional tentang keluarga. Hukum yang mengatur tentang keluarga ini tidak netral secara gender, bahkan di Eropa sekalipun.

Identitas kelompok bahkan juga diekspresikan dalam cara-cara yang lebih langsung. Perempuan ditundukkan di bawah pengaturan tentang cara berpakaian, perempuan tidak boleh sebebaskan laki-laki memasuki ruang publik, bahkan dalam banyak kasus dilarang sama sekali, perempuan juga tidak boleh memutuskan sendiri apa yang mereka inginkan dalam hidup dan bagaimana mereka hidup. Menurut Saharso (2008), hal ini perlu diperhatikan secara serius dalam analisis mengenai ketidakadilan gender dalam komunitas kultural minoritas "karena identitas kelompok yang membuatnya berbeda dan unik dari kelompok-kelompok lain diekspresikan melalui bagaimana perempuan berpakaian dan berperilaku. Dengan demikian, norma-norma kultural yang mengatur dan membatasi hak dan kebebasan perempuan *bukanlah sekadar ekspresi misogini [kebencian terhadap perempuan], melainkan untuk menjamin keberlangsungan eksistensi kelompok atau komunitas bersangkutan*. Membiarkan norma-norma ini dilanggar berarti menempatkan kelompok atau komunitas bersangkutan dalam bahaya kepunahan karena telah kehilangan identitas dan keunikannya."⁹ Dalam penelitian Afshar, Aitken and Franks (2005) terhadap kelompok imigran minoritas Islam di negara-negara liberal Barat, yang tentu saja tidak terlepas dari warisan negara asal mereka, dengan diindahkannya kewajiban para perempuan untuk memelihara dan melestarikan identitas kelompok atau komunitas mereka melalui cara berbusana dan berperilaku mereka, hal itu akan menempatkan para perempuan Islam pada posisi spesial dalam praktik-praktik kelompok komunal mereka yang diarahkan untuk mengamankan dan melestarikan identitas ke-Islam-an mereka yang unik dan khusus. Cara pandang dan semangat pembelaan terhadap "identitas kultural" yang unik dan distingtif inilah yang membuat para pengeritik Okin (1999) seperti Azizah al-Hibri (1999: 41-6) dan Bonnie Honig (1999: 35-40), dan juga Chandran Kukathas dalam forum terpisah dengan membalikkan pertanyaan Okin dari "*Is Multiculturalism Bad for Women?*" menjadi "*Is Feminism Bad for Multiculturalism?*" (2001),

Qur'an dan Hadits Nabi, dengan Kata Pengantar oleh K.H. Husein Muhammad, Yogyakarta: Pustaka Pesantren (Kelompok Penerbit LkiS) bekerja sama dengan Fahmina Institute, Cirebon, 2005.

⁸ Penekanan dari penulis buku ini untuk tujuan analisis sesuai tujuan kita di sini.

⁹ Penekanan dari penulis.

menuduh Okin sebagai penganut imperialisme kultural dan liberalis-universal atas salah satu anjuran Okin supaya komunitas-komunitas kultural patriarkis yang tidak berkeadilan gender "direformasi" antara lain dengan peleburan ke dalam masyarakat di sekitarnya yang lebih sensitif gender.

Jika inisiatif dan strategi laki-laki dalam memperjuangkan penghapusan poligami di Indonesia sebagaimana dilaporkan dari studi Eddyono dan Anggrasari (2011) menjadikan keadilan sebagai salah satu alasan – yang diketahui juga menjadi alasan para feminis, aktivis perempuan, termasuk ibu-ibu rumah tangga yang memboikot Aa Gym – lalu apakah itu tidak menjadi persoalan yang dibidik oleh para perempuan pendukung poligami? Mungkin saja keadilan menjadi keprihatinan mereka, tetapi, dengan mengacu pada penjelasan di atas, bisa jadi bahwa persoalan keadilan dikalahkan oleh persoalan identitas di mana salah satu atribut ke-Islam-an terletak pada apa posisi dan peran perempuan dalam Islam, serta bagaimana mereka menjalaninya. Mungkin saja ada ayat-ayat suci yang dijadikan alasan, yang bisa saja ditafsirkan secara berbeda pula oleh orang-orang seperti Kodir (2005) atau para kyai yang menjadi narasumber dalam penelitian Eddyono dan Anggrasari, tetapi besar kemungkinan juga ayat-ayat itu diinstrumentalisasi di bawah alasan lain yang lebih bersifat praktik kultural ketimbang religius.

Kita bisa meraba sekarang bahwa pelekatan perempuan pada identitas kultural dan religius di satu sisi dan penanaman eksistensi kultural dan religius pada posisi dan peran perempuan di sisi lain sesungguhnya adalah persoalan mendasar di balik semua praktik ketidakadilan gender atas nama kultur. Baik para perempuan pendukung sifon dan tentu saja termasuk para laki-laknya maupun para perempuan pendukung poligami termasuk para laki-laki pelaku dan pendukungnya besar kemungkinan terperangkap dalam kesadaran palsu ideologis-Marxian dan terpesona pada kebenaran palsu gua-Platoian bahwa identitas komunitas baik kultural maupun religius adalah identik dengan identitas perempuan sebagaimana telah dijelaskan di atas. Begitu pentingnya peranan dan identifikasi perempuan dengan identitas kultural merasuk hingga ke pribadi individual. Misalnya seperti ditulis Paula Gunn Allen (1986) tentang kultur masyarakat asli Amerika (yang kerap disebut Indian), pertanyaan "Siapa ibumu?" kepada seseorang adalah pertanyaan yang lebih kerap diajukan sebagai cara untuk mengetahui siapakah seseorang itu. Dengan bertanya demikian, seseorang sedang mencari tahu tentang salah satu dari bagian yang paling signifikan dalam identitas seorang pribadi yang ditanyai itu, karena pengaruh ibu dan sumbangsih ibu terhadap diri sang anak sangat menentukan.¹⁰ Menurut Eve Browning Cole (1993) yang merujuk tulisan Allen, dengan kata lain,

¹⁰ Pertanyaan ini saya kutip dari Eve Browning Cole, *Philosophy and Feminist Criticism, an Introduction*, New York: Paragon House, 1993, hlm. 61-62 dalam Bab 3 "Body, Mind and Gender", yang merujuk pada kisah yang disampaikan Paula Gunn Allen, "Who Is Your Mother? Red Roots of White Feminism" dalam *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Boston: Beacon Press, 1986, hlm. 209-221.

pertanyaan itu bisa diajukan sebagai pertanyaan metafisik tentang sang diri (*the self*) dengan pertanyaan lain: "Kepada siapakah saya terhubung? Dengan cara bagaimana? Kontribusi apa sajakah yang telah mempengaruhi kesadaran saya akan kedirian saya, dan oleh siapa?" Pertanyaan-pertanyaan seperti ini adalah pertanyaan tentang makna penting dan fundamental konteks sosial dan kultural akan eksistensi dan identitas sang diri.

Kelekatan sang diri pada komunitas kulturalnya inilah yang diperjuangkan oleh komunitarianisme dalam melawan liberalisme (misalnya Alasdair MacIntyre 1978, 1988; Charles Taylor 1985, 1989; Michael Walzer 1983; Michael Sandel 1983), yang dari sisi lain juga digempur oleh feminisme antara melalui filosof terkemuka Seyla Benhabib (1987, 2011) dan Susan Moller Okin (1990, 1999).¹¹ Klaim perlawanan komunitarianisme yang digunakan dan diteruskan oleh multikulturalisme dari satu sisi dan feminisme dari sisi lain terhadap liberalisme ini tanpa disadari dalam perkembangannya justru melahirkan dilema baru yang kurang disadari dari awal yaitu hubungan antara multikulturalisme (pluralisme) dan keadilan gender (yang diusung feminisme) sebagaimana diangkat oleh Susan Moller Okin dalam *Is Multiculturalism Bad for Women?* (1999). Ternyata kemudian bahwa ketertanaman (*embeddedness*) dan penubuhan (*embodiedness*) identitas kultural pada perempuan kemudian pada gilirannya menciptakan semacam "ketergantungan" perempuan bahkan termasuk laki-laki pada komunitas dan kultur mereka, antara lain dengan ucapan: "*My culture made me do it*".¹² Pada giliran berikutnya lagi dengan gerak

¹¹ Kedua feminis ini terkenal sebagai kritikus politik liberal. Meskipun Benhabib mengedepankan *the concrete other* dalam pembelaannya terkait diri (*self*) yang tidak terlepas dari konteks sosial dan kultural, ia juga di sisi lain mengakui adanya *the generalized other* yang mengakui adanya semacam *common share* tentang diri di semua kultur tetapi yang diperoleh melalui dialog inter-kultural yang mengandaikan pengakuan akan diri yang konkret, bukan diri yang abstrak sebagaimana dipresuposisi oleh liberalisme (antara lain oleh John Rawls) maupun oleh etika diskursus Habermasian. Lihat Seyla Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other, the Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory", dalam Seyla Benhabib dan Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, hlm. 77-95; *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002; "Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights", paper yang dipresentasikan pada APA Presidential Address for the Eastern Division of the American Philosophical Association, 29 Desember 2006, yang kemudian menjadi salah satu bab (bab 4) dalam bukunya, *Dignity in Adversity, Human Rights in Troubled Times*, Cambridge, UK: Polity Press, 2011. Sementara Okin, kendati dalam *Is Multiculturalism Bad for Women* (1999) mempersoalkan multikulturalisme yang memperjuangkan pemberian hak-hak kelompok kultural tetapi tidak peka terhadap keadilan gender, juga mengkritik liberalisme dengan konsep diri yang abstrak dan rasional dan sebaliknya sejalan dengan komunitarianisme membela konsep tentang diri yang tertanam dan tidak terlepas dari konteks serta terutama melampaui rasio ala liberalisme; jadi melibatkan afeksi dan emosi yang sangat lekat dengan konteks kultural seorang pribadi. Lihat misalnya Susan Moller Okin, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", dalam Cass Sunstein (ed.), *Feminism and Political Theory*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, hlm. 15-35.

¹² Bonnie Honig (1999) mempertanyakan "penerimaan tanpa kritis" Okin atas "adagium" itu dalam menganalisis ketidakadilan gender dan mengatakan sebaliknya bahwa tidak semua tindakan kita dipengaruhi oleh kultur kita. Kritik Honig dengan mengatakan, sebagai salah satu

melingkar (mungkin saja dalam kasus tertentu seperti spiral) dimensi kedua ini mempersubur dimensi pertama yaitu identifikasi kultur dengan posisi dan peran perempuan sebagaimana telah dijelaskan di atas. Demikian seterusnya secara *ad infinitum*.

Inilah yang hemat saya kurang diperhatikan oleh para feminis yang klaimnya tentang identitas yang tertanam dalam konteks sejalan seiring dengan komunitarianis dan multikulturalis. Relasi sirkuler ini dilihat secara terpatah-patah dan beberapa feminis (terutama feminis-pluralis) hanya memperhatikan dimensi kedua (yang dapat dibaca sebagai akibat, meskipun pada gilirannya menjadi penyebab juga) dari gerak sirkuler itu, yaitu pada definisi atau determinasi diri yang “tidak mungkin terlepas dari konteks kultural dan ikatan komunitasnya” dalam melawan klaim liberalisme tentang diri yang otonom-abstrak seolah berumah di atas angin. Tidak disadari bahwa ketidakterlepasan individu (khususnya perempuan) pada ikatan kultural dan komunalnya itu sebenarnya, khususnya dalam kasus perempuan, merupakan hasil dari penanaman dan penubuhan identitas unik kultur dan kelompok pada diri perempuan dan kultur yang dimaksud adalah kultur dengan hegemoni patriarki. Dengan kata lain, apa yang dibela oleh pluralisme-multikulturalisme, serta pada beberapa poin oleh feminisme, yaitu ketertanaman sang diri pada konteks kultural dan komunal, sebenarnya merupakan produk dari hegemoni patriarki.

Hegemoni dalam perspektif Gramscian (1971) pada dasarnya adalah suatu kepemimpinan moral dan intelektual yang mendasarkan diri pada konsensus semua pihak kepentingan dalam suatu masyarakat atau negara. Jadi bagi Gramsci, hegemoni sama sekali berbeda dengan dominasi yaitu monopoli kekuasaan oleh negara dengan cara koersif. Tetapi dalam kaitan dengan kekuasaan negara, Gramsci melihat bahwa sering kali *antara dominasi dan hegemoni terdapat batas yang tipis* karena negara dengan ideologinya dan semacam cuci otaknya bisa terekspresi menjadi kepemimpinan moral dan intelektual juga yang *pada akhirnya menghasilkan persetujuan penuh kepatuhan dari para warganya*.

contoh, bahwa mengenakan jilbab bisa juga “memberdayakan” bagi perempuan Muslim yang bisa melakukan perjalanan dari desa ke kota dan berangkat kerja. Kritik balik Okin adalah, kebalikannya, “ketidakmampuan seseorang untuk pergi ke mana-mana termasuk bekerja *hanya oleh karena ia harus mengenakan jilbab* tentu saja tidak memberdayakan” (Okin, “Reply”, 1999: 124). Menurut saya kritik Honig berangkat dari ketidakmengertiannya akan apa yang dimaksudkan Okin, yang kemudian tampak dalam jawaban Okin. Okin tidak mempermasalahkan apakah seorang perempuan Muslim mengenakan jilbab atau tidak, tetapi yang ia permasalahkan adalah kalau itu menjadi “norma” imperatif yang tidak bisa tidak dan dengan itu kebebasan mereka terpasung. Meskipun demikian, jawaban kritik dan jawaban Okin juga, menurut saya, tidak memadai karena tidak mempertanyakan faktor krusial di balik praktik seperti itu, yaitu penundukan-diri perempuan pada praktik kultural yang merendahkan berdasarkan gender, selain hanya mengamati fenomen-fenomen itu secara empiris tetapi tidak menariknya pada refleksi etis ataupun pembongkaran ideologis sebagaimana coba saya kembangkan di sini. Lihat uraian berikutnya setelah catatan kaki ini.

Dalam konteks ini, kaum proletariat perlu melancarkan strategi kontra-hegemoni atau hegemoni tandingan. Tetapi itu hanya bisa dicapai setelah ada upaya terus menerus untuk menumbuhkan “kesadaran kelas” pada kaum proletar. Tetapi kelas yang dimaksud Gramsci bukan hanya dalam arti ekonomi (buruh) menurut Marx *melainkan juga dalam arti kultural yang melibatkan pengetahuan intelektual dan kesadaran moral bersama*.¹³ Dalam kaitan dengan problem kita di sini yaitu *kepatuhan* para perempuan pada praktik sifon dan poligami, dominasi laki-laki menjadi seolah-olah disepakati dengan suka-rela oleh para perempuan karena dominasi itu telah berubah rupa menjadi hegemoni melalui manipulasi kultural yang mengidentikan perempuan dengan identitas kultural kelompok, di mana perempuan ditempatkan pada posisi terhormat dan seolah-olah mereka menjadi landasan eksistensial sebuah komunitas atau kelompok kultural. Strategi hegemoni ini menyembunyikan watak bengis patriarki. Tanpa kecermatan membaca watak dominasi di balik hegemoni patriarki ini, perjuangan kesetaraan gender dan upaya membangun identitas kolektif para perempuan sebagai satu kelompok sosial yang “suaranya dibungkam” hanya berakhir pada kegamangan.

Kegamangan seperti ini mencuat dalam problem yang muncul di balik dan menyertai kasus Anand Krishna yang telah dipaparkan di depan. Para aktivis perempuan (selain juga laki-laki) terbelah pada dua kubu yaitu pendukung pluralisme vs. hak-hak kelompok perempuan. Para aktivis pluralisme membela Anand atas nama apa yang diklaim oleh komunitarianisme, multikulturalisme, dan termasuk feminisme bahwa hak-hak kelompok kultural harus dihargai dalam segala keunikannya. Aktivis yang sama besar kemungkinan akan berkata kebalikan ketika berhadapan dengan fenomena poligami. Jadi ada semacam standard ganda yang tidak begitu disadari karena selubung-selubung ideologis di balik kedua persoalan itu tidak dicoba ditembus, yaitu “ideologi” patriarki, dan asumsi-asumsi di balik pelanggaran kultur patriarki itu, yaitu pemosisian perempuan sebagai *the reason to live* bagi sebuah identitas kultur, tidak dibongkar. Dengan kata lain, suatu komunitas kultural sebaiknya tidak dibela semata-mata karena dan atas nama pluralisme,¹⁴

¹³ Pematatan konsep hegemoni Gramsci ini bisa menjadi tidak adil atas kekayaan dan keluasan konsepnya, tetapi kiranya yang saya kemukakan di atas bisa mewakili segi-segi pokok apa yang dimaksudkan Gramsci dengan hegemoni. Pembaca yang tertarik bisa menikmati sendiri dalam Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, diterjemahkan dan diedit oleh Quintin Hoare dan Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers, 1971 (cetakan ke-11 pada 1992). Penekanan dengan huruf miring dari saya sendiri. Karya-karya ini ditulis pada awal 1930-an, pada dekade terakhir menjelang kematiannya yang tragis yaitu pada 1937. Gramsci yang lahir pada 1891 itu menjadi model kemenyatuan antara teori dan praktik. Untuk karya ahli tentang Gramsci, silahkan baca Walter Adamson, *Hegemony and Revolution, a Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, Berkeley dan Los Angeles, California dan London: 1980.

¹⁴ Pembelaan suatu komunitas atau kelompok hanya karena alasan pluralisme pada dasarnya bersifat ideologis dalam arti anti-kritik. Dan itu tentu saja tidak ada bedanya dengan praktik poligami yang mendasarkan diri pada teks-teks sakral, pada moralitas komunal yang cukup-diri. Dengan demikian, pluralisme yang varian politiknya adalah multikulturalisme yang

melainkan karena komunitas kultural itu mempraktikkan hidup yang mengedepankan etika yang menghargai martabat manusia, yang dengan mengacu pada Benhabib, meskipun tetap dilihat sebagai *the concrete other* tetapi mereka semuanya terjalin oleh suatu pemahaman bersama sebagai *the generalized other*. Sebaliknya, para feminis atau aktivis perempuan yang membela hak-hak kelompok perempuan tidak memadai hanya dengan membela *hak-hak kelompok* semata-mata karena semangat *sisterhood* atau solidaritas atau kesamaan pengalaman pahit antara perempuan yang kemudian dijadikan landasan bagi sebuah kategori "kelompok". Dalam setiap satuan kultural tradisional, jangankan perempuan, laki-laki sekali pun tidak pernah dianggap sebagai satu entitas kelompok independen (apalagi sebagai individu). Hak-hak khusus perempuan memang diakui dalam instrumen hak asasi manusia internasional di bawah payung negara sebagai "ruang publik bersama", tetapi dalam konteks suatu komunitas atau kelompok kultural hal itu menjadi perdebatan. Mengangkat status perempuan dalam suatu komunitas *sebagai kelompok* sama saja dengan mengangkat isu individualitas dalam kelompok bersangkutan, hanya bedanya bahwa individu itu membesar menjadi sebuah kelompok. Karena itu, mempertentangkan "hak-hak kelompok perempuan" berhadapan dengan pluralisme dan multikulturalisme pada dasarnya tidak *nyambung* kalau tidak dibingkai dalam konteks diskursus hak asasi manusia di mana diandaikan negara sebagai "ruang publik bersama" yang menyaring dan menyatukan pelbagai kepentingan singular menjadi *kepentingan bersama*, entah melalui dialog inter-kultural (Benhabib), deliberasi demokrasi (Habermas dan Otto-Apel), atau liberalisme deliberatif (Monique Deveaux), dsb. Bahkan Okin dalam *Is Multiculturalism Bad for Women?* (1999) memaksudkan pertanyaannya itu dalam kerangka diskursus hak asasi manusia, bukan dalam rangka kritik budaya, kritik ideologi, ataupun kritik moral atau etika. Karena itu, pada bagian berikut kita akan melihat problem dalam hubungan antara klaim hak-hak kolektif kultural (adat) dan hak-hak kolektif perempuan.

2. Ketegangan antara Hak Kultural dan Hak Kolektif Perempuan

Kita sudah melihat selubung ideologis dan manipulasi kultural yang berangkat dari asumsi identitas kultural yang identik dengan posisi dan perilaku perempuan. Dengan bahasa yang vulgar, jika perempuannya rusak maka itu mencerminkan bahwa sebuah kultur pun sudah rusak. Sebaliknya, sejauh perempuannya memperlihatkan cara hidup yang santun, patuh, dan "bermoral", maka dapat diyakini bahwa eksistensi sebuah kultur masih langgeng. Dalam cara pikir seperti ini, bisa dikatakan juga bahwa melanggar hak kultural (dalam terminologi Kovenan Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya PBB) atau hak kolektif sebuah kelompok kultural atau minoritas (hak generasi ketiga dalam diskursus hak asasi manusia, setelah hak sipil dan politik, dan hak ekonomi, sosial dan budaya) berarti melanggar hak-hak perempuan juga baik secara individual maupun kolektif. Dalam

bersama feminisme dan multikulturalisme mengedepankan *liyan* konkret (*the concret other*) justru melawan klaimnya sendiri.

kaitan dengan kasus sifon yang kita persoalkan di sini, itu berarti tidak menghargai dan melindungi praktik sifon dalam masyarakat Atoni Meto berarti secara tidak langsung melanggar hak-hak perempuan juga. Demikian juga dalam kasus praktik poligami, apalagi poligami yang dihayati oleh sebuah komunitas minoritas di sebuah negara, melarang praktik poligami bagi mereka berarti melanggar hak kolektif kultural mereka (dalam hal tertentu hak religius juga), dan secara tidak langsung juga melanggar hak-hak kolektif perempuannya. Pembela pluralisme yang tidak feminis berkemungkinan kecil untuk bisa keluar dari cara pikir yang sesat ini, sebaliknya para feminis yang tidak pluralis akan mudah terjerembab dalam advokasi hak-hak kolektif perempuan tanpa memperhatikan karakter mendasar kultur sebagai sebuah produk relasi sosial manusia dalam proses bertahun-tahun bahkan berabad-abad dan tidak mungkin dapat diubah dalam sehari. Menggunakan debat filosofis dan etika antara universalisme dan partikularisme jelas menambah runyam persoalan, bahkan hanya akan berakhir pada ungkapan "operasinya sukses tetapi pasiennya mati."¹⁵

Sebuah strategi yang cukup moderat dan aman adalah dengan menggunakan diskursus hak asasi manusia yang mengandaikan peran negara baik sebagai ruang publik bersama yang menjaga semacam pemahaman bersama dan sebagai pengampu kewajiban utama dalam memastikan bahwa hak asasi manusia benar-benar terjamin dan terlindungi. Tetapi sekarang kita punya persoalan, paling tidak secara teoretis. Jika argumentasi Will Kymlicka (1995) yaitu tentang "hak-hak kelompok-terdiferensiasi" atau hak-hak khusus kelompok dapat dijadikan semacam pijakan teoretis bagi perlindungan terhadap hak-hak kultural masyarakat Atoni Meto dalam mempraktikkan sifon, lalu apakah yang dapat dijadikan pijakan teoretis bagi klaim hak-hak *kolektif perempuan*? Apakah ada *hak-hak kolektif perempuan*? Argumentasi Okin dalam *Is Multiculturalism Bad for Women* (1999) juga diarahkan pada pembelaan hak-hak asasi perempuan, tetapi sekali lagi bukan sebagai *kelompok* melainkan sebagai *individu*.

Saya ingin berargumentasi mengatasi problem teoretis ini dengan menggunakan tinjauan genealogis hak asasi manusia (Terre 2013: 73).¹⁶ Secara genealogis, fokus hak asasi manusia pada Fase II yaitu fase pasca-perang dunia I dan II, yang merupakan "abad terkelam" dalam sejarah peradaban manusia, yaitu pada "korban". Para korban ini "oleh

¹⁵ Ungkapan "*The operation was a success but the patient died*" adalah ungkapan sindiran dalam dunia terapi baik kedokteran maupun psikoanalisis yang kerap dipakai sebagai kritik sosial untuk menunjuk pada upaya-upaya para aktivis atau intelektual yang berhasil mengurai sebuah masalah pelik secara teoretis tetapi para korban konkret sudah berjatuh.

¹⁶ Tinjauan genealogis ini pernah saya angkat sebagai sebuah upaya akademis untuk melihat dimensi universalitas hak asasi manusia bukan didasarkan pada debat moral antara universalisme versus partikularisme, melainkan pada realitas negatif dan rasa jijik manusia pada kedurjanaan dan penderitaan yang bersifat universal. Lihat E. Riyadi Terre, "Hak Asasi Manusia, dari Kewargaan ke Humanisme Universal: Sebuah Telusuran Genealogis", *Ultima Humaniora* Vol. 1 No. 1, 2013, hlm. 59-75.

algojonya tidak lagi dilihat sebagai 'warga' politik tertentu seperti dalam fase pertama [dalam fase pertama yang merentang dari tahun 1679 – dengan lahirnya *Habeas Corpus* di Inggris, tetapi juga sudah dengan antesedennya pada 1215 dengan lahirnya *Magna Charta Libertatum* – hingga fase pra-perang dunia] melainkan "anggota" etnis, kelas, kultur, ideologi dan hukum tertentu." Karena itu pembantaian bergerak melintasi batas teritori wilayah dan hukum. Mereka dibantai karena keanggotaan mereka pada sebuah kelompok, komunitas atau entitas kultural tertentu. Fobia kategorial yang berada di balik kejahatan hak asasi manusia seperti itu juga terdapat pada "ideologi" patriarki. Laki-laki dalam budaya patriarki memperlakukan perempuan secara diskriminatif karena *keperempuannya*. Artinya, siapa pun perempuannya, perlakuannya tetap sama. Perempuan dalam kultur patriarki tidak lagi dilihat sebagai individu tertentu melainkan sebagai kelompok kategorial tertentu. Yang berbeda hanyalah tingkatan diskriminasi dan opresinya antara perempuan yang menjadi anaknya, istrinya, tetangganya, atau anggota lain dalam komunitas yang tidak begitu dekat. Dengan demikian, melawan budaya patriarki tidak memadai dengan pendekatan liberalisme yang mengedepankan hak-hak individual semata, karena itu hanya menyelesaikan kasus-kasus tertentu tetapi tidak membongkar paradigma fobia kategorial yang menjadi akar persoalannya. Pada dasarnya, posisi teoretis seperti ini, menurut saya, jauh lebih mendasar ketimbang hanya membangun sentimen *sisterhood* yang berdasar pada simpati dan empati dan solidaritas keprihatinan. Memang, yang disebut terakhir jauh lebih efektif dalam jangka pendek sementara yang pertama bergerak secara perlahan tetapi bersifat radikal dalam arti mencabut akarnya (Latin: *radix* = akar). Mungkin sebuah langkah gabungan adalah pilihan terbaik.

Argumentasi yang kita bangun ini mungkin cocok untuk kasus masyarakat Atoni Meto. Tetapi bagaimana dengan kasus poligami? Dalam hal ini para feminis perlu membedakan antara landasan kultural dan religius dari sebuah praktik yang dirasa tidak adil bagi perempuan *sebagai perempuan*. Tanpa pemilahan kritis, jangankan membangun hegemoni tandingan, resistensinya saja sudah mendatangkan pembungkaman suara, apalagi dalam kasus poligami yang dipraktikkan dalam konteks di mana dasar justifikasinya (katakanlah: kitab suci) menjadi milik bersama mayoritas warganya meskipun penafsirannya bisa saja berbeda. Dengan kata lain, strategi resistensi dan perlawanan terhadap praktik poligami di Indonesia dan di, katakanlah, Amerika Serikat tentu saja berbeda, meskipun karakter dasarnya sama yaitu melawan ketidakadilan terhadap perempuan karena diskriminasi gender. Akan tetapi, sering kali dalam kenyataannya, terdapat batas yang tipis antara dimensi religius dan kultural dari sebuah dogma agama. Sering kali kritik-kultural terhadap patriarki dalam kasus poligami direspons secara teologis. Meskipun demikian, terdapat watak yang tetap sama seperti argumen kita di atas yang tercermin pada realitas di mana poligami yang dipraktikkan lebih bersifat *poligini* (satu laki-laki mengawini banyak istri dalam satu rentang waktu) dan *bukan poliandri* (seorang wanita mengawini banyak suami dalam satu rentang waktu).

Penerimaan poligini, dan penolakan poliandri oleh hampir seluruh kultur dunia, merupakan fakta telanjang paradigma patriarki apa pun landasan justifikasinya baik religius, kultural bahkan simbolik atau ekonomi sekalipun. Jadi, bahkan dalam perkawinan poligami yang adil seadil-adilnya sekalipun (jika ada dewasa ini) – jadi tak ada problem ketidakadilan gender di dalamnya – dengan analisis kita di sini praktik itu sendiri tetap merupakan “ketidakadilan” dalam dimensi latennya, yaitu perempuan dipoligami *karena mereka perempuan*. Jika poliandri diizinkan dan menjadi praktik yang bersaing dengan poligami, maka klaim kolektif perempuan berhadapan dengan poligami di bawah payung patriarki menjadi tidak relevan. Sebaliknya, selama hanya poligami yang diizinkan oleh peradaban manusia, maka dengan mengacu pada penalaran kita di atas, klaim kolektif perempuan terkait hak-hak mendasar mereka bukan saja relevan melainkan merupakan senjata pembenaran teoretis bagi segala tuntutan hukum dan politik.

Dimensi kolektif dari hak-hak perempuan inilah yang tampaknya luput dari perhatian para pluralis yang membela Anand Krishna atas nama penghargaan terhadap pluralisme. Perhatian mereka pada hak-hak kelompok kultural dan minoritas didasarkan pada diskursus multikulturalisme, yang pada poin tertentu merupakan terjemahan pada ranah politis dari debat filosofis dalam diskursus pluralisme, komunitarianisme dan bahkan postmodernisme. Jika para feminis terjebak dalam penggiringan pada debat filosofis ini, maka yang terjadi adalah bahwa suara-suara perempuan sebagai kelompok kolektif tetap terbungkam. Para perempuan semestinya menggiring perdebatannya dengan menggunakan diskursus hak asasi manusia terutama dengan mengacu pada instrumen-instrumen internasional yang sudah menjadi semacam *obligatio erga omnes* (kewajiban seluruh umat manusia) dalam menegakkannya. Sebagaimana dalam telusuran genealogis yang telah saya lakukan (Terre 2013), tampak jelas bahwa instrumen-instrumen hak asasi manusia pada fase kedua (pasca perang dunia) telah mengalami spesialisasi dari sekadar rumusan umum dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM, 1948), Kovenan Hak Sipil dan Politik dan Kovenan Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya (1966). Pada masa ini muncul instrumen yang berfokus pada realitas khusus kelompok tertentu seperti Konvensi Anti-Diskriminasi Racial (diadopsi PBB pada 1965 dan mulai berlaku pada 1969), Konvensi Anti-Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW, 1979), Konvensi Hak Anak (CRC, 1989), dan Deklarasi Hak-Hak Masyarakat Adat (2007). Telusuran genealogis memungkinkan kita melihat bahwa meskipun subjek dari hak-hak dalam instrumen-instrumen tersebut adalah *individu*, dan pada tataran implementasinya juga diarahkan pada individu, tetapi asumsi di baliknya adalah *kolektif*: ras, perempuan, anak-anak, dan masyarakat adat dilihat sebagai entitas kolektif.

Hak-hak kolektif kultural seperti yang diusulkan Kymlicka, kecuali hak-hak masyarakat adat,¹⁷ masih berada pada tataran diskursus sebagai hak asasi manusia generasi ketiga

¹⁷ Sebagai deklarasi, Deklarasi Hak-Hak Masyarakat Adat tidak sekuat konvensi yang mempunyai kekuatan *jus cogens* (ketentuan hukum yang mengikat secara ketat dan tak bisa

dan belum diadopsi dalam instrumen hukum hak asasi manusia internasional. Konvensi-konvensi yang telah disebutkan di atas telah disahkan menjadi bagian dari undang-undang nasional Republik Indonesia. Sebagai sebuah strategi pragmatis tanpa tenggelam dalam pragmatisme, realitas ini cukup menjanjikan untuk dijadikan sebagai landasan bagi gerakan advokasi *hak kolektif perempuan*. Strategi seperti ini sebenarnya juga digunakan oleh Seyla Benhabib dalam membela universalisme hak asasi manusia dengan melandaskan diri pada apa yang pernah diajukan Hannah Arendt sebagai “hak atas hak asasi manusia” (*The Origins of Totalitarianism*, 1973) di mana dari keempat model universalisme yang mungkin, Benhabib membela “universalisme moral” dan “universalisme juridis”. Universalisme moral yang dipahami Benhabib adalah prinsip bahwa *semua manusia*, terlepas dari apa pun ras, gender, orientasi seksual, kemampuan badan atau fisik, latar belakang etnis, kultural, bahasa dan agama berhak atas penghargaan moral yang sama. Sementara universalisme juridis berarti bahwa semua manusia memiliki hak atas hak asasi manusia yang mendasar yang meliputi, minimal, hak atas hidup, kebebasan, keamanan, *integritas tubuh*, beberapa bentuk hak milik dan kepemilikan pribadi, kesetaraan dalam dan di hadapan hukum, kebebasan untuk berbicara dan berserikat, termasuk kebebasan atas agama dan pengetahuan, dan termasuk juga hak atas pekerjaan, kesehatan, bahkan juga hak kultural atas determinasi diri (Benhabib 2011: 64). Apa yang oleh Benhabib dibela sebagai universalisme moral sebenarnya sejalan dengan argumentasi saya tentang *hak kolektif perempuan* sebagai perempuan dan dalam keperempuanan mereka di hadapan dan di bawah patriarki yang fobia-kategorial. Sementara, langkah pragmatis yang saya tawarkan di atas sejalan dengan argumen universalisme juridis Benhabib.

Dalam konteks persoalan yang kita angkat di sini, tidak jadi soal bahwa mayoritas perempuan Atoni Meto setuju pada praktik sifon, tetapi *hak-hak kolektif perempuan* yang tidak setuju perlu dibela. Tidak jadi masalah bahwa ada banyak perempuan yang mendukung dan setuju poligami baik dalam praktik maupun teori, tetapi *suara perempuan-perempuan konkret* korban ketidakadilan gender karena praktik poligami perlu didengarkan karena mereka *sama-sama* mempunyai hak dan sekaligus mempunyai *hak bersama* untuk didengarkan dan dibela. Hak kolektif perempuan mungkin dalam ranah politik tidak pernah bisa menjadi hak kolektif dalam arti sesungguhnya, tetapi yang membuat mereka menjadi *hak kolektif* adalah perlakuan dan penindasan atas nama dogma, ideologi, kultur yang memandang mereka sebagai, meminjam istilah Benhabib, *the concrete other, liyan* yang sungguh-sungguh lain, yang disapuratakan dan diperlakukan berdasarkan stereotip keperempuanan. Pluralisme dan multikulturalisme di

dihindarkan), tetapi lebih sebagai semacam kekuatan moral yang menjadi acuan praktik politik di setiap negara anggota PBB. Selain itu, fokus Deklarasi Hak-Hak Masyarakat Adat lebih diarahkan pada hubungan mereka dengan tanah, sumber daya alam, penentuan nasib sendiri, dan identitas kolektif, tetapi bukan tanpa kritisisme pada praktik-praktik yang mendegradasi martabat anggotanya.

satu sisi sangat mengedepankan tuntutan penghargaan terhadap *the concrete other*, *liyan* yang konkret, *liyan* yang sungguh-sungguh lain, ketika berbicara tentang komunitas kultur dan kelompok kategorial lainnya, terutama dalam berhadapan ke luar dengan klaim mayoritas atau klaim kelompok lain, tetapi terhadap perempuan dalam komunitas mereka sendiri mereka memandangnya sebagai *the concrete other* yang stereotip, *liyan* yang diperlakukan dengan cara tertentu karena *mereka perempuan* dan *karena perbedaan seks*. Standard ganda inilah yang menjadi salah satu persoalan utama yang memicu ketegangan antara pluralisme dan keadilan gender (hak-hak kolektif perempuan), sebagaimana terekspresi dalam keterpecahan aktivis pluralisme dan aktivis perempuan (keadilan gender). Bagian berikut akan saya gunakan untuk mengelaborasi persoalan ini secara lebih jauh.

3. Ketegangan antara Pluralisme dan Keadilan Gender

Pluralisme kultural atau lebih tepatnya multikulturalisme dewasa ini kerap kali digunakan sebagai istilah dan konsep payung untuk menggambarkan semua klaim moral dan politik terkait kelompok-kelompok tidak beruntung, termasuk minoritas nasional, perempuan, gay dan lesbian, kelompok masyarakat difabel, serta kelompok minoritas etnis dan religius (Song 2010; lihat juga Kymlicka 1996). Pada dasarnya, multikulturalisme lebih tepat merupakan transformasi pluralisme filosofis khususnya dalam arti pluralisme kultural ke ranah politik, dan karena itu menjadi perhatian utama filsafat politik tentang cara yang tepat untuk merespon keragaman kultural dan religius dalam suatu sistem politik yaitu negara. Dalam diskursus multikulturalisme, toleransi semata yang bersifat netral terhadap fakta keberbedaan antara pelbagai kelompok dan komunitas dirasa kurang memadai dalam memperlakukan anggota-anggota kelompok-kelompok minoritas sebagai warga negara yang sama dan setara dengan warga negara lainnya. Karena itu, dibutuhkan "politik pengakuan" (Taylor 1994) dan akomodasi positif terhadap pelbagai perbedaan kelompok dan komunitas melalui apa yang oleh Will Kymlicka (1995) sebut sebagai "hak-hak kelompok-terdiferensiasi" atau hak-hak khusus kelompok. Beberapa hak khusus kelompok ini dimiliki oleh individu-individu yang adalah anggota dari kelompok minoritas, misalnya orang-orang yang karena latar belakang agama, kultur atau bahasanya diperbolehkan untuk tidak mengikuti aturan yang berlaku umum. Yang lainnya dimiliki oleh sebuah kelompok sebagai kelompok dan bukan oleh anggotanya secara individual, dan hak-hak seperti inilah yang lazim disebut sebagai "hak-hak kelompok", misalnya hak-hak yang dimiliki oleh masyarakat adat dan minoritas nasional atas, misalnya, hak untuk menentukan nasib sendiri, dsb.

Sebagai diskursus filsafat politik dan gerakan politik kontemporer, multikulturalisme sangat lekat dengan agenda "politik identitas" (Gutman 2003), "politik keberbedaan" (Young 1990), dan "politik pengakuan" (Taylor 1992). Semuanya sama-sama berkomitmen untuk menilai kembali identitas yang dalam filsafat politik liberal seolah-olah diabaikan

atas nama kesamaan total seluruh warga negara dan untuk mengubah pola-pola dominan representasi dan komunikasi yang pada kenyataannya justru meminggirkan kelompok-kelompok tertentu (lih. Song 2010). Dengan demikian, multikulturalisme sebenarnya berbicara tentang relasi kekuasaan yang timpang, baik kekuasaan politik, ekonomi, pengetahuan maupun wacana. Namun demikian, dalam kaitan dengan fokus buku ini yaitu soal relasi multikulturalisme (pluralisme) dan keadilan gender (feminisme), yang menjadi perhatian utama kita adalah soal relasi kekuasaan baik antara negara dengan kelompok-kelompok kultural, etnis, dan sosial, maupun intra kelompok-kelompok tersebut. Penekanan ganda ini, yaitu ke luar dan ke dalam, ditekankan di sini untuk keluar dari kritik yang tajam tetapi tidak memadai dari Okin (1999) yang sebenarnya, pada analisis terakhir, bukan merupakan kritik terhadap multikulturalisme melainkan kritik etis terhadap kultur-kultur tertentu yang tidak memberikan penghargaan dan penghormatan terhadap kesetaraan dan keadilan gender.

Posisi Okin yang demikian sebenarnya bukan murni kekeliruannya semata. Kekeliruan itu bermula dari multikulturalis sendiri, yang menekankan bahwa adalah "kultur" dan "kelompok kultural" yang harus diakui dan diakomodasi. Hal itulah yang dipertanyakan, misalnya, oleh Sarah Song (2008: 177-197) tentang "subjek multikulturalisme" yang lebih kepada "apa" dan bukan "siapa", yaitu kultur (termasuk agama, bahasa, etnisitas, nasionalitas, dan ras) dan bukannya manusia penghayat semuanya itu. Dengan kata lain, dalam kaitan dengan hak asasi manusia, kita bisa bertanya *apakah kultur mempunyai hak atau justru individu mempunyai hak atas kultur?* Jika kita membela multikulturalisme, apakah kita membela kultur atas nama kultur ataukah kultur atas nama individu penghayat kultur tersebut? Pertanyaan yang sama juga diajukan bagi yang menentang multikulturalisme. Kebanyakan multikulturalis (juga komunitarian), dengan pengecualian segelintir orang seperti Will Kymlicka yang sebenarnya adalah seorang liberalis yang berperspektif multikulturalis, membela multikulturalisme atas nama kultur itu sendiri, karena tidak bisa membedakan dan memisahkan secara analitik antara individu dan kultur atau komunitasnya, sebagaimana telah dikemukakan di atas yaitu mengidentikkan individu (apalagi perempuan) dengan kultur atau komunitasnya. Dengan demikian, kritik Okin bahwa kultur-kultur tertentu justru menindas perempuan karena mereka perempuan mendapatkan kritik balik yang salah arah, dalam arti bukan pembelaan atas multikulturalisme melainkan pembelaan terhadap kultur atas nama kultur.

Konsep "hak-hak khusus kelompok" dari Will Kymlicka (1995) sebenarnya merupakan sebuah upaya keluar dari miskonsepsi terhadap multikulturalisme yang baik oleh para pendukungnya maupun penentangannya tampak lebih dilihat sebagai "kulturalisme" yaitu penghargaan terhadap kultur atas nama kultur. Kritik Okin, terlepas dari tidak luputnya ia dari miskonsepsi terhadap multikulturalisme, tetap kita gunakan di sini untuk memperlihatkan pertentangan antara multikulturalisme dan keadilan gender, tetapi dengan membaca kritik Okin secara baru yaitu bukan semata kritik terhadap

“kulturalisme” melainkan kritik terhadap agenda politik kaum kulturalis dan komunitarian dengan mengatasnamakan multikulturalisme.

Dalam “Is Multiculturalism Bad for Women?”, Okin (1999: 7-10) menyatakan bahwa hingga beberapa dekade terakhir kelompok minoritas di negara-negara liberal seperti Amerika dan Eropa diharapkan untuk berasimilasi, tetapi sekarang kebijakan itu “dipandang opresif”. Inilah yang kemudian memunculkan dilema: Apa yang harus dilakukan ketika klaim-klaim kelompok minoritas kultural atau religius itu bertentangan dengan norma kesetaraan gender yang sekurang-kurangnya didorong oleh negara-negara liberal? (Volpp 2001: 1182). Beberapa contoh persoalan multikulturalisme yang menurut Okin bertentangan dengan norma-norma keadilan gender yang diakui oleh negara-negara demokrasi liberal antara lain: anak-anak sekolah Muslim yang *diharuskan* memakai jilbab, perkawinan monogami dalam komunitas imigran Afrika, klitoridirektomi atau sunat perempuan dalam komunitas imigran Afrika di Prancis dan Amerika Serikat, perkawinan anak-anak di bawah umur atau perkawinan yang dipaksakan (misalnya oleh imigran Irak), perkawinan orang-orang beretnis Mong (dari Tiongkok Selatan dan Asia Tenggara meliputi Vietnam, Thailand, Laos, Myanmar) dengan tindakan penculikan perempuan, bunuh diri anak dan orang tua oleh imigran Cina dan Jepang, dan pembunuhan istri oleh imigran-imigran dari Asia dan Timur Tengah karena istrinya telah berzinah atau telah merendahkan suami mereka (Okin 1999: 9-10, 18). Menurutnya, sementara kebanyakan kultur memang patriarkis, namun beberapa di antaranya jauh lebih patriarkis ketimbang yang lain dan bahwa khususnya “banyak (meskipun tidak semua) minoritas kultural yang mengklaim hak-hak kelompok jauh lebih patriarkis daripada kultur-kultur di sekitar mereka” (Okin 1999: 17). Dengan demikian, hak-hak kelompok seolah-olah digunakan sebagai pembenaran dan semacam lisensi untuk memperlakukan perempuan dalam kelompok minoritas itu dengan cara-cara opresif dan tidak egaliter (Saharso 2008: 5). Dalam kata-kata Okin sendiri, “hak-hak kelompok dalam banyak hal berpotensi antifeminis” (Okin 1999: 12).

Menghadapi dilema seperti itu, Okin menawarkan cara, atas nama kebaikan perempuan-perempuan anggota komunitas minoritas kultural itu, yaitu bahwa kultur-kultur seperti itu perlu *dileburkan* (dan individu-individu anggota kultur itu terintegrasi dengan satuan kultur lain yang kurang seksis) atau kultur-kultur itu didorong untuk *mengubah dirinya* menuju pemberdayaan dan penguatan posisi perempuan (Okin 1999: 22-23). Tawaran yang diajukan dalam rangka “melarang” pemberian “hak-hak kelompok” kepada komunitas-komunitas minoritas kultural itu didasarkan pada tiga argumen yaitu: (1) dominasi laki-laki dalam kelompok minoritas kultural tersebut; (2) hak (perempuan) untuk keluar atau meninggalkan komunitasnya (*right to exit*); dan (3) ruang publik versus ruang privat.

Menurut Okin, terlepas dari kenyataan bahwa bahkan di negara liberal sekalipun posisi perempuan tetap berada di bawah dominasi laki-laki, tetapi di hampir semua kultur minoritas (Okin tidak menyatakan di semua kultur di luar Barat) yang berkoabitasi dalam sebuah negara liberal Barat dominasi laki-laki atas perempuan sangat signifikan. Kebanyakan perempuan dalam komunitas tersebut, menurut Okin, hidup dalam isolasi dan tidak menyadari hak mereka untuk memilih karena kebanyakan mereka menikah pada usia yang masih sangat belia dan tidak pernah melihat hal-hal lain yang berbeda selain apa yang ditampilkan dalam komunitas mereka (Okin 2002: 2019).

Terkait hak untuk bergerak (meninggalkan komunitas), Okin melihatnya sebagai "inheren problematik" (Okin 2002: 207). Perempuan bahkan tidak bisa melakukannya karena mereka memiliki kapabilitas yang terbatas yang dikondisikan oleh kultur mereka untuk melakukannya. Hak untuk bergerak sama sekali tidak bisa menghapus praktik "perbudakan" dan hierarki atau sistem kasta/kelas dalam komunitas kultural tersebut. Kalaupun ada yang berpotensi melakukan pembaruan ke dalam, itu sulit dilakukan, dan karena tidak ada pilihan lain, mereka pun meninggalkan komunitas mereka merantau atau mencari tempat tinggal atau sistem sosial yang lain. Dan itu hanya mungkin dilakukan oleh laki-laki. Karena itu, Okin berkesimpulan bahwa perubahan dari dalam kelompok itu sendiri sangat sulit untuk dicapai (Okin 2002: 214). Hak bergerak bagi perempuan dalam masyarakat liberal bukannya tanpa kesulitan juga, melainkan bahwa dalam masyarakat liberal perempuan mempunyai peluang dan kapabilitas untuk menyikapinya, membicarakannya dalam ruang publik dan tidak memandangnya sebagai "tabu" karena sistem liberal itu sendiri (lih. Okin 1999: 16).

Terkait pertentangan antara ruang privat dan ruang publik, Okin menyatakan bahwa kebanyakan dari hak-hak kelompok yang kita bicarakan untuk komunitas minoritas (kultural, etnis, sosial) tidak diterapkan di ranah publik melainkan hanya di ruang privat. Apa yang kita sebut kultur sebenarnya terkait erat dengan keluarga dan rumah tempat tinggal kita, dan itu adalah ruang privat. Sebagaimana dikatakan Okin: "Rumah adalah tempat di mana kebanyakan dari kultur kita dipraktikkan, dihayati, dilestarikan dan diwariskan kepada generasi muda kita" (Okin 1999: 13). Kebanyakan kultur bersemangat untuk menentukan apa yang sah dalam ruang privat termasuk kehidupan personal, seksual, reproduksi, perkawinan dan perceraian. Kebanyakan perempuan menerima dampak yang lebih besar daripada laki-laki terkait aturan-aturan itu karena merekalah yang paling banyak berhubungan dengan kehidupan domestik. Pada gilirannya, hal itu akan berdampak pada partisipasi dan pengaruh perempuan dalam kehidupan publik secara umum. Seperti kata Okin: "Semakin besar tuntutan atau harapan sebuah komunitas kultural terhadap perempuan dalam ranah domestik, maskin sedikit peluang bagi mereka untuk memiliki kesetaraan dengan laki-laki dalam ruang publik" (Okin 1999: 13). Karena itu, menurut Brian Barry, seorang kritikus terkemuka atas problem keadilan dan multikulturalisme, perlindungan terhadap ruang privat dari intervensi ruang publik atau

negara bukanlah sebuah tujuan yang sah atau benar untuk diperjuangkan. Kedua ruang itu pada kenyataannya sangatlah berkaitan erat dan tak dapat dipisahkan, bahkan dalam sistem politik liberal sekalipun. Bahkan, menurut Barry, toleransi netral publik justru pada kenyataannya hanya menciptakan neraka di ruang privat (Barry 2002: 130, 143).

Singkatnya, ketegangan antara multikulturalisme (pluralisme) dan keadilan gender (feminisme) adalah persoalan posisi hak perempuan dalam konstelasi diskursus hak kolektif atau hak kelompok berdasarkan klaim penghargaan terhadap komunitas kultural, ketegangan antara solidaritas persaudarian (*sisterhood*) yang bergerak melampaui sekat kultural dan isu perbedaan dengan penekanan pada penghargaan atas keberbedaan dari suatu kebudayaan atau komunitas, dan ketegangan antara ruang publik dan ruang privat. Multikulturalisme di satu sisi seolah ingin "merayakan" penghargaan atas perbedaan, sementara feminisme di sisi lain bersikukuh untuk "merayakan" penghargaan terhadap martabat perempuan entah sebagai individu maupun sebagai kelompok sosial dari perspektif *sisterhood* yang melampaui sekat perbedaan kultural dan sistem politik.

Apakah hubungan antara keduanya selalu diametral? Apakah tidak mungkin mencari hubungan komplementer atau kompatibilitas antara keduanya? Fakta bahwa praktik-praktik merugikan dalam minoritas kultural yang ditunjuk Okin (1999) tidak dibantah oleh para pengkritiknya (kecuali Sander Gilman, "'Barbaric' Rituals?" (Cohen 1999: 53-58)). Itu berarti bahwa pertanyaan tentang bagaimana lembaga atau kekuasaan publik melakukan intervensi terhadap praktik-praktik kultural yang merugikan perempuan masih tetap relevan hingga kapan pun selama masih ada praktik-praktik semacam itu. Yang tampaknya dipersoalkan oleh para pengkritik Okin adalah bahwa ketika kita mengkritik kultur lain selain kultur kita sendiri, ada bahaya kita menggunakan standard ganda, dan kita menggunakan pemahaman esensialis terhadap kultur, dan bahwa kita menjadikan diri kita seolah-olah sebagai wakil dari perempuan minoritas sementara kita mengabaikan pandangan dan keyakinan mereka sendiri (lih. Saharso 2008: 6). Inilah yang saya maksudkan di depan bahwa kritik Okin terhadap multikulturalisme dengan mengatasnamakan feminisme sebenarnya bukan merupakan kritik terhadap multikulturalisme itu sendiri, melainkan kritik terhadap kulturalisme, atau lebih tepatnya kritik terhadap relativisme moral. Sebaliknya, kritik balik para pengkritiknya, terutama Azizah al-Hibri (Cohen 1999: 41-46) dan pengkritik lain setelah itu, yaitu Chandran Kukathas yang menulis artikel dengan pertanyaan yang dibalik dari artikel Okin, "*Is Feminism Bad for Multiculturalism?*" (2001), justru berangkat dari perspektif yang sama, yaitu kritik kulturalisme yang menentang universalisme, dan tidak membahas bagaimana persoalan ketidakadilan gender dalam komunitas kultural itu diselesaikan oleh ruang publik yang lebih luas yaitu negara selain hanya seolah-olah diserahkan begitu saja kepada mekanisme internal komunitas yang bersangkutan. Keprihatinan feminisme bahwa menyerahkan penanganan keadilan gender pada mekanisme internal kultur – yang

secara luas diketahui bahwa hampir semua kultur dunia bersifat patriarkis – adalah sangat sulit, sama sekali tidak ditangkap oleh para pengkritik Okin.

Sebenarnya, dari semua pengkritik Okin, Will Kymlicka adalah mungkin satu-satunya yang mencoba menjembatani kesenjangan kedua subjek itu: multikulturalisme dan feminisme. Kymlicka membela pendekatan yang ia gunakan yaitu “pembatasan internal” dan “pelindungan eksternal” (Kymlicka 1995: 34-44). Diskriminasi terhadap perempuan dalam satu komunitas kultural adalah pembatasan internal yang tidak dapat diterima oleh masyarakat liberal. Ia juga sadar bahwa penindasan tersebut kebanyakan terjadi di ranah privat. Oleh karena itu, untuk mengidentifikasi pembatasan-pembatasan internal itu, diperlukan suatu penyelidikan (intervensi) yang ketat dan cerdas. Namun demikian, dalam responnya terhadap artikel Okin, ia tidak menjelaskan bagaimana intervensi itu dilakukan. Ia hanya mengajukan pandangan normatif bahwa perlu ada “*kebebasan di dalam* kelompok minoritas, dan *kesetaraan di antara* kelompok minoritas dan mayoritas” (Kymlicka 1995: 152). Memang kemudian Kymlicka mengakui bahwa ada “multikulturalisme yang baik” dan “multikulturalisme yang buruk” (1996: 22). Multikulturalisme yang baik adalah multikulturalisme yang memperjuangkan “*perlindungan eksternal*”, yaitu perlindungan terhadap kekuasaan dominan kelompok mayoritas, sementara multikulturalisme yang buruk adalah multikulturalisme yang memperjuangkan hak-hak kelompoknya tetapi ke dalam kelompoknya sendiri melakukan “*pembatasan internal*”.

Persoalan mendasar yang dibidik oleh feminisme sebenarnya adalah bahwa multikulturalisme sangat menekankan penghargaan atas perbedaan. Setiap kultur dihargai dalam keberbedaannya. Jika mau konsisten, maka logika ini berlaku juga bahwa harus dihargai bahwa ada perbedaan (kekuasaan dan kekuatan) antara laki-laki dan perempuan. Justru inilah yang ditentang oleh feminisme, yang menghendaki tidak ada perbedaan kekuasaan antara laki-laki dan perempuan. Posisi feminisme seperti ini tidak hanya ketika berhadapan dengan minoritas kultural, bahkan dalam masyarakat liberal pun posisi inilah yang menjadi titik tolak mereka. Dalam responnya, Kymlicka memang mengakui perlu adanya tindakan pengutamaan (*affirmative action*): “tindakan pengutamaan, ruang-ruang kelas yang khusus untuk perempuan, larangan atas pornografi yang mengarah pada gender tertentu, program kesehatan yang peka gender, dan sebagainya” (Kymlicka dalam Cohen 1999: 33). Tetapi, dalam praktiknya, “hak untuk berbeda” diterjemahkan oleh kelompok minoritas kultural menjadi *tuntutan pengecualian* di hadapan hukum negara lebih daripada *tuntutan tindakan pengutamaan*. Sementara, kaum feminis justru sebaliknya. Memang sebagaimana dikatakan Okin, baik feminisme maupun multikulturalisme sama-sama mencari “pengakuan akan perbedaan dalam konteks norma yang bersifat universal dalam teori tetapi bukan dalam praktik” (1999: 131).

4. Kesimpulan: Keluar dari “Kerinduan untuk Dikuasai”

Pluralisme, multikulturalisme dan bahkan feminisme memiliki satu kesamaan umum yaitu sama-sama memperjuangkan penghargaan terhadap *the concrete other*, *liyan* yang konkret, yang tertanam dalam konteks tertentu. Persoalannya, kultur yang menjadi konteks itu, sebagaimana dikatakan Okin, “kebanyakan patriarkis bahkan termasuk di negara liberal Barat sekalipun meski dengan tingkatan yang lebih rendah daripada kultur-kultur non-Barat.” Dalam kultur patriarki, perempuan dipandang sebagai *the other concrete* yang stereotip di satu sisi dan instrumentalis di sisi lain. Saya perlu jelaskan ini mulai dari yang disebut terakhir. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, terdapat manipulasi kultural dengan mengidentikkan identitas kultural dengan identitas perempuan. Dalam hal ini, secara tidak langsung perempuan diinstrumentalisasi untuk menegaskan sekaligus menjadi alasan keberadaan dan keberlangsungan suatu komunitas. Persoalannya, identitas perempuan bukan berasal dari dirinya sendiri melainkan dikonstruksi oleh cara pandang laki-laki. Identitas konstruksi patriarkis ini kemudian ditanamkan dan diterima sebagai “natural” oleh perempuan. Dengan kata lain, eksistensi mereka ditentukan oleh esensi atau muatan identitas yang dikonstruksi sebagai kodrati atau alamiah oleh patriarki. Dalam penundukan-diri perempuan di bawah klaim kodrati inilah mereka mendapatkan perlakuan stereotip, yaitu diperlakukan *sebagai perempuan karena mereka perempuan*, bukan diperlakukan sebagai perempuan karena mereka manusia yang sama seperti laki-laki. Dengan demikian, *the concrete other* yang dibela pluralisme pada kenyataannya dalam internal komunitas kultur patriarki dipraktikkan untuk melanggengkan identitas dan karakteristik kultur patriarki.

Dimensi internal (dalam arti “ke dalam suatu komunitas kultural”) dari *the concrete other* ini sebenarnya bisa digunakan sebagai “senjata makan tuan”, artinya kategori patriarki terhadap perempuan sebagai perempuan justru bisa digunakan untuk mengklaim *kekolektifan* hak-hak mereka sebagai perempuan. Dalam konteks perempuan Atoni Meto dan kasus poligami di Indonesia, kita sudah mencoba menjawab pertanyaan mengapa para perempuan justru mendukung sifon dan poligami. Pertanyaannya sekarang: mengapa para perempuan yang menentang sifon dan poligami tidak bisa merebut hegemoni? Dalam konteks masyarakat liberal, jawabannya mungkin saja karena mereka kekurangan apa yang dikatakan Bourdieu (“The Forms of Capital”, 1986) dalam kaitan dengan diskrepansi kekuasaan dalam masyarakat yaitu modal: modal ekonomi, modal sosial (relasi sosial dan jejaring), modal kultural (termasuk pengetahuan), dan modal simbolik (prestise dan kehormatan sosial). Para perempuan tidak memiliki cukup kemampuan untuk mengadvokasi diri apalagi membangun hegemoni tandingan.

Tetapi dalam masyarakat kultur patriarki, masalahnya jauh lebih sulit dari itu. Mereka bukan hanya tidak memiliki modal, melainkan mereka juga terjerembab dalam “kerinduan untuk dikuasai”. Apa yang dilihat Nietzsche sebagai fakultas fundamental manusia yaitu *der Wille zur Macht*, kehendak untuk berkuasa, dalam konteks kultur patriarki hanya

dimiliki oleh para laki-laki. Fakultas fundamental jiwa yang persis kebalikannya dilihat oleh Erich Fromm (*Escape from Freedom*, 1941), yaitu "kerinduan untuk dikuasai" pada konteks masyarakat patriarki berlaku untuk perempuan termasuk perempuan penentang sifon dan poligami dalam kasus yang kita angkat di sini. Kerinduan ini lahir dari "ketakutan akan kebebasan". Manusia takut akan kebebasan karena kebebasan memiliki sisi lain yang mengerikan yaitu rasa tidak aman, ketidakjelasan (*uncertainty*), kecemasan (*anxiety*), rasa takut (*horror*), rasa terancam (*paranoia*), dan keputus-asaan. Manusia merindukan kepastian atau semacam rasa aman ontologis (*ontological security*). Kebutuhan akan rasa aman ontologis inilah yang mengeram di bilik terdalam jiwa manusia. Itulah akar antropologis yang menjelaskan kepatuhan, penundukan diri, dan penekuk-lututan perempuan pada praktik sifon, poligami, dan pelbagai praktik yang mendegradasi martabat mereka. Tetapi ketakutan akan kebebasan ini adalah hasil dari produksi rasa aman yang palsu melalui manipulasi kultural terhadap identitas dan "eksistensi" kodrati perempuan yang dikonstruksi oleh patriarki.

Pembelaan penuh semangat terhadap pluralisme dan multikulturalisme, meskipun dengan memasukkan agenda keadilan gender di dalamnya, tanpa memperhatikan problem mendasar soal relasi gender, identifikasi identitas kultural dan perempuan, eksistensi perempuan yang dikonstruksi secara esensial (kodrati) oleh patriarki, dan dimensi *kekolektifan* mereka justru akan melahirkan ketidakadilan yang lebih tragis. Feminis dan aktivis perempuan atas nama label apa pun, sebaliknya, perlu mencermati hal ini tetapi tak perlu memandang pluralisme dan multikulturalisme sebagai musuh. Kita perlu membangun sebuah konsep "pluralisme berkeadilan gender" dalam bingkai politik yang di satu sisi sadar akan "penjara-penjara" kultural yang membungkam suara mereka dan di sisi lain perlu ada "tindakan politik" pengutamaan. Inilah yang akan menjadi pokok bahasan pada bab berikutnya.