

Menimbang Kodrat Perempuan antara Nilai Budaya dan Kategori Analisis

Kusmana

Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah

kusmana_k@yahoo.com

Abstract: *This paper discusses the term 'kodrat perempuan' as a cultural value as well as a category of analysis. As a cultural value, kodrat perempuan reflects ideal measurement and standard of woman's role. Meanwhile, as a category of analysis, it used to explain social realities where domestication and discrimination and their implications towards woman's role can be elucidated. The source of discourse including religious discursive source plays an important role in constructing the meanings of kodrat either as a cultural value or as a category of analysis.*

Keywords: *Nature of women, Cultural values, Norms, Category analysis, Gender.*

Abstrak: *Dalam makalah ini, kodrat perempuan didiskusikan sebagai nilai budaya atau norma dan kategori analisis. Sebagai nilai budaya, terma kodrat perempuan merefleksikan ukuran atau standar ideal peranan perempuan. Sementara sebagai kategori analisis, ia dapat digunakan untuk menjelaskan realitas sosial di mana domestikasi dan diskriminasi serta implikasi terhadap peran perempuan dapat dijelaskan. Sumber wacana termasuk sumber wacana keagamaan memainkan peran penting dalam konstruksi terma kodrat, baik sebagai nilai ataupun kategori sosial.*

Katakunci: *Kodrat perempuan, Nilai budaya, Norma, Kategori analisis, Gender.*

Pendahuluan

Kodrat perempuan telah menjadi salah satu pokok bahasan penting dalam diskusi tentang perempuan atau tentang gender secara umum. Letak penting terma ini dapat dilihat tidak hanya dari banyak sarjana yang mendiskusikan masalah ini secara khusus, atau paling tidak secara umum menyinggung sebagai bagian dari pembahasan mereka. Pada dasarnya diskusi tentang kodrat perempuan terpetakan ke dalam dua fokus kajian: melihat kodrat dari sisi esensinya dan dari sisi empiris. Kalangan feminis dan pemerhati gender, membatasi formulasi kodrat perempuan pada makna generik dan kodrati, sementara sebagian lainnya mendiskusikannya dari sisi konstruksi sosial atau persepsi. Dalam pengertian empiris ini, terma kodrat perempuan itu dianggap cair dan dinamis. Tokoh agama, tokoh masyarakat, pendidik, orang tua, dan birokrat menasehati anak perempuan dan perempuan dewasa untuk tidak melupakan kodratnya dalam kegiatan sosial mereka. Misalnya salah seorang responden ketika penulis melakukan “fieldwork” tahun 2009 dan 2010 di Kabupaten dan Kota Tasikmalaya, menjelaskan tentang kodrat,

*Kodrat perempuan itu sebagai pendamping suami, penerus keturunan, pengurus rumah tangga, melahirkan anak, selain sebagai bagian kecil dari masyarakat. Kalaupun jadi presiden atau menteri harus tetap ngurus suami, tetap ngurus rumah tangga, istri kan harus tanggung jawab. Ya ngatur-ngatur waktu bagi yang punya perusahaan, pegawai atau menteri: itu harus tentunya ngatur waktu buat ngurus anak, suami dan ngurus urusan kerja di kantor. Seperti saya ibu rumah tangga sepenuhnya untuk suami dan anak anak 100 %.*¹

Dalam kutipan di atas, responden memersepsi tugas dalam rumah tangga yang sebenarnya merupakan tugas pasangan suami istri yang implementasinya dapat dimusyawarahkan sesuai keinginan dan kondisi obyektif mereka, sebagai bagian dari kodrat perempuan. Fakta ini menunjukkan salah satu bukti implementasi kodrat perempuan sebagai nilai di mana tugas dalam rumah tangga disikapi sebagai bagian dari diri perempuan yang menentukan kepantasan bahkan kemuliaannya sebagai istri, dan dapat digunakan sebagai dasar untuk konstruksi kategori analisis di mana pemahaman tersebut

pengaruhnya dapat diukur dan ditelusuri dalam pemahaman dan tindakan perempuan, baik dalam ranah *private* atau sosial.

Hal menarik dari karya-karya sebelumnya tentang kodrat perempuan adalah melihat pembahasannya dari sisi konstruksi keilmuannya, dan hal ini banyak mendapat perhatian, khususnya dilihat dari perspektif agama.² Namun demikian, fokus kajian kodrat perempuan sebagai nilai budaya atau norma dan kategori analisis belum mendapat perhatian selayaknya. Oleh karena itu, makalah ini mencoba mendiskusikan kodrat perempuan dalam dua perspektif ini. Informasi seputar kodrat perempuan didiskusikan dengan sumber wacana lainnya, khususnya informasi yang didapat dari penelitian lapangan yang penulis telah lakukan untuk kepentingan penulisan disertasi pada bulan Agustus 2008 sampai April 2009 dan April November 2010 di Kabupaten Tasikmalaya dan Kota Tasikmalaya. Sebelumnya pembahasan diawali dengan perumusan pengertian kodrat perempuan.

Merumuskan Terma Kodrat Perempuan

Terma kodrat terambil dari bahasa Arab “*qudrah*,” artinya “ketentuan” atau “ukuran,” atau “kekuasaan.”³ Al-Qur’ān merujuk pada penggunaan yang mirip: kekuasaan, ukuran dan ketentuan seperti dalam QS. al-Nisā’/4: 1334 (kekuasaan), 42: 275 (ukuran) dan 74: 18 (ketentuan).⁶ Ḥadīts juga menggunakan kata tersebut tapi lebih sering merujuk pada makna kekuasaan, seperti Bukhārī memaknainya dengan kekuasaan pada 8 Ḥadīts yang menggambarkan kekuasaan Allah pada segala sesuatu.⁷ Secara generik, kodrat berarti “*a pre-determined God-given nature or distinctive, original and natural quality of being*” (fitrah kodrati, yang unik, asli dan alamiah).⁸

Al-Qur’ān menyebut kodrat dalam pengertian esensial, seperti: terma *mahīd* (QS. al-Baqarah/2: 222), *haml* dan *murdi’ah* (QS. al-Ḥajj/22: 2) atau *hamala* (QS. Maryam/19: 22), melahirkan *wada’ah* (QS. Ālu ‘Imrān/3: 36), *al-makhād* (rasa sakit saat melahirkan bayi) (QS. Maryam/19: 23), *kalimah* (informasi tentang kelahiran) (QS. Ālu ‘Imrān/3: 45), menyusui *Arḍa’ah-yurdi’u* (QS. al-Baqarah/2: 233).

Al-Qur’ān juga menyinggung dimensi makna kodrat dalam pengertian empiris, seperti: *fiṭrah-fiṭratullāh* “menciptakan manusia

sesuai dengan fitrahnya” (QS. al-Rūm/30: 30). Al-Qur’ān menyebut *khuluq* (QS. al-Syu‘arā’/26: 137) untuk menggambarkan *tabiat*, *adat*. Dia juga merujuk ke *sunnah* untuk mengilustrasikan kebiasaan (QS. Ālu ‘Imrān/3: 137, al-Aḥzāb/33: 38 dan 62. Al-Qur’ān merujuk pada *naṣīb* atau *qadar* atau *qismah* (*fate, lot, destiny*) sebagai *allocation* atau *share* dalam QS. al-Baqarah/2: 202 dan al-Nisā’/4: 7. Al-Qur’ān menyebut *ṭabi‘a ‘alá* dengan arti kedekatan (QS. al-Nisā’/4: 155).

Ketika kata kodrat digandengkan dengan kata perempuan, maka ia dapat dirumuskan sebagai kualitas yang melekat pada tubuh perempuan seperti menstruasi, hamil, melahirkan dan menyusui. Kualitas-kualitas tersebut membentuk rumusan esensial kodrat perempuan. Pada kenyataannya kualitas dasar tersebut mempunyai implikasi praktis dalam kehidupan sehari-hari, yaitu mendorong perempuan mengerjakan beberapa kerjaan yang dianggap dekat dengan kodratnya, seperti mengerjakan kerjaan-kerjaan di dalam rumah, mengurus dan membesarkan serta menjaga kesehatan anak. Misalnya, gagasan produksi dan reproduksi pada dasarnya terinspirasi dari umumnya praktik masyarakat yang menempatkan suami sebagai pencari nafkah dan istri sebagai ibu rumah tangga. Hal ini dikuatkan dengan QS. al-Nisā’/4: 34 yang ditafsirkan untuk mendukung praktik yang sudah umum tersebut, baik oleh penafsir ataupun oleh fuqaha.⁹ Pembagian dua wilayah ini membentuk anggapan ideal dari fungsi setiap gender dalam keluarga. Dalam hal ini, mereka terkelompokkan berdasarkan fungsi reproduksi dalam keluarga: keniscayaan fungsi reproduksi biologis menghantarkan pada anggapan tugas-tugas yang dianggap cocok bagi perempuan, yaitu mengurus anak-anak dari mulai kesehatan, *well being*, sampai proses reproduksi itu sendiri dan secara lebih umum menjaga keutuhan bangsa manusia.¹⁰

Di sisi lain, sifat-sifat tambahan menentukan aspek-aspek makna dinamis dari kodrat perempuan. Penggunaan terma kodrat perempuan dalam kamus, termasuk dalam kamus Inggris-Malay-Indonesia dan atau adat istiadat setempat,¹¹ memuat makna generik dan makna empiris terma kodrat. Makna generiknya menentukan pengertian esensial kodrat, sementara makna tambahannya menentukan pengertian empiris kodrat. Terma kodrat yang terkonstruksi dipengaruhi oleh banyak sumber-sumber wacana termasuk di

dalamnya agama, budaya, etnik, pendidikan, civil society, negara, dan mass media. Sumber itu semua adalah referensi praktik sosial yang menentukan pemaknaan terma kodrat. Namun demikian, penggunaan ke arah satu dari dua pengertian kodrat menentukan dua penggunaan yang berbeda dari terma kodrat. Karena itu, terma kodrat bisa diperlakukan sebagai nilai budaya atau norma atau konsep, dan sebagai alat analisis¹² untuk menggambarkan perempuan sebagai agen sosial dalam kegiatan sosial manusia.

Kodrat Perempuan dalam Pengertian Esensial

Kodrat perempuan dalam pengertian esensial atau kodrati dapat dirumuskan sebagai fitrah biologis perempuan yang melekat dalam tubuhnya atau dalam keniscayaan kemampuan reproduksinya. Pengertian ini mengarah pada beberapa kualitas atau kemampuan perempuan seperti hamil, menstruasi atau haid, melahirkan dan menyusui, menyingkirkan aspek-aspek lain sebagai di luar dari kodrat perempuan, dan secara sosial dikonstruksi karenanya terbuka terhadap perubahan.¹³ Dengan cara merumuskan pengertian kodrat secara esensial, pendukungnya mengharapkan bahwa perempuan dapat menyalahi halangan budaya dan sosial dan pada gilirannya dapat mengambil peran-peran sosial seperti kaum laki-laki memilikinya selama ini. Mereka membedakan sifat-sifat dalam dari pengertian kodrat esensial dengan makna-makna pengembangannya seperti pekerjaan rumah, pendidikan anak dan keperempuanan. Dengan cara pembatasan pada aspek biologis saja, pendukung pengertian ini menganggap bahwa perempuan tidak ada halangan budaya, agama dan lain-lain, dalam pengembangan karier ataupun kegiatan sosialnya.

Pengertian Kodrat Perempuan dalam Pengertian Empiris

Pengertian kodrat secara empiris dapat dirumuskan sebagai kodrat dalam pengertian biologis seperti hamil, menstruasi, melahirkan dan menyusui, ditambah dengan makna-makna lainnya seperti keperempuanan, nasib, adat istiadat atau kebiasaan, hak dan kewajiban di mana nilai-nilai tersebut dikonstruksi secara sosial. Karena berbagai sumber wacana yang berbeda memengaruhi konstruksi pengertian kodrat empiris ini, maka terma kodrat bersifat

dinamis. Kecairan dari terma ini terefleksikan dalam formulasi kamus-kamus disebut di atas dan juga dalam praktik-praktik sosial. Faqihuddin Abdul Qadir menjelaskan, misalnya:

*Kodrat perempuan dalam kamus sosial masyarakat Indonesia lebih merupakan istilah norma-norma yang semestinya melekat pada diri perempuan, bukan murni pada penciptaan yang selalu melekat pada diri perempuan selamanya. Karena merupakan norma, maka persepsi tentang kodrat perempuan juga berbeda dari satu suku ke suku yang lain, bahkan dari satu keluarga dengan keluarga lain, dan juga pasti berbeda antara masyarakat perkotaan dan masyarakat pedesaan, antara suku Jawa dan suku Minangkabau, antara lima puluh tahun lalu dan masa sekarang. Padahal semuanya, biasanya diungkapkan dengan pernyataan 'kodrat perempuan.'*¹⁴

Kodrat Perempuan sebagai Suatu Nilai Budaya

Kodrat perempuan dalam pengertian empiris adalah suatu nilai budaya.¹⁵ Nilai-nilai artinya “*beliefs about ideal behaviours and goal expectation shared by the members of a culture,*”¹⁶ (kepercayaan-kepercayaan tentang perilaku ideal dan tujuan yang diharapkan dibagi oleh anggota sebuah budaya). Dalam sebuah nilai budaya, gagasan berbagi tentang peranan dan kedudukan perempuan dilihat secara tingkat-tingkat dari sisi harapan, nilai dan keadaban sosialnya. Kodrat perempuan digunakan untuk merangking peranan dan kedudukan perempuan di mana beberapa nilai tertentu yang tertanam dalam nilai-nilai tersebut memengaruhi pikiran orang. Oleh karenanya, kodrat perempuan sebagai nilai budaya memunyai otoritas. Otoritas ini bersifat impersonal dan memengaruhi “*how people choose and how social system develop and change*”¹⁷ (Bagaimana orang memilih dan bagaimana sistem sosial berkembang dan berubah). Karena ia memengaruhi pikiran orang, maka kodrat perempuan juga dapat dinamakan sebagai norma,¹⁸ karena ia terdiri dari aturan budaya yang menghubungkan perbuatan atau bentuk manusia dengan pujian dan sanksi. Sebagaimana norma-norma lainnya, kodrat perempuan juga memunyai pengaruh pada aturan perilaku dan penampilan. Hubungan antara persepsi kodrat dengan tindakan seseorang menciptakan wilayah, yaitu wilayah yang cocok dengan kodrat dan

wilayah yang dianggap kurang atau tidak cocok dengan kodrat. Dalam hal ini, kodrat perempuan menciptakan “*the recognizable patterns that distinguish one social system or situation from another*” (bentuk-bentuk yang diakui yang membedakan satu sistem sosial atau situasi dari sistem atau situasi lainnya). Dengan mengaplikasikan terma kodrat, perempuan dapat dilihat dari kotak-kotak di mana setiap kotak tersebut memiliki batas-batasnya sendiri, dan mereka mengimplikasikan konsekuensi-konsekuensi tertentu baik dalam bentuk pembatasan, sikap moderat, atau sikap mendukung aktifitas sosial perempuan.

Dalam pengertian ini, kodrat perempuan mengambil setidaknya beberapa bentuk yang berbeda, dipengaruhi oleh berbagai sumber wacana: agama, budaya lokal, budaya global, negara, budaya demokrasi yang mendukung civil society, dan lain-lain. Dimensi-dimensi makna kodrat ini dikontekstualisasikan dalam respon terhadap sesuatu yang lain. Seperti di banyak negara, demokrasi adalah salah satu nilai budaya yang paling berpengaruh saat ini. Dalam hal ini, penggunaan kodrat perempuan dikerangkakan dalam bagaimana manusia merespon konsep demokrasi. Untuk kepentingan ilustrasi, maka penulis menggunakan penelitian lapangan yang pernah dilakukan beberapa tahun ke belakang di Kabupaten dan Kota Tasikmalaya. Pada dasarnya masyarakat merespon demokrasi secara berbeda dan mereka dapat dikelompokkan ke dalam dua kelompok besar: kelompok pendukung demokrasi dan kelompok yang anti demokrasi. Kelompok pendukung demokrasi dapat dibagi ke dalam tiga subkelompok: subkelompok penerima, subkelompok yang berbagi, dan subkelompok yang mengislamkan demokrasi.¹⁹ Dalam subkelompok penerima, masyarakat percaya bahwa Islam dan demokrasi itu sejalan dalam nilai-nilai universal, seperti keadilan, keterbukaan, musyawarah, dialog, dan akuntabilitas. Dalam nilai-nilai tersebut demokrasi di Indonesia dikontekstualisasikan dengan nilai-nilai lokal yang ada, tapi dengan kecenderungan untuk tidak menempatkan demokrasi di atas nilai-nilai budaya setempat dan pemahaman keagamaan yang ada. Subkelompok ini mengkritik secara keras pemahaman keagamaan yang sempit dan praktik sosial yang diskriminatif. Pada saat yang sama, sebagian percaya bahwa

sebenarnya Islam memiliki potensi untuk membawa umatnya untuk berjalan seiring dengan demokrasi.

Sub kelompok pendukung demokrasi melihat demokrasi dan HAM memiliki nilai-nilai yang sesuai dengan Islam. Nilai-nilai seperti nilai menghargai setiap anggota masyarakat, hak dan kewajiban yang sama bagi setiap anggota masyarakat dan sikap tidak diskriminatif terhadap sesama merupakan contoh yang dapat didialogkan. Nampaknya Indonesia saat ini memasuki arah implementasi perjalanan demokrasi dan Islam baru dalam konteks era Reformasi. Tiga sistem: Islam, HAM dan demokrasi menemani perubahan Indonesia ke arah yang lebih baik setelah krisis multi dimensi yang ditandai dengan keruntuhan Orde Baru tahun 1998 lalu. Negara, civil society dan masyarakat pada umumnya sekarang sedang menjalankan demokrasi yang diharapkan akan membawa rakyat Indonesia lebih baik.²⁰

Sub kelompok berbagi²¹ memperlakukan Islam dan demokrasi secara seimbang. Kelompok ini mirip dengan subkelompok sebelumnya, tapi mereka menjaga keseimbangan antara implementasi keadilan gender, demokrasi, dan HAM dengan implementasi nilai-nilai Islam. Adagium kalangan modernis, *al-muhāfazah ‘alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa-al-akhdz bi-al-jadīd al-aṣlah* (memelihara khasanah yang baik dan mengambil praktik yang baru yang lebih baik) digunakan untuk menghubungkan Islam dengan modernitas. Prinsip dasar subkelompok ini adalah kecocokan antara Islam dan demokrasi, tapi dengan kecenderungan untuk membuat Islam sebagai barometer demokrasi dan tidak sebaliknya. Ketika tidak ditemukan praktik sosial sebelumnya dalam Islam, seperti kebebasan dan kesejajaran gender, mereka secara umum berkeinginan untuk mengadopsi tradisi demokratis. Dalam konteks Barat, dua nilai ini telah dikontekstualisasikan dalam praktik sosial dan lembaga-lembaga demokrasi. Di Indonesia termasuk di Kabupaten Tasikmalaya dan Kota Tasikmalaya hubungan inter-personal dan praktik-praktik sosial masih bersifat paternalistik, menciptakan perbedaan-perbedaan antara masyarakat dan kaum elit. Warga Negara elit memunyai peran yang menentukan dibanding dengan warga negara biasa yang terkadang secara kolektif disifati di Indonesia sebagai masa mengambang.²²

Sub kelompok Islamisasi, dapat juga disebut sebagai Islamis, memerlakukan Islam sebagai perspektif secara eksklusif. Pendukung subkelompok ini menerima demokrasi, gender dan HAM tapi untuk “diislamkan” sesuai dengan pemahaman keislaman mereka. Mereka memakai konsep demokrasi hanya untuk mendukung kepentingan mereka. Subkelompok ini percaya bahwa Muslim harus mengatur kehidupan mereka dengan Islam, al-Qur’ān dan Sunnah. Mereka mengkritik yang berpandangan berbeda dari mereka. Namun demikian, mereka tidak melihat sama keterlibatan masyarakat Muslim dalam politik. Sebagian mengkritik tokoh agama yang terlibat dalam politik, karena politik bukan ranah mereka. Ranah tokoh agama adalah menjaga moralitas manusia. Kalau tokoh agama terlibat dalam aktifitas politik praktis, mereka akan mengalami kesulitan untuk memainkan peran penjaga moralitas secara baik. Sebaliknya kemungkinan mereka terperangkap dalam kenistaan politik sangat tinggi, dan kalau itu terjadi maka hancurlah agen penjaga moralitas. Sebagian memertimbangkan Piagam Madīnah²³ sebagai model otentik dari demokrasi, karena piagam ini menyediakan contoh pertama Islam yang memunyai keterkaitan langsung dengan demokrasi, seperti kontrak sosial, saling pengertian, akuntabilitas, dan menghargai hak dan kewajiban.²⁴ Sebagian lainnya percaya bahwa Muslim harus menegakkan syari’ah melalui sistem perundangan yang ada. Mereka setuju dengan inisiatif untuk meratifikasi ajaran Islam dalam peraturan yang ada. Gerakan ini dikenal dengan gerakan formalisasi syari’ah.²⁵

Di sisi lain, kelompok anti demokrasi menolak demokrasi dengan pertimbangan hanya karena ia tidak Islami. Namun demikian, pada praktiknya mereka dihadapkan pada situasi di mana mereka mesti melakukan negosiasi dengan kekuatan sosial yang ada termasuk kekuatan demokrasi itu sendiri. Misalnya, walau mereka menolak demokrasi, tapi pada Pemilihan Umum Kepala Daerah Jawa Barat tahun 2009, dia menggunakan haknya sebagai warga negara untuk memilih dan mereka lakukan dengan alasan bahwa yang dipilih dianggap akan memerjuangkan aspirasi umat Islam. Alasan kenapa mereka melakukan hal tersebut, karena situasi sekarang itu bersifat temporal, dan umat Islam mesti mengantisipasi keadaan sekarang dan masa depan. Memilih bukan dianggap setuju dengan demokrasi, tapi

sebagai strategi untuk memungkinkan Islam dijadikan dasar negara.

Seperti digambarkan dalam diagram 1 di bawah, persepsi kodrat perempuan dalam pengertian esensial disifati oleh dimensi makna kesetaraan gender, HAM, dan demokrasi. Hasilnya, mereka mendukung keterlibatan perempuan dalam aktivitas sosial. Kelompok lain yang memiliki sifat-sifat yang mirip adalah subkelompok pro demokrasi. Kelompok ini memiliki sedikit perbedaan dari kelompok pengertian kodrat empiris, yaitu kecenderungan untuk merasionalisasikan demokrasi, HAM dan kesetaraan gender dengan pemahaman keagamaan. Subkelompok berbagi ini disifati dengan penerimaannya atas kekuatan-kekuatan modernitas dan pengukurannya dengan pemahaman Islam dan nilai budaya lokal. Mereka mendukung keterlibatan perempuan dalam aktivitas sosial, tapi dengan nasehat agar tidak melupakan kodrat keperempuanannya. Subkelompok Islamisasi disifati dengan penerimaan demokrasi, kesetaraan gender dan HAM, tapi dengan cara mengkritiknya dan mengislamkannya. Mereka cenderung untuk membatasi keterlibatan perempuan dalam aktifitas sosial.

Sementara itu, kelompok anti demokrasi disifati dengan sikapnya yang menolak demokrasi, HAM dan kesetaraan gender. Tapi mereka mengizinkan mereka sendiri secara temporal dalam partisipasi demokrasi seperti mencoblos dalam kegiatan pemilihan umum. Hal ini mereka lakukan karena belum ada sistem politik Islam yang mereka cita-citakan. Mereka lebih cenderung untuk membatasi keterlibatan perempuan dalam aktifitas sosial dan menolak partisipasi politik perempuan dengan alasan hanya karena tidak Islami.

Dalam hubungan antara kodrat perempuan dan agen serta wilayah-wilayah pengaruh, agen-agen perempuan di mana sebagai warganegara atau pegawai pemerintah bisa dikelompokkan ke dalam tiga subkelompok pro demokrasi. Kelompok lain, anti demokrasi yang bisa jadi mereka itu adalah laki-laki atau perempuan adalah warganegara beragama Islam yang memiliki ideologi tertentu dan menentang demokrasi. Mereka antara lain kelompok Salafi. Di satu sisi, negara melalui kebijakan dan aturan yang dikeluarkannya merumuskan peranan, ruang dan kesempatan keterlibatan perempuan dalam aktifitas sosial. Perhatian negara dalam hal ini juga berkembang

sesuai dengan tuntutan zaman. Contoh, di periode Orde Baru (1966-1998) negara memformulasikan peranan dan kedudukan perempuan sebagai mitra pendukung laki-laki (suami). Di era Reformasi (1998 sampai sekarang), negara mengubah sikapnya dan memformulasikan peran dan kedudukan perempuan sebagai mitra sejajar. Praktik sosial di zaman Orde Baru berlangsung sekitar 32 tahun, padahal Reformasi baru berjalan satu dekade lebih. Oleh karena itu jangan heran kalau pengaruh Orde Baru masih begitu terasa termasuk dalam relasi gender. Dengan kata lain praktik wacana yang berjalan sekarang berimbang dengan pembentukan karakter praktik sosial di zaman Orde Baru yang terbentuk cukup lama. Artinya, konstruksi budaya kodrat perempuan saat ini masih sangat dipengaruhi oleh konstruksi budaya Orde Baru. Hal ini terlihat dari semangat atau nilai yang berkembang di masyarakat di mana nilai-nilai yang menempatkan perempuan di rumah masih kuat.

Di Kabupaten dan Kota Tasikmalaya sikap bias gender masih terlihat di kalangan birokrat, misalnya di kalangan Baperjakat (Badan Pertimbangan Jabatan dan Pangkat). Anggota dari badan ini mayoritas laki-laki dan mereka lebih suka untuk memilih sikap netral, dengan alasan demokrasi dan HAM yang mesti tidak membeda-bedakan siapa pun. Mereka beralasan bahwa ada pertimbangan humanistik kenapa mereka tidak memilih perempuan untuk jabatan-jabatan strategis. Misalnya, mereka beranggapan akan sulit bagi perempuan untuk bekerja sampai larut malam, karena mereka menghadapi isu keamanan, persepsi masyarakat dan imej. Mereka juga beranggapan akan sulit bagi perempuan untuk bekerja di tempat-tempat ekstrim seperti pegunungan, hutan belantara dan tempat-tempat sejenisnya. Itulah di antara alasan yang mereka kemukakan kenapa mereka tidak banyak memilih perempuan untuk menempati pos-pos penting, seperti kepala kelurahan atau kecamatan. Sikap mereka tidak juga bersifat mati, karena pada kenyataan beberapa perempuan terpilih menjadi kepala kelurahan/desa dan kecamatan yaitu dalam rentang waktu antara tahun 2001, dan 2004 di Kabupaten Tasikmalaya dan Kota Tasikmalaya.²⁶

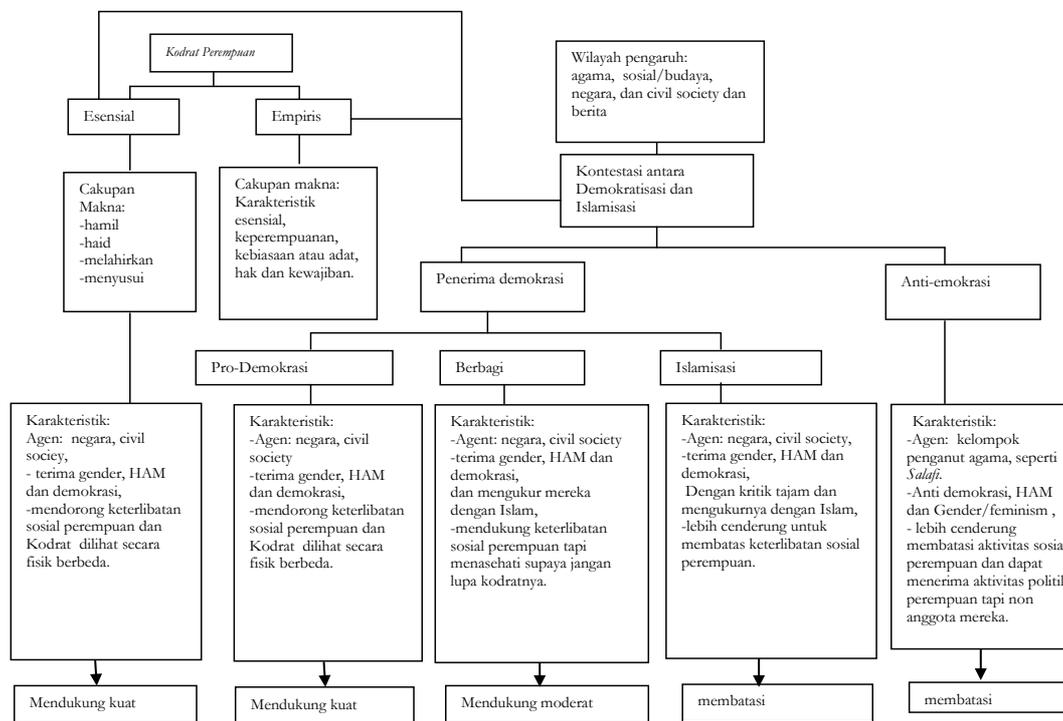
Di sisi lain, warga negara khususnya civil society mendorong perempuan untuk terlibat dalam kegiatan sosial termasuk kegiatan

politik. Civil society di sini dimaksudkan sebagai sumber budaya dalam istilah Robert Putnam. Ia dapat dirumuskan sebagai organisasi sosial seperti klub-klub, organisasi keagamaan, kelompok usaha, perkumpulan pekerja, kelompok HAM, dan asosiasi-asosiasi lain antara yang berhubungan dengan urusan rumah tangga dan negara, serta aktifitas organisasi yang berbasis sukarela dan saling menguntungkan. Gagasan ini didorong oleh anggapan bahwa lembaga-lembaga demokrasi formal semestinya bekerja sesuai normanya, dan warga negara juga diasumsikan bekerja demikian bahkan menunjukkan suatu sikap pro-aktif mendukung sekaligus mengkritik negara demi perbaikan keadaan. Melalui jaringan civil society seperti ini, pendukung teori ini meyakini bahwa warga negara membangun kebiasaan partisipatif dan inisiatif dalam kehidupan politik masyarakat. Civil society mendukung gerakan horisontal dan vertikal masyarakat yang memungkinkan berkontribusi pada penguatan praktik demokrasi.²⁷

Dalam kajian ini, terma civil society merujuk pada individu-individu dalam organisasi yang memutuskan untuk berpartisipasi dalam satu aktifitas organisasinya. Mereka bisa siapa saja sepanjang mereka memenuhi kriteria. Mereka misalnya bisa *Nyai, Ibu* dan *Ummi, Kader Posyandu*, kepala desa dan camat, anggota legislatif perempuan. Terma ini juga merujuk kepada mereka yang mengonstruksi kodrat perempuan, seperti negara, civil society memunyai sikap yang berbeda terhadap kodrat perempuan. Secara umum, mereka memiliki kecenderungan kuat untuk membatasi terma tersebut hanya pada aspek reproduksi saja dan merasionalisasikan aspek konstruksi budayanya untuk memberi ruang lebih bagi perempuan beraktifitas sosial.²⁸ Seperti dalam pengertian kodrat perempuan esensial, pendukung kelompok ini adalah mereka yang mengapresiasi demokrasi HAM, dan kesetaraan gender. Mereka datang dari elemen civil society yang beragam, antara lain adalah anggota aktifis organisasi sosial. Mereka bersentuhan dengan isu-isu demokrasi, HAM dan gender. Dalam praktik, mereka mengontekstualisasi isu-isu tersebut dengan nilai-nilai budaya lokal agar masyarakat menerima tawaran-tawaran program atau kegiatan mereka. Gagasan untuk memberi ruang lebih pada relasi gender dan peranan perempuan dalam masyarakat itu

diaktualisasikan melalui pengenalan gagasan keadilan dan kesejajaran dengan menggunakan terma-terma agama, atau dengan cara penyelenggaraan workshop bagi figur-figur agama, tokoh masyarakat, guru, dan dosen. Mirip dengan kelompok kodrat perempuan dalam pengaruh kebijakan negara, kelompok ini diasumsikan untuk memberi perhatian lebih pada demokrasi.

Diagram 1:
Dimensi-dimensi Kodrat Perempuan sebagai sebuah nilai budaya



Kodrat Perempuan sebagai Suatu Kategori Analisis

Kategori berarti *“class or group of things in a complete system of grouping”*²⁹ (kelas, atau kelompok sesuatu dalam suatu sistem pengelompokan yang komplit) dan analisis berarti *“study of something by examining its parts and their relationship”*³⁰ (kajian sesuatu dengan cara menguji bagian-bagiannya dan hubungan-hubungannya). Secara falsafi, analisis berarti *“the process of breaking up a concept, proposition, linguistic complex, or fact into its simple or ultimate constituents”*³¹ (proses mengurai konsep, proposisi, kekompleksitasan kebahasaan, atau fakta dalam bentuk yang paling sederhana dan konstituen utama). Kategori analisis di sini dapat dirumuskan sebagai kelompok nilai atau norma

yang berfungsi untuk menilai/menguji hubungan antara peranan dan kedudukan yang diharapkan dengan apa yang terjadi dalam praktik sosial. Perbedaan kategori analisis dengan suatu nilai budaya atau norma adalah dalam isinya dan fungsinya. Berkaitan dengan isinya, sebuah kategori analisis terdiri dari nilai-nilai yang digunakan sebagai bagian dari konsep yang dipakai dan nilai-nilai tersebut digunakan sebagai alat untuk analisis, sementara suatu nilai budaya terdiri dari norma-norma atau nilai-nilai yang digunakan sebagai standar untuk memberi sanksi atau hadiah atau untuk membuat ranking perilaku atau tindakan dalam masyarakat. Nilai budaya ini menggunakan suatu kategori analisis dalam mengaplikasikan nilai tersebut sebagai konsep. Aplikasi sebuah kategori analisis dalam sebuah kajian bersifat subyektif. Artinya, dalam operasionalisasinya, penggunaan kodrat perempuan, sebagai sebuah kategori analisis sangat bergantung pada wawasan, motif dan kecenderungan peneliti untuk *“to identify, organise and asses certain kinds of evidence of particular interest to us”*³² (mengidentifikasi, mengorganisasi, and mengevaluasi jenis-jenis bukti tertentu dari kepentingan khusus kita). Karenanya, sebuah kategori analisis adalah bukan secara analitis neutral. Di tengah fungsinya untuk mengatur gagasan, sebuah kategori analisis dikerangkakan juga sebagai sebuah kerangka berpikir, yang merefleksikan dan merepresentasikan pemahaman peneliti atas dunia.

Saya menggunakan terma kodrat perempuan sebagai kategori analisis dalam pengertian yang cair, *“nested in, mingled with and inseparable from the cluster of other factors socially relevant in a given culture”*³³ (bersarang dalam, bercampur dengan dan tak terpisahkan dari kantong-kantong faktor-faktor lainnya yang secara sosial relevan dalam sebuah budaya yang diterima). Identifikasi faktor-faktor lainnya yang menentukan formulasinya menjadikan makna-makna tersebut sebagai makna yang digunakan untuk analisis. Sebagaimana perbedaan konteks dan waktu merefleksikan perbedaan makna, penggunaan kodrat perempuan sebagai kategori analisis meniscayakan sebuah pilihan akan makna-makna tertentu yang akan digunakan. Hubungan antar agen, konsep, dan praktik sosial adalah *reciprocal* atau timbal balik. Dalam makna ini, *kodrat perempuan* dipupuk sesuai dengan konteks. Konstruksi makna ini menentukan

makna yang akan digunakan untuk menganalisis. Contoh, kalau kita mengerangkakan kodrat perempuan dalam konteks di mana peranan perempuan sebagai ibu dan istri berlawanan dengan peranan laki-laki sebagai suami dan bapak, kodrat perempuan sebagai sebuah kategori analisis beroperasi dalam makna ini dan makna-makna lain yang berkaitan. Mereka menemani konstruksi makna ini seperti pekerjaan rumah, dan pengasuhan dan pendidikan anak.

Perbedaan antara kodrat sebagai sebuah nilai budaya dan sebagai sebuah kategori analisis terletak pada fungsinya. Dalam makna sebagai sebuah nilai budaya, terma kodrat perempuan digunakan untuk menggambarkan hubungan antara sebuah persepsi dengan aplikasinya di lapangan. Sementara itu, kodrat perempuan dalam pengertian sebagai sebuah kategori analisis, kodrat digunakan sebagai alat untuk mendiskusikan konstruksi persepsi tertentu dalam mengamati suatu praktik sosial tertentu. Jadi, kodrat perempuan sebagai sebuah kategori analisis dapat dirumuskan sebagai berikut: sebagai sebuah pemahaman tertentu dari kodrat perempuan dan ia dapat diaplikasikan untuk memahami keterlibatan sosial perempuan.

Berbeda dari kodrat perempuan sebagai sebuah nilai budaya yang disifati dengan dimensi-dimensi makna yang mendukung secara kuat, mendukung secara fair, dan pada saat yang sama hal tersebut menghalangi secara kuat atau secara moderat keterlibatan sosial perempuan. Kodrat perempuan sebagai kategori analisis mengasumsikan satu dimensi dalam satu kali aplikasi. Contoh, Robert Cribb merumuskan *kodrat* sebagai “*natural disposition*,” (watak alamiah). Dia memertimbangkan bahwa perempuan dalam hubungannya dengan kodrat mereka cenderung untuk merujuk pada pekerjaan-pekerjaan domestik. Dia menjelaskan, “*They are naturally disinclined to be engaged in matters outside the household*”³⁴ (Mereka secara alamiah tidak tertarik untuk terlibat di luar pekerjaan-pekerjaan rumah). Dia mengidentifikasi makna kodrat sebagai sebuah kategori analisis untuk menggambarkan karya Julia Suryakusuma. Suryakusuma memformulasikan kodrat sebagai “*nature, destiny*,” (alamiah, nasib, takdir). Dia memandang bahwa kodrat adalah “*a biological reductionistic term used to keep woman at home*”³⁵ (sebuah terma biologis yang reduksionistik digunakan untuk

menjaga perempuan tetap di rumah). Dengan mengatakan demikian, dia sebenarnya mengkritik penggunaan kodrat dalam praktik sosial, yaitu perempuan sebagai “istri dan ibu,” sebagaimana pada umumnya feminis berpendapat. Ekspresi yang umum ditemukan di masyarakat adalah bahwa perempuan itu disambut untuk “*participate in the development process, but at the same time not to forget their kodrat...*” (berpartisipasi dalam proses pembangunan, tapi pada waktu yang sama mereka diharapkan tidak melupakan kodrat...) Dalam pandangannya, hal ini dimanipulasi dan dikuasai pemerintah dengan maksud untuk mendomestikasi perempuan. Dengan cara ini, dia berargumentasi bahwa negara mencoba mengidolakan kualitas keibuan dengan cara mendorong peranan tradisional perempuan dan menjadikan perempuan sebagai pilar bangsa (*pillars of nation*).³⁶ Dampak dari konstruksi peranan perempuan oleh negara ini selanjutnya diperparah dengan pemahaman keagamaan dan nilai budaya yang sesuai dengan ideologi negara yang dikenal dengan istilah *Ibuisme negara* (paham keibuan model negara).³⁷

Suryakusuma menggunakan kodrat perempuan sebagai kategori analisis yang bisa jadi tidak menguntungkan perempuan, dalam pengertian, perempuan dipahami sebagai agen yang pasif dalam menyikapi himpitan nilai dan agen lain yang *bias gender*. Dalam kajiannya, dia menganalisis bagaimana pemerintah Indonesia di zaman Orde Baru memerlakukan perempuan. Dalam pandangannya, kebijakan pemerintah tentang kesetaraan gender dilihat hanya sebagai strategi negara untuk mendapat penerimaan rakyatnya, sehingga pemerintah mampu menjalankan programnya dengan baik dan lancar. Kalau dilihat dari kenyataannya, bahwa negara juga mendorong peran perempuan sebagai “*a creator for a happy and healthy family or that women should depart from their kodrat (destiny/nature)*” (pencipta keluarga yang sehat dan bahagia atau [kalau peran ini diabaikan] bahwa perempuan mesti meninggalkan [pemahaman sempit atas] kodratnya [nasib, fitrahnya]). Artinya bahwa negara mengharapkan perempuan untuk berkiprah seperti kaum laki-laki, tapi jangan lupa peran yang sesuai dengan kodratnya. Dengan kata lain, negara menyubordinasi perempuan sebagaimana terefleksikan dalam ideologi *ibuisme negara*.³⁸

Suryakusuma menggambarkan dampak dari kodrat terhadap pikiran masyarakat yang dia temukan di tempat dia meneliti di desa Buniwangi, Sukabumi. Masyarakat di sini menggunakan kodrat sebagai sebuah simbol *phallic*³⁹ untuk menjaga perempuan tetap mengerjakan pekerjaan yang sesuai dengan kodratnya. Analisis ini didasarkan pada cerita yang beredar di desa Buniwangi. Dia bercerita,

*... there was a "religious" prohibition on women climbing trees. If a woman fell from a tree and died, it was seen as suicide, and it was said to be prohibited for anyone to pray for her soul. In fact, there is no religious prohibition on women climbing trees, it was most likely a traditional belief, justified by vague understanding of "religion". However, while the villagers may not have been fully conscious of it, the prohibition may have something to do with trees being a phallic symbol. Climbing a tree could be seen as a woman emulating a man and therefore going against her kodrat.*⁴⁰

*(...ada larangan agama bagi wanita untuk memanjat pohon. Kalau seorang wanita jatuh dari pohon lalu mati, ini sama dengan bunuh diri sehingga jenazahnya tidak boleh disembahyangkan. Kenyataannya tidak ada aturan agama yang melarang wanita memanjat pohon. Sesungguhnya ini adalah kepercayaan adat yang disahkan oleh "agama". Meskipun penduduk desa tidak sepenuhnya menyadari, mungkin pengertian ini berkaitan dengan pohon sebagai lambang alat kelamin jantan (phallic). Wanita memanjat pohon sama dengan menyamai lelaki, dan karena itu bertindak melawan kodrat).*⁴¹

Berkaitan dengan penafsirannya tentang kodrat sebagai fitrah alamiah dan nasib atau taqdir dengan peran dan kedudukan ideal perempuan dan praktiknya membuat dia menyadari bahwa negara memaksa perempuan untuk menanggung beban ganda (*double burden*), satu beban dibebankan kepada keluarga, satu beban lainnya oleh negara, menempatkan mereka hanya sebagai agen pendukung. Misalnya, negara di masa Orde Baru mendirikan organisasi yang disebut PKK (Pembinaan Kesejahteraan Keluarga) dan mendorong para istri untuk menjadi anggotanya. Formulasi ini dilihat sebagai sebuah solusi yang menjanjikan bagi negara untuk memunyai kebijakan tentang relasi gender, di tengah usahanya untuk menjaga peranan tradisional perempuan.

Simpulan

Setelah mendiskusikan kodrat perempuan sebagai sebuah nilai budaya dan kategori analisis, dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an menginformasikan nuansa atau dimensi makna kodrat perempuan baik secara esensial maupun secara empiris. Al-Qur'an menyebut hakikat kodrat esensial dalam empat kualitas fisik: hamil (*ḥamala*), menstruasi (*maḥīd*), melahirkan (*wada'ā, al-makhād*), dan menyusui (*arda'a-yurdi'u*). Al-Qur'an juga menyebut dimensi makna kodrat lainnya keperempuanan, nasib atau taqdir, kebiasaan atau adat istiadat, hak, dan kewajiban. Kodrat perempuan sebagai sebuah nilai budaya digunakan untuk meranking peran dan kedudukan perempuan saat nilai-nilai tertentu yang terkandung di dalamnya memengaruhi pikiran orang. Kodrat sebagai sebuah kategori analisis berarti sebagai alat untuk menguji hubungan antara peran dan kedudukan perempuan yang diharapkan dengan praktik sosial yang ada. Pemahaman kodrat perempuan dalam aspek teoritis semestinya membuat kita mampu untuk menelaah lebih teliti lagi batas dan cara tertentu kodrat itu memengaruhi sebuah konteks. Sebagaimana terma kodrat perempuan itu bersifat cair, penggunaan kodrat perempuan tergantung dari ruang dan waktu. Satu cara untuk mempraktikannya adalah melalui penelitian antropologis dan etnografis di mana peneliti dituntut untuk selalu mengerangkakan-ulang kata-kata kunci yang ada dengan cara membenturkan kembali dengan temuan lapangan dan sumber-sumber wacana yang ada termasuk sumber wacana agama (seperti al-Qur'an) atau dituntut untuk mengonseptualisasikan kata-kata kunci yang ditemukan di lapangan dan sumber wacana lainnya, untuk mengidentifikasi makna, relevansi dan signifikansi baru.

Catatan Akhir

- ¹ Wawancara dengan Tini Yatini Medina, Cadre of Teratai Merah Posyandu, Kersa Menak, Kawalu, Tasikmalaya Kota, 26 November 2008.
- ² Misalnya, Kathryn Robinson, *Gender, Islam and Democracy in Indonesia* (London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2009); Susan Blackburn, *Women and the State in Modern Indonesia*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Nasaruddin Umar, *Kodrat Perempuan dalam Islam* (Jakarta: Fikahati Aneska, 2000); Hamim Ilyas, "Kodrat Perempuan: Kurang Akal dan Kurang Agama?" dalam *Perempuan Tertindas? Kajian Ḥadīts-hadīs "Misoginis,*

- oleh Mochamad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (ed.) (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Ford Foundation Jakarta, 2003); Zaitunah Subhan, *Kodrat Perempuan: Taqdir atau Mitos?* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004); Faqihuddin Abdul Qadir, *Bangga Menjadi Perempuan: Perbincangan dari Sisi Kodrat dalam Islam* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004)
- ³ Louis Malouf, 1975 *Al-Munjid fi al-Lughah wa-al-A'lam* (Beirut: Dar el-Mashreq, 1975), 611-612.
- ⁴ “Kalau Allah menghendaki, niscaya dimusnahkan-Nya kamu semua wahai manusia! Kemudian Dia datangkan (umat) yang lain (sebagai penggantinya). Dan Allah Mahakuasa berbuat demikian.” (QS. al-Nisā’/4: 133)
- ⁵ “Dan sekiranya Allah melapangkan rizki kepada hamba-hamba-Nya niscaya mereka akan berbuat melampaui batas di bumi, tetapi Dia menurunkan dengan ukuran yang dia kehendaki. Sungguh Dia Mahateliti terhadap (keadaan) hamba-hamba-Nya, Maha Melihat” (QS. al-Syu‘arā/42:27).
- ⁶ “Sesungguhnya Dia telah memikirkan dan menetapkan (apa yang ditetapkan-Nya)” (QS. al-Muddatstsir/74:18).
- ⁷ http://www.searchtruth.com/searchHadith.php?keyword=qudra&translator=1&search=1&book=&start=0&records_display=10&search_word=all 24 Mei 2010
- ⁸ Munir Baalbaki and Ramzi Baalbaki, *Al-Maurid al-Hadeeth: A Modern English-Arabic Dictionary* (Beirut: Dar El-Ilm Lilmalayeen, 2008), 760
- ⁹ “Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya...” (QS: 4: 34).
- ¹⁰ Ratna Sapatri dan Brigitte Holzner, *Perempuan dan Kerja Perubahan Sosial: Sebuah pengantar Studi Perempuan* (Jakarta: Grafiti and Kalyanamitra, 1997), 16, sebagaimana dikutip oleh Faiqoh, *Nyai Agen Perubahan di Pesantren* (Jakarta: Kucica, 2003), 88.
- ¹¹ Peter Salim, *English-Indonesian Dictionary* (Jakarta: Modern English Press, 1985), 826, 1032, 1237-8, 1462; W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1982), 100, 282-3, 515, 943, 987, 1149; Mahmud ibn H. Bakyr, *Kamus Bahasa Melayu Nusantara* (Lapangan Terbang Lama: Dewan Bahasa dan Pustaka Brunai, 2003), 1380, 1449, 2653; Panitia Kamus Lembaga Basa dan Sastra Sunda, *Kamus Umum Basa Sunda* (Bandung: Lembaga Basa dan Sastra Sunda, 1975), 253; Oyan Sofyan Unsasi, Maman Sumantri and Maryati Sastrawijaya, *Kamus Bahasa Indonesia-Bahasa Sunda I* (Jakarta: Depaertemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1993), 389; R. Satjadibrata, *Kamus Basa Sunda* (Jakarta: Perpustakaan Perguruan Kementrian PP dan K, 1954), tidak menyebut terma *kodrat*; Jonathan Rigg, *A Dictionary of the Sunda Language or Java* (Batavia: Lange & Co., 1862), 231.
- ¹² Robert Cribb, “Testament to Courage,” dalam Julia Suryakusuma, *State Ibuism: The Social Construction of Womanhood in New Order Indonesia* (The Hague Netherlands, 1988) (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011), xx.

- ¹³ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKIS, 2001), 3-16.
- ¹⁴ Faqihuddin Abdul Kodir, *Bangga Jadi Perempuan: Perbincangan dari Sisi Kodrat dalam Islam* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), 4.
- ¹⁵ Nilai budaya adalah “*share idea about how something is ranked in terms of its relative social desirability, worth, or goodness.*” Allan G. Johnson, “Cultural value” dalam *The Blackwell Dictionary of Sociology: A user’s Guide to Sociological Language* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1995, 1997), 309-10.
- ¹⁶ John H. Bodley, *Cultural Anthropology: Tribes, States and the Global System* (California, London and Toronto: Mayfield Publishing Company, 1994), 319.
- ¹⁷ Johnson, “Cultural value” dalam *The Blackwell Dictionary of Sociology*, 309-10.
- ¹⁸ Johnson, “Norm” dalam *The Blackwell Dictionary of Sociology*, 190-91.
- ¹⁹ Kusmana, “Islam and Democracy in Indonesia: A Contemporary Discussion,” dalam *Kultur: the Indonesian Journal for Muslim Culture*, Volume 5, Number 1, 2009, 18-32.
- ²⁰ Blackburn, *Women and the state*, 2004: 227-8; Robinson, 2009:1-9.
- ²¹ *Sharing* terambil dari kata kerja *to share*, dan ia bisa bermakna *to have a share in something*. AP. Cowie (Chief Editor), *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press, 1994), 4th edition, 1165.
- ²² Maswadi Rauf, “Prolog Mengungkapkan Hubungan Budaya Politik Lokal dan Demokrasi,” dalam R.Siti Zuhro (et.al). *Demokrasi Lokal Perubahan dan Kesinambungan* (Yogyakarta: Ombak, 2009), xv-xvi.
- ²³ Piagam ini dicatat oleh Ibn Ishāq dalam bukunya *Sīrah*, II, 147-50, lih. *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Vol. 3, J-O. Leiden dan Boston: Brill, 33.
- ²⁴ Wawancara dengan Miftah Fauzi, 11 February 2009.
- ²⁵ Wawancara dengan Mahfudz Shiddiq, 13 February 2009.
- ²⁶ Wawancara dengan Drs. Sutisna: Kabid Mutasi BKPLD dan Totong R Kardusman: Kasubid Mutasi BKPLD, Kabupaten Tsikmalaya Rabu, 19 Mei 2010; dan Dindin Saefudin Asda 3 Bagin Administrasi dan Umum, Kota Tasikmalaya, 30 June 2010.
- ²⁷ Robert Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 22-25.
- ²⁸ Hefner, *Civil Islam*, 22-25.
- ²⁹ A.P. Cowie (ed.), *Oxford Advanced Learner’s Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 11th edition, 178.
- ³⁰ A.P. Cowie (ed.), *Oxford Advanced Learner’s Dictionary*, 36.
- ³¹ Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 1999), 1st edition, 22.
- ³² Jeanne Boydston, “Gender as a Question of Historical Analysis”, *Gender & History*, Vol.20 No.3 November 2008, 560.
- ³³ Boydston, “Gender as a Question of Historical Analysis”, 576.
- ³⁴ Robert Cribb, “Testament to Courage,” in Julia I. Suryakusuma, *State Ibuism: The Social Construction of Womanhood in the New Order Indonesia* (Jakarta: Ko-

munitas Bambu, 2011), xx.

³⁵ Julia I. Suryakusuma, *State Ibuism*, 130.

³⁶ Suryakusuma, *State Ibuism*, 8-9.

³⁷ Suryakusuma, "The State and Sexuality in New Order Indonesia." Dalam *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, Laurie J. Sears (ed.) (Durham and London: Duke University Press, 1996), 101-112.

³⁸ Suryakusuma, *State Ibuism*, 17.

³⁹ *Phallic* dari kata *phallus* adalah imej penis yang sedang ereksi sebagai simbol dari kekuatan produktif alam. AP. Cowie, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 926.

⁴⁰ Suryakusuma, *State Ibuism*, 51.

⁴¹ Suryakusuma, *Ibuisme Negara*, 52.

Daftar Pustaka

Abdul Kodir, Faqihuddin. 2004. *Bangga Jadi Perempuan: Perbincangan dari Sisi Kodrat dalam Islam*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Audi, Robert (General Editor). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1st Edition 1995, 1999.

Boydston, Jeanne. 'Gender as a Question of Historical Analysis.' *Gender & History*, Vol.20 No.3 November 2008.

Blackburn, Susan. Gender interests and Indonesian democracy. In *Democracy in Indonesia: 1950's and 1990's*, edited by David Bourchier and John Legge. 1994.

----- . *Women and the State in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Bodley, John H. *Cultural Anthropology: Tribes, States and the Global System*. California, London and Toronto: Mayfield Publishing Company, 1994.

Cowie, AP. (Chief Editor). [4th edition] *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Cribb, Robert. "Testament to Courage," in Julia Suryakusuma. *State Ibuism: The Social Construction of Womanhood in New Order Indonesia*. (The Hague. Netherlands, 1988) Jakarta: Komunitas Bambu, 2011.

Encyclopaedia of the Qur'an. Vol. 3, J-O. Leiden dan Boston: Brill.

Faiqoh. *Nyai Agen Perubahan di Pesantren*. Jakarta: Kucica, 2003.

- Hefner, Robert. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Hussein Muhammad. *Fiqh Perempuan : Refleksi kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Johnson, Allan G. "Cultural value" dalam *The Blackwell Dictionary of Sociology: A user's Guide to Sociological Language*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, (1995, 1997).
- Kusmana. "Islam and Democracy in Indonesia: A Contemporary Discussion," in *Kultur: the Indonesian Journal for Muslim Culture*. Volume 5. Number 1. 2009.
- Malouf, Louis. *al-Munjid fi al-Lughah wa- al-A'lam*. Beirut: Dar el-Mashreq, 1975.
- Maswadi Rauf. "Prolog Mengungkapkan Hubungan Budaya Politik Lokal dan Demokrasi," in R.Siti Zuhro (et.al). *Demokrasi Lokal Perubahan dan Kesenambungan*. Yogyakarta: Ombak, 2009.
- Panitia Kamus Lembaga Basa dan Sastra Sunda. 1975. *Kamus Umum Basa Sunda*. Bandung: Lembaga Basa dan Sastra Sunda.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: PN Balai Pustaka, 1982.
- Rigg, Jonathan. *A Dictionary of the Sunda Language or Java*. Batavia: Lange & Co, 1862.
- Robinson, Kathryn. *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*. London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2009.
- Salim, Peter. *English-Indonesian Dictionary*. Jakarta: Modern English Press, 1985.
- Sapatri, Ratna and Brigitte Holzner. *Perempuan dan kerja perubahan Sosial: Sebuah pengantar Studi Perempuan*. Jakarta: Grafiti and Kalyanamitra, 1997.
- Suryakusuma, Julia I. *State Ibuism: The Social Construction of Womanhood in the Indonesian New Order*." Jakarta: Komunitas Bambu, 1988, 2011.
- . "The State and Sexuality in New Order Indonesia." in *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, edited by Laurie J. Sears. Durham and London: Duke University Press, 1996.
- Unsasi, Oyan Sofyan, Maman Sumantri and Maryati Sastrawijaya. *Kamus Bahasa Indonesia-Bahasa Sunda I*. Jakarta: Depaertemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1993.