

MIMIKRI

Jurnal Agama dan Kebudayaan

Vol. 8, No.1, Juni 2022

ISSN: 2476-9320

MIMIKRI
Jurnal Agama dan Kebudayaan
ISSN: 2476-9320
E-ISSN: 2775-068X
Vol. 8, No. 1 Juni 2022

- Pembina** : Dr. H. Saprillah, S.Ag.M.Si.
- Pimpinan Redaksi** : Muhammad Irfan Syuhudi, M.Si.
- Dewan Redaksi** : Andi Isra Rani, S.T, M.T.
Paisal, S.H.
Syamsurijal, S. Ag. M.Si.
Zakiah, SE, Ak
- Editor/Penyunting** : Dr. Sabara, M. Phil. I
Nasrun Karami Alboneh, S.Ag.
Sitti Arafah, S.Ag, M.A
H. Muhammad Sadli Mustafa, S.Th.i., M.Pd.I
H. Nazaruddin Nawir, S.Kom
- Mitra Bestari** : Prof. Dr. H. Abd. Kadir Ahmad MS.
Dr. H. Norman Said, M.Ag.
Dr. Abdul Muhaimin, M.Ed
Dr. H. Barsihan Noor
Dr. Wahyudin Halim
- Sekretariat** : Darwis, S.Pd.I
Syamsuddin, SM
Sari Damayanti, S.H.
Rismawaty Rustam, SE
Nur Saripati Risca, S.Pd
Burhanuddin
- Layout** : M. Zulfikar Kadir, S.H.
- Alamat Redaksi** : Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar
Jl. A.P. Pettarani No. 72 Makassar 90222
Telp. 0411- 452952 Fax 0411-452982
Email:jurnalmimikri@gmail.com

“Mimikri” Jurnal Bidang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan terbit dua kali dalam setahun pada bulan Juni dan Desember. Redaksi menerima tulisan mengenai agama dan kebudayaan, baik berupa artikel hasil penelitian, kajian non penelitian, dan resensi buku. Panjang tulisan 15-20 halaman, A4, 1,5 sparis, font Times New Roman, 12, margin 3 cm, pengutipan acuan dalam tubuh tulisan menggunakan (*innote*) dengan urutan nama penulis, tahun erbit, dan halama, seperti (Saprillah, 2019: 12), diserahkan dalam format *print out* dan file dalam format Microsoft Word. Biodata penulis dapat dikirimkan melalui e-mail: petunjuk lengkap penulisan terdapat pada bagian belakang jurnal ini.

DAFTAR ISI

EDITORIAL

SAPRILLAH
KESETARAAN GENDER ATAU KESEIMBANGAN GENDER?

Halaman: 1 - 9

ARTIKEL UTAMA

SYAMSURIJAL
MENUJU FEMINISME NUSANTARA :
MENATA ULANG GERAKAN PEREMPUAN DI INDONESIA

Halaman: 10 - 45

MIFTAHUS SURUR
FEMINISME NUSANTARA: MEMBINCANG TIGA PEREMPUAN
“PINGGIRAN”

Halaman: 46 - 62

ABD. KADIR AHMAD
PEREMPUAN SUFI DIBALIK HIJAB HEGEMONI LAKI-LAKI
(DALAM KARYA ULAMA ABAD KE-10/11 M)

Halaman: 63 - 87

SABARA
PEREMPUAN DALAM KEARIFAN LOKAL SUKU KEI

Halaman: 88 - 111

SUBARMAN DAN SOPIAN TAMRIN
MELIHAT FEMINISME PADA SOSOK MANGKAU BESSE KAJUARA

Halaman: 112 - 135

MEGAWATI
PEREMPUAN SEBAGAI AKTOR PENGGERAK: PERJUANGAN
PEREMPUAN KODINGARENG MELAWAN KORPORASI TAMBANG
PASIR LAUT

Halaman: 136 - 161

**BAHRUL AMSAL DAN RUKIANA NOVIANTI PUTRI
EKOFEMINISME ALA MASYARAKAT KAJANG: ILMU DAN AMALNYA**

Halaman: 162 - 188

**SITTI ARAFAH
PEREMPUAN DAN KONTRIBUSI EKONOMI KELUARGA
DALAM PERSPEKTIF ISLAM: SEBUAH PRAKTIK**

Halaman: 189 - 206

**MUHAMMAD IRFAN SYUHUDI
BERBAGI KUASA: KESETARAAN PERAN SUAMI ISTRI
DALAM RUMAH TANGGA**

Halaman: 207 - 229

**AINUN JAMILAH
CADAR GARIS LUCU: GERAKAN MUSLIMAH ANTI KEKERASAN**

Halaman: 230 - 242

REVIEW BUKU

**MUHAMMAD ALI SAPUTRA
FEMINISME ISLAM: GENEALOGI, TANTANGAN, DAN PROSPEK DI INDONESIA**

Halaman: 243 - 257

ARTIKEL UTAMA**MENUJU FEMINISME NUSANTARA:
*Menata Ulang Gerakan Perempuan di Indonesia*****Syamsurijal**

Peneliti Badan Riset dan Inovasi Nasional

Email: bhatijalgol@gmail.com**Abstrak**

Diskursus feminisme sejauh ini didominasi oleh Feminisme Barat. Hal itu terjadi di negara-negara dunia ketiga, termasuk Indonesia. Tidak hanya diskursus, tetapi program-program feminisme, seperti yang kita kenal dengan *mainstreaming gender*, juga merupakan proyek Feminisme Barat terhadap Dunia Ketiga. Perempuan di negara-negara Dunia Ketiga, termasuk Indonesia diasumsikan lemah, tergantung pada laki-laki dan masih mengalami diskriminasi gender. Selain itu *problem-problem* perempuan dianggap *problem universal* yang berlaku di mana-mana. Padahal sejatinya, pengalaman perempuan dunia ketiga tidak selalu sama dengan perempuan-perempuan Barat. Konteks kebudayaan, struktur sosial dan ekonomi, antara Barat dan Timur sangat berbeda. Tulisan ini bertujuan untuk, pertama, membongkar *problem* gerakan feminisme Indonesia dari masa ke masa yang dikuasai oleh diskursus Feminisme Barat. Kedua, mengangkat pengalaman perempuan nusantara yang selama ini diabaikan dalam diskursus feminisme. Hal ini dilakukan dengan mengangkat tokoh-tokoh di luar sosok Kartini. Kartini yang disebut sebagai *the darling of the dutch orientalist* juga diangkat dalam tulisan ini, tetapi hanya untuk melihat bagaimana Barat mempengaruhi sekaligus mengonstruksi diskursus tentangnya. Selain mengangkat tokoh perempuan di luar Kartini, tulisan ini juga menggambarkan pengalaman perempuan lokal dalam membangun relasi dengan para pria di komunitasnya. Berbasis dari pengalaman perempuan-perempuan nusantara tersebut, tulisan ini pada akhirnya berupaya mengajukan satu model gerakan feminisme yang disebut dengan Feminisme Nusantara.

Kata kunci: *Feminisme nusantara, perempuan Indonesia, kolonisasi perempuan nusantara*

PENDAHULUAN

Feminisme di Indonesia umurnya baru seratus tahun. Demikianlah yang dideskripsikan dalam artikel atau tepatnya sebuah laporan kilas balik gerakan perempuan di Indonesia, oleh Gadis Arivia dan Subono. Tulisan ini diterbitkan pada 2017 silam oleh *Freiderich Ebert Stiftung*, sebuah lembaga Jerman yang *concern* terhadap pengembangan demokrasi di Asia

Tenggara. Judul tulisan tersebut secara eksplisit memang menyebutkan: “*Seratus Tahun Feminisme di Indonesia.*” Dalam tulisan tersebut, titik tolak Arivia dan Subono membaca sejarah feminisme di Indonesia adalah abad ke-20, persisnya di rangkai awal 1900-an. Sekitar abad inilah feminisme memang ditengarai berkembang pesat di mana-mana, tidak terkecuali di Asia

Tenggara. Laporan tersebut menunjukkan Feminisme Indonesia bisa dibilang sudah cukup tua, sebab usia seratus tahun bukanlah usia muda lagi. Tetapi jika dibandingkan dengan munculnya feminisme di dunia pada abad ke-18, maka Indonesia terlambat dua abad kemudian untuk berkenalan dengan paham dan gerakan perempuan ini.

Penanda awal gerakan feminisme di Indonesia, demikian menurut Arivia & Subono (2017) dan saya kira begitu pun dengan ulasan kebanyakan tulisan tentang sejarah feminisme di Indonesia lainnya, adalah munculnya organisasi-organisasi pergerakan perempuan. Misalnya bisa disebutkan 'Putri Mardika', organisasi perempuan nasionalis yang berdiri pada tahun 1912. Organisasi ini memiliki kaitan erat dengan Boedi Oetomo. Selanjutnya disebutkan pula organisasi sayap perempuan Muhammadiyah, Aisyiah.

Organisasi-organisasi perempuan tersebut muncul untuk menyuarakan persoalan yang dialami oleh kaum mereka. Selain itu juga mendorong perempuan untuk terlibat dalam aktivitas di ruang publik, misalnya duduk di parlemen, pemerintahan dan partai politik. Gerakan perempuan saat itu dianggap telah membuahkan hasil, setidaknya dengan diakomodasinya perwakilan mereka oleh pemerintah Belanda

menjadi bagian dari parlemen. Nama-nama perempuan pun muncul di parlemen saat itu, seperti, Sri Umiyati di Cirebon, Emma Poeradiredja di Bandung dan Siti Sundari Sudirman di Surabaya (Arivia, 2017).

Selanjutnya dalam catatan Arivia dan Subono tersebut dikemukakan pula kiprah perempuan dalam ranah publik di era kolonialisme. Di antaranya keberhasilan mereka menyelenggarakan kongres perempuan pertama. Kongres ini digelar pada 22 hingga 25 Desember 1928, hanya berselang satu setengah bulan setelah Kongres Sumpah Pemuda. Kurang lebih 1.000 peserta dari 30 organisasi perempuan hadir dalam kongres tersebut. Isu yang diangkat adalah seputar peran perempuan di ruang publik. Persoalan perkawinan paksa, poligami dan akses mendapatkan pendidikan juga menjadi isu yang diperbincangkan. Tentu saja isu terpentingnya adalah soal kolonialisme dan bagaimana membebaskan diri dari persoalan tersebut (Aripurnami, 2013; 13-14).

Catatan Arivia ini tidak hanya menunjukkan soal sejarah kemunculan gerakan perempuan di Indonesia, tetapi sekaligus juga memberi gambaran ideologi dan paham di balik gerakan tersebut. Disebutkan, misalnya, salah satu hal penting yang mempengaruhi gerakan perempuan saat

itu adalah semangat kebangsaan dan keinginan untuk terbebas dari belenggu kolonialisme. Tetapi sebagaimana gerakan nasionalisme lainnya, pengaruh pandangan Barat rupanya tidak bisa dilepaskan begitu saja dalam gerakan perempuan ini. Perkenalan kaum perempuan Indonesia dengan liberalisme Barat melahirkan semangat untuk bebas dari penjajahan. Di saat yang sama, melalui liberalisme, perempuan Indonesia yang telah “tercerahkan” itu merasa ada yang membelenggu dalam tradisi mereka. Tradisi tersebut dianggap membatasi perempuan, membedakan hak mereka dengan laki-laki dan sekaligus membatasi kesempatan untuk berkiprah di ruang publik sebagaimana halnya kaum pria.

Sebelum berkembangnya organisasi perempuan, Raden Ajeng Kartini adalah sosok kunci yang dianggap sebagai pelopor emansipasi wanita. Perjuangan Kartini juga pada dasarnya menjadi inspirasi dan pijakan organisasi perempuan yang muncul sesudahnya. Kartini dianggap sebagai sosok perempuan yang telah memiliki kesadaran tentang adanya belenggu patriarki dalam tradisi masyarakat saat itu dan karenanya memperjuangkan kesetaraan atas nama kaumnya. Tetapi, seperti halnya organisasi perempuan tadi, Kartini sendiri tidak akan

memiliki sikap yang kritis terhadap tradisinya dan mendorong emansipasi wanita, tanpa berkenalan atau dipengaruhi dengan cara berpikir liberal-Eropa. Ia bergaul rapat dengan Ovink Soer, seorang Nyonya Eropa yang telah memiliki pemikiran tentang kebebasan perempuan. Ovink Soer, perempuan yang dipanggilnya ibu ini pulalah yang berupaya membebaskan Kartini dari terungku pingitan. Termasuk tentunya yang mempengaruhi pikiran Kartini adalah persentuhannya dengan Mr Abendanon dan istrinya, perjumpaannya dengan Van Kol dan Nelly (Nyonya Van Kol), serta surat menyuratnya dengan Estelle Zeehandelaar, sahabat penanya yang ada di Belanda. Semua hal itu telah mempengaruhi cara pandang Kartini akan arti kebebasan seorang perempuan. Selain itu, disebutkan oleh Army Pane dalam pengantarnya pada surat-surat Kartini yang diterjemahkannya, pada dasarnya keluarga Kartini telah berpikir dengan cara Eropa (Barat). Kakek Kartini, Pangeran Ario Tjondronegoro adalah orang yang gandrung akan kemajuan khas Eropa. Begitu pula ayah Kartini dan saudaranya yang lain. Tradisi keluarganya yang telah banyak dipengaruhi oleh cara berpikir Eropa, ikut membentuk corak berpikir dan karakter dari seorang Kartini (Pane, 2004).

Teranglah, dengan demikian, latar

sejarah gerakan feminisme di Indonesia sebagaimana yang tergambar di atas, dimulai dengan perkenalannya dengan Liberalisme Barat. Dengan kata lain, Feminisme Indonesia, jika berpijak pada sejarah sebagaimana yang telah diuraikan di atas, adalah feminisme yang dipengaruhi Barat. Mungkin kesimpulan

ini sedikit tergesa-gesa. Tetapi dari apa yang tergambar dalam sejarah feminisme di Indonesia sampai sekarang, termasuk di antaranya dengan adanya program *Woman in Development* dan *Gender and Development*, memperjelas di mana titik pijakan gerakan tersebut. Harus diakui, di antara gerakan perempuan yang pernah ada di Indonesia ada yang berkiblat pada feminisme sosialis-marxis. Salah satunya adalah Gerwani, sebuah organisasi perempuan *underbow* Partai Komunis Indonesia (PKI). Tetapi tetap saja titik berangkatnya sama, yaitu dari ‘Pencerahan Barat’. Dalam hal memberdayakan perempuan-perempuan Timur, baik yang liberal maupun sosialis-sosialis sama-sama menganggap pentingnya terlebih dahulu berkenalan dengan wacana Barat.

Namun adakah yang salah dengan menjadikan liberalisme ataupun paham feminisme barat lainnya sebagai pijakan gerakan perempuan di Indonesia? Pada

dasarnya hal tersebut tidaklah menjadi persoalan. Menimba dari paham mana pun dalam konteks dialog antara peradaban adalah hal yang lumrah. Feminisme Barat, bagaimana pun telah menyajikan informasi dan teori tentang kesetaraan gender. Tetapi pertama-tama, seperti disebutkan oleh Mohanty (2022), harus disadari representasi perempuan dalam wacana hegemonik Barat bukanlah identitas langsung dari realitas historis, melainkan konstruksi kekuasaan yang implikasinya tidaklah sederhana. Dalam hal ini perlu ada kesadaran tentang relasi kuasa yang muncul di dalamnya. Penting digarisbawahi, dalam hal hubungan feminisme Barat dengan gerakan perempuan di Indonesia, tidak bisa dilepaskan dari relasi kekuasaan antara *colonizer* dengan *colonized*. Selalu ada ambivalensi dalam relasi itu dari pihak penjajah. Di satu sisi mengenalkan pencerahan terhadap perempuan timur dan pembebasan dari budaya yang dianggap mengungkung perempuan, tetapi di saat yang sama, seperti kata Nandy (1983), sekaligus menaklukkan pikiran perempuan dan budaya yang melingkupinya.

Gayatri Chakravorty Spivak (1988) menjelaskan bahwa gerakan feminisme Barat sendiri bukan semata soal pemberdayaan dan pembebasan perempuan tetapi juga adalah proyek konstitusi subjek (*subject*

constitution). Dalam proyek *subjek constitution* ini, identitas perempuan dunia ketiga diatur dan ditentukan. Begitulah yang terjadi pada perempuan Indonesia, mereka ditetapkan *powerless*, terpinggirkan, tidak memiliki akses serta dieksploitasi. Selain itu perempuan selalu ditempatkan sebagai korban dari kebudayaan yang dibentuk oleh tradisi, adat dan agama yang berkembang dalam kehidupan mereka. Berdasarkan pandangan semacam ini lantas agenda pemberdayaan terhadap perempuan timur diatur, kendati tanpa mengerti betul seperti apa pengalaman spesifik mereka.

Gerakan Feminisme Indonesia yang terbentuk semacam itu, akhirnya disibukkan untuk mempersoalkan tradisi, adat-istiadat, dan agama yang mereka anut sebagai biang kerok dari penindasan perempuan. Tetapi di sisi yang lain luput menyadari bahwa pikiran mereka sendiri sedang ditaklukkan dan budaya mereka sedang direkonstruksi. Harus diakui, hal ini memang membantu kita melakukan otokritik terhadap agama yang kita anut dan tradisi yang kita jalani, tetapi sekaligus membuat kita abai dengan kemungkinan adanya bentuk-bentuk keadilan gender dalam tradisi, sejarah dan pengalaman kita yang mungkin berbeda dari yang diproyeksikan oleh Barat. Karena itulah, harap maklum, jika sejarah gerakan

perempuan di Indonesia selalu berangkat dari kesadaran Kartini atau dimulai dari awal munculnya organisasi-organisasi perempuan di Indonesia. Sejarah-sejarah itulah yang dianggap telah bersentuhan dengan liberalisme. Sementara sejarah lain yang menceritakan tentang kiprah perempuan nusantara yang mendahului Kartini dan organisasi perempuan di Indonesia, karena belum bersentuhan dengan pengetahuan Barat, cenderung diabaikan.

Tulisan ini bertujuan menampilkan sebaliknya. Apa yang dilupakan, tidak diperbincangkan atau sengaja tidak disentuh karena dianggap penuh dengan budaya patriarki, itulah yang justru akan diangkat, dibunyikan dan disuarakan. Untuk kepentingan itu, tulisan ini akan mengangkat diskursus gerakan perempuan di Indonesia jauh sebelum berkenalan dengan paham-paham dari Barat. Dari sana diharapkan bisa membuka satu perbincangan tentang kemungkinan munculnya satu feminisme yang bisa kita sebut sebagai Feminisme Nusantara. Tahap ini, meminjam istilah Mohanty (2022) adalah bagian dari membangun atau mengonstruksi gerakan feminisme Indonesia yang memiliki pijakan geografis, kesejarahan dan kebudayaannya sendiri. Tetapi sebelum itu, tahap pertama adalah melakukan terlebih dahulu kritik

internal pada feminisme Indonesia atas hegemoni feminisme ‘Barat’. Proyek pertama ini disebut oleh Mohanty sebagai mendekonstruksi atau membongkar.

MEMBACA KEMBALI PETA GERAKAN DAN BANGUNAN PEMIKIRAN FEMINISME DI INDONESIA

Dari mana kita memulai pemetaan gerakan perempuan di Indonesia? Kalau merujuk dari beberapa tulisan kaum feminisme, maka titik berangkatnya adalah era Kartini dan munculnya organisasi-organisasi perempuan (Arivia & Subono, 2017; Aripurnami, 2013; Robinson & Basell, 2002). Pada masa itu perempuan dianggap mulai memiliki kesadaran untuk mendapatkan pendidikan yang setara dengan laki-laki, mereka telah ikut berorganisasi, punya kesempatan yang sama menggumuli dunia pergerakan dan yang paling penting, perempuan dianggap mulai menggugat dominasi kaum lelaki di ruang publik.

RA Kartini yang menjadi ikon emansipasi perempuan dan karenanya banyak menjadi rujukan kaum feminis, disebut sebagai gelombang pertama feminisme di Indonesia (Yuniarto, 2012). RA Kartini sendiri lahir pada 21 April 1879 dan meninggal dunia 17 September 1904. Cita-cita dan semangat pembebasan Kartini terhadap perempuan terungkap dalam surat

menyuratnya dengan sahabatnya di Belanda, yaitu Estelle M. Zeehandelaar, Nyonya M.C.E. Ovink Zoor atau juga dengan N. Adriani. Stella Zeehandelaar adalah seorang feminis militan dari Belanda, sementara M.C.E. Ovink zoor adalah istri asisten residen yang pernah bertugas di Jepara. Seperti dijelaskan sebelumnya, Ovink tidak hanya teman korespondensi Kartini, tetapi juga orang yang dianggapnya sebagai ibu angkat dan banyak mempengaruhi cara berpikirnya. Adapun Adriani adalah sahabat Kartini yang juga senang dengan dunia korespondensi dan mendapat didikan di Belanda.

Saya rasa tidak penting lagi menulis panjang lebar siapa Kartini dan perjuangannya terhadap pembebasan perempuan. Hal tersebut telah banyak dituliskan. Tetapi yang signifikan di sini adalah bagaimana konstruksi gerakan perempuan dari seorang Kartini dan bagaimana orang-orang Barat sendiri menyikapi gerakan tersebut, lalu pada akhirnya mendefinisikan gerakan dari Kartini.

Kartini dalam menyuarakan gagasan tentang pembebasan perempuan, dalam kaca mata orang-orang barat, banyak dipengaruhi oleh gagasan liberalisme, tepatnya dari Belanda yang sedang menganggangi Indonesia saat itu. Hal itu misalnya

dikatakan oleh Joost Cote (2004) dalam menafsirkan surat-surat Kartini. Salah satunya yang ditafsirkan Cote bahwa ada pengaruh liberalisme dalam pikiran Kartini adalah suratnya yang bertanggal 13 Januari 1900 yang menyatakan bahwa:

“Aku tidak membiarkan perempuan-perempuan yang lebih tua dariku, meski status sosialnya lebih rendah dariku memberi hormat sesuai gelarku...Hatiku teriris jika melihat orang-orang yang lebih tua dariku merangkak berlumur debu untukku.”

Juga pada surat Kartini lainnya bertanggal 25 Mei 1899:

“Kami anak-anak perempuan, diikat oleh oleh adat-istiadat dan kebiasaan, hanya boleh sedikit saja mencicipi kemajuan, terutama di bidang pendidikan.”

Terlepas dari cara orang barat sendiri mengonstruksi gagasan Kartini sebagai cara pandang yang liberal, Kartini sendiri dengan terang menunjukkan bagaimana gagasan Barat telah lama merasuk dalam keluarganya. Dalam suratnya bertanggal 25 Mei 1899 ia menyatakan begini:

Almarhum kakekku, Pangeran Ario Tjondronegoro dari Demak adalah seorang pelopor kemajuan yang gigih. Dia Bupati pertama dari Jawa Tengah yang mengundang "seorang tamu dari seberang lautan: budaya Barat untuk masuk ke rumahnya (Pane, 2004)

Secara umum gagasan Kartini tentang

perempuan ditekankan pada keinginannya agar perempuan mendapatkan pendidikan yang setara dengan laki-laki. Selain itu Kartini melancarkan kritikan terhadap tradisi Jawa yang dianggap memasung kebebasan perempuan dengan menempatkan mereka di rumah dan dikawinkan secara paksa pada usia dini. Gagasan ini didasari oleh pikiran tentang kesetaraan di ruang publik. Kesetaraan antara laki-laki dan perempuan di ruang publik adalah satu konsep utama dalam pemikiran liberalisme. Cara berpikir Kartini memikat kaum penjajah saat itu. Pikiran tersebut dianggap sebagai pantulan dari cara berpikir kolonialisme sendiri. Itulah sebabnya Elsbeth Locher-Sholtern (2000) menyebut Kartini sebagai “*the darling of the dutch orientalist*”.

Dalam studi poskolonial, *colonized* (terjajah) digambarkan sering kali menjadikan Barat atau *colonizernya* sebagai objek hasrat dan contoh yang ideal. Barat menjadi tempat bercermin dan pantulan dirinya melalui cermin Barat dilihat sebagai sosok ideal. Dalam kasus Kartini, hasratnya sebagai perempuan yang bebas dan setara dengan laki-laki di ruang publik adalah pantulan dari cermin liberalisme dari Barat. Dalam suratnya, 25 Mei 1899 tergambar hal itu:

Aku sungguh ingin mengenal

seseorang yang kukagumi, perempuan yang modern dan independen, yang melangkah dengan percaya diri dalam hidupnya, ceria dan kuat, antusias dan punya komitmen....Keinginanku untuk berada di zaman baru seperti itu sungguh panas bergelora.

Dalam posisi ini, Kartini sebagai subjek terjajah menjadi narsis dan ingin tampil sebagai perempuan liberal. Apa yang menjadi hasrat Kartini, sebenarnya tidak lain adalah hasrat dari Barat itu sendiri. Dengan kata lain keinginan untuk menjadi liberal, bebas, modern, antusias, setara dalam ruang publik adalah produksi Barat tentang perempuan ideal yang diproyeksikan bagi perempuan timur, tak terkecuali terhadap orang semacam Kartini. Ada satu istilah Lacan yang cukup terkenal, mungkin bisa menggambarkan ini: “*man’s desire is the desire of other*” (Lacan, 1997).

Namun sejatinya tahap bercermin ini tidak hanya sampai pada melihat sosok ideal melalui bayangannya di cermin. Pada titik berikutnya subjek terjajah akan menyadari bahwa diri dalam cermin itu bukanlah sosok yang asli. Ia hanyalah pantulan yang dibentuk oleh cermin. Pada akhirnya subjek yang bercermin sadar, cermin telah membuat dirinya menjadi lain (*othering the self*). Pada saat itulah subjek akan merontokkan kaca di depannya dan mulai melihat langsung dengan

tatapan mata yang menohok (*menacing gaze*) pada kuasa di balik cermin.

Kartini sejatinya sampai pada kesadaran tersebut. Dalam beberapa ungkapannya jelas ia tengah menyerang balik kolonialisme atau Barat yang justru diidealkannya, misalnya ketika ia mengatakan begini:

...dan masih juga sejumlah orang Belanda mengumpati Hindia (orang Indonesia) sebagai ladang kera yang mengerikan. Aku naik pitam jika mendengar umpatan “Hindia yang miskin”. Orang mudah sekali lupa kalau negeri kera yang miskin ini telah mengisi penuh kantong mereka yang kosong dengan emas...(Pane, 2004)

Namun tentu saja pikiran-pikiran perlawanan Kartini terhadap kolonial, termasuk sikap kritisnya terhadap cara berpikir liberal adalah ancaman bagi imperialisme itu sendiri. Karena itu pikiran semacam ini berupaya dikendalikan dan tidak dimunculkan dalam konstruksi wacana tentang Kartini oleh orang-orang barat. Termasuk kita tidak pernah betul-betul bisa mengetahui secara jelas bagaimana pengaruh KH Saleh Darat, seorang ulama nusantara yang pernah mengajar RA Kartini. Padahal, pemoe “*habislah gelap terbitlah terang*,” istilah Kartini yang populer itu dan kemudian

menjadi judul buku dari kumpulan surat-suratnya, disebut-sebut terinspirasi dari ajaran KH Saleh Darat. Kata itu muncul setelah Kartini sering mendengarkan petuah KH Saleh Darat tentang *mina dzulumati ilan nur* (kumparan. com).

Saya melihat ada benarnya pandangan Vissia Ita Julianto (2006) bahwa Kartini adalah anak yang menawan hati orang-orang Barat dan karenanya dibesarkan, tetapi sekaligus dihancurkan. Pandangan Kartini tentang kebebasan perempuan dengan cara melawan tradisinya dirawat baik-baik, sebaliknya perlawanan balik Kartini pada nalar imperialisme justru dibungkam. Dalam hal ini diakui sendiri oleh Estella dalam suratnya ke Nellie van Kol:

...sungguh sakit rasanya untuk berpikir bahwa kehidupan yang begitu indah dan menjanjikan telah dikorbankan dengan gagasan yang egoistis. Menurut almarhum tuan van Overvelt, dia dikorbankan untuk kepentingan pemerintah Hindia Belanda (Cote, 1977).

Dalam beberapa isi suratnya Kartini juga menunjukkan bahwa meski berkeinginan untuk mendapatkan pendidikan yang setara, tetapi ruang domestik yang selama ini menjadi tempat para perempuan, sama sekali tidak diabaikan. Pendidikan justru diharapkan Kartini untuk memperkuat

perempuan di ruang domestik (rumah tangga). Pendidikan yang baik di rumah tangga akan menentukan maju tidaknya sebuah bangsa. Dalam salah satu suratnya, terang benderang Kartini mengatakan begini:

“Jika perempuan itu berpelajaran, lebih cakaplah dia mendidik anaknya dan lebih cakaplah dia mengurus rumah tangganya, dan lebih majulah bangsanya” (Pane, 2004).

Namun, sekali lagi pandangan Kartini yang semacam itu tidaklah menjadi hasrat Feminisme Barat. Yang dibutuhkan dalam konstruksi Feminisme Barat adalah menemukan sosok perempuan Indonesia yang berpikiran liberal, modern, ingin tampil di ruang publik dan antusias. Sosok semacam itu adalah oposisi biner dari perempuan timur yang selama ini diposisikan sebagai makhluk lemah, tidak bebas, berada dalam kekuasaan laki-laki dan terkungkung dengan tradisinya. Pada akhirnya diskursus tentang Kartini yang dominan adalah sebuah pemberontakan perempuan terhadap tradisinya dan keinginan untuk bebas, serta disetarakan dengan laki-laki. Wacana inilah yang terus menerus direproduksi hingga hari ini.

Setelah zaman Kartini, feminisme di Indonesia masuk dalam tahap berikutnya yaitu munculnya organisasi perempuan (1912-1920-an) dan gerakan perempuan pada

masa orde lama. Dua masa itu saya satukan sebagai satu periode karena menurut hemat saya organisasi yang muncul pada masa sebelum kemerdekaan masih berlanjut kiprahnya pada masa orde lama.

Organisasi perempuan yang muncul sebelum kemerdekaan antara lain adalah Putri Maradika, Young Javanese Girl Circle, Wanita Oetomo, Poetri Indonesia, Wanita Katolik, Wanita Muljo, Jon Islamiten Bond dan Aisyiah dari sayap perempuan Muhammadiyah, Muslimat dari organisasi Nahdlatul Ulama (NU), serta juga mulai muncul organisasi perempuan dengan basis pemikiran marxisme dan sosialisme. Organisasi yang terakhir ini kiprahnya semakin nyata pada masa-masa orde lama yang diperankan secara radikal oleh Gerwani. Pada 1928 seluruh organisasi perempuan tersebut berkongres dan melahirkan satu perkumpulan perempuan bernama Perikatan Perkumpulan Perempuan Indonesia (Muhadjir & Darwin, 2005).

Gerakan perempuan pada era ini memiliki ideologi lebih variatif. Beberapa di antaranya berbasis feminisme liberal. Ada pula yang menjadikan feminisme marxisme dan sosialisme sebagai pijakannya, seperti Gerwani yang melihat ketertindasan perempuan sebagai bagian dari penindasan kelas. Sementara Aisyiah-Muhammadiyah,

Muslimat-NU dan Perempuan Katolik menjadikan agama sebagai basis nilai perjuangannya. Kendati organisasi perempuan semakin marak dan variatif, tetapi pada hakikatnya mereka tetap di bawah tatapan feminisme barat. Organisasi-organisasi tersebut selain berkiblat pada Kartini yang diskursusnya telah dibentuk oleh Barat, pandangan-pandangan mereka masih khas bentukan Barat. Masalah perempuan yang diangkat adalah problem perempuan yang juga terjadi di Barat dan dianggap sebagai masalah yang berlaku untuk semua perempuan (universalisme). Misalnya mereka masih terbenam dalam anggapan bahwa negerinya terbelenggu dalam tradisi patriarki, perempuan masih mengalami masalah dalam rumah tangga dengan kaum lelaki, serta juga melihat perempuan bermasalah dalam hal kebebasan mereka berkiprah di ruang publik.

Karena itulah di masa pemerintahan orde lama, salah satu perjuangan dari berbagai organisasi perempuan tersebut adalah mendorong kaumnya untuk tampil dalam berbagai posisi penting di ruang publik. Dalam catatan Yulianto disebutkan ada 28 aktivis perempuan dari berbagai partai dan organisasi yang duduk dalam Komite Nasional Indonesia Pusat Sementara. Selain itu Menteri Sosial pada tahun 1946 dijabat

oleh seorang perempuan, Maria Ulfah Santoso. Ketika Kementerian Tenaga Kerja pertama kali dibentuk dengan nama Kementerian Perburuhan pada 1947, pertama-tama yang memangku jabatan Menteri juga perempuan, Soerastris Karma Trimurti (Yulianto, 2006).

Aisyiah, Muslimat dan Wanita Katolik, yang merupakan sayap organisasi perempuan dari Muhammadiyah, NU dan Katolik, memang menjadikan agama sebagai pijakan gerakannya. Tetapi karena agama sendiri dalam batas tertentu dianggap masalah bagi perempuan, maka perlu ada tafsir ulang terhadapnya. Tafsir ulang tersebut adalah tafsir yang lagi-lagi dikehendaki oleh Barat atau orientalis, yakni agama yang pro kepada modernisme-liberalisme dengan memberikan kebebasan pada perempuan sebagaimana kebebasan yang dianugerahkan pada laki-laki. Singkatnya, agama yang telah ditemukan kembali, yang lebih murni, modern, dinamis dan tentu saja lebih liberal, tetapi sekaligus bisa dianggap asli dan bertahan dalam keasliannya. Siapa yang menemukan Islam semacam itu? Seperti dalam tulisan Ahmad Baso (2016), mereka itu tidak lain adalah para orientalis yang salah satunya dirintis oleh Snouck Hurgronje. Para orientalis tersebut, kata Mohammed Arkoun (1994), tengah mengimajinasikan

Islam (imagining Islam) sesuai dengan kepentingannya. Mereka memonopoli tafsir dan pemaknaan tentang Islam, lalu mengubah wacana politik tersebut menjadi wacana yang sakral (Islam yang murni). Proses ini terjadi dalam sebuah proyek canggih yang memadukan antara kekuasaan dan pengetahuan.

Gambaran dari gerakan perempuan pada masa itu disimpulkan oleh Scolten (2000) sebagai sebuah kesadaran tentang kesetaraan gender sebagaimana telah menjadi hasrat perempuan-perempuan Barat jauh sebelumnya. Scolten melihat perempuan Indonesia dalam rangkai tahun 1900-1942 yang bermula dari Kartini, telah menjadi perempuan modern sebagaimana perempuan Barat (Eropa). Para perempuan Indonesia tersebut mengerti arti penting kesetaraan antara laki-laki dan perempuan di ruang publik, akses terhadap pendidikan yang lebih maju dan mencecap berbagai ide-ide pencerahan lainnya.

Setelah era organisasi awal perempuan di Indonesia dan orde lama, selanjutnya kita beralih pada masa orde baru. Pada masa ini kebijakan negara terhadap perempuan tercermin dari kebijakan awal yang menyingkirkan semua gerakan perempuan yang berhaluan kiri. Gerwani yang marxis-sosialis tidak hanya dibubarkan, tetapi juga

diwacanakan sebagai keliaran, tidak beradab dan kejam. Siapa pun perempuan yang mengidealkan model gerakan mereka, maka tentu masuk dalam kategori perempuan liar, kejam dan tidak beradab. Kebijakan pemerintah orde baru ini efektif membenamkan seluruh organisasi perempuan yang berhaluan kiri. Saat itu tidak ada lagi aktivis perempuan yang berani membangun organisasi yang haluannya marxis ataupun sosialis.

Wieringga (1999) menyebut masa itu sebagai penghancuran gerakan perempuan (kiri) di Indonesia.

Jika pada masa Soekarno, organisasi dan ideologi gerakan perempuan lebih variatif (meski tetap didominasi oleh konstruksi pemahaman Feminisme Barat), maka pada masa Soeharto organisasi dan bentuk gerakan perempuan menjadi tunggal. Sosok yang disodorkan satu-satunya sebagai contoh emansipasi perempuan hanya Kartini. Pada masa rezim orde baru sosok perempuan selain Kartini yang juga memiliki peran yang signifikan dalam pergerakan, tidak muncul sama sekali. Dewi Sartika namanya terdengar hanya lambat-lambat. Sementara tokoh-tokoh pergerakan berhaluan kiri semisal Sulasmi Djoyoprawiro namanya tidak pernah lagi disebut-sebut. Siapa yang berani menyebutnya pun bisa dianggap

subversif. Padahal Sulami ini adalah tokoh perempuan yang aktif melawan Belanda dan menjadi utusan Indonesia pada Kongres Perempuan Sedunia di Wina. Tokoh-tokoh perempuan di luar Jawa atau berada di Jawa tetapi berada pada era sebelum Kartini, kata Gadis Arivia, juga dibiarkan dalam kesunyian, keberadaannya tak dibicarakan sama sekali (Yulianto, 2006; Salim, 2021).

Sebagai satu-satunya tokoh perempuan yang diidealkan, maka Kartini dirayakakan di mana-mana sebagai cermin emansipasi. Hari kelahirannya diperingati tiap tanggal 21 April, namanya tercatat dalam pelajaran sekolah, sementara lagu tentang Kartini diciptakan dan dinyanyikan dalam setiap peringatan hari kebangsaan. Tetapi di masa orde baru, Kartini yang merupakan pejuang soal kebebasan perempuan dalam konstruksi Barat, diubah menjadi sosok ibu yang anggun dan putri sejati. Wacana Kartini di masa itu menunjukkan ambivalensi pemerintah orde baru. Di satu sisi tetap mengikuti pikiran liberalisme dan modernisme Barat, tetapi di sisi yang lain ada keinginan agar perempuan tidak bebas mutlak atau berperan terlalu aktif di ruang publik. Maka dibangunlah citra Kartini sebagai perempuan yang memiliki cita-cita mengangkat harkat perempuan, tetapi sekaligus ibu yang baik dalam rumah tangga. Wujud nyata dari kebijakan

pemerintah orde baru tersebut adalah lahirnya organisasi Darma Wanita bagi istri-istri para pejabat dan pegawai negeri di berbagai instansi. Dengan Darma

Wanita, ibu-ibu didorong berkiprah mendampingi suami di ruang publik, tetapi sekaligus dibatasi agar tetap menjadi ibu yang 'baik' dengan tidak melampaui suaminya.

Sekalipun ada ambivalensi dalam melihat Kartini, tetapi paradigma gerakan perempuan era orde baru pada dasarnya menyokong pembangunanisme dan pro modernisme. Dua paham ini menjadi dasar dari seluruh kebijakan pemerintah di era itu. Dan tentu kita sama tahu, bahwa paham pembangunanisme ini lagi-lagi adalah sebuah kebijakan Barat terhadap dunia ketiga.

Pada masa orde baru untuk mengembangkan karier perempuan dan bisa mencari nafkah di luar rumah yang merupakan ciri khas dari feminisme liberal, maka didoronglah kebijakan yang disebut *Woman in Development (WID)*. Gerakan ini menolak penempatan perempuan sebagai beban dari pembangunan. Sebaliknya perempuan diposisikan sebagai aset dan sasaran dalam strategi pembangunan. Kebijakan ini menunjukkan dua hal, pertama mengukuhkan bahwa model feminisme Barat tetap menancap dalam paradigma gerakan

perempuan Indonesia. Kedua, aktivis perempuan dengan terang-terangan menyokong pembangunan yang merupakan agenda neo-liberalism di negara dunia ketiga.

Dalam perjalanannya, kebijakan ini berganti nama, berubah menjadi *Woman and Development (WAD)* dan kemudian berubah lagi menjadi *Gender and Development (GAD)*. Perubahan tersebut menunjukkan adanya penekanan yang berbeda dalam gerakan perempuan Indonesia. Misalnya jika dalam *WID* gerakan difokuskan pada perempuan sebagai realitas biologis yang harus menjadi sasaran pembangunan, maka dalam *GAD*, ditekankan bahwa persoalan mendasar dalam pembangunan adalah adanya relasi gender yang tidak adil. Atau dengan kata lain diskriminasi dalam pembangunan bukan karena laki-laki dan perempuan berbeda jenis kelamin, tetapi konstruksi sosial tentang laki-laki dan perempuan yang tidak adil.

Meskipun terjadi perbedaan penamaan dan tentu juga perbedaan penekanan fokus gerakan, tetapi para aktivis perempuan Indonesia saat itu tetap menjadikan konstruksi feminisme Barat sebagai yang ideal. Mereka juga tetap disodori gagasan dari Barat untuk mencapai keadilan gender dalam pembangunan. Karena itulah, misalnya, para pejuang feminisme saat itu

mendorong aturan-aturan anti diskriminasi perempuan secara universal agar diratifikasi oleh pemerintah Indonesia. Salah satunya adalah konvensi global anti diskriminasi perempuan (CEDAW) yang diratifikasi menjadi UU No.8/1978. Pada masa orde baru, para aktivis feminisme dan lembaga yang concern pada isu perempuan juga terlibat aktif dalam strategi gender mainstreaming. Strategi ini sendiri adalah platform for action yang dilahirkan dari konferensi Dunia PBB di Nairobi pada tahun 1985.

Satu catatan menarik dari Mohanty (2022) berdasarkan laporan El-Saadawi, Merinissi dan Vajarathon tentang berbagai konferensi internasional PBB yang terkait perempuan, adalah: kebanyakan dari konferensi tersebut dirancang dan diarahkan oleh Amerika dan Eropa. Sementara peserta dari dunia ketiga hanya pemirsa pasif. Dalam konferensi semacam itu, para feminisme Eropa-Amerika biasanya berusaha memaparkan dirinya sebagai satu-satunya feminisme yang sah. Dengan demikian program-program yang lahir dari konferensi PBB tentang perempuan atau pun konferensi perempuan dan pembangunan, biasanya membawa agenda-agenda dari feminisme Eropa-Amerika.

Selanjutnya peta yang terakhir adalah gerakan perempuan Indonesia pasca

reformasi. Pada masa ini para aktivis perempuan telah berkenalan dengan berbagai perspektif feminisme. Beberapa perspektif dari feminisme gelombang ketiga, misalnya Black Feminisme, Feminisme Multikultural dan Feminisme Post Colonial telah dicecap oleh berbagai aktivis perempuan tersebut. Tulisan-tulisan yang mulai mempermasalahkan universalisme feminisme barat bermunculan cukup banyak. Novel-novel yang menggumuli kisah-kisah perempuan lokal juga mulai tampil mengimbangi kisah-kisah perempuan modern atau perempuan kota dengan cara berpikir liberal. Kendati demikian, sesungguhnya gerakan feminisme tersebut tidak sepenuhnya lepas dari tatapan Barat. Konstruksi pemikiran, paradigma, strategi dan kebijakan yang lahir, pada hakikatnya belum beranjak dari universalisasi persoalan perempuan. Persoalan-persoalan perempuan yang parsial direduksi dalam universalisme tersebut.

Dalam pandangan Mohanty (2022) ada beberapa kategori persoalan perempuan dalam wacana feminisme barat yang sering kali dipukul rata menjadi persoalan perempuan di seluruh kolong langit ini. Misalnya, perempuan sebagai korban kekerasan laki-laki, problem perempuan dalam sistem keluarga (perempuan dan

kekerabatan), problem perempuan dalam pembangunan, problem perempuan karena ideologi keagamaan tertentu dan perempuan yang dianggap masih tergantung (tidak mandiri). Persoalan itu pula yang masih menjadi agenda dalam gerakan aktivis feminisme di Indonesia, hingga di era reformasi sekarang. Tentu saja tidak sepenuhnya salah, karena di antara problem itu mungkin saja memang menjadi problem perempuan Indonesia, tetapi terjebak hanya berada dalam lingkaran problem itu-itu saja, pertanda bahwa gerakan perempuan tersebut tidak peka pada problem perempuan negara dunia ketiga yang lebih spesifik. Tidakkah misalnya mulai ditelisik lebih dalam, bahwa justru problem paling mendasar dari perempuan dunia ketiga adalah karena relasi yang timpang antara Dunia Barat dengan Dunia Ketiga itu sendiri. Imperialisme yang lebih canggih yang dilancarkan oleh Dunia Pertama telah membuat masyarakat dunia ketiga terjatuh dalam kubangan kemiskinan dan perempuan adalah salah satu korban dalam hal ini.

Selain itu menempatkan perempuan selamanya masih tergantung atau dalam posisi inferior, menunjukkan bahwa gerakan feminisme mengabaikan suara dan pengalaman yang berpanorama dari perempuan-perempuan nusantara di luar

yang dibentuk oleh Barat. Perempuan-perempuan tersebut (yang nantinya akan digambarkan lebih lanjut), ternyata tidak sepenuhnya tergantung pada laki-laki. Pada tempat dan waktu tertentu justru merekalah yang memiliki kekuasaan dan menjadi superior.

Pada era reformasi, istilah pemberdayaan perempuan juga masih lekat dalam berbagai program aktivis perempuan. Proyek ini juga memberi penekanan bahwa perempuan Indonesia, khususnya yang ada di desa, lemah dan memerlukan pencerahan. Pandangan semacam itu sejatinya adalah konstruksi Barat tetapi disuarakan dan diangkat kembali oleh feminis Indonesia sendiri. Mohanty (2022) telah menekankan hal ini. Katanya, feminisme Barat tidak harus disuarakan oleh orang-orang Barat, tetapi bisa pula dibunyikan oleh perempuan kelas menengah, perempuan terpelajar dan perempuan kota di negara dunia ketiga dalam memandang perempuan lokal, perempuan desa dan perempuan marginal lainnya. Dalam konteks Indonesia, suara-suara feminisme Barat itu dibunyikan oleh aktivis feminisme kelas menengah kota dengan berbagai agenda-agendanya. Agenda, yang menurut Ahmad Baso (2005) adalah agenda khas perempuan kelas menengah, misalnya penempatan perempuan di parlemen atau soal

kuota perempuan di partai, di legislatif dan di eksekutif, serta penempatan perempuan pada posisi strategis di perusahaan, di BUMN dan berbagai instansi pemerintahan.

Berdasarkan peta gerakan perempuan dari periode Kartini hingga era reformasi, maka kita bisa menarik kesimpulan bahwa feminisme Indonesia tidak bisa lepas dari apa yang diistilahkan Mohanty (2022) sebagai *under the gaze (eyes) of the west*. Dalam konteks tersebut ada beberapa catatan, yang bisa disebut sebagai rangkaian persoalan feminisme Indonesia. Pertama, perempuan dan permasalahannya direproduksi sebagai subjek yang tunggal dan monolitik. Perempuan dilihat sebagai identitas tunggal yang seragam dari Barat hingga ke Timur, dari negara dunia pertama sampai ke negara dunia ketiga. Mereka diposisikan sebagai makhluk yang lemah, tidak berdaya dan masih tergantung pada laki-laki. Dalam konteks ini, perempuan tidak dilihat secara interseksional, tidak dipandang sebagai individu dengan identitas yang beragam.

Kedua, karena perempuan Indonesia sebagaimana halnya perempuan dunia ketiga lainnya dianggap memiliki identitas yang seragam, yakni lemah dan tidak mandiri (tergantung pada laki-laki), maka perlu proyek pemberdayaan. Proyek inilah justru sering kali menunjukkan hegemoni

feminisme dunia pertama terhadap dunia ketiga. Seperti telah dikemukakan sebelumnya, proyek-proyek pemberdayaan yang menjadi agenda di seluruh dunia, biasanya merupakan hasil keputusan pertemuan PBB tentang perempuan atau kongres perempuan sedunia. Berbagai kongres tersebut justru menjadi ajang feminisme Amerika dan Barat menancapkan dominasinya. Relasi kekuasaan dalam agenda-agenda pemberdayaan menyiratkan irisan yang kuat dengan agenda-agenda imperialisme yang mengiringi wacana tersebut. Agenda pemberdayaan yang dilakukan oleh para feminisme kelas menengah kota di Indonesia, kendati mereka anak negeri sendiri, tetapi juga sering terjebak melakukan pemberdayaan yang identik dengan yang dilakukan oleh negara dunia pertama.

Ketiga, analisis terhadap masalah perempuan juga seragam. Dalam hal ini Mohanty (2022) telah membagi menjadi enam masalah yang menjadi universalitas feminisme Barat dalam memetakan problem perempuan di seluruh dunia. Keenam masalah, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, tidak hanya menyimplifikasi problem perempuan di dunia, tetapi juga seakan-akan perempuan dalam tiap masalah itu tidak berubah sepanjang masa. Salah satu

contoh yang diuraikan oleh Mohanty adalah bagaimana Juliette Minces mengonstruksi sistem kekerabatan dan pengaruhnya bagi perempuan di masyarakat Arab Muslim. Minces dalam hal ini, kata Mohanty, melihat sistem kekerabatan itu adalah produk kebudayaan patriarki. Sistem kekerabatan inilah yang dianggap mempengaruhi entitas lain yang terpisah, yaitu perempuan. Dan di sinilah pukul rata itu, karena semua perempuan terlepas dari perbedaan kasta dan budaya dianggap dipengaruhi oleh sistem tersebut dan selamanya dalam posisi tertindas. Hal ini dianggap berlaku sepanjang masa sejak dari masa sebelum Nabi Muhammad SAW, pada era Nabi SAW, hingga sekarang.

Keempat, deskripsi tentang perempuan Indonesia, terutama yang dilakukan oleh para feminis Barat, misalnya Joost Cote dalam *On Feminism and Nationalism (Kartini Letters to Stella Zeehandelaar 1899-1903)* atau juga Laurie J Sears (1996), *Fantazing the Feminine in Indonesia* memang telah bisa memberikan gambaran dan informasi yang kaya tentang perjuangan perempuan Indonesia. Tetapi seperti dikatakan Aijaz Ahmad (1992), proses describing dalam pengetahuan tidak semata-mata sebagai penggambaran objek, tetapi sekaligus menempatkan objek tersebut dalam lingkungannya, mengotak-atik dan

mengonstruksi objek sesuai dengan ideologi tertentu. Maka apa yang dilakukan orang Barat dalam memberikan gambaran tentang perempuan di Indonesia dalam tulisan-tulisannya, tidaklah sekedar mendeskripsikan semata, tetapi juga tengah membangun sebuah wacana tentang feminisme di Indonesia pada masa itu. Sebuah wacana yang tidak netral, karena di saat yang sama tengah menunjukkan bagaimana kuatnya pengaruh ide-ide Barat atau bahkan penggambaran itu seakan-akan menempatkan bahwa Feminisme Indonesia adalah Feminisme Barat itu sendiri.

MEMBACA PENGALAMAN PEREMPUAN NUSANTARA

“White Woman Listen!” Begitu judul pembuka dari karya Hazel Carby (1982). Tulisan itu sendiri judul lengkapnya adalah *“White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood.”* Sebagaimana judul pembukanya yang cukup provokatif, tulisan ini memang meminta Feminisme Barat mendengarkan suara-suara dan pengalaman dari perempuan kulit hitam. Carby dengan nada menuntut menyatakan ketika kata ganti yang digunakan oleh feminisme (Barat) adalah “KITA”, maka apa sesungguhnya yang dimaksud dengan KITA? Apakah dengan demikian pengalaman dan gerakan Feminisme Barat merepresentasikan

pengalaman perempuan secara universal? Apakah dengan mengatakan KITA berarti feminisme barat menarik kesejajaran masalah seluruh perempuan di kolong langit ini? Tunggu dulu! Karena, demikian Carby, yang dialami perempuan kulit hitam adalah penindasan serentak atas nama patriarki, kelas dan ras! Problem yang beragam semacam itu belum tentu menjadi masalah perempuan di Barat.

Carby dalam tulisannya itu menunjukkan bahwa sejatinya sejarah, narasi, masalah dan pengalaman perempuan di dunia ini berbeda satu sama lain, karenanya tidak cukup baik jika melulu hanya menuliskan universalisme gerakan perempuan di dunia. Perlu muncul tulisan-tulisan yang menunjukkan pengalaman perempuan lebih spesifik sesuai dengan konteks dan historisitasnya masing-masing. Perempuan kulit hitam, yang berkulit kuning langsung ataupun sawo matang mesti didengarkan suaranya melalui narasi-narasi mereka sendiri.

Karena itulah pada bagian ini, pengalaman berbeda dari perempuan nusantara akan ditampilkan. Pengalaman yang lebih spesifik yang boleh jadi berbeda dengan pengalaman perempuan di Barat. Dalam membaca pengalaman perempuan nusantara ini, saya akan menyajikan dua hal.

Pertama, tokoh-tokoh pergerakan perempuan sebelum Kartini (meski tidak semua) untuk memperlihatkan bahwa kesadaran tentang keadilan gender ini telah muncul jauh sebelum Kartini, sosok yang oleh Feminis Barat ataupun feminis kelas menengah di Indonesia dianggap sebagai tonggak gerakan feminisme Indonesia. Sekaligus dengan menampilkan tokoh-tokoh perempuan tersebut menunjukkan bahwa perempuan Indonesia selain tidak lemah juga telah menyadari arti penting tentang pendidikan.

Kedua, pengalaman perempuan lokal (adat). Merekalah yang selama ini diasumsikan tertindas, lemah dan tidak berdaya justru karena mereka berada dalam komunitas dan kebudayaan lokal. Suara dan pengalaman perempuan lokal ini perlu didengar agar kita mengetahui bagaimana sesungguhnya relasi yang terbangun antara laki-laki dan wanita di ruang yang sunyi tersebut.

TOKOH PEREMPUAN NUSANTARA: DARI SAUDAGAR, PANGLIMA PERANG, HINGGA ULAMA

Tidak salah jika kita mengatakan nusantara sesungguhnya adalah gudangnya perempuan yang hebat. Sebelum era Kartini, di negeri ini telah banyak perempuan mengagumkan. Mereka tercatat sebagai saudagar, diplomat, guru, pejuang, panglima perang dan juga ulama. Predikat yang

menunjukkan bahwa perempuan di nusantara adalah sosok yang kuat, cerdas, dan telah berkiprah di ruang-ruang publik. Sosok perempuan hebat itu dapat kita sebutkan di antaranya adalah Ruhanna Kuddus, Cut Nyak Dien, Martha Cristina Tiahahu, Opu Daeng Risaju, Rasuna Said, Ratu Kalinyamat dan seterusnya.

Ruhanna Kuddus adalah perempuan yang aktif menulis dan mengkritik berbagai ketimpangan gender di surat kabar Poetri Hindia. Ia secara khusus menerbitkan sendiri surat kabar Soenting Melaju pada 1912 untuk menyuarakan persoalan perempuan lebih nyaring. Bisa dibilang ia adalah jurnalis feminis pertama di nusantara. Sementara Cut Nyak Dien, Cristina Tiahahu, Opu Daeng Risaju dan Rasuna Said adalah para perempuan pejuang yang melawan kolonialisme. Ada yang secara langsung angkat senjata, tetapi ada pula melalui gerakan organisasi. Adapun Ratu Kalinyamat sendiri adalah tokoh perempuan Jepara, satu daerah dengan Kartini. Ia pernah menjadi penguasa di daerah itu selama 30 tahun dan memiliki armada perang laut yang kuat. Ratu Kalinyamat disebut ratu pemberani oleh sejarawan Portugal, De Coute. Katanya: *“Rainha de Japara, senhora poderosa e rica, de kranige Dame (Ratu Jepara adalah perempuan berkuasa lagi kaya dan juga*

pemberani).”

Namun selain tokoh perempuan di atas ada beberapa sosok yang saya akan tampilkan di sini, yaitu, Malahayati (1550-1615), Nyi Ageng Pinatih (1334 Saka/1412 M) dan Nyai Mas (abad 15). Tokoh-tokoh ini penting dimunculkan karena mereka jarang dibicarakan. Padahal mereka telah membangun gerakan, terjun di masyarakat, mengangkat derajat kaum wanita dan menjadi perempuan-perempuan yang hebat pada masanya sejajar dengan laki-laki. Sementara pada tahun-tahun yang disebutkan di atas feminisme di Eropa/Barat sendiri belum muncul.

Feminisme Barat sendiri lahir ditandai dengan munculnya tulisan Mary Wollstonecraft, *A Vindication of The Rights of Woman*. Tulisan ini dianggap sebagai kritik terhadap Revolusi Prancis yang tidak memberi tempat pada perempuan. Dalam tulisan lain disebutkan bahwa gerakan feminisme seiring dengan era pencerahan Eropa yang dipelopori oleh Lady Mary Wortley Montagu dan Marquis de Condorcet, sekitar tahun 1785. Sementara istilah feminisme dibentuk pertama kali pada tahun 1837 oleh Charles Fourier. Di Amerika mulai berkembang setelah munculnya tulisan John Stuart Mill, *The Subjection of Women* (1837) (Kristeva, 2015). Sementara itu Kongres

Pertama Perempuan (*first women right convention*) yang menyuarkan hak kaum hawa baru berlangsung di tahun 1848 (abad ke 19) di Amerika Serikat.

Feminisme, dengan demikian, muncul di Eropa di awal abad ke 18 dan baru berkembang pesat sejak abad ke 20. Artinya munculnya tokoh-tokoh perempuan nusantara tadi mendahului Feminisme Eropa, 200 hingga 300 tahun lebih cepat. Boleh saja secara personal, kata Denny JA, ada tokoh Eropa yang muncul sebelum abad ke-18, misalnya Ciztina de Pisan, 1364-1430. Tetapi seperti ditulis Simone de Beauvoir, ia hanyalah penulis yang mengangkat kesetaraan perempuan, tapi belum menjadi perempuan yang terjun langsung, dalam bahasa kita sekarang, menjadi aktivis (Denny JA, 2022). Sementara tiga tokoh perempuan nusantara yang disebutkan tadi adalah perempuan yang bertindak dan berkiprah sebagai aktivis dan terjun langsung di masyarakat.

Mari kita mulai cerita pertama, yaitu kisah perempuan bernama Malahayati. Sosok ini mewakili perempuan yang kuat, mandiri, pemberani dan mampu memanfaatkan apa yang dianggap kelemahan perempuan menjadi kekuatan. Malahayati yang juga dikenal dengan nama lain Keumalahayati adalah putri dari Laksamana Mahmud Syah,

sementara kakeknya adalah Laksamana Muhammad Said Syah. Suaminya juga seorang laksamana bernama Zainal Abidin. Keluarga Malahayati adalah para kesatria laut. Karena itulah Malahayati akrab dengan semangat kebaharian. Kelak pada tahun 1599, Malahayati juga merengkuh gelar laksamana sebagaimana keluarganya yang lain atas keberaniannya yang luar biasa.

Sebelum terjun ke kancah pertempuran, Malahayati telah menempa dirinya di satu sekolah militer Aceh: Ma'had Baitul Maqdis. Di sini ia belajar agama, bela diri dan berbagai ketangkasan prajurit. Sebagai catatan, Malahayati sudah bersekolah 250 tahun sebelum Kartini berjuang untuk pendidikan kaum perempuan di Indonesia.

Dalam rentang tahun 1585–1604, Malahayati telah memegang jabatan sebagai Kepala Barisan Pengawal Istana Panglima Rahasia dan Panglima Protokol Pemerintah. Pada saat itu Malahayati memimpin sekitar 2000 janda-janda yang suaminya sudah terlebih dahulu syahid. Pasukan janda dari Malahayati ini disebut sebagai *Inong Balee*.

Aksi paling heroik dari Malahayati bersama pasukan Inong Baleenya saat melakukan pertempuran dengan Belanda pada tahun 1599. Dalam pertempuran itu Malahayati dan pasukannya berhasil

mengalahkan pasukan Belanda. Salah satu komandan pasukan Belanda Cornelis de Houtman, tewas di tangan Malahayati setelah bertempur satu lawan satu di geladak kapal. Houtman tidak sanggup menghadapi kemampuan bertarung Malahayati yang luar biasa.

Malahayati adalah gambaran dari sosok perempuan timur yang kuat, berani dan cerdas. Karakternya menunjukkan bahwa apa yang selama ini dilekatkan oleh orang Barat terhadap perempuan timur, tidak terbukti. Malahayati menunjukkan perempuan dalam konteks masyarakat nusantara tidak pernah dikerangkeng dalam ruang domestik. Mereka bisa melakukan aktivitas yang sama dengan yang dilakukan kaum pria. Malahayati sendiri sudah terjun ke medan laga ketika suaminya masih hidup. Dalam satu pertempuran dengan Portugis, Laksamana Zainal Abidin, suami dari Malahayati gugur di medan laga. Sejak itulah ia melanjutkan perjuangan suaminya.

Hal ini menggambarkan dalam masyarakat Aceh yang menjadi arena dari Malahayati sudah tercipta kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Mereka telah terbiasa saling melengkapi dalam berbagai aktivitas politik, militer dan ekonomi. Anthony Reid (1998) sebenarnya juga telah mengakui itu. Dalam tulisannya yang menggambarkan posisi dan peran perempuan

di Asia Tenggara pra kolonial dengan Aceh, Demak dan Makassar di antaranya, Reid menyatakan bahwa perempuan di tempat tersebut telah memiliki otonomi dan kemampuan berperan ganda. Peran ganda tidak dimaknai sebagai persoalan perempuan, karena hal yang sama juga dilakukan oleh laki-laki. Kerja-kerja di ruang domestik (rumah tangga) dan publik (ekonomi, politik dan bahkan militer) dilakukan dengan saling menopang antara laki-laki dan perempuan.

Peran perempuan dan laki-laki yang sama kuatnya itu dengan jelas disebut Reid (1998):

The women who occupied the thrones of Aceh, Jambi, and Indragiri in the seventeenth century similarly traded and speculated at least as vigorously as their male counterparts. (Pada abad ke-17 para perempuan yang berdiam di Aceh, Jambi, dan Indragiri, juga melakukan perdagangan dan spekulasi yang sama hebatnya dengan para prianya).

Apa yang dilakukan oleh Malahayati dan pasukannya, Inong Balee, juga menunjukkan apa yang dianggap kelemahan, misalnya karena status janda, bisa berubah menjadi kekuatan. Dengan pasukan Inong Balee tersebut tercermin satu kekuatan dan kemandirian. Status janda tidak membuat seorang perempuan menjadi makhluk lemah dan perlu disantuni.

Malahayati dan pasukannya, sebagai Muslimah, tentu tahu bahwa dalam Islam, janda masuk dalam kategori mustadhafin (kelompok lemah yang bisa disantuni), tetapi Malahayati membuktikan bahwa kategori tersebut tidak berlaku universal. Dengan kategori mustadhafin itu juga tidak bisa dipukul rata bahwa seorang janda secara esensial pastilah lemah. Situasi dan konteks tertentu membuat apa yang pada tempat lain adalah subjek lemah, bisa berubah menjadi kuat dan pemberani.

Inong Balee dalam konteks masyarakat Aceh telah menjadi kosa kata sendiri yang justru menunjukkan kekuatan para janda. Peristiwa peperangan dan bencana alam yang berkali-kali dialami oleh para perempuan Aceh, menjadikan mereka siap dengan kondisi paling sulit. Mereka telah mengalami pertempuran melawan Portugis, Belanda, hingga pertempuran melawan militer bangsa sendiri. Semua peristiwa ini telah menempa mereka untuk bersiap menjadi janda yang kuat dan mandiri dan harus memiliki strategi bertahan hidup jika suatu saat harus kehilangan suami.

Situasi lingkungan yang sering mengalami pertempuran, menjadikan perempuan Aceh siap terlibat secara langsung dalam medan laga. Karena itulah selain Malahayati, kita mengenal nama-nama

perempuan pejuang dari negeri ini, di antaranya adalah Cut Nyak Dien. Seperti halnya Malahayati, Cut Nyak Dien sendiri telah ikut bertempur pada masa suaminya masih hidup, bahkan konon itulah yang menjadi syaratnya ke Teuku Umar saat ingin dipersunting; “harus diizinkan ikut bertempur bersama”. Cermin keterlibatan perempuan Aceh dalam berbagai pertempuran, dapat disimak dalam Hikayat Perang Sabil. Syair dan narasi dalam hikayat itu, kata Rahmah (2008) menggambarkan perempuan Aceh juga memiliki keinginan dan peluang yang sama tampil di *front line*. Jihad di medan perang bukan hanya tanggung jawab laki-laki, tapi juga menjadi tugas perempuan. Ini berbeda dengan pandangan kaum jihadis era modern yang menurut Gambetta & Hertog (2017) hanya menempatkan perempuan di ruang domestik belaka. Tugasnya hanya menyenangkan suami dan menjadi alat reproduksi anak yang diharapkan menjadi generasi jihadis. Belakangan pandangan ini memang direformasi oleh beberapa kelompok jihadis dengan mulai menempatkan perempuan untuk ikut di *front line*, tetapi oleh banyak pengamat hanya dilihat sebagai strategi dibanding adanya kesadaran tentang keadilan gender.

Kisah dari sosok Malahayati ini menunjukkan bahwa perempuan-perempuan

Aceh, sebelum mereka bersentuhan dengan Barat baik melalui proses kolonisasi maupun perkenalan melalui wacana feminisme, telah mengerti akan arti kesetaraan. Mereka telah menjadi sosok yang kuat dan pemberani yang sebenarnya diam-diam diakui oleh orang Belanda sendiri. Mereka digelari '*de grootes dames*' (Para Perempuan yang Agung) (Rahmah, 2008).

Setelah Malahayati, selanjutnya kita bergeser ke tokoh perempuan lainnya, yaitu Nyai Mas. Kehadiran tokoh perempuan ini lebih dulu lagi. Ia berkiprah pada abad ke-15. Nyai Mas adalah generasi awal ulama perempuan di Indonesia. Ia berguru langsung di pesantren Pondok Putri Tuban. Pesantren Tuban terkait erat dengan Syekh Jamaluddin al-Husaeni, sesepuh para Wali Songo yang dikenal sebagai pengembang Islam di nusantara.

Mengenai Pesantren Tuban ini diungkapkan dalam satu cerita yang terdapat pada Serat Rangsang Tuban. Disebutkan dalam naskah tersebut bahwa salah seorang tokoh di pedukuhan Sumber Rejo bernama Kyai Wulusan berguru pada Syekh Jamaluddin al-Huseini. Kyai Wulusan inilah yang kemudian mendirikan Masjid dan pesantren bagi laki-laki maupun perempuan. Disebutkan dalam naskah tersebut hal 61:

Ki Ageng Wulusan....Hadamel Masjid Agung surambin nipun phanjang tepang kaliyan griya pawestren kiwatenggeng ning Masjid....(Ki Ageng Wulusan mendirikan Masjid Agung yang memiliki serambi yang luas yang bersambung dengan Griya Pawestren kiri kanan).

Pawestren biasanya hanya dianggap sebagai tempat salat yang dikhususkan bagi perempuan di Masjid-masjid tertentu. Tetapi dalam naskah Rangsang Tuban, pawestren tidak hanya sekedar tempat salat khusus bagi perempuan, tetapi juga pondok atau griya tempat para putri belajar. Keberadaan pawestren di masa itu sekali lagi menunjukkan bahwa perempuan di nusantara telah mendapatkan pendidikan sebagaimana kaum laki-laki. Hal ini terjadi lebih dari 300 tahun sebelum era Kartini.

Pada masa-masa Nyai Mas di abad ke-15, bahkan sebelumnya, pendidikan, khususnya dalam bentuk Griya Pawestren (pesantren putri) memang telah marak di nusantara. Yang lain bisa disebutkan pesantren putri yang berdiri di Karawang atas permintaan Rara Panas. Pendiri pesantren ini adalah Syekh Kura. Di pesantren ini pula Rara Santang ikut belajar. Rara Santang tak lain adalah putri dari Prabu Siliwangi dan ibu dari Sunan Gunung Jati yang memang memiliki minat yang tinggi mendalami Islam. Dengan

demikian pesantren putri telah eksis di nusantara jauh sebelum Nyai Nur Chadijah pada tahun 1914 membangun Mambaul Ma'arif di Denanyar. Nyai Nur Chadijah sendiri sering dianggap pendiri pesantren perempuan pertama.

Serat Rangsang Tuban sendiri adalah sebuah cerita fiksi, tetapi latar belakang dan beberapa tokoh ceritanya adalah tokoh-tokoh yang nyata. Kisah-kisah ini juga diperkuat dengan naskah-naskah lain yang menunjukkan adanya ketersambungan antara Pesantren Putri di Tuban dengan kedatangan para ulama penyiar Islam ke beberapa daerah. Di antaranya adalah Nyai Mas sendiri. Ia diberitakan dalam naskah Hikayat Tanah Hitu datang ke Ternate dalam rangka mengajarkan Islam. Dalam Naskah Hikayat Tanah Hitu karya Imam Rijali, Kodeks Lor 5448 koleksi Leiden disebutkan kedatangan Nyai Mas ini:

Maka diceritakan oleh yang empunya ceritera tatkala raja Tuban dinaikan kerajaan, maka tiada ia bersetia dan muafakat dengan kaum kulawarganya. Maka suatu kaum dua bersaudara, seorang Kyai Tole namanya, dan seorang Kyai Daud namanya dan dan seorang syaudaranya perempuan, Nyai Mas namanya, ia naik serta kelengkapannya membawah dirinya mencari tempat kedudukannya. Hatta dengan kehendak Tuhan Yang Mahatinggi dibawah oleh angin dan arus datang ke Tanah Hitu. Ia masuk dalam labuan Husekaak namanya.

Maka tiada melihat negeri dan tiada manusia, lalu turun daripada kelengkapannya, naik ke darat membuat negeri akan kedudukannya (Imam Rijali, 1655).

Ketiga orang ini adalah murid dari Pesantren Tuban yang sama-sama menyiarkan Islam di Ternate. Keberadaan Nyai Mas menunjukkan bahwa pada masa itu perempuan tidak hanya telah mendapatkan pendidikan sebagaimana kaum pria, tetapi juga mendapatkan posisi sebagai pendakwah di masyarakat. Mereka terjun ke tengah khalayak untuk menyampaikan Islam. Dalam menyampaikan Islam, Nyai Mas sebagai perempuan tidak melupakan kaum wanita dan anak-anak. Dua kelompok ini boleh dikata adalah bagian dari lingkungan keluarga atau apa yang diistilahkan selama ini sebagai ruang domestik. Dakwah Islam saat itu tidak mengabaikan ruang tersebut. Itulah sebabnya Ahmad Baso menyebutkan, dalam dakwah Islam periode awal, sejatinya tidak ada pembedaan peran antara ruang publik dan domestik, bahkan sangat mungkin ruang semacam itu sama sekali tidak dikenal.

Tokoh perempuan terakhir adalah Nyai Ageng Pinatih. Dia adalah perempuan di balik kesuksesan Sunan Giri. Ia mengasuh Sunan Giri, mengadernya dan mempersiapkannya menjadi pemimpin. Tetapi selain berperan menjadi ibu angkat,

Nyai Ageng Pinati juga bekerja sebagai Syahbandar Gresik. Ia juga dikenal sebagai seorang saudagar kaya dengan kapal-kapal dagang yang banyak. Dalam Serat Babad Gresik disebutkan pada tahun saka 1334 atau 1412 M, ia telah memimpin rombongan kapal-kapalnya dalam lawatan ke Cina. Selain melakukan perdagangan ia juga melakukan diplomasi di negeri ginseng tersebut. Kehebatan Nyai Ageng Pinati ini juga dicatat dalam dokumen Dinasti Ryukyu Jepang pada tahun 1420 (Babad ing Gresik Codex Lor No.6780). Nyai Ageng Pinati dikenal dengan beberapa nama: Nyai Gede Pinatih, Nyai Ageng Samboja, Nyai Ageng Maloka, Nyai Salamah dan Nyai Gede Tandes. Nama-nama tersebut diberikan tidak lain untuk menunjukkan perannya yang signifikan dan kehebatan di masa hidupnya. Misalnya nama Gede Pinatih menunjukkan posisinya yang terhormat di masyarakat, Pinatih bisa diartikan sebagai patih. Sementara Nyai Salamah berarti perempuan yang berprestasi (Wikipedia, 2022).

Sejak ia dihadiahi sebidang tanah di Gresik oleh Raja Majapahit, Prabu Brawijaya V, Nyai Pinatih mulai mengembangkan dakwah di Gresik. Tetapi Nyai Pinatih juga menyadari jika hanya semata-mata berbekal ilmu agama, maka dakwah Islam tidak bisa berkembang dengan baik. Ia pun mempelajari

ilmu ekonomi dan pertanian lalu mengelola tanah yang diberikan dan mengembangkan perdagangan di Gresik. Nyai Pinatih pun menjelma sebagai pendakwah perempuan sekaligus seorang saudagar yang berhasil. Pada masa itu Gresik dikenal sebagai kota yang dihuni oleh berbagai etnis. Ada Jawa, Tionghoa, Arab dan bangsa Melayu. Tetapi Nyai Pinatih berhasil membangun masyarakat yang toleran dan saling menghargai satu sama lain. Karena itulah ia dianggap pula telah menjadikan Gresik sebagai kota kosmopolitan. Kota yang telah terhubung dengan dunia lain dan diperhitungkan, sekaligus kota yang menghargai keragaman (Nurrohmat, 2018; Hilmiyah, 2019).

Pada 1458 ia diangkat menjadi syahbandar. Ada dua versi cerita mengenai pengangkatannya menjadi syahbandar. Satu versi menyebutkan ia diangkat oleh Raja Majapahit Brawijaya V menggantikan Ali Hutomo yang mangkat pada 1449. Versi lain menyebutkan ia diangkat menjadi syahbandar oleh Dinasti Ming menggantikan Laksamana Cheng Ho. Pada masa ia menjadi syahbandar di Gresik, Nyai Pinatih diceritakan berhasil membangun perekonomian Gresik dengan gemilang. Ia memindahkan pusat Pelabuhan dari Desa Bandaran ke Desa Kelingan. Nyai Pinatih juga membangun tempat pembuatan kapal dan peti kemas yang dinamakan

blandongan. Ia juga memperlancar distribusi barang dari pelabuhan ke pedalaman, sehingga di daerah yang jauh dari pelabuhan juga tidak kekurangan barang-barang yang dibutuhkan. Nyai Pinati memanfaatkan kuda sebagai sarana transportasi, baik yang menghela kereta maupun mengangkut langsung barang-barang dari Pelabuhan ke berbagai pelosok di Gresik. (Nurrohmat, 2018; Hilmiyah, 2019; Mustakim, 2005).

Yang menarik dari peran Nyai pinati ini adalah ia mampu memadukan kerja sebagai ibu (khususnya ibu angkat bagi Sunan Giri). Ia mendidik dan mempersiapkan dengan baik Sunan Giri yang dikenal pula dengan nama Raden Paku, Joko Samudro dan Muhammad Ainul Yakin. Bisa dibayangkan dalam hal ini Nyai Pinatih mengader di balik layar dalam rangka mempersiapkan tokoh baru yang akan melanjutkan dakwah Islam. Tetapi di saat yang sama ia bisa bekerja dengan baik di masyarakat, menjadi saudagar dan syahbandar bahkan juru dakwah dalam proses islamisasi nusantara.

Peran Nyai Pinatih dalam membangun Pelabuhan Gresik yang maju sangat membantu Sunan Giri menjadikan tempatnya yaitu Giri sebagai salah satu pusat pengaderan ulama. Dengan Pelabuhan Gresik yang berkembang, banyak orang datang ke tempat itu untuk berdagang dan juga belajar agama.

Tiga Datuk, yaitu Datuk Sulaiman, Datuk ri Bandang dan Datuk ri Tiro, tiga penganjur Islam di Indonesia Timur pernah berguru di tempat ini. Dengan Pelabuhan yang maju, Sunan Giri juga bisa mengutus beberapa murid-muridnya ke berbagai tempat. Di antaranya Datuk ri Bandang ke Makassar, Buton, Kalimantan Timur, Maluku dan Tidore, Sunan Prapen ke Bali dan Lombok, serta Lambung Mangkurat ke Banjarmasin.

Islamisasi di Nusantara memang tidak bisa dilepaskan dari peran Sunan Giri. Dialah yang mengader beberapa murid dan mengirimnya ke berbagai tempat. Tetapi tidak bisa dilupakan di balik Sunan Giri ada sosok Nyai Pinatih. Dialah yang mempersiapkan Sunan Giri dan melapangkan jalan agar tempat Sunan Giri bisa menjadi pusat pendidikan atau pengaderan para ulama, sekaligus mempermudah pengiriman kader-kader itu ke berbagai tempat. Nyai Pinatih mempersiapkan perangkatnya. Ia menyulap Pelabuhan Gresik menjadi terpandang, mempersiapkan bekal untuk berdakwah dan juga kapal-kapal yang bisa digunakan untuk ekspedisi.

Kisah Nyai Pinatih menunjukkan perempuan pada masanya tidak hanya kuat, tetapi juga cerdas dan mandiri. Tetapi selain itu yang paling penting lagi pada kisah Nyai Pinatih ini semakin jelas menyuratkan bahwa

batas antara publik dan domestik itu semakin kabur. Apa yang kita anggap selama ini sebagai domestik, ternyata menjadi tempat yang sangat menentukan untuk keberhasilan berbagai tugas-tugas di ruang publik. Demikian halnya publik dan domestik adalah arena yang mudah bagi Nyai Pinatih untuk berpindah-pindah. Ia bisa mempertukarkan keduanya dalam kehidupan sehari-hari.

PENGALAMAN PEREMPUAN LOKAL

Pengalaman perempuan nusantara lainnya bisa kira serap dari cerita para perempuan di masyarakat adat atau komunitas lokal. Kisah-kisah tentang mereka ini banyak sekali di nusantara. Kisah mereka penting disuarakan, karena dalam konteks feminisme multikultural perempuan lokal ini adalah salah satu yang mengalami *the otherness of the other*, yang liyan di antara yang liyan. Sebagai yang liyan dari yang liyan, sering kali suaranya tak terdengar, ditindih oleh suara-suara yang mewakilinya, yaitu para aktivis feminisme Barat atau kelas menengah kota. Lebih dari itu sering kali pula yang menindas mereka bukanlah relasinya dengan laki-laki dan tradisi yang dianggap patriarki, tetapi justru berasal dari luar. Proyek-proyek pemberdayaan atau pembangunan terhadap perempuan lokal tidak jarang malah membuat mereka terasing

sebagai perempuan dengan pengalaman kulturalnya sendiri.

Pada bagian ini saya akan mengangkat contoh pengalaman perempuan di komunitas Karampuang-Sinjai, Sulawesi Selatan. Tentu pengalaman berbeda bisa terjadi di komunitas adat lainnya, tetapi setidaknya contoh ini diharapkan bisa menunjukkan bahwa perempuan lokal memiliki pengalaman tersendiri yang tidak melulu soal ketidakberdayaan.

Dalam komunitas lokal Karampuang, perempuan terlibat dalam hampir semua ritual-ritual adat. Hal itu dimungkinkan karena dalam struktur adat yang disebut dengan *ade' eppa* (adat empat) perempuan menjadi salah satu dari struktur tersebut. *Ade eppa* ini antara lain: *To Matoa*, *Galla*, *Sanro dan Guru*. Keempat struktur adat disebut *Eppa Alian Tettenna Anuae* (Empat tiang penopang keutuhan negeri). Keempatnya adalah satu kesatuan. “Satu untuk empat, empat untuk semuanya”, demikian kira-kira gambarannya. Posisi *sanro* biasanya ditempati oleh perempuan. Jadi istilah kuota, sejatinya telah dikenal dalam perempuan Karampuang. Buktinya dalam struktur adat sudah pasti ada tempat untuk mereka.

Mungkin ada yang bertanya, mengapa hanya satu posisi yang dijabat perempuan? Kenapa tidak dua, supaya seimbang? Bagi

masyarakat Karampuang representasi perempuan dalam kebudayaan tidak harus ditentukan secara kuantitatif, tetapi sejauh mana suara dari perempuan tersebut ikut menentukan. Karena itu bagi mereka tidak menjadi soal perempuan hanya berposisi *sanro*, tetapi yang penting bagaimana perempuan terlibat dan ikut menentukan dalam berbagai tradisi dan ritual mereka.

Dalam tradisi komunitas Karampuang suara perempuan itu menjadi salah satu penentu upacara adat. Misalnya mereka memiliki tradisi musyawarah bersama (*massisahung ade*) untuk menentukan kapan turun ke sawah. Dalam *massisahung ade* itu yang hadir kebanyakan laki-laki, sementara perempuan hanya diwakili satu dua orang saja. Tetapi perlu diketahui acara *massisahung ade* hanya acara formal yang intinya justru untuk mendengarkan suara perempuan. Sebelum musyawarah bersama itu dalam ruang yang tertutup perempuan sendiri melakukan ritual *mabbahana*. Yang hadir hanya para perempuan. Tetapi justru dalam *mabbahana* itulah ritual pentingnya. Penentuan hari, di mana harus dimulai upacara, siapa yang memimpin ritual dan seterusnya, muncul dalam *mabbahana* tersebut. Hasil dari *mabbahana* inilah yang dibawa perempuan ke musyawarah yang lebih besar untuk dibicarakan dengan kaum

laki-laki.

Selanjutnya jika kita lihat secara sepintas, maka akan muncul asumsi *sanro* dan perempuan di acara adat hanya disertai tugas-tugas domestik; seputaran dapur dan menyiapkan makanan. Fungsi *sanro* dibantu dengan *jennang* di antaranya memang mengatur makanan yang akan disajikan dan berbagai perlengkapan yang harus ada dalam upacara adat. Saya menyaksikan seorang *sanro* bernama Puang Jenne yang mengatur prosesi saji menyaji makanan tersebut. Tetapi harus dicatat, makanan yang disajikan dan berbagai perlengkapan itu, tidak semata-mata untuk santapan para tamu. Makanan yang disajikan, termasuk di antaranya buah-buahan, air dan kue-kue adalah bagian dari perlengkapan ritual. Sajian makanan dan tentu saja dapurnya, dengan demikian, bukan semata-mata persoalan domestik tapi juga persoalan publik.

Karena itulah perempuan di komunitas Karampuang tidak menganggap masalah posisi mereka di ruang-ruang domestik. Ruang itu tetap bisa dimanfaatkan untuk menunjukkan kekuatan perempuan dan melalui ruang itu pula mereka mampu melawan dominasi laki-laki. Dalam salah satu ungkapan, perempuan Karampuang mengatakan begini:

“Tencaji Gae ko De gaga seddana

Makkunrai"nasaba niga elo annasu ko de'gaga makkunrai (Tidak akan jadi acara kalau tidak ada suaranya perempuan, sebab siapa yang akan memasak kalau bukan perempuan)".

Perempuan Karampuang tidak berkeluh kesah dengan peran-peran domestik yang dianggap sebagai area penindasan oleh feminisme liberal. Bandingkan dengan surat-surat Kartini yang meratapi sebuah lembaga perkawinan. Dalam surat-suratnya, perempuan dalam rumah tangga semata-mata dianggap sebagai makhluk yang hanya mendukung suami dan melakukan apa yang diinginkan suami. Tidak lebih tidak kurang. Sementara suara perempuan Karampuang dalam menggambarkan ruang domestik justru penuh semangat, bertenaga dan menunjukkan kekuatan mereka dalam memanfaatkan ruang tersebut.

Sementara adat yang digambarkan sering kali mengesampingkan perempuan, tidak tergambar pada komunitas Karampuang. Meski fungsi utama mereka adalah seputar memasak dan hal-hal yang berkaitan dengan dapur serta keluarga, tetapi sekali waktu mereka yang menjadi penentu di ruang publik. *Sanro*, misalnya, akan bertindak sebagai pemimpin ritual dalam *ammanre ase lolo* (syukuran panen padi baru), sementara perempuan lainnya yang mengatur acara tersebut. Laki-laki hanya menjadi

peserta yang ikut sesuai arahan perempuan.

Berbagai simbol-simbol kebudayaan, khususnya yang terlihat dalam struktur rumah adat di Karampuang juga mencerminkan penghormatan pada perempuan. Misalnya, pintu rumah panggungnya terletak di tengah, bukan dari depan atau samping. Jadi rumah adat itu berlubang di tengahnya. Itu adalah simbol perempuan. Lalu di depan pintu terdapat dua dapur besar, simbol dari buah dada perempuan. Simbol ini menunjukkan bahwa perempuan adalah sumber kehidupan. Sebagaimana payudara perempuan yang memberi kehidupan pada seorang anak, demikian halnya dengan dapur yang menjadi sumber kehidupan dalam satu rumah. Jika dapur masih berasap maka tentu kehidupan masih berjalan. Rumah adat Karampuang, dengan demikian, identik dengan perempuan. Ini menunjukkan pentingnya perempuan dalam kebudayaan mereka.

Asumsi bahwa dalam komunitas lokal terdapat budaya kawin paksa atau kawin yang didasarkan karena keinginan orang tua dan keluarga, memang ada, tetapi tidak berlaku universal. Kasus semacam itu juga ada di Karampuang. Tetapi melalui adat dan kebudayaan mereka pula, disediakan ruang untuk menegosiasi dan menyiasati perkawinan 'paksa' itu. Maka dikenallah

adanya tradisi *silariang* (kawin lari). Melalui *silariang* perempuan mendapat kesempatan untuk menikah dengan pilihannya dan tetap terbuka ruang rekonsiliasi dengan keluarganya dalam tradisi yang disebut *mabbaji*.

Komunitas Karampuang menunjukkan bahwa komunitas lokal dengan segenap kebudayaannya memiliki cara tersendiri dalam menempatkan perempuan. Asumsi patriarki dalam kebudayaan mereka dipatahkan oleh praktik-praktik kekuasaan yang berimbang antara laki-laki dan perempuan. Di tempat ini juga tidak terjadi domestikasi perempuan dan karena itu pula ruang domestik tidak dianggap penjara oleh perempuan Karampuang. Justru ruang privat atau domestik adalah arena kontestasi (*the domestic is political*). Sementara di ruang publik, antara laki-laki dan perempuan saling menjalankan peran dan kuasa masing-masing secara bersamaan ataupun bergantian. Pada saat tertentu laki-laki yang terlihat menonjol dalam acara adat, tetapi di saat yang lain perempuanlah yang memegang peranan. Mereka bisa saling bertukar tempat dalam hal memerankan kekuasaannya masing-masing.

M E N U J U F E M I N I S M E NUSANTARA:SEBUAH PENUTUP

Sampailah kita pada titik ini, yaitu merancang bangunan feminisme nusantara.

Berdasarkan namanya, maka tentu tujuan dari feminisme nusantara adalah membangun sebuah gerakan keadilan gender yang berpijak pada pengalaman perempuan nusantara sendiri. Selain itu dalam melihat persoalan perempuan, feminisme nusantara, tidak *menggebyah uyah*, menyapu rata semua persoalan perempuan sama, misalnya lemah karena berada dalam bayang-bayang patriarki, tetapi juga melihat masalah tersebut secara parsial dan spesifik berdasarkan konteks dan historisitas masing-masing perempuan di berbagai tempat.

Arah dari feminisme nusantara ini dengan demikian adalah memberikan ruang pada suara perempuan, khususnya suara perempuan-perempuan lokal nusantara, yang beragam dan berpanorama. Pengalaman perempuan yang beragam, baik dari tokoh-tokoh perempuan masa lalu maupun pengalaman perempuan lokal perlu diangkat, disuarakan dan digaungkan. Kisah-kisah tentang perempuan hebat tidak bisa lagi hanya terpaku pada sosok yang disodorkan dan dikonstruksi Barat. Selain itu perempuan nusantara harus bersuara. Mereka harus bicara, sebab berbagai sejarah dan kisah telah menunjukkan “mereka sanggup bicara”. Sudah saatnya kita menjawab pertanyaan Spivak: “*can the subaltern (woman) speak?*” Caranya dengan mendorong, meminjam

Linda Tuhiwai Smith (1999), perempuan nusantara menyuarkan dan melakukan agendanya sendiri, dalam hal: *writing, networking, negotiating, creating, claiming, testmoning, gendering, celebrating survival, representing, connecting, gendering*, dan berbagai agenda lainnya.

Dengan memberi ruang bagi cerita dari berbagai tokoh perempuan nusantara atau pengalaman perempuan lokal, kita bisa menunjukkan hal-hal yang berbeda dari apa yang dibayangkan oleh Feminisme Barat. Dari sana kita bisa memberi gambaran tentang apa yang kita maksudkan dengan feminisme nusantara itu.

Pertama, cerita Malahayati, Nyai Mas dan Nyai Pinatih, misalnya, menunjukkan bahwa perempuan nusantara yang dianggap tidak berdaya, belum berpendidikan, hanya berkulat di ruang domestik ternyata tidak terbukti. Sosok mereka menunjukkan bahwa perempuan nusantara adalah sosok yang mandiri, berani, dan tidak kalah hebatnya dengan laki-laki dalam berbagai aktivitasnya di ruang publik. Jika selama ini kita lebih banyak mengenal penganjur Islam periode awal, hanya Wali Songo dan murid-muridnya yang laki-laki, ternyata sebelum itu telah ada Nyai Mas yang berdakwah di Ternate atau juga Nyai Pinatih pendakwah sekaligus saudagar di Gresik. Mereka adalah generasi

penyiar Islam sebelum era Wali Songo. Selain itu jika perempuan nusantara dianggap belum berpendidikan sebelum era Kartini, karena belum ada pencerahan dari kolonial tentang pentingnya kesetaraan gender dalam pendidikan, maka lagi-lagi dipatahkan dari kisah Malahayati maupun Nyai Mas. Nyai Malahayati telah mendapatkan pendidikan, tidak hanya agama, tetapi juga didikan militer dan diplomasi. Sementara Nyai Mas pada abad ke-15 telah mencicipi pendidikan agama dalam lembaga Griya Pawestren.

Kedua, kisah perempuan lokal semisal Karampuang juga memberikan gambaran bahwa perempuan sebagai subjek ternyata tidak beridentitas tunggal (ini juga terlihat dari kisah tiga tokoh perempuan dalam tulisan ini). Yang terjadi, seperti diyakini dalam feminisme multikultural adalah *intersectionality*". Istilah ini menurut Kimberle Crenshaw menunjukkan individu (perempuan) adalah seperangkat identitas yang satu sama lain saling berkelindan. Identitas perempuan tidak tunggal (misalnya hanya ibu rumah tangga) tetapi beragam dan hadir sesuai dengan konteks dan relasi yang terbangun. Berangkat dari subjek yang *intersectionality* maka dominasi (*oppression*) tidak berlaku satu arah. Pada saat tertentu perempuan berada dalam bayang-bayang laki-laki, tetapi di saat yang lain perempuan

justru lebih berkuasa dari laki-laki. Sosok *sanro* dalam komunitas Karampuang bisa menjadi contoh. *Sanro* tidak lain adalah juga ibu rumah tangga. Dalam posisinya sebagai ibu rumah tangga ia berada dalam kepemimpinan suaminya. Tetapi saat ia menjadi *sanro* dalam upacara *amanre ase lolo* ia tampil lebih berkuasa dari laki-laki lain. Hal ini juga terlihat dalam sosok Nyai Pinatih. Pada saat tertentu ia adalah istri dari Patih Samboja. Sebagai Muslimah yang taat dalam posisinya sebagai istri dia menerima bahwa suami adalah pemimpin. Tetapi ketika bertindak sebagai saudagar dan syahbandar justru Nyai Pinatih yang berkuasa. Ia mengepalai banyak laki-laki dan memimpin delegasi ke Cina yang tentu anggotanya juga banyak laki-laki. Inilah yang disebut oleh Patricia Hill Jones, *matrix of oppression*, yakni kerangka dominasi yang terjadi berdasarkan konteks (atau posisi) sosial seseorang serta relasi yang sedang dilakukannya. Perempuan dengan demikian, tidak selamanya dilihat sebagai subjek yang melulu tertindas (Rahadian, 2019).

Ketiga, dari apa yang tergambar pada praktik perempuan lokal Karampuang maupun kisah tiga tokoh perempuan sebelumnya, terlihat bahwa tidak ada perbedaan antara domestik dan publik. Kedua area itu bukan menjadi oposisi biner.

Seperti tergambar dalam beberapa kisah yang ditunjukkan sebelumnya, perempuan kadang berada di ruang domestik, tetapi juga bisa beraktivitas di ruang publik. Pada saat mereka menjalankan fungsi-fungsinya di ruang domestik, mereka juga tidak menganggapnya sebagai masalah dan tidak juga menganggap dirinya ditindas. Ruang domestik tetap dianggap ruang yang penting karena menurut perempuan Karampuang: “*de na jaji gaue ko degage mannasu* (tidak jadi satu kegiatan/upacara kalau tidak ada yang memasak).” Memasak di sini adalah representasi domestik. Atau seperti yang dilakukan oleh Nyai Pinatih dengan menjadi ibu asuh dari Sunan Giri. Ibu asuh di sini sebagai representasi domestik tidak menjadi masalah bagi Nyai Pinatih karena ‘mengasuh anak’ adalah ruang untuk mengader calon pemimpin masyarakat.

Praktik yang dicontohkan, baik Nyai Pinatih maupun perempuan Karampuang, sekaligus memberi gambaran bahwa sejatinya dalam masyarakat nusantara tidak ada perbedaan domestik dan publik atau tidak ada anggapan salah satu di antaranya lebih penting. Keduanya sama penting, dan karena itu baik laki-laki maupun perempuan boleh bertukar tempat mengisi dan beraktivitas dalam dua ruang itu. Ahmad Baso (2020) malah menyebut tidak ada

istilah domestik dan publik. Keduanya sama-sama ruang publik. Hanya yang satu lebih tertutup atau berada di balik layar dan yang lain lebih terbuka karena terjadi relasi dengan berbagai pihak.

Keempat, masalah perempuan berdasarkan kisah tiga tokoh perempuan tadi ataupun kisah perempuan Karampuang ternyata tidak universal, tetapi parsial. Dalam kisah Malahayati, tidak ada persoalan dalam relasi laki-laki dan perempuan, karena dalam masyarakat Aceh posisi perempuan tidak berada di bawah bayang-bayang laki-laki. Terbukti dalam sejarah Aceh, perempuan dan laki-laki punya kesempatan yang sama memimpin pasukan. Persoalan perempuan Aceh adalah persoalan kolonialisasi. Sejak zaman Portugis di abad ke-16, hingga DOM (daerah operasi militer) di era orde baru, persoalan perempuan Aceh kebanyakan terkait dengan kolonialisme tersebut. Sementara dalam kisah perempuan Karampuang, masalah mereka bukan dengan budaya patriarki, tetapi justru tekanan dari luar yang menginginkan Karampuang menjadi lebih modern, sekaligus sebagai muslim, harus berislam yang murni. Menjadi lebih modern dan menjadi Islam murni artinya harus mengubah struktur kebudayaan di mana tempat perempuan Karampuang itu sendiri eksis. Tradisi, ritual dan upacara adat

di mana perempuan mendapatkan tempat dan kuasa, terancam diruntuhkan.

Kelima, kebudayaan yang melingkupi perempuan nusantara tersebut tidak dilihat sebagai sesuatu yang monoton, misalnya hanya melulu soal keterkungkungan perempuan karena dominasi patriarki. Kebudayaan adalah konstruksi dan sekaligus arena kekuasaan untuk berkontestasi memberi makna. Karena itu dalam kebudayaan masyarakat lokal, perempuan seperti halnya laki-laki sama-sama punya peluang untuk memberikan makna pada kebudayaannya. Istilah '*janda*', misalnya, bisa dikonstruksi dalam satu kebudayaan sebagai sebuah status yang lemah, identik dengan perempuan penggoda, perebut suami orang dan dianggap benalu. Tetapi perempuan Aceh justru membangun satu makna berbeda soal janda dalam kebudayaan mereka. Melalui, *Inong Balee*, janda di Aceh justru ditampilkan sebagai sosok yang mandiri, berani, mampu menghadapi tantangan, bahkan digambarkan sebagai pejuang.

Inilah yang saya bayangkan tentang Feminisme Nusantara. Tentu masih jauh dari kokoh untuk dianggap sebagai sebuah kerangka dalam gerakan feminisme, tetapi paling tidak tulisan ini memberikan gambaran awal ke mana arah feminisme

nusantara tersebut. Sebagai catatan penting, sekaligus menutup tulisan ini, ada beberapa hal yang perlu digarisbawahi:

Pertama, Feminisme Nusantara tidaklah berarti anti dengan diskursus Feminisme Barat. Bagaimanapun Feminisme Barat telah memberikan kerangka teori yang kokoh dan deskripsi tentang perempuan yang kaya. Hal ini telah membantu gerakan keadilan gender di berbagai tempat. Hanya saja feminisme Barat tidak diletakkan sebagai segala-galanya dalam melihat persoalan perempuan. Ia tidak menjadi mata yang mengawasi seluruh gerakan feminisme. Kritik pada Feminisme Barat dalam hal ini tidak lain karena ia menjadi kekuasaan baru dan dalam hal tertentu menurut Mohanty tidak hanya menjadi esensialis tetapi juga menguatkan diskursus imperialisme itu sendiri. Dialog dengan Feminisme Barat tetap dibutuhkan. Itulah sebabnya dalam tulisan ini saya tetap menggunakan istilah ‘feminisme’, tidak misalnya menggunakan kata lain yaitu *womanist*, *women’s movement* atau *feminology*.

Kedua, dialog dengan Feminisme Barat dibutuhkan agar suara *subaltern* (perempuan lokal nusantara) dapat didengar dan diketahui oleh yang lain, termasuk Barat tentunya. Saya setuju dengan Manneke Budiman (2005), bahwa jangan sampai feminisme

timur (nusantara) mengulang kesalahan yang dibuat *counterpartnya* di Barat. Sibuk bercakap-cakap dengan dirinya sendiri tetapi sudah merasa telah membicarakan persoalan perempuan di seluruh belahan dunia.

Ketiga, feminisme nusantara juga harus mengenali batas-batas esensialisme dan tidak terjebak di dalamnya. Feminisme nusantara tidak bisa menjadi esensialis, dengan misalnya meromantisir pengalaman perempuan nusantara sebagai yang terbaik dalam gerakan feminisme. Esensialisme boleh dimanfaatkan, misalnya menganggap pengalaman perempuan nusantara adalah pengalaman unik dan paling pas untuk perempuan timur, tetapi itu hanya strategi untuk merontokkan universalisme feminisme Barat. Hanya berlaku untuk sementara. Ini, meminjam istilah Svipak, hanyalah *strategic esensialism* (Sangeeta, 2009), esensialisme yang digunakan sebagai strategi, tidak lebih tidak kurang.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Ajaz. 1992. In *Theory: Classes, Nation, Literatures*. London: Verso.
- Arkoun, Mohammed. 1994. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: Westview Press.
- Aripurnami et al. 2013. *Indonesian Women’s Movement: Making Democracy Gender Responsive*.

- Women Research Institute.
- Arivia, Gadis & Nur Imam Subono. 2017. *Seratus Tahun Feminisme di Indonesia*. Jerman: Freiderich Ebert Stiftung
- Babad Ing Gresik. Naskah Perpustakaan Leiden. Codex Lor No. 6780
- Baso, Ahmad. 2016. *Islam Pasca-Kolonial*. Ciputat: Pustaka Afid
- _____. 2005. Ke Arah Feminisme Postradisional. In Edi Hayat & Miftahus Surur, *Perempuan Multikultural: Negosiasi dan Representasi* (Pp. 3-28). Depok: Desantara
- Carby, Hazel. 1982. "White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood" dalam Center for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back: Race in Racism in 70s Britain*. London: Hutchinson
- Cote, Joost. 1992. *Letter from Kartini, an Indonesia Feminist 1900-1904*. Clayton: Monash University
- Denny, JA. 2022. *Tokoh Feminisme Pertama Dunia Ternyata Dari Aceh*. Media Sosial.
- Empu Manehguna. *Serat Rangsang Tuban*
- Gambetta, Diego & Steffen Hertog. 2017. Para perancang Jihad (terj Heru Praseya). Yogyakarta: Gading
- Hilmiyah, Dewi Roihanatul. 2019. Pelabuhan Gresik Sebagai Proses Perdagangan Dan Islamisasi Abad XV-XVI M. Skripsi. Surabaya: Fakultas Adab Dan Humaniora Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
- Imam Rijali. 1655. *Hikayat Tanah Hitu Kodeks Lor 5448*
- J. Sears, Laurie (ed). 1996. *Fantazing the Feminine in Indonesia. Durham and London: Dyuke University Press*
- Yulianto, Vissia Ita. 2006. "Berakhir di Klein Scheveningen." *Jurnal Srhintil*. Edisi 9
- Kartini dan Kiai Sholeh Darat*. kumparan.com. Diakses pada tanggal 15 Mei 2022.
- Kristeva, Nur Sayyid Santoso. 2015. Manifesto Wacana Kiri: membentuk Solidaritas Organik Agitasi dan Propaganda Wacana Kiri untuk Kader Inti Ideologis. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Lacan, Jacques. 1977. *Ecrits: A Selection*. London: Tavistock
- Mohanty, Chandra Talpade. 2022. *Feminisme Tanpa Batas: Dekolonisasi Teori dan Praktik Solidaritas* (terj Astrid Reza et al). Tangerang Selatan: Margin Kiri.
- Muhadjir & Darwis. 2005. *Negara dan Perempuan*. Yogyakarta: Media Wacana.
- Mustakim, Mengenal Sejarah dan Budaya Masyarakat Gresik (Gresik: Dinas P&K Kab. Gresik, 2005), 15
- Norrohmat, Binhad. 2018. *Islam Kosmopolitan di Gresik*. Alif.id diakses pada tanggal 11 Mei 2022.
- Pane, Armijn. 20014. *Habis Gelap Terbitlah Terang*, cetakan 21, Bandung: Balai Pustaka, 2004
- Rahmah, Syarifah. 2008. "Tradisi Lisan dan Konstruksi Perempuan dalam Hikayat Perang Sabil." *Jurnal Srinthil*. Edisi 015

- Ray, Sangeeta. (2009). *Gayatri Chakravorty Spivak: In Other Words*. India: Wiley-Blackwell.
- Reid, Anthony. 1988. "Female Roles in Pre Colonial Southeast Asia. *Modern Asian Studies*. Vol 22. No.3. (h. 629-645)
- Robinson, Kathryn and Sharon Besell. 2002. *Women in Indonesia, Gender, Equity and Development*. Singapore: ISEAS.
- Salim HS, Hairus. 2021. "Perempuan yang Tak Pernah Menyerah tak Pernah Mencampakkan Mimpi." Dalam Hairus Salim. *Mengintip Indonesia dari Lerok dan Oetimu*. Yogyakarta: Diva Press
- Scolten, Elsbeth Locher. 2000. *Women and the Colonial State, Essays on Geand Modernity in the Netberlands Indies 1900-1942*. Amsterdam: Amsterdam Universin Press
- Smith, Linda Tuhiwai. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People*. London: Zed Books
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can The Subaltern Speak." In Carry Nelson & Lawrence Grossberg, *Marxism and the interpretation of Culture* (Pp. 271-313). Urbana University Press
- Wieringa, Saskia Eleonora. 1999. *Penghancuran Gerakan Perempuan di Indonesia*, Indonesian translation edition. Garba Budaya dan Kalyanamitra.
- Wikipedia, Nyai Ageng Pinati, diakses pada 10 Mei 2022.
- Yuniarto, Topan. 2012. *Kartini dan Feminisme di Indonesia*. kompaspedia.kompas.id. Diunduh pada tanggal 14 Mei 2022

PEDOMAN PENULISAN

MIMIKRI

Jurnal Agama dan Kebudayaan

ISSN: 2476-320

E-ISSN: 2775-068X

- Artikel ditulis dengan bahasa Indonesia atau bahasa Inggris dalam bidang kajian Agama dan Kebudayaan
- Artikel ini ditulis dengan kaidah tata bahasa dan kosa kata bahasa Indonesia atau bahasa Inggris yang baku, baik dan benar. Hindari penggunaan ungkapan lisan yang tidak sesuai dengan jalur bahasa ilmiah. Agar memfasilitasi para editor penulis diharapkan menggunakan *spelling check*.
- Artikel minimal 3500 kata dan tidak boleh melebihi 8000 kata.

SISTEMATIKA PENULISAN

1. Judul
2. Nama Penulis, lembaga penulis, alamat lembaga dan email
3. Abstrak
4. Kata Kunci
5. Pendahuluan (Latar belakang, rumusan masalah, tujuan, dan manfaat penelitian, kanjian pustaka (tulisan terkait)
6. Metode Penelitian
7. Pembahasan (temuan dan analisis)
8. Penutup
9. Ucapan terima kasih
10. Daftar Pustaka
11. Lampiran

1. Judul

KETENTUAN PENULISAN

- Judul ditulis dengan huruf capital semua dibagian tengah atas pada halaman pertama
- Judul harus ringkas (6-9 kata). Hindari menggunakan kata seperti “analisis, studi kajian, penelitian, pengaruh, dan lain sebagainya;
- Judul mencerminkan ini artikel. Jangan menggunakan judul yang dapat meyesatkan
- Judul menggunakan (Bahasa Indonesia dan atau Bahasa Inggris)

2. Nama Penulis, lembaga penulis, alamat lembaga dan email

- Nama lengkap penulis (tanpa gelar akademik), nomor telepon, alamat lembaga, dan alamat email penulis yang tertulis di bawah judul
- Penulis yang lebih dari satu orang, menggunakan kata penghubung “ dan” bukan “&”

3. Abstrak

- Abstrak ditulis satu paragraph sebelum isi naskah
- Abstrak tidak memuat uraian matematis, dan mencakup esensi utuh penelitian, metode dan pentingnya temuan dan saran atau kontribusi penelitian
- Abstrak Bahasa Indonesia maksimal 250 kata dan abstrak Bahasa Inggris maksimal 150 kata

4. Kata Kunci

- Kata kunci Bahasa Indonesia dan atau Bahasa Inggris terdiri (4-5 kata)
- Kata kunci (keywords) ditulis dengan huruf tebal (bold dan italic)

5. Pendahuluan

- Memuat latar belakang, urgensi penelitian, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka (tulisan terkait)
- Hindari menggunakan singkatan seperti dll, dst, krn, dsb, dan lain sebagainya.
- Singkatan institusi dan lain sebagainya hendaknya ditulis lengkap pada pertama munculnya
- Jangan menggunakan hurufg tebal, huruf yang digaris dibawahi, atau huruf dengan tanda yang lain
- Kata dalam bahasa lain daripada bahasa yang digunakan dalam artikel dimiringkan
- Jangan miringkan kata yang ingin dititikberatkan. Kata yang dititikberatkan ditandai dengan tanda kutipan (“) sebelum dan setelah kata atau ungkapan yang ingin dititikberatkan
- Kutipan harus jelas dimana awal dan akhirnya. Kutipan diawali dan diakhiri dengan tanda kutipan tunggal (‘). Kutipan dalam kutipan diawali dan diakhiri dengan tanda (“).

6. Metode Penelitian

Memuat berbagai teknik dan strategi yang digunakan dalam penelitian diantaranya: jenis penelitian, lokasi penelitian, populasi (sampel penelitian), instrument penelitian (teknik) pengumpulan data, dan teknik analisis data yang digunakan.

7. Pembahasan

- Merupakan inti dari pembahasan yang berusaha menjawab rumusan masalah penelitian yang diangkat dan dianalisis secara deskripsi dan interprestasi data-data. Pembahasan dilakukan secara mendalam yang didasarkan pada teori-teori yang digunakan.
- Untuk tabel dan gambar (grafik) sebagai lampiran dicantumkan pada halaman sesudah teks. Sedangkan tabel dan gambar, baik di dalam naskah maupun bukan harus diberi nomor urut.
- Tabel dan gambar harus disertai judul. Judul tabel diletakkan di atas tabel sedangkan judul gambar diletakkan di bawah gambar
- Garis tebal yang dimunculkan hanya pada bagian header dan garis bagian paling bawah tabel sedangkan untuk garis vertical pemisah kolom tidak dimunculkan.
- Tabel atau gambar bisa diedit dan dalam tampilan berwarna yang representatif
- Ukuran resolusi gambar minimal 300 dpi

8. Penutup

Memuat kesimpulan dari pembahasan

9. Ucapan Terima Kasih

Ucapan terima kasih berisi wajar penghargaan terhadap pihak-pihak yang terlibat dalam penelitian dan penyusunan artikel yang ditujukan kepada siapa saja yang patut diberikan ucapan terima kasih, baik secara lembaga/institusi, pemberi donor ataupun individu.

10. Daftar Pustaka

Daftar rujukan yang digunakan dalam penulisan artikel Mimikri minimal 13 buku, dan dianjurkan pula merujuk jurnal nasional maupun internasional. Hindari rujukan dari internet yang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Jika memungkinkan menggunakan aplikasi Mendeley. Daftar rujukan ditulis sebagai berikut:

- Nama penulis: nama keluarga dahulu disusul dengan nama pribadi, jika tidak terdapat nama keluarga, nama ditulis seadanya
- Tahun terbitan
- Judul: judul buku ditulis dengan huruf miring, Judul artikel ditulis di antara tanda kutip (‘) disusul dengan koma dan tidak memakai huruf miring, jurnal atau majalah atau buku dari mana artikel dirujuk ditulis dengan huruf miring.
- Informasi tentang tempat dan nama penerbit
- Setiap rujukan berakhir dengan titik (.)

Pengiriman Artikel

- Artikel dikirimkan secara Open Journal System (OJS) melalui email jurnalmimikri@gmail.com
- Artikel yang dikirim wajib dilampiri biodata ringkas penulis dan pernyataan keaslian tulisan
- Artikel/naskah yang dikirim tidak melanggar hak cipta, belum dipublikasikan pada jurnal manapun atau telah diterima untuk dipublikasi pada jurnal lainnya
- Kepastian naskah dimuat atau tidak akan diberitahukan melalui email dan artikel yang tidak dimuat tidak dikembalikan.

Alamat Jurnal Mimikri Bidang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan
Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar

Jalam A.P. Pettarani No. 72 Makassar

Telepon: 0411-452952

Email: jurnalmimikri@gmail.com

Pimpinan Redaksi

Muhammad Irfan Syuhudi, M.Si.