

SERI BUKU 2

AGAMA, GENDER, DAN IDENTITAS

AGAMA, KEBIJAKAN PUBLIK,
& TRANSFORMASI SOSIAL
DI ASIA TENGGARA

PENYUNTING: DICKY SOFJAN, Ph.D.
PENERJEMAH: ANY MARSIYANTI, M.A.



Buku ini diterjemahkan dari kumpulan artikel bahasa Inggris berjudul *Religion, Public Policy and Social Transformation in Southeast Asia: Religion, Identity and Gender*, Vol. 2 (Globethics.net, 2016)

Penyunting: Dicky Sofjan, Ph.D.
Penerjemah: Any Marsiyanti, M.A.
Pemeriksa bahasa: Ida Fitri Astuti
Perancang sampul dan isi: Azka Maula
Kalibrasi dan cetak: INSISTPress

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Agama, Kebijakan Publik, dan Transformasi Sosial di Asia Tenggara (2013-2016).
Seri Buku 2: Agama, Gender, dan Identitas/ Dicky Sofjan (penyunting)/ Yogyakarta:
Pustaka Sempu & Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS), 2017.

14 x 21 cm; x + 342 halaman
ISBN: 978-602-0857-44-2
Edisi pertama, Juli 2017

1. Kajian Keagamaan 2. Relasi Gender 3. Identitas
4. Asia Tenggara 5. Kebijakan Negara 1. JUDUL

Pustaka Sempu (Grup INSISTPress)

Jalan Raya Kalurang Kilometer 18
Dusun Sambirejo, Desa Pakembinangun, Kecamatan Pakem, Kabupaten Sleman,
D.I. Yogyakarta 55582
Telepon/faksimile: +62 274 896403 | Surel: pustaka.sempu@yahoo.com

Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS)

Gajah Mada Graduate School Building, III-IV Floor
Jalan Teknika Utara, Pogung, D.I. Yogyakarta, 55281
Telepon/faksimile: +62-274-562570 | Surel: icrs@ugm.ac.id

Creative Commons Copyright 2.5 adalah lingkup hak cipta buku ini. Penerbit memberikan hak mengunduh dan mencetak versi elektroniknya, untuk mengedarkan dan menyebarkan karya ini tanpa bayar, dengan syarat-syarat sebagai berikut: 1) Atribusi. Pengguna harus mencantumkan data bibliografi sebagaimana tersebut di atas dan menerangkan persyaratan lisensi dari karya ini; 2) Non-komersial. Pengguna tidak diperkenankan memanfaatkan karya ini untuk tujuan-tujuan komersial atau memperjual-belikannya; 3) Tidak mengubah teks. Pengguna tidak diperkenankan mengubah, mengganti bentuk, atau mengembangkan karya ini. Lisensi ini tidak dimaksudkan untuk menghalangi atau membatasi hak-hak moral penulis.

DAFTAR ISI

Prakata & Sambutan	vii
1. Pengantar – Agama, Gender dan, Identitas di Asia Tenggara <i>Dicky Sofjan, Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS)</i>	1
2. Gender dan Perubahan Keagamaan pada Muslim di Asia Tenggara	27
<i>Nancy Smith-Hefner, Boston University</i>	
3. Ideologi Gender dan Politik Kekuatan Agama di Indonesia Kontemporer	51
<i>Siti Syamsiyatun, Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS)</i>	
4. Agama, Perempuan dan Kebijakan Publik: Imajinasi Sosial Modern tentang Perempuan di Indonesia	85
<i>Bernard Adeney-Risakotta, Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS)</i>	
5. Tujuh Usulan Untuk Mendukung Kerja Kaum Perempuan demi Ruang-Ruang Sosial Baru dalam Buddhisme Thailand	113
<i>Theodore Mayer and SomboonChungprampree, International Network of Engaged Buddhists (INEB)</i>	
6. Merayakan Kelahiran Nabi Muhammad di Tanah Buddha: Mengelola Hubungan Keagamaan Melalui Festival Agama	141
<i>Intiyaz Yusuf, Mahidol University</i>	

7. Dakwah Tablig: Dinamika Kebangkitan Kembali Agama di Kamboja	177
<i>Farina So, Sleuk Rith Institute</i>	
8. Gerakan Agama Baru dan Tantangan Kebijakan di Vietnam: Kasus Masyarakat Protestan Hmong	203
<i>Nguyen Van Chinh, Vietnam National University</i>	
9. Agama, Etnisitas dan Gender: Persoalan-Persoalan yang Terkait dan Berkembang di Myanmar	245
<i>Maung Maung Yin and Mana Tun, Myanmar Institute of Theology (MIT)</i>	
10. Legislasi Undang-Undang Gender, Suku dan Agama: Perempuan dan Wacana Publik di Myanmar	273
<i>Julianne Schober, Arizona State University</i>	
11. Mengelola Perubahan Keagamaan dalam Konteks Keragaman Agama di Malaysia: Tantangan dan Prospek	297
<i>K.S. Nathan, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)</i>	
Indeks	327
Daftar Kontributor	333
Daftar Mitra	339
Disponsori Oleh	342

IDEOLOGI GENDER DAN POLITIK KEKUATAN AGAMA DI INDONESIA KONTEMPORER

Siti Syamsiyatun

Pendahuluan

Keadilan dan ideologi gender telah menjadi konsep-konsep yang mengguncang pondasi praktik-praktik lama relasi-relasi antara laki-laki dan perempuan, dan hubungan sosial dalam banyak masyarakat di seluruh dunia untuk berbagai alasan, yang bisa saja berbeda dari satu tempat dan tempat lainnya, dan dari waktu ke waktu. Di Indonesia, yang dihuni oleh sekitar duaratus juta umat Muslim, ideologi dan praktik gender telah ditantang oleh banyak pihak, dari pemerintah, NGO atau LSM sampai ke para pemimpin agama dan orang awam, sebagian karena banyak pihak berpendapat bahwa gender merupakan sebuah konsep asing (yaitu konsep Barat) karenanya tidak cocok bagi orang-orang dan umat Muslim di Indonesia (Syamsiyatun 2007).

Selain menolak penggunaan kerangka kerja gender, sebagaimana diperlihatkan oleh sejumlah kelompok sosial, Indonesia sebagai

sebuah bangsa yang telah mengembangkan Undang-Undang Dasar dengan visi yang kuat pada keadilan dan kesetaraan gender, dan telah secara resmi meratifikasi banyak instrumen hukum untuk penerapan keadilan dan kesetaraan, seperti *Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women (CEDAW)*, *Human Rights Law (Hak Asasi Manusia)*, *Millennium Development Goals (MDGs)*, dan pengarusutamaan gender. Di samping komitmen pada keadilan gender, ketidakadilan dan ketimpangan gender masih saja dapat ditemukan dalam banyak aturan negara, hukum serta praktik-praktik sosial: dalam isu-isu keluarga, hak-hak reproduksi dan kesehatan serta institusi-institusi agama, yang akan menjadi tulang punggung bagi diskusi analisis kita.

Konstruksi kenyataan sosial dari laki-laki dan perempuan di Indonesia tidak diragukan lagi dipengaruhi bukan saja oleh kebijakan publik formal dan hukum-hukum yang diberlakukan oleh negara melalui hukum positif namun juga oleh nilai-nilai, sosial, norma-norma agama, dan hukum adat yang ditegakkan oleh komunitas-komunitas. Berbagai kekuatan dan nilai-nilai ideologis berkompetisi di ruang-ruang publik untuk mempengaruhi debat publik yang melingkupi aturan-aturan umum yang membantuk kehidupan sosial warga negara Indonesia. Kaum perempuan Indonesia telah mengambil peran aktif dalam debat publik semacam itu untuk menyuarakan kepedulian, pengalaman dan harapan perempuan sejak akhir era kolonial. Satu contoh yang dirayakan adalah mereka mengatur apa yang kemudian dikenal sebagai Kongres Perempuan Indonesia Pertama pada Desember 1928. Dalam Kongres ini, kaum perempuan Indonesia meletakkan kasus poligami dan pernikahan dini di atas meja bersama dengan hak-hak perempuan untuk pendidikan dan pekerjaan. Hampir

seratus tahun kemudian dari Kongres Perempuan Indonesia pertama, kedua isu yaitu poligami dan pernikahan dini masih dianggap sebagai isu yang panas saat itu, sebagaimana kami akan memperlihatkan dalam diskusi kita.

Mengapa jauh lebih sulit untuk mempromosikan relasi gender yang setara dalam pernikahan daripada dalam pendidikan dan pekerjaan? Tujuannya adalah membangun hubungan dengan kebutuhan menyuarakan kaum perempuan pada Kongres pertama 1928, dan menilai pencapaian kaum perempuan dalam pendidikan dan pekerjaan public, dulu hingga sekarang. Namun demikian, sangat sedikit perubahan dalam isu-isu pernikahan dan kepemimpinan dari institusi-institusi agama.

Sehingga, penelitian ini melihat lebih dekat pada kompleksitas semacam itu, keterkaitan yang mempengaruhi agama, gender, serta identitas penting lainnya dalam membayangkan dan mengkonstruksi peraturan-peraturan umum dan praktik-praktik yang menyangkut pernikahan, hak-hak reproduksi dan kesehatan serta kepemimpinan keagamaan bagi warga negara Indonesia. Perkawinan—cinta dan hubungan suami istri, laki-laki dan perempuan, bukanlah urusan individu—karena merupakan urusan pribadi dan publik. Perkawinan merupakan urusan publik karena bukan hanya diatur oleh hukum nasional namun juga oleh institusi-institusi keagamaan di mana semua pihak yang terlibat saling terhubung. Negara dan institusi-institusi keagamaan mengambil peran penting dalam mengatur urusan-urusan perkawinan bagi warga negara Indonesia.

Ditambah lagi, isu-isu Keluarga Berencana (KB) dengan urusan utamanya adalah kesehatan dan hak reproduksi selama bertahun-tahun telah diputuskan oleh negara dan institusi-institusi keagamaan, yang kebanyakan diwakili oleh laki-laki. Sejak awal

1970an, gagasan program KB telah terasosiasi dengan upaya-upaya yang menyasar kaum perempuan muda untuk mengurangi angka kehamilan dan anak. Kaum ibu muda menjadi target dan dipaksa untuk memakai alat-alat kontrasepsi dalam tubuhnya tanpa meminta persetujuan mereka, tanpa menimbang akibat-akibat yang mungkin terjadi. Hak-hak dan kesehatan reproduksi kaum perempuan telah diabaikan dalam paradigma dan pendekatan yang demikian. Artikel ini membawa isu-isu KB ke dalam konteks yang lebih luas sebagaimana disarankan oleh sejumlah aktivis dan akademisi gender yang berpartisipasi dalam *Focused Group Discussions* (FGDs), bukan hanya untuk meningkatkan hak-hak dan kesehatan reproduksi perempuan namun juga untuk menjaga kualitas hidup warga negara Indonesia dengan mengaitkan program KB ke isu-isu sosial seperti demografi, pelayanan publik, dan lingkungan yang lestari.

Penelitian pada implementasi kebijakan-kebijakan gender yang terkait dengan hukum keluarga dan KB menunjukkan indikasi pada bagaimana pemerintah Indonesia dan masyarakat membayangkan dan membangun peran gender, kesetaraan dan keadilan gender di dalam kerangka Indonesia sebagai sebuah negara demokrasi yang menghormati adat lokal dan etika-etika, serta ajaran keagamaan. Untuk alasan tersebut, penelitian ini memiliki empat tujuan besar:

1. Untuk mengeksplorasi tanggapan-tanggapan dan penilaian publik terhadap relevansi kebijakan negara pada hukum keluarga dan KB, sebagaimana terhadap kepemimpinan perempuan dalam institusi-institusi keagamaan.
2. Untuk mengembangkan pandangan-pandangan baru dari lapangan di berbagai wilayah berbeda untuk menyarankan perubahan terhadap keadilan gender dan kesetaraan hubungan bagi laki-laki dan perempuan untuk mengakses, berpartisipasi,

- dan mendapat manfaat dari kebijakan pemerintah.
3. Untuk memberikan sebuah ruang diskusi bagi hasil penelitian dan memajukan penelitian inter-disipliner.
 4. Untuk menguji kerangka normatif di bidang agama dan gender dengan sebuah pandangan untuk membuat rekomendasi-rekomendasi kebijakan.

Artikel ini terdiri dari empat bagian. Bagian pertama diperuntukkan sebagai pengenalan latar belakang studi ini, teori-teori yang digunakan untuk menganalisis data, serta metodologi pengumpulan dan analisis data. Bagian kedua menyoroti pertanyaan mengenai agen-agen kontemporer yang berdebat, berbagai politik kekuatan agama yang saling mempengaruhi pada debat bagian-bagian dan bab-bab dari UU Perkawinan No.1/1974. Bagian ketiga menekankan isu-isu yang terkait hak-hak dan kesehatan reproduksi akan diangkat, yang menghubungkan konsep dan persepsi atas tubuh perempuan-laki-laki dan ketahanan nasional. Bagian keempat menyoroti debat dalam institusi-institusi keagamaan atas kepemimpinan dan kekuasaan, dan bagaimana kedua konsep ini dipahami serta digunakan oleh banyak agen untuk mempromosikan maupun membatasi kepemimpinan.

Kerangka Teori

Dua teori utama dari ilmu sosial dan studi gender akan digunakan untuk menganalisis temuan-temuan dari tiga FGD dan penelitian dokumen. Charles Taylor (2003) mengatakan bahwa imajinasi-imajinasi sosial terdiri imajinasi sosial atas apa yang dianggap bagus, aturan moral yang cocok dari suatu masyarakat tertentu, yang dengannya orang-orang dalam komunitas itu

mengarahkan dan mengadaptasikan hidup mereka untuk menyesuaikan dengan imajinasi-imajinasi tersebut. Mengikuti pendapat Taylor (2003) tentang imajinasi-imajinasi sosial, dapat disimpulkan bahwa keberadaan imajinasi sosial yang baru dalam sebuah masyarakat tertentu akan segera memicu perubahan-perubahan sosial atau transformasi, untuk mengadopsi dan menyesuaikan pada imajinasi sosial baru dari sebuah masyarakat yang baik. Perubahan-perubahan semacam itu diterapkan melalui aplikasi hukum dan aturan-aturan baru, yang meminta seluruh warga negara untuk beradaptasi dengan perubahan-perubahan yang ada. Ini merupakan salah satu dari teori strukturalis mengenai perubahan-perubahan sosial. Indonesia sebagai sebuah negara mengadopsi teori tersebut, sebagaimana akan kita lihat nanti.

Perubahan-perubahan dan transformasi sosial yang terjadi di Indonesia merupakan hasil dari imajinasi sosial yang tersebar luas dan diamini mengenai apa syarat masyarakat yang baik, sebuah negara yang baik, orang Indonesia yang baik; dan karenanya setiap sumber daya negara akan diarahkan untuk memfasilitasi dan mengimplementasi imajinasi sosial semacam itu. Imajinasi sosial dari masyarakat atau negara tertentu dipengaruhi oleh banyak faktor: budaya, agama, pendidikan, politik, ekonomi dan lainnya; mereka mungkin juga menyoroti isu-isu gender, ekonomi, lingkungan, politik, ketahanan, dan masih banyak lagi. Namun, terdapat banyak variasi cara transformasi sosial dan gender yang demikian itu terjadi sepanjang waktu dan tempat; menuju ke arah yang mana, dan oleh kekuatan apa, serta agen yang mana.

Negara-negara modern di dunia saat ini telah mengadopsi dan mengembangkan imajinasi-imajinasi sosial mengenai kebangsaan dan kewarganegaraan: satu negara mengagungkan kebebasan individu sementara yang lainnya mempertimbangkan kerukunan

komunal lebih penting daripada hak-hak individu. Banyak negara membayangkan bahwa pemerintahan demokrasi lebih baik daripada otoriter; sementara yang lainnya percaya sebaliknya. Imajinasi-imajinasi sosial juga berhubungan dengan isu-isu gender, mereka mempengaruhi cara-cara sebuah masyarakat atau sebuah negara mendudukan status gender dan peran-peran gender kepada para anggota dan warganegaranya, laki-laki dan perempuan. Maka dari itu, penelitian ini tertarik menyelidiki imajinasi-imajinasi sosial dan gender seperti apa yang dibangun oleh orang-orang Indonesia dan pemerintah dengan mengkaji isu-isu perkawinan dan reproduksi.

Ada teori-teori sosial lainnya yang mungkin menambah elemen dasar dari imajinasi sosial untuk mendorong perubahan dan transformasi sosial; salah satunya adalah pendekatan struktural. Pendekatan struktural mengatakan bahwa perubahan dan transformasi sosial, termasuk dalam perkawinan dan hak-hak reproduksi dan kesehatan, dapat diimplementasikan dengan efektif dengan melaksanakan dan mendorong struktur baru, yaitu menciptakan norma-norma, aturan-aturan, dan UU baru. Persatuan Bangsa-Bangsa (PBB) sebagai salah satu organisasi bangsa-bangsa global formal terbesar, sebagai contohnya, telah mengadopsi pendekatan struktural untuk mendukung arah baru bagi transformasi sosial dan gender dengan merancang perjanjian-perjanjian, aturan-aturan yang baru, konvensi-konvensi terus menerus yang mempengaruhi seluruh negara anggotanya. Aplikasi-aplikasi yang baik dari pendekatan struktural untuk mempromosikan perubahan sosial dan transformasi peran gender dapat dilihat dalam ratifikasi wajib oleh semua negara anggota PBB pada CEDAW, Beijing Platform for Action, MDGs. Teori struktural bagi transformasi sosial dan peran gender berpangkal dari

sebuah asumsi bahwa struktur sosial memang nyata, terbukti nyata, dan menentukan norma-norma dan perilaku bagi semua anggota masyarakat tersebut (Parsons 1937). Struktur sosial termanifestasikan dengan jelas dalam organisasi-organisasi, mulai dari keluarga dan keluarga besar, pernikahan, lingkungan atau desa, sampai pada pemilihan kepemimpinan politik, dari pendidikan dan sekolah ke manajemen sumber daya alam/ekonomi. Emile Durkheim, menambahi pentingnya struktur social, bahwa agama, hal yang paling suci bagi kebanyakan manusia, setara dengan masyarakat. Pada dasarnya semua ritual keagamaan maupun ritual komunal serta aturan-aturan dikembangkan untuk menjaga identitas dan solidaritas klan atau masyarakat (lihat Durkheim 1912).

Namun demikian, teori-teori struktural ini telah dikritik oleh banyak akademisi, terutama mereka dari bidang antropologi dan studi gender. Studi-studi gender berkembang secara pasti dari gerakan sosial feminis menjadi keilmuan feminis dan epistemologi (Harding 1991). Teori-teori Parson dan Durkheim telah dikembangkan dalam pandangan dunia androsentris (fokus pada laki-laki), yang mana peran-peran gender laki-laki dalam masyarakat lebih utama untuk menentukan semua norma dan kehidupan yang baik dari masyarakat. Namun, siapa saja yang berada dalam struktur-struktur sosial? Bukankah struktur-struktur sosial dikembangkan oleh individu-individu? Siapa individu-individu ini? Mengapa mereka dapat berhasil memobilisasi dan memberikan pengaruh mereka pada yang lainnya—mayoritas anggota dari masyarakat manapun? *Kebanyakan aktivis feminis berpendapat bahwa pengetahuan dan ilmu pengetahuan modern kita sangat bergantung dan mendukung pengalaman-pengalaman dan logika penghakiman dari filsuf-filsuf dan ilmuwan-ilmuwan laki-laki. Apa yang membangun pengetahuan dan ilmu pengetahuan yang sesungguhnya sebenarnya dibangun*

secara sosiologis melalui debat, penilaian, penghakiman, analisis dari setengah umat manusia dan mengabaikan setengah lainnya (lihat Firestone 1970, Haraway 1988, dan Harding 1991).

Selain banyaknya teori-teori gender dilontarkan oleh para akademisi, sebuah pertanyaan mendasar mengenai gender yang dapat kita ajukan adalah sejauh mana jenis kelamin secara biologis (lelaki-perempuan) menentukan kemampuan lelaki dan perempuan dalam menjalankan peran-peran sosial dalam kehidupan mereka? Dalam bukunya yang berjudul *Biological Politics: Feminist and Anti-Feminist Perspectives* (1992) Janet Sayers menyatakan bahwa secara tradisional ada tiga aliran tanggapan atas pertanyaan tersebut: dua bertolak belakang secara biner dan satu lagi di antaranya. Pada satu ujung, mereka yang percaya pada determinasi biologis—bahwa jenis kelamin secara biologis menentukan sifat, kemampuan berperilaku lelaki maupun perempuan untuk melakukan kerja-kerja dan peran sosial di dalam kehidupan mereka. Sementara pada ujung lainnya adalah mereka yang percaya bahwa jenis kelamin secara biologis tidak ada hubungannya dengan kemampuan seorang lelaki maupun perempuan untuk melakukan peran-peran sosial. Kelompok ini yakin bahwa laki-laki maupun perempuan dapat melakukan segalanya selama masyarakat mengizinkan dan memperbolehkan tindakan mereka; dengan kata lain peran sosial dan sifat laki-laki dan perempuan, yang juga dikenal sebagai peran gender, sepenuhnya dibangun secara sosial. Kebanyakan feminis gelombang kedua dari Feminisme Liberal sampai Radikal mendukung sikap ini (lihat Butler 1990). Posisi ketiga berada di antara kedua pendapat ekstrem ini, yang disebut sebagai konstruksionisme bio-sosial: alam dan budaya memang mempengaruhi dan menentukan peran-peran yang pantas bagi laki-laki dan perempuan pada masyarakat manapun.

Metodologi

Pengumpulan data menggunakan beberapa metode: yang pertama adalah untuk mempelajari dan menguji dokumen-dokumen yang sesuai dengan menyorot isu-isu relevan yang dihasilkan pemerintah, NGO, akademisi, orang-orang awam yang tersebar dalam berbagai bentuk seperti UU dan regulasi publik, buku-buku, artikel, laporan penelitian, dan opini-opini resmi. Saya menggunakan wawancara-wawancara dan FGD untuk mendapatkan penilaian serta opini-opini yang lebih kualitatif dari informan-informan terpilih yang memiliki pengetahuan mengenai isu-isu yang menjadi topik dari penelitian ini, seperti pegawai pemerintahan dalam urusan agama dan KB, akademisi studi gender dan studi agama, pegiat gender, komisioner hak-hak perempuan, pembuat kebijakan dan analis kebijakan.

FGD dan wawancara dengan informan yang relevan dilaksanakan di Yogyakarta, Banjarmasin, Kalimantan Selatan dan Mataram, Nusa Tenggara Barat. Kota-kota ini dipilih karena beberapa alasan, praktis dan programatis, seperti mewakili lokalitas Indonesia yang beragam, manajemen waktu untuk pengumpulan data serta kesediaan responden dan dana. Yogyakarta dianggap sebagai sebuah miniatur dari Indonesia; di mana siapa saja hampir dapat menemukan setiap suku dan agama yang ada di Indonesia di kota ini. Untuk menghindari Yogyakarta-sentris kami juga melakukan FGD dan wawancara dengan informan-informan penting dari luar Jawa, yaitu di Banjarmasin dan Mataram. Banjarmasin, ibukota Kalimantan Selatan merupakan provinsi yang paling berkembang dan paling kaya. Ironisnya wilayah ini memiliki tingkat pendidikan yang rendah serta angka perceraian dan pernikahan dini yang tinggi. Mataram, ibukota Nusa Tenggara

Barat, mengalami kekeringan tiap tahun dan konflik sosial yang sering terjadi, membuatnya menjadi salah satu wilayah termiskin di Indonesia. Wilayah ini juga memiliki angka perceraian dan poligami yang tinggi.

Analisis empiris akan digunakan sebagai alat untuk menjembatani diskusi teoritis dan pengejawantahan kebijakan dalam eksistensi publiknya. Sebagai pertimbangan praktis, karena semua peneliti tinggal di Yogyakarta, maka secara alami kami melaksanakan penelitian dan mendapatkan mayoritas data dari area kerja kami yang biasanya.

Politik Kekuatan Agama atas Perdebatan Perkawinan

UU Perkawinan dapat dilihat sebagai sebuah cermin bagi perdebatan berbagai agen dalam membayangkan dan mendefinisikan perkawinan, serta kehidupan keluarga. Banyak kelompok yang berbeda di Indonesia dari laki-laki, perempuan, aktivis, politisi, keagamaan, sekuler, muda dan tua, telah menggunakan kekuasaan politik yang berbeda untuk mempengaruhi dan memenangkan dukungan dari orang-orang untuk membela, mengubah dan meninggalkan UU Perkawinan. Argumen-argumen yang berkembang dari korpus teks suci agama diajukan untuk melawan mereka yang mendasarkan pada hak asasi manusia yang sekuler; hasrat untuk menjaga kerukunan sosial dan komunal dengan anjuran untuk melindungi hak-hak individu. Komunitas-komunitas keagamaan dengan imajinasi-imajinasi dan nilai-nilai mereka yang khusus, mencoba melindungi kesucian perkawinan dari badai pandangan sekuler. Perdebatan argumen semacam ini dapat dilihat dan dianalisis dari temuan-temuan berikut ini.

Terdapat berbagai praktik perkawinan yang berbeda-beda di Indonesia sebelum pemberlakuan UU Perkawinan No.1/1974; beberapa orang berpendapat berdasar pada ajaran agama yang dianut orang Indonesia, sementara lainnya berdasar pada hukum adat. Kebanyakan umat Muslim melaksanakan perkawinan mereka berdasar fikih klasik (ahli hukum) yang diturunkan kepada mereka dan difasilitasi oleh para pemimpin komunitas atau pemimpin agama, yang dikenal dengan Pak Kaum atau Kiai di wilayah Yogyakarta. Aspek-aspek administratif dari perkawinan semacam itu dibuat sederhana, sebagaimana fikih klasik menyatakan bahwa sebuah pernikahan akan valid ketika sudah memenuhi persyaratan minimum, yaitu kehadiran pengantin laki-laki dan perempuan, wali pengantin perempuan, dua orang saksi, mahar, dan ijab-kabul.

Semua agama dan adat komunitas melihat pernikahan dan tujuannya dengan penghormatan dan penghargaan yang tinggi, sehingga mereka telah mengembangkan ajaran tertentu untuk menyikapi isu tersebut, serta menciptakan ritual yang khidmat untuk meresmikan peristiwa suci itu. Karena sejarah yang berbeda dari semua komunitas keagamaan dan adat, pernikahan telah digunakan untuk berbagai tujuan demi melayani kepentingan yang terus berkembang, yang mana kemungkinan tidak sejalan dengan norma agama. Karenanya, kita telah melihat dan membaca narasi tentang perkawinan yang diselenggarakan untuk membayar hutang uang yang besar, untuk menaikkan status sosial, untuk membangun persekutuan politik, untuk mengamankan sumber-sumber daya ekonomi, dan sebagainya.

Seorang perempuan terkenal yang berasal dari keluarga bangsawan di Jawa, Raden Ajeng Kartini, di abad ke-19 menulis banyak surat untuk mengekspresikan keresahannya atas praktik-praktik perkawinan di kalangan umat Muslim Jawa. Dia sedih

melihat perkawinan poligami ayahnya, serta ketidakmampuannya untuk menghindari nasibnya sendiri karena juga harus menjalani perkawinan poligami dengan suaminya sendiri, sampai ajal menjemputnya. Poligami saat itu tersebar luas di nusantara dan dilakukan oleh banyak kelompok etnis, suku dan komunitas-komunitas keagamaan. Dengan kata lain, laki-laki Muslim bukanlah satu-satunya golongan yang mempraktikkan poligami di kepulauan ini. Namun demikian, karena keterbatasan ruang lingkup, saya hanya akan melihat poligami di kalangan komunitas-komunitas Muslim.

Pada sebagian besar abad ke-20, laki-laki Muslim tidak berkonsultasi dengan istri pertamanya ketika mereka mengambil istri kedua, ketiga atau keempat. Banyak perempuan hanya mengetahui kalau mereka memiliki madu saat suaminya pulang membawa perempuan lain. Di lain kesempatan, perempuan lain mengetahui istri baru suaminya dari orang lain, banyak yang baru mengetahui di hari kematian suaminya ketika ada perempuan-perempuan lain yang mendatangnya dengan menyatakan bahwa mereka adalah istri-istri mendiang suaminya. Banyak persoalan dan konflik sosial muncul karena perilaku perkawinan semacam itu, sebagian karena bagi orang Indonesia, perkawinan dianggap sebagai peristiwa keluarga atau komunal.

Mempertimbangkan efek negatif secara sosial dan psikologis dari perkawinan poligami yang dialami kaum perempuan dan keluarganya, tidak diragukan lagi jika aturan poligami menjadi salah satu yang disuarakan dengan keras dalam Kongres Perempuan Indonesia Pertama pada Desember 1928. Terlebih lagi, parlemen juga menuntut bahwa pernikahan seharusnya diatur, karena terdapat juga perkawinan yang dipaksakan terhadap gadis-gadis muda. Saat itu merupakan praktik yang umum di kalangan

orang-orang selama awal abad ke-20 di Indonesia untuk segera menikahkan anak perempuan mereka begitu mereka menginjak usia sembilan sampai duabelas tahun. Bagi banyak aktivis perempuan yang berpartisipasi dalam kongres ini, kebiasaan semacam itu bukanlah demi kepentingan terbaik untuk anak-anak perempuan, karena mereka belum cukup dewasa untuk menerima tanggung jawab yang besar sebagai istri dan ibu, sementara hal ini juga menjauhkan mereka dari mendapatkan pendidikan yang lebih tinggi atau kemungkinan bekerja (Blackburn 2007).

Dituntut secara publik oleh kaum perempuan Indonesia sejak 1928, Undang-Undang Nasional pada Perkawinan baru diberlakukan tahun 1974, pada awal masa Presiden Suharto. Membutuhkan lebih dari empat dekade untuk menyimpulkan sebuah UU yang mengatur perkawinan. Banyak kelompok perempuan yang menyambut UU tersebut karena akhirnya perkawinan diatur juga, di antaranya, hal yang paling penting adalah pelarangan perkawinan anak di bawah umur, poligami dengan persetujuan, dan semua perkawinan harus didaftarkan. Sekelompok organisasi perempuan menganggap UU Perkawinan sebagai satu langkah penting untuk melindungi perempuan dari paksaan untuk menikah muda, serta melindungi mereka dari poligami ilegal oleh suami-suami mereka. UU Perkawinan juga memberikan status legal serta perlindungan bagi mereka dan keturunan mereka. Namun, yang lain melihat ini dari perspektif yang berbeda; Kathryn Robinson berpendapat bahwa UU Perkawinan yang diberlakukan pada 1974 itu memiliki sebuah tujuan untuk menaikkan usia pernikahan orang Indonesia dalam rangka mengurangi perkembangan penduduk, dan membuat program KB yang diumumkan oleh presiden agar sukses (lihat Kathryn dalam Hooker dan Saikal 2004 dan Kathryn 2009).

Akademisi lainnya menganggap UU Perkawinan hanya sebuah alat legal untuk menghentikan pernikahan antaragama di antara orang Indonesia. Perkawinan antaragama tidak dipandang sebagai model yang ideal oleh kebanyakan kelompok keagamaan di Indonesia, meskipun tingkat ketidaksetujuannya bervariasi. Perkawinan antaragama dianggap telah mempengaruhi angka statistik para pengikut agama-agama, yang mana dalam banyak hal mencerminkan alokasi sumber daya negara. Argumen-argumen ini diangkat oleh para akademisi yang berpartisipasi dalam FDG di Yogyakarta karena UU ini diumumkan hanya beberapa tahun setelah konversi massal umat Muslim ke Kristen setelah kudeta berdarah yang diprovokasi oleh Partai Komunis Indonesia dan militer. Namun yang lainnya, melihat UU Perkawinan sebagai penjaga yang legal untuk menjaga perkawinan orang Indonesia dan keluarga dari di-sekulerkan.

Setelah beberapa dekade diterapkan (1974-2015), UU Perkawinan kembali diperdebatkan publik dengan panas pada pergantian milenium. UU Perkawinan, dikonsepsikan pada awal era Presiden Suharto, saat ini dilihat oleh beberapa kelompok sebagai ketinggalan zaman, serta butuh direvisi karena tidak lagi cocok dengan situasi kontemporer perempuan dan laki-laki Indonesia, serta bayangan mereka atas keluarga masa kini. Di lain pihak, ada kelompok-kelompok yang melihat UU Perkawinan sebagai sebuah dam di mana orang Indonesia, terutama nilai-nilai Islam atas perkawinan dan keluarga dilindungi. Diskusi kita selanjutnya menekankan pada debat dalam FDG di tiga wilayah di Indonesia, Yogyakarta, Banjarmasin dan Mataram, serta artikel-artikel yang ditulis dalam jurnal-jurnal dan surat kabar lokal.

Undang-Undang Perkawinan yang Tidak Ramah Gender

UU Perkawinan mungkin juga menunjukkan arah perjuangan kaum perempuan Indonesia untuk kesetaraan. Setelah sukses membuat semua perkawinan didaftar, mendorong batas usia bagi laki-laki dan perempuan yang akan memasuki pernikahan, serta mengatur poligami, banyak perempuan berharap bahwa semangat mereka atas kemajuan yang diperlihatkan oleh UU seharusnya berlanjut. Mirip dengan karakter UU yang lain, banyak orang, kebanyakan aktivis perempuan dan kelompok-kelompok keagamaan progresif melihat UU Perkawinan tertinggal dari kondisi-kondisi sosial masa kini.

Ketika diberlakukan tahun 1974, UU ini meloloskan beberapa tuntutan kaum perempuan seperti pendaftaran perkawinan, pengurangan pernikahan dini, mengatur poligami; namun setelah empat puluh tahun diterapkan, UU ini telah gagal mengejar situasi masa kini dari warga negara Indonesia. Dalam sepuluh tahun terakhir, UU Perkawinan telah dikecam karena dianggap tidak responsif terhadap kesetaraan gender dalam kehidupan sehari-hari pada kebanyakan masyarakat Indonesia. Beberapa bab di dalam UU ini dikritik sebagai bias gender dan bertentangan dengan kebebasan beragama oleh berbagai kelompok di masyarakat Indonesia seperti organisasi-organisasi perempuan, organisasi-organisasi kesehatan, institusi-institusi hukum, beberapa pemimpin agama, serta para aktivis. Satu contohnya, di mana kaum laki-laki Muslim bisa memiliki lebih dari satu istri dalam kondisi tertentu. Namun, kondisi-kondisi yang dinyatakan ini mewedahi kepentingan kaum laki-laki daripada kepentingan

seluruh anggota keluarga, pada seluruh perempuan dan anak-anak. UU Perkawinan jelas-jelas mengutamakan kepentingan kaum laki-laki.³⁰

Kebanyakan responden kami yang merupakan aktivis gender dalam ketiga FGD mengekspresikan kekhawatiran mereka tentang pentingnya merevisi beberapa bab di dalam UU Perkawinan untuk menyesuaikan dengan situasi masa kini di masyarakat Indonesia.³¹ Sejalan dengan kritik para aktivis, Yayasan Kesehatan Perempuan berpendapat bahwa UU Perkawinan perlu direvisi karena sudah tidak lagi sejalan dengan produk hukum lainnya, dan tidak sesuai dengan situasi kehidupan laki-laki dan perempuan di Indonesia masa kini. Yayasan ini menantang UU Perkawinan dengan argumen bahwa aturan ini melanggar UU Perlindungan Anak tahun 2002, UU Kesehatan tahun 2009 dan beberapa UU lainnya. Hal ini karena UU Perkawinan memperbolehkan anak perempuan untuk menikah pada usia senambelas, sementara UU Perlindungan Anak tahun 2002 mensyaratkan usia para gadis untuk menikah setidaknya delapanbelas tahun. Dengan kata lain, UU Perkawinan kontradiktif dengan UU lainnya, jika UU Perkawinan memperbolehkan gadis untuk menikah pada usia senambelas tahun ini dianggap pernikahan di bawah umur dan tidak patuh hukum di bawah UU Perlindungan Anak 2002. Terdapat 22.000 kasus anak perempuan menikah antara usia sepuluh dan empatbelas yang merupakan 0,2% dari populasi, dan kasus-kasus perkawinan anak perempuan usia limabelas dan sembilanbelas ada 11,7%. Menurut

30 Irawaty Wardany, "Marriage Law Considered as Legalizing Polygamy." Dalam *Jakarta Post* (December 22, 2008). Lihat <http://www.thejakarta-post.com/news/2008/12/22/marriage-law-considered-legalizing-polygamy.html>. Diakses pada 10 Oktober 2014.

31 Transkrip FGD di Yogyakarta, Banjarmasin dan Mataram.

Yayasan ini, pernikahan dini membahayakan kesehatan para ibu muda dan bayi-bayi mereka seperti menyebabkan keguguran, kelahiran prematur, serta kelahiran kurang berat badan.³²

Dalam FGD di tiga wilayah, Yogyakarta, Banjarmasin dan Lombok, kami juga menemukan kritik yang serupa, bahwa UU Perkawinan tidak ramah gender. UU ini memberikan kesempatan bagi kaum laki-laki untuk melakukan pelecehan kekuasaan terhadap gadis-gadis muda di bawah umur, dan terhadap kaum perempuan yang mengalami ketidaksuburan. Sejumlah responden juga mempertanyakan lebih lanjut bahwa memperbolehkan perkawinan anak, ada sebuah mekanisme yang bahkan mengizinkan perkawinan para gadis di bawah enambelas tahun, bahwa itu dilakukan dengan mengajukan dispensasi. Lebih parahnya, tidak ada ketentuan untuk menghukum orang-orang yang terlibat dalam pelanggaran hukum ini: contohnya seorang ayah menikahkan anak perempuannya yang masih di bawah umur, memaksakan anak perempuannya pada laki-laki yang tidak disukai anaknya; seorang ayah menikahkan anak perempuannya tanpa tercatat dalam pendaftaran negara; seorang suami mengambil istri lagi tanpa persetujuan istri pertama, dan sebagainya.³³

Namun, dalam FGD terutama di Banjarmasin dan Mataram, kami menemukan angka yang signifikan dari mereka yang mendukung sekali UU ini. Banyak pemimpin agama—laki-laki dan (sedikit) perempuan—di Banjarmasin menolak revisi UU ini. Kebanyakan dari mereka membela UU ini, terutama dalam hal batasan usia dan

32 "NGO mengajukan tuntutan *yudisial review* terhadap UU Perkawinan." Dalam *Jakarta Post* (5 Maret 2014). Lihat: <http://www.thejakartapost.com/news/2014/03/05/ngo-files-judicial-review-against-marriage-law.html>. Diakses 10 Oktober 2014.

33 Responden yang teridentifikasi dalam FGD.

diperbolehkannya poligami. Mereka mengembangkan argumen berdasarkan fikih Islam klasik (kebanyakan disusun pada abad ke-10 sampai abad ke-12 di wilayah yang dikenal sebagai Timur Tengah), serta tidak menuntut usia minimum. Argumen lain yang disampaikan bahwa negara tidak seharusnya memaksakan batas usia dengan harapan menghindari seks bebas. Menurut mereka, poligami merupakan bagian dari ajaran Islam, sehingga menghapuskannya dari UU Perkawinan akan menghapus jejak Islam. Argumen kedua terakhir segera ditentang oleh banyak aktivis dan akademisi yang berpartisipasi dalam FGD sebagai "merendahkan makna dan tujuan pernikahan" hanya sebatas pada legitimasi kegiatan seksual, dan tidak menghormati institusi perkawinan sebagai *mithaqan ghalidha* (ikatan yang kuat) serta lebih pada menuruti hawa nafsu agar dapat segera tersalurkan, terutama pada kaum laki-laki.³⁴

Ketiga lokasi di mana FGD dilakukan, masing-masing memiliki karakter sosial dan ekonomi yang spesifik dan menarik yang kami coba hubungkan melalui debat tentang isu-isu gender dalam UU Perkawinan. Kota Yogyakarta telah memperlihatkan paradoksnya. Secara sosiologi, ketika kota ini menikmati pendidikan tinggi yang tersebar luas dan terpapar pengetahuan, dan penduduknya merupakan orang-orang yang paling bahagia di Indonesia, disamping pendapatan yang rendah; kota ini masih merupakan wilayah termiskin di Indonesia. Banjarmasin merupakan ibukota Kalimantan Selatan, yang merupakan lima besar wilayah terkaya di Indonesia. Namun, tingkat pendidikannya paling rendah di Indonesia, dan dengan angka pernikahan dini dan perceraian yang tinggi. Mataram adalah ibukota Nusa Tenggara

34 Transkrip dari responden yang teridentifikasi dalam FGD.

Barat, dengan angka perceraian dan poligami yang tinggi.

Undang-Undang Perkawinan yang Bias Agama

Dalam ketiga FGD, hanya sedikit peserta yang mengangkat pertanyaan mengenai kebijakan negara dalam membuat perkawinan yang dikenai sanksi agama. Kebanyakan menyatakan tidak keberatan dengan pasangan yang menikah seharusnya satu agama. Persoalan yang diangkat kebanyakan berhubungan dengan dukungan administrasi dari agama dan pada perkawinan antaragama. Karena sejauh ini negara hanya memfasilitasi perkawinan yang seagama bagi keenam agama terbesar yang dianut orang-orang Indonesia, yaitu: Islam, Kristen/Protestan, Katolik, Hindui, Buddha, dan Konghucu.³⁵ Jadi, pertanyaan-pertanyaan yang muncul kemudian adalah bagaimana perkawinan dilakukan dengan sungguh-sungguh sesuai dengan praktik-praktik kepercayaan lokal, atau di luar keenam agama besar? Bagaimana perkawinan semacam itu didaftar? Responden FGD yang lain mengkritik UU karena membuat perkawinan antaragama menjadi tidak mungkin, secara administrasi. UU hanya mendukung dan mendorong perkawinan seagama.³⁶

Kritik-kritik mengenai sikap keagamaan yang bias atas UU Perkawinan, juga diekspresikan oleh sejumlah orang melalui media massa. Albertus Andhika, dalam artikelnya, mengatakan UU ini seharusnya adil bagi semua warga negara, dan tidak bias secara agama. Pasangan berbeda agama harus menghadapi tantangan, ketegangan, dan persoalan-persoalan dari keluarga maupun komunitas-komunitas keagamaan mereka. Karena itu, negara

35 Keenam agama adalah yang dinyatakan dalam UU Pelecehan Agama No.11 PNPS/1965 (Editor).

36 Transkrip dari responden yang teridentifikasi di FGD.

harus menghormati pilihan pasangan untuk menikahi orang yang berbeda agama. UU Perkawinan seharusnya netral dan ditujukan untuk menolong mereka di mana institusi-institusi keagamaan gagal melakukannya. Sang penulis mengatakan bahwa perkawinan antaragama seharusnya dapat diakses oleh semua warga Indonesia:

Keadilan dan kesetaraan tidak termasuk memaksa orang agar pindah agama untuk dapat menikahi orang yang mereka cintai. Mengizinkan perkawinan antaragama tidak berarti bahwa pernikahan dan budaya di Indonesia tidak lagi memiliki pondasi agama. Pada kenyataannya, mengizinkan seseorang untuk mengikuti kepercayaannya, bahkan ketika menikahi orang yang berbeda agama, akan memperkuat keyakinan mereka.³⁷

UU Perkawinan baru-baru ini diuji lagi oleh lima mahasiswa Fakultas Hukum Universitas Indonesia. Mereka berpendapat bahwa UU ini kontradiktif dengan Pasal 28e UUD 1945, yang menjamin “kebebasan setiap warga negara untuk memilih dan menganut agama”. Menurut para mahasiswa ini, perkawinan antaragama sudah menghadapi banyak rintangan dan stigma dari keluarga maupun masyarakat. Dalam menanggapi kelima mahasiswa ini, hakim yang bernama Arief Hidayat mengingatkan para pemohon bahwa masyarakat Indonesia cenderung lebih religius ketimbang sekuler dalam cara berpikir, termasuk cara

37 “UU Perkawinan Diteliti”. Dalam *Jakarta Post* (5 September 2014). <http://www.thejakartapost.com/news/2014/09/05/marriage-law-under-scrutiny.html> (10 Oktober 2014). Albertus Andhika, “Bhinneka sans Ika: Time To Review the Marriage Law.” Dalam *Jakarta Post* (28 September 2014). <http://www.thejakartapost.com/news/2014/09/28/bhinneka-sans-ika-time-review-marriage-law.html>. Diakses pada 10 Oktober 2014.

mereka menerima perjanjian/akad perkawinan; dan jika UU dibatalkan, semua perkawinan di Indonesia akan kehilangan landasan kesucian. Ia menantang balik para mahasiswa ini dengan berkata, "Apa kalian menginginkan negara mengejawantahkan perkawinan hanya sebatas sebuah perjanjian sipil antara seorang laki-laki dan seorang perempuan?"³⁸ Mengomentari pertanyaan pengadilan, seorang peserta dalam FGD di Yogyakarta mengatakan bahwa dalam pandangannya, apa yang dikatakan sebagai "landasan kesucian" adalah hanya sebuah fenomena modern, karena jauh sebelum agama-agama dunia diciptakan dan tersebar ke seluruh penjuru dunia, termasuk Indonesia, perkawinan sudah ada dan dilakukan dari satu generasi ke generasi selanjutnya, didukung atau tidak didukung oleh agama atau perjanjian sekuler.³⁹

Penulis lain mengajukan tuntutan yang lebih radikal bahwa UU Perkawinan harus dihapuskan karena gagal mencerminkan kenyataan masyarakat Indonesia, yaitu masyarakat yang heterogen dan multikultur; di luar fakta bahwa ia melanggar kebebasan individu terhadap kepercayaan yang dijamin oleh UUD 1945. Penulis menunjukkan bahwa UU ini mengerucut pada dua persoalan. Pertama, karena UU Perkawinan mensyaratkan untuk menjadi legal sebuah perkawinan harus dilaksanakan menurut hukum agama atau ajaran agama, sementara tidak semua agama diakui di Indonesia, UU yang demikian akan mengecualikan atau membuat tidak legal perkawinan dari tiga kelompok masyarakat: mereka yang tidak menganut agama apapun, mereka yang menganut agama yang tidak diakui negara, dan pasangan berbeda agama. Kedua, UU Perkawinan melanggar kebebasan individu

38 Ibid.

39 Transkrip dari peserta yang teridentifikasi dalam FGD di Yogyakarta.

atas kepercayaan karena memaksa seseorang untuk menyesuaikan ke sebuah institusi agama; sementara pada kenyataannya keyakinan adalah urusan pribadi dan sukarela. Karenanya, UU Perkawinan sendiri bermasalah.⁴⁰

Permintaan untuk yudisial review dari UU Perkawinan tahun 1974 segera saja mendapat reaksi dari beberapa pemimpin agama. Misalnya, Ketua Dewan Pengurus Nahdlatul Ulama (NU), Slamet Effendi Yusuf dan Menteri Agama Lukman Hakim Saifuddin keberatan dengan revisi UU Perkawinan. Bagi mereka, agama merupakan bagian integral dari perkawinan, dan mereka menyatakan *hubungan antara negara dan agama di Indonesia* sebagai dasar utama argumentasi mereka. Banyak pemimpin agama yang menghadiri FGD juga membagi sentimen bahwa UU ini tidak membutuhkan revisi, termasuk dalam bagian-bagian yang diuji oleh para aktivis gender dan anak yang menaikkan batas umur, poligami, perkawinan antaragama dan beberapa isu lainnya. Sebaliknya, Jeirry Sumampow dari Persekutuan Gereja Indonesia (PGI) mendukung review UU ini untuk mengakhiri kontrol negara atas perkawinan. Dia mengatakan, "Biarkan para pemimpin agama yang memutuskan akan menerima atau melarang perkawinan antaragama. Negara harus berhenti mencampuri urusan ini." Ia menyatakan bahwa institusi-institusi keagamaan seperti PGI telah memberikan yang terbaik untuk membantu umatnya dalam persoalan perkawinan. Oleh karena itu, persoalannya berada pada ranah hukum.⁴¹

40 Joeni Arianto Kurniawan, "Religious Law and the Problematic Marriage Law." Dalam *Jakarta Post* (26 September 2014). <http://www.thejakartapost.com/news/2014/09/26/religious-law-and-problematic-marriage-law.html>. Diakses pada 10 Oktober 2014.

41 Yuliasri Perdani, "Muslim Leaders Oppose Interfaith Unions." Dalam *Jakarta Post* (6 September 2014). <http://www.thejakartapost.com/news/2014/09/06/>

Dari Mengontrol Menjadi Menghormati Tubuh dan Diri Perempuan

Sikap dan tanggapan masyarakat atas debat pada kesehatan dan hak-hak reproduksi berhubungan erat dengan imajinasi dan pandangan mereka atas diri dan tubuh perempuan. Pandangan seperti ini dapat diidentifikasi dalam tanggapan-tanggapan atas persoalan-persoalan pernikahan yang dibahas di atas. Kebanyakan peserta FGD yang laki-laki mewakili kelompok-kelompok keagamaan di Indonesia memperlihatkan pandangan konservatif atas hak-hak reproduksi dan kesehatan. Banyak peserta laki-laki sepertinya menganggap keberadaan diri dan tubuh perempuan berfungsi sebagai eksistensi laki-laki. Sebaliknya, para aktivis perempuan dan akademisi secara umum menawarkan cakrawala dan perspektif yang lebih luas dalam memandang hak reproduksi dan kesehatan; terutama dari kesejahteraan keluarga, pembangunan negara yang lestari serta kebaikan kaum perempuan.

Perdebatan pada hak reproduksi dan kesehatan dalam ideologi dan relasi gender adalah hal baru di Indonesia. Sebelum tahun 2000, kebanyakan pembicaraan isu-isu reproduksi dikembangkan dalam koridor Keluarga Berencana (KB). Sebagaimana dikatakan sebelumnya, program KB kebanyakan menargetkan tubuh, organ reproduksi dan kapasitas perempuan untuk mengurangi jumlah kehamilan dengan memasukkan alat-alat kontrasepsi. Hal ini ditemukan dalam FGD di Banjarmasin dan Mataram; hanya peserta di Yogyakarta yang mengemukakan pertanyaan kritis, yang mengaitkan isu-isu perempuan dengan

hak asasi perempuan dan kekerasan. Semua alat kontrasepsi populer yang disinggung peserta banyak digunakan oleh komunitas mereka adalah yang bersifat hormonal (pil, implan dan suntikan) dan *Intra-Uterine Device* (IUD); kondom dan vasektomi jarang digunakan.⁴²

Temuan-temuan dalam FGD sesuai dengan sebuah artikel yang melihat program KB desa selama rezim Suharto dengan fokus pada para relawan program. Dengan menggunakan data yang dikumpulkan di Jawa Barat, Jawa Tengah dan Yogyakarta dari tahun 1997 sampai tahun 1999, kajian ini menunjukkan bahwa para relawan KB desa memainkan peran penting dalam menyukseskan KB di Indonesia. Sebagai contoh, sebelum tahun 1960an, angka rata-rata anak dalam keluarga adalah enam, namun sekarang dua atau tiga. Lebih dari dua per tiga dari pasangan Indonesia menggunakan metode kontrasepsi, di mana metode perempuan (55,2%), penggunaan kondom (0,9%) dan sterilisasi laki-laki (0,40%). Hasil ini dapat dikatakan sebagai akibat dari program KB selama rezim Suharto, di mana relawan terutama perempuan (kebanyakan para guru dan istri pegawai negeri) berkorban dengan bekerja mempromosikan program ini. Namun demikian, statistik di atas juga menunjukkan bahwa program ini juga problematik dalam hal melihat KB sebagai hanya tanggung jawab kaum perempuan, dan kerja sukarela semacam itu disepelekan atau dilaksanakan tanpa bayaran. Sejak program KB terdesentralisir pada 2004, para pekerja di lapangan pindah ke wilayah yang dibayar. Karenanya, para relawan KB desa ditinggal, dengan dukungan dan sumber daya yang tidak cukup.⁴³

42. Transkrip dari peserta yang diidentifikasi dalam FGD Yogyakarta.

43. Iwa Dwisetyani Utomo, Syahmida S. Arsyad dan Eddy Nurul Hasmi, "Village Family Planning Volunteers in Indonesia: Their Role in the Family

Dari informasi di atas, seseorang dapat mengambil kesimpulan bahwa kebanyakan orang menganggap reproduksi sebagai isu-isu perempuan dan berkehendak mengurangi angka kehamilan. Perempuan adalah pihak yang mengandung, oleh karena itu isu-isu reproduksi merupakan persoalan perempuan; dan kaum lelaki tidak perlu mengambil bagian. Sedikit organisasi keagamaan serta gerakan perempuan yang berkontribusi dalam menyukseskan secara nasional program KB selama beberapa dekade. Retorika, argumentasi dan narasi yang digunakan organisasi-organisasi ini ternyata berbeda. Di antara argumentasi populer yang dinyatakan organisasi-organisasi Muslim adalah untuk mempersiapkan generasi masa depan yang lebih baik dengan membatasi jumlah anak, namun mendorong kualitas. Namun, lagi-lagi, hanya perempuan yang disasar dan diberi tanggung jawab, sementara kaum laki-laki tampaknya tidak ada kaitannya dengan persoalan reproduksi. Komisi Nasional (Komnas) Perempuan di antara sedikit organisasi yang berperan aktif dalam mendorong mekanisme legal untuk menangani kekerasan gender terutama terkait persoalan-persoalan reproduksi.

Studi-studi Komnas Perempuan terkait KB menunjukkan bahwa agama bertentangan serta mengontrol peraturan-peraturan kesehatan reproduksi dan KB di Indonesia. Persoalan dengan mekanisme ini, sebagaimana tercermin dalam sejumlah artikel, bahwa peraturan semacam ini akan memecah belah masyarakat, menjadi yang benar dan melanggar hukum, serta merangkul beberapa kelompok namun mengucilkan yang lain. Sebagai contohnya, metode kontrasepsi dan aborsi merupakan hak pasangan menikah, sementara pelayanan

Planning.” Dalam *Reproductive Health Matters* 14(27), Human Resources for Sexual and Reproductive Health Care (Mei 2006): 73-82.

ini tidak dapat diakses oleh perempuan lajang karena seks di luar nikah tidak diperbolehkan menurut nilai-nilai agama. Karena kesehatan reproduksi banyak berhubungan dengan kesehatan tubuh perempuan daripada laki-laki, kaum perempuan merupakan pihak yang paling dirugikan dengan peraturan-peraturan semacam ini.⁴⁴ Peraturan yang demikian akan berujung pada perlindungan nilai-nilai agama daripada kebaikan bagi umat manusia. Mungkin akan terjadi ketegangan dalam perpolitikan Indonesia dan dalam pengelolaan kebutuhan masyarakat Indonesia.

Untuk menyebarkan kesadaran seksual terhadap perempuan, Komnas Perempuan telah melakukan kampanye untuk menghapus kekerasan seksual melalui pertunjukan-pertunjukan musik sebagai cara untuk menyampaikan pesan ini di enambelas sekolah/kampus di sepuluh kota di Banten dan Sumatra. Sebelum ini, Komnas Perempuan sudah menyelenggarakan kampanye yang serupa di duabelas kota di Jawa dan Bali. Komnas Perempuan mencatat bahwa tigapuluh lima perempuan menjadi korban pelecehan seksual setiap hari.⁴⁵ Komnas Perempuan memfasilitas sebuah dialog dengan kementerian dan institusi negara juga lembaga-lembaga swadaya masyarakat mengenai kekerasan terhadap perempuan dengan orientasi seksual yang berbeda-beda, identitas gender dan ekspresi gender pada 30 April 2014. Dialog ini melibatkan beberapa tokoh seperti Direktur Jenderal Kementerian

44 Asmaul Khusnaeny, "Workshop on "Enforcing the Law Through the Implementation of an Integrated Criminal Justice System on the Handling of Cases of Violence Against Women" di Semarang." Dalam *News Komnas Perempuan* (edisi 13 Juni 2014). Lihat <http://www.komnasperempuan.or.id/en/wp-content/uploads/2014/09/BERITA-KP-EDISI-13-VERSI-INGGRIS-9SEPT14.pdf>. Diakses pada 7 Oktober 2014.

45 Siti Maesaroh, "Campaign on Sexual Violence in 10 Cities (Banten-Sumatra)." Dalam *News Komnas Perempuan* (edisi 13 Juni 2014).

Hukum dan HAM, dan Direktur Bina Kesehatan Ibu dari Kementerian Kesehatan. Dalam menanggapi hal ini, Kementerian melihat hal ini sebagai hal yang baru dan mengklaim bahwa mereka belum pernah menerima keluhan apapun sebelumnya. Kementerian Hukum dan HAM mencatat pentingnya persoalan ini, dan menyarankan kelompok ini dimasukkan dalam kategori minoritas bersama dengan kaum perempuan, anak-anak dan orang-orang penyandang cacat.⁴⁶

Terlebih lagi, Komnas Perempuan mengirimkan sebuah surat yang meminta Kementerian Kesehatan Indonesia menyediakan pelayanan tes Deoxyribo Nucleic Acid (DNA) secara gratis bagi korban kekerasan maupun perkosaan. Menanggapi surat dari Komnas Perempuan, Dirjen Bina Upaya Kesehatan pada 12 Februari 2014, mengkonfirmasi dukungan Kementerian Kesehatan Indonesia bagi persoalan ini melalui surat No. UK 02.25/VI/0746/2014 bahwa rumah sakit di seluruh Indonesia akan memiliki kewajiban untuk memfasilitasi tes DNA bagi korban kekerasan atau perkosaan.⁴⁷

Satu persoalan penting yang didiskusikan dalam hak reproduksi dan kesehatan adalah aborsi. Apakah aborsi diperbolehkan dan dalam kondisi seperti apa aborsi diperbolehkan, merupakan subjek perdebatan publik, terutama di kalangan kelompok-kelompok keagamaan. Fikih klasik Muslim melihat persoalan-persoalan aborsi dalam cara yang paling sederhana dibandingkan gereja-gereja Katolik. Agama memainkan peran penting dalam sikap

46 Yulia Dwi Andriyanti, "Dialog with Ministries and State Institutions on Violence against Women of Diverse Sexual Orientation, Gender Identity and Gender Expression (SOGIEB)," Dalam *News Komnas Perempuan* (edisi 13 Juni 2014).

47 "Legal Breakthroughs," Dalam *News Komnas Perempuan* (13 Juni 2014), 12.

mereka atas aborsi dan agama, juga merupakan faktor utama campur tangan dalam kebijakan pemerintah atas aborsi. Penyedia pelayanan kesehatan menanggapi persoalan ini secara berbeda-beda. Secara umum mereka menganggap aborsi adalah dosa, namun kebanyakan menolerir aborsi jika dilakukan sebelum masa kehamilan seratus duapuluh hari berdasar ajaran Islam. Peraturan menstruasi tampaknya menjadi cara paling bisa diterima dari aborsi. Beberapa orang ingin melakukan aborsi karena alasan kegagalan KB, serta kesulitan ekonomi. Pada tahun 1991, Rancangan Undang-Undang (RUU) aborsi tidak dapat dilanjutkan karena penolakan dari lingkaran agama. Misalnya, Keuskupan Agung di Jakarta menyerukan hukuman pengucilan bagi anggota yang melakukan aborsi. Ulama juga menyatakan keberatan mereka atas segala bentuk aborsi kecuali bagi kasus untuk menyelamatkan nyawa ibu. Lagi-lagi, agama menetapkan batasan pada hak-hak reproduksi perempuan (lihat Djohan et al. 1993).

Artikel lain oleh Iwu Dwisetyani menganalisis bagaimana pemerintah gagal menangani kesehatan reproduksi untuk remaja di Indonesia pada level kebijakan publik. Studi menunjukkan bahwa kebijakan saat ini, jika dibandingkan dengan nilai-nilai internasional, nilai-nilai tradisional Indonesia dan fundamentalisme Islam, telah memposisikan kesehatan reproduksi remaja dalam risiko. Sebagai contohnya, UU No.10/1992 melarang pelayanan KB bagi anak-anak muda lajang. UU No.23/1992 pada kenyataannya melarang aborsi. Akibatnya, perempuan muda lajang yang hamil harus menderita karena mendapatkan stigma dari komunitas keagamaan, keluarga dan masyarakat dan sering berakhir di pelayanan aborsi yang tidak aman (h.140). Artikel ini menyediakan data yang baik pada seks di luar menikah dan aborsi di Indonesia. Menurut statistik WHO, di Indonesia terdapat 2,3 juta

aborsi setiap tahun dan studi juga menunjukkan bahwa angka seks di luar nikah cukup tinggi di berbagai tempat seperti Medan (50% di 2001), Manado (26% di 1992). Persoalan lain adalah pendidikan reproduksi tidak dimasukkan dalam pendidikan wajib di sekolah-sekolah. Penting adanya bagi pemerintah Indonesian untuk menangani persoalan ini dengan jujur, bukan malah mengabaikan atau menekannya.⁴⁸

Kepemimpinan Kaum Perempuan dalam Institusi-Institusi Keagamaan

Selama berabad-abad, kebanyakan kepemimpinan formal dari institusi-institusi keagamaan berada di tangan kaum laki-laki. Praktik yang demikian diduga datang dari ajaran-ajaran agama secara langsung yang juga didukung oleh tradisi lama dalam berbagai komunitas. Agama dan tradisi lokal terjalin dan saling menguatkan dalam menjadikan patriarki tak tertandingi. Gerakan-gerakan sosial pada hak asasi manusia dan feminisme memberikan jalan bagi baik kaum perempuan maupun laki-laki untuk mempertanyakan praktik kepemimpinan kaum laki-laki yang sudah berjalan berabad-abad dalam komunitas-komunitas keagamaan.

Kebanyakan peserta FGD mengakui bahwa kepemimpinan formal di Indonesia dalam kebanyakan institusi-institusi keagamaan sangat didominasi kaum laki-laki. Namun, aktivitas sehari-hari dari semua kelompok keagamaan dijalankan, diatur, dan kebanyakan dihadiri oleh kaum perempuan. Dalam komunitas-

48 Utomo, Iwu Dwisetyani and McDonald, Peter. "Adolescent Reproductive Health in Indonesia: Contested Values and Policy Inaction." Dalam *Studies in Family Planning* 40(2) Juni 2009: 133-146.

komunitas Muslim, misalnya, semua kelompok pengajian, pelatihan-pelatihan ekonomi mikro, kumpulan para manula, balita dan aktivitas-aktivitas sosial yang sejenis lainnya dikerjakan oleh kaum perempuan. Dalam hal ini, kaum perempuan menjalankan kekuasaan informal mereka untuk mempengaruhi kegiatan sehari-hari sebagai warga negara yang religius. Seorang akademisi Katolik mencatat bahwa komunitas-komunitas Muslim melakukan dakwah-dakwah formal keagamaan oleh para ulama laki-laki biasanya bias gender dan mendiskriminasi kaum perempuan, namun dalam kenyataannya, kaum Muslimah memiliki kekuasaan dalam mempengaruhi masyarakat. Situasi dalam komunitas Katolik justru sebaliknya; doktrin-doktrin Katolik tampaknya lebih ramah perempuan, sementara dalam kehidupan sehari-hari, ruang bagi partisipasi dan kontrol kaum perempuan justru lebih kecil. Jadi kedua komunitas agama dapat saling belajar dan saling mendukung satu sama lainnya untuk mencapai doktrin-doktrin dan praktik-praktik yang ramah gender.⁴⁹

Peserta Muslimah dalam FGD juga mempertanyakan apakah kepemimpinan sebenarnya tersegmentasi dan tidak universal; itu artinya bisa saja laki-laki mengungguli dan memimpin di beberapa bidang kehidupan dan perempuan juga memiliki kapasitas yang lebih baik di bidang lainnya dan kemudian menjadi pemimpin. Kebanyakan Muslimin melihat kepemimpinan dalam hal struktur formal organisasi dalam ruang publik, misalnya dalam memimpin doa bersama dan perayaan-perayaan, struktur-struktur dalam *institusi-institusi keagamaan*, berdakwah di masjid dan perkumpulan massa, dan lain-lain. Hanya sedikit perempuan yang menuntut akses pada posisi-posisi ini yang biasanya dikuasai kaum

49. Akademisi Katolik yang teridentifikasi di antara peserta FGD.

lelaki. Namun, lebih banyak perempuan yang mengekspresikan bahwa bidang-bidang itu tidak mereka butuhkan untuk dapat berkontribusi dan mempengaruhi keluarga dan komunitas. Yang paling penting bagi mereka adalah ide-ide atau tuntutan yang dipenuhi di luar posisi mereka dalam struktur formal organisasi-organisasi.⁵⁰

Kesimpulan

Eksplorasi kami pada tanggapan dan penilaian publik terhadap kebijakan-kebijakan negara atas perkawinan dan hak-hak, serta isu-isu reproduksi telah mengungkapkan berbagai respons. Pada umumnya, tanggapan-tanggapan mereka dipengaruhi oleh imajinasi dan definisi mereka untuk menjadi sebuah keluarga yang baik, warga negara yang baik, laki-laki dan perempuan yang baik. Jelasnya, munculnya kelompok-kelompok pro dan kontra atas revisi UU Perkawinan, membangkitkan: Mereka yang mendukung revisi UU Perkawinan berpendapat bahwa aturan ini sudah ketinggalan zaman, dan tidak lagi sejalan dengan kondisi saat ini di Indonesia yang demokratis, multikultur dan multiagama. Aturan ini juga melanggar UUD 1945 dan beberapa produk hukum lainnya seperti UU Perlindungan Anak dan Kesehatan serta CEDAW. Mereka yang membela UU Perkawinan mengembangkan argumentasi mereka untuk menjaga nilai kesucian sebuah institusi perkawinan sebagaimana ditentukan oleh kebanyakan agama yang hidup di Indonesia.

Di samping itu, apa yang telah dituangkan dalam UU Perkawinan berasal dari fikih Islam, dan karena itu tidak perlu direvisi. Pendekatan

50. Transkrip dari peserta yang teridentifikasi dalam FGD.

normatif yang diambil oleh kelompok pembela *status quo* perlu diuji lebih lanjut untuk melacak kembali bagaimana konstruksi pengetahuan semacam itu ditanamkan di kepala manusia Indonesia.

FGD di tiga kota meninggalkan jejak khas yang dapat digunakan untuk membedakan pandangan populer dan mempromosikan pelajaran yang diambil. Para peserta FGD di Yogyakarta mengajukan pertanyaan yang lebih kritis pada semua persoalan yang didiskusikan, sementara banyak peserta di Banjarmasin dan Mataram terlihat lebih suka memelihara UU dan praktik-praktik dalam perkawinan, hak-hak reproduksi dan kesehatan. Argumen-argumen yang tak berkesinambungan dengan menggunakan bahasa dan simbol-simbol keagamaan cukup kentara. Ketiga FGD dan workshop nasional telah menjadi arena untuk mendiskusikan hasil penelitian dan memajukan penelitian interdisipliner, karena para peserta datang dari berbagai bidang studi dan keahlian yang berbeda.

Referensi

- Blackburn, Susan. 2007. *Kongres Perempuan Pertama: Tinjauan Ulang*. Jakarta and KITLV: Yayasan Obor.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London and New York: Routledge.
- Djohan, Eniarti, Ratna Indrawasih, Musiana Adenan, Harjanti Yudomustopo and Mely G. Tan. 1993. "The Attitudes of Health Providers toward Abortion in Indonesia." Dalam *Reproductive Health Matters* 1(2), Making Abortion Safe and Legal: The Ethics and Dynamics of Change, November 1993: 32-40.
- Durkheim, Emile. 1995 (1912). *The Elementary Forms of the Religious Life*. Free Press.
- Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex: The Case for*

- Feminist Revolution*. New York: Bantam.
- Harding, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." Dalam *Feminist Studies* 14(3): 575-599.
- Parsons, Talcott. 1937 (1902). *The Structure of Social Action: A Study of System of Modern Society with a Special Reference to a Group of European Writer*. New York: Free Press.
- Robinson, Kathryn. 2009. *Gender, Islam and Politics in Indonesia*. New York: Routledge.
- Hooker, Virginia Matheson dan Amin Saikal (eds). 2004. *Islamic Perspectives on the New Millennium*. New York: Routledge.
- Sayers, Janet. 1992. *Biological Politics: Feminist and Anti-Feminist Perspectives*. New York: Routledge.
- Syamsiyatun, Siti. 2006. *Serving Young Islamic Indonesian Women: The Development of Gender Discourse in Nasyi'atul Aisyiyah, 1965-2005*. Ph.D. dissertation, Monash University, Clayton.
- Taylor, Charles. 2003. *Modern Western Social Imaginaries*. Durham, North Carolina: Duke University Press.