

# LAKON

Jurnal Kajian Sastra dan Budaya

Nomor ISSN : 9772252-895000



Diterbitkan dengan lisensi Creative Commons BY-NC-SA.  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>

## **Penanggung Jawab**

Dekan Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Airlangga  
Ketua Program Magister Kajian Sastra & Budaya

## **Penasehat**

Dédé Oetomo, Ph. D.  
Rachmah Ida, Ph. D.

## **Ketua Redaksi**

Kathleen Azali

## **Redaksi Pelaksana**

Irmia Fitriah

## **Redaksi**

Tian Belawati  
Pariyanto  
Raras Hafidha Sari  
Nubar Azad Gurban  
Fahrinda Meliana

## **Produksi**

Nyoman Suwarta

## **Foto sampul**

Erlin Goentoro

## **Alamat Redaksi**

Magister Kajian Sastra dan Budaya  
Fakultas Ilmu Budaya  
Universitas Airlangga, Kampus B  
Jl. Dharmawangsa Dalam Selatan Surabaya 60286  
Telp: (031) 5035676 / 5503380 | Faks: (031) 5035807  
Email: [jurnal.lakon@yahoo.com](mailto:jurnal.lakon@yahoo.com)



## Daftar Isi

Diskriminasi imigran kulit putih berwarna dalam masa kebijakan multikulturalisme pasca penghapusan White Australia Policy <b>Sandy Tias Rahmana Poetrie</b>	8
Lesbian dalam Pergulatan Gender dan Seksualitas di Sudut Pasar Kartika Niaga, Surabaya <b>Maria Nala Damayanti</b>	17
Eksistensi Dukun dalam Era Dokter Spesialis <b>Irfan Ardani</b>	27
<i>Udan Potir</i> : Simbolik Ekologis Gordang Sambilan dan Lingkungan Alam <b>Ibnu Avena Matondang</b>	34
Forum: Panji di Gunung Penanggungan <b>Lydia Kieven</b>	49
Forum: Refleksi Ajeg Bali Hari Ini <b>Gede Indra Pramana</b>	55
Waria dan Upayanya dalam meraih kapital simbolik: Studi Kasus Pengajian Al-Ihklaś dan Persekutuan Doa Hati Damai dan Kudus <b>Lastiko Endi Rahmantyō</b>	62
Maskulinitas dan Praktik Tangkap Lepas dalam Memancing: Sebuah kajian terhadap Sportfishing <b>Gesang Manggala Nugraha Putra</b>	82

## **Kata Pengantar**

Setelah bentuk yang lebih berupa bunga rampai pada edisi pertama, pada terbitan kedua *Lakon* kali ini, muncul banyak tema mengenai gender, seksualitas, diskriminasi, pergulatan, dan bagaimana kekuasaan berproduksi. Tidak sekedar pada hegemoni dan resistensi, tapi sebagai arena tanding, di mana kekuasaan merasuki dan diproduksi dalam kehidupan dan tindakan sehari-hari.

Edisi ini diawali dengan tulisan Sandy Tias Poetri mengenai penghapusan White Australian Policy dengan penerapan kebijakan multikulturalisme, yang diharapkan mampu menghapuskan segala diskriminasi dan menumbuhkan sikap toleran serta membina kerukunan antar imigran yang berasal dari negara-negara yang berbeda. Namun, dalam perkembangannya, kebijakan multikulturalisme belum bisa diterapkan secara menyeluruh dalam masyarakat.

Maria Nala Damayani menulis mengenai lesbian dalam pergulatan gender dan seksualitas di Sudut Pasar Kartika Niaga, Surabaya. Ada perjuangan identitas di tengah perbedaan, di tengah arus besar yang belum terlalu menghargai pluralitas khususnya dalam hal identitas seksual dan gender.

Irfan Ardani memberi rangkuman mengenai eksistensi dukun dan metode pengobatannya yang tradisional masih hidup di tengah era pengobatan modern sekarang ini melalui studi pustaka, dengan salah satu contoh penari cilik Ponari.

Ibnu Avena Matondang menulis mengenai hubungan antara Gordang Sambilan (materi seni) dengan repertoar (judul komposisi), bagaimana hubungan ini menggambarkan suatu pola yang berkaitan dengan lingkungan alam (ekologi), sehingga penggambaran terhadap Gordang Sambilan tidak lepas dari pengaruh kondisi lingkungan alam setempat.

Lastiko Endi Rahmanto menulis mengenai organisasi keagamaan oleh waria di Surabaya, yakni pengajian Al-Ikhlas untuk yang beragama Islam dan Persekutuan Doa Hati Damai dan Kudus (PHDK) untuk yang beragama Kristen Protestan, dan bagaimana organisasi ini bisa terbentuk.

Gesang Manggala Putra Nugraha menulis bagaimana makna kegiatan memancing dan CnR (catch and release) diproduksi, dikonsumsi, dan diformulasikan, serta kaitannya dengan model dan pemahaman maskulinitas dan feminitas.

Edisi kali ini juga memuat dua artikel yang lebih bersifat dialog dan refleksi, oleh Lydia Kieven dan Gede Indra Pramana. Kategori forum ini dibuat untuk memberi ruang bagi pemikiran-pemikiran reflektif, sekaligus juga untuk memuat catatan-catatan penelitian.

Kami sangat menyadari, ada banyak kekurangan dan ketidaksempurnaan dalam pengelolaan maupun isi jurnal ini. Kewajiban menerbitkan artikel di jurnal yang baru saja diterapkan belum memiliki infrastruktur maupun sistem yang siap sedia. Jika di luar artikel yang akan diterbitkan di jurnal biasanya melalui proses review sedikitnya setahun—bahkan ada yang dua tahun lebih, kebijakan yang diterapkan secara tiba-tiba belum menyiapkan hal-hal sistem pengelolaan jurnal, mitra bestari dan sebagainya.

Tapi kami pun sadar, bahwa momen ini perlu dimanfaatkan sebaik-baiknya, untuk menyebarluaskan pikiran dan mendorong semangat peneliti-peneliti Indonesia untuk menulis dan meneliti sekitarnya. Meskipun masih jauh dari sempurna, kami berusaha untuk menjaga kualitas isi, sambil menjaga agar tidak mengintimidasi peneliti-peneliti dan akademisi-akademisi baru. Setidaknya, kami ingin memulai dengan mengangkat penelitian-penelitian yang menekankan data empiris. Kami percaya bahwa pembenahan secara bertahap dapat diterapkan. Ke depan, sistem jurnal terbuka sedang dipersiapkan.

Kami ucapkan terima kasih sebesar-besarnya pada fakultas dan dosen-dosen pembimbing kami—Maimunah Munir, M.A., Diah Ariani Arimbi, Ph.D., Dédé Oetomo, Ph. D., dan Rachmah Ida, Ph. D.— yang telah dengan sabar membimbing dan memfasilitasi proses pembuatan jurnal ini. Peran pembaca, penulis, dan pengasuh jurnal akan sangat menentukan sejauh mana jurnal ini mampu untuk tetap setia hadir dan menampung wacana, gagasan, dan hasil-hasil penelitian yang signifikan bagi pengembangan ilmu sastra dan budaya di Indonesia. Akhir kata, staf redaksi mengucapkan banyak terima kasih kepada para kontributor atas kesediaannya untuk menerbitkan makalahnya dalam edisi kedua ini.

Selamat membaca!





# Diskriminasi imigran kulit putih berwarna dalam masa kebijakan multikulturalisme pasca penghapusan White Australia Policy

Sandy Tieas Rahmana Poetrie

Magister Kajian Sastra dan Budaya, Fakultas Ilmu Budaya  
Universitas Airlangga Surabaya, Jawa Timur, Indonesia.

E-mail: sandyputri98@yahoo.com

## Abstract

*This paper concern on the multiculturalism in Australia related to the immigration policy. Since the application of "White Australia Policy" which makes some restriction to people from other countries who are considered as different color and non-English speakers to come to Australia ended in 1907, the government attempts to eliminate the discrimination treatments to them all. This paper employs descriptive essay which was aimed to describe more about Australian multiculturalism after the end of "White Australia Policy". The technique of data collection was literary study from some sources like journals and some news from internet. The writer took three cases have ever happened related to the multiculturalism in Australia to analyse the application of immigrants policy after "White Australia Policy" annulment. Those are Arabians beating in Sydney coast by Neo-Nazi, discrimination against Muslim minority and Africans by police in Victoria, and also Muslim demonstration because of Muhammad humiliation. The study revealed that "White Australia Policy" still can not completely be eliminated. Those three cases, it shows that there are still many discrimination treatments against coloured immigrants; on the other hand the government is still trying to implement a multiculturalism policy.*

*Keywords: discrimination, multiculturalism, immigrants, White Australia policy.*

## 1. Pendahuluan

Menengok sejarah perkembangan Australia, pada tahun 1901 pemerintahan Australia memberlakukan kebijakan yang berkenaan dengan imigran yang masuk ke wilayah Australia. Kebijakan ini disebut "Immigration Restriction Act" atau yang dikenal dengan sebutan "White Australia Policy". Dapat dilihat penggunaan istilah "restriction" yang dalam bahasa Indonesia dapat diartikan sebagai sebuah pembatasan. Pembatasan dalam hal ini adalah pembatasan terhadap imigran yang masuk ke Australia, terutama untuk orang-orang kulit

berwarna. Kebijakan ini didasari oleh pemikiran untuk membentuk suatu negara dimana penduduknya adalah orang-orang dengan ras kulit putih saja. Masyarakat ras kulit putih dianggap superior dibandingkan dengan ras kulit berwarna.

Namun pada tahun 1907 kebijakan *White Australia Policy* ini dipertimbangkan kembali dengan alasan penguatan dalam bidang pertahanan dan ekonomi pemerintahan Australia. Sebagai negara "benua imigran", pemerintah Australia sulit untuk terus-menerus menerapkan kebijakan *White Australia Policy*. Australia pada waktu itu sedang membutuhkan banyak pekerja untuk mendorong

pertumbuhan ekonomi mereka. Kebijakan pertahanan juga ingin agar ada kebijakan yang bersifat lebih plural atau sekuler. Para imigran diharapkan mampu membantu terwujudnya kekuatan pemerintah Australia dalam bidang pertahanan dan ekonomi. Secara resmi semangat multikulturalisme diimplementasikan dalam kebijakan negara Australia setelah adanya penghapusan *White Australia Policy* tersebut. Berbagai kebijakan yang cocok dengan situasi Australia yang kini beragam dan plural pun diterbitkan oleh pemerintah negara itu.

Secara umum diketahui Kebanyakan warga Negara Australia adalah orang pendatang dan bukan Suku Aborigin. keragaman ini disebabkan oleh banyaknya pendatang yang datang dari berbagai belahan di dunia, yang bermukim, bekerja, belajar, atau mencari suaka di Australia Barat. Oleh karena itu perbedaan bahasa, ras, budaya, agama dan kepercayaan bukanlah hal yang asing di negara ini. Arus imigrasi inilah yang sangat memberikan andil terhadap pertumbuhan penduduk Australia. Meskipun orang Australia mempunyai asal-usul yang berbeda baik dalam hal etnis, agama dan ras, mereka diharapkan hidup damai antara yang satu dengan yang lainnya. Terdapat kebijakan toleransi terhadap kebudayaan dan bangsa yang berlainan yakni adanya kebijakan Australia yang melindungi orang dari adanya diskriminasi. Kebijakan untuk bersikap toleran dan untuk melindungi kebudayaan dan kepercayaan yang berbeda tersebut disebut kebijakan multikulturalisme. Kebijakan multikulturalisme di Australia ini dimaksudkan untuk menjaga kerukunan antar sesama dengan

tetap mempertahankan kebudayaan atau agama masing-masing.

Penghapusan kebijakan *White Australia Policy* yang digantikan dengan kebijakan multikulturalisme nyatanya terlihat tidak sepenuhnya menghapus adanya deskriminasi atau pembedaan terhadap warga kulit berwarna. Masih terjadi pasang surut hubungan antara warga kulit putih dan warga kulit berwarna pasca penghapusan kebijakan *White Australia Policy*. Oleh karena itu, penulis tertarik untuk mengetahui lebih jauh mengenai aplikasi kebijakan multikulturalisme pasca penghapusan *White Australia Policy* oleh pemerintahan Australia. Adapun rumusan masalah yang diambil penulis dalam makalah ini yaitu bagaimana kebijakan multikulturalisme terhadap penduduk kulit berwarna di Australia pasca penghapusan *White Australia Policy*?

## 2. Metode

Dalam penulisan makalah ini, penulis menggunakan teknik studi pustaka dengancar mencari sumber-sumber yang relevan dengan topik makalah yang penulis pilih, bisa berupa buku, artikel-artikel dalam internet, serta jurnal internasional. Dalam analisis temuan dalam makalah ini, penulis mengkaitkan kejadian atau kasus-kasus yang terjadi di Australia dengan teori multikulturalisme yang relevan dan kemudian dianalisis sehingga terlihat hasil yang ingin diketahui.

### 3. Kerangka teori

#### Pemberlakuan *White Australia Policy*

Telah dijelaskan secara singkat dalam latar belakang bahwa *White Australia Policy* adalah sebuah kebijakan pemerintah dalam menyikapi besarnya imigran yang masuk ke wilayah Australia. Kebijakan ini dilakukan dengan cara memberlakukan pembatasan terhadap imigran yang masuk ke Australia, terutama untuk imigran-imigran kulit berwarna. Pada awalnya kebijakan ini ditujukan kepada imigran-imigran dari negara Cina yang jumlahnya yang sangat besar. Akhirnya seiring perkembangan waktu akhirnya kebijakan ini berlaku untuk seluruh warga ras kulit berwarna. Hal ini disebabkan adanya ideologi bahwa masyarakat ras kulit putih dianggap superior dibandingkan dengan ras kulit berwarna, bahkan mereka tidak mengakui keberadaan ras Aborigin sebagai penduduk asli Australia. Pemerintah Australia yang mayoritas berasal dari Inggris ingin membentuk sebuah negara yang penduduknya utuh dari ras kulit putih. Hal ini menunjukkan adanya rasa ketakutan terhadap bangsa Asia yang jumlahnya terus-menerus meningkat sehingga terdapat kemungkinan besar di masa mendatang penduduk kulit putih akan menjadi minoritas.

Kebijakan *White Australia Policy* ini mempunyai sebuah instrumen yang dinamakan "*Dictation test*" yang harus dilalui oleh para imigran. Tes ini merupakan sebuah tes tulis dan wawancara untuk mengetes para imigran atas kemampuan mereka menggunakan bahasa di salah satu negara Eropa (Jupp, 1991: 48). Hal ini jelas terlihat bahwa

yang dikehendaki oleh pemerintah Australia untuk masuk dalam wilayah mereka yakni orang-orang yang berasal dari Eropa, dan secara otomatis mengeliminasi orang-orang non-Eropa. Kebijakan ini mempunyai beberapa maksud, *pertama* Hal ini dimaksudkan agar keturunan Eropa bisa tetap berkembang di wilayah Australia tanpa dirusak adanya pertumbuhan ras non-Eropa. Kedua, imigran kulit berwarna akan menyebabkan kurangnya lapangan pekerjaan bagi masyarakat golongan buruh kulit putih. *White Australia Policy* akhirnya menjadi sebuah ideologi yang rasial.

Kebijakan *White Australia Policy* diberlakukan pada masa yang dikenal sebagai demam emas atau "*gold rush*" dimana ditemukan banyak emas di bumi Australia pada tahun 1851. Emas yang melimpah ruah ini mengundang banyak imigran baik dari Eropa ataupun non-Eropa seperti Asia untuk berpindah ke tanah Australia. Persebaran berita mengenai demam emas ini membuat jumlah pendatang meningkat. Pada dasarnya imigran mulai berdatangan pada abad ke 19 ketika para pemerintahan Australia menyewa para imigran Asia untuk dipekerjakan (*labour movement*) di perkebunan dan peternakan (London, 1970: 7). Hal ini meningkatkan jumlah imigran Asia terutama Cina secara besar-besaran. Dan menurut Barnard Marjorie (1976) dalam bukunya "*History of Australia*" bahwa "*Immigrant Act*" pada tahun 1855 merupakan awal dari kemunculan peraturan yang bersifat rasial.

Namun, pada tahun 1973 kebijakan *White Australia Policy* diberhentikan. Karena sebagai negara benua imigran, pemerintah Australia tidak

bisa memberlakukan kebijakan ini lagi. Semakin banyak imigran masuk dan mereka tidak hanya berasal dari ras kulit putih, sehingga kebijakan *White Australia Policy* tidak lagi dianggap sesuai untuk Australia.

## **Negara Multikulturalisme menurut**

### **Kymlicka**

Multikulturalisme yang merujuk pada sebuah spirit, etos, dan kepercayaan bahwa kelompok-kelompok etnik atau budaya (*ethnic and cultural group*) dapat berdampingan secara damai yang ditandai dengan kesediaan untuk menghormati budaya lain (KID, 2004), mengungkap kebutuhan tiap-tiap masyarakat tertentu akan pengakuan identitas mereka. Faktanya, kita semakin sering dihadapkan pada kelompok-kelompok minoritas yang menuntut pengakuan atas identitas mereka serta diterimanya perbedaan budaya mereka (Kymlicka, 2011: 13).

Konsep multikulturalisme memiliki karakteristik *celebrating diversity* dan negosiasi terhadap perbedaan. Suatu kelompok masyarakat memerlukan pengakuan atas identitas mereka. Hal ini yang dijanjikan oleh multikulturalisme dimana setiap individu atau kelompok bisa mengekspresikan siapa mereka dalam masyarakat plural. Jika multikulturalisme berjalan sesuai dengan tujuannya, masyarakat akan bersikap toleran, beradaptasi, memberikan kesempatan serta menghargai satu sama lain yang berbeda identitas. Kymlicka (2011) mengemukakan terdapat dua aspek munculnya multikulturalisme, yakni migrasi yang masuk ke suatu daerah dan adanya kebanggaan sebagai minoritas

Kymlicka dalam bukunya "*Kewargaan Multikultural*" lebih menitikberatkan definisi multikulturalisme sebagai akibat dari munculnya 'minoritas bangsa' dan juga 'kelompok etnis'. Ia menyebut negara sebagai Negara multikulturalisme ketika sekelompok bangsa-bangsa tertentu masuk dari suatu negara yang lebih besar, atau ketika sekelompok masyarakat telah melakukan imigrasi dan masuk ke suatu negara (2011: 13-14). Dapat disimpulkan bahwa yang disebut sebagai negara multikulturalisme itu apabila anggotanya berasal dari berbagai bangsa (negara multibangsa) atau telah beremigrasi dari berbagai bangsa (negara polietnis). Multikulturalisme dalam konteks ini lebih fokus untuk mengakomodasi perbedaan-perbedaan etnis dan bangsa sebagai perjuangan besar untuk membuat demokrasi yang lebih toleran dan inklusif (2011: 26).

### **Multikulturalisme di Australia**

Masyarakat yang plural tidak otomatis menjadi multikulturalisme. Multikulturalisme menekankan keanekaragaman kebudayaan dalam kesederajatan. Tidak ada satu budaya pun yang mendominasi dalam masyarakat plural tersebut. Dengan demikian, dominasi maupun peleburan diasumsikan tidak terjadi dalam konteks multikulturalisme. Visualisasinya adalah seperti *salad bowl* di mana berbagai unsur menyatu tanpa kehilangan identitasnya bukan *melting pot* yang menghilangkan latar belakang dan menghasilkan identitas baru hasil peleburan (Rira, 2012).

Istilah multikulturalisme mulai muncul di Australia pada tahun 1973 yang disampaikan oleh

Al Grassby selaku menteri keimigrasian pemerintahan, yang didefinisikan oleh Wollacott sebagai “*a policy that encourage migrant groups to embrace their ethnic culture, provide that they abide by Australian Laws*” (2012:295). Sama halnya dengan apa yang dikemukakan oleh Kymlicka, Grassy menyebut multikulturalisme sebagai suatu masyarakat yang menikmati kebebasan dalam menunjukkan perbedaan-perbedaan kewarganegaraan dan etnis (Wollacott, 2012: 295).

Multikulturalisme di Australia pada tahun 1997 meliputi empat aspek kebijakan yakni *social cohesion, cultural identity, equality of opportunity and equal responsibility dan participate in Australian society* (Wollacott, 2012: 297). Namun, berdasarkan hasil penelitian yang dilansir oleh pemerintah Australia mengenai anggapan masyarakat Australia mengenai konsep multikulturalisme yang berjudul “*Multiculturalism for Australians*”, hasil menunjukkan bahwa masih banyak masyarakat yang belum mengetahui konsep secara jelas mengenai multikulturalisme yang diterapkan di negara mereka.

#### **4. Pembahasan dan analisis**

Di bagian pembahasan dan analisis dalam makalah ini, penulis akan menyajikan beberapa contoh kejadian-kejadian atau kasus yang berkaitan dengan penerapan konsep multikulturalisme oleh pemerintah Australia pasca penghapusan kebijakan *White Australia Policy*. Dalam pembahasan ini nantinya akan terlihat apakah kebijakan multikulturalisme yang diterapkan pemerintahan

Australia sudah berjalan dengan baik atau bahkan pengaruh kebijakan *White Australia Policy* masih terasa dalam setiap kebijakan yang dikeluarkan pemerintah Australia.

Wicaksono (2006) melihat masih adanya perlakuan diskriminatif warga kulit putih, yang sebenarnya juga merupakan pendatang, terhadap orang-orang Aborigin dan komunitas-komunitas Muslim atau Arab di Australia. Hal ini terjadi dikarenakan selain bermotif ekonomi juga menunjukkan motif politik dan kekuasaan. Peristiwa tragis pada tanggal 11 Desember 2005 menjadi salah satu contoh dimana ribuan masyarakat Australia berkulit putih melakukan penyerangan terhadap orang-orang yang dianggap keturunan Arab di pantai Sidney. Kerusuhan yang pecah pada hari Minggu di wilayah selatan Sydney, seperti Cronulla Beach, Maroubra Beach, dan Botany Bay di pinggiran kota terbesar di negara berpenduduk lebih dari 20 juta jiwa itu mengakibatkan 31 orang cidera (Media Indonesia Online, 2005). Kelompok-kelompok yang terlibat dalam penyerangan tersebut adalah kelompok-kelompok Neo-Nazi dan kelompok pengagung kulit putih (penganut *White Australia Policy*).

Pada kenyataannya walaupun disangkal oleh beberapa pihak dari pemerintah Australia, kerusuhan di Pantai Sidney memang melibatkan unsur rasisme didalamnya dan mungkin juga unsur agama (anti-Muslim). Wicaksono (2006) melihat bahwa Pemerintah Australia sebenarnya menyetujui adanya rasisme melalui kebijakan-kebijakannya yang tegas terhadap imigran, pengungsi, dan keamanan nasional. Juga pemberlakuan undang-undang anti-

terorisme yang menimbulkan ketidakpercayaan warga Australia kulit putih terhadap orang-orang keturunan Arab dan Muslim di Australia. Hal ini bisa jadi salah satu penyebab terjadinya kerusuhan Pantai Sidney.

Menurut Saakshi O. Juneja, seorang feminis yang berdomisili di India, memastikan bahwa keanekaragaman budaya dan ras di Australia berpengaruh besar terhadap tumbuhnya benih rasialisme (dalam Wicaksono, 2006). Mayoritas penduduk pendatang merupakan orang berkulit putih yang secara kompak menentang kebijakan imigrasi. Hal ini menegaskan bahwa penyakit rasialisme masih saja menggejala walaupun kebijakan *White Australia Policy* sudah dihapus. Konsep multikulturalisme di Australia mungkin bisa berjalan di tingkatan pemerintahan, namun dalam tingkatan masyarakat umum belum bisa dikatakan berjalan dengan baik. Hal ini dimungkinkan adanya ketidakfahaman terhadap konsep multikulturalisme, seperti apa yang telah disampaikan oleh pemerintah Australia dalam penelitian mereka "*Multiculturalism for Australians*"

Pemerintah Australia tidak serta merta mendukung kebijakan yang melarang adanya imigrasi. Pemerintah Australia berusaha menetapkan konsep multikulturalisme di Australia dengan benar. Salah satu contohnya adalah kejadian kerusuhan pada saat unjuk rasa warga Muslim yang menuntut penghinaan terhadap Nabi Muhammad SAW. Pemerintah Australia sangat kecewa dengan adanya kerusuhan yang anarkis tersebut. Tanpa melihat ras dan agama para pengunjung rasa, pemerintah Australia memutuskan untuk segera

mendeportasi pelaku-pelaku yang terbukti melakukan keanarkisan. Mereka menganggap bahwa para pengunjung rasa justru mencoreng dan merusak kebijakan multikulturalisme yang telah diterapkan di Australia. Menurut Chris Bowen selaku Menteri keimigrasian menganggap peristiwa ini dianggap bukan merupakan sebuah upaya multikulturalisme, namun atas nama anarkisme dan kejahatan (ABC Radio Online: 2012). Hal ini didukung oleh statemen yang dilontarkan oleh Perdana Menteri Australia Julia Gillard "Apa yang kita lihat di jalanan kota Sydney pekan lalu, bukanlah multikulturalisme, melainkan ekstremisme". Ia juga menambahkan bahwa segala perdebatan dan perbedaan harusnya dapat diselesaikan dengan damai (Adiputri, 2012).

Merujuk pada apa yang telah dikemukakan oleh Kymlica (2011), multikulturalisme memiliki karakteristik *celebrating diversity* dan negosiasi terhadap perbedaan. Dikaitkan dengan apa yang terjadi di Australia, konsep ini belum bisa dijalankan dengan baik. Peristiwa-peristiwa kerusuhan yang berbau rasisme masih banyak ditemui. Padahal, dalam konteks pemikiran Kymlicka definisi multikulturalisme lebih fokus untuk mengakomodasi perbedaan-perbedaan etnis dan bangsa sebagai perjuangan besar untuk membuat demokrasi yang lebih toleran dan inklusif. Kasus pengeroyokan warga dari etnis Arab menjadi satu bukti bahwa masyarakat Australia kulit putih belum mampu mengakomodasi perbedaan dan bersikap toleran kepada imigran-imigran lain yang berasal dari etnis dan agama yang berbeda.

Kasus rasial secara spesifik dirasakan oleh kaum minoritas Muslim dan Afrika yang berada di Australia. Pelakunya kali ini bukan masyarakat Australia kulit putih pada umumnya seperti pelaku pengeroyokan orang keturunan Arab pada tahun 2005, namun pelakunya yakni aparat polisi yang merupakan bagian dari pemerintah Australia. Kejadian ini baru saja terjadi pada Agustus 2012 lalu, ketika aparat kepolisian bagian Victoria sering merazia komunitas muslim dan imigran asal Afrika. Setiap melewati jalur tertentu di wilayah Victoria, aparat polisi selalu melakukan pemeriksaan dengan cara mencecar komunitas Muslim and orang asal Afrika dengan banyak pertanyaan seolah-olah mereka berpotensi melakukan tindak pidana. Seorang pengacara Melbourne bernama Tamar Hopskin mengemukakan jika terbukti aparat kepolisian telah melakukan kebijakan deskriminasi (rasial), itu artinya mereka telah melanggar Undang-Undang Federasi mengenai deskriminasi ras (Mardani, 2012).

Contoh-contoh kasus diatas menunjukkan bahwa pemberlakuan kebijakan multikulturalisme di Australia belum cukup bisa berjalan dengan baik. Namun pada dasarnya pemerintah telah mengalakkan kebijakan multikulturalisme ini untuk dapat diterapkan di seluruh wilayah Australia yang memang mayoritas penduduknya adalah pendatang. Dari beberapa contoh diatas mungkin dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa baik pemerintah Australia sendiri atau masyarakat Australia secara menyeluruh terutama penduduk berkulit putih kurang bisa memahami dan menerima konsep multikulturalisme secara penuh. Semua pihak

harusnya dapat memahami konsep multikulturalisme dengan menghargai dan saling bertoleransi dengan adanya perbedaan yang ada disekeliling mereka. Empat aspek multikulturalisme yang digagas oleh pemerintah Australia yang meliputi social cohesion, cultural identity, equality of opportunity and equal responsibility dan participate in Australian society (Wollacott, 2012: 297) belum bisa terealisasi secara menyeluruh kepada seluruh imigran yang ada tanpa ada pembedaan atau deskriminasi. Seolah-olah pengaruh kebijakan White Australia Policy, yang menganggap kulit putih lebih superior daripada orang-orang kulit berwarna, masih melekat kuat sebagai sebuah ideologi yang terus-menerus berkembang dalam pemikiran penduduk Australia kulit putih.

## 5. Simpulan

Penghapusan *White Australia Policy* atau pembatasan imigran yang digantikan dengan kebijakan multikulturalisme di Australia diharapkan mampu menghapuskan segala deskriminasi dan menumbuhkan sikap toleran serta membina kerukunan antar imigran yang berasal dari negara-negara yang berbeda. Namun, dalam perkembangannya, kebijakan multikulturalisme belum bisa diterapkan secara menyeluruh dalam masyarakat. Terdapat beberapa kejadian atau kasus yang menggambarkan tetap eksisnya deskriminasi baik warna kulit, ras, etnis ataupun agama, seperti tragedi pengeroyokan orang keturunan Arab di Pantai Sidney pada 11 September 2005, kerusuhan

unjuk rasa para Muslim karena adanya penghinaan terhadap Nabi Muhammad, serta deskriminasi rasial secara terang-terangan oleh aparat kepolisian bagian Victoria terhadap kaum minoritas Muslim dan imigran keturunan Afrika. Kurang faham dan kurang terimanya masyarakat terhadap konsep multikulturalisme turut andil dalam kurang tercapainya tujuan pemerintah menerapkan kebijakan tersebut. Pengaruh *White Australia Policy* masih terbawa sampai saat ini sehingga secara keseluruhan penduduk Australia kulit putih belum melihat orang-orang kulit berwarna secara setara sehingga belum bisa untuk saling menghormati dan toleransi.

## Daftar Acuan

- ABC Radio Online. 2012. Pengunjuk rasa yang bukan warga negara Australia terancam dideportasi. <http://www.radioaustralia.net.au/indonesian/2012-09-18/pengunjuk-rasa-yang-bukan-warga-negara-australia-terancam-dideportasi/1016948>. Diakses pada 16 Januari 2013.
- Adiputri, Novi C. 2012. PM Australia Sebut Aksi Demo 'Innocence of Muslims' Ekstremisme. DetikNews Edisi 20 Spetember 2012. <http://news.detik.com/read/2012/09/20/140647/2027716/1148/pm-australia-sebut-aksi-demo-innocence-of-muslims-ekstremisme?nd771108bcj>. Diakses pada 16 Januari 2013.
- Jupp, James. 1991. *Immigration*. Sidney: Sidney University Press and Oxford University Press Australia.
- KID, Pustaka. 2004. *Multikulturalisme Indonesia: Jawaban terhadap Kemajemukan*. [http://www.komunitasdemokrasi.or.id/comments.php?id=P18\\_0\\_3\\_0\\_C](http://www.komunitasdemokrasi.or.id/comments.php?id=P18_0_3_0_C). Diakses pada 17 Januari 2013.
- Kymlicka, Will. 2011. *Kewargaan Multikultural*. Jakarta: LP3ES
- London, H.I. 1970. *Non-White Immigration and the 'White Australis' Policy*. Sidney: Sidney University Press.
- Mardani, Dewi. 2012. Komunitas Muslim Jadi Korban Rasial Polisi Australia. Republika Online Edisi 28 Agustus 2012. <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-mancanegara/12/08/27/m9etp8-komunitas-muslim-jadi-korban-rasial-polisi-australia>
- Media Online Indonesia. 2005. Terkait Kerusuhan Sydney, RI Belum Keluarkan "Travel Warning". [http://www.perspektif.net/article/article.php?article\\_id=222](http://www.perspektif.net/article/article.php?article_id=222). Diakses pada 17 Januari 2013.
- Rira. 2012. *Multikulturalisme: Pengakuan atau Pengaburan Identitas Masyarakat?* <http://kkcygnet.wordpress.com/2012/06/29/multikulturalisme-pengakuan-atau-pengaburan-identitas-masyarakat/>. Diakses pada 16 Januari 2013.
- Soebantardjo. 1958. *Sari Sedjarah Asia-Australia*. Jogjakarta: Bopkri

Wollacott et. al. 2012. *History for the Australian Curriculum 10*. London: Cambridge University Press.

asialisme-di-australia.html. Diakses pada 16 Januari 2013.

Wicaksono, Dani. 2005. *Rasialisme di Australia*.  
<http://daniwicaksono.blogspot.com/2006/11/r>

# Lesbian dalam Pergulatan Gender dan Seksualitas di Sudut Pasar Kartika Niaga, Surabaya

Maria Nala Damayanti

Visual Communication Design Department, Faculty of Art and Design  
Petra Christian University, Surabaya, Indonesia

E-mail: mayadki@petra.ac.id

## Abstract

*The presence of women in same-sex sexual trend in Indonesia is considered unnatural. The actor suffered the injustice of the treatment. Condition that was not expected by the women does not make them desperate but appear to be driving their own to declare independence in the community generally. The research follows the lives of several lesbian experiences tells the respondent. Work and have their own income is the way to survive in the big city and at the same time strengthening their identity is still shrouded. A gender and sexual identity collide and the real personalities of women who never consciously chosen from the beginning. But the pressures and demands of life that makes them exist until now. Authors conducted a simple ethnographic approach was very useful in order to obtain accurate data. The research was conducted in Surabaya and done solely to open our eyes wider to the presence of women with different sexual orientation than most of us. It must be admitted some use of key terms in the analysis may be not too precise, perhaps even often confused as a synonym. Gender identity, sexual-biological, sexual orientation. The third term is still like a new food menu, let alone trying to comment on 'taste'. However, the authors sought to understand this discourse as closely as possible, be descriptive, with the hope of understanding themselves become better writers and story-telling flow, and thus contribute to the realm of gender and sexuality, no matter how small.*

*Keywords: female, lesbian, gender, sexuality*

## 1. Pendahuluan

Kehidupan kelompok Lesbian di Indonesia belum dapat diterima secara terbuka oleh sebagian besar masyarakat. Diskriminasi adalah perlakuan yang mereka terima, yang dalam banyak hal merugikan kehidupan pribadi sebagai seorang individu. Lahir dalam lingkungan yang nampaknya 'salah' bagi mereka. Khusus di Indonesia, menurut Saskia Wieringa dalam salah satu dialog Radio Netherland Weredomroep dengan radio Maragita Bandung (18 Desember 2009), ada ideologi kuat bahwa perempuan harus menikah. "... Perempuan yang

tidak menikah dianggap kurang komplit, tidak normal. Jadi situasinya sangat sulit bagi perempuan apabila ia seorang lesbian di Indonesia ... ". (<http://www.rnw.nl/bahasa-indonesia/>).

Lebih jauh Profesor Wieringa juga memaparkan diskriminasi yang dihadapi perempuan lesbian, di tempat kerja, pendidikan, di tempat umum, atau dalam keluarga sendiri. Seperti yang pernah ia alami pada masa mudanya di Belanda. Tapi, demikian Saskia menambahkan, ia tidak menjadi pahit ataupun marah, justru sebaliknya. Pengalaman-pengalaman yang tidak enak itu justru menjadikannya seorang pribadi yang kuat. Bahkan

kini ia adalah Guru Besar pada studi gender di Universitas Amsterdam. Gambaran singkat tentang dunia lesbian tersebut menunjukkan bahwa masih banyak masyarakat yang belum menerima adanya perbedaan dan karena jumlah minoritas itu cenderung mereka memperoleh tindakan yang tidak menguntungkan. Jangankan di Indonesia, di Belanda pun yang masyarakatnya lebih terbuka, ternyata perlakuan yang diterima kelompok ini juga sulit. Bagaimana di situasi di Indonesia sekarang, khususnya bila terjadi dalam keluarga kelompok masyarakat menengah ke bawah ?

Pembahasan berikut ini adalah pembahasan seputar gender dan sekelumit kehidupan seksualitas dari subyek pengamatan, yang secara fisik dikategorikan memiliki seksual biologis perempuan, dan memilih kehidupan sebagai lesbian. Mengapa kehidupan seksualitas tidak bisa digali lebih mendalam dikarenakan beberapa keterbatasan yang dialami dalam proses observasi langsung maupun tidak. Antara lain ada semacam pagar yang seolah-olah membatasi responden dalam memperkatakan kondisi mereka karena konsep diri yang mereka wairisi, dan konsep identitas sex dan gender dalam penerimaan di masyarakat. Sebuah pendalaman atau lebih tepat disebut pengamatan terbatas, atas studi interdisiplin ilmu yang dipelajari melalui teori Queer.

Satu hal yang tidak dapat disangkal dalam teori Queer adalah penggunaan istilah queer yang memiliki asal usul homofobis atau anti-gay yang dalam konteks saat itu bersifat menghina. Namun, kini dengan pendekatan poststrukturalis 1980-an lewat dekonstruksi oposisi biner, maka kini istilah queer lebih banyak dipakai dalam berbagai diskusi

(Barry 2010). Kecenderungan orientasi seksual seseorang menjadi latar belakang keberadaan kelompok ini. Berdasarkan skala Kinsey kita ketahui bahwa hal tersebut tidak bersifat tetap dalam umur hidup seseorang, melainkan dapat berubah. Seksualitas itu cair menurutnya. Dalam pengamatan sehubungan dengan analisis kasus ini, ditemukan setidaknya dua alasan berbeda mengenai orientasi seksual subyek-subyek yang kemudian menuntunnya pada peran gender tertentu di masyarakat.

## **2. Metodologi**

Pendekatan penelitian ini adalah etnometodologi. Pengamatan langsung dan tidak langsung dilakukan selama satu bulan. Berdasarkan waktu pengamatan ini dirasakan hasil pengamatan dan wawancara dengan responden belum optimal. Namun dengan kerja sama yang terjalin baik serta keterbukaan para nara sumber, latar belakang kehidupan responden perlahan terungkap. Pendalaman kasus ini dilakukan melalui dua cara yaitu 1) Pengamatan dari jarak jauh dalam pengertian melihat dari jauh, tanpa melakukan wawancara, yang dilakukan selama tiga minggu berturut-turut, setiap hari, dan 2) Wawancara secara terpisah dalam empat kali pertemuan dengan dua subyek berbeda, dan sebuah wawancara terakhir yang dilakukan bersama-sama dengan dua responden utama, dan satu responden pendamping.

Para responden ini berasal dari golongan pekerja kelas menengah bawah. Pendapatan yang tidak stabil serta tidak adanya ikatan kerja yang tertulis menyebabkan mereka tidak punya kekuatan hukum apapun yang dapat dipakai untuk membela

hak mereka sebagai pekerja. Kedua responden perempuan bekerja dalam bidang yang umumnya digeluti laki-laki, yakni dunia parkir. Pendapatan mereka tidak tetap, lebih kurang Rp. 800.000 per bulannya. Pekerjaan yang sangat bergantung pada kebaikan hati atau kemurahan hati seseorang yang mereka sebut sebagai Bos. Bos adalah orang yang bertanggung jawab dalam keamanan pasar, dan ialah yang bisa mempekerjakan mereka. Tetapi usulan siapa orang yang direkomendasi tetap datang dari sesama pekerja. Sehingga mereka yang bekerja di tempat ini biasanya telah saling mengenal sebelumnya. Tidak ada aturan kerja tertulis, yang ada hanyalah saling pengertian antara sesama pekerja untuk menalangi kekurangan setoran bila penghasilan harian tidak mencukupi jumlah tertentu, sebagaimana ditetapkan Bos. Jumlah setoran harian Rp. 85.000. sisa jumlah tersebut menjadi pendapatan mereka dan dibagi secara merata di antara sesama tukang parkir. Saat ini ada tiga orang perempuan yang menjadi penjaga parkir tetap. Seorang perempuan dan seorang laki-laki sebagai cadangan petugas parkir, yang bertugas parkir apabila ada yang berhalangan. Umumnya tempat kerja di dunia parkir dengan lingkungan kerja yang panas, berada di bawah terik matahari bisa jadi adalah alasan pekerja perempuan kurang atau bahkan tidak meminatinya. Namun kondisi ini nampaknya tidak berlaku disini.

Pasar Kartika Niaga, Kebraon berada di daerah Kecamatan Karang Pilang, Surabaya adalah lokasi pekerjaan responden. Perparkiran ditempat ini tidak dilengkapi tiket untuk para pengguna jasa. Jam kerja mereka dari pukul 04.30 s/d 16.30 WIB.

Hari kerja adalah satu minggu penuh, tanpa hari libur. Seperti telah disebutkan di atas saat ini ada tiga perempuan yang bekerja sebagai tukang parkir, yaitu Pe, suku Jawa (39 tahun, sebagai responden pertama), An, suku Madura (45 tahun, sebagai responden kedua) dan Ina (30 tahun). Responden An yang baru bekerja satu tahun juga menggantikan seorang pekerja lain yang juga berpenampilan dan berperilaku tomboy bernama Gan (20 tahun). Pe, An dan Gan berpenampilan tomboy. Sedangkan Ina tidak demikian. Ina dan Gan hanya menjadi responden pendukung, karena keterbatasan waktu penggalan data lapangan.

### 3. Hasil dan Pembahasan

Foucault menyebutkan istilah *biopolitical body* dari laki-laki dan perempuan, dimana hal ini ditandai oleh pengalaman masa lalu, dan muncul karena hasrat dan ketakutan dalam diri seseorang, maka kemudian inilah yang akan menentukan masa depan mereka (Foucault, 'Nietzsche, Genealogy, History', in P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*: Penguin: 76-100). Ini bisa dipahami merujuk pengalaman dua orang responden, Pe (39 tahun) dan An (45 tahun), sehubungan dengan bagaimana mereka mengidentifikasi diri mereka hari-hari ini. Pe adalah seorang tukang parkir dengan identitas seksual (biologis) perempuan. Setidaknya ia tidak keberatan ketika disapa 'mbak', bisa dianggap sebagai sebuah konfirmasi tidak langsung. Dalam kesehariannya ia selalu berpakaian t-shirt yang dibalut jaket (berbahan kaos), sepatu sandal karet, celana ketat, berambut sangat pendek seperti model rambut laki-laki dan mengenakan topi.

Memiliki kebiasaan merokok. Kalau berjalan ia tampak membusungkan atau mencondongkan dadanya (yang secara sekilas tidak menunjukkan tonjolan payudara). Kakinya agak terbuka ketika berjalan, terkesan 'cuek'. Komunikasi dengan pengunjung (parkir) sangat minim. Nyaris tidak berbicara ketika melayani konsumen. Untuk pandangan sekilas ia tampak keras dan kaku. Ia tidak berdandan seperti kebanyakan perempuan pekerja, bedakpun tidak. Ia menyadari akan kesukaan berpakaian dan berperilaku seperti lazimnya anak laki-laki, semenjak usia sekolah dasar, akunya. Responden ini tidak sempat menamatkan pendidikan dasarnya, tetapi ia telah menyadari dirinya yang condong ke lelaki-lelakian dalam hal berpakaian dan perilaku, sejak usia dini tersebut. Terhadap kecenderungannya tersebut, iapun pernah mendapat perlakuan tidak menyenangkan dari kedua orang tuanya, yakni berupa tindakan pembakaran semua pakaian miliknya, yang dianggap adalah pakaian laki-laki (merepresentasi anak laki-laki). Ia dianggap aneh, perempuan kok berpakaian seperti laki-laki, kata keluarganya. Pe juga mendapat perlakuan pelarangan keluar rumah pada jam-jam tertentu, sedangkan saudaranya yang laki-laki tidak mengalami hal yang sama. Ayahnya mendidik dengan sangat keras, demikian menurutnya. Ayahnya mengalami *moral panic* ketika berhadapan dengan anak dengan kelakuan yang dianggap ada di luar kewajaran. Menghadapi itu nampaknya Pe tidak kemudian berubah menjadi seperti harapan ayahnya, seorang perempuan dengan gaun. Bahkan akhirnya keluarganya menyadari kondisinya, dan lalu seolah-olah membiarkan saja, selama dianggap tetap bisa

menjaga 'nama baik' keluarga. Nama baik seperti apa yang dimaksud tentu tidak mudah dipahami. Tetapi dari sini terlihat jelas keberadaannya seperti sebuah ancaman bagi keluarga. Setidaknya dengan Pe keluar meninggalkan rumah keluarga, ia telah dianggap tidak membuat masalah lagi bagi keluarga besarnya, demikian penjelasannya.

*Moral panic* yang ditunjukkan ayahnya memperlihatkan reaksi atas sesuatu hal yang mengganggu norma bahkan mengancam apa yang dipercaya sebagai kebenaran (konstruksi esensial). Keluarganya jelas tidak dapat membedakan sexual biologis dan identitas gender. Sebuah cermin masyarakat yang merupakan hasil konstruksi, namun telah terinternalisasi sedemikian dalam sehingga menjadi semacam *ide suci*, yang harus dijaga sedemikian rupa. Berdasarkan cerita dan penampilannya, responden nampaknya mengadopsi berbagai penampilan laki-laki yang dianggap maskulin sebagai identitas dirinya, atau bentuk proklamasi identitas gendernya, terutama kepada keluarganya, selanjutnya kepada lingkungan yang lebih luas.

Penjelasan responden di atas menguatkan hal sebagaimana yang diungkapkan oleh Judith Butler, bahwa teori feminis yang memisahkan sex dan gender telah membantah penyebab yang mengatur peran gender seorang perempuan dalam masyarakat akibat identitas sexual biologisnya. Teori fenomenologi tentang bentuk tubuh manusia juga dikaitkan untuk membedakan berbagai sebab akibat variasi fisiologis dan biologis yang menyusun eksistensi dan makna yang terkandung dalam konteks pengalaman hidup. Refleksi Merleau-Ponty's dalam "The Phenomenology of Perception"

mengungkapkan bahwa keberadaan sex pada tubuh manusia adalah *“an historical idea rather than a natural species”* dan tentang gender, menurutnya adalah *“an historical situation rather than a natural fact”*. Maka apa yang sebagian besar kita yakini sekarang, seperti binari oposisi yang membagi sex dan gender kedalam dua bagian yakni laki-laki dan perempuan, bahwa laki-laki lebih sesuai untuk urusan external atau ‘publik’ dan perempuan lebih cocok untuk urusan internal atau ‘domestik’ (rumah tangga), bahwa perempuan harus bergaun, tidak boleh yang lain, karena tidak menunjukkan siapa dirinya (secara sexual biologis), bahwa perempuan harus feminin, dan laki-laki harus maskulin. Hal-hal tersebut bisa jadi bukan sebuah kenyataan tetapi adalah sebuah ide yang lebih bersifat sejarah. Menurutnya juga tubuh adalah satu set kemungkinan penanda (*signifies*) yang akan terus menerus direalisasi. (Maurice Merleau-Ponty, “The Body is its Sexual Being,” in *The Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1962 dalam Judith Butler, “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory” (1988), hal 2-3). Pe menjadi contoh bagaimana sexual biologisnya tidak mengendalikan identitas gendernya, bahkan sejak usia dini (kanak-kanak).

Sejalan dengan klaim Simone de Beauvoir dalam “*The Second Sex*”, bahwa jenis kelamin dan gender adalah sebuah situasi yang bersifat sejarah daripada sebuah fakta alami. Karena itu Butler berusaha menemukan, dengan cara apa gender dikonstruksi melalui perilaku fisik, dan mencari kemungkinan-kemungkinan mengalami transformasi gender lewat seperangkat tindakan.

Selanjutnya menurut Butler realitas gender adalah sebuah performa atau penampilan yang disengaja sebagai ekspresi gender atau identitas dan yang sekaligus mengkonfirmasi akan identitas gender yang diharapkan seseorang. Gender itu sendiri adalah sesuatu yang mendahului berbagai tindakan terhadap postur tubuh dan gestur tertentu, yang lalu dikenali dan dipahami bahwa hal itu berkorelasi dengan sex biologi. (hal 7-8,). Lihat penegasannya Butler dalam *Gender Trouble* (1990),

*performative thesis : Identity ‘is the repeated stylization of the body, a set of repeated acts within a highly rigid regulatory frame that congeal over time to produce the appearance of substance, of a natural sort of being’ (...). Gender is ‘always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed’ (33).*

Pengulangan tindakan dan perilaku yang dirasakan nyaman tersebut kemudian mengantar kepada keberlanjutan yang melaluinya terpenuhi hasrat dalam dirinya. Pe dan maskulinitasnya dalam hubungan sosialnya beserta pekerjaan yang ia geluti selama lebih kurang sepuluh tahun ini ternyata sangat mengokohkan eksistensi identitas gendernya, persis seperti apa yang dikemukakan Butler.

Pe juga mengistilahkan dirinya sebagai cewek *tomboy*. Ia mengaku tidak pernah tertarik kepada perempuan. Juga tidak pernah berpikir untuk menikah. Beberapa waktu lalu ia mengaku punya pasangan, dimana ia bertanggung jawab atas beberapa pengeluaran utama pasangannya. Setiap tiga hari ia akan pulang ke Tuban mengunjungi pasangannya yang bekerja sebagai purel. Sebelumnya ia pernah berpacaran dengan seorang perempuan yang bersuami (bekerja di Jakarta, secara

teratur pulang ke Surabaya). Tinggal di daerah Kebraon. Setiap hari ia pulang ke rumah pasangannya selama suami pasangannya tersebut bekerja di luar kota. Pasangannya ini juga memiliki penghasilan tetap sebagai pembantu/ penjaga rumah orang. Kisah terakhirnya ini memperlihatkan bagaimana pasangan lesbian tidak melulu berhubungan dengan satu sex biologis saja, yang oleh Julia Suryakusuma disebut kehidupan ganda. Secara terang sebagai heteroseksual dan secara gelap sebagai homosexual. Selanjutnya, tentang bagaimana perilaku seksualnya, tidak ia ceritakan secara terbuka. Dalam salah satu sesi wawancara, sambil 'senyum-senyum' ia mengatakan 'oh itu rahasia ...' Ini menunjukkan baginya, hal tersebut dianggap sebagai wilayah privat, yang mungkin akan mengganggu kenyamanannya bila diketahui orang lain. Namun ia mengakui dalam berhubungan seksual selalu mencapai tingkat kepuasan tertentu. Jawaban inipun ia jelaskan sambil tersenyum. Sejauh ini bisa saja wawancara ini adalah batas privasinya, yang tidak ingin ia buka lebih jauh.

Lain halnya dengan responden kedua An. Seorang dengan sexual biologis perempuan. Seperti halnya responden pertama ia tidak berkeberatan disapa 'mbak'. Penampilan umunya kelaki-lakian, maskulin. Cara berjalan lambat dan berhati-hati. Posisi tubuh tegak, tetapi membusung. Rambut pendek. Berpakaian t-shirt serta bertopi, dipadu dengan celana jeans ketat model sekarang, ditutup jaket kulit hitam, dan sepatu kets. Tidak berdandan sama sekali. Dalam menjalankan tugasnya ia tidak banyak berbicara dengan pengunjung. Secara umum tampak pendiam bahkan 'dingin' kepada tamu.

Seorang perokok berat. Peminum minuman keras dalam suatu kurun waktu. (Sekarangnya selama empat tahun, ketika bekerja sebagai *waitress*). Dalam profesinya sebagai tukang parkir, model pakaian sekarang dianggap paling sesuai, praktis, juga dapat melindungi diri dari sengat matahari. Beberapa profesi lainnya pernah ia jalani. Sebelum bekerja sebagai tukang parkir ia pernah menjalani pekerjaan sebagai penjual sayur, pembantu rumah tangga dan *waitress*. Pakaianya kala itu tetap menggunakan rok dan blus, serta berambut panjang. Namun ia mengakui, telah punya pasangan sesama wanita ketika itu. Dari penuturan panjangnya tentang latar belakang kehidupannya, diketahui bahwa pengalaman menikah dua kali yang berakhir perceraian telah meninggalkan rasa sakit yang dalam. Sehingga kini ia hanya mengubur angan-angan untuk bersuami kembali dan hidup 'normal' seperti orang lain. Apa yang ia maksud dengan hidup normal adalah menikah dengan laki-laki, dan kemudian memiliki anak. Secara tidak langsung ia menyadari penuh bahwa pilihan hidupnya sekarang 'tidaklah normal'. Tetapi ia menegaskan bahwa pilihan hidup yang sekarang dirasa jauh lebih nyaman dan membawa ketenangan.

Pilihan hidup dengan kondisinya sekarang mempunyai konsekuensinya sendiri. Seperti yang dikatakan oleh Eve Sedgwick dalam *Epistemology of The Closet* (Barry 171-172), keterbukaan mereka yang lesbian atau gay hanya kepada kelompok tertentu yang dipercaya, tentunya yang dianggap tidak merugikan posisinya. Jelas ini bukan hal yang mudah bahkan rumit bagi mereka. Terlebih sebagaimana dialami An. Perubahan orientasi sexual

dari heterosexual kepada homosexual dari An lalu disertai perubahan peran gender dari peran sebagai istri dari suami dalam hubungan heterosexual, dengan segala atribut dan perilakunya, kepada peran suami dari pasangan homosexual, yang tentunya juga punya resiko dan konsekuensinya tersendiri. Pengalaman responden kedua yang diterangkan berikut ini, menunjukkan bagaimana pengalaman hidup seseorang berpengaruh atas keputusan perubahan orientasi seksual dan identitas gender seseorang, bahkan membuatnya merasa lebih baik dalam kehidupan sekarang.

An mengungkapkan, bahwa usia 17 tahun telah ia awali dengan memiliki pasangan perempuan yang diakuinya sebagai pacar. Hubungan pertama tersebut berlangsung selama delapan tahun yang ia jalani dalam profesi tukang sayur. Akhir hubungan tersebut terjadi karena pacarnya akhirnya menikah dengan laki-laki. Rasa sakit yang tersisa akibat pengalaman itu nampaknya belum hilang hingga ketika menuturkan kisahnya ini. An mengatakan ia kerap menolak ajakan bertemu dengan pasangan lamanya, meskipun ia tetap dihubungi untuk sekedar tetap berteman. Ada ikatan ‘rasa sayang’ tertentu masih ada diantara mereka, menurutnya. Hubungan lain yang juga diakui olehnya adalah hubungan yang masih berlanjut sampai sekarang dengan seorang perempuan yang jauh lebih muda, yang bernama Id (suku Manado) yang bekerja sebagai penjual martabak dan kue-kue lain, yang kini bertempat tinggal di daerah Perak. Empat tahun hubungan ini dilakukan dengan sepengetahuan keluarga masing-masing. Pasangannya ini secara terbuka meminta ijin kepada kedua keluarga besarnya untuk menjalin hubungan persahabatan

(pacaran ?) dengan An. Selanjutnya, sifat ringan tangan yang selalu ditunjukkan Id terhadap keluarganya menyebabkan An semakin menyayanginya, dan hubungan ini semakin kuat dan erat, menurutnya, karena ia pun melakukan demikian terhadap keluarga Id. Anpun sangat menghargai Id karena sifat murah hatinya, yang ditunjukkan antara lain dengan menabung sisa belanjanya untuk membelikan *hand phone* (salah satu dari dua miliknya sekarang) untuknya. Oleh karena itu An merasa ‘eman’ dan sayang karena hubungan tersebut ‘seolah-olah’ telah ‘direstui’ dan rukun. An mengaku tidak pernah marah kepada pasangannya, kecuali menegur dengan kata-kata yang sopan, yang menunjukkan tingkat kedewasaan tertentu. Ikatan tertentu yang terjalin di antara keduanya memperlihatkan adanya bentuk ketergantungan tertentu yang kemudian mengikat mereka. Terhadap pertanyaan kemungkinan menikah langsung dijawab oleh An dengan kata-kata ‘tidak bisa’, karena pernikahan pasangan lesbi hanya bisa terjadi di luar negeri, demikian penjelasannya. Konsep menikah yang ia miliki tentu saja sebagaimana pasangan hetero menikah, lebih kurang seperti hal yang pernah ia alami. Terhadap pertanyaan menikah dengan pasangan hetero, inipun ditanggapi dengan ungkapan “... untuk apa kalo nanti disakiti lagi “. Jelas, pengalaman yang kurang menguntungkan baginya telah membentuk sikap menolak pasangan hetero.

Sebagai pasangan yang lebih dominan, ia mengakui secara teratur memberikan sebagian pendapatannya kepada pasangannya, untuk menunjukkan tanggung jawabnya. Sikap ini membuatnya merasa nyaman, ditambah fakta

bahwa pasangan yang terakhir ini sangat manja dan bergantung kepadanya. Dalam mengungkapkan rasa sayang, An mengaku ia tidak terlalu memaksa, karena alasannya takut menyakiti hati pasangannya. Setidaknya ciuman perpisahan selalu mereka lakukan sebelum salah satu dari mereka bepergian. Tetapi mereka kerap bermesraan di tempat tertentu yang tidak terlihat umum.

### **Lesbian Dalam Hubungan Sosial**

Status kedua hubungan khusus pertemanan antara wanita dari kedua responden di atas, kita kenal sebagai pasangan lesbian. Kedua responden menyebut diri sebagai 'hunter', yang berarti perempuan yang bergaya dan berpenampilan seperti laki-laki. Para hunter umumnya menyebut pasangannya sebagai 'istri' kepada perempuan pasangannya, demikian penuturan terpisah keduanya. Masing-masing mereka dengan latar belakang pengalaman hidupnya memberi alasan mengapa kini mereka memilih hidup dalam kondisi demikian. Bergaul dengan wanita, dan tertarik membina hubungan lebih jauh dengan golongan ini, menjadi salah satu kesamaan keduanya. Homoeroticism yang kini mereka jalani datang dari dua pengalaman yang berlainan, yang berkaitan dengan pengalaman hidup langsung atau tidak, sebagaimana penuturan keduanya.

Dalam usia mendekati separuh baya sekarang, dan berdasarkan pengakuan mereka, telah memiliki setidaknya dua pasangan berbeda bagi An, dan tiga pasangan berbeda bagi Pe. Kenyataan yang mereka jalani sekarang ini jelas bukan hal yang mudah. Mereka akui menjalani hubungan ini tidak bisa dilakukan secara terbuka kepada lingkungan

dimana mereka berada. Pandangan masyarakat yang tidak bisa menerima mereka membuat mereka tertutup dan membatasi diri dalam bergaul. Kesadaran yang ada ini bisa jadi didasarkan pada pengalaman antara sesama mereka, yang mana seringkali dipandang sebelah mata atau 'aneh', menurut istilah An. Antara lain melalui ungkapan pelarangan berteman oleh anggota keluarga terdekat mereka, dengan mereka yang dianggap tomboy, seperti dirinya. Hal ini dialami sendiri oleh An. Sejak itu An lebih berhati-hati dalam berhubungan dengan orang lain, yang ia anggap normal, dan cenderung menjadi tertutup. Ini sejalan dengan apa yang diungkapkan Steven Seidman dalam Teori feminis (2006, Volume: 7, Edisi: 1, Penerbit: SAGE Publications, Hal: 105-121), bahwa heteroseksualitas telah dilembagakan dan difokuskan secara eksklusif pada perannya dalam mengatur homoseksualitas. Konstruksi sosial ini telah mengakar kuat dalam struktur masyarakat. Meskipun berbasis pada sex biologis, sex dan gender adalah konstruksi sosial bahkan politik, yang telah diorganisasikan ke dalam sistem kekuasaan yang mendukung dan menghargai individu dan kegiatan tertentu, sambil menghukum dan menekan yang lain, sebagaimana diungkapkan Foucault. Akibatnya masyarakat dengan nilai yang dianutnya sekarang, berpandangan sebagai yang paling benar, dan berhak menilai orang lain yang berbeda sebagai suatu hal yang keliru atau salah. Dan bila kita lebih jauh melihat hal ini bagaimana kelompok masyarakat tertentu bahkan mengambil tindakan fisik mengusir kegiatan organisasi dari kelompok yang mereka anggap salah tersebut, pada peristiwa

pengusiran anggota konferensi gay di Hotel Oval awal tahun 2011.

Responden pertama, Pe punya sifat yang berbeda dengan responden kedua, An. Ia lebih eksrovert. Secara cepat ia bisa bergaul dengan orang baru. Bagaimana menjalin hubungan dengan pasangannyapun ia terlihat tidak canggung untuk bercerita. Ini nampak antara lain dalam model pacaran yang dilakukan secara terbuka di tempat umum. Dalam hal ini di area parkir kompleks pertokoan dan perkantoran. Dalam tiga minggu pengamatan terhadap responden ini, nampak jelas lebih ada keberanian pada diri Pe untuk menunjukkan identitasnya. Pada satu sisi ia berhati-hati terhadap lingkungan baru namun pada sisi lain, pengalaman mengajarkan bahwa lingkungan perparkiran adalah lingkungan paling aman untuk mengekspresikan diri dalam batasan tertentu. Pengalaman keseharian mereka membentuk sebuah pola kebiasaan sebagai bentuk pertahanan diri atas represi atau diskriminasi yang mereka terima. Bila pengalaman berperilaku sebagai laki-laki telah lama dijalani maka ekspresi yang keluar sepertinya telah mampu mengatasi problem. Bagi Pe problem terbesarnya adalah pekerjaan. Tanpa itu hidupnya sangat sulit. Kondisi sekarang dengan pekerjaan yang tetap membuat ia merasa nyaman. Bagi Pe perempuan tomboy seperti dirinya tidak mudah memperoleh pekerjaan, sehingga pilihan saat ini sebagai tukang parkir, dirasa paling sesuai untuknya. Lingkungan yang telah lama ia geluti selama ini adalah dunia tukang parkir, dan pengalaman kerja lima tahun terakhir di tempat yang sama bisa jadi membuat ia merasa nyaman dalam menyatakan identitas atau orientasi seksualnya.

Situasi yang berbeda terjadi pada An, tidak serta merta mengabaikan lingkungan dengan pendapat dan pandangan mereka. Kehati-hatian penting baginya untuk didahulukan mengingat pilihan hidupnya yang ia anggap 'berbeda' dari orang kebanyakan. Identitas gender yang berubah di sepanjang hidup An meneguhkan ucapan Judith Butler bahwa lesbianisme bukanlah identitas yang stabil dan hakiki, bahkan bisa diperebutkan dan direvisi. Latar belakang pengalamannya, dari penganut heteronormatif kepada homonormatif menjadikannya sebagai pasangan lesbian yang nyaman dalam dominasinya sekarang ini. Naluri sebagai ibu dari seorang anak perempuan remaja, dan dorongan orientasi seksual biologisnya sekarang, membawanya kepada kondisi yang nampaknya bertolak belakang dengan kehidupan lamanya. Di satu pihak, ia tetap bertanggung jawab atas anaknya yang sedang ia titipkan pada pesantren, dilain pihak, ia tetap menjalin hubungannya dengan pasangan perempuannya sekarang. Tidak secara lugas anaknya mengetahui hubungan persahabatan ini, namun menurut pengakuan An sejauh ini anaknya belum menunjukkan keberatan apapun. Hal ini dibuktikan dengan sekurangnya tiga kali Lebaran bersama dikampung halamannya, dan tidak menimbulkan masalah dalam keluarga tersebut. Dengan keluarga besarnya pun selama ini 'hampir' tidak ada masalah. Yang penting saling menghormati dan tidak saling ikut campur urusan pribadi, demikian menurutnya. Ada saling menyadari dan tumbuh pengertian antar sesama anggota keluarga besarnya, sehingga ia tidak merasa terbuang dari lingkungan keluarga besarnya tersebut. Cerita di atas menunjukkan bahwa masih ada semacam pantangan atau tabu untuk

membicarakan perbedaan dirinya dengan anggota keluarga yang lain. Masalah ini sebenarnya sensitif bagi mereka. Namun demi ketenangan keluarga mereka memilih untuk tidak membicarakannya secara terbuka lebih jauh lagi.

Perlakuan tidak menyenangkan dari lingkungan yang dialami responden dapat dilihat sebagai cermin masyarakat yang melihat hubungan pertemanan di antara perempuan sebagai hal yang aneh, bahkan kegagalan. Seperti diungkapkan oleh Pe bahwa di dalam keluarganya ia menyebut diri sebagai anggota keluarga yang dianggap 'tidak jadi orang', seperti tujuh saudara kandung lainnya. Situasi yang lebih menguntungkan dialami An, karena ia tidak pernah terusir dari keluarga besarnya.

Pe merasa 'tidak menjadi orang', sementara An merasa tidak bisa hidup 'normal' seperti layaknya orang kebanyakan. Istilah normal dan tidak ini nampaknya merupakan buah dari pendidikan yang mereka terima selama ini. Keluarga tempat mereka dibesarkan adalah keluarga heteroseksual sehingga konsep mereka tentang apa yang disebut kebenaran mencuat dengan pola heteroseksual. Serta sangat patriarkis.

Inilah yang mungkin menjadi keterbatasan yang menyebabkan kelompok orientasi seksual yang berbeda atau minoritas kurang diterima masyarakat. Sejalan dengan apa yang dikemukakan BJD Gayatri, seorang pendiri LSM Lesbian pertama di Indonesia bahwa mainstream masyarakat sudah dibentuk sejak seseorang kecil. Maka, nilai-nilai yang sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan zaman akan masih terus-menerus mengakar kuat jika kita tidak bisa membuka pikiran dan wawasan kita, termasuk

cara pandang kita tentang seksual minoritas (Jurnal Perempuan, 14 April 2008)

#### **4. Simpulan**

Kecenderungan mengasosiasikan sifat feminim pada perempuan dan maskulin pada laki-laki bisa jadi membatasi perilaku dan perkembangan individu. Bahwa laki-laki yang disebut sebagai suami bertanggung jawab sebagai kepala keluarga, sedikit banyak diadopsi oleh kelompok lesbian, dengan tetap memakai istilah 'suami' dan bertanggung jawab membagi penghasilan kepada 'istri'nya. Baik Pe maupun An nampaknya mereka terjebak dalam performa maskulinitas laki-laki, dan terperangkap kecenderungan patriarki dalam gender mereka sekarang. Mereka berpakaian seperti laki-laki dan berperilaku juga seperti laki-laki. Menjalani pekerjaan yang banyak digeluti laki-laki, punya pasangan yang mereka sebut sebagai istri yang mereka sebut 'perempuan banget', menyadari ada kewajiban untuk membiayai pasangannya, adalah sepenggal kehidupan yang mereka jalani sekarang. Gambaran pasangan lesbian yang berusaha mandiri ditengah banyak penolakan atas identitas mereka. Satu hal lain yang menarik adalah para pasangan lesbian (yang disebut istri) di atas adalah orang-orang yang juga mandiri, punya penghasilan sendiri, dan tidak hidup bergantung sepenuhnya kepada pasangan atau yang mereka sebut sebagai suami. Perjuangan identitas untuk sekedar hidup di tengah perbedaan, yang patut dihargai, ditengah masyarakat yang lebih banyak menuntut pengakuan dan pelayanan. Tidak ada keluhan, meskipun terhegemoni oleh arus besar yang belum menghargai

pluralitas khususnya dalam hal identitas seksual dan gender. Sebagai catatan perjuangan kecil di tengah carut marut ide budaya tentang potensi dan identitas seksual serta gender yang mungkin menguntungkan ‘penguasa’.

Kisah ini mengkonfirmasi Julia Suryakusuma dalam Prisma (Juli 1999), meskipun homoseksualitas terdapat dalam banyak masyarakat dunia, tidak merugikan orang lain, mereka masih dianggap aib dan mengancam, sehingga mengalami diskriminasi dalam hubungannya dengan ide mayoritas sosial.

## Daftar acuan

- Butler, Judith, 1988, “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, New York: Routledge.
- Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London; New York: Routledge,
- Foucault, ‘Nietzsche, Genealogy, History’, in P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*: Penguin
- Merleau-Ponty, Maurice, 1962, “The Body is its Sexual Being,” in *The Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Prisma, Juli 1999. Jakarta: LP3ES
- Seidman, Steven, Teori feminis , Volume: 7, Edisi: 1, Penerbit: SAGE Publications, 2006 (<http://dx.doi.org/10.1177/1464700106061462>), (<http://www.deepdyve.com/lp/sage/gender-sexuality-and-heterosexuality-the-complexity-and-limits-of-2yXZK3rEw9>)

<http://www.rnw.nl/bahasa-indonesia/radioshow/s-wieringa-semua-punya-hak-untuk-hidup> akses 30 Juni 2011).

[http://arsip.jurnalperempuan.com/index.php/jpo/comments/lesbian\\_normal\\_dan\\_tidak\\_berdosa/](http://arsip.jurnalperempuan.com/index.php/jpo/comments/lesbian_normal_dan_tidak_berdosa/) akses 30 Juni 2011)

<http://www.deepdyve.com/lp/sage/gender-sexuality-and-heterosexuality-the-complexity-and-limits-of-2yXZK3rEw9> akses 30 Juni 2011)

## Eksistensi Dukun dalam Era Dokter Spesialis

Irfan Ardani

Pusat Humaniora, Kebijakan Kesehatan dan Pemberdayaan Masyarakat  
Badan Litbang Kesehatan Kementerian Kesehatan, Jl. Indrapura No. 17 Surabaya 60176 Indonesia

Email: [ardhani.irfan@gmail.com](mailto:ardhani.irfan@gmail.com)

### Abstrak

Metode pengobatan berkembang sesuai dengan perkembangan dunia pemikiran dan kebudayaan manusia. Masa awal metode pengobatan tradisional sangat dipengaruhi oleh kepercayaan terhadap dunia non material. Periode pengobatan modern mengeliminasi kepercayaan itu dan lebih menawarkan pemahaman tentang kesehatan yang bisa diterima logika. Metode pengobatan tradisional tidak sepenuhnya hilang di masa modern ini. Eksistensinya masih bisa ditemukan di tengah-tengah masyarakat kita. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui keberadaan fisik dan keberadaan fungsi dari pengobat tradisional (dukun) di masa modern sekarang. Metode yang digunakan adalah studi pustaka dari hasil penelitian yang pernah dilakukan sebelumnya dan menganalisisnya dengan teori eksistensi. Hasilnya, secara fisik dan fungsi, praktik-praktik pengobatan tradisional masih hidup di tengah-tengah masyarakat dan masih dipercaya oleh sebagian masyarakat penggunaannya.

*Kata kunci: dukun, eksistensi, modern.*

### 1. Pendahuluan

Pengertian sehat menurut WHO adalah suatu keadaan yang sempurna baik fisik, mental dan sosial tidak hanya bebas dari penyakit atau kelemahan (WHO, 1947). Definisi kesehatan menurut Undang-Undang nomor 36 tahun 2009 adalah “keadaan sehat, baik secara fisik, mental, spiritual maupun sosial yang memungkinkan setiap orang untuk hidup produktif secara sosial dan ekonomi” (UU No. 36 tahun 2009). Kesehatan mencakup sebagian besar aspek kehidupan manusia, mulai dari proses terbentuknya seseorang sampai dengan akhir kehidupannya. Kesehatan juga mencakup hal makro kosmos dan mikro kosmos. Makro kosmos meliputi keberadaan alam semesta, lingkungan sebagai tempat seseorang tinggal, ekosistem yang melibatkan manusia di dalamnya. Mikro kosmos

meliputi manusia sebagai individu, interaksinya dengan di luar dirinya, termasuk interaksi dengan orang lain, dengan lingkungan fisik dan lingkungan sosialnya. Konsep ini yang mendasari metode pengobatan tradisional. Penyakit dianggap sebagai ketidak-seimbangan antara unsur-unsur makro dan mikro kosmos. Penyakit dipengaruhi oleh lingkungan baik fisik maupun metafisik.

Paradigma positivis dalam ilmu pengetahuan modern membuat batasan nyata antara dunia fisik dan metafisika. Definisi kebenaran berkaitan dengan bagaimana akal atau rasio bisa menerima suatu pernyataan dan bisa dibuktikan secara empiris. Paradigma positivis dalam dunia modern telah melahirkan ahli-ahli kesehatan spesialisik dan mereduksi praktik-praktik kesehatan mistis yang lebih bersifat holistik. Peran dan fungsi dukun

penyembuh pada masa tradisional digantikan oleh dokter dan lembaga-lembaga kesehatan modern.

Fenomena menarik adalah di tengah-tengah hegemoni dunia kesehatan modern dengan semakin banyaknya lembaga-lembaga pelayanan kesehatan dan dokter spesialis, keberadaan praktik-praktik tradisional ternyata masih hidup di masyarakat. Masyarakat sebagai pasien pun masih sangat mempercayai metode pengobatan tradisional tersebut.

## 2. Metode

Tulisan ini mengkaji fenomena dukun dalam era pengobatan modern dengan sudut pandang teori eksistensi. Pokok utama eksistensi adalah manusia dan cara beradanya yang khas di tengah-tengah manusia dan makhluk lainnya (Snijders, 2004). Eksistensi terkait erat dengan kesadaran manusia bahwa dalam hidup di dunia ini manusia terhubung dengan manusia lain, manusia saling tergantung dengan manusia lain (Salam, 1988).

Pengumpulan data menggunakan studi pustaka. Data yang digunakan merupakan hasil penelitian terdahulu terkait tema pengobatan tradisional dan pengobatan alternatif, ditambah literatur-literatur yang sesuai dengan tema. Yang membedakan dengan penelitian sebelumnya adalah, tulisan ini lebih menekankan pada tema eksistensi, terkait keberadaan fisik dan keberadaan fungsi dari pengobat tradisional (dukun) di dalam peradaban pengobatan modern sekarang.

## 3. Hasil dan Pembahasan

### 3.1. Teori eksistensi

Kata eksistensi berasal dari kata *eks* (keluar) dan *sistensi*, yang diturunkan dari kata kerja *sisto* (berdiri, menempatkan). Kata eksistensi diartikan bahwa manusia berdiri sebagai diri sendiri dengan keluar dari dirinya. Manusia sadar bahwa dirinya ada (Hadiwijono, 2005: 148). Menurut Loren Bagus (1996: 183), eksistensi berasal dari kata *existence* yang berasal dari Bahasa Latin *existere* yang berarti muncul, ada, timbul, atau memiliki keberadaan aktual. *Existere* sendiri berasal dari kata *ex* yang berarti keluar dan *sistere* yang berarti tampil atau muncul.

Kamus Bahasa Indonesia mendefinifikan eksistensi sama dengan keberadaan (Pusat Bahasa, 2008). Eksistensi terkait dengan keberadaan fisik dan fungsi yang melekat dalam dirinya.

### 3.2. Pemaknaan kesehatan dari tradisional ke modern

Kebudayaan pramodern yang dimulai dari kebudayaan primitif sampai dengan masa sebelum Renaissance, di sebagian besar peradaban dunia dalam mengkaji kesehatan selalu melibatkan dunia non material, dunia roh dan dewa-dewa. Selama berabad-abad penyembuhan telah dilakukan oleh penyembuh (dalam peradaban Indonesia dikenal istilah dukun) dengan tuntunan kearifan tradisional yang melihat penyakit sebagai suatu kekacauan manusia secara utuh, yang tidak hanya melibatkan tubuh pasien melainkan juga pikirannya, gambaran dirinya, ketergantungannya pada lingkungan fisik dan sosial, serta hubungan antara manusia dengan kosmos (alam raya) dan dewa-dewa (Capra, 2004). Penyembuhan dilakukan melalui upacara ritual

untuk mempengaruhi pikiran pasien, membebaskan rasa takutnya yang selalu menjadi komponen penting penyakit dan membantu pasien merangsang *autoimun* yang dimiliki dan ada di dalam tubuh pasien sendiri. Ritual penyembuhan ini melibatkan suatu hubungan yang kuat antara penyembuh dengan pasien, yang sering ditafsirkan sebagai kekuatan supranatural yang disalurkan ke tubuh pasien.

Pergeseran pemahaman dari konsep kesehatan yang bersifat supranatural diawali sekitar 400 tahun sebelum masehi di Yunani. Seorang dokter pada masanya yang bernama Hippocrates menjelaskan bahwa penyakit tidak disebabkan oleh iblis atau kekuatan-kekuatan supranatural, tetapi merupakan fenomena alami yang dapat dipelajari secara ilmiah dan dipengaruhi oleh prosedur-prosedur terapeutik dan juga pengaturan hidup seseorang secara bijaksana. Ilmu kedokteran dipraktikkan sebagai sebuah disiplin ilmiah, yang didasarkan atas ilmu-ilmu alam yang mencakup pencegahan penyakit, diagnosis dan terapi. Hippocrates tetap mempertahankan faktor pengaruh dari luar seperti lingkungan dan kebiasaan sosial manusia. Pengaruh lingkungan fisik maupun sosial dipandang sebagai dasar esensial seni seorang dokter (Capra, 2004).

Perubahan mendasar pada pemahaman kesehatan terjadi pada era modern yang diawali oleh masa *Renaissance* pada abad ke 14 di Italia. Penemuan-penemuan mesin industri dan pemikiran rasionalisme dalam dunia filsafat yang dimotori Descartes telah mengeliminasi pola pikir non rasional termasuk dalam kajian kesehatan. Penyembuhan tradisional tersisihkan oleh pengobatan kedokteran modern. Pengobatan

modern adalah perbuatan atau cara yang dilakukan manusia dalam upaya penyembuhan, pencegahan dan pemulihan penyakit dengan menggunakan produk, alat dan perlengkapan yang canggih dan modern yang dipercaya memberikan suatu kemudahan, efisiensi dan efektivitas dalam mempermudah pengobatan (Alia, tanpa tahun).

Awal abad modern terjadi revolusi mendasar dalam pengertian kesehatan. Paradigma berpikir rasionalisme Descartes yang membedakan dan memisahkan antara tubuh manusia dengan jiwa manusia berpengaruh pada pemikiran kedokteran. Tubuh manusia dianggap sebagai sebuah mesin yang bisa dianalisis menurut bagian-bagiannya. Penyakit dianggap sebagai ketidakberfungsian mekanisme biologis, peran dokter adalah campur tangan secara fisik maupun kimia untuk membetulkan ketidakberfungsian tersebut (Capra, 2004). Ilmu kedokteran setelah masa Descartes, masih mendasarkan bahwa pengertian tubuh sebagai mesin, penyakit sebagai konsekuensi rusaknya mesin dan tugas dokter memperbaiki mesin itu.

Spesialisasi dalam ilmu kedokteran, yang semakin memusatkan pada bagian tubuh yang semakin kecil, ilmu kedokteran modern sering kehilangan pandangan tentang pasien sebagai manusia dan mereduksi kesehatan menjadi keberfungsian mekanis. Hal ini menjadi kelemahan dalam pola penyembuhan kedokteran modern.

Tradisi pengobatan di Indonesia secara langsung memang tidak mengalami pergeseran pemikiran seperti di dunia barat. Budaya kesehatan di Indonesia berawal dari budaya kesehatan tradisional suku-suku yang ada. Sama halnya yang terjadi di wilayah lain di dunia, pengobatan oleh

Propinsi	Penolong persalinan pertama						Penolong persalinan terakhir					
	a	b	c	d	e	f	a	b	c	d	e	f
Nusa Tenggara Timur	4.1	36.5	1.2	46.2	11.5	0.5	3.7	38.2	1.3	43.4	12.4	0.9
Maluku	2.6	39.9	0.7	56.0	0.6	0.2	2.8	40.0	0.9	51.9	3.7	0.6
Maluku Utara	6.7	32.7	1.7	56.7	1.6	0.6	7.4	34.3	1.5	55.1	1.1	0.6
Papua Barat	3.6	47.1	1.6	21.4	22.3	3.9	4.2	50.2	1.4	20.4	19.8	3.9
Papua	10.3	35.3	2.0	12.7	35.2	4.5	9.2	36.8	3.8	14.1	31.0	5.1
<b>Tipe Daerah</b>												
Perkotaan	14.3	60.3	0.7	19.8	4.3	0.6	13.6	61.7	1.4	18.7	4.0	0.7
Perdesaan	2.7	31.1	1.6	45.9	17.0	1.8	2.6	32.9	1.8	43.7	16.9	2.2
Keterangan: a. Dokter b. Bidan c. Tenaga Kesehatan Lain d. Dukun bersalin e. Famili/ Keluarga f. Lainnya												

**Tabel 1: Persentase Ibu Mempunyai Bayi menurut Penolong Persalinan dan Provinsi, Riskesdas 2007**

suku bangsa di Indonesia juga dipengaruhi dan melibatkan kepercayaan terhadap dunia non material, dunia roh dan dewa-dewa. Penyakit sering kali dianggap sebagai gangguan dari makhluk dunia non material, sehingga cara penyembuhannya adalah dengan mengusir makhluk tersebut dari dalam tubuh pasien. Untuk tugas penyembuhan ini, seorang dukun dipercaya mampu berhubungan dengan dunia non material, dunia roh dan dewa-dewa untuk mengusir gangguan yang menyebabkan sakit dan meminta kesembuhan si pasien.

Pengobatan modern masuk ke Indonesia seiring dengan ekspansi Negara Barat ke negara-negara Timur. Kedokteran modern yang bersifat rasional mereduksi keberadaan dukun yang non rasional. Lembaga-lembaga kesehatan modern

seperti dokter, rumah sakit, obat modern dan lain-lain semakin berkembang. Pendidikan modern juga mengajarkan bahwa pengobatan modern adalah pengobatan yang terbaik. Peraturan dan kebijakan negara melegitimasi bahwa metode pengobatan yang diakui adalah pengobatan modern. Keberadaan dukun dan praktik pengobatan tradisional semakin tersisih.

### 3.3. Eksistensi dukun di Indonesia

Keberadaan dukun pengobat dan praktik pengobatan tradisional ternyata masih eksis di tengah pengobatan modern. Eksistensi mereka masih diakui oleh masyarakat sebagai penggunaannya. Berbagai jenis dukun diantaranya, 1) dukun pijat yang bekerja untuk menyembuhkan penyakit yang

disebabkan karena kurang berfungsinya urat-urat dan aliran darah, 2) dukun *Sangkal Putung* yang mengobati pasien patah tulang, 3) dukun *Petungan* yang memberi nasihat berupa perhitungan hari baik menurut *Weton* (kitab primbon), 4) dukun yang pandai mengobati gigitan ular berbisa dan binatang buas, 5) dukun bayi yaitu dukun yang memberikan pertolongan pada waktu dan setelah persalinan, dan 6) dukun *Perewangan* yaitu dukun yang dianggap memiliki kemamuan magis sehingga dapat memberikan pengobatan maupun nasihat yang berhubungan dengan alam gaib (Anggorodi, 2009).

Sebagai contoh eksistensi dukun dalam era pengobatan modern di Indonesia dapat kita lihat dari Hasil Riset Kesehatan Dasar tahun 2007 yang menunjukkan persentase yang tinggi dalam pemanfaatan dukun untuk menolong persalinan. Tabel di bawah ini menunjukkan lima provinsi dengan tingkat pemanfaatan tenaga dukun persalinan tertinggi di Indonesia. Maluku Utara yang menduduki posisi pertama menunjukkan sebanyak 56,7 % persalinan anak pertama dan 55,1 % persalinan anak terakhirnya ditolong oleh dukun.

Dari tabel di atas terlihat bahwa tingkat kepercayaan masyarakat terhadap dukun dalam menolong persalinan masih tinggi terutama di daerah pedesaan. Hal ini juga menunjukkan bahwa keberadaan dukun dan fungsinya sebagai pengobat masih melekat dalam keseharian masyarakat Indonesia.

Fenomena lain yang cukup mengejutkan adalah munculnya Ponari tahun 2009, dukun cilik dadakan asal Jombang Jawa Timur. Setiap hari ada sekitar lima puluh ribu kupon antrian berobat terjual. Pasiennya bukan hanya berasal dari

Jombang, tetapi juga dari luar kota. Metode pengobatan yang digunakan juga sangat sederhana, cukup dengan merendam batu dalam air. Penggunaan untuk obat pun diserahkan kepada masing-masing pasien, diminum maupun diusapkan pada tubuh yang sakit (Kuntari, tanpa tahun).

Pengobatan tradisional seperti Ponari dalam pandangan masyarakat awam merupakan metode pengobatan yang dapat menyembuhkan semua jenis penyakit. Berbeda dengan pengobatan modern yang semakin menuju kearah spesialisasi. Satu penyakit akan ditangani oleh dokter spesialis tertentu. Keunggulan pengobatan modern adalah sifat ilmiahnya yang dapat diterima logika. Sifat ilmiah yang dapat terukur dan dapat diuji akurasi oleh ilmuan atau praktisi kesehatan lain. Dengan demikian, seorang dokter dapat saja dituduh melakukan malpraktik apabila ia melakukan pengobatan di luar bidang spesialisasinya.

Pengobatan tradisional oleh dukun merupakan tahapan-tahapan subjektif yang tidak dapat diukur. Ia tidak memiliki variabel yang jelas, dengan demikian ahli kesehatan lain tidak dapat mengukur kebenaran maupun kesalahan metode yang digunakan (Kuntari, tanpa tahun). Dukun pengobat memiliki wewenang kharismatis, yaitu kemampuan atau wibawa yang khusus terdapat di dalam dirinya. Wibawa ini dimiliki tanpa dipelajari, tetapi ada dengan sendirinya (Anggorodi, 2009). Sifat khas inilah yang menjadi modal sosial yang menarik kepercayaan masyarakat untuk menggunakannya.

Eksistensi terkait erat dengan kesadaran manusia bahwa dalam hidup di dunia ini manusia terhubung dengan manusia lain, manusia saling tergantung dengan manusia lain (Salam, 1988).

Eksistensi metode pengobatan tradisional dan eksistensi dukun sangat ditentukan oleh masyarakat sebagai penggunaannya. Ia ada ketika masyarakat masih mempercayai dan menggunakannya. Dukun yang dominan bersifat irasional masih eksis di tengah masyarakat modern dengan pola pikir rasional.

#### 4. Simpulan

Eksistensi dukun dan metode pengobatannya yang tradisional masih hidup di tengah era pengobatan modern sekarang ini. Ia ada karena masyarakat sebagai pengguna masih mempercayainya. Contoh nyata adalah fenomena dukun cilik Ponari yang mampu menarik kurang lebih 50.000 antrian pasien setiap hari.

Keunggulan pengobatan oleh dukun adalah sifat universalnya. Pengobatan tradisional dalam pandangan masyarakat awam merupakan metode pengobatan yang dapat menyembuhkan semua jenis penyakit. Berbeda dengan pengobatan modern yang semakin menuju kearah spesialisasi. Satu penyakit hanya akan ditangani oleh dokter spesialis tertentu.

#### Daftar acuan

- Alia, Mirna Nur. *Belian Sasak di Tengah Pengobatan Modern*,  
<http://sosiologi.upi.edu/artikelpdf/beliansasak.pdf>, diakses pada 27 Desember 2012
- Anggorodi, Rina. 2009, "Dukun Bayi Dalam Persalinan Oleh Masyarakat Indonesia", *Makara Kesehatan*, vol 13, no. 1, Juni, pp.9-14
- Badan Penelitian dan Pengembangan Kesehatan. 2008. *Laporan Nasional Riset Kesehatan*

*Dasar (RISKESDAS) 2007*. Laporan penelitian, Badan Litbangkes Kementerian Kesehatan

- Bagus, Lorens. 1996. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia
- Capra, Fritjof. 2004. *Titik Balik Peradaban*. Yogyakarta: Penerbit Bentang
- Hadiwijono, Harun. 2005. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius
- Kuntari, Titik. *Fenomena Pengobatan Alternatif di Tengah Mahalnya Pelayanan Jasa Kesehatan*. Elearning Pendidikan Klinik State Ilmu Kesehatan Masyarakat IKM, Fakultas Kedokteran Universitas Islam Indonesia, <http://medicine.uii.ac.id/upload/klinik/elearning/ikm/fenomena-pengobatan-alternatifkuii-tk.pdf>, diakses pada 27 Desember 2012
- Pusat Bahasa. 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional
- Salam, Burhanuddin. 1988. *Filsafat Manusia (Antropologi Metafisika)*. Jakarta: Bina Aksara
- Snijders, Adelbert. 2004. *Antropologi Filsafat: Manusia, Paradoks dan Seruan*. Yogyakarta: Kanisius
- World Health Organization, *WHO Definition of Health*,  
<http://www.who.int/about/definition/en/print.html>, diakses pada 28 Desember 2012

***Udan Potir:***  
**Simbolik Ekologis Gordang Sambilan dan Lingkungan Alam**

Ibnu Avena Matondang

Micro Ethnography Research  
Karya Jaya #Eka Jadi No. 9 Medan – 20144, Sumatera Utara

*E-mail: ibnu.avena@gmail.com*

**Abstrak**

*Discourse correlation of human life with nature (ecological) became the focus of attention at the present time, the phenomenon of reduced energy and role imbalance between the supply and use of natural production to accompany the growing issue of human relationships with nature. Culturally, people have been living with the results provided by nature, human knowledge of nature has been summarized in the cultural record with human life from simple forms to the complexity of life today, the use of natural products in the form of the material to the term that refers to the relationship between humans and nature recorded in the cognitive culture. This study discusses about the ecological space of symbolic images that depict human relationships in a Batak-Mandailing culture with nature, the natural role that determines the attitude and behavior of people in the running life. Forms of ecological relationship between humans and nature are represented in the form of Gordang Sambilan musical repertoire.*

*Keywords : Gordang Sambilan, Symbolic, Ecology, Social Change, Nature, Culture, Batak-Mandailing*

## **1. Pendahuluan**

Ruang simbolik ekologis secara sederhana adalah ruang penggunaan kearifan budaya dalam bentuk material dasar Gordang Sambilan dan perubahan yang terjadi pada saat sekarang ini. Simbolik ekologis mencakup produksi simbol sosial dalam ruang urban (kota), ini memberi gambaran bahwa simbolik ekologis timbul karena adanya permintaan ekologis yang disesuaikan dengan ruang dan konteksnya, gambaran ini akan mengantarkan pada pemahaman mengenai imaji ruang simbolik ekologis yang terjadi pada Gordang Sambilan di Kota Medan.

Nas (1998) memberi gambaran jelas mengenai simbolik ekologis sebagai proses elaborasi antara kemampuan kultural dengan ekologi sosial, dimana situasi ekologi bergantung dengan kemampuan dan ketersediaan pada konteks kehidupan sosial masyarakat. Keadaan ini menyebabkan manusia memiliki kemampuan adaptasi yang dipraktekkan dalam usaha menyesuaikan kehidupan dengan ketersediaan alam.

Untuk menemukan pola interaksi antara sosial masyarakat dan ekologis maka penting untuk mendudukan pemahaman mengenai sosial masyarakat (etnis) dan ekologis yang terbentuk dari wilayah kekuasaan sosial masyarakat tersebut.

## 2. Metode Penelitian

Penelitian yang dilaksanakan di Kota Medan, pemilihan lokasi didasarkan pada keberadaan kesenian Gordang Sambilan dengan lokasi yang dianggap merepresentasikan etnis Batak-Mandailing di Kota Medan, adapun lokasi tersebut meliputi : 1. Kawasan Sei Mati, 2. Kawasan Simpang Limun, 3. Kawasan Sei Agul serta 4. Kawasan Medan Tembung, pemilihan lokasi penelitian ini dilakukan dengan didasarkan atas :

1. Kota Medan merupakan pusat pemerintahan Provinsi Sumatera Utara, sehingga Kota Medan adalah bentuk kota berklasifikasi modern yang dihuni oleh berbagai masyarakat dalam hal ini yang menjadi fokus adalah masyarakat Batak-Mandailing.

2. Adanya komunitas Batak-Mandailing dengan kelengkapan adat istiadat di Kota Medan.

3. Kawasan Medan Tembung dan Simpang Limun, merupakan daerah pusat transportasi antar daerah di Kota Medan yang didiami oleh masyarakat Batak-Mandailing.

4. Kawasan Sei Mati, secara historis kawasan ini merupakan kawasan yang didiami oleh masyarakat Batak-Mandailing pada saat Kesultanan Deli berkuasa di Medan.

5. Kawasan Sei Agul, merupakan kawasan alternatif yang didiami oleh masyarakat Batak-Mandailing di Kota Medan.

Beberapa hal pendukung dalam pemilihan lokasi penelitian, yaitu : sejarah lokasi, letak strategis lokasi. Adapun pemilihan lokasi penelitian ini juga memperhatikan karakteristik masyarakat Batak-Mandailing di Kota Medan, adapun karakteristik dalam hal ini dimaksudkan sebagai suatu penjelasan mengenai seberapa jauh masyarakat Batak-Mandailing di Kota Medan dalam memandang dan melakukan adat budaya mereka dalam kehidupan sehari-hari. Karakteristik masyarakat Batak-Mandailing dalam penelitian terbagi atas beberapa bagian, yaitu :

1. Karakteristik masyarakat Batak-Mandailing yang masih memegang adat budaya Batak-Mandailing dalam kehidupan mereka tanpa berusaha menggabungkannya dengan adat budaya lainnya yang terdapat di sekitar lingkungan,

2. Karakteristik masyarakat Batak-Mandailing yang memegang adat budaya Batak-Mandailing dan berproses menggabungkannya dengan budaya lainnya yang ada di sekitar tempat tinggal mereka,

3. Karakteristik masyarakat Batak-Mandailing yang tidak mengenal adat budaya Batak-Mandailing dan memegang budaya lain yang terdapat dalam lingkungan kehidupannya.

Adapun indikator yang dapat menuntun penelitian ini untuk mendapatkan gambaran umum mengenai karakteristik masyarakat Batak-Mandailing di Kota Medan, sebagai berikut : Linguistik, Sosial dan Budaya.

Indikator linguistik berkaitan dengan penggunaan bahasa daerah (bahasa Batak-

Mandailing) dalam bentuk kehidupan sehari-hari, setidaknya penggunaan bahasa daerah dalam kehidupan dapat memberi sedikit gambaran mengenai kehidupan masyarakat Batak-Mandailing pada daerah penelitian ini, sedangkan indikator sosial adalah indikator yang berusaha untuk menangkap perilaku, cara pandang masyarakat Batak-Mandailing di Kota Medan seperti apakah mereka masih menggunakan dan melakukan adat budaya Batak-Mandailing di Kota Medan. Indikator ketiga adalah budaya, indikator ini berhubungan dengan indikator sebelumnya, yaitu linguistik dan sosial.

Melalui indikator yang telah ditetapkan sebelumnya dan digunakan untuk memberikan gambaran mengenai karakteristik masyarakat Batak-Mandailing di beberapa lokasi penelitian di Kota Medan, adapun hasil dari penggunaan indikator ini adalah :

1. Pada daerah Medan Maimun dari hasil observasi dan wawancara kepada informan didapatkan hasil bahwa kehidupan masyarakat Batak-Mandailing di lokasi ini memiliki karakteristik masyarakat Batak-Mandailing yang berpikiran dan bertindak sesuai dengan lingkungan sekitarnya dalam hal ini dijelaskan bahwa kehidupan masyarakat tersebut masih memegang adat budaya Batak-Mandailing dan berusaha untuk menerima budaya lain yang terdapat di sekitar lingkungan tempat tinggal mereka, hal ini disebabkan kehidupan pada daerah tersebut memiliki tingkat kepadatan penduduk yang tinggi dan intensitas pergaulan yang

juga tinggi serta faktor heterogenitas penduduk di lokasi tersebut.

2. Pada daerah Medan Barat, karakteristik masyarakat Batak-Mandailing pada daerah ini adalah karakteristik masyarakat yang masih memegang adat budaya Batak-Mandailing dan tidak tertutup kemungkinan untuk menerima budaya dari luar budaya Batak-Mandailing, hal ini dilakukan sebagai salah satu upaya dalam strategi sosialisasi dengan masyarakat dengan budaya yang berbeda.

3. Pada daerah Medan Amplas, karakteristik masyarakat Batak-Mandailing yang menjadi bagian masyarakat daerah tersebut adalah karakteristik masyarakat yang memegang adat budaya Batak-Mandailing dan berusaha untuk mempertahankan adat budaya mereka dalam lingkungan kehidupannya, salah satunya terlihat pada tindakan mereka yang selalu didasarkan pada aturan adat maupun kebiasaan yang mereka ketahui dari daerah asal mereka (Tapanuli Selatan), hal ini disebabkan karena pada daerah ini masyarakat Mandailing mendominasi kehidupan pada daerah tersebut<sup>1</sup>.

4. Daerah Medan Tembung, pada tulisan ini lokasi penelitian pada daerah ini terbagi atas dua lokasi, yaitu : a. Pancing, dan b. Bandar Selamat, berdasarkan observasi dan wawancara didapatkan data bahwa karakteristik masyarakat Batak-Mandailing pada daerah ini termasuk pada karakteristik masyarakat yang masih memegang adat

---

<sup>1</sup> Berdasarkan tulisan Matondang (2008) bahwa komposisi masyarakat Mandailing daerah Medan Amplas memiliki tingkat persentase 80 persen dari komposisi masyarakat Medan Amplas secara keseluruhan, data Kecamatan ini merujuk pada data penduduk Medan Amplas pada tahun 2007.

budaya mereka, hal ini terlihat dari kehidupan mereka sehari-hari, adapun faktor yang menyebabkan hal ini adalah tingkat kepadatan penduduk yang rendah sehingga dapat dikatakan masyarakat Batak-Mandailing di daerah ini masih dapat melakukan dan mempergunakan adat budaya Batak-Mandailing seperti di daerah asal.

Masih terbuka kemungkinan munculnya lokasi lain dalam penelitian ini nantinya, hal ini dikarenakan adanya lokasi-lokasi lain yang dapat dianggap sebagai suatu lokasi yang mewakili keberadaan etnis Batak-Mandailing yang bertempat tinggal di Kota Medan.

### **Jenis Penelitian**

Penelitian ini merupakan penelitian lapangan bersifat deskriptif dengan menggunakan pendekatan kualitatif, yang bermaksud menggambarkan secara terperinci Gordang Sambilan pada masyarakat Batak-Mandailing Kota Medan, selain melihat Gordang Sambilan sebagai suatu jenis alat musik tradisional Batak-Mandailing, juga akan melihat Gordang Sambilan sebagai suatu keseluruhan yang mencakup sistem sosial, budaya dan politik, hal ini sejalan dengan apa yang dikatakan Goodenough (1970:101) :

*When I speak of describing a culture, then formulating a set of standards that will meet this critical test is what I have in mind. There are many other things, too, that we anthropologists wish to know and try to describe. We have often referred to these other things as culture, also consequently.*

Kutipan dari Goodenough tersebut memberi suatu penekanan terhadap proses menggambarkan suatu kebudayaan sebagai suatu hal yang memiliki keterkaitan dengan hal-hal lain dan menjadi suatu konsekuensi dari proses menggambarkan suatu budaya, sehingga berbicara mengenai Gordang Sambilan turut juga berbicara mengenai identitas etnik, simbolik ekologis, religi dan politik sebagai suatu bentuk penggambaran budaya.

Pendekatan penelitian yang digunakan peneliti adalah orientasi teoritik dalam bentuk kualitatif. Dalam pendekatan kualitatif, cara-cara memainkan, cara-cara pandang, ataupun ungkapan-ungkapan emosi dari masyarakat yang diteliti mengenai makna yang ada dalam ritual adat melalui media Gordang Sambilan, itu justru digunakan sebagai data dalam penelitian ini.

### **Teknik Pengumpulan Data**

Dalam hal mendeskripsikan tentang makna Gordang Sambilan pada masyarakat Batak-Mandailing, maka dilakukan penelitian lapangan sebagai suatu upaya untuk memperoleh data primer. Selain itu diperlukan juga penelitian dari berbagai sumber kepustakaan sebagai upaya untuk memperoleh data sekunder. Dalam penelitian kualitatif, untuk memperoleh data primer tersebut, metode yang digunakan adalah metode etnografi.

Metode etnografi yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah bentuk kerja lapangan dengan pendekatan observasi partisipasi sebagai jalan untuk mendapatkan data lapangan yang valid, hal ini

diungkapkan oleh Van Maanen (1996:263-265) sebagai berikut :

*When used as a method, ethnography typically refers to fieldwork (alternatively, participant-observation) conducted by a single investigator who 'lives with and lives like those who are studied, usually for a year or more.*

### **Data Primer**

Untuk mendapatkan data primer dalam penelitian ini dilakukan dengan cara penelitian lapangan, yaitu : observasi dan wawancara. Observasi dilakukan guna mengetahui situasi dalam konteks ruang dan waktu pada daerah penelitian.

Menurut penulis, data yang diperoleh dari hasil wawancara saja tidaklah cukup untuk menjelaskan fenomena yang terjadi, oleh karena itu diperlukan suatu aktivitas dengan langsung mendatangi tempat penelitian dan melakukan pengamatan. Pengamatan akan dilakukan pada setiap kegiatan atau peristiwa yang dianggap perlu atau berhubungan dengan tujuan penelitian.

Jackson (1987:63) mendefinisikan observasi atau pengamatan sebagai :

*Observation is when you're outside what's going on and watching other people do it, or you're watching what other people have done.*

Pendapat Jackson memberikan batas dalam kegiatan observasi sebagai suatu bentuk pengamatan dari luar terhadap yang diamati, sedangkan dalam bentuk pengamatan partisipasi, Jackson (1987:63) memberikan definisi mengenai partisipasi sebagai

*“participant-observation means you're somehow involved in the events going on, you're inside them.”*

Bentuk pengamatan langsung memberikan akses terhadap informasi penelitian melalui keterlibatan penulis dalam suatu kegiatan yang berlangsung dan hal ini menjadikan peneliti memiliki keterikatan terhadap subjek penelitian.

Observasi secara non-partisipasi dan partisipasi merupakan bentuk dari kerja lapangan untuk mendapatkan informasi yang mendukung jalannya suatu penelitian. Kutipan dari Emerson (1995:1-2) memberi penekanan terhadap kerja lapangan seorang etnografer sebagai :

*Ethnographers are committed to going out and getting close to the activities and everyday experiences of other people. "Getting close" minimally requires physical and social proximity to the daily rounds of people's lives and activities; the field researcher must be able to take up positions in the midst of the key sites and scenes of other's lives in order to observe and understand them.*

Observasi dalam penelitian ini adalah observasi dalam bentuk partisipasi maupun non-partisipasi. Observasi partisipasi membantu untuk memahami lingkungan dan menilai keadaan yang terlihat ataupun keadaan yang tersirat (tidak terlihat, hanya dapat dirasakan) dengan memperhatikan kenyataan atau realitas lapangan, yang mana dalam observasi jenis ini peneliti tidak hanya sebatas melakukan pengamatan, tetapi juga ikut serta dalam kehidupan sehari-hari masyarakat dimana penelitian ini akan dilakukan untuk mendapatkan bentuk kedekatan secara fisik dan sosial antara peneliti dan masyarakat/informan.

Observasi diharapkan dapat berjalan dengan baik oleh karena sebelumnya telah dilakukan pra-penelitian dan peneliti telah membangun *rapport* yang baik. Walaupun demikian peneliti akan berusaha berfikir secara kritis sehingga data yang diperoleh di lapangan adalah benar dan sesuai dengan kenyataan yang ada di lapangan.

Observasi non-partisipasi merupakan cara yang dipilih ketika penulis tidak dapat terlibat langsung dalam suatu peristiwa tertentu yang berkaitan dengan Gordang Sambilan, sehingga penulis memiliki posisi diluar dari masyarakat.

Dalam hal perlengkapan pada saat melakukan kegiatan penelitian yang bersifat observasi non-partisipasi, digunakan kamera dan video kamera untuk mempublikasikan hal-hal penting yang dianggap mendukung penelitian. Dengan adanya kamera dan video kamera dapat memudahkan peneliti untuk menggambarkan keadaan dari masyarakat tempat penelitian berlangsung.

Metode wawancara yang digunakan adalah wawancara mendalam (*depth interview*) kepada beberapa informan yang sesuai dengan tujuan penelitian. Informan disini adalah para pemain-pemain Gordang sebagai informan utama, para tokoh-tokoh adat dan masyarakat Mandailing lainnya sebagai informan biasa. Para pemain Gordang Sambilan adalah mereka yang secara luas mengetahui seluk beluk tentang Gordang Sambilan tersebut secara menyeluruh, selain para pemain Gordang Sambilan tersebut tokoh-tokoh adat dan masyarakat Mandailing dikategorikan sebagai

informan untuk memperoleh pengetahuan masyarakat luas tentang makna Gordang Sambilan. Besar kecilnya jumlah informan tergantung pada data yang diperoleh di lapangan.

Wawancara mendalam dilakukan dengan mendatangi para pemain Gordang Sambilan yang dianggap mempunyai dan memiliki pengetahuan yang luas dan lengkap tentang sejarah, asal-usul Gordang Sambilan. Hal ini perlu dilakukan karena pengetahuan akan sejarah, asal-usul Gordang Sambilan tersebut memberikan sumbangan yang berarti dalam memahami makna dan merupakan tema pokok penelitian yang akan dilakukan.

Teknik wawancara juga dilakukan dengan cara komunikasi verbal atau langsung dengan informan utama maupun informan biasa dengan berpedoman pada *interview guide* yang telah dipersiapkan sebelumnya untuk mendapatkan data konkrit yang lebih rinci dan mendalam. Perlengkapan yang digunakan pada saat wawancara adalah catatan tertulis untuk mencatat bagian-bagian yang penting dari hasil wawancara dan *tape recoder* serta video kamera yang digunakan untuk merekam proses wawancara dalam rangka antisipasi terhadap keabsahan data yang diperoleh ketika melakukan pengamatan dan wawancara.

### **Data Sekunder**

Data sekunder adalah data yang bersifat tidak langsung, akan tetapi memiliki keterkaitan fungsi dengan salah satu aspek pendukung bagi keabsahan suatu penelitian. Data sekunder berupa sumber-

sumber atau referensi tertulis yang berhubungan dengan permasalahan penelitian, data sekunder dalam penelitian ini adalah studi kepustakaan.

Studi kepustakaan sebagai teknik pengumpul data selanjutnya, dimaksudkan peneliti sebagai suatu sarana pendukung untuk mencari dan mengumpulkan data dari beberapa buku dan hasil penelitian para ahli lain yang berhubungan dengan masalah penelitian guna lebih menambah pengertian dan wawasan peneliti demi kesempurnaan akhir penelitian ini.

Adapun studi kepustakaan yang dipergunakan dalam penulisan ini, adalah : Rithaony Hutajulu dan Irwansyah Harahap (2004) yang memberikan pandangan mengenai kesenian Batak-Mandailing secara umum, Ernie Zulfan (1994) mengenai penggunaan Gondang Dua dalam ekspresi seni Batak-Mandailing, Ibnu Avena Matondang (2008) yang memberikan deskripsi visual atas Gordang Sambilan di Kota Medan dan Kartomi Margaret (1981) dengan tulisan mengenai Gordang Sambilan dari segi penggunaan musik dan sosial masyarakat setempat.

### 3. Hasil dan Pembahasan

Analisis data dalam penelitian merupakan suatu pandangan mengenai penulis untuk bersikap objektif terhadap data yang diperoleh dilapangan. Keseluruhan data yang diperoleh dari hasil penelitian lapangan tersebut akan diteliti kembali atau diedit ulang, pada akhirnya kegiatan ini bertujuan untuk

memeriksa kembali kelengkapan data lapangan dan hasil wawancara.

Analisis data merupakan proses lanjutan dari bentuk catatan lapangan sebagaimana ditulis oleh Emerson (1995:4-5) sebagai :

*Fieldnotes are accounts describing experiences and observations the researcher has made while participating in an intense and involved manner.*

Kerja lapangan yang menjadi bahan dasar penulisan ini dilakukan pada lima lokasi yang berbeda dan tersebar di wilayah Kota Medan, yaitu : daerah Mariendal, Sei Mati, Sei Agul, Bandar Selamat dan Pancing.

Pemilihan lokasi tersebut dibangun atas konstruksi pemahaman dan pengamatan yang didasarkan atas komposisi masyarakat, interaksi antar masyarakat, intensitas penggunaan Gordang Sambilan serta keterbukaan wilayah dalam struktur kota.

Gambar 1. Peta Lokasi Penelitian  
(Sumber : Google Maps, diakses pada 24 Januari 2012, data diolah penulis)



Pengumpulan data di beberapa wilayah tersebut dilakukan dengan cara wawancara, pengamatan secara aktif dan pasif, dimana aktif diartikan sebagai keikutsertaan dan berperan langsung dalam kegiatan yang dilakukan oleh masyarakat sedangkan pasif diartikan sebagai ikut serta tanpa terlibat langsung.

Proses wawancara yang dilakukan adalah bentuk wawancara bebas, dimana proses wawancara berlangsung seperti layaknya percakapan biasa sehingga dapat memberikan hasil yang baik terhadap data yang diungkapkan oleh informan. *Rapport* yang terjalin antara penulis dan informan memberikan dampak pada proses wawancara penelitian.

Pendokumentasian dilakukan dengan menggunakan media visual (foto, video dan audio) yang menjadi sumber nyata keberadaan peneliti dilapangan dan menjaga keabsahan data dari kerja lapangan.

### **Batak-Mandailing**

Suku dapat dilihat sebagai suatu kesatuan komunal yang menetap pada suatu wilayah serta dibatasi oleh batas-batas geografis, pendapat ini mungkin memiliki kebenaran pada satu sisi namun pada sisi lainnya pendapat ini memiliki kekurangan dalam mendeskripsikan apa sesungguhnya suku.

Definisi tentang suku Batak (Purba, 2004:50-51) adalah terdiri dari enam sub-grup, yaitu Toba, Simalungun, Karo, Pakpak, Mandailing dan

Angkola, keenam sub-group tersebut terdistribusi di sekeliling Danau Toba kecuali Mandailing dan Angkola yang hidup relatif jauh dari daerah Danau Toba, dekat ke perbatasan Sumatera Barat, di dalam kehidupan sehari-hari banyak orang mengasosiasikan kata “Batak” dengan “orang Batak Toba”. Sebaliknya grup yang lain lebih memilih menggunakan nama sub-grupnya seperti Karo, Pakpak, Simalungun, Mandailing dan Angkola.

Keberadaan Batak sebagai bentuk masyarakat dengan karakteristik dinamis dan memiliki kepercayaan diri yang tinggi serta faktor perubahan yang menyebabkannya diungkapkan oleh Sibeth (1991:7) sebagai :

*The Batak are very dynamic and self confidence people. Over the centuries they have able to guard their homeland against intrusion by foreigners, and it is only in the last 100 years that their way of life and culture has undergone a great change under the impact Christianity, Islam and colonialism.*

Mengutip tulisan Kozok (2009:11) yang menjelaskan mengenai penggunaan istilah “Batak” yang pada saat ini sudah jarang dipergunakan sebagai istilah yang merujuk pada kelompok etnis, walaupun pada awalnya istilah “Batak” lazim dipergunakan pada masa prakolonial hingga awal penjajahan untuk merujuk pada kelompok etnis Batak itu sendiri.

Hodges (2009:75) turut memberikan definisi mengenai Batak sebagai bentuk suku (etnis) yang mendiami wilayah Sumatera Utara dan terbagi atas enam sub-grup Batak<sup>2</sup> (Toba, Simalungun, Karo,

<sup>2</sup> Hodges (2009:77) juga memberikan pandangan mengenai perubahan yang terjadi pada proses interaksi sosial,

Pakpak, Mandailing, Angkola) yang berbagi persamaan dalam aspek struktur sosial, adat dan sejarah. Secara linguistik Batak terbagi atas tiga wilayah, yaitu : a. Mandailing, Angkola dan Toba di wilayah selatan, b. Pakpak dan Karo di utara, c. Simalungun di wilayah timur laut.

Batak dalam persepsi kebudayaan dapat diterjemahkan sebagai suku yang mendiami wilayah geografis Sumatera Utara, namun pendapat lainnya mengatakan bahwa Batak tidak terbatas pada wilayah geografis Sumatera Utara saja melainkan diluar cakupan tersebut juga termasuk sebagai bagian Batak dengan syarat mutlak memiliki garis keturunan Batak (patrilineal).

Secara geografis suku Batak-Mandailing mencakup wilayah Tapanuli Selatan secara umum, wilayah Tapanuli Selatan terdiri beberapa bagian, yaitu : Kota Padang Sidempuan, Padang Lawas Utara, Padang Lawas Selatan, dan Mandailing Natal. Berdasarkan UU Nomor 12 Tahun 1998 dibentuk Kabupaten Mandailing Natal yang terpisah dari Kabupaten Tapanuli Selatan.

Deskripsi mengenai suku Batak-Mandailing penting untuk menegaskan masyarakat yang menjadi pengguna hasil ekologis.

### **Gordang Sambilan**

Gordang Sambilan sebagai bentuk alat musik pukul (*membranophone*) merupakan identitas musik yang dimiliki oleh masyarakat Batak-Mandailing,

Gordang Sambilan memiliki karakteristik sebagai alat musik pukul yang berasal dari Sumatera Utara Gordang Sambilan secara harfiah berarti sembilan buah gendang, Sembilan buah gendang yang terkait dengan instrumen musik lainnya, pengertian Gordang Sambilan merupakan penjelasan yang mencakup keseluruhan ensambel Gordang Sambilan termasuk gong, simbal, dan alat musik tiup masyarakat Mandailing. Pengertian secara harfiah gendang mengandung beberapa arti: (1) alat musik; (2) nama lagu atau repertoar; (3) komposisi musik; (4) jenis musik tertentu; dan (5) sebagai musik itu sendiri.

Istilah Gordang, ada kaitanya dengan sistem bercocok tanam orang Mandailing di *hauma* (berladang di bukit-bukit, baik tanaman palawija maupun padi). Dalam bercocok tanam di *hauma* ini, ada satu alat semacam "tugal" yang disebut *ordang* yang digunakan untuk melubangi tanah, setelah tanah berlubang barulah biji-biji tanaman dimasukkan ke dalam tanah dan kemudian ditutup seperlunya dengan tanah. Proses kegiatan bercocok tanam ini disebut *mangordang*, sedangkan Siregar (1977:87) mendefinisikan Gondang merupakan gendang, dalam arti *gendang tunggu-tunggu dua*, Gordang adalah gendang, dalam artian sebagai gendang besar (dalam hal ini Gordang Sambilan).

### **Simbolik Ekologis**

Kaitan antara materi pembentuk (ekologis) dan ritual (simbol) menciptakan suatu kondisi sosial yang terlegitimasi kepada penggunaan Gordang

---

kepercayaan religi dan adat akibat kedatangan kolonial Belanda (VOC) yang merubah kondisi sosial budaya, religi dan ekonomi masyarakat Batak secara umum.

Sambilan yang sarat nilai-nilai ritual-magis. Gordang Sambilan memiliki hubungan ritual, dimana ideologi Gordang Sambilan didasarkan pada interaksi antara masyarakat (manusia) dengan Tuhan (Dewata ataupun penguasa alam) yang diaplikasikan pada bentuk Gordang Sambilan yang besar dari segi ukuran dan suara yang menggemuruh, kesemua hal tersebut bertujuan mendukung korelasi interaksi antara manusia dan “penguasa alam”, yang digambarkan secara umum sebagai sosok yang memiliki kelebihan dari makhluk secara manusiawi.

Tabel 1  
Perubahan Materi Pembentuk Gordang Sambilan

<b>Materi Pembentuk Gordang Sambilan (awal)</b>	<b>Materi Pembentuk Gordang Sambilan (perkembangan)</b>
Kayu Ingul ( <i>Ruta Angustifolia</i> ) Ritual Sulit didapat Harga tergantung kondisi dan ketersediaan Tahan lama	Kayu Kelapa ( <i>Coccoloba Nucifera L</i> ) Tanpa ritual Mudah didapat Harga Murah Tergantung penggunaan

Gordang Sambilan berdasarkan ekologis materi pembentuknya terbuat dari kayu ingul (*Ruta Angustifolia*) yaitu sejenis kayu hutan dengan dinding serat yang tebal dan tidak mudah pecah serta memiliki ketahanan terhadap air. Pilihan rasional atas materi pembentuk Gordang Sambilan memberi petunjuk bahwa nenek moyang Batak-Mandailing pada masa itu telah memiliki pengetahuan yang cukup memadai atas materi pembentuk Gordang Sambilan yang kuat, tahan lama dan juga sebagai

pemberian guna kembali kepada roh leluhur atas limpahan kekayaan alam.

Dahulunya materi pembentuk Gordang Sambilan dipilih dari beberapa kayu yang ditebang dan diambil dari beberapa hutan serta gunung, kearifan tradisional ini bertujuan melindungi penggunaan hutan secara berlebih sehingga dalam pengambilan pohon tersebut disertai dengan ritual-ritual dan pembacaan mantra tertentu yang ditujukan kepada roh nenek moyang agar mengizinkan pohon tersebut ditebang.

Kekayaan ekologis yang terdapat pada Gordang Sambilan berubah ketika Gordang Sambilan keluar dari ekologis atau wilayah asal, sehingga sulit untuk mendapatkan materi pembentuk Gordang Sambilan, selain karena perubahan wilayah dan juga karena berkurangnya pohon kayu ingul yang dapat ditebang akibat dari penebangan liar yang terjadi. Dalam konteks Kota Medan, simbolik ekologis yang terdapat pada Gordang Sambilan bergeser pada penggunaan kayu kelapa (*Coccoloba Nucifera L*) yang memiliki usia menengah (dalam artian kayu sudah mencapai usia yang layak potong dan tidak terlalu tua) dengan alasan bahan pembuatan relatif mudah didapat dan memiliki harga yang murah.

Perubahan materi pembentuk Gordang Sambilan tidak hanya bagian dari proses adaptasi terhadap wilayah geografis tempat tinggal masyarakatnya melainkan juga turut merubah pemahaman mengenai simbolik ekologis yang ditunjukkan oleh materi pembentuknya.

Proses pemahaman ekologis melalui materi pembentuk mengajarkan masyarakat akan kearifan lokal yang diselubungi oleh folkore-magis, dan ketika terjadi perubahan tempat tinggal yang turut merubah materi pembentuk maka pengetahuan masyarakat terhadap ekologis materi pembentuk menjadi kurang bahkan hilang sama sekali.

Perubahan wilayah yang turut merubah materi pembentuk juga menggeser pemahaman masyarakat yang berbasis pengetahuan terhadap alam menjadi pemahaman akan nilai ekonomis semata yang meninggalkan folklore-magis yang melekat pada materi pembentuk Gordang Sambilan.

### Repertoir Ekologis

Simbol ekologis selain dari materi pembentuk Gordang Sambilan terdapat pada repertoir Gordang Sambilan yang selalu berkaitan dengan alam (tabel 2).

Selain repertoir yang telah disebutkan juga terdapat beberapa repertoir lainnya yang menggambarkan hubungan antara manusia dengan lingkungan sekitar (tumbuhan, hewan, ritus kehidupan), seperti *Gondang Sarama Babi* (tarian Harimau) yang merepresentasikan hubungan antara manusia dan Harimau (Babi) dimana Harimau dalam masyarakat Batak-Mandailing memiliki posisi yang dihormati dengan segala kemampuannya.

Penggambaran repertoir dengan menggunakan imaji ekologi memberi penegasan akan kedekatan masyarakat Batak-Mandailing dengan alam yang melingkupi wilayahnya. Terbentuknya repertoir

Gordang Sambilan didasarkan pada suatu kejadian yang telah terjadi (bahkan perulangan) yang menjadi usaha mendokumentasikan hal tersebut, dengan

Tabel 2  
Hubungan Repertoir Gordang Sambilan dan Simbolik Ekologis

Repertoir Gordang Sambilan	Simbolik Ekologis
Gondang Sarama Datu	Posisi Datu sebagai wakil atau perantara antara manusia dengan Tuhan yang menggambarkan hubungan antara Pencipta dan masyarakat
Gondang Paturun Sibaso	Mengundang roh leluhur untuk datang dan merestui acara tersebut yang direpresentasikan dalam tubuh Datu
Gondang Pamulihon	Pemulihan dari kondisi Paturun Sibaso atau sebagai ucapan terima kasih kepada roh leluhur telah datang dan merestui acara tersebut
Gondang Sampuara Batu Magulang	Bebatuan yang jatuh seperti air terjun, hal ini direpresentasikan dalam bentuk bencana longsor
Gondang Dabu-dabu Ambasang	Secara harfiah berarti bergururannya buah mangga, dan secara ekologis diartikan adanya perubahan situasi, iklim dari suatu kondisi ke kondisi lain
Gondang Padang Na Mosok	Hutan yang sangat hebatnya terbakar, kondisi menyimbolkan kondisi terbakarnya hutan
Gondang Tua	Sebagai sesuatu yang dihormati
Gondang Naipasnai	Secara harfiah berarti yang tercepat
Gondang Udan Potir	Menggambarkan suasana deras hujan yang turun dan disertai dengan petir (kilat) yang menyambar

tujuan menghindari terjadinya bencana alam maupun sebagai tanda akan terjadinya sesuatu pada kondisi alam.

Simbolik ekologis pada repertoir Gordang Sambilan dapat dibagi menjadi tiga kategori utama, yaitu : ekologis manusia dan pencipta, ekologi manusia dan manusia, serta ekologi manusia dan alam. Ekologi manusia dan pencipta dalam repertoir *Gondang Sarama Datu*, *Gondang Paturun Sibaso*, dan *Gondang Pamulihon* yang secara implisit menceritakan hubungan timbal balik antara manusia dan alam dengan menggunakan pemahaman manusia dan Tuhan. Hal ini merepresentasikan permohonan dan ucapan terima kasih kepada sang Pencipta atas anugerah alam (keuntungan maupun bencana) yang mampu menaungi kehidupan manusia.

Pada repertoir *Sampuara Batu Magulang*, *Dabu-dabu Ambasang*, *Padang Na Mosok*, dan *Udan Potir* tampak jelas pemahaman masyarakat akan kejadian ekologis yang dialami. Seperti *Sampuara Batu Magulang* yang didefinisikan sebagai jatuhnya bebatuan seperti air terjun menggambarkan kondisi alam (bencana) longsor.

### **Simbolik Bolang**

Selain bentuk simbolik ekologis, Gordang Sambilan memiliki hubungan dengan aspek lain yang menyimbolkan sistem budaya *Dalihan Na Tolu* dan pemahaman kebudayaan Batak-Mandailing.

Hubungan-hubungan yang tercipta dalam Gordang Sambilan menyimbolkan suatu

pengetahuan atas pemahaman kebudayaan Batak-Mandailing yang terkadang berjalan tanpa disadari, materi Gordang Sambilan yang dibentuk oleh sembilan gendang berukuran besar sudah memiliki simbol dari keterwakilan sembilan kampung di wilayah Batak-Mandailing.

Menariknya, simbolisasi yang terdapat pada Gordang Sambilan tidak serta merta diketahui oleh masyarakat penggunanya dikarenakan simbolisasi dan pemahaman akan budaya Batak-Mandailing telah larut dalam bentuk kehidupan sehari-hari.

Sembilan buah gendang pada Gordang Sambilan dibentuk atas pemahaman bilangan ganjil, yaitu penggunaan bilangan tiga sebagai simbol dari *Dalihan Na Tolu* yang terdapat dalam bentuk keluarga (Ayah-Ibu-Anak), dimana Ayah mewakili suatu susunan kekerabatan tertentu yang tampak pada marga begitu juga dengan pihak Ibu, sedangkan Anak menjadi bentuk baru dari susunan kekerabatan yang akan diciptakannya.

Selain bentuk materi Gordang Sambilan yang memiliki makna simbolis, dalam bentuk penggunaan Gordang Sambilan juga menyimpan makna simbolis yang terkait dengan *bolang* atau ornamen tradisional Batak-Mandailing, hubungan keduanya menimbulkan adanya hubungan antar simbol sebagai pesan budaya.

*Bolang* dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Batak-Mandailing dikenal dengan istilah *jagar-jagar* yang memiliki nilai kepatuhan oleh masyarakat terhadap adat istiadat.

*Bolang* pada prakteknya tidak terbatas pada simbol kehidupan masyarakat, tetapi juga berlaku dalam Gordang Sambilan. Gordang Sambilan tidak akan pernah bisa untuk dimainkan selama Raja tidak memberikan izin, begitu juga dalam bentuk permainan Gordang Sambilan yang menggambarkan praktek dari *raga-raga* dan *jagar-jagar* untuk menghasilkan bentuk permainan yang harmonis.

Gordang Sambilan dengan sembilan buah gendang merupakan suatu kesatuan yang utuh seperti yang disimbolkan oleh *bona bulu* dan setiap pemain Gordang Sambilan menjalankan nilai *sipatomu-tomu* dengan mengerti bagiannya masing-masing dalam permainan maupun pertunjukan Gordang Sambilan.

Gambar 1  
Bolang atau Ornamen Tradisional Batak-Mandailing



(Dokumentasi : Avena Matondang)

*Bolang* juga dipergunakan dalam permainan Gordang Sambilan seperti tampak dalam pemakaian kostum *panyarama* (penari) dan pemain Gordang

Sambilan yang menggunakan baju dengan motif *bolang*.

Tabel 3 Simbolik Bolang

Nama Simbol	Keterangan
Bintang Na Toras	Pendiri huta atau kampung
Rudang	Atribut kebesaran yang dimiliki oleh kampung tersebut, meliputi Gordang Sambilan, bendera, umbul-umbul, dan lain-lain.
Pusuk Ni Robung	Gambaran segitiga yang memiliki nilai Dalihan Na Tolu dalam kehidupan
Alaman Silangse Utang	Daerah kekuasaan Raja, setiap individu yang meminta perlindungan di daerah kekuasaan maka wajib dilindungi
Sancang Duri	Diartikan sebagai kejadian yang tidak terduga, apabila ada pendatang maka wajib ditolong dan diberi penginapan di Sopo Godang dan dilindungi oleh pemimpin atau Namora Natoras
Bona Bulu	Suatu sistem pemerintahan Huta yang terdiri dari Namora Natoras, Raja, Hulubalang, Datu, Sibaso, dan lain-lain.
Aropik	Setiap upacara adat (ritual) dan hiburan harus mendapatkan izin terlebih dahulu dari Raja ataupun Namora Natoras
Raga-raga	Keteraturan hidup bersama
Bondul Na Opat	Setiap permasalahan harus diselesaikan melalui mustawarah di Sopo Godang dengan keputusan yang adil
Sipatomu-tomu	Hak dan kewajiban bagi Raja dan Situana Najaji
Jagar-jagar	Kepatuhan dari masyarakat terhadap nilai-nilai adat istiadat

Bentuk dari sebelas struktur ornamen tradisional Batak-Mandailing menjadi pengetahuan

pikiran (kognitif) yang tersimpan dan dipraktikkan dalam setiap aspek kehidupan.

#### 4. Simpulan

Hubungan antara Gordang Sambilan (materi seni) dengan repertoar (judul komposisi) menggambarkan suatu pola hubungan yang berkaitan dengan lingkungan alam (ekologi), sehingga penggambaran terhadap Gordang Sambilan tidak lepas dari pengaruh kondisi lingkungan alam setempat. Faktor-faktor ritual dan hiburan yang muncul dari penggunaan Gordang Sambilan secara langsung membawa perubahan ekologi materi pembentuk Gordang Sambilan namun masih mempertahankan kearifan ekologis yang tersimpan dari beragam repertoar yang masih dimainkan hingga saat ini.

Korelasi antara ekologi dan Gordang Sambilan mengukuhkan peran lingkungan alam dalam pembentukan Gordang Sambilan, baik secara materi maupun penggunaan (repertoar). Kearifan ekologis ini juga memberi nilai pada hubungan antara manusia dengan ketersediaan alam yang berlangsung seimbang.

#### Daftar Acuan

- Diapari, L.S. gelar Patuan Naga Humala Parlindungan. 1990. *Adat Istiadat Perkawinan Dalam Masyarakat Tapanuli Selatan*.
- Emerson, Fretz, dan Linda L Shaw. 1995. *Writing Ethnography Fieldnotes*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Goodenough, Ward E. 1970. *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Cambridge University Press.
- Hodges, William Robert Jr. 2009. *Ganti Andung, Gabe Ende (Replacing Laments, Becoming Hymns): The Changing Voice of Grief in the Pre-funeral Wakes of Protestant Toba Batak (North Sumatra, Indonesia)*. Santa Barbara: Disertasi Ph.D University of California (tidak diterbitkan).
- Jackson, Bruce. 1987. *Field Work*. Urbana and Chicago. University of Illinois Press.
- Kozok, Uli. 2009. *Surat Batak; Sejarah Perkembangan Tulisan Batak*. Jakarta: École française d'Extrême-Orient – KPG (Kepustakaan Populer Gramedia).
- Lubis, Z Pangaduan dan Zukifli Lubis. 1998. *Sipirok Na Soli, Bianglala Kebudayaan Masyarakat Sipirok*. Medan: USU Press.
- Maanen, J. Van. 1996. Ethnography. Dalam A. Kuper and J. Kuper (Eds) *The Social Science Encyclopedia*, 2nd ed., pages 263-265. London: Routledge.
- Matondang, Ibnu Avena. 2008. *Gordang Sambilan; Video Etnografi tentang Penggunaannya ditengah-tengah Masyarakat Mandailing di Kota Medan*. (32 menit 13 detik). Medan: Skripsi Sarjana S1 Departemen Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik – Universitas Sumatera Utara (tidak diterbitkan).
- Merriam, Allan P. 1964. *The Anthropology of Music*. Evanston - Illinois: Northwestern University Press.
- Nas, Peter J.M. 1998. Social and Cultural Development of Human Resources - *Social Ecology in Urban Setting*. ©*Encyclopedia of Life Support Systems* (EOLSS).
- Nasution, Pandapotan. 2005. *Adat Budaya Mandailing dalam Tantangan Zaman*. Medan: Forkala Provinsi Sumatera Utara.
- Purba, Maully. 2004. Mengenal Tradisi Gondang Dan Tortor Pada Masyarakat Batak

- Toba. Dalam Ben M. Pasaribu (Ed) : *Pluralitas Musik Etnik : Batak-Toba, Mandailing, Melayu, Pakpak-Dairi, Angkola, Karo dan Simalungun*. Medan: Pusat Dokumentasi Dan Pengkajian Kebudayaan Batak Universitas HKBP Nomensen.
- Sibeth, Achim. 1991. *Living With The Ancestor; The Batak; Peoples of the Island of Sumatra*. London. Thames and Hudson.
- Siregar, Ahmad Samin. 1977. *Kamus Bahasa Angkola/Mandailing*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

## Forum: Panji di Gunung Penanggungan

Dr. Lydia Kieven

Goethe-Universität, Universitas Frankfurt  
Juridicum, Jur 922 (Campus Bockenheim)

E-mail: [lydia.kieven@googlemail.com](mailto:lydia.kieven@googlemail.com)

Gunung Penanggungan (foto no. 1) sejak berabad-abad dianggap sebagai gunung yang suci, paling sedikit sejak zaman Hindu-Buddha. Khususnya pada zaman Majapahit (ca 1300 - 1500 M.) banyak peziarah naik gunung ini untuk memuja para dewa dan para roh leluhur, dan juga untuk semedi dan mencari wahyu. Ada banyak rsi/petapa yang tetap tinggal di tempat pertapaan, dan para peziarah mengunjungi para petapa yang dianggap sebagai guru spiritual. Buktinya ada jumlah besar candi-candi kecil yang dibangun sebagai tempat pemujaan dan pertapaan, kebanyakan dari abad ke-14 dan ke-15. Ada situs yang sejenis punden, ada candi berundak, ada altar sejenis meja saja, ada goa alami dan ada goa buatan orang. Banyak candi dan situs dihias dengan ukiran batu; selain ukiran ornamen, kebanyakan ukiran menggambarkan cerita. Misalnya ada gambar dengan adegan dari *Ramayana*, dari *Mahabharata* dll. Sejumlah candi dihias dengan gambar cerita Panji atau tokoh Panji:

- Candi Gajah Mungkur (no. XXII) – 1360 M.
- Candi Wayang (no. VIII) – +/- 1360 M.
- Candi Yudha (no. LX) – pertengahan abad ke-15

- Candi Kendalisodo (no. LXV) – pertengahan abad ke-15
- Candi Selokelir (no. XXIII): patung dari situs dengan prasasti 1434 M.

Pada tahun 1930an dan 1940an ahli arkeologi Belanda naik Gunung Penanggungan. W.F. Stutterheim bersama A. Gall pada tahun 1936 menemukan puing-puing situs dan arca. Pada tahun 1940an V.R. van Romondt naik gunung bersama orang lokal dan menemukan punden, candi, pertapaan dan situs-situs yang luarbiasa jumlahnya, yaitu 81. Romondt membuat daftar inventaris situs-situs itu, pakai nomor romawi. Dalam tradisi lokal situs-situs diberi nama masing-masing, jadi contohnya 'Candi Yudha (no. LXV)'.<sup>3</sup>

Kenapa justru di Gunung Penanggungan jumlah situs sangat besar? Dan mengapa ada banyak ukiran Panji dan malah ada arca Panji?

Gunung Penanggungan, tingginya 1653 m dan terletak sekitar 50 km sebelah selatan Surabaya, punya bentuk yang sangat unik: Puncak gunung dilingkari 8 bukit, sehingga gunung kelihatan

---

<sup>3</sup> Pada tahun-tahun terakhir ini Bapak Hadi Sidomulyo naik Gunung Penanggungan dan sudah menemukan situs-situs lain lagi.

seperti mandala alami. *Tantu Panggelaran*, teks sastra Jawa kuno dari abad ke-16, menceritakan bahwa Gunung Meru - tempat singgah para dewa dalam mithologi India - dibawa oleh dewa-dewa dari India ke Jawa. Oleh karena Gunung Meru sangat berat dan karena perjalanan jauh, beberapa bagian gunung jatuh di Jawa barat. Sehingga pulau Jawa seimbang, para dewa membawa sisa-sisa gunungnya ke bagian Jawa timur. Badan gunung akhirnya jatuh di Jawa timur dan menjadi Gunung Semeru. Sebelumnya puncak gunung sudah jatuh, menjadi Gunung Penanggungan. Dalam mithologi India bentuk Gunung Meru justru adalah satu puncak dilingkari 8 bukit, yaitu sama bentuknya dengan Gunung Penanggungan. Maka itu Penanggungan dianggap sebagai bagian atas Gunung Meru dan dianggap sebagai gunung suci.

Situs yang barangkali paling kuno di Gunung Penanggungan adalah Candi Jolotundo, lokasinya di kaki lereng Gunung Penanggungan sebelah barat. Menurut prasasti yang diukir pada dinding belakangnya, Jolotundo didirikan pada tahun 977 M. Candi Jolotundo adalah petirtaan, diisi air yang mengalir dari mata air di lereng gunung. Air ini sampai hari ini tidak pernah berhenti mengalir, dan jernih sekali. Sebelum mau naik gunung, orang bisa mencucikan dan membersihkan diri sehingga siap untuk naik gunung suci. Pada zaman kini masih ada orang yang mengunjungi situs ini. Ada yang mencucikan diri pakai sabun biar badan bersih, tetapi lebih penting mencucikan diri sendiri secara batin. Demi keperluan batin, ada orang yang pakai dupa dan sesajen. Ada peziarah yang berdoa dan bersembahyang tanpa naik gunung, dan ada juga yang semedi selama beberapa jam atau malah

sepanjang malam. Para peziarah itu adalah dari kaum agama macam-macam, misalnya Islam, Hindu dan Buddha.

Sangat mungkin bahwa pada zaman pendirian Candi Jolotundo, yaitu zaman raja Airlangga – sudah ada situs-situs lain di gunung, tetapi kebanyakan prasasti di Penanggungan baru berasal dari periode berikutnya dan khususnya dari zaman Majapahit. Kerajaan Majapahit didirikan pada tahun 1293 dan runtuh pada tahun 1527 AD. Periode paling raya adalah abad yang ke-14, yaitu di bawah pemerintahan Raja Hayam Wuruk. Kemudian banyak persaingan dan perang muncul dalam kerajaan Majapahit, dan sekaligus pengaruh agama Islam menjadi semakin kuat. Ternyata pada zaman heboh itu banyak orang dari kelas aristokrat, jadi ksatriya, lari diri dari dunia yang kacau ini, dan mencari pelajaran spiritual. Mereka belajar dari guru dan rsi untuk mendapat wahyu biar siap untuk menghadapi semua kekacauan di dalam dunia atau untuk mendapat kedamaian batin saja. Para rsi sangat dihormati; malah ada raja yang mengendalikan diri untuk bertapa. Pada zaman itu dibangun banyak situs pemujaan dan situs pertapaan di Gunung Penanggungan.<sup>4</sup>

Pada abad yang ke-13 cerita Panji sudah menjadi populer pada rakyat, dan banyak versi cerita Panji diceritakan dan dikarang sebagai puisi. Tokoh Panji adalah seorang Raden dari kerajaan Jenggolo/Kahuripan yang bertunangan dengan Putri Candrakirana dari kerajaan Kediri/Daha. Mereka berpisah dan harus menjalani dan

---

<sup>4</sup> Prof. Agus Aris Munandar, Jurusan Arkeologi Universitas Indonesia, Jakarta, pernah (1990) melakukan penelitian lengkap di situs-situs di Penanggungan sambil membuat interpretasi tentang peran para rsi di gunung itu.

mengalami banyak kesulitan sebelum akhirnya mereka bertemu lagi dan bisa menyatu dan menikah.

Cerita ini diukir pada dinding di beberapa candi di Jawa Timur pada abad ke-14, misalnya di Candi Panataran, Blitar. Sastra cerita Panji dan juga ukirannya punya karakter sederhana yang dekat dengan dunia rakyat dan dunia sehari-hari. Di Candi Panataran, cerita Panji diukir di Teras Pendopo yang letaknya pada halaman pertama, dan cerita itu tidak muncul pada dinding gedung di halaman ketiga yang dianggap paling suci. Di situ ada cerita *Ramayana* dan cerita *Krishnayana* yang berasal dari sastra India dan yang dianggap lebih terkait dengan dunia dewa. Cerita Panji kayaknya menyambut para peziarah dan bersikap sebagai pengantar dan menunjukkan jalan dari tingkat duniawi ke tingkat suci dan dunia para dewa. Cara gambar Panji sangat berbeda dari Rama atau Krishna yang digambarkan dengan hiasan kepalanya sebagai supit urang, melainkan tokoh Panji digambarkan dengan topi tekes. Tekes itu belum muncul dalam gambar di Jawa Tengah di Candi Prambanan atau Borobudur, belum juga di Candi Jolotundo, tapi barusan di candi-candi zaman Majapahit. Itu adalah bukti bawa cerita Panji baru menjadi populer pada zaman itu, walaupun mungkin sudah diciptakan sebelumnya.

Dalam gambar di Teras Pendopo Panataran, Panji sering muncul dalam situasi romantis atau erotis bersama kekasihnya Candrakirana. Saya menganggap itu sebagai tanda bahwa Panji dan Candrakirana mau menunjuk ke jalur esoteris dan Tantra. Dalam konsep Tantra - sebagai jalur spesifik dalam agama Hindu dan Buddha - tujuan seorang

petapa/yogi adalah menyatu dengan dewa. Lebih konkrit: dalam praktek yoga, yogi membangkitkan Kundalini - salah satu bentuk Dewi Sakti yang adalah istri Dewa Siwa - dalam badannya sampai akhirnya Kundalini menyatu dengan Dewa Siwa, sehingga petapa itu sendiri mengalami penyatuan dengan dewa. Penyatuan itu disimbolkan dengan penyatuan seksual antara Sakti dan Siwa, misalnya dengan *yoni-lingga*. Di halaman pertama dalam kompleks candi tema Tantra itu ditunjukkan kepada para peziarah lewat sejumlah gambar Panji dan Candrakirana, ketika mereka saling merindukan dan ketika menyatu secara erotis. Selain adegan-adegan itu, relief-relief cerita Panji juga menggambarkan episode dengan air dan dengan petapa. Air adalah simbol membersihkan diri secara batin; simbolnya juga untuk mendekati ngelmu dan kesaktian dengan cara menyeberang air. Para petapa adalah simbol pengajaran untuk menjalani jalan esoteris. Berarti ada beberapa unsur yang menjadi simbol sebagai petunjuk jalur Tantra: adegan erotis, adegan dengan air, adegan dengan petapa. Setelah dipersiapkan untuk mengerti pengertian esoteris, para peziarah baru bisa masuk bagian paling suci di halaman ketiga dan benar masuk pengajaran Tantra.

Di Gunung Penanggungan ada relief-relief dengan gambar yang mirip dengan yang di Candi Panataran. Di Candi Kendalisodo yang berasal dari pertengahan abad yang ke-15, ada gambar cerita Panji yang indah sekali: ada adegan yang sangat romantis dengan dua kekasih (foto no. 2 dan 3), dan akhirnya mereka digambarkan di tepi laut. Mereka mau menyeberang laut untuk mendekati kesaktian dan ngelmu.

Ada bagian lain di Candi Kendalisodo yang dulu dipakai sebagai goa pertapaan. Di situ dulu ada seorang petapa yang 'menyambut Panji dan Candrakirana' dan secara praktis menyambut para peziarah dan mengajarnya. Ajaran itu digambarkan pada dinding goa, dalam beberapa relief. Gambar dari *Arjunawiwaha*: Para bidadari membersihkan diri dalam air, suasananya sangat erotis, kemudian mereka mengusahakan mengganggu dan menggoda Arjuna yang sedang bertapa. Penggodaannya gagal walaupun mereka membujuk dan meraba badan Arjuna. Berarti ada campuran adegan erotis dengan adegan semedi, dua-duanya spesifik dalam praktek Tantra. Gambar dari *Bhimasuci*: Bhima sedang masuk air untuk mencari wahyu dan akhirnya mendapat *amerta* dari Dewaruci di laut. Simbolismenya kita diajak naik air juga untuk dapat wahyu.

Peran Panji dan cerita Panji adalah mempersiapkan, menunjuk dan mengantar dalam praktek esoteris. Cerita Panji dipilih karena cerita Panji terkenal dan sangat populer pada zaman Majapahit dan juga karena cerita Panji dekat dengan pengalaman duniawi. Diceritakan hal-hal kehidupan biasa, misalnya perpisahan, perjalanan di alam dan pergunungan, seperti orang biasa. Panji 'memegang tangan' orang peziarah dan menemaninya masuk dunia suci dan sakral. Dunia sakral dipresentasikan dengan adegan-adegan dari cerita dari *Ramayana* dan *Mahabharata* yang punya tema lebih terkait dengan dunia dewa.

Malah ada patung Panji yang dulu ditemukan di situs Selokelir di lereng Gunung Penanggungan sebelah barat, berasal dari waktu sama dengan Candi Kendalisodo, yaitu pertengahan abad ke-15.

Arkeolog Belanda W.F. Stutterheim menemukan badan arca itu pada tahun 1936. Arca dianggap sebagai gambar wanita karena bentuknya sangat halus. Baru beberapa bulan kemudian juga ditemukan kepala arca. Kepala itu pakai topi tekes yang khas untuk tokoh Panji, sehingga arca dianggap mewujudkan Panji (foto no. 4). Panji berdiri di atas teratai, dan dia pakai upawita, dua-duanya adalah simbol untuk dewa. Berarti arca itu ternyata dulu dipuji sebagai dewa. Tetapi Panji bukan dianggap sebagai dewa benar, buktinya arca itu hanya punya sedikit hiasan lain dan kelihatan lebih mirip dengan manusia biasa daripada arca dewa yang biasanya digambarkan dengan banyak hiasan dan mahkota.<sup>5</sup>

Saya menganggap simbolisme arca dari Selokelir itu adalah Panji berfungsi sebagai guru yang mau mengantar dan mempersiapkan para peziarah naik Penganggungan untuk mencari dan mendapat wahyu. Simbolisme Panji yang diterangkan tentang relief-relief cerita Panji, sama dengan simbolisme Panji sebagai arca. Ternyata waktu itu secara umum Panji sudah punya arti dan fungsi sebagai guru spiritual.

Arca Panji itu sekarang disimpan di Universitas ITB Bandung dalam perpustakaan jurusan seni dan tidak diperhatikan orang. Arca itu seharusnya perlu dipamerkan pada tempat umum karena sangat unik dan berharga secara historis dan secara esoteris. Juga kita, orang zaman kini, mungkin bisa mengerti

---

<sup>5</sup> Dari foto di arkip Belanda diketahui bahwa dulu ada satu arca Panji lain lagi, berasal dari Grogol. Arca itu termasuk grup arca yang terdiri dari Kertolo (kawan Panji), Semar dan Panji. Arca Kertolo dan Semar masih disimpan di Museum Nasional Jakarta, sementara arca Panji sendiri hilang dan tidak diketahui tempat simpanannya.

Panji sebagai simbol pengantar ke ngelmu dan pengetahuan batin.

Sayang sekali, banyak relief di candi-candi di Gunung Penanggungan sudah dicuri pada tahun-tahun terakhir. Misalnya di Candi Kendalisodo tiga relief dari *Arjunawiwaha* dan *Bhimasuci* hilang. Untunglah ada foto dari zaman Belanda. Antara tahun 1996 dan 2010 dua relief dari cerita Panji di Kendalisodo dihancurkan, sehingga kepala-kepala Panji hilang. Di Candi Yudha dulu ada adegan dengan tokoh Panji, hilang juga. Di Candi Gajah Mungkur dan di Candi Wayang masih ada sisanya relief dengan cerita Panji. Kita bisa membayangkan bahwa aslinya ada lebih banyak relief Panji lagi.

## Daftar Acuan

- Agus Aris Munandar. Kegiatan keagamaan di Pawitra; Gunung suci di Jawa Timur abad 14-15 M. Tesis Magister Program Pascasarjana Universitas Indonesia. [Unpublished M.A. thesis.] 1990.
- Romondt, V.R. van. Peninggalan-peninggalan purbakala di Gunung Penanggungan. Jakarta: Dinas Purbakala Republik Indonesia. 1951.
- Stutterheim, W.F. 'Voorloopig bericht omtrent enkele vondsten op den Penanggoengan in 1935', Djawa 16:194-200. 1936a.
- Stutterheim, W.F. 1936b. 'Een Pandji-kop uit de 15e eeuw', Maandblad voor Beeldende Kunsten jg. 13:329-35.

## Lampiran



(1) Gunung Penanggungan, kelihatan dari Trawas



(2) Relief cerita Panji, Candi Kendalisodo, lereng Penanggungan, photo 1996



(3) Relief cerita Panji, Candi Kendalisodo, lereng Penanggungan, photo 2010



(4) Arca Panji dari Candi Selokelir, lereng Penanggungan, disimpan di ITB Bandung

## Forum: Refleksi Ajeg Bali Hari Ini

Gede Indra Pramana

Ilmu Politik, Paska Sarjana Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik  
Universitas Gadjah Mada, Bulaksumur Yogyakarta 55281, Indonesia  
Lembaga Studi Urban, Surabaya, Indonesia

Email: [indra.prama@gmail.com](mailto:indra.prama@gmail.com)

### Abstract

*This paper traces the discourse on Ajeg Bali. As a formulation for the crisis in the post-boom Bali bombing in 2002, Ajeg Bali is considered as panacea that can solve all problems. By tracing the Ajeg Bali discourse and practices revealed in his name, found that amid the onslaught of the power of capital, mighty Ajeg Bali served as servant of power.*

*Keywords: Ajeg Bali, discourse, empty signifier*

Bom yang meledak pada malam 11 Oktober 2002 di Jalan Legian, Kuta, Bali menyentak dalam denyut nadi pariwisata di Bali. Ledakan ini tidak hanya menyebabkan jatuhnya korban jiwa, lebih kurang 300 korban jiwa melayang, termasuk sang pelaku. Tak lama berselang, negara-negara tetangga menerapkan *travel warning* pada destinasi wisata internasional terbesar di Indonesia ini. Hal ini berakibat lumpuhnya sektor ekonomi yang secara mencolok ditopang oleh industri pariwisata. Tak berhenti sampai disitu, ledakan ini juga membawa diskursus fundamentalisme dan keamanan nasional, suatu hal yang selama ini asing bagi masyarakat yang selama ini dibuai oleh industri pariwisatanya. Semua menjadi awal dari babak baru dalam dinamika masyarakat Bali hari ini.

Wajah muram pariwisata Bali, akibat bom, membawa pengaruh yang tidak dapat dikatakan kecil dalam membentuk pemahaman kita melihat Bali hari ini. Secara global, serangan bom ini

berlangsung tidak lama berselang sejak serangan 9/11 World Trade Center, Amerika Serikat yang mengubah wajah politik global. Di antaranya, kebijakan *global war on terror* menjadi jawaban pemerintahan George W. Bush dalam menghadapi ancaman terhadap wilayah yuridiksinya.<sup>6</sup> Paska serangan Bom Bali, lumpuhnya sektor ekonomi menimbulkan permasalahan-permasalahan yang tidak sedikit. Rendahnya tingkat hunian hotel, sepihnya kunjungan wisatawan, berakibatnya menurunnya jumlah pemasukan dan tingginya angka pemutusan hubungan kerja di sektor industri pariwisata serta sektor-sektor pendukungnya. Bali tak lagi menikmati manisnya industri pariwisata.

---

<sup>6</sup> Doktrin *Pre-emptive Strike* menjadi dasar dalam melakukan tindakan pencegahan ancaman keamanan, dimana potensi-potensi ancaman kedaulatan Amerika Serikat dilumpuhkan sebelum ancaman tersebut menjadi nyata, apapun bentuk dan dimanapun lokasinya. Di Indonesia kebijakan ini dilakukan dengan membangun detasemen khusus antiteror 88. Lebih jauh, lihat Hizkia Yosias Simon Polimpung, *Psikoanalisis Paradoks Kedaulatan Kontemporer—Kasus Kebijakan Global War On Terror Amerika Serikat Semasa Pemerintahan George W. Bush, Jr*, Tesis Universitas Indonesia, tidak diterbitkan.

Ditengah-tengah lesunya ekonomi pariwisata, Satria Naradha, putra pendiri *Bali Post*, Ketut Nadha, mengenalkan suatu gagasan, Ajeg Bali, dengan tawaran semangat baru. Hadir pada saat krisis, gagasan ini mendapatkan tanggapan yang besar dari masyarakat Bali yang dalam kondisi ditekan secara ekonomi. Dengan tidak menawarkan suatu norma yang definitif, secara longgar jargon Ajeg Bali digunakan sebagai suatu arahan dalam menegakkan kembali suatu nilai-nilai ke-bali-an. Pada setiap kesempatan, di ruang kantor pemerintahan, universitas, warung kopi, sebutan ini hadir.

Kesibukan media terbesar di Bali ini kemudian mengkampanyekan Ajeg Bali diberbagai kesempatan, yang mana diawali dengan penandatanganan prasasti Ajeg Bali yang dilakukan di kantor pers Ketut Nadha. *Roadshow* dilakukan berkeliling ke wilayah kota dan kabupaten-kabupaten dimana Ajeg Bali diresmikan oleh pemimpin daerah bersangkutan, bahkan dilakukan komitmen bersama guna meng-ajeg-kan Bali. Akhirnya Ajeg Bali masuk dalam ruang-ruang dalam rumah keluarga Bali melalui siaran stasiun BaliTV yang notabene juga merupakan milik Bali Post Group. Dari sini muncul pertanyaan, apa dan bagaimana Ajeg Bali itu? Bagaimana konsekuensi-konsekuensi dari praktiknya?

## Ajeg Bali dalam Pusaran Makna

Sejak dua-tiga tahun belakangan ini, di Bali dimunculkan sebuah ikon Ajeg Bali yang mempertegas lagi batas-batas penanda identitas antara apa yang disebut sebagai 'Bali' dan bukan

Bali. Ikon ini berdampak luar biasa dalam ruang kesadaran orang Bali. Secara harafiah, kata 'ajeg' bermakna kukuh, tidak goyah, tegak, dan lestari. Kalau disandingkan, kata 'ajeg' dan Bali berarti Bali yang kukuh atau Bali yang tidak goyah.

Menurut Nyoman Wijaya (2010), Ajeg Bali menjadi seperangkat gagasan dan strategi guna menghadapi tantangan global. Guna menghadapi persaingan di bidang ekonomi, kemunculan Ajeg Bali secara spesifik memunculkan sentimen etnosentris. Gagasan tentang kembali ke adat, dan 'Ajeg Bali' juga sebuah latihan intelektual yang menghasilkan jawaban sementara terhadap tantangan zaman. 'Ajeg Bali' mengarah pada tindakan mencintai diri sendiri yang cenderung mengajak pihak lain untuk mengikuti nilai-nilai dan norma-norma keagamaan yang diwariskan oleh leluhur sendiri dengan cara memanipulasi memori sosial.

Dalam wawancara yang dilakukan dalam kurun waktu 2004, Pamela Allen dan Carmencita Palermo mencatat beragam respon terkait pertanyaan "Apa itu Ajeg Bali?", diantaranya<sup>7</sup>:

Kadek Suardana (seniman):

Ajeg Bali itu tren, bukan sebuah tujuan.

I Made Sidia (dalang):

Ajeg itu kan stabil juga... lestari...

apapun yang kita miliki harus dari warisan leluhur; harus kita terus lanjutkan biar ajeg, biar tetap tahan itu.

Jango Paramatha (kartunis/jurnalis):

Arti ajeg itu adalah sesuatu yang tidak dinamis, statis... Kata-kata dipegang oleh dua media sangat besar sekali, itu pengaruhnya luar biasasekali. Semuanya pada tanya: Ajeg Bali, Ajeg Bali! Itu luar

---

<sup>7</sup> Pamela Allen & Carmencita Palermo (2005): *Ajeg Bali: Multiple Meanings, Diverse Agendas, Indonesia and the Malay World*, 33:97, 239-25  
<http://dx.doi.org/10.1080/13639810500449115> diakses pada 15 November 2011 pukul 00.30

biasa sekali. Sekarang yang kita inginkan sekarang... secara positif, secara pikir bagaimana memberikan roh, soul, terhadap kata ajeg itu biar berarti benar. Biar berarti bukan... stagnan...apa namanya..bukan mematikan dinamika budaya

Gus Martin (kartunis/jurnalis):

...suatu kesadaran untuk memagari budaya Bali... melestarikan adat Bali

Mas Ruscitadewi (penulis/jurnalis):

...cuman sebuah simbol untuk keinginan...harapan bagaimana biar Bali itu seimbang...harmonis, ada keharmonisan di Bali

IB Agastya (intelektual Hindu):

Ajeg itu kesucian Bali...Dibangun dari awalnya, dasarnya kesucian itu berkaitan dengan sastra kuno, tata ruangnya, gunung, laut, lingkungan hidupnya itu.... Itu kunci Bali di masa lalu tapi juga di masa datang.

Wayan Sunarta (seniman/penulis):

Konsepnya sebenarnya dilontarkan oleh *Bali Post*...yang merasa kewajiban untuk menjaga Bali. Tapi sebenarnya konsep itu telah digunakan untuk kepentingan politis.

Ngurah Suryawan (antropolog):

Saya ingat itu terutama muncul dengan keprihatinan Bali untuk bangkit lagi kepariwisataan

Rama Surya (jurnalis):

Di tengah situasi Indonesia sekarang ada otonomi, ada segala macam. Ini mungkin ada bagian dari strategi...

*Ada kaitan dengan otonomi daerah?*

Saya rasa ya.

Hasil wawancara menunjukkan bagaimana beragamnya makna yang dapat dilekatkan dalam Ajeg Bali. Konsep ini semata-mata menjadi penanda kosong, dimana makna apapun dapat dilekatkan padanya. Ruang kosong inilah yang menjadi ruang pertarungan politis guna mendefinisikan apa dan bagaimana konsep Ajeg Bali, untuk selanjutnya

menjadi dasar dalam menentukan sikap kita.<sup>8</sup> Di sini, Ajeg Bali menjadi logika kategori yang menentukan apa yang salah/benar, atau baik/buruk.<sup>9</sup>

Dalam praktik kesehariannya, nilai-nilai tradisi Hindu Bali didefinisikan ulang dengan mengungkapkan *Om Swastyastu* di berbagai kesempatan formal maupun informal, yang ironisnya, penerapan ini baru santer dilakukan belakangan sejak maraknya kampanye Ajeg Bali. Di satu sisi ini merupakan suatu fenomena yang patut diapresiasi. Akan tetapi di sisi lain, meningkatnya penggunaan atribut-atribut keagamaan justru menandai suatu kesadaran defensif dari umat minoritas di negara demokratis muslim terbesar di dunia ini.

Secara logis, kesadaran orang Bali meningkat di tengah-tengah tekanan yang datang dari luar. Dalam konteks kekinian, serangan teroris memantik suatu sentimen agama, meskipun, belakangan dilakukan berbagai pendekatan guna memberi suatu gambaran bahwa serangan tersebut tidak merepresentasikan sikap umum umat yang diasosiasikan dengan fanatik yang tragis tersebut.

Di Bali sendiri tantangan ini dijawab dengan melakukan *sweeping* terhadap pendatang. Pendatang

<sup>8</sup> Konsepsi ruang kosong ini meminjam dari Ernesto Laclau. Mengambil inspirasinya dari kajian-kajian filsafat poststrukturalis, Laclau bersama Chantal Mouffe mengkaji sejarah pemikiran kiri menghantarkannya dari logika kontingensi yang selama ini menggerakkan perdebatan pemikiran kiri hingga ini. Gagasan tentang diskursus menghantarkannya pada pemahaman tentang temporalitas dari logika pemaknaan. Lihat Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Toward A Radical Democratic Politic*, London: Verso, 2001, edisi kedua, naskah asli terbit 1985. Lebih jauh, lihat Ernesto Laclau, *New Reflection on The Revolution of Our Time*, London:Verso, 1990.

<sup>9</sup> Pembacaan ini dilakukan melampaui logika oposisi biner yang selama ini menjadi landasan positif dalam memandang realitas. Bandingkan dengan Michel Foucault, *Power/Knowledge*, *Wacana Kuasa/Pengetahuan*, Yogyakarta: Bentang, 2002.

menjadi suatu kategori baru, di luar orang lokal, pelancong/wisatawan baik nusantara maupun mancanegara. Pendetang dilekatkan dengan orang-orang luar, yang datang ke Bali, dengan status *tidak* sebagai wisatawan. Mereka-mereka inilah yang menjadi sasaran dari kebijakan pemeriksaan, wajib memiliki kartu tanda penduduk sementara, karena dianggap berpotensi buruk bagi keadaan Bali.

Sampai disini Ajeg Bali menjadi seperangkat gagasan dan strategi yang secara ofensif diterapkan di wilayah Bali. Penerapannya dilakukan secara sistematis, diorganisasi oleh berbagai perangkat institusi, baik pemerintah resmi maupun yang mengatasnamakan adat tradisi. Ajeg Bali menjadi senjata pamungkas yang dianggap dapat mengatasi segala problematika yang ada.

Pengangkatan pejabat-pejabat eksekutif di lingkungan birokrasi, maupun wakil rakyat di legislasi dilakukan dengan bersumpah akan meng-ajeg-kan Bali. Masyarakat dihimbau agar berperan aktif dalam menegakan Ajeg Bali. Masyarakat menjawab himbauan ini dengan hadirnya suatu entitas pengamanan swadaya, Pecalang, yang bekerja di ruang lingkup desa pekramanan. Pecalang-pecalang inilah yang menertibkan pendatang, dan menjadi satuan keamanan yang bertanggung jawab, tidak hanya dalam ruang lingkup penyelenggaraan upacara agama, melainkan merambah ke industri hiburan dan pariwisata (Suryawan, 2004).

## Paradoks Ajeg Bali

Di tengah hingar bingar kehadiran Ajeg Bali pada berbagai ruang-ruang sosial dan media, sikap orang Bali terhadap derasnya investasi dan kapital yang

masuk terlihat kontradiktif. Tidak sedikit tanah-tanah pertanian di Bali yang beralih fungsi menjadi hunian, baik hotel atau villa yang dibangun demi pariwisata. Perubahan fungsi tanah ini bukannya tidak disadari, akan tetapi begitu pesatnya perkembangan objek pariwisata ini sehingga orang Bali tampak terengah-engah dalam menyikapi perubahan ini.

Pengambilalihan tanah oleh Negara seringkali mengorbankan masyarakat lokal, bahkan mengangkangi kebijakan adat desa setempat. Kompleks Pengembang Pecatu Graha di Ungasan, Jimbaran, mengambil sebagian besar bibir pantai yang ada disana. Saat ini, meskipun pengembangan masih terkesan berjalan lambat, ke depannya dapat dibayangkan wilayah tersebut menjadi sentra baru bagi wilayah Denpasar Selatan, dimana Kuta dan Nusa Dua yang menjadi *trademark* saat ini sudah terlalu padat dan jenuh dengan mobilitas kapital dan pelancong. Meskipun hingga kini Kuta masih menjadi primadona, dibuktikan dengan Bakrie Grup mengambil alih kepemilikan tanah di bibir pantai Kuta dengan harga yang tidak murah .

Wilayah Pura Sakenan yang ditimbun dengan kapur juga bukannya tidak berimplikasi secara nyata. Meskipun sebagian wilayahnya saat ini menjadi konservasi hutan bakau, ke depannya wilayah strategis yang menjadi jalur urat nadi lalu lintas menuju atau keluar Bandara Ngurah Rai ini sudah direncanakan untuk menjadi *superkompleks* yang menyediakan berbagai layanan pariwisata, seperti kawasan perhotelan, hiburan, dan mall.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Menurut desas desus yang beredar, kedua kompleks ini, Pecatu Graha dan Sanggaran di sekitar *pelaba* Pura Sakenan menjadi milik Keluarga Cendana, dibawah kendali Tommy

Tanah *pelaban* Pura, yang dulunya menjadi milik bersama desa adat, tidak lagi berfungsi menjadi sandaran kehidupan warga desa.

Pengalaman terdahulu dengan pengembangan demi pariwisata tampaknya membutuhkan mata segenap masyarakat Bali dengan janji keuntungan materi yang menunggunya. Wilayah pantai Sanur sudah sejak dulu sebagian menjadi akses eksklusif Hotel Bali Beach di Denpasar. Kompleks perhotelan Nusa Dua bahkan secara dominan mengambil wilayah pantai di Nusa Dua, kemudian membangun tembok tinggi guna membatasi akses kesana. Hingga saat ini, banyak wilayah-wilayah pelosok di pedalaman Bali diincar untuk dibangun menjadi villa, dan orang Bali dengan senang hati menjual tanahnya. Alih fungsi lahan yang hingga saat ini tidak terbendung berpotensi menghancurkan keseimbangan dan harmoni alam yang sejak dulu menjadi pengetahuan lokal orang Bali.

Disini tampak Ajeg Bali kehilangan maknanya. Wajah garang yang ditunjukkannya bagi para pendatang tidak berarti apa-apa, lemas berhadapan dengan gempuran modal yang datang dari investor atas nama pembangunan. Desa adat, dan aparaturnya, Pecalang, tunduk dihadapan aliran dana dari investor yang menjanjikan materi bagi pendukungnya.

Paling akhir adalah polemik Rencana Tata Ruang Wilayah yang melibatkan Pemerintah Pusat, Gubernur Bali, Walikota Denpasar, Bupati Badung, Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Tingkat I Provinsi Bali, DPRD tingkat II Kabupaten

Badung, dan DPRD tingkat II Kota Denpasar, serta organisasi-organisasi masyarakat sipil. Guna meningkatkan kualitas industri pariwisata yang menggeliat paska Bom, dengan meningkatnya acara-acara tingkat internasional yang mana Bali menjadi tuan rumahnya, berencana membangun Bandara baru di wilayah utara Bali, sekitar Kabupaten Negara dan Singaraja.<sup>11</sup> Kemudian, dilakukan juga pembangunan di jalan *bypass* Ngurah Rai yang menghubungkan antar bandara menuju destinasi lain di wilayah Bali. Sejauh yang penulis pantau, terdapat tiga skema yang akan dilakukan dalam membangun infrastruktur pendukung. Yang pertama adalah membangun jalan layang diatas jalur *bypass* Ngurah Rai, melintasi Simpang Siur Kuta, dan dibangun dua jalur yang menghubungkan Kuta menuju Denpasar. Yang kedua adalah membangun *underpass* di jalur yang sama. Opsi terakhir adalah dengan membangun jalan tol yang menembus wilayah pinggiran pantai mulai di depan *airway* Bandara Ngurah Rai yang terletak di *bypass* hingga ke wilayah Sanggaran di terminal kargo pelabuhan Benoa di wilayah Sanggaran, Sesetan, Denpasar. Terjadi pro-kontra yang hebat yang dimuat di harian Bali Post selama berminggu-minggu. Terlepas dari berbagai opini tentang pembangunan ini, lagi-lagi yang menjadi penonton adalah masyarakat Bali sendiri yang seolah-olah pasif.

## Tantangan Masa Depan Bali

Berbagai problematika yang hadir silih berganti menuntut solusi dan jawaban. Jika tidak bergegas,

---

Soeharto. Di wilayah Sanggaran bahkan santer terdengar akan didirikan kasino.

<sup>11</sup> Rencana ini disambut dengan gegap gempita, dimana terjadi pengalihan kepemilikan tanah secara signifikan di lokasi Bandara ini akan dibangun nantinya.

tergerusnya Bali dari masyarakatnya sendiri menjadi hal yang niscaya. Sementara itu, gagasan Ajeg Bali yang secara dominan berusaha menjawab tantangan ini masih jauh dari memuaskan dalam menyediakan kerangka solutif.

Dimensi gagasan dan praktik dari Ajeg Bali cenderung berorientasi ke dalam, dalam arti meneguhkan identitas, akan tetapi tidak mampu menghadapi tantangan kapital yang terus masuk dan mengubah wilayah-wilayah Bali secara dominan. Dalam waktu yang tidak jauh, aliran-aliran kapital ini akan semakin gencar memasuki Bali. Pecalang yang notabene diharapkan menjadi penjaga adat atas nama tradisi pun tidak dapat menghindar dari kuasa kapital ini. Dalam hemat penulis, ke depannya masih diperlukan perdebatan mendalam tentang Ajeg Bali yang terbuka dan sirkuler dalam masyarakat. Kelompok Media Bali Post yang selama ini menjadi corong harus didorong perannya dalam menyediakan seluruh informasi terkait dengan kondisi Bali terkini sehingga semakin membuka ruang-ruang sosial yang aktif bagi masyarakat penikmat media di Bali.

Ke depannya, masih perlu dikaji lagi, bagaimana tanggapan dan respon menyeluruh masyarakat Bali tentang problematika yang hadir dihadapannya. Prospek perubahan masih besar, di mana tradisi masyarakat Bali tidak dapat dipandang sebagai sesuatu yang statis dan lampau. Perlu ada proses pembelajaran dari pengalaman masa lalu, sejarah, sehingga dapat mengambil hikmah dan menjadi modal yang kuat ditengah-tengah derasnya arus global. Pemahaman akan kondisi saat ini menjadi titik acuan dalam mengambil sikap guna menghadapi tantangan-tantangan di masa depan.

Masa depan Bali berada di tangan pemuda-pemudanya yang menjadi subjek utama dari dinamika perubahan yang berlangsung hingga kini.<sup>12</sup> Sikap kaum muda inilah menentukan bagaimana nasib Bali nantinya. Sudah saatnya kita sadar, mau belajar, dan terbuka, tetapi juga kritis dalam memahami realitas. Jangan sampai kita terlena dengan janji-janji material kapital, dan meninggalkan pengetahuan lokal yang terus dipertahankan hingga saat ini. Melalui kontekstualisasi dari pengetahuan lokal inilah terletak gudang gagasan dalam menghadapi perubahan di Bali.

## Daftar Acuan

- Anderson, Benedict. (1972). *Revolusi Pemoeda: Pendudukan Jepang dan Perlawanan di Jawa 1944-1946*. (Judul asli, *Java in a Time of Revolution: Occupation and Resistance 1944-1946*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1972).
- Allen, Pamela & Palerma, Carmencita. (2005). *Ajeg Bali: Multiple Meaning, Diverse Agenda*. *Indonesia and the Malay World*, 33:97, 239-25
- Michel Foucault. (2002). *Power/Knowledge, Wacana Kuasa/Pengetahuan*. Yogyakarta: Bentang, 2002.
- Laclau, Ernesto dan Chantal Mouffe. (2008). *Hegemoni dan Strategi Sosialis: Pos Marxisme*

---

<sup>12</sup> Konsep Pemuda disini secara longgar menerapkan kategori yang ditawarkan Benedict R'OG. Anderson. Lebih jauh periksa Benedict R'OG. Anderson, *Revolusi Pemoeda: Pendudukan Jepang dan Perlawanan di Jawa 1944-1946*. (Judul asli, *Java in a Time of Revolution: Occupation and Resistance 1944-1946*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1972).

*dan Gerakan Sosial Baru*. Yogyakarta:Resist  
Book. (Judul asli, *Hegemony and Socialist  
Strategy: Toward a Radical Democratic Politic*,  
London: Verso, 2001, edisi kedua, naskah asli  
terbit 1985).

Laclau, Ernesto. (1990). *New Reflection on The  
Revolution of Our Time*, London:Verso

Suryawan, I Ngurah. (2005). *Bali, Narasi dalam  
Kuasa:Politik dan Kekerasan di Bali*.

Yogyakarta:Penerbit Ombak.

## **Waria dan Upayanya dalam meraih kapital simbolik: Studi Kasus Pengajian Al-Ihklas dan Persekutuan Doa Hati Damai dan Kudus**

Lastiko Endi Rahmantyo

Departemen Sastra Inggris, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Airlangga,  
Jl. Dharmawangsa Dalam Selatan, Surabaya, Indonesia.  
E-mail: lastikoendi@gmail.com

### **Abstract**

Transgender and religion have normatively been considered incompatible in contemporary Indonesia. Major religions commonly do not admit the discourse of transgender and it does happen in Surabaya. The discrimination and stigma attached to them have made them avoid the religious places. It is the notion happening in most of transgender because they are shy and felt that they did not belong to it. Interestingly, there were two religious affiliations created and addressed for transgender in Surabaya: *Pengajian Al-Ihklas* (for Moslems) and *Persekutuan Doa Hidup Damai dan Kudus* (for Christians). By the time this thesis was finished, the two religious organizations have already grown up for more than ten years and still exist and keep developing. The theory used in this thesis was Pierre Bourdieu's *Habitus*, Field, and Capital. It was used to analyse how those two affiliations were built and developed. The method used was qualitative method by using ethnographic research. The primary data used were the data from the interviews and participatory observation; while the secondary data were from documents such as newspapers and magazines. The results of this thesis indicated that the *Habitus* owned and internalized by the owner of these affiliations were the major reason on why these affiliations were grown and developed. It was also facilitated by the field in Surabaya that made them comfortable. Furthermore, capital was also noted to be the one that keeps the affiliations running. The attendants were having extra care within their death, extra cash, socialization, and also the most important was being recognized as citizens.

*Keywords: Pengajian Al-Ihklas and Persekutuan Doa Hidup Damai dan Kudus, habitus, field, capital*

### **1. Pendahuluan**

Waria merupakan salah satu fenomena gender dan seksualitas yang ada di pelbagai sudut dunia, tak terkecuali di Indonesia. Dengan menyandang sebagai salah satu negara dengan penduduk terbanyak di dunia, Indonesia, khususnya Surabaya juga merupakan kota dengan jumlah waria terbanyak (Departemen Kesehatan, 2009:32). Banyaknya jumlah waria di Surabaya merupakan cerminan umum dari kota metropolitan dimana

banyak orang yang datang untuk mencari pekerjaan di kota, termasuk waria. Selain itu, pola migrasi para waria di kota dikarenakan peluang untuk mendapatkan pekerjaan di kota lebih besar mengingat mayoritas waria yang bekerja di kota merupakan waria yang tidak diterima di keluarganya dan memilih untuk mencari nafkah di kota (wawancara dengan responden A, 17 April 2011).

Banyaknya jumlah waria di Surabaya juga diikuti dengan tumbuhnya organisasi yang

menaungi mereka. PERWAKOS (Persatuan Waria Kota Surabaya) yang juga merupakan organisasi waria terbesar dan tertua di Indonesia telah banyak memberikan bantuan dalam bentuk materi maupun dukungan terhadap kaum *transgender* yang ada di Surabaya. Oleh karena itulah, organisasi ini berkembang seiring dengan tumbuhnya populasi waria di Surabaya.

Dalam kesehariannya, waria sering mengalami diskriminasi dan stigma negatif oleh kaum heteroseksual. Banyak dari mereka yang dilecehkan baik secara verbal maupun secara fisik, bahkan ada juga yang sampai mengalami cedera serius (Ariyanto dan Triawan, 2008). Diskriminasi dan stigma negatif yang dialamatkan pada waria bahkan sampai ke kebebasan menjalankan ibadah keagamaan. Artinya bahwa untuk waria, beribadah pun sulit untuk dilakukan. Hal ini seolah-olah menjadi sebuah tamparan keras bahwa kebebasan beragama dan beribadat seperti yang diamanatkan oleh Undang Undang Dasar Republik Indonesia tahun 1945 pada pasal 29 ayat 2 hanya berlaku untuk kaum-kaum tertentu.

Dengan diskriminasi yang muncul dalam berbagai bentuk tersebut, waria seolah-olah berada di dalam penjara. Bahkan mungkin lebih buruk dari penjara karena untuk melakukan kebaikan pun mereka juga tidak bisa. Atas dasar inilah, di Surabaya terdapat dua organisasi keagamaan yang didirikan oleh waria untuk waria. Kedua organisasi tersebut bernama Pengajian Al-Ikhlas untuk yang beragama Islam dan Persekutuan Doa Hati Damai dan Kudus (PHDK) untuk yang beragama Kristen

Protestan. Organisasi tersebut merupakan cikal bakal organisasi keagamaan waria lain yang muncul di berbagai daerah di luar Surabaya, seperti Pengajian Senin Kamis di Yogyakarta, Persekutuan Doa Hidup Baru dan Kudus di Solo, Malang, dan Semarang.

Terbentuknya organisasi keagamaan oleh waria merupakan hal yang menarik, karena seringkali agama dan waria dianggap bertentangan. Sifat agama dan waria dianggap seperti sifat minyak dan air yang tidak bisa menyatu, tetapi kenyataan menunjukkan organisasi keagamaan waria bisa terbentuk. Untuk menyatukan minyak dan air butuh sabun, hal yang sama juga terjadi pada organisasi keagamaan waria. Proses negosiasi yang berjalan antara waria dan agama inilah yang menjadi fokus utama peneliti pada karya ini. Lebih lanjut peneliti akan melihat faktor-faktor apakah yang berperan di dalam pembentukan organisasi keagamaan waria tersebut. Pertanyaannya adalah bagaimana organisasi keagamaan waria bisa terbentuk? Apakah ada proses negosiasi yang berlangsung di dalamnya?

## 2. Teori dan Metode

Penelitian ini menggunakan trio teori yang dikemukakan oleh Pierre Bourdieu yaitu *habitus*, arena, dan kapital. Bourdieu mengemukakan bahwa ketiga unsur teori tersebut tidak bisa dipisahkan, artinya bahwa antar ketiganya saling berhubungan. Secara gamblang Bourdieu menyatakan bahwa:

[(habitus)(kapital)] + arena = practice  
(Maton, 2008: 51).

Sederhananya, habitus berfokus pada cara kita bertindak, berpikir, merasakan, dan “menjadi seseorang” (Maton, 2008:52). Termasuk bagaimana kita membawa sejarah yang pernah kita alami ke dunia yang sedang dijalani sekarang, serta bagaimana kita bertindak dengan cara tertentu tidak dengan cara yang lain. Proses ini berlangsung terus menerus, sampai bahkan mungkin menciptakan sejarah sendiri bagi kita, tetapi tidak dengan keputusan-keputusan yang kita buat secara independen, masih ada pengaruh dari masa lalu yang pernah kita tempuh (ibid).

Di sisi lain, untuk memahami interaksi antar manusia atau menjelaskan tentang fenomena sosial tidaklah cukup hanya dengan melihat apa yang dikatakan, atau apa yang terjadi (dalam hal ini sejarah). Sangatlah penting untuk melihat ranah sosial dimana terjadi interaksi, transaksi, dan kejadian. Ranah sosial inilah yang disebut oleh Bourdieu sebagai *field/arena* (Thomson, 2008:67). Bourdieu menganalogikan arena ini dalam tiga ranah: pada ranah sepakbola, fiksi ilmiah, dan fisika (2008:68). Ia juga menekankan bahwa tidak ada definisi mutlak tentang arena, oleh karena itu peneliti seharusnya melihat pengandaian filsafat pada ketiga ranah tersebut. Pada ranah sepak bola, arena dianalogikan seperti sebuah tempat dimana individu-individu di dalamnya mentaati peraturan yang disepakati dan berinteraksi sesuai dengan peran yang diemban masing-masing individu. Sementara pada ranah fiksi ilmiah, arena

dianalogikan seperti sebuah pesawat yang mempunyai tembok penghalang untuk menghalangi partikel yang ingin menghantam pesawat ataupun menghindari partikel dari dalam pesawat yang ingin keluar. Pada wana ini, arena membawa pengaruh bagi individu yang berada di dalamnya. Terakhir adalah pada ranah fisika, dimana Bourdieu menganalogikan arena sama dengan konsep *force field*, dimana meskipun terdiri atas berbagai kutub masih tetap tarik menarik (ibid). Kutub yang bermain pada ranah ini adalah kapital ekonomi dan kapital budaya seperti yang akan dijelaskan pada paragraf di bawah ini.

Di dalam dunia sosial, pelaku atau kelompok pelaku dibedakan berdasarkan dua hal: (1) besarnya kapital yang mereka miliki, dan (2) sesuai dengan bobot komposisi keseluruhan kapital mereka (Haryatmoko, 2003:12). Kapital ini sengaja diburu atau dicari oleh pelaku atau kelompok pelaku di dalam dunia sosial, karena memiliki kapital berarti memiliki kuasa tertentu. Bourdieu membagi kapital menjadi empat macam: (1) kapital ekonomi (uang dan aset); (2) kapital budaya (tingkat pendidikan, estetika, preferensi budaya, bahasa); (3) kapital sosial (afiliasi dan jaringan, keluarga, relijiusitas, warisan budaya); (4) kapital simbolik (sesuatu yang dapat ditukar dengan semua kapital yang ada, contohnya adalah pengakuan/rekognisi) (Thomson, 2008:69). Dari kesemua kapital yang ada, kapital ekonomi lah yang dapat dikonversi menjadi kapital-kapital yang lain, serta kapital simbolik lah yang dikejar oleh pelaku sosial sebagai puncak dari semua kapital (Haryatmoko, 2003: 12).

Metode kualitatif dipilih untuk menganalisa fenomena yang terdapat pada kedua organisasi keagamaan waria ini. Pengumpulan data didasarkan pada analisis dokumen, pengamatan terlibat (*participatory observation*), wawancara mendalam dengan pedomanterhadapketua, anggota, dan pemuka agama di organisasi tersebut. Terdapat dua sumber data primer dan satu sumber data sekunder yang digunakan sebagai data di dalam penelitian ini. Sumber data primer terdiri dari data observasi/pengamatan terlibat dan wawancara mendalam, sementara data sekunder diambil dari dokumen-dokumen yang terkait dengan Al-Ikhlas dan PHDK.

Pengamatan yang dilakukan adalah berpartisipasi pada kegiatan di PHDK dan Al-Ikhlas. Di PHDK, peneliti datang sebanyak tiga pertemuan, pada tanggal 14 Maret 2012, 28 Maret 2012, dan 18 Juni 2012. Sementara untuk pengajian Al-Ikhlas, pengamatan terlibat dilakukan pada tanggal 27 April 2012. Pengamatan pada pengajian hanya dilakukan satu kali karena memang pengajiannya dilakukan sebanyak sebulan sekali.

Wawancara dilakukan dengan mengambil topik pada motivasi, manfaat, dan dampak terbentuknya organisasi keagamaan ini. Tiga komponen utama yang dipilih sebagai informan adalah ketua, anggota aktif, dan pemuka agama yang rutin memberikan ceramah pada organisasi tersebut. Yang dimaksud dengan rutin adalah tiap kali diadakan persekutuan doa ataupun pengajian, maka mereka lah yang menjadi pembicara utama.

Wawancara mendalam dilakukan selama tahun 2012, tetapi ada satu responden yang diwawancarai pada tahun 2011. Adapun bulan pengambilan data wawancara adalah pada bulan Maret sampai dengan Juni 2012. Dari hasil wawancara tersebut, terdapat lima informan kunci dan delapan responden yang telah dikodekan dengan acak. Pada pelaksanaan wawancara, rata-rata lama wawancara adalah sepanjang 60 – 120 menit. Metode wawancara *semi-structured* dengan pertanyaan *open questions*. Identitas ke tiga belas responden dirahasiakan, hanya Handayani yang sudah menyatakan kesediaannya untuk dicantumkan namanya.

Hasil wawancara akan didokumentasikan dalam bentuk transkrip wawancara. Data tersebut beserta data berita koran diklasifikasikan berdasarkan habitus, arena, dan kapital. Selain itu data juga dipakai di dalam penulisan tentang sejarah singkat organisasi keagamaan ataupun pendiri organisasi. Setelah data diklasifikasi berdasarkan ketiga kelompok tersebut, peneliti akan melakukan interpretasi dengan menggunakan teori Bourdieu tentang *habitus*, arena, dan kapital. Selain itu, peneliti juga akan menulis tentang bagaimana negosiasi yang terjadi antara dua elemen, waria dan agama, sehingga organisasi keagamaan ini bisa terbentuk dan berkembang.

### **3. Hasil dan Pembahasan**

#### **3.1. Sejarah Singkat PHDK dan Pengajian Al-Ikhlas.**

PHDK merupakan organisasi keagamaan waria untuk pemeluk agama Kristen Protestan yang pertama kali ada di Indonesia (wawancara dengan Handayani, 27 April 2012). Proses berdirinya PHDK tidak melalui jalan yang mulus, tetapi melalui jalan yang terjal, dengan berbagai rintangan yang menghalangi sampai organisasi ini terbentuk pada tahun 1993 (ibid).

Sebagai ketua sekaligus pendiri dari PHDK, Handayani, mengungkapkan bahwa latar belakangnya mendirikan PHDK adalah karena ia telah tobat menjalani kehidupan sebagai waria yang tidak dekat dengan Tuhan (Anggraeni, 2003). Pada mulanya, Handayani membentuk organisasi ini dengan tujuh orang teman waria yang seiman. Alasan mereka mendirikan PHDK adalah untuk menampung waria yang malu untuk datang beribadah ke gereja.

Dukungan dana dan bantuan dalam bentuk materi pada mulanya bersifat independen, artinya PHDK maju hanya dengan menggunakan dana iuran oleh para anggotanya. Seiring dengan berjalannya waktu, PHDK mendapat bantuan dari Yayasan Pondok Kasih dan Gereja Bukit Zion. Bantuan yang diberikan oleh kedua organisasi tersebut berwujud tidak hanya dalam bentuk materi, tetapi juga pelayanan kesehatan, dan juga dalam bentuk penceramah yang datang pada saat persekutuan doa (wawancara dengan Handayani, 27 April 2012).

PHDK yang dahulu bernama PD WGL (Persekutuan Doa Waria Gay Lesbi) melaksanakan

kegiatan rutinnnya setiap hari Selasa (minggu kedua) dan Jumat (minggu keempat) pada pukul 18.00 WIB. Pada persekutuan doa tersebut, jemaat yang datang beragam, mulai dari waria yang tingkat ekonominya rendah (ditandai dengan jenis pekerjaan) sampai dengan waria yang tingkat ekonominya menengah keatas (ditandai dengan kepemilikan salon). Kegiatan persekutuan doa dilaksanakan di Salon Handayani yang berada di daerah Bratang, dan pada tiap kegiatannya jumlah jemaat yang datang tidak sampai maksimal sesuai dengan jumlah anggotanya yang mencapai 80 orang. Hal tersebut mungkin terjadi karena waria mempunyai kesibukannya sendiri-sendiri.

Selain kegiatan yang dilaksanakan di salon Handayani, persekutuan doa juga dilaksanakan di Bukit Zion. Persekutuan waria yang dilakukan di Bukit Zion disebut dengan Adulam. Adulam merupakan nama sebuah gua yang isinya masyarakat yang terpinggirkan di masyarakat, mulai dari orang yang tidak pernah membayar hutang, penjahat, dan lain-lain dibawah pimpinan Raja Daud. Kemudian, setelah bertemu dengan Raja Daud mereka bisa dibina, dan ketika keluar dari gua tersebut, mereka menjadi anak buah Raja Daud (wawancara dengan responden B, 21 Juni 2012). Dari nama tersebut, tersirat pemahaman bahwa persekutuan doa Bukit Zion memang bertujuan untuk “membina” waria untuk kembali menjadi keadaan biologisnya.

Usia peserta PHDK juga beragam, ada yang berusia muda (kisaran 20 tahunan), dan ada pula yang berusia lanjut (kisaran 60 tahunan). Mereka

duduk bersama dalam satu ruangan untuk berdoa bersama dan memanjatkan pujian untuk Tuhan. Mayoritas peserta PHDK (sekitar 90%) adalah waria. Untuk mencari anggota, Handayani bersikap proaktif. Kala ia mendengar ada waria yang sedang sakit, tidak hanya Kristen tetapi juga agama lain, Handayani biasanya mendatangnya dan menawarkan doa kesembuhan. Setelah sembuh, biasanya waria tersebut datang ke PD dan kemudian mengikuti acara PD. Bahkan ada beberapa waria yang kemudian beralih kepercayaan (*convert*).

Hambatan yang datang dalam pendirian PD tidak datang dari masyarakat sekitar, tetapi malah datang dari pendeta yang sinis dengan keberadaan waria.

“Penduduk sekitar ga masalah, mendukung, justru pro kontranya adalah pendeta-pendeta itu ada yang menentang (bukan menentang tapi meremehkan), “*halah wong waria kok ngadakan persekutuan doa, paling yo guyon-guyon tok hepi-hepi tok.*”

(“Waria saja kok mengadakan persekutuan doa, paling yang ada hanya bercanda dan tidak serius.”)

Oleh karena itulah, Handayani bertekad untuk menjadikan PHDK ini sebagai organisasi keagamaan yang memang bertujuan untuk beribadah bukan untuk mencari kesenangan semata.

PHDK juga tercantum pada struktur organisasi PERWAKOS yaitu pada seksi kerohanian. Jika ada waria yang beragama Kristen dianjurkan untuk mengikuti ibadah yang dilakukan

oleh PHDK, sementara jika ada waria Islam maka diarahkan untuk mengikuti ibadah di pengajian Al-Ikhlas.

Pengajian Al-Ikhlas telah berdiri sejak tahun 2003 dengan anggotanya saat itu sebanyak 19 orang dan semuanya telah berusia 30 tahun keatas (wawancara dengan responden J, 11 Mei 2012). Latar belakang pendirian pengajian ini kurang lebih sama dengan PHDK yaitu untuk mengakomodir keinginan waria yang beragama Islam untuk melakukan ibadah.

Lain halnya dengan PHDK yang telah memiliki tempat tetap untuk melakukan peribadatan, pengajian Al-Ikhlas tidak memiliki lokasi khusus untuk beribadat. Pola pengajian yang dilaksanakan sebulan sekali ini mirip dengan pola arisan ibu-ibu yang tiap bulannya dilakukan di tempat yang berbeda.

Giliran menjadi tuan rumah biasanya diundi dan dalam satu tahun tidak ada yang menjadi tuan rumah sebanyak dua kali. Hal ini dilakukan agar semua anggota mendapatkan kesempatan yang samamenjadi tuan rumah. Sampai saat ini, pengajian sudah dilakukan di berbagai kota di Jawa Timur sesuai domisili anggota pengajian tersebut. Anggota pengajian ada yang berdomisili di Gresik, Lamongan, Malang, Madura dan Surabaya (wawancara dengan informan B, 1 Mei 2012). Metode berpindah-pindah bertujuan untuk menunjukkan pada masyarakat bahwa waria tidak hanya pekerja seks atau pengamen di jalan-jalan, tetapi ada juga waria yang mengadakan pengajian (wawancara dengan informan A, 11 Mei 2012).

Sampai saat penelitian ini dilakukan, anggota yang terdaftar pada pengajian ini sejumlah 80 orang. Jumlah tersebut tidak selalu datang rutin dalam pengajian, sehingga jarang sekali pengajian dilakukan dengan jemaah sampai dengan 80 orang. Fenomena tersebut berbeda ketika pengajian untuk memperingati Idul Fitri digelar. Pada saat itu, waria yang datang pada pengajian mencapai sekitar 300 orang, karena tidak hanya waria yang beragama Islam saja yang datang melainkan semua waria biasanya datang pada acara-acara besar seperti Idul Fitri dan Natal.

Pada saat pengajian, para waria tersebut tidak berpenampilan seperti wanita, tetapi mengenakan pakaian putih-putih seperti laki-laki dan tanpa *make-up*. Menurut informan B, mereka pada dasarnya adalah laki-laki, maka ketika beribadah, sholat, ataupun pengajian harus berpakaian seperti layaknya laki-laki (1 Mei 2012). Meskipun berpenampilan seperti laki-laki, masih banyak modifikasi pakaian yang mereka lakukan sehingga pakaian laki-laki lebih mirip seperti perempuan. Contohnya adalah adanya beberapa waria yang masih memakai kerudung penahan rambut, serta ada juga waria yang sengaja menggerai rambutnya.

Pengajian yang dilaksanakan pada hari Jumat *Legi* (menurut penganggalan Jawa) dengan mengambil waktu selepas pukul 20.00 ini pernah sekali mengalami pergantian *ustadz*. Isi ceramah yang diberikan oleh kedua *ustadz* tersebut dasarnya sama, yaitu berusaha untuk mengembalikan waria ke keadaan biologis sebagai laki-laki (wawancara dengan informan B, 1 Mei 2012).

*“Nek kyai sing biyen iku ojo takon mas, nek ngomong langsung jleb-jleb.”*

(“Jika kyai yang dahulu itu memang cara bicara langsung “to the point.”)

Menurut informan A, cara *ustadz* pertama memberikan ceramahnya terlalu heteronormatif, yang seringkali memojokkan waria, sehingga banyak yang merasa tersinggung dan kemudian menggantinya dengan *ustadz* yang lain (wawancara dengan informan A, 11 Mei 2012). Bahkan terkadang *ustadz* pertama lupa bahwa anggota pengajian semuanya adalah waria, sehingga hal inilah yang menjadi pengganjal bagi waria.

Fenomena yang terjadi pada pendirian kedua organisasi tersebut sedikit memberikan gambaran tentang negosiasi yang terjadi antara waria, agama, dan pemuka agama. Oleh karena itu pada sub bab berikut ini peneliti akan menjabarkan dengan lebih detil negosiasi yang terjadi dalam pandangan teori Bourdieu.

### **3.2. Negosiasi yang terjadi pada PHDK dan Pengajian Al-Ikhlas.**

Seperti yang telah dijabarkan pada sub bab teori dan metodologi, dalam sebuah praktik terdapat faktor-faktor yang tidak dapat dipisahkan yaitu habitus, arena, dan kapital. Ketiga unsur tersebut terlihat dan menjadi sebuah kajian yang menarik apabila dikaitkan dengan berdiri dan langgengnya organisasi keagamaan waria di Surabaya.

### **Habitus**

Pertama adalah penjelasan tentang habitus. Pada bab ini, peneliti akan menggambarkan tentang kehidupan masa lalu waria dapat mempengaruhi kehidupan waria sekarang, terutama yang erat hubungannya dengan organisasi keagamaan waria. Pada beberapa anggota baik pengajian ataupun perkeutuan doa waria, terdapat pola habitus yang sama, yaitu mereka berasal dari lingkungan yang agamis.

“Saya muslim dari kecil. Saya dulu sering *mbantu-mbantu* istrinya pak Kyai di desa, jaman dulu kalo temen saya ngaji saya dipanggil disuruh belanja kebutuhan kyai tadi” (wawancara dengan informan A, 11 Mei 2012)

“Saya itu berasal dari keluarga ningrat di daerah Jepara dan hampir seluruh keluarga saya Haji” (wawancara dengan responden I, 27 April 2012)

“Mak Anik yang berlatar belakang keluarga agamis....” (Nuraini, 2011)

Ketiga hasil wawancara tersebut menunjukkan bahwa memang ada keterkaitan antara latar belakang kehidupan mereka dengan apa yang mereka lakukan sekarang. Pola waria, baik anggota ataupun ketua, yang berasal dari keluarga yang agamis memberikan bukti bahwa habitus berfokus pada cara kita bertindak, berpikir, merasakan dan “menjadi seseorang” (Maton, 2008:52). Selain berasal dari keluarga atau pernah bekerja di lingkungan yang agamis, ada juga yang menyatakan bahwa keterlibatannya pada organisasi keagamaan ini merupakan b2alasan dari perbuatan yang mereka lakukan di masa lalu. “*Oh ini saya dapet*

*barokahnya pak Kyai*” (wawancara dengan informan A, 11 Mei 2012). informan A yang dulunya yang bekerja di lingkungan pesantren merasa bahwa semua rejeki yang ia dapat merupakan berkah dari kyai yang pernah ia bantu dahulu.

### **Arena**

Organisasi keagamaan waria juga dapat berdiri dikarenakan adanya arena yang mendukung mereka. Pada arena sosial, Bourdieu mengandaikannya sebagai sebuah pesawat yang mempunyai tembok penghalang sebagai filter dari dalam ke luar dan luar ke dalam. Pada pelaksanaan organisasi keagamaan, tembok penghalang itu juga nampak. Tembok tersebut adalah konsepsi masyarakat tentang waria dan agama. Tidak hanya penduduk sekitar yang terkadang “meremehkan” waria yang mengadakan organisasi keagamaan, tetapi ada juga pemuka agama yang menganggap bahwa organisasi keagamaan waria merupakan organisasi yang sifatnya tidak serius dan terkesan asal-asalan. Oleh karena itu, pasti terdapat perbedaan antara bagaimana waria merepresentasikan dirinya di dalam dan di luar organisasi. Artinya bagaimana waria melaksanakan ibadahnya ketika dilakukan di lingkungan sendiri dan lingkungan umum.

Ketika ibadah dilakukan di lingkungan sendiri, seperti contohnya ibadah PHDK dilaksanakan di salon Handayani, waria lebih bisa mengkespresikan diri dan curhat sesuai dengan apa yang ada di dalam hatinya. Itu artinya mereka merasa aman dan bisa bertindak otonom. Tetapi keadaannya akan menjadi berbeda apabila waria tersebut sedang berada di gereja. Suasana *guyub* dan apa adanya seakan hilang

apabila mereka sudah masuk ke gereja. Suasana yang muncul di gereja seakan menjadi kaku dan curhatnya tidak berkuat pada permasalahan hidup, tetapi lebih ke ungkapan rasa terima kasih kepada Tuhan yang telah memberikan rejeki dan berkah di dalam hidup. Suasana yang terlihat sangat normatif, tidak ada lagi ungkapan perasaan yang spontan keluar dari dalam hati, tetapi diproses dahulu kemudian baru diutarakan.

Perasaan aman untuk mengutarakan perasaan ketika peribadatan dilakukan di dalam salon mengindikasikan bahwa tidak ada ancaman yang dialamatkan pada mereka. Berbeda dengan ketika mereka di gereja, yang secara konseptual harus resmi dan normatif. Hal tersebut yang membuat waria tidak bisa “melepaskan” perasaannya saat berada di dalam gereja. Konsepsi masyarakat akan waria dan agama menjadi tembok atau filter sehingga muncul pembeda antara waria di dalam dan di luar.

Tembok yang kedua adalah tembok norma keagamaan atau pandangan waria di dalam agama, dalam hal ini dalam agama Islam dan Kristen. Menurut pemuka agama yang diwawancarai, menjadi waria memang tidak diperbolehkan. Oleh karena itu, tujuan akhir pembinaan waria ini adalah supaya mereka kembali ke jenis kelaminnya. Tetapi selalu ada premis dari semua pemuka agama yang diwawancarai bahwa mengubah mereka itu sulit. Artinya selama ini masih ada ruang bagi waria di agama, dan itu diperbolehkan oleh pemuka agama. Pemuka agama tidak semata-mata menghentikan sifat waria mereka seketika tetapi ada proses yang dilakukan.

Hal tersebut mengindikasikan bahwa tembok yang dikatakan Bourdieu sebagai *force field* tadi tidak kokoh dan masih ada peluang untuk ditembus. Penembusan ini bisa berupa negosiasi yang dilakukan antara waria dan pemuka agama. Bentuk negosiasi tersebut bermacam-macam. Pada pengajian Al-Ikhlas bentuk negoisasinya adalah tidak memakai *make-up* dan memakai pakaian laki-laki serta fokus dari ceramah adalah pada *aqidah* (pada hati) bukan pada *syariat* (pada aturan). Pada persekutuan doa, pembacaan ayat-ayatnya tidak secara signifikan menyuruh mereka untuk kembali menjadi laki-laki, dan ketika di gereja, nama panggilan mereka bukan nama wariannya, tetapi nama aslinya. Jadi ada semacam kelunakan yang diberikan oleh pemuka agama di dalam pelaksanaan organisasi ini sehingga bisa berjalan dan berkembang.

### **Kapital**

Poin ketiga yang dibahas adalah poin tentang kapital, dimana kapital ini menjadi penyemangat bagi waria baik dalam mengikuti ataupun mendirikan organisasi keagamaan waria. Kapital selalu diburu atau dicari oleh pelaku di dalam dunia sosial, karena memiliki kapital berarti memiliki kuasa tertentu. Hal ini juga terjadi pada peserta organisasi keagamaan waria. Pada bab ini akan dijelaskan tentang manfaat yang didapat oleh peserta organisasi keagamaan di dalam pelaksanaan ibadah rutin organisasi. Dalam pelaksanaannya, manfaat tersebut akan dibagi menjadi empat manfaat yaitu kematian, sosialisasi, ekonomi, dan rekognisi.

### 3.3. Waria dan Kematian

Semua manusia pasti akan menemui ajalnya. Baik pria, wanita, waria, dan seluruh makhluk hidup lainnya pada akhirnya pasti akan mati. Bagi sebagian orang, kematian merupakan hal yang sakral dan terdapat aturan tertentu untuk menghormati orang yang meninggal. Contohnya pada saat orang Islam yang meninggal, ritual yang dijalani meliputi pemandian jenazah, *sholat* jenazah, dan prosesi penguburan yang penuh dengan doa-doa pengiring jenazah. Hal tersebut pasti akan mudah dilakukan, baik oleh keluarga ataupun masyarakat sekitar apabila yang meninggal adalah pria atau wanita. Sebaliknya pada waria, diskriminasi yang terjadi berlanjut sampai saat mereka meninggal.

Stigma yang melekat pada waria sebagai pekerja seks tidak bisa begitu saja hilang pada pandangan masyarakat. Stigma negatif tersebut begitu kuat, sehingga bahkan sampai meninggal pun waria masih mengalaminya. Pemuka agama terkadang ragu untuk memandikan waria karena secara tubuh, mereka tidak bisa dikategorikan sebagai pria atau wanita, sehingga tidak ada peraturan untuk mereka (wawancara dengan responden A, 17 April 2011). Anggota keluarga pun tidak tahu ketika anggota keluarga yang merupakan waria tersebut meninggal. Hal ini dikarenakan kebanyakan waria “diacuhkan” oleh keluarganya (Boellstorff, 2011:166). Mirisnya, banyak waria yang memilih untuk dimandikan di Rumah Sakit karena pihak Rumah Sakit cenderung memandikan jenazah sesuai dengan jenis kelaminnya. Mereka

lebih memilih cara ini daripada dibawa pulang untuk dimandikan secara adat di daerah asalnya (*ibid*, 2011). Di Yogyakarta, terdapat sebuah kompleks pemakaman yang ditujukan untuk orang-orang yang tidak memiliki KTP (Kartu Identitas Penduduk). Mulai dari pengamen, kaum tuna wisma, dan waria banyak yang dimakamkan di kompleks ini. Seperti yang tertuang didalam kutipan ini “They die in street, in the public space. So the government takes them and buries them here” (Terje, 2011).

Kebutuhan waria akan prosesi kematian yang “layak” pun ditangkap dengan cermat oleh kedua organisasi keagamaan waria yang sedang diteliti, Al-Ikhlas dan PHDK. Pada tahun 2007, ketika ada seorang waria anggota Pengajian Al-Ikhlas yang meninggal di Tulangan, Sidoarjo yang langsung dikubur tanpa disholati merupakan salah satu alasan mengapa pengajian Al-Ikhlas dibentuk (Nuraini, 2011). Oleh karena itu, pengajian ini secara rutin mengumpulkan dana wajib yang digunakan untuk membantu rekan-rekan waria yang meninggal. Selain itu, ketika ada waria anggota pengajian yang meninggal, para rekan-rekan pengajian yang lain belajar untuk memandikan dan mensholati rekan mereka yang meninggal (wawancara dengan informan B, 1 Mei 2012). Sampai sekarang, apabila ada rekan waria yang meninggal, majelis pengajian Al-Ikhlas akan datang ke rumah yang bersangkutan untuk membantu memandikan dan mensholati apabila anggota keluarga yang bersangkutan tidak berkenan melakukannya.

Di sisi lain, perihal kematian ini juga merupakan alasan mengapa peserta organisasi keagamaan rata-rata sudah “berumur.” Rata-rata usia anggota pengajian dan persekutuan doa ini adalah sekitar 27 tahun keatas. Pada usia-usia tersebut, sudah mulai muncul kebutuhan rohani manusia akan Tuhan (Megasari, 2011). Kebutuhan mereka untuk mendekat pada Tuhan juga muncul karena ketakutan mereka akan kematian. Responden saya mengatakan “*Mangkane nek wis tuek ojo aneh-aneh, wis nang omah ae, ga usah masang-masang silikon*” yang dalam bahasa Indonesia artinya “Makanya, kalau sudah tua jangan aneh-aneh, di rumah saja, tidak usah memasang silikon (wawancara dengan informan A, 11 Mei 2012).” Terbersit secara implisit pada kalimat tersebut bahwa waria yang memakai silikon seakan menanggung beban saat mereka meninggal.

PHDK telah menjalin kerjasama dengan Peti Mati ARIO Surabaya yang khusus menangani kematian. Kerjasama yang dijalin adalah dengan memberikan peti mati gratis bagi waria anggota PHDK yang meninggal (wawancara dengan Handayani, 27 April 2012). Selain kerjasama dengan Peti Mati ARIO, PHDK juga menjalin kerjasama dengan Yayasan Pondok Kasih untuk mendirikan panti jompo khusus waria (*ibid*, 2012). Pendirian ini masih menjadi sebuah wacana yang digulirkan, dan sampai tulisan ini ditulis masih mencari donator untuk pendiriannya.

Langkah-langkah yang dilakukan oleh organisasi keagamaan dalam kaitannya dengan proses kematian waria merupakan salah satu

pemancing mengapa banyak waria berminat untuk bergabung. Hal-hal tersebut tidak akan bisa terlaksana apabila tidak ada sebuah kelompok yang memperjuangkannya. Seperti kata pepatah “bersatu kita teguh, bercerai kita runtuh” mungkin merupakan ungkapan yang tepat untuk menggambarkan organisasi keagamaan waria ini. Dengan terbentuknya organisasi keagamaan ini, kapital sosial untuk menghadapi kematian dengan cara yang layak menjadi sesuatu yang telah dicapai dan diimpikan oleh waria anggota.

### 3.4. Waria dan Sosialisasi

Kumpul-kumpul, bercengkrama, *hangout*, *kongkow* merupakan cara waria untuk bergaul di dalam komunitasnya. Waria yang datang di kota besar pasti akan berkumpul di dalam komunitas waria untuk mencari mentor. Mentor yang dijadikan acuan oleh para waria muda pastilah waria senior yang sudah mempunyai nama di dalam komunitasnya, dan biasanya para mentor ini menjadi *cultural broker* (Kortschak, 2011). Mentor ini bertugas memberikan wawasan dan wacana terhadap waria muda tentang keadaan di kota besar. Oleh karena itu, biasanya waria tua dan muda memainkan peran sebagai “ibu” dan “anak” di dalam pergaulannya dan tidak jarang seorang waria pendatang pasti ditanyai siapa “ibu” nya (wawancara dengan responden G, 27 April 2012).

Waria selalu membutuhkan wadah untuk menunjukkan eksistensinya. Menunjukkan bahwa mereka “ada” dan “diterima” oleh masyarakat. Di Surabaya sendiri, dimana jumlah waria menempati posisi tertinggi di Indonesia, terdapat perlakuan

khusus bagi waria. Walikota Surabaya Poernomo Kasidi menunjuk Jalan Irian Barat sebagai tempat mereka bersosialisasi pada tahun 1980an. Pada saat itu awalnya memberikan Jalan Irian Barat sebagai tempat berkumpul kaum waria untuk bersosialisasi, tetapi seiring dengan berjalannya waktu lokasi tersebut berubah menjadi tempat ‘mangkalnya’ pekerja seks waria. Hingga saat ini Jalan Irian Barat terkenal sebagai tempat lokalisasi waria di mata masyarakat umum. Pemerintah seolah tidak ada masalah dengan ‘lokalisasi’ waria tersebut pada awalnya, tetapi akhir-akhir ini, sekitar tahun 2010 dan 2011 terdapat banyak sekali penertiban yang dilakukan di daerah Irian Barat (wawancara dengan responden A, 17 April 2011). Banyaknya pekerja seks waria yang “mangkal” di daerah tersebut membuat waria yang tidak berprofesi sebagai pekerja seks enggan untuk berkumpul di tempat itu.

Keberadaan organisasi agama menjadi salah satu tempat bersosialisasi bagi para waria yang tidak berprofesi sebagai pekerja seks.

“Sebelum ada didirikan pengajian, anak-anak berkumpulnya di jalanan, sebagai waria malam, ya dengan kegiatan yang sangat-sangat negatif. Dengan adanya pengajian, kita ingin menghilangkan kenegatifan tersebut juga stigma dan diskriminasi terhadap waria” (wawancara dengan responden J, 11 Mei 2012)

Dari kutipan diatas, dapat diketahui bahwa waria yang tidak berprofesi sebagai pekerja seks tidak mau berkumpul di jalan, oleh karena itu tempat pengajian merupakan tempat bagi mereka untuk bertemu dan bersosialisasi. Selain itu, dari

data yang diambil pada saat observasi, forum pengajian tersebut lebih condong untuk dijadikan ajang sosialisasi daripada pendalaman agama. Hal tersebut juga diiyakan oleh responden J:

“Kalo saya kok dari pengajian itu *ga dapet* apa-apa, *ya* saya suka kumpul-kumpulnya aja. Kalo ilmu saya dapetnya dari pengajian temen-temen KBIH saya” (wawancara dengan responden J, 11 Mei 2012).

Di tempat tersebut, ketika *ustadz* sedang berceramah, anggota pengajian yang lain tidak seberapa memperhatikannya, melainkan mereka asyik berbicara-bincang dengan anggota yang lain. Meskipun sudah ditegur oleh pemuka agama pun, mereka diam sejenak kemudian tetap berbincang-bincang dengan rekan-rekannya.

Pergantian *ustadz* dari yang lama yang cenderung heteronormatif dan “keras” ke kyai yang lebih “lunak” dan “sabar” memperlihatkan tujuan waria yang lebih condong ke bersosialisasi daripada ke pendalaman agama.

“Paham betul, mengikuti keinginan anak-anak. Maksudnya saya adalah waria yang sama dengan wanita (Pak informan B bisa) lebih *ngemong*” (wawancara dengan responden J, 11 Mei 2012).

Meskipun mempunyai prinsip yang sama di dalam ajarannya, tetapi informan B merupakan pribadi yang lunak dan lebih bisa menerima waria.

“Tambah banyak yang ayu-ayu *lo*, itu berarti Pak informan B *ga sukses*” (wawancara dengan responden J, 11 Mei 2012).

Dari segi penampilan, dengan adanya informan B ini waria lebih *coming out* daripada ketika masih diketuai oleh Kyai yang lama. Meskipun tidak menggunakan make-up dan memakai baju laki-laki serba putih tetapi penampilan waria lebih menunjukkan pribadi sebagai wanita daripada sebagai laki-laki. Hal ini membuktikan bahwa habitus hexis yang mereka bawa masih kental terlihat meskipun dibalut dengan pakaian laki-laki dan tanpa *make-up*.

### 3.5. Waria dan Ekonomi

Mayoritas waria yang “hijrah” ke kota besar karena memang tidak diakui oleh keluarga dan pada akhirnya “dibuang” oleh keluarga. Oleh karena itu banyak dari mereka yang bekerja sebagai pekerja seks dan pekerja kesenian. Hal tersebut dikarenakan memang pendidikan mereka memang rendah (wawancara dengan Handayani, 19 Juni 2012 dan responden L, 20 Juni 2012). Selain bekerja pada dua bidang tersebut, waria muda biasanya tidak mempunyai keahlian khusus, sehingga banyak waria yang mengikuti waria seniornya yang sudah mempunyai salon atau setidaknya bekerja di salon.

Latar belakang waria yang seperti itu membuat banyak dari mereka yang tidak mandiri secara ekonomi. Oleh karena itu, belum adanya organisasi yang benar-benar menyentuh mereka secara ekonomi membuat mereka sering kesulitan dalam keuangan. Bahkan PERWAKOS sebagai naungan waria di Surabaya juga tidak memberikan bantuan dalam bentuk pemberian material uang, mereka lebih fokus pada penyebaran kondom untuk memperkecil penyebaran HIV dan AIDS

(wawancara dengan responden A, 17 April 2011). Bahkan pemerintah juga seakan tidak menghiraukan keberadaan mereka. Bantuan BLT mempunyai syarat yang terlalu “ribet.”

Hal yang paling utama dari penerima BLT adalah mempunyai KTP. Hal tersebut yang menjadi permasalahan banyak waria. Kebanyakan dari mereka tidak mempunyai KTP yang bisa dijadikan dasar hukum seseorang tinggal di daerah tertentu.

Dengan segala keterbatasan tersebut, waria memang jarang mendapatkan bantuan dana dari pihak manapun. Hal inilah yang ditangkap oleh organisasi keagamaan waria. Untuk menjangkau jemaat, PHDK memberikan banyak akses yang secara ekonomi menguntungkan bagi waria. Tiap sekali datang ke persekutuan doa, waria akan mendapatkan uang transport dan makan malam. Selain itu, pada beberapa acara tertentu seperti Natal, Paskah, dan hari keagamaan Kristen lainnya mereka bahkan mendapat bingkisan sembako. Pada saat observasi, peneliti melihat bahwa tiap individu mendapatkan kopi satu “renteng,” mi instan, biskuit yang bisa dijadikan bekal.

Hal tersebut belum termasuk bantuan dari Bukit Zion yang berupa bantuan kesehatan, dan bahkan bantuan ekonomi secara penuh bagi mereka yang sudah siap untuk berubah (wawancara dengan responden B, 22 Juni 2012). Hanya saja Bukit Zion memang terbatas pada waria yang mempunyai KTP, dan di dalam KTP tersebut berlaku nama aslinya. Bantuan dari Bukit Zion tidak terbatas dalam hal itu saja, tetapi juga pemberian makan dan unag transport pada kebaktian hari Minggu. Intinya

waria yang ingin datang tidak harus mengeluarkan uang apapun, mereka hanya membawa tubuh saja saat datang baik ke persekutuan doa atau kebaktian.

Pemberian bantuan dari gereja Bethany juga merupakan bentuk kapital ekonomi yang didapatkan oleh anggota PHDK. Waria yang dibaptis di gereja tersebut dan sudah berusia manula akan mendapatkan bantuan hidup bulanan sebesar Rp. 150.000 dan juga mendapatkan bantuan uang kos sebesar Rp. 300.000 dalam satu tahun (wawancara dengan Handayani, 26 Juni 2012). Meskipun secara nominal tidak banyak, tetapi uang tersebut setidaknya bisa diandalkan oleh waria manula yang kebanyakan sudah tidak memiliki pekerjaan tetap. Sampai saat ini sudah ada 10 waria yang mendapatkan bantuan dari gereja tersebut (*ibid*, 26 Juni 2012).

Hal serupa juga ditawarkan oleh pengajian Al-Ikhlas. Berhubung mereka berada pada kelas ekonomi yang lebih tinggi, maka ekonomi pun bekerja dengan cara yang lain. Waria anggota pengajian memilih untuk mengadakan iuran bulanan yang nantinya diberikan kepada anggota yang mengalami kesusahan. Kesusahan tersebut bisa dalam bentuk sakit atau saat mereka meninggal. Selain itu dalam hal penyediaan “suguhan” saat pengajian juga dibantu dari dana iuran bulanan tersebut. Meskipun jumlahnya sedikit, hal tersebut juga menjadi pemicu mengapa organisasi ini tetap berjalan dan berkembang sampai saat ini.

### 3.6. Waria dan Rekognisi

Semua kapital, mulai dari kapital ekonomi, dan budaya, pasti pada ujungnya akan bermuara

pada kapital simbolik. Kapital simbolik merupakan hierarki tertinggi dalam kapital, yaitu kekuasaan yang memungkinkan untuk mendapatkan setara dengan apa yang diperoleh melalui kekuasaan fisik dan ekonomi, berkat akibat khusus suatu mobilisasi (Haryatmoko, 2003). Kapital ini bisa berupa gelar pendidikan yang dicantumkan di kartu nama, cara bagaimana membuat tamu menanti, cara mengafirmasi otoritasnya, dan lain-lain. Kapital simbolik ini juga bisa diwujudkan dalam bentuk rekognisi terhadap kaum-kaum/golongan-golongan yang termarjinalkan. Sebagai contoh adalah golongan waria yang memang di dalam masyarakat selalu didiskriminasikan dan dimarjinalkan.

Waria dan agama seringkali dianggap bertentangan. Banyak agama tidak mengakui adanya waria, tetapi waria masih tetap eksis di masyarakat. Keberadaan organisasi keagamaan yang menanungi waria pun tak pelak menjadi sorotan karena bisa menjembatani antara dua hal yang sangat bertolak belakang. Kondisi yang demikian pada akhirnya menimbulkan banyak pertanyaan pada masyarakat sekitar anggapan bahwa waria hanya yang hidup di jalanan dan berprofesi sebagai pekerja seks menjadi pudar. Bagi sebagian orang, stigma seperti itu bisa dikurangi selama organisasi keagamaan ini berjalan dengan baik.

Pada kasus pengajian Al-Ikhlas dimana letak pengajiannya selalu berubah-ubah setiap kali pelaksanaannya menjadi poin sentral dalam upaya waria dalam mencari pengakuan.

“Dengan pindah-pindah, masyarakat bisa melihat bahwa waria juga ada sisi positifnya” (wawancara dengan responden J, 11 Mei 2012)

Perpindahan lokasi tersebut seakan menandai dan menginformasikan pada masyarakat sekitar bahwa waria tidak hanya yang “mejang” di jalan dengan rok pendek dan menjajakan tubuhnya pada lelaki hidung belang. Waria juga bisa ngaji dan melakukan kegiatan keagamaan secara rutin. Bahkan di suatu waktu, ada pengajian waria yang juga mengundang masyarakat sekitar (wawancara dengan informan A, 11 Mei 2012). Dengan bergabungnya masyarakat sekitar dalam kegiatan pengajian tersebut menandakan bahwa batas-batas antara waria dan masyarakat seakan luntur. Stigma buruk yang dulunya selalu menempel pada mereka lambat laun luruh dan digantikan dengan pendapat yang positif.

KTA (Kartu Tanda Anggota) yang dimiliki oleh tiap-tiap anggota juga menjadi salah satu kapital simbolik yang dapat mereka miliki. Mayoritas waria tidak mempunyai KTP, atau setidaknya KTP yang mereka miliki berasal dari daerah asal mereka, bukan KTP Surabaya. Dengan adanya KTA, maka itu bisa dijadikan simbol bahwa mereka terdaftar sebagai penduduk Surabaya meskipun secara tidak resmi. “*Aku duwe KTA, iki lumayan lan lah gawe didudohno.*” “Saya mempunyai KTA, ini lumayan untuk ditunjukkan.” (wawancara dengan informan A, 11 Mei 2012). Meskipun tidak ada jaminan bahwa KTA tersebut bisa meloloskan mereka dari operasi yustisi, tetapi

setidaknya hal tersebut menjadi semacam “pegangan” yang berguna bagi waria anggota.

Isi pengajian yang bermuatan ringan dan mudah dipahami juga menjadikan kunci bagi waria untuk mendapatkan sari pengetahuan agama dari pengajian tersebut. Salah satu anggota dari pengajian tersebut merasa bahwa dengan menjadi anggota dari pengajian, rasa percaya dirinya menjadi bertambah, karena mendapatkan pengetahuan agama dan melakukan sesuatu sesuai dengan perintah Allah (wawancara dengan informan B, 1 Mei 2012). Biasanya waria tersebut malu untuk melakukan sholat Jumat di masjid dekat rumahnya, tetapi sekarang dia tidak malu dan bisa membaur ke dalam masyarakat.

Kostum/busana yang dikenakan pada saat pengajian berlangsung juga membawa manfaat yang cukup signifikan terhadap waria anggota. Mereka menjadi paham bahwa hakikat mereka dalam beribadah adalah sebagai pria bukan sebagai wanita.

Manfaat pengajian juga diakui Linda. Pemilik Linda Salon di Jalan Kendangsari itu mengaku gaya hidupnya mulai berubah sejak dirinya rutin mengikuti pengajian Jumat Manis. Dia yang sebelumnya menjalankan salat di rumah dengan rukuh, seperti layaknya perempuan, kini mulai berani unjuk muka. Setiap Jumat, dia pergi ke masjid dengan pakaian muslim. “Bahkan, setiap selesai ibadah, saya dipanggil takmir dan diajak berdiskusi. Itu artinya, keberadaan saya diterima,” ungkapnya (Satriyo, 2006).

Penerimaan *takmir* masjid terhadap keberadaan seorang waria merupakan hal yang luar

biasa di Indonesia. Seringkali waria malu untuk masuk ke masjid dan melakukan ibadah, tetapi dengan adanya pengajian, waria semacam mendapatkan pengetahuan agama yang membuat mereka "berani" untuk berdiskusi dengan anggota masjid yang lain.

Dengan adanya pengajian ini setidaknya waria mendapatkan pengertian bahwa secara syariat mereka masih dikategorikan sebagai laki-laki. Maksudnya adalah ketika mereka menjalani ibadah, mereka harus kembali ke sejatinya mereka, sebagai laki-laki. Sebagai contoh pada saat sholat, mereka tidak diperkenankan memakai mukena seperti layaknya perempuan, melainkan mengenakan peci dan sarung seperti laki-laki. Hal semacam ini membuat mereka semakin percaya diri ketika menjalankan ibadah yang diperintah Allah, termasuk yang termasuk salah satu rukun Islam terakhir yaitu menunaikan ibadah haji.

Persoalan mengenai haji ini menjadi fenomena yang unik di kalangan waria. Mak Anik sebagai pemrakarsa pengajian ini sudah pernah menunaikan ibadah haji sekali, dan berencana untuk menunaikan lagi pada tahun 2012, tetapi tidak kesampaian karena telah meninggal. Boellstroff pernah mengatakan bahwa waria menunaikan ibadah haji atau mengirim orang tuanya untuk berangkat haji bertujuan untuk menghapus dosa. Kebaikan (good deeds) bisa menjadi kompensasi mereka menjadi waria (2011: 166).

Dia mengaku banyak mendapat manfaat dari pengajian Al- Ikhlas itu. "Yang jelas, saya bisa

beribadah. Saya mengenal Tuhan," ungkap waria 41 tahun itu. Dia menargetkan, jika rezekinya lancar, dua tahun mendatang bakal menyusul Marini ke Tanah Suci. "Doakan saya bisa naik haji," terang waria berambut panjang itu. (Satriyo, 2006)

Seiring dengan keinginan mereka untuk menghapus dosa, waria yang telah mendapatkan predikat sebagai haji akan memperoleh *privilege* spesial setidaknya jika bukan untuk keluarganya tetapi bagi masyarakat. Satu hal yang berubah ketika menjadi haji adalah mengenai *addressing*/panggilan orang lain terhadap mereka. Orang memanggil mereka tidak dengan panggilan mbak/ibu lagi tetapi dengan panggilan haji. Hal tersebut merupakan salah satu penanda bahwa mereka eksis dan bisa menunaikan ibadah haji.

Dengan munculnya rekognisi terhadap kalangan waria, maka secara tidak langsung akan membuka penerimaan masyarakat terhadap waria. Salah satu waria mengatakan bahwa ia sekarang tidak hanya mengikuti kegiatan keagamaan Al-Ikhlas, tetapi juga mengikuti pengajian-pengajian yang lain. Haji merupakan salah satu kapital bagi waria untuk mendapatkan pengakuan di mata masyarakat dan juga menjadi penanda keberhasilan waria di bidang keagamaan.

#### 4. Simpulan

Organisasi keagamaan waria merupakan solusi yang lengkap di dalam pengurangan diskriminasi dan stigma masyarakat terhadap mereka. Tempat tersebut memang ditujukan bagi para waria yang selama ini mendapatkan kesulitan untuk mencari tempat beribadah yang

nyaman. Tidak ada lagi istilah waria yang malu atau sungkan untuk pergi ke tempat ibadah, karena keberadaan organisasi keagamaan waria mewadahi semua keinginan waria di dalam beribadah.

Dalam sejarahnya, organisasi keagamaan waria ini tumbuh untuk menyuarkan keinginan waria dalam beribadah. Tidak hanya itu, berdirinya organisasi juga dipengaruhi oleh *habitus* dari pesertanya. *Habitus* tersebut bisa berupa pengalaman sejarah ketua dan anggota yang dahulu dibesarkan di lingkungan yang religius. Hal tersebut juga membawa efek dalam cara berpakaian waria ketika melaksanakan ibadah pengajian, yaitu dengan memakai pakaian laki-laki dan tanpa *make-up*. Pada ranah inilah, *habitus* yang berupa *etos* bekerja, yaitu dengan mengarahkan anggota sesuai dengan pemikiran Ketua, baik dalam pelaksanaan ibadah ataupun pencapaian tujuan bersama. Sementara *habitus* *hexis* bekerja dalam cara berpakaian waria dan bagaimana pembawaan waria di dalam pelaksanaan ibadah.

Tembok/*force field* di dalam arena yang berfungsi menjadi *filter* untuk menahan sesuatu dari dalam untuk keluar dan sebaliknya juga muncul di dalam pelaksanaan ibadah pada organisasi keagamaan waria. Tembok yang berupa konsepsi dari masyarakat dan norma agama merupakan tembok yang bisa ditembus dengan negosiasi antara waria dan agama. Arena ini terlihat pada saat waria mengadakan ibadah di dalam dan di luar organisasinya. Ketika berada di “lingkungan dalam”, waria terkesan lebih santai dibanding jika ibadah dilakukan di “lingkungan luar” yang menuntut

mereka untuk menjadi lebih normatif. Ceramah yang diberikan oleh pemuka agama baik Islam ataupun Kristen juga memberikan ruang bagi waria untuk menjadi waria, meskipun tujuan akhirnya adalah mengembalikan mereka sesuai dengan jenis kelamin mereka.

Habitus, Arena, dan Kapital menjadi tiga hal yang tidak bisa dipisahkan ketika berbicara mengenai Teori Praktik. Begitupun juga dengan keberadaan organisasi keagamaan waria ini, yang tidak bisa lepas dari kapital. Dalam pelaksanaan organisasi keagamaan, terdapat tiga kapital yang diperebutkan, kapital sosial, kapital ekonomi, dan kapital simbolik. Kapital sosial berbentuk organisasi keagamaan sebagai tempat waria untuk bersosialisasi dengan yang lain serta dalam pengurusan kematian waria yang selama ini selalu menjadi momok bagi waria. Kapital ekonomi muncul dalam bentuk pemberian bantuan materi kepada anggota organisasi. Meskipun tidak banyak tetapi kapital ekonomi menjadi penting kaitannya dengan waria yang berada dalam kelas ekonomi menengah kebawah. Kapital simbolik muncul berupa rekognisi akan keberadaan waria dalam pandangan yang lebih baik. Meskipun diskriminasi tidak hilang sepenuhnya, tetapi masyarakat telah melihat sisi positif waria, dan itu penting bagi perjalanan waria dalam mengupayakan rekognisi.

Secara keseluruhan, munculnya organisasi keagamaan waria membuktikan bahwa waria sudah selangkah lebih maju dalam mendapatkan rekognisi dari masyarakat. Rekognisi ini penting adanya karena sebagai kelompok minoritas dan marjinal,

komunitas waria perlu untuk mendapatkan rekognisi tidak dalam hal yang negatif, tetapi dari hal yang positif. Kegiatan ini merupakan kegiatan positif yang bisa dilaksanakan oleh waria dan oleh karenanya organisasi semacam ini harus didirikan di kota-kota dimana komunitas waria ada dan tinggal.

Penelitian lebih lanjut perlu dilakukan pada komunitas waria pada agama-agama lain di Indonesia. Apakah organisasi keagamaan waria Hindu, Budha, dan Katolik (apabila ada) juga berfungsi sama dengan organisasi keagamaan waria Islam dan Kristen Protestan. Lebih lanjut, kelas sosial waria yang tidak tercantum di dalam penelitian ini, seperti waria Islam dengan status ekonomi menengah kebawah dan waria Kristen Protestan dengan status ekonomi menengah keatas juga perlu diteliti lebih lanjut. Selain itu, penelitian lebih lanjut juga perlu dilakukan terhadap organisasi keagamaan yang berada di daerah selain Surabaya yang mempunyai karakteristik yang kurang lebih sama. Untuk memperkaya kajian tentang arena, perlu dilakukan studi khusus mengenai sejarah waria di Surabaya secara spesifik.

#### Daftar Acuan

Alwasilah, C., 2011, *Pokoknya Kualitatif*. Jakarta:

Pustaka Jaya.

Anggraeni, F., 2003, *Beralas Tikar, Lagu Tulisan*

*Tangan, Dan Memuji Tuhan*. 133 ed.

Surabaya: Tabloid Gloria.

Anggraeni, F., 2003, *PD Waria Sarana Pertobatan*

*atau Pengakuan?*. 141 ed. Surabaya: Tabloid

Gloria.

Ariyanto & Triawan, R., 2008, *Jadi, Kau Tak Merasa Bersalah: Studi Kasus Diskriminasi dan Kekerasan Terhadap LGBTI*. Jakarta: Citra Grafika.

Boellstroff, T., 2008, *Playing Back The Nation: Waria, Indonesia Transvestives*. Irvine: University of California.

dar, 2002, *Gereja Harus Berdamai dengan Waria*. Surabaya: NARWASTU.

Dr. Deddy Mulyana, M., 2006, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.

Field, J., 2010, *Modal Sosial*. Bantul: Kreasi Wacana Offset.

Golub, S. A. et al., 2010, The Role of Religiosity, Social Support, and Stress-Related Growth in Protecting Against HIV Risk among Transgender Women. *Journal of Health Psychology*.

Handayani, 2012, *PHDK* [Wawancara] (27 April 2012).

Handayani, 2012, *PHDK* [Wawancara] (19 Juni 2012).

Handayani, 2012, *PHDK* [Wawancara] (22 Juni 2012).

Haryatmoko, 2003, Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa. dalam: *Majalah Basis Edisi Khusus Bourdieu*. Yogyakarta: Kanisius.

Ida, R., 2011, *Metode Penelitian Kajian Media dan Budaya*. Surabaya: AUP.

Jenkins, R., 2004, *Membaca Pikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

- Kesehatan, D., 2009, *Laporan Estimasi Populasi Rawan HIV di Indonesia*, Jakarta: Departemen Kesehatan.
- Kortschak, I., 2010, *Invisible People: People and Empowerment in Indonesia*, Jakarta: Go Down and Lontar Foundation.
- Lombardi, E. L., 2008, "Integration Within a Transgender Social Network and Its Effect upon Members' Social and Political Activity," dalam *Journal of Homosexuality*, 37(1), pp. 109-126.
- Maton, K., 2008, "Habitus," dalam M. Grenfell (Ed.) *Pierre Bourdieu Key Concepts*. Durham: MPG Books.
- Megawati, R., 2011, *Ketika Waria Bertasbih: Sebuah Studi Kasus tentang Waria dan Religiuitas*. Surabaya: s.n.
- Moh. Nazir, P., 2011, *Metode Penelitian*. Bogor: Penerbit Ghalia Indonesia.
- Moore, R., 2008, "Capital" dalam M. Grenfell (Ed.) *Pierre Bourdieu Key Concepts*. Durham: MPG Books.
- Muhammad, H., Mulia, S. M. & Wahid, M., 2011, *Fiqh Seksualitas*. Jakarta: PKBI.
- Mutahir, A., 2011, *Intelektual Kolektif Pierre Bourdieu*. Bantul: Kreasi Wacana.
- Nuraini, F., 2011, *Ketika Waria Surabaya Bertasbih*. Surabaya: Koran SURYA.
- Pinto, R. M., Melendez, R. M. & Spector, A. Y., 2008, "Male-to-Female Transgender Individuals Building Social Support and Capital From Within a Gender-Focused Network," *Journal of Gay and Lesbian Social Services*, 20(3), pp. 203-220.
- Robbins, D., 2008, "Theory of Practice," dalam M. Grenfell (Ed.) *Pierre Bourdieu Key Concepts*. Durham: MPG Books.
- Safitri, D. M., 2011, *Piety Revisited: The Case of Pesantren Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta*. Yogyakarta: s.n.
- Satriyo, A., 2006, *Kelompok Pengajian Jumat Manis yang Anggotanya Para Waria Surabaya*. Surabaya: Jawa Pos.
- Swartz, D., 1997, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomson, P., 2008, Field. In: M. Grenfell, ed. *Pierre Bourdieu Key Concepts*. Durham: MPG Books.
- Wariazone*. 2011. [Film] Directed by Terje. Indonesia: s.n.
- Wawancara**  
Handayani, 58 tahun, waria Protestan, wawancara pada 27 April 2012, 19 Juni 2012, dan 22 Juni 2012  
Informan A, 38 tahun, waria Islam, wawancara pada 11 Mei 2012  
Informan B, 54 tahun, laki-laki Islam, wawancara pada 1 Mei 2012  
Informan C, 64 tahun, laki-laki Protestan, wawancara pada 22 Juni 2012  
Informan D, 70 tahun, waria Protestan, wawancara pada 27 April 2012  
Responden A, 40 tahun, waria Islam wawancara pada 17 April 2011

Responden B, 43 tahun, laki-laki Protestan,

wawancara pada 21 Juni 2012

Responden C, 40 tahun, laki-laki Protestan,

wawancara pada 14 Maret 2012

Responden D, 67 tahun, waria Islam, wawancara

pada 27 April 2012

Responden E, 25 tahun, waria Islam, wawancara

pada 27 April 2012

Responden F, 56 tahun, waria Islam, wawancara

pada 11 Mei 2012

Responden G, 35 tahun, waria Islam, wawancara

pada 27 April 2012

Responden H, 66 tahun, waria Protestan,

wawancara pada 20 Juni 2012

# Maskulinitas dan Praktik Tangkap Lepas dalam Memancing: Sebuah kajian terhadap *Sportfishing*

Gesang Manggala Nugraha Putra

Departemen Sastra Inggris, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Airlangga,

Jl. Dharmawangsa Dalam Selatan, Surabaya, Indonesia

E-mail: gesang.m@gmail.com

## Abstract

*The absence of legal regulation in fishing activities has brought Indonesian waters to a serious degradation, especially in the population of game fish. The most reasonable solution to this problem is performing Catch and Release (CnR). However, very little has been explored regarding the activity of fishing and CnR in Indonesia. This study aims to identify masculinity traits in sportfishing as a masculine act. Furthermore, the result will hopefully be useful in designing an effective campaign for CnR. This study employs qualitative method to discover how sportfishing is produced and consumed, formulate the meaning of sportfishing to Indonesian anglers, and identify masculinity traits in the enactment and involvement of this activity. The study concludes that sportfishing is the new hegemonic masculinity, replacing the previous conventional fishing. It is a masculine bloc that inherits classic masculine traits and combines them with aspects of femininity, resulting in a new adaptive model of masculinity that sustains the patriarchal dominance toward subordinate masculinity and women.*

*Keywords: sportfishing, hegemonic masculinity, catch and release*

## 1. Pendahuluan

Penelitian ini merupakan sebuah kajian budaya yang dilakukan dengan maksud mengidentifikasi aspek-aspek sosiokultural, terutama maskulinitas, dari para pemancing yang mempengaruhi pandangan mereka terhadap tangkap-lepas. Konstruksi maskulinitas yang terinternalisasi dalam diri pemancing dipandang penting karena berdasarkan data yang diambil dari salah satu komunitas pemancing, perbandingan antara jumlah pemancing berjenis kelamin laki-laki dan berjenis kelamin perempuan adalah kurang lebih 200:1. Jadi, *recreational fishing* adalah kegiatan yang didominasi oleh laki-laki (Aas 2002, p.260).

Lebih lanjut lagi, penelitian ini akan difokuskan pada pemancing yang tergabung dalam

tiga komunitas memancing di Indonesia: Kaskus Fishing Community, Castinger Community dan Surabaya Fishing Club. Dua

di antara komunitas memancing tersebut berpusat di Surabaya, Jawa Timur. Jawa Timur dipilih karena merupakan salah satu dari provinsi terbesar di Indonesia yang lokasi geografisnya berada di tengah antara Indonesia bagian barat dan timur. Perairan Indonesia barat dan timur adalah wilayah Indonesia yang terkenal dengan potensi wisata memancingnya. Alasan lain dalam pemilihan Jawa Timur sebagai lokasi penelitian adalah karena banyaknya pemancing olah raga terkemuka di Indonesia yang berasal dari daerah ini.

Memancing umumnya dilakukan untuk dua tujuan utama: menangkap ikan dan rekreasi. Sebagian besar pemancing melakukan kegiatan ini untuk mencapai dua tujuan tersebut. Jadi selain

melepas kepenatan, membawa pulang ikan hasil tangkapan memberikan kepuasan tersendiri pada hampir semua pemancing (Schultz 2010, p.2). Namun sekarang muncul fenomena yang menarik di kalangan para pemancing, yaitu praktik *catch and release*, atau tangkap-lepas. Tangkap-lepas adalah sebuah praktik dimana pemancing akan melepas kembali ikan yang mereka tangkap atas alasan konservasi. Ikan yang dilepaskan kembali diharapkan dapat terus hidup sehingga tidak mengurangi populasi ikan dan mengganggu keseimbangan ekosistem.

Terkait dengan tujuan konservasi, beberapa sumber menunjukkan bahwa praktik tangkap-lepas memiliki andil besar dalam mempertahankan populasi ikan. Studi yang dilakukan oleh Reiss, Reiss, dan Reiss tahun 2003, misalnya, membuktikan bahwa praktik tangkap-lepas, jika dilakukan dengan benar, akan secara signifikan menjaga populasi ikan (p.9). Atas bukti dari hasil penelitian-penelitian tersebut, beberapa negara (dan wilayah yuridis lainnya) sudah menetapkan, dan/atau memperketat hukum terkait praktik tangkap-lepas. Negara bagian Florida di Amerika Serikat, misalnya, menetapkan hukum yang mengatur kuantitas ikan yang boleh dibawa oleh pemancing, baik berdasarkan spesies, ukuran, maupun daerah penangkapannya.

Di Indonesia sendiri, praktik tangkap-lepas dalam *recreational fishing* belum diatur secara hukum. Hukum yang mengatur tentang perikanan dan kelautan hanya berkuat pada *commercial fishing* yang dilakukan oleh nelayan sebagai usaha mencari nafkah ataupun tujuan-tujuan komersil lainnya.

Sehingga, pemancing rekreasi bebas melakukan apa saja yang mereka inginkan asalkan tidak melanggar ketentuan-ketentuan umum tentang perairan dan perikanan. Meski dengan kenyataan tersebut, ada beberapa pemancing individual, kelompok pemancing, maupun penyedia layanan trip memancing yang secara sukarela menerapkan tangkap-lepas, baik di laut maupun air tawar. Namun, jika dibandingkan dengan jumlah keseluruhan pemancing rekreasional, perbandingannya masih sangat jauh.

Ketiadaan hukum legal dan kurangnya partisipasi pemancing rekreasional terkait praktik tangkap-lepas merupakan suatu fakta yang sangat disayangkan mengingat potensi laut Indonesia yang luar biasa. Perairan Indonesia termasuk dalam *the coral triangle*. Bersama dengan perairan utara Australia, Papua, dan Filipina, laut Indonesia merupakan rumah bagi lebih dari 3000 spesies biota laut yang hidup di dekat pantai, belum termasuk biota laut dalam dan ikan-ikan pelagis yang hidup jauh dari pantai. Laut Indonesia juga merupakan tempat tinggal bagi lebih dari 37% spesies ikan dunia (Timmers 2010). Selain itu, beberapa spesies *game fish* atau *sport fish* (ikan target untuk perlombaan dan pencatatan rekor) air laut populer yang tercatat dalam IGFA (International Game Fish Association) ada di Indonesia. Jika kelestarian populasi ikan tidak dijaga, melalui praktik tangkap-lepas misalnya, maka potensi perairan Indonesia dipastikan akan menurun.

Untuk menjawab tantangan tersebut, penelitian ini bermaksud mengidentifikasi unsur-unsur apa saja yang mungkin mempengaruhi

kemauan pemancing untuk mempraktikkan tangkap-lepas, khususnya dalam *sportfishing*. Salah satu unsur yang penting disini adalah maskulinitas. Maskulinitas menjadi penting karena seperti dijelaskan diawal, kegiatan memancing didominasi oleh kaum lelaki. Penelitian ini dilakukan untuk mengidentifikasi atribut-atribut maskulinitas yang terinternalisasi dalam kegiatan *sportfishing*.

Maskulinitas adalah sesuatu yang cair, dan oleh karena itu, atribut-atribut penyertanya juga mungkin berbeda di tempat dan waktu yang berbeda. Namun penelitian ini akan mengadopsi atribut-atribut maskulinitas sebagaimana dikemukakan oleh Ian M. Harris dalam bukunya yang berjudul *Messages Men Hear* (2005). Harris memformulasikan 24 atribut maskulinitas dan kemudian merangkumnya dalam 5 kategori, yaitu: *standard bearers*, *workers*, *lovers*, *bosses*, dan *rugged individuals* (yang selanjutnya akan disebut sebagai penopang, pekerja, kekasih, bos, dan sosok keras). Gagasan Harris sengaja dipilih untuk penelitian ini karena atribut-atribut yang diusulkannya tidak hanya mencakup peran maskulinitas tradisional tetapi bahkan unsur-unsur yang diasosiasikan dengan femininitas. Luasnya cakupan ini dimaksudkan agar penelitian ini dapat membedah *sportfishing* dengan lebih komprehensif.

*Sportfishing* menjadi sebuah acuan yang penting karena, sebagaimana akan dijelaskan kemudian, merupakan kegiatan yang berorientasi pada proses. Hal inilah yang menjadi salah satu pembeda utama antara *sportfishing* dengan tehnik memancing konvensional. Orientasi pada proses ini jugalah yang membuat *sportfishing* menjadi penting

dalam kaitannya dengan praktik tangkap-lepas. Pelaku *sportfishing* akan lebih berfokus pada kegiatan memancing mereka sebagai sebuah ajang unjuk maskulinitas daripada membawa pulang ikan hasil tangkapan.

## 2. Metode

### Gambaran dan Wilayah Kerja

Penelitian ini akan difokuskan pada kegiatan memancing, khususnya *sportfishing*. Belum ada literatur yang membahas *sportfishing* secara spesifik, dan oleh karena itu belum memiliki definisi teoretis. Meski penelitian ini tidak ditujukan untuk menemukan definisi *sportfishing*, namun pembatasan tetap diperlukan untuk mempertahankan fokus penelitian. Berdasarkan hasil wawancara yang dilakukan oleh peneliti, *sportfishing* secara sederhana digambarkan sebagai teknik-teknik memancing yang dibedakan dengan teknik memancing konvensional dalam hal keahlian teknis, kemampuan fisik, dan kompetisinya (pembatasan ini akan dibahas lebih lanjut dalam bagian selanjutnya).

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengidentifikasi 24 atribut-atribut maskulinitas, sebagaimana dikemukakan oleh Harris, dalam *sportfishing*. Identifikasi tersebut dilakukan melalui: (1) pengamatan partisipatif, baik dalam kegiatan memancing maupun forum-forum di dunia maya; dan (2) wawancara dengan para narasumber. Narasumber dan responden diambil dari anggota komunitas memancing, yaitu Kaskus Fishing Community, Castinger Community dan Surabaya

Fishing Club. Selain melakukan pertemuan rutin dan kegiatan memancing bersama, ketiga komunitas tersebut juga aktif berkomunikasi melalui dunia maya, baik lewat forum maupun jejaring sosial seperti *facebook*. Komunitas-komunitas tersebut dipilih karena memiliki anggota di beberapa wilayah Indonesia. Ini menjadi penting agar hasil penelitian ini dapat cukup mewakili budaya-budaya lokal yang berbeda yang mungkin mempengaruhi pandangan pemancing dari daerah tersebut.

### **Pendekatan Penelitian**

Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif diaplikasikan untuk mendefinisikan *sportfishing*, mengidentifikasi konstruksi maskulinitas di kalangan para pemancing olah raga dan bagaimana mereka memandang praktik tangkap lepas. Pendekatan kualitatif sesuai untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut karena pendekatan kualitatif memang ditujukan untuk: memperoleh pemahaman makna, menemukan pola hubungan interaktif, dan menggambarkan realitas yang kompleks (Sugiyono 2011, p. 14).

### **Jenis dan Sumber Data**

Jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data primer dan sekunder. Data primer dalam penelitian ini berupa hasil survei dari para responden, komentar-komentar di jejaring sosial dan forum *online* yang terkait dengan komunitas-komunitas yang diamati, dan wawancara dengan para narasumber. Sedangkan data sekunder, yang diperoleh dari pencatatan pihak lain, dalam

penelitian ini adalah berupa teks lengkap, yang terdapat dalam buku, artikel, jurnal, dan/atau data *online* dari Internet yang relevan dengan topik bahasan.

### **Tehnik Pengumpulan Data**

Data kualitatif dalam penelitian diperoleh dengan dua metode. Metode yang pertama adalah pengamatan terlibat. Untuk melakukan pengamatan terlibat ini, peneliti ikut serta dalam berbagai kegiatan yang diadakan oleh ketiga komunitas yang diamati, baik kegiatan memancing bersama maupun pertemuan-pertemuan yang dilakukan oleh para anggotanya. Selain itu, peneliti juga memantau dan ikut serta dalam aktifitas komunitas-komunitas tersebut di dunia maya, baik melalui jejaring sosial seperti *facebook* maupun forum *online* di situs *kaskus.co.id*. Komentar-komentar yang ditulis dalam situs-situs ini juga akan menjadi data primer. Pengamatan terlibat ini dilakukan mulai tahun 2011 hingga saat penelitian ini dibuat.

Metode kedua adalah wawancara mendalam. Wawancara dilakukan untuk mengetahui motif, tujuan, dan opini para narasumber terhadap kegiatan memancing, *sportfishing* dan tangkap-lepas, yang tentunya tidak mungkin diketahui hanya melalui kuesioner. Pemilihan narasumber untuk wawancara dilakukan dengan metode *purposive sampling*. Kriteria-kriteria yang menjadi pertimbangan dalam pemilihan narasumber adalah, usia, jumlah keluarga yang menjadi tanggungan, jumlah penghasilan, lama terlibat dalam kegiatan memancing, dan peran dalam komunitas memancing.

Wawancara dilakukan selama periode Februari hingga Juni 2012. Selama periode tersebut, ada 15 narasumber yang diwawancarai. Dua belas narasumber pertama sebenarnya sudah menunjukkan kejenuhan jawaban, namun peneliti masih menambah narasumber dengan anggapan bahwa mungkin akan muncul inkonsistensi. Namun hingga pada narasumber ke 15, tidak ditemukan adanya inkonsistensi yang signifikan, dan oleh karena itu, wawancara dihentikan setelah narasumber ke 15. Seluruh narasumber adalah anggota dan/atau pengurus Kaskus Fishing Community, Surabaya Fishing Club, dan Castinger Community. Seluruh narasumber, responden, dan penulis komentar dalam situs telah dimintai persetujuan sebelum namanya dicantumkan dalam penelitian ini. Narasumber, responden, dan/atau penulis komentar yang tidak bersedia disebutkan namanya akan diidentifikasi dengan sebutan narasumber, responden, anggota, atau pengguna.

### **Tehnik Analisis Data**

Data primer yang diperoleh dari hasil pengamatan dan wawancara pertama kali akan dianalisa guna mengidentifikasi memancing sebagai suatu kegiatan yang maskulin. Selanjutnya, data tersebut akan dianalisa lebih lanjut untuk mencari tahu pandangan para responden dan narasumber terhadap *sportfishing*. Hal ini dilakukan untuk menentukan batasan mengenai *sportfishing* itu sendiri. Setelah itu, hasil tersebut juga akan dianalisa untuk ketigakalinya guna mencari tahu jejak-jejak atribut maskulinitas yang muncul. Kedua langkah analisa ini dilakukan secara kualitatif dengan

menghubungkan data primer tersebut dengan data sekunder yang diperoleh dari sumber-sumber literatur untuk memperkuat argumen yang dibuat dalam penelitian ini.

## **3. Hasil dan Pembahasan**

### **Produksi dan Konsumsi Memancing yang Maskulin**

Seperti halnya banyak kegiatan lain yang dikategorikan sebagai hobi, memancing juga telah menjadi sebuah industri. Namun analoginya tidak berhenti sampai disitu, sama juga seperti hobi-hobi lain yang dikategorikan sebagai olah raga, industri memancing adalah industri yang dirancang dengan kaum lelaki sebagai pasar potensialnya. Para produsen dalam industri ini memasarkan produknya dengan mengaitkannya kepada konsep-konsep maskulinitas seperti kontrol, dominasi, keahlian teknis (Adkins 2010, p. 21), dan terutama, agresi (Lippa 2005, p. 15). Hal ini dapat diamati dengan cara melihat produk-produk perlengkapan memancing yang mereka pasarkan.

Shimano, sebuah pabrik peralatan memancing ternama dari Jepang, menyebut produk *baitcast reel* (sebuah varian produk penggulung senar) kelas premiumnya sebagai “*weapon of choice for fresh and saltwater anglers*”. Selain Shimano, pabrik alat pancing ternama dari Cina, Crony, menamai tipe produk jorannya “Man’s Toy” dan “Aggress”. Selain itu, ada pula pabrik alat pancing yang sangat terkemuka di dunia, Rapala. Dalam katalognya tahun 2012, pabrik asal Finlandia ini mendeskripsikan pelanggannya sebagai “*weekend warriors*”. Penyebutan-penyebutan tersebut sangat

kaya akan unsur-unsur maskulinitas sebagaimana dikemukakan oleh Adkins dan Lipka diatas.

Memang benar bahwa ada pabrikan-pabrikan yang membuat dan memasarkan produk perlengkapan memancing yang dirancang khusus untuk konsumen perempuan. Ross, sebuah pabrikan peralatan memancing *fly fishing* kelas menengah-atas dari Amerika Serikat, meluncurkan lini produk joran khusus untuk konsumsi perempuan yang diberi label *Diamond Series*. Joran ini dirancang dengan diameter gagang yang 25% lebih kecil daripada joran kebanyakan dan hadir dengan warna *burgundy*. Selain itu, logo gambar bunga lili yang menjadi ciri khas joran Ross, diberi tambahan aksentuasi berlian imitasi di tengahnya. Dalam katalog produknya, Ross mendeskripsikan joran *Diamond Series* ini dengan kata-kata “pulasan khusus dan kilaunya membuat seri ini menjadi penawaran yang sangat unik bagi pemancing perempuan yang memancing dengan gaya”.

Selain Ross, pabrikan alat pancing kelas menengah-atas lain yang juga berasal dari Amerika Serikat, St. Croix, juga memiliki lini produk joran yang didesain untuk konsumen perempuan. Lini produk yang diberi nama *Avid Pearl Series* tersebut juga dirancang dengan diameter yang lebih kecil dan warna ungu bersema pink. Dilabeli sebagai joran paling mutakhir yang pernah dibuat untuk perempuan, *Avid Pearl Series* dideskripsikan dengan istilah “gorgeous”.

Selain dari segi desain dan warna, ada hal lain yang menjadi ciri khas produk alat pancing khusus perempuan, yaitu kualitas yang lebih rendah dan harga yang lebih murah jika dibandingkan

dengan produk alat pancing umumnya; atau dalam bahasan ini, alat pancing untuk laki-laki. *Avid Pearl Series* misalnya, yang dipasarkan dengan harga antara \$180-\$200, kalah jauh dengan seri joran keluaran St. Croix yang lain yang dijual dengan harga dua kali lipat; dan dalam hal alat pancing, harga selalu mencerminkan kualitas. Jadi, produsen masih sangat menitikberatkan produknya pada konsumen laki-laki.

Tidak hanya dari segi produk, istilah-istilah yang digunakan dalam kegiatan memancing juga sangat kental dengan unsur-unsur maskulinitas. Pemancing kerap kali memakai istilah “pertarungan” untuk mendeskripsikan periode dari saat ikan memakan umpan hingga ikan tersebut berhasil dinaikkan (*landed*). Momen tersebut diromantisasi sebagai ajang adu kekuatan dan keahlian antara pemancing dan ikan. Lebih lanjut lagi, pemancing yang berhasil menaikkan ikan, baik keatas kapal maupun ke darat, sering dideskripsikan dengan istilah “memenangkan pertarungan” dan/atau “mengalahkan ikan”. Disisi lain, ikan yang berhasil dinaikkan digambarkan dengan istilah “menyerah” dan/atau “kalah”. Dalam salah satu forum memancing, salah seorang pengguna mendeskripsikan rencana memancingnya dengan kata-kata “gua bantai neh betok ama babon beunteur nya”.

Penggunaan kata-kata seperti ini tidak hanya ditemui dalam praktik memancing sehari-hari tetapi juga pada narasi acara-acara televisi tentang memancing. Ada dua acara memancing yang disiarkan di televisi nasional di Indonesia, yaitu *Mancing Mania* yang disiarkan di Trans7 dan *Mata*

*Pancing* yang disiarkan di MNC TV. Para narator dalam acara-acara televisi tersebut menggunakan bahasa-bahasa seperti “ikan pun akhirnya takluk di tangan pemancing asal Jakarta ini” atau “*fight* berlangsung cukup lama, namun akhirnya pemancing asal Berau ini berhasil memenangkan pertarungan”. Pembawa acara dalam acara tersebut juga mendeskripsikan ikan sebagai berjender perempuan. Dalam salah satu episode *Mancing Mania*, pembawa acaranya mendeskripsikan ikan talang-talang (*Chorinemus tala*), ikan layaran (*Istiophorus platypterus*), ikan sappan (*Tortambroides*), dan beberapa spesies ikan lain sebagai ikan yang “cantik”, sebuah istilah yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diasosiasikan dengan perempuan. Dari kecenderungan-kecenderungan diatas, maka dapat disimpulkan bahwa proses memancing dapat dianalogikan sebagai sebuah proses unjuk kebolehan pemancing yang maskulin untuk menaklukkan ikan yang feminin.

Alur produksi-konsumsi menjadi signifikan karena sebagai sebuah praktik, proses tersebut memperkuat posisi memancing sebagai kegiatan yang maskulin. Dari sisi produksi, produsen seolah menegaskan gagasan yang disinggung juga oleh Connell (1995), mengenai maskulinitas. Maskulinitas, menurutnya, adalah serangkaian praktik yang berdampak mensubordinasi perempuan. Desain produk dan kualitas alat pancing untuk perempuan mengukuhkan bahwa dalam hal memancing, lelaki seharusnya lebih baik dari perempuan.

Para pemancing juga mengkonsumsi kegiatan tersebut sebagai suatu kesempatan untuk

menunjukkan agresi dan dominasi mereka sebagai sosok yang maskulin. Lebih lanjut lagi, pola konsumsi menjadi penting dalam pembahasan penelitian ini karena konstruksi sosial semacam inilah yang membentuk persepsi kebanyakan orang tentang jender dan peran jender (Lippa 2005, p. 66). Selain produksi dan konsumsi, kemampuan fisik juga menjadi penting dalam diskursus memancing sebagai kegiatan maskulin. Pokok bahasan selanjutnya akan menitikberatkan pada praktik memancing sebagai suatu olahraga, dan bagaimana kemampuan fisik pelakunya menjadi poin penting dalam hubungannya dengan maskulinitas.

### ***Sportfishing: Sebuah Olah Raga***

Sebagaimana disebutkan dalam tiga penelitian berbeda yang dilakukan oleh Bishop dan Samples (1979), Beehler et.al. (2001), dan Cooke dan Cowx (2005), batasan-batasan antara *sportfishing* dan *commercial fishing* seringkali tumpang tindih. Bahkan banyak yang berpendapat bahwa memancing, secara umum, adalah sebuah olah raga. Hal ini dikarenakan adanya unsur aplikasi kemampuan fisik, teknis, dan kompetisi dalam memancing.

Karena adanya tumpang tindih istilah dan perbedaan pendapat tersebut, maka sebelum beranjak lebih jauh, penelitian ini berusaha memulainya dengan menjaring opini tentang apa sebenarnya *sportfishing* itu. Opini diperoleh dari proses wawancara dengan para narasumber. Sebanyak 9 orang narasumber berpendapat bahwa tidak semua kegiatan memancing dapat disebut

sebagai olah raga. Menurut mereka, hanya ada beberapa teknik memancing saja yang dapat disebut sebagai olah raga, dan oleh karena itu, termasuk dalam kategori *sportfishing*. Meski ada sedikit variasi yang muncul dalam wawancara, namun secara umum, mereka sependapat bahwa teknik-teknik memancing berikutlah yang dapat digolongkan sebagai *sportfishing*: *casting*, *popping*, *jigging*, dan *fly fishing*.

Keempat teknik yang digolongkan sebagai *sportfishing* diatas memiliki beberapa kesamaan dimana masing-masing kesamaan tersebutlah yang menjadikannya layak dimasukkan dalam kategori tersebut. Yang pertama adalah jenis umpan yang digunakan. Keempat teknik tersebut semuanya menggunakan umpan buatan untuk menarik ikan. Penggunaan umpan buatan ini membutuhkan keahlian khusus yang harus dimiliki pemancing: keahlian untuk memainkan gerakan umpan buatan sehingga ikan target akan mengira umpan tersebut sebagai makanan alaminya dan memakannya.

Kesamaan yang kedua adalah perlunya tenaga dan stamina lebih untuk mengaplikasikan keempat teknik diatas. Tenaga dan stamina yang dimaksud disini tidak hanya diperlukan saat ikan sudah terkail, tetapi juga saat sebelum ikan memakan umpan. Dalam teknik memancing konvensional, umpan hanya perlu dilemparkan ke titik sasaran dan kemudian didiamkan begitu saja sambil menunggu. Ikan akan memakan umpan tersebut karena memang itu adalah makanan alaminya. Sebaliknya, keempat teknik diatas mengharuskan pemancing untuk terus-menerus melempar dan menarik umpan. Hal ini dikarenakan

jika umpan buatan yang dipakai untuk teknik ini tidak digerakkan dan dimainkan, umpan tersebut hanya akan menjadi plastik atau kayu yang mengapung diam di permukaan atau seongkok logam yang tergeletak di dasar air, dan ikan tidak akan memakannya. Proses lempar-tarik terus menerus inilah yang membutuhkan tenaga dan stamina ekstra dari pemancing.

Namun ada satu aspek lagi dari olah raga yang sepertinya luput dari perhatian para narasumber, atau setidaknya tidak muncul dalam wawancara, yaitu kompetisi. Salah satu aspek penanda dari olah raga adalah kompetisi (Coakley 2009, p. 6). Sebuah kegiatan dapat dikatakan sebagai olah raga jika ada unsur persaingan di dalamnya. Memancing sangat kental dengan unsur ini. Tidak hanya dalam perlombaan-perlombaan memancing, setiap pemancing memiliki kecenderungan untuk menjadi yang teratas dengan menangkap ikan yang terbesar. Semakin besar ikannya, semakin tinggi prestasinya, semakin meningkat pula statusnya di kalangan sesama pemancing. Keahlian teknis, kemampuan fisik, dan kecenderungan berkompetisi inilah yang menjadikan *sportfishing* sebagai kegiatan olahraga yang maskulin.

Konsepsi memancing sebagai sebuah olahraga memiliki peran penting dalam simbolisme maskulinitas. Beberapa peneliti yang juga memproposisikan gagasan ini adalah Pronger (1990), Connell (1995), dan Adams, Anderson dan McCormack (2010). Mereka mengemukakan bahwa olahraga digunakan sebagai alat untuk menguatkan dominasi maskulinitas. Namun tidak

hanya itu, beberapa peneliti lain menegaskan bahwa partisipasi perempuan harus dihilangkan agar penguatan ini dapat bekerja optimal (Bryson 1987, dan Bourdieu 2001). Konsepsi ini, bersamaan dengan alur produksi-konsumsi, bekerja saling melengkapi dalam menguatkan dominasi laki-laki terhadap perempuan dalam dua level. Di level pertama, konsepsi memancing sebagai olahraga menyediakan jalur bagi laki-laki untuk menguatkan maskulinitasnya melalui tindakan memancing. Di level kedua, alur produksi-konsumsi bekerja mengeksklusifkan jalur ini khusus (atau setidaknya memberi lebih banyak ruang) untuk laki-laki.

**Atribut-Atribut Maskulinitas dalam *Sportfishing***

Penelitian ini mengelompokkan ke-24 pesan maskulinitas yang dikemukakan oleh Harris menjadi empat kategori besar yang dapat ditelusuri dalam kegiatan *sportfishing*, yaitu unjuk keahlian, kemampuan fisik, pemberi nafkah dan pelindung. Masing-masing kategori beserta pesan-pesan yang terkandung didalamnya dirangkum dalam tabel 1 berikut.

Ada beberapa temuan menarik yang dapat dibahas lebih lanjut dari penelusuran atribut-atribut maskulinitas diatas. Salah satunya adalah ketidakhadiran atribut *superman*. Atribut ini tidak muncul karena pemancing menyadari betul bahwa ada faktor-faktor yang berada diluar kuasa mereka, dan hal terbaik yang bisa mereka lakukan hanyalah memprediksinya. Dan disinilah keahlian, sekali lagi, memainkan peranan penting. Serangkaian pengetahuan yang dimiliki oleh pemancing akan menentukan keberhasilannya dalam memprediksi

pengaruh faktor-faktor diatas terhadap keberhasilannya memancing. Jadi, keahlian tetap merupakan aspek yang sangat penting dalam *sportfishing* yang maskulin.

Tabel 1. Atribut Maskulinitas dalam *Sportfishing*

Kategori	Atribut Maskulinitas
<b>Unjuk keahlian</b>	Pelajar Teknisi Etika kerja Jadi yang terbaik Pencapaian Mandiri Hukum Kendali Penggoda
<b>Kemampuan Fisik</b>	Olahragawan Petualang Pria Tangguh Tahan banting Pemberontak Superman
<b>Pemberi Nafkah</b>	Jadi seperti ayah Pencari nafkah Suami setia Uang Pemelihara
<b>Pelindung</b>	Pecinta alam Dermawan Presiden Ksatria

Ketidakhadiran atribut *superman* disini juga menyediakan petunjuk bahwa konstruksi maskulinitas di Indonesia berbeda dengan konstruksi Barat, termasuk juga atribut-atribut yang menyertainya. Selain itu, ada pula perpaduan antara dua konsepsi maskulinitas yang berbeda yang muncul pada kategori ‘pemelihara’. Kategori ini

menjadi menarik karena dua hal: (1) berdasarkan penelitian, ternyata tidak semua pesan maskulinitas yang diusulkan oleh Harris terinternalisasi dalam kegiatan *sportfishing*, dan (2) bahwa faktor keluarga masih memegang peranan penting dalam kegiatan ini. Hal ini membuktikan bahwa dalam konteks *sportfishing*-pun, identitas gender seorang lelaki masih dikaitkan dengan perannya dalam hubungan dengan orang lain, terutama keluarga. Pendapat ini senada dengan hasil penelitian Verma dan Mahendra tentang konstruksi maskulinitas di India (2004). Selain itu, nosi ini juga didukung oleh pendapat Nisbett (2003) bahwa budaya Asia memang mendorong terbentuknya ikatan keluarga yang kuat, dan bahwa menjaga ikatan itu merupakan sebuah kewajiban.

Namun disisi lain, ini berlawanan dengan argumen Baumeister dan Sommer. Mereka berpendapat bahwa, tidak seperti perempuan, lelaki cenderung mengkonsepsi diri mereka dalam kaitannya dengan kelompok-kelompok sosial dan hubungan-hubungan hierarkis (dalam Lippa 2005, p. 42). Cara pandang seperti ini lebih terlihat dalam pemanfaatan *sportfishing* sebagai ajang unjuk keahlian diantara sesama pemancing. Dengan kata lain, disatu sisi, *sportfishing* menunjukkan kepedulian akan hubungan emosional orang per orang, sedangkan disisi lain menekankan pentingnya status di kalangan komunitas pemancing yang hierarkis. Jadi, *sportfishing* adalah perpaduan dari dua maskulinitas yang berbeda.

Hal ini sejalan dengan konsep maskulinitas ganda yang dikemukakan oleh Lecture dan Connell (2000). Temuan ini juga memperkuat pendapat Ng

et al. bahwa representasi maskulinitas, dan atribut-atribut yang menyertainya, di Asia berbeda dengan di Euro-Amerika. Ng et al. bahkan menemukan bahwa diantara negara-negara Asia, ada persepsi yang berbeda mengenai bagaimana menjadi maskulin (2008). Melalui temuan ini, nyatalah bahwa, seperti halnya negara-negara yang menjadi lokasi penelitian Ng et al., Indonesia memiliki konsepsi maskulinitasnya sendiri, khususnya dalam praktik sosial yang disebut *sportfishing*.

Hal yang menarik kedua adalah kasus yang dialami oleh Bayu yang mengalihkan ketidakmampuannya untuk memancing di tengah laut menjadi banyak pencapaian-pencapaian lain di ranah air tawar. Bayu menunjukkan bahwa dirinya adalah pemancing air tawar yang tangguh, dan ia mendapat pengakuan dari rekan sesama pemancing untuk pencapaiannya itu. Kesimpulan yang dapat ditarik dari kasus ini adalah bahwa saat seorang pemancing gagal memenuhi salah satu atribut penting, akan ada kecenderungan untuk memperkuat atribut yang lain. Kasus Bayu disini, menunjukkan bahwa saat ia gagal menunjukkan atribut pria tangguh dalam dirinya, ia mengalihkan kemampuannya untuk memperkuat atribut-atribut lain yang masuk dalam kategori keahlian. Pengalihan atribut ini dilakukan agar pemancing tetap dapat menjaga, bahkan meningkatkannya statusnya dalam kalangan sesama pemancing.

Status masih merupakan atribut penting yang menandai maskulinitas, seperti tertuang dalam tulisan Pleck tentang peran dan identitas gender laki-laki (1995). Temuan ini juga memperkuat argumen Bereska (2003) bahwa memang

maskulinitas hegemonis dan *Male Gender Role Identity* yang diusulkan oleh Connell (2005) dan Pleck (1995) sedikit sekali mengalami perubahan dan oleh karena itu, masih relevan. Selain itu, temuan dari kasus Bayu juga memperkuat argumen Stets dan Burke bahwa individu punya kebebasan untuk memilih atribut mana yang dirasa sesuai dengan dirinya dalam usahanya menegaskan identitas gender (1999).

Temuan menarik selanjutnya dikaitkan dengan konsepsi *sportfishing* sebagai suatu olahraga. Connell dan Messerschmidt mengungkapkan adalah mungkin suatu saat akan muncul sarana untuk menjadi lelaki dengan cara yang lebih beradab dan tidak opresif; dan ini mungkin akan menjadi hegemonis (2005). Studi ini menawarkan bahwa *sportfishing* mungkin menjadi jawaban atas prediksi tersebut, terutama dengan teridentifikasinya atribut-atribut yang termasuk dalam kategori ketiga dan keempat, yaitu pemberi nafkah dan pelindung. Pendapat ini didukung pula oleh argumen Messner bahwa maskulinitas hegemonis adalah konsep maskulinitas yang secara signifikan tercermin dalam bidang kajian olahraga (1992).

Temuan terakhir adalah mengenai atribut-atribut dalam kategori keempat: pelindung. Temuan ini menjadi amat menarik karena mengandung kontras. Atribut-atribut dalam kategori empat sebenarnya lebih merupakan unsur yang biasanya ditemui dalam pengukuran femininitas, baik secara psikologis maupun sosiologis (Stets & Burke 1999). Ini menunjukkan

bahwa maskulinitas, yang merupakan serangkaian praktik, dapat berbeda tergantung dari relasi gender dalam wacana sosial tertentu (Connell & Messerschmidt 2005). Dari sini dapat diindikasikan bahwa ada kemungkinan *sportfishing* tidak sepenuhnya maskulin, tetapi memiliki unsur feminin; atau dengan kata lain, androgin. Hal ini memperkuat argumen Davies bahwa individu dengan identitas gender tertentu mungkin mengadopsi aspek gender lain (2010, p. 22) dengan tujuan untuk menjadi lebih adaptif (Bem, dalam Harris 2005).

Adaptasi maskulinitas yang ditunjukkan dalam kegiatan *sportfishing* ini menandai apa yang disebut Demetriou sebagai *masculine bloc* (2001). Hal ini harus dilihat, pertama-tama, dari hubungan antara *sportfishing* dan teknik memancing konvensional; atau yang disebut sebagai, meminjam istilah Connell, maskulinitas hegemonis dan maskulinitas non-hegemonis. Teknik konvensional menjadi non-hegemonis karena tidak lagi efektif untuk mereproduksi dominasi patriarki. Hal ini ditunjukkan dengan partisipasi perempuan dalam kegiatan memancing konvensional. Meski memang masih didominasi oleh laki-laki, teknik konvensional lebih menyediakan ruang untuk partisipasi perempuan. Partisipasi ini merupakan wujud dari resistensi perempuan dalam usahanya untuk menggeser dominasi laki-laki dalam kegiatan memancing. Dengan kata lain, teknik memancing konvensional tidak lagi dapat meredakan ketegangan dalam relasi dua gender diatas, dan oleh karena itu, tidak lagi hegemonis (Connell & Messerschmidt 2005).

Mengantisipasi partisipasi perempuan tersebut, dunia memancing membutuhkan pola maskulinitas lain untuk tetap melanggengkan dominasi patriarki dalam praktiknya. Atribut-atribut maskulinitas dalam *sportfishing*, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, dimunculkan sebagai jawaban atas kekosongan posisi hegemonis ini. Maskulinitas *sportfishing* yang terbagi dalam empat kategori tidak berdiri sendiri dalam proses formasinya, karena bagaimanapun juga, teknik *sportfishing* masih merupakan bagian dari kegiatan besar yang disebut memancing, demikian pula halnya dengan teknik konvensional. Unsur-unsur yang ada dalam teknik konvensional juga diadaptasi dan dapat dilacak jejaknya dalam praktik *sportfishing*. Inilah yang menjadikan *sportfishing* sebagai bentuk *hybrid masculinities* (Demetriou, 2001) yang lebih adaptif dalam melanggengkan patriarki.

Jadi jika dilihat dari relasi gender berdasarkan konsep maskulinitas hegemoni Connell, muncul relasi dalam gender dan relasi antar gender dalam praktik *sportfishing* sebagai konsep maskulinitas. Relasi dalam gender muncul antara *sportfishing* dan memancing konvensional, dan disebut sebagai hegemoni internal. Proses hegemoni internal ini telah dijelaskan dalam kontestasi antara *sportfishing* dan teknik konvensional dalam bagian awal bahasan ini. Sedangkan relasi antar gender muncul antara laki-laki dan perempuan dalam konteks *sportfishing*, yang disebut sebagai hegemoni eksternal (Demetriou, 2001).

Selain menyediakan limitasi fisiologis bagi partisipasi perempuan, *sportfishing* juga menyediakan limitasi psikologis dan ideologis dalam upayanya mengeksklusifkan kegiatan ini bagi laki-laki. *Sportfishing* memperoleh kapabilitas ini dengan mengatribusi tiga rezim gender sebagaimana diusulkan oleh Connell, yaitu pasar, negara, dan keluarga (Connell 1990, Connell & Messerschmidt 2005, dan Demetriou, 2001).

Dalam konteks *sportfishing*, rezim pasar bicara tentang bagaimana kegiatan ini diproduksi sebagai kegiatan yang maskulin, seperti yang dijelaskan di awal bab ini. Lelaki dalam hal ini memiliki *patriarchal dividend* (Connell 1996, p. 162) dari segi akses finansial. Konsepsi lelaki sebagai *breadwinner* mengharuskan mereka bekerja dan mencari nafkah, dan oleh karena itu memiliki lebih banyak akses terhadap sumber-sumber finansial. Harga piranti *sportfishing* yang relatif mahal, yang menyebabkannya hanya mampu dijangkau oleh mereka yang memiliki akses finansial lebih, merupakan wujud praktis dari rezim ini.

Rezim negara bicara tentang kekuasaan yang diinstitusionalisasi. Dalam hal ini, *sportfishing* menikmati warisan dari konsepsi memancing yang secara umum dipahami sebagai kegiatan laki-laki. Oleh karena ideologi tersebut, pemegang-pemegang kekuasaan dalam institusi memancing pun adalah laki-laki. Dari tiga komunitas pemancing yang menjadi subjek penelitian ini, seluruh pengurus dan pengelolanya adalah laki-laki. Di sisi sebaliknya, ideologi tersebut juga bekerja dari dalam perempuan sendiri untuk menjauhkan mereka dari

kegiatan *sportfishing*. Contoh sederhana adalah konsepsi bahwa perempuan harus selalu tampil terawat dan sempurna (Wolf 1992). Konsepsi ini akan menjauhkan perempuan dari kegiatan memancing yang mengharuskan mereka berinteraksi dengan panas matahari, air kotor, ikan, dan fasilitas yang minimal saat memancing.

Perempuan juga dijauhkan dari *sportfishing* lewat rezim keluarga. Perempuan memiliki peran *nurturing* dalam keluarga, menunjukkan kehangatan, afeksi dan kepekaan emosional terhadap anggota keluarga yang lain. Yang menarik disini, seperti telah ditunjukkan sebelumnya, peran tersebut ternyata telah diatribusi oleh laki-laki; baik dalam sosok seorang ayah yang memperkenalkan dan mengajari anaknya memancing, maupun sosok pemancing yang mempraktikkan tangkap-lepas demi melestarikan populasi ikan. Hal ini senada dengan pendapat Sarvan (1970) bahwa maskulinitas yang lebih feminin mulai menunjukkan ekskalasi. Melalui maskulinitas semacam inilah perempuan disubordinasi oleh laki-laki, dengan merebut dan menjalankan peran yang secara tradisional diatribusikan kepadanya. Laki-laki mengukuhkan dominasinya dengan menunjukkan bahwa ia mampu menjalankan peran perempuan, dan oleh karena itu, perempuan tidak lagi dibutuhkan.

Dengan menyatukan seluruh temuan dan pembahasan diatas, dapat disimpulkan bahwa *sportfishing* merupakan bentuk maskulinitas baru yang menempati posisi sebagai maskulinitas hegemonis. *Sportfishing* meraih posisinya sekarang dengan mengatribusi maskulinitas non-hegemonis,

dalam hal ini memancing konvensional, dan membentuk apa yang disebut Demetrieu sebagai -maskulinitas hibrida. *Sportfishing* juga memanfaatkan rezim gender untuk mengukuhkan dominasi laki-laki terhadap perempuan. *Sportfishing* bahkan, meminjam istilah Demetrieu, mengotorisasi elemen-elemen yang berbeda dan bahkan nampaknya berlawanan dengan maskulinitas; atau dalam kasus ini, femininitas untuk mereproduksi dominasi tersebut (Demetrieu 2001).

#### **4. Simpulan**

Sebagai sebuah kegiatan yang maskulin, *sportfishing* mengandung atribut-atribut maskulinitas. Atribut-atribut ini dapat diamati dalam sikap, perilaku, dan pendapat yang dikemukakan oleh para pemancing saat mereka melakukan kegiatan tersebut maupun saat berinteraksi dengan sesama pemancing. Atribut-atribut yang muncul dikelompokkan dalam 4 kategori, yaitu Unjuk Keahlian, Kemampuan Fisik, Pemberi Nafkah, dan Pelindung. Dari 24 atribut yang terbagi dalam 4 kategori tersebut, hanya satu atribut yang ternyata tidak muncul dalam konteks pemancing di Indonesia, yaitu atribut Superman. Hal ini menunjukkan bahwa konsepsi maskulinitas Indonesia relative berbeda dengan konsepsi maskulinitas di Barat.

Lebih lanjut lagi, ketidakhadiran atribut Superman, disertai dengan kasus pengalihan atribut yang ditunjukkan oleh Bayu serta atribut dalam kategori Pelindung yang sarat akan unsur femininitas, menunjukkan bahwa *sportfishing* adalah suatu bentuk maskulinitas hibrida yang disebut

Demetriou sebagai *masculinity bloc* (2001). Jenis hibrida ini menggantikan posisi memancing konvensional yang tidak lagi mampu mereproduksi dominasi patriarkal, dan oleh karena itu, menjadi *hegemonic masculinity* dalam konteks memancing.

*Sportfishing* sebagai bentuk maskulinitas yang hegemonis dapat dimanfaatkan sebagai media kampanye untuk mempopulerkan praktik tangkap-lepas. Dengan mempopulerkan *sportfishing* yang berorientasi pada proses, maka penggiat kegiatan memancing diharapkan dapat mengesampingkan hasil, yaitu ikan itu sendiri. Dengan begitu, mereka akan lebih bersedia mempraktikkan tangkap-lepas.

## Daftar Acuan

- Aas, Oystein, 2002, "The Next Chapter: Multicultural an Cross-Disciplinary Progress in Evaluating Recreational Fisheries," dalam Pitcher, Tony J. dan Charles E. Hollingworth. Oxford: Blackwell Science (Eds), *Recreational Fisheries: Ecological, Economic and Social Evaluation*. pp. 252-263
- Adams, Ali, et.al., 2010, "Establishing and Challenging Masculinity: The Influence of Gendered Discourses in Organized Sport," *Journal of Language and Social Psychology*. Vol 29, <<http://jls.sagepub.com/content/29/3/278>> diakses 27 Juni 2012
- Beehler, Gregory P. et.al., 2002, "Identification of Sport Fish Consumption Patterns in Families of Recreational Anglers through Factor Analysis." *Environmental Research Section A*. 89 19-28. <[www.ideallibrary.com](http://www.ideallibrary.com)> diakses 15 November 2011
- Bishop, Richard C. dan Karl C. Samples, 1980, "Sport and Commercial Fishing Conflicts: A Theoretical Analysis," dalam *Journal of Environmental Economics and Management*. 7, pp. 220-233.
- Bourdieu, P., 2001, *Masculine Domination*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Bryson, L., 1987, "Sport and the Maintenance of Masculine Hegemony." *Women's Studies International Forum*. 10. pp. 349-360.
- Butler, Judith, 1999, *Gender Trouble*. London: Routledge.
- Coakley, Jay, 2009, *Sports in Society: Issues and Controversies*. Edisi ke-10. New York: McGraw-Hill.
- Connell, Robert W., 1996, "New Directions in Gender Theory, Masculinity Research and Gender Politics," dalam *Ethnos*, Vol. 61, pp. 161-162.
- Connell, Robert W., 2005, *Masculinities*. Edisi ke-2. Los Angeles: University of California Press.
- Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W., 2005. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept," dalam *Gender & Society*, Vol. 19, pp. 829-859. <<http://gas.sagepub.com/content/19/6/829>> diakses 23 Maret 2012
- Cooke, Steven J. dan Ian G. Cowx. "Contrasting Recreational and Commercial Fishing: Searching for Common Issues to Promote Unified Conservation of Fisheries Resources and Aquatic Environments," dalam *Biological*

- Conservation*, Vol. 128, pp. 93-108.  
<[www.elsevier.com/locate/biocon](http://www.elsevier.com/locate/biocon)> diakses 17  
November 2011
- Davies, Sharyn G., 2010, *Gender Diversity in Indonesia: Sexuality, Islam and Queer Selves*. Oxon: Routledge.
- Demetriou, Demetrakis Z., 2001, "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: a Critique." Dalam *Theory and Society*, Vol. 30, Kluwer Academic Publishers. pp. 337-361.
- Good, Glenn E, et al., 1994, "Masculinity Research: a Review and Critique," dalam *Applied & Preventive Psychology* 3. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 3-14.
- Harris, Ian M., 2005, *Messages Men Hear: Constructing Masculinities*. London: Taylor and Francis, Ltd.
- Haywood, Chris dan Mairtin Mac an Ghaill., 2003, *Men and Masculinities: Theory, Research and Social Practice*. Buckingham: Open University Press.
- Kerr, J.H., et al. "Motivation and Level of Risk in Male and Female Recreational Sport Participation," dalam *Personality and Individual Differences*, Vol.. 37, pp. 1245-1253. <[www.elsevier.com/locate/paid](http://www.elsevier.com/locate/paid)> diakses 27 Juni 2012
- Lippa, Richard A., 2005, *Gender, Nature and Nurture*. Edisi ke-2. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Lippa, R. dan Arad, S., 1999, "Gender, Personality, and Prejudice: The display of authoritarianism and social dominance in interviews with college men and women," dalam *Journal of Research in Personality*, Vol. 33, pp. 463-493.
- Louie, Kam dan Morris Low, ed., 2005, *Asian Masculinities: The Meaning and Practice of Manhood in China and Japan*. London: Routledge Curzon.
- Messner, M. A., 1992, *Power at Play: Sports and the Problem of Masculinity*. Boston: Beacon.
- Moffit, T. E., et.al., 2001, *Sex Differences in Antisocial Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ng, Chirk Jenn, et.al., 2008, "What do Asian Men Consider as Important Masculinity Attributes? Findings from the Asian Men's Attitudes to LifeEvents and Sexuality (MALES) Study," dalam *Journal of Men's Health*. 5. pp. 350-355.
- Pitcher, Tony J. dan Charles E. Hollingworth. 2002, "Fishing for Fun: Where's the Catch?" dalam Pitcher, Tony J. dan Charles E. Hollingworth (Eds.) *Recreational Fisheries: Ecological, Economic and Social Evaluation*. Oxford: Blackwell Science. pp. 1-16.
- Policansky, David., 2002, "Catch-and-Release Recreational Fishing: A Historical Perspective," dalam Pitcher, Tony J. dan Charles E. Hollingworth (Eds.) *Recreational Fisheries: Ecological, Economic and Social Evaluation*. Oxford: Blackwell Science. pp. 74-94.
- Pronger, B., 1990, *The Arena of Masculinity: Sports, Homosexuality, and the Meaning of Sex*. New York, NY: St. Martin's Press.

- Reeser, Todd W., 2010, *Masculinities in Theory: An Introduction*. Oxford: John Wiley & Sons Ltd.
- Reiss, Peter. et.al., 2003, "Catch and Release Fishing Effectiveness and Mortality," Acute Angling, Inc., Web diakses 17 November 2011.
- Schultz, Ken., 2010, *Essentials of Fishing: the Only Guide You Need to Catch Freshwater and Saltwater Fish*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.
- Stets, Jan E. dan Peter J. Burke., 1999, "Femininity/Masculinity." dalam Borgatta, Edgar F. dan Rhonda J. V. Montgomery (Eds.) *Encyclopedia of Sociology*. Edisi Revisi. New York: Mcmillan. pp. 997-1005.
- Sugiyono. 2011, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Edisi ke-13. Bandung: Alfabeta,
- Symes, David dan Ellen Hoefnagel. 2010, "Fisheries Policy, Research and the Social Sciences in Europe: Challenges for the 21<sup>st</sup> Century," dalam *Marine Policy*, Vol. 34, pp. 268-275. <[www.elsevier.com/locate/marpol](http://www.elsevier.com/locate/marpol)> diakses 17 November 2011.
- Thomas, J. R. dan French, K. E., 1985, "Gender Differences Across Age in Motor Performance: a Meta-Analysis," dalam *Psychological Bulletin*, Vol. 98, pp. 260-282.
- Timmers, Molly. "The Coral Triangle and Marine Biodiversity". *oceanexplorer.noaa.gov*. <[oceanexplorer.noaa.gov/oceanos/exploration/s/10index/](http://oceanexplorer.noaa.gov/oceanos/exploration/s/10index/)> <[background/biodiversity/biodiversity.html](http://background/biodiversity/biodiversity.html)>. diakses 24 November 2011.
- Verma, Ravi K., dan Vaishali S. Mahendra. 2008, "Construction of Masculinity in India: A Gender and Sexual Health Perspective," dalam *Journal of Family Welfare*, Vol. 50, pp. 71-78.
- Wolf, Naomi., 1992, *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*. New York: Anchor Books.

## **Jurnal Lakon: Undangan Menulis untuk Edisi Desember 2013**

### **Tema: Anti-Kekerasan**

Tema untuk Edisi Desember 2013 adalah anti-kekerasan, yang mana kekerasan dalam hal ini meliputi kekerasan fisik, kekerasan ekonomi, kekerasan psikologi, diskriminasi, dan bentuk tindakan lainnya yang mengancam Hak Azasi Manusia (HAM).

Para kontributor dapat menulis artikel yang merupakan kajian atas suatu praktik budaya, kajian dari karya sastra/film, atau telaah pemikiran kritis (gagasan konseptual) mengenai keadilan dan kesetaraan, melawan opresi, keberagaman, hak-hak minoritas, dan hal-hal lain yang serupa.

### **Panduan penulisan**

1. Artikel dapat berupa:
  - a) Kajian atas suatu praktik budaya, kajian atas suatu karya sastra (puisi/novel) atau film, dan gagasan konseptual, yang diutamakan berfokus tentang Indonesia. Panjang artikel 2500-8000 kata, sedangkan panjang abstrak tidak lebih dari 200 kata dengan mencantumkan maksimum lima (5) kata kunci.
  - b) Resensi buku, yang berkaitan dengan kajian sastra dan budaya, dengan panjang artikel antara 500-1200 kata dan merupakan buku yang terbit dalam lima (5) tahun terakhir.
2. Semua naskah yang dikirimkan merupakan karya asli milik penulis yang belum pernah diterbitkan, atau sedang dalam proses seleksi oleh media lain.
3. Naskah dapat ditulis dalam bahasa Indonesia atau Inggris, tetapi diutamakan dalam bahasa Indonesia
4. Naskah diketik dalam huruf Times New Roman 12 dengan jarak 1,5 spasi pada kertas ukuran A4 dan mengikuti penulisan standar artikel ilmiah yang mencantumkan tentang metode, termasuk teknik pengumpulan dan analisa data serta kerangka teori.
5. Meminimalisir penggunaan *footnote* atau *endnote*.
6. Sistem referensi yang digunakan menggunakan sistem Harvard.

### **Batas Akhir Pengiriman dan Panduan Pengiriman Naskah:**

1. Untuk edisi ketiga, naskah kami terima paling lambat 21 September 2013 dan dikirimkan sebagai lampiran melalui surel ke [jurnal.lakon@yahoo.com](mailto:jurnal.lakon@yahoo.com) dalam bentuk MS Word .doc / .docx. Ukuran file tidak melebihi 2MB. Naskah yang kami terima lebih lambat dari tanggal tersebut akan kami pertimbangkan untuk edisi lainnya.
2. Mohon memberikan alamat pos, alamat email, nomor telepon, dan nomor faks (jika ada) dan informasi singkat tentang penulis (maksimum 50 kata) di halaman paling belakang artikel.

### **Tentang Kami**

Lakon diterbitkan oleh Magister Kajian Sastra dan Budaya, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Airlangga dengan Nomor ISSN : 9772252-895000.

Jurnal Lakon diterbitkan dengan menggunakan Creative Commons BY-NC-SA, yakni siapapun berhak mengutip dan memodifikasi tulisan tersebut, selama (1) memberi atribusi pada penulis sesungguhnya, (2) tidak untuk kepentingan komersial, dan (3) pengguna wajib menyebarkannya dengan lisensi yang sama.

### **Catatan**

Kami tidak memberikan imbalan bagi artikel yang masuk, tetapi kami akan mengirimkan jurnal cetak bagi para kontributor yang tulisannya terpilih.

# **Jurnal Lakon: Call For Papers for December 2013 Edition**

## **Theme: Anti-Violence**

The theme for December 2013 Edition is anti-violence, in which violence could cover physical violence, economical violence, psychological violence, discrimination, and other form of actions that violate human rights.

Articles submitted should be a study on a certain cultural practice, a study on a literary work (poetry/novel) or a film, critical thinking, which raise the issue of justice and equality, against oppression, diversity, minority rights, and other similar issues.

## **Guideline for Contributors**

1. Format of articles:
  - a) Study on a certain cultural practice, study on a literary work (poetry/novel) or a film, and critical thinking, prioritized on Indonesia. The article should be 2500-8000 words and include the abstract of maximum 200 words by mentioning maximum five (5) keywords.
  - b) Book review that relates to literary and cultural studies and the reviewed book is published within five (5) years. The article of book review should be 500-1200 words by giving detail about book information (author/writer, publisher, year, total of pages).
2. Manuscripts must be original and have not yet published, or in the process of selection by other media.
3. Manuscripts could be written in English or Bahasa Indonesia, but we prioritize more in Bahasa Indonesia.
4. Manuscripts should be typed in Times New Roman 12 with 1.5 line spacing on A4 size paper and refer to the standard writing of scientific article that contain method of research—technique of data collection and analysis as well theoretical framework.
5. The using of footnote or endnote should be minimized
6. References refer to Harvard system.

## **Deadline and Guideline of Submission**

1. The latest for submission is September 21, 2013 and please send as attachment file to [jurnal.lakon@yahoo.com](mailto:jurnal.lakon@yahoo.com). Manuscripts must be saved in MS Word with the extension .doc / .docx. The maximum size of the file is 2 MB. Late submissions may be considered for later editions.

2. Please give details of postal address, phone number, email address, and fax number (if available) and brief information of contributor on the last page of the articles.

### **About Us**

Lakon is registered journal with the ISSN Number : 9772252-895000 and published by Magister of Literary and Cultural Studies, Faculty of Humanities, Airlangga University, Surabaya-Indonesia.

Lakon is published by applying Creative Commons-BY-NC-SA, which allow users to quote and modify the article, with the conditions: (1) give attribution to the authors/writers; (2) not for commercial purpose; (3) users have the obligation to disseminate by using the same license, i.e. Creative Commons-BY-NC-SA.

### **Notes on contribution**

No monetary contribution. Printed version of the journal will be rewarded to the contributors whose article is selected.