

Bagian Pertama

Pendahuluan

A. Perempuan dan Gender

Pada dasawarsa terakhir ini, perbincangan di seputar problem gender semakin marak. Problem gender yang meliputi peran gender (*gender role*), kesetaraan gender (*gender equality*), dan ketidakadilan gender (*gender inequality*) dibahas, dipertanyakan, dan diperdebatkan dalam agenda-agenda gerakan feminisme pada level nasional maupun internasional. Diskursus problem itu tidak terletak pada perbedaan maskulinitas dan feminitas (*gender difference*), tetapi terletak pada suatu kenyataan bahwa perbedaan itu melahirkan sebuah perlakuan yang timpang, yakni yang disebut dengan ketidakadilan gender. Hal itu menjadi kenyataan dan tontonan yang pahit di hampir semua negara dan semua etnis. Walaupun ketidakadilan gender dialami oleh kedua jenis kelamin, kaum perempuan sering menjadi korban yang utama.

Dalam sejarah umat manusia, derajat kaum perempuan sering berada di bawah laki-laki. Hal itu dapat diamati pada tradisi agama-agama besar di dunia. Murniati (Rizal, 1993: 7) memberikan contoh ketidaksederajatan perempuan dan laki-laki pada tiga agama besar. Tradisi Hindu, misalnya, mengaitkan status perempuan dengan status sosial. Perempuan dilihat sebagai pemberi keuntungan kepada suami dalam mencapai tujuan hidup, yaitu *dharma* (kewajiban), *artha* (kesuburan dan kekayaan), serta *kama* (kenikmatan seks). Berdasarkan Manusmurti (hukum

manu), tradisi Buddha memandang perempuan sebagai makhluk yang selalu tergantung pada pihak laki-laki. Sebelum menikah, perempuan tergantung pada ayah; setelah menikah, perempuan tergantung pada suami; setelah masa tua, perempuan tergantung kepada anak laki-lakinya. Dalam kaitan ini, perempuan selalu dilihat sebagai objek yang berfungsi sebagai makhluk yang melahirkan keturunan. Bahkan, dalam agama Yahudi (berdasarkan perikop Kejadian 3: 1-24), kejatuhan manusia ke dalam dosa disebabkan oleh perempuan. Karena perannya sebagai subjek penyebab dosa, kaum perempuan “dihukum” dengan kesakitan pada waktu melahirkan dan “dikuasai” laki-laki. Dalam kitab Imamat (15: 19-24), terdapat aturan cara-cara perempuan berperilaku selama masa menstruasi yang dianggap sebagai “masa kotor”.

Dalam masa yang panjang, penjajahan kultural dan agama, yang membuat perempuan lebih banyak sebagai korban itu, terus dilestarikan. Tidak sedikit alasan kultural memberikan legitimasi yang sangat ampuh terhadap perlakuan tidak adil terhadap perempuan. Alasan-alasan tersebut didoktrinkan melalui berbagai pranata sosial dan tradisi yang sudah mendarah daging dalam kesadaran masyarakat. Secara psikologis, pada gilirannya, rasionalisasi kultural itu membuat perempuan mengidap sesuatu yang oleh Colette Dowling disebut sebagai *Cinderella Complex*, yaitu suatu jaringan rasa takut yang sangat mencekam sehingga kaum perempuan merasa tidak berani dan tidak bisa memanfaatkan potensi otak dan daya kreativitasnya secara total (Ibrahim, 1998: xxvi). Mitos *Cinderella* itu, dewasa ini, terus hidup di bawah keperkasaan ideologi patriarki, yakni ideologi yang di dalamnya terkandung pandangan bahwa laki-laki dominan atas perempuan dan anak-anak dalam keluarga atau masyarakat (Lerner, 1986: 239).

Ideologi patriarki itu dapat dihubungkan dengan opini Aristoteles, seorang filsuf dan ilmuwan terkemuka Yunani Kuno. Aristoteles (Soeratman, 1991: 2) berpendapat bahwa wanita adalah

“laki-laki yang tidak lengkap”. Pendapat itu dapat dihubungkan dengan istilah *famulus* (Latin) atau *family* (Inggris). Secara etimologi, kedua istilah itu berarti budak domestik. *Familia* berarti sejumlah budak yang dimiliki laki-laki dewasa, termasuk di dalamnya anak-anak dan istri. Sebenarnya, istilah *second class* yang dilabelkan pada perempuan dapat dilacak dari hasil penelitian kaum arkeolog terhadap kehidupan dan kebudayaan zaman prasejarah. Di antara hasil penelitian itu, diduga bahwa penduduk zaman Paleolitikum hidup dengan berburu hewan dan ikan. Berdasarkan mata pencaharian tersebut, Washburn dan Lancaster (Soeratman, 1991: 2) memunculkan konsep *Man the Hunter* yang menunjukkan bahwa hanya laki-laki yang boleh berburu sehingga banyak antropolog mengartikan istilah *man* ‘manusia’ bersinonim dengan *male* ‘laki-laki’. Pada akhirnya, konsep *Man the Hunter* itu menggiring masyarakat pada kesimpulan bahwa kaum laki-laki sebagai sosok yang memiliki postur tubuh yang kekar dan kuat, rasional, dan agresif sehingga mampu berburu hewan liar secara kasar. Sebaliknya, kaum perempuan tinggal di rumah (tidak ikut berburu) dan banyak tergantung pada laki-laki pemburu yang datang dengan membawa hasil buruannya. Kaum perempuan itu digambarkan lemah, emosional, memerlukan perlindungan, kurang inisiatif, pasif, dan submisif (Soeratman, 1991: 3).

Dalam kebudayaan Jawa, kaum perempuan, yang belum mampu mengembangkan mentalitas kemandiriannya untuk keluar dari seluruh rangkaian dominasi yang mengungkungnya, ternyata perannya masih ditentukan oleh sistem kekuasaan feodal aristokratik. Budayawan terkemuka, Umar Kayam (1995: 4), menyatakan bahwa sebutan wanita sebagai *kanca wingking* merupakan pengembangan dialektika budaya *adiluhung*. Sosok budaya ini berkembang di bawah ilham “halus-kasar” yang secara tegas menjelajahi sistem masyarakat Jawa. Selanjutnya, dikatakan oleh Umar Kayam bahwa sistem kekuasaan feodal aristokratik telah menetapkan wanita untuk memiliki peran menjadi “penjaga

nilai-nilai halus-kasar dan *adiluhung*" di dalam rumah.

Belum lagi penentuan peran semacam itu dapat diubah hingga saat ini, pada sisi lain, perempuan pun masih hidup dalam sosialisasi yang mengukuhkan citra bakunya. Menurut para ahli, konsep yang meyakini bahwa kodrat perempuan sebagai makhluk yang lemah lembut, lebih emosional, lemah fisik, dengan tugas utama penyambung keturunan, justru ikut mempertahankan budaya gender dalam masyarakat. Dengan "kodrat" semacam itu, wanita lebih pantas bekerja di sektor domestik. Dalam bahasa Jawa, hal itu dikenal dengan sebutan *manak* 'melahirkan', *masak* 'memasak', dan *macak* 'berhias'. Meskipun banyak data disuguhkan untuk menumbangkan asumsi ini, kebudayaan semacam itu terus berlangsung hingga pada saat ini.

Persoalan subordinasi perempuan ternyata terjadi pula dalam linguistik dan tafsir-tafsir kitab suci. Dari perspektif linguistik, perempuan tetap disudutkan. Dalam buku *Language, Gender, and Society*, Barrie Thorne, Cheri Kramarae, dan Nancy Henley (Devito, 1997: 163) meringkaskan riset tentang bahasa yang digunakan untuk memperbincangkan perempuan. Mereka mengatakan bahwa kaum perempuan cenderung didefinisikan menurut hubungan mereka dengan kaum laki-laki. Gelar, kata ganti, kosakata, dan label yang ada mencerminkan kenyataan bahwa kaum perempuan (seperti juga bawahan yang lain) mendapatkan julukan dari orang lain. Penggunaan kata *man* untuk manusia serta penggunaan kata ganti maskulin untuk menunjuk pada sembarang orang tanpa memandang jenis kelaminnya memperlihatkan seksisme dalam bahasa. Tampaknya, tidak ada alasan mengapa kata ganti feminin tidak dapat menggantikan kata ganti maskulin untuk menunjuk orang tertentu. Penggunaan istilah-istilah, seperti *policeman*, *fireman*, *salesman*, dan istilah-istilah lain yang menunjukkan kelaki-lakian sebagai norma dan perempuan sebagai penyimpangan dari norma ini merupakan contoh yang jelas dari seksisme dalam bahasa Inggris (Devito, 1997: 164). Dalam bahasa

Indonesia, misalnya, ungkapan-ungkapan “positif,” seperti *dokter*, *insinyur*, atau *pengusaha* membiaskan makna kelaki-lakian. Apabila ungkapan yang dimaksud itu mengacu pada perempuan, kata *wanita* harus dilabelkan di belakangnya atau di depannya sehingga menjadi *dokter wanita*, *insinyur wanita*, atau *wanita pengusaha*. Sebaliknya, ungkapan-ungkapan “negatif” sering dilekatkan pada perempuan. Hal itu tampak dalam ungkapan bahasa Indonesia yang hanya mengenal ungkapan *wanita tunasusila* dan *pengusaha wanita* dan tidak lazim disebut *pria tunasusila*. Hal demikian menunjukkan bahwa dalam bahasa Indonesia terjadi seksisme bahasa. Persoalan seksisme bahasa dan persoalan seksisme adalah persoalan hubungan kekuasaan antarseks. Perjuangan kekuasaan itu tentu akan menjadi bagian konteks dari semua ujaran di bawah sistem patriarki. Hal itu menandakan sebuah arena perjuangan kelas (Volosinov dalam Moi, 1985: 157). Oleh karena itu, Millet (Eagleton, 1991: 135) mengutuk ideologi seksual D.H. Lawrence yang menunjukkan bahwa kaum laki-laki aktif yang dikontraskan dengan kaum perempuan yang pasif dan kaum laki-laki memperlihatkan kegagahan yang dioposisikan dengan kaum perempuan yang memperlihatkan kesetiaan.

Dalam tafsir terhadap kitab-kitab suci, banyak mufasir memperlihatkan bias gender yang cukup jelas. Selama ini, persoalan gender kurang mendapat perhatian dari para sosiolog atau mufasir sekalipun. Tafsir-tafsir klasik dan modern banyak yang mengikuti semangat zamannya, yakni menonjolkan segi-segi kelaki-lakian dan menyingkirkan perspektif gender. Oleh karena itu, kemunculan pemikiran gender memaksa para ahli melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks kitab suci yang selama ini dipandang sebagai penyebab pengekalan ketidakadilan gender. Dengan cukup jelas, Quraish Shihab (1996: 296-298), pakar tafsir terkemuka lulusan Universitas Al Azhar (Mesir), menguraikan subordinasi kaum perempuan terhadap dominasi kaum laki-laki dari banyak peradaban besar. Mereka tidak mempunyai hak-

hak sipil (misalnya, mengemukakan opini, mengambil berbagai keputusan, dan menduduki jabatan birokratif dalam masyarakat) dan hak waris (dalam peradaban Yunani). Secara penuh, perempuan berada dalam kekuasaan ayahnya (dalam peradaban Romawi). Perempuan dibakar hidup-hidup saat mayat suaminya dibakar (dalam peradaban Hindu dan Cina). Perempuan dianggap sebagai penyebab terusirnya Adam dari surga (dalam ajaran Yahudi). Perempuan juga dipandang sebagai senjata iblis untuk menyesatkan manusia (dalam pandangan sementara pemuka Nasrani). Di samping itu, perempuan merupakan bagian laki-laki (dalam pandangan sebagian mufasir Islam). Tafsir-tafsir klasik (seperti Ibnu Katsir) dan tafsir-tafsir modern (*Al-Manar*, *Al-Tafsir Al-Wadhih*, *Shafwat Al-Tafasir*, *Al-Mizan fi Tafsir Al-Quran*, *Al-Furqon fi Tafsir Al-Quran*, dan *Al-Amtsal fi Tafsir Kitabillah Al-Munazzal*) tetap menyudutkan posisi kaum perempuan atau sangat misoginis ketika menginterpretasikan Surah An-Nisa ayat 34 (Rakhmat, 1996: 515).

Sebagai suatu fenomena sosial, melalui pengarang, sastra menganalisis “data” kehidupan sosial, menginterpretasikan, dan mencoba menentukan sifat-sifat esensialnya untuk mentransmisikannya ke dalam tulisan (James dalam Zeraffa, 1973: 36). Sastrawan memberi makna lewat kenyataan yang diciptakannya dengan bebas asal tetap dapat dipahami oleh pembaca dalam kerangka konvensi yang tersedia baginya, baik konvensi bahasa, konvensi sastra, maupun konvensi sosio-budaya. Dunia yang diciptakannya adalah dunia alternatif. Alternatif terhadap kenyataan hanya mungkin dapat dibayangkan berdasarkan pengetahuan terhadap kenyataan itu sendiri (Teeuw, 1984: 248). Dengan demikian, segala tradisi serta norma-norma yang ada, termasuk di dalamnya isu-isu perempuan dalam masyarakat, akan ditransmisikan ke dalam karya sastra dengan cara-caranya tersendiri. Jadi, ada hubungan deskriptif antara sastra dengan masyarakat. Wellek (1993: 111) mengklasifikasikan hubungan

tersebut menjadi tiga jenis, yakni (1) sosiologi pengarang, profesi pengarang, dan institusi masyarakat; (2) isi karya sastra, tujuan, dan hal-hal lain yang tersirat dalam karya sastra dan yang berkaitan dengan masalah sosial; dan (3) permasalahan pembaca dan dampak sosial karya sastra. Berdasarkan pada klasifikasi kedua atas realitas sosiologis, karya sastra dapat mengangkat isu-isu perempuan dalam masyarakat.

Sejak munculnya novel Indonesia modern sekitar tahun 1920-an, tokoh perempuan telah menjadi pusat perbincangan. Hal itu tampak pada Mariamin yang tidak berdaya menghadapi superioritas laki-laki; Siti Nurbaya yang terpaksa harus “membayarkan” dirinya demi utang ayahnya kepada Datuk Maringgih; Zainab yang menyerahkan “keperempuannya” kepada laki-laki yang bukan pilihan hatinya; hingga Tuti atau Tini yang berjuang mengangkat harga dirinya telah dibentangkan oleh pengarang dengan tidak beranjak dari persoalan domestik, yakni keharmonisan rumah tangga yang luput dicapai. Bahkan, setelah tahun 1945, novel-novel Indonesia tetap menempatkan tokoh perempuan sebagai tokoh yang penting. Hal itu dapat dilihat pada tokoh Sri (novel *Sri Sumarah dan Bawuk*), Farida (novel *Keluarga Permana*), Srintil (novel trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk*), dan Lasiyah (novel *Bekisar Merah*). Namun, tokoh-tokoh tersebut ditempatkan pada posisi yang ter subordinasi dan termarginalisasi. Dalam kaitan itu, Teeuw (Gardiner, 1996: 37-38) menyatakan bahwa pembaca disadarkan oleh pengarang terhadap masalah penindasan terhadap perempuan modern yang dikuasai oleh laki-laki modern, yang kadang-kadang kasar dan kadang-kadang lunak.

Berkaitan dengan persoalan tersebut di atas, secara cermat, Junus (1985: 22) menginvestigasi pergeseran posisi tokoh perempuan dalam novel-novel Indonesia. Pembicaraan tersebut diawali dengan membedakan makna *betina*, *perempuan*, dan *wanita*. Selanjutnya, dikatakan bahwa *betina* lebih merupakan alat pemuas seks, sedangkan *perempuan* adalah bagian dari suatu kehidupan

rumah tangga yang dalam keseluruhannya merupakan suatu kesatuan yang padat. Terdapat anggapan bahwa manusia yang dinamakan *perempuan* merupakan ratu rumah tangga sesuai dengan kemungkinan etimologinya, yaitu dari kata *mpu*. Dalam pengertian perempuan, terdapat juga pengertian *pengrumahan*. Sebaliknya, pengertian *wanita* lebih banyak timbul sebagai penentangan terhadap pengertian perempuan, terutama penentangan terhadap aspek negatif yang melekat pada istilah perempuan tersebut. Istilah *wanita* lebih cenderung berhubungan dengan gerakan pembebasan *perempuan* sehingga ia menjadi *wanita*. Dalam hubungan itu, wanita dapat diartikan bahwa (a) tugas wanita tidak hanya di rumah, melainkan berhak berada di luar rumah; (b) mereka tidak menolak perkawinan, tetapi harus dilakukan dengan hak yang sama antara wanita dengan pria tanpa ada salah satu yang lebih berkuasa; dan (c) perkawinan lebih bersikap sukarela, saling mencintai dan menghargai antara keduanya sehingga tidak ada prinsip pemilikan sama sekali (Junus, 1985: 22-23). Dengan menggunakan ketiga perbedaan tersebut, Junus (1985: 32) menyimpulkan bahwa perjalanan novel-novel Indonesia modern bergerak melalui pola pergeseran *perempuan-wanita-betina-perempuan*. Pada awalnya, novel Indonesia lebih banyak melukiskan usaha pembebasan diri dari *keperempuanan* menuju *wanita* (novel *Azab dan Sengsara*, Siti Nurbaya, *Salah Asuhan*). Kemudian, unsur kebetinaan dominan pada novel-novel setelah Perang Dunia II (novel *Jalan Tak Ada Ujung, Tak Ada Esok*, dan *Hilanglah Si Anak Hilang*). Selanjutnya, beberapa novel Indonesia modern kembali *merumahkan* wanita yang mungkin telah menjadi betina (novel *Bumisari* karya Nanihero).

Berdasarkan uraian di atas, pendekatan kritik sastra feminis dengan alat analisis gender dimanfaatkan dalam studi ini. Sejak pertama kali istilah gender dan seks dibedakan oleh Ann Oakley (Saptari dan Holzner, 1997: 89), pemikiran tentang gender berkembang cukup pesat. Hal itu terbukti pada kenyataan bahwa analisis-*analisis* sosial sebelumnya masih tetap menyingkirkan

semangat pluralisme dengan menyisihkan analisis yang berwacana gender. Sebagai sebuah teori, tugas utama analisis gender adalah memberi makna, konsepsi, asumsi, ideologi, dan praktik hubungan antara laki-laki dengan perempuan serta implikasinya terhadap aspek kehidupan sosial, ekonomi, politik, kultural, yang belum disentuh oleh teori atau analisis sosial lainnya. Pada dasarnya, mengedepankan analisis gender, yang mempertanyakan posisi perempuan, adalah suatu hal yang sangat sensitif karena dapat mengguncangkan struktur dan sistem *status quo* ketidakadilan tertua dalam masyarakat. Selain itu, mendiskusikan persoalan itu berarti membahas hubungan kekuasaan yang sifatnya sangat pribadi. Kenyataan itu merupakan alasan *pertama* pendekatan gender dimanfaatkan dalam analisis saat ini.

Kedua, digunakannya pemikiran gender didasarkan pada fakta bahwa hal itu memiliki relevansi yang signifikan dalam masyarakat yang serba misoginis. Di samping itu, kritik sastra yang memusatkan diri pada masalah gender masih sangat sedikit. Dalam hal ini, dapat disebutkan dua analisis kritik sastra berdasarkan perspektif gender. Pertama, Els Postel (Saptari dan Holzner, 1997: 222), ahli antropologi Belanda, menyoroti karya roman Minang pada zaman pra-kemerdekaan. Postel mengatakan bahwa penggambaran perempuan ke dalam stereotip-stereotip sederhana (seperti perempuan penggoda, perempuan sebagai objek seks, dan perempuan sebagai ibu) memang ada dalam roman Minang, tetapi tidak sesederhana seperti yang terdapat dalam karya-karya sastra Barat yang termasyhur. Kedua, ketika membahas *Karmila* (karya Marga T.) dan *Kugapai Cintamu* (karya Ashadi Siregar), Tineke Hellwig (1994: 177-190), ahli sastra Indonesia dari Belanda, mengatakan bahwa sebenarnya jenis kelamin dari penulis tak banyak membedakan masalah pemerkosaan dan figur perempuan ditampilkan dalam teks. Hellwig menganggap bahwa (a) keperawanan bagi perempuan merupakan hal yang utama, dan apabila hilang, satu-satunya jalan keluar adalah perkawinan; (b)

peran wanita sebagai ibu merupakan situasi yang paling ideal yang menyelesaikan segala permasalahan lainnya.

Permasalahan yang dibahas dalam studi ini adalah relasi gender tokoh sentral wanita dengan tokoh lainnya pada novel trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk* (selanjutnya disingkat *RDP*). Ada beberapa alasan yang mendasari novel tersebut dijadikan data utama dalam studi ini. Seperti yang dinyatakan oleh pengarangnya sendiri, novel itu diambil dari realitas sosial yang ada dalam masyarakatnya. Tohari (Hellwig, 1990: 160) menyatakan bahwa tokoh utama wanita yang menjadi model dalam novel *RDP* masih hidup sampai saat ini. Dalam novel itu, Srintil adalah tokoh yang termarginalisasi. Akan tetapi, Srintil tidak menyadari bahwa dirinya tertindas. Sebaliknya, Srintil justru melestarikan penindasan terhadap dirinya sendiri. Karena sudah tenggelam dalam penindasan itu, Srintil sendiri tidak hanya menjadi korban, melainkan, tanpa sadar, berkolaborasi dalam diskriminasi, subordinasi, dan eksploitasi yang berkepanjangan. Hal itu disebut ketertindasan kesadaran seperti yang dikatakan Mananzan (1996: 17) dalam artikelnya berjudul *Sosialisasi Penindasan Wanita*. Sebagai ronggeng, Srintil diposisikan dalam bingkai paham kepemilikan karena semua laki-laki mempunyai hak kepemilikan absolut terhadap virginitas dan “keperempuannya” dengan konsesi beberapa keping ringgit. Kaum perempuan Dukuh Paruk akan mendapatkan *prestise* yang tinggi jika suaminya melampiaskan naluri seksnya bersama Srintil. Dalam hal ini, marginalisasi dan subordinasi Srintil dikonstruksi oleh sistem sosial dan kultural yang berlaku di Dukuh Paruk, yaitu sistem patriarki (*pater* ‘bapak’ dan *arche* ‘kekuasaan’). Pembahasan tokoh tersebut, dengan menggunakan analisis gender, sangat relevan karena tradisi semacam itu masih tumbuh subur di sebagian masyarakat dengan nama yang berbeda, seperti *tayub* (Jawa), *dongbret* (Indramayu), dan *sintren* (Cirebon).

Kedua, fakta menunjukkan bahwa novel trilogi *RDP* merupakan karya yang mendapat tanggapan positif dari banyak