

## Bab I

# Islam, Nasionalisme dan Relasi Gender: Sebuah Analisis Wacana

Bab ini menyajikan analisis diskursif atas wacana nasionalisme dan relasi gender, Islam dan relasi gender, inklusi (penyertaan) dan eksklusi (penyingkiran) politik, serta hak-hak perempuan sebagai hak asasi manusia. Mengikuti Weedon (1987, h. 40-41), buku ini menganalisa wacana pada tiga tingkat, yakni pada tingkat bahasa, institusi dan proses sosial, dan subjektivitas untuk memahami perebutan relasi kekuasaan dalam konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme Aceh berlandaskan Islam. Pada tingkat bahasa, buku ini menganalisa dua kumpulan naskah *Hikayat Perang Sabil*, yang satunya ditulis pada abad ke-17 dan lainnya pada akhir abad ke-19. Tujuannya untuk memperlihatkan bagaimana penyertaan (pada *Hikayat Perang Sabil* versi abad ke-17) dan penyingkiran (versi abad ke-19) perempuan yang memainkan peran sentral dalam konstruksi nasionalisme Aceh di masa lalu. Selain mencari bagaimana wacana ini bekerja pada tingkat bahasa, buku ini juga akan melihat tradisi lisan, yang dipraktekkan oleh perempuan Aceh masa kini, untuk memahami perlawanan yang dimainkan perempuan Aceh terhadap wacana yang menyingkirkan mereka dari wilayah politik.

Untuk memahami cara kerja wacana pada tingkat institusi dan proses sosial, buku ini mengupas bagaimana pendukung Islam di Aceh mengubah perempuan

menjadi simbol kolektivitas Islam untuk memobilisasi kekuatan dan dukungan rakyat (legitimasi) melawan militer Indonesia. Nantinya akan diperlihatkan bagaimana wacana para Ulama dan GAM menghasilkan suatu bentuk kerjasama antara dua institusi politik ini untuk menindas perempuan Aceh secara politik, dan lewat kekerasan jika diperlukan, agar menyesuaikan diri dengan penafsiran mereka atas *syariat* Islam. Penaklukan perempuan di Aceh oleh para Ulama dan GAM ini terjadi dalam konteks penaklukan perempuan yang lebih luas secara nasional yang dipraktekkan oleh pemerintah Indonesia. Buku ini membahas upaya-upaya pemerintah Indonesia untuk mendomestikasi perempuan dengan cara menerapkan peraturan-peraturan dan institusi-institusi yang mendiskriminasi perempuan.

Buku ini juga membahas perbedaan posisi-posisi subjektivitas yang diambil oleh aktivis perempuan Aceh di tengah keanekaragaman wacana gender, nasionalisme, dan agama. Untuk melihat bagaimana wacana-wacana tersebut beroperasi di tingkat subjektivitas, saya melakukan wawancara terhadap sembilan aktivis perempuan Aceh. Tujuannya tak melulu memetakan keragaman wacana dan subjektivitas untuk memahami relasi kekuasaan yang ada. Lebih dari itu, tujuannya adalah mencari "*webs of connections called solidarity in politics* – jaringan hubungan dalam bentuk solidaritas dalam politik" (Haraway, 1991, h. 191) untuk membantu aktivis perempuan Aceh mengenali "*areas and strategies for change* – wilayah dan strategi-strategi untuk perubahan" (Weedon, 1987, h. 40-41) dalam perjuangan mereka untuk menggapai kesetaraan gender. Dengan melakukan hal tersebut, buku ini melihat perempuan Aceh sebagai pelaku aktif yang memainkan peran sentral dalam perubahan sosial di Aceh.

Buku ini menganalisa bagaimana wacana-wacana di Aceh beroperasi pada tingkat bahasa, institusi dan praktik-praktik sosial, dan subjektivitas. Posisi saya dalam melakukan analisa wacana ini adalah sebagai bagian dari gerakan perempuan di Indonesia yang memiliki kepedulian besar terhadap perjuangan perempuan Aceh untuk mewujudkan kesetaraan gender. Saya sendiri bukan perempuan Aceh, dan bahkan tidak pernah tinggal di Aceh untuk jangka waktu yang lama. Masalah posisi yang saya ambil ini memang mengundang pertanyaan tentang keabsahan cara pandang saya dalam melihat perebutan relasi kekuasaan di Aceh. Tapi keabsahan cara pandang saya justru berasal dari kekhasan posisi saya tersebut, dan saya memang tidak mempunyai maksud untuk mewakili pihak-pihak lain atau membangun sebuah cara pandang yang berlaku umum.

Dalam hal keabsahan cara pandang tersebut, saya sepakat dengan pendekatan Foucault dan Haraway. Dengan mengatakan bahwa pengetahuan selalu

disituasikan, Haraway memperkuat klaim Foucault tentang kekhasan historis. Dia memisahkan objektivitas dari pengertian di abad yang lalu tentang konsep nilai pendekatan sains yang bebas nilai, yaitu bahwa suatu pencarian epistemologis berusaha menemukan realitas atau kebenaran utuh yang dianggap ada di luar sana menunggu untuk ditemukan oleh ilmuwan sosial yang obyektif. Haraway (1991, hal. 188) menolak “*gaze from nowhere – pandangan netral*” yang sesungguhnya “*signifies the unmarked positions of Man and White – merupakan posisi laki-laki dan orang berkulit putih*”. Apa yang dianggap sebagai wacana bebas nilai sesungguhnya menandakan adanya relasi kekuasaan tertentu. Mengikuti Weedon, saya tidak berupaya untuk mengejar objektivitas dengan mencoba menangkap suatu realitas seutuhnya. “*The search for such a ‘full’ and total position is the search for the fetishized perfect subject of oppositional history – pencarian akan posisi seutuhnya dan ‘sepenuhnya’ adalah pencarian akan subyek sempurna yang tidak riil karena sejarah selalu bersifat opositional*”. Dengan sangat konsisten pada keragaman makna dan subyektivitas, dan pada pertarungan makna yang terus berlangsung, Haraway berpendapat bahwa

*“The knowing self is partial in all its guises, never finished, whole, simply there and original; it is always constructed and stitched together imperfectly, and therefore able to join with another, to see together without claiming to be another. Here is the promise of objectivity: a scientific knower seeks the subject position not of identity, but of objectivity; that is, partial connection. There is no way to ‘be’ simultaneously in all, or wholly in any, of the privileged (subjugated) positions structured by gender, race, nation, and class.”*

“Pribadi yang sadar diri selalu bersifat parsial dalam segala bentuknya, tak pernah usai, utuh, ada dan asli. Pribadi selalu dikonstruksi dan dijalin bersama secara tidak sempurna, dan oleh karenanya dapat bergabung dengan lainnya, untuk memandang bersama tapi tanpa menjadi orang lain. Inilah janji suatu objektivitas: seorang pencari kebenaran sains mencari posisi subyek terhadap obyektivitas dan bukannya terhadap identitas. Dengan demikian, yang ingin diungkap adalah hubungan yang parsial. Jadi posisi pribadi (yang ditindas) yang terstruktur oleh hubungan gender, ras, kebangsaan, dan kelas social tidak mungkin bisa utuh.”

(Haraway, 1991, hal. 193)

Dalam dunia dimana segala hal tidak pernah usai, dimana segala hal selalu dalam proses pembentukan, dan totalitas tidak pernah terbentuk, suatu epistemo-

logi untuk menemukan yang parsial menjadi cara untuk mendapatkan objektivitas. Menurut Haraway (1991, hal. 188), pencapaian objektivitas kaum feminis dimulai dari suatu posisi yang tersituasi dan berakhir pada pengetahuan yang tersituasi pula. Sebagai seorang peneliti perempuan yang berasal dari kelas menengah di Jakarta, saya dapat mengklaim objektivitas tidak dengan memutuskan mengenai apa yang benar dan apa yang salah, tapi dengan membuka diri saya akan keragaman wacana interaktif akan konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme Aceh berlandaskan Islam.

Relasi gender sendiri memang memainkan peran sentral dalam konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme Aceh sejak abad ke-17. Selain perempuan, ketiga aktor sentral lain, yaitu pemerintah pusat dan militer Indonesia, GAM, dan para Ulama, semua menggunakan strategi politik gender untuk meraih tujuan-tujuan politik mereka. Seperti yang telah saya sebutkan di bagian pendahuluan, dewasa ini perempuan Aceh menghadapi penindasan dari tiga pihak, yakni militer Indonesia, GAM, dan para Ulama. Buku ini menyajikan analisis diskursif atas wacana nasionalisme dan relasi gender, Islam dan relasi gender, inklusi (penyertaan) dan eksklusi (penyingkiran), serta hak-hak perempuan sebagai hak asasi manusia. Keterkaitan antara konsep relasi gender, nasionalisme, dan Islam telah didiskusikan di kalangan akademik, baik di Indonesia maupun di manca negara. Khusus untuk menganalisa operasi wacana dalam hal nasionalisme, gender, dan Islam pada tingkat bahasa di Aceh, saya pergi ke Aceh untuk mencari naskah dan tradisi lisan yang mewakili pertarungan makna dalam konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme berlandaskan Islam. Dalam hal ini saya lebih menitik beratkan pada studi data sekunder yang berasal dari klipingan koran, dan buku-buku bacaan yang telah lebih dahulu diterbitkan. Analisa operasi wacana pada tingkat institusi sosial dilakukan dengan cara meneliti bagaimana para Ulama dan GAM mengubah perempuan menjadi suatu simbol atas kolektivitas Islam, dan bagaimana pemerintah Indonesia melembagakan praktek-praktek diskriminasi terhadap perempuan dalam proses mendomestikasi mereka kembali saya dapatkan melalui data sekunder dan wawancara. Informasi mengenai posisi subjektivitas perempuan Aceh masa kini diperoleh dengan mewawancarai sejumlah aktivis perempuan Aceh baik di Jakarta dan di Aceh sendiri.

Fokus saya pada penyertaan dan penyingkiran perempuan Aceh tersebut membuat saya memberi tekanan yang lebih pada perspektif perempuan Aceh. Karena itu saya melakukan wawancara terhadap sejumlah aktivis perempuan Aceh baik di Jakarta dan di Aceh sendiri, tapi tidak melakukan wawancara terhadap pemerintah Indonesia, GAM, maupun para pemuka agama Aceh atau yang sering

sebut Ulama. Tujuannya justru untuk menangkap pandangan para aktivis perempuan Aceh tersebut terhadap tiga kekuatan sosial politik tersebut. Dengan demikian gambaran yang muncul tentang tiga kekuatan tersebut tidaklah didasarkan pada persepsi masing-masing kekuatan tersebut, tapi dari persepsi para perempuan Aceh pada tahun 2000 dan dari analisa teks, baik itu teks hikayat kuno maupun pemberitaan dalam surat kabar dan tulisan ilmiah. Dengan demikian, gambaran tentang tiga kekuatan tersebut tidaklah utuh dan selalu terbuka untuk dipertanyakan, dan pendekatan analisa diskursus selalu terbuka untuk dekonstruksi dan peninjauan ulang.

## 1. Analisa Wacana

Mari kita mulai dari saat awal pertama, yakni apa yang terjadi sesaat setelah kita lahir. Seperti yang dikatakan Weedon (1987, hal. 3), **institusi sosial** ada mendahului kita. Saat kita beranjak dewasa, kita belajar aturan permainan tentang apa yang “benar, alami atau baik”, dari institusi-institusi sosial seperti keluarga, agama, sekolah, dll. Saat kita belajar untuk berbicara, menguasai **bahasa**, kita belajar untuk memaknai, untuk memahami, pengalaman kita “*according to particular ways of thinking, particular discourses, which pre-date our entry into language* – sesuai dengan cara-cara berpikir tertentu, wacana-wacana tertentu, yang telah ada sebelum kita belajar berbahasa”. (Weedon, 1987, h. 33) Saat kita beranjak dewasa dalam sistem makna dan nilai tertentu, kita bisa jadi menemukan diri kita “menolak alternatif-alternatif”, dan ngotot berpegang pada konsep apa yang “benar, alami atau baik” yang sudah kita anggap sebagai normal. Namun ketika kita keluar dari lingkungan yang familiar, lewat pendidikan atau politik, kita bisa jadi dihadapkan pada cara-cara alternatif untuk memaknai pengalaman kita, dan kita bisa jadi mempertimbangkan gagasan untuk menantang, menolak, dan menentang apa yang dulunya kita anggap “benar, alami atau baik”.

Oleh karena itu, makna dominan (yang secara sosial dipandang sebagai normal), seperti makna lainnya, tidak dapat diajukan sebagai hal yang pasti, tetapi sebagai suatu wacana yang terus-menerus ditantang. Makna dominan bukanlah suatu kebenaran yang kebal terhadap ruang dan waktu. Itulah mengapa Foucault bersikeras pada kekhususan historis. Makna dominan sesungguhnya merupakan suatu wacana, yang sama seperti wacana-wacana lain, yang terus-menerus ditantang oleh makna-makna yang lain. Dan “*the degree to which meanings are vulnerable at a particular moment will depend on the discursive power relations within which they*

*are located* – tingkat keringkahan makna pada suatu waktu tertentu akan tergantung pada relasi kekuasaan diskursif di tempat mereka ditemukan.” (Weedon, 1987, h. 85-86) Makna yang dominan bisa menjadi ringkih, dan makna alternatif bisa kemudian lebih dipakai atau didengar.

Ketika menolak atau mempertimbangkan untuk menerima makna atau pikiran alternatif, kita masuk ke dalam medan pertarungan makna antara beragam cara berpikir dan beragam wacana, yang membawa kita pada pusat hubungan antara pengetahuan dan kekuasaan dalam produksi dan pemeliharaan relasi kekuasaan. Foucault mengatakan bahwa *power* bukan hanya sesuatu yang dipaksakan dari atas dalam hubungan hirarki sosial, atau bukan sesuatu yang selalu berhubungan dengan penguasa dan rakyat yang dikuasainya. *Power* lebih pada suatu relasi yang timpang antar individu yang muncul dari bawah dan terdapat dalam kehidupan sehari-hari.

Karena dibombardir oleh beragam wacana kelas sosial, gender, ras, kebangsaan, dan etnisitas, yang namanya **subjektivitas** (diartikan sebagai “*her sense of herself and her ways of understanding her relation to the world* – jati diri dan cara pemahamannya akan hubungannya dengan dunia”) “mempunyai sifat genting, bertentangan dan dalam proses, dan secara terus-menerus dibangun kembali dalam wacana setiap kali kita berpikir atau berbicara”. Karena subjektivitas adalah produk dari aneka ragam medan diskursif, tak ada yang namanya subyektivitas yang esensial. Subjektivitas secara terus-menerus selalu dibangun kembali, dan selalu terbuka terhadap pergeseran diskursif (Weedon, 1987, h. 33). Dalam bahasa Pringle dan Watson (1992, h. 64), subjektivitas bukanlah sesuatu yang utuh dan tetap, tapi suatu tempat perpecahan dan konflik karena subjektivitas dihasilkan melalui seluruh praktik-praktik diskursif, dimana makna-makna secara konstan ditarungkan lewat perjuangan kekuasaan.

Foucault berpendapat bahwa wacana lebih daripada sekedar cara untuk membangun pengetahuan. Wacana mencakup praktek-praktek sosial, bentuk dari subjektivitas dan relasi kekuasaan yang melekat pada pengetahuan tersebut dan hubungan-hubungan di antara semuanya. (Weedon, 1987, h. 108; Pringle dan Watson, 1992, h. 65) Meneruskan konsep wacana Foucault, Weedon menunjukkan bahwa wacana bekerja pada tiga tingkat: pada tingkat bahasa, institusi dan praktik-praktik sosial, dan subjektivitas. Analisa diskursif pada perebutan makna dan relasi kekuasaan harus dilakukan pada tingkat bahasa, institusi dan praktik-praktik sosial, dan subjektivitas untuk “*to understand existing power relations and to identify areas and strategies for change* – memahami relasi kekuasaan yang ada dan untuk mengenali wilayah-wilayah dan strategi-strategi bagi perubahan”. (Weedon,

1987, h. 40-41) *By grounding discursive analysis in the three levels of discourse operation above we historicize our analysis, making it historically specific, and producing "situated knowledges"* – Dengan melandaskan analisa diskursif pada tiga tingkat operasi wacana tersebut, kami menghistoriskan analisa kami, membuatnya spesifik secara historis, dan menghasilkan “pengetahuan-pengetahuan yang tersituasi.” (Haraway, 1991, h. 188)

Dimana tempat agen (pelaku)si (pelaku aktif) dalam analisa diskursif ini? Darimana perubahan sosial berasal? Scott (1988, h. 42) berpendapat ruang bagi agen (pelaku)si justru muncul ketika kekuasaan tidak dilihat sebagai sesuatu yang terpadu, koheren, dan terpusat, tapi menurut Foucault berupa “*dispersed constellations of unequal relationships* – konstelasi hubungan-hubungan yang tak seimbang yang tersebar”. Ketika makna tidak lagi dilihat sebagai sesuatu yang pasti tetapi sebagai suatu wilayah pertarungan, dan dengan demikian makna dominan tidak dinyatakan sebagai satu-satunya yang mungkin, dan subjektivitas secara konstan dibangun kembali berdasar pada pergeseran diskursif, kita bisa melihat peran agen (pelaku)si manusia dalam melakukan konstruksi dan dekonstruksi makna, dengan menimbang keuntungan dan kerugian dalam jangka pendek dan panjang, serta akhirnya memutuskan apakah harus melawan atau menerima alternatif-alternatif.

## 2. Nasionalisme dan Relasi Gender

Dalam banyak wacana akademis tentang nasionalisme, relasi gender yang memainkan peran sentral dalam perebutan relasi kekuasaan sering diabaikan. (West, 1997, h. xv-xvi) Akibatnya, nasionalisme dipresentasikan oleh banyak ilmuwan dalam bentuk yang amat terdistorsi, yaitu berasal dari “*masculinized memory, masculinized humiliation, and masculinized hope* – ingatan maskulin, penghinaan maskulin, dan harapan maskulin.” (Enloe, 1990, h. 44) Menurut McClintock (1993, h. 61-62), “*male theorists are typically indifferent to the gendering of nations* – para teoritikus laki-laki kebanyakan tak peduli terhadap hubungan gender yang membentuk bangsa-bangsa” dan “*white feminists, in particular, have been slow to recognise nationalism as a feminist issue* – di lain pihak, secara khusus kaum feminis kulit putih lambat untuk mengenali nasionalisme sebagai suatu isu feminis”. Penggunaan istilah “*fraternity* – yang berasal dari kata latin frater, artinya saudara laki-laki - dalam karya Anderson merupakan suatu ilustrasi yang tepat akan ketidakpedulian para laki-laki penggagas teori nasionalisme terhadap relasi

gender. Mengenai nasionalisme, Anderson (1983, h. 16) menulis:

*“It is imagined as a community, because, regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each, the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship. Ultimately it is this fraternity that makes it possible, over the past two centuries, for so many millions of people, not so much to kill, as willingly to die for such limited imaginings.*

(Nasionalisme) diimajinasikan sebagai suatu komunitas, karena, meskipun ada ketimpangan dan eksploitasi, bangsa selalu dipandang sebagai suatu perkawanan yang horisontal dan mendalam. Pada akhirnya, *fraternity* inilah yang memungkinkan, selama dua abad terakhir, jutaan orang bukan saja membunuh, tapi lebih dari itu mereka rela mati demi imajinasi terbatas ini.

*Fraternity* mengacu pada citra *brotherhood*, dua-duanya bernuansa laki-laki, dan relasi gender dianggap tidak relevan dengan konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme.

Mengenai hilangnya relasi gender dalam analisa kelas sosial, Scott (1988, h. 54-90) berpendapat bahwa “*while notions of ‘language’ have allowed historians to call for a major epistemological shift, ‘gender’ has had no such effect on their conceptions of politics or class* – sementara arti-arti ‘bahasa’ telah memungkinkan para sejarawan untuk mengupayakan pergeseran epistemologis besar-besaran, ‘gender’ sama sekali tidak berdampak pada konsep-konsep politik atau kelas sosial mereka”. Baik dalam wacana tentang nasionalisme maupun kelas sosial, perempuan hanya dipakai dalam penjelasan mengenai peran-peran sosial, tapi mereka tidak dibawa masuk ke dalam tataran epistemologis untuk memberikan panduan analitis. Perempuan dianggap tidak relevan dalam “konstruksi makna politik dan sosial”. Ketika perempuan disebut dalam penuturan historis, konseptualisasi maskulin cenderung untuk memperlakukan perempuan hanya sebagai “*physical persons*” semata (Scott, 1988, h. 63). Wacana ini membuat kita melihat perempuan secara fisik berpartisipasi dalam kegiatan ekonomi, politik dan sosial, tetapi hanya sebagai raga yang mengambang yang tidak menjalankan peran sentral dalam pembuatan sejarah, dalam konstruksi dan rekonstruksi makna-makna dan relasi kekuasaan.

Sampai sejauh ini kita telah mendiskusikan nasionalisme dan relasi gender hanya pada tingkat bahasa. Mengikuti Weedon, kita juga perlu melihat relasi diskursif antara nasionalisme dan relasi gender dalam tingkat institusi dan praktek-praktek sosial. Scott sudah lebih maju lagi. Dia tidak sekedar berpendapat bahwa

“*all nationalisms are gendered* – semua nasionalisme dibentuk oleh hubungan gender” (McClintock, 1993, h. 61-62). Ia bahkan telah mengembangkan definisi gender yang membantu buku ini melihat bagaimana wacana relasi gender dan nasionalisme bekerja pada tingkat institusi dan praktek-praktek sosial. Dengan melakukan hal itu, kita tak hanya memperdulikan tentang penyingkiran perempuan dari wacana, tapi juga bagaimana perempuan secara konseptual diperlakukan ketika mereka dilibatkan dalam wacana. Dalam kasus Aceh secara khusus dan Indonesia secara umum, wacana-wacana nasionalisme, baik nasionalisme Aceh maupun nasionalisme Indonesia pada umumnya tidaklah menyingkirkan perempuan. Perempuan disertakan dengan cara tertentu sehingga mereka dapat didorong ke posisi yang tertindas untuk melayani kepentingan politik pihak-pihak yang dominan.

Scott (1988, h. 42-45) mendefinisikan gender sebagai suatu elemen dasar dari relasi sosial yang didasarkan pada pandangan perbedaan antara jenis kelamin yang merupakan cara utama melambangkan relasi kekuasaan. Scott lebih lanjut menyediakan panduan untuk melihat empat elemen relasi gender yang saling terkait.

**Pertama**, ia mengajak kita untuk melihat pada pembuatan perempuan menjadi simbol kultural yang mengacu pada representasi tertentu.

**Kedua**, konsep-konsep normatif, yang diekspresikan dalam doktrin-doktrin agama, pendidikan, ilmu pengetahuan (ilmiah), hukum, dan politik, yang menentukan penafsiran pemaknaan simbol harus juga dipahami.

**Ketiga**, perhatian harus diarahkan pada bagaimana gender dikonstruksikan lewat institusi dan organisasi sosial.

**Keempat**, kita harus mengkaji bagaimana identitas gender dikonstruksi secara substantif untuk menjadi suatu identitas subjektif, dan mengkaitkan temuan-temuannya dengan serangkaian aktivitas, organisasi sosial, dan representasi kultural tertentu yang historis.

Mengikuti analisa tentang keempat elemen gender dalam konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme di Aceh, buku ini melihat bagaimana institusi sosial, dalam kasus ini Islam (para Ulama) dan GAM, membuat perempuan menjadi suatu simbol politik yang mendukung kepentingan politik mereka untuk mencapai kemerdekaan dari Indonesia.

### 3. Islam dan Relasi Gender

Relasi gender telah menjadi sentral dalam upaya para Ulama dan GAM untuk mengkonstruksi nasionalisme berlandaskan Islam di Aceh dengan tujuan memobilisasi dukungan rakyat melawan pemerintah pusat Indonesia. Perempuan ditundukkan pada penafsiran tertentu akan Al-Qur'an untuk menyimbolkan kekuatan politik gerakan nasionalis berlandaskan Islam. Ulama berperan menginterpretasikan Qur'an, dan GAM membantu membuat perempuan Aceh tunduk pada peranan yang telah ditentukan oleh para Ulama.

Yang menjadi komponen sentral dari penundukan perempuan Aceh adalah upaya untuk mengubah mereka menjadi "*the symbolic bearers of the collectivity's identity and honour* – pembawa panji-panji identitas dan kehormatan kolektif" dan "*carriers of tradition* – penerus tradisi" (McClintock, 1993, h. 62; Yuval-Davis, 1997, h. 45, 61), dalam kasus ini adalah kolektivitas berlandaskan Islam yang dibangun oleh para Ulama Aceh dan didukung oleh GAM. Hubungan antara wacana nasionalisme, relasi gender, dan Islam di Aceh telah membuat para Ulama dan GAM mengubah perempuan Aceh menjadi sebuah lambang penerapan *syariat* Islam. Mereka yang menolak untuk tunduk dan bertingkah laku dengan cara tertentu harus didisiplinkan, jika perlu dengan kekerasan. "*Women, in their 'proper' behavior, their 'proper' clothing, embody the line which signifies the collectivity's boundaries* – perempuan, dengan sikap yang 'pantas', dengan pakaian yang 'pantas', menyimbolkan identitas kolektivitas." (Yuval-Davis, 1997, h. 46) Dalam kasus ini kolektivitas Islam yang digunakan para Ulama dan GAM untuk berkampanye meraih dukungan publik melawan pemerintah pusat Indonesia. Semakin banyak perempuan yang menyesuaikan diri dengan peran yang ditentukan oleh para Ulama, semakin kuat citra Islam dan nasionalisme berlandaskan Islam.

Bahwa konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme di Aceh ini memang diwarnai kuat oleh hubungan gender terlihat dalam pertarungan penafsiran terkini akan ajaran-ajaran Islam. Pada pertengahan tahun 2000, terjadi perdebatan yang hangat di Aceh menyangkut apakah perempuan diperbolehkan untuk menjadi wakil gubernur atau tidak. Sedangkan gubernurnya, tentu saja, pastilah laki-laki. Seorang Ulama Aceh berpendapat bahwa

"Kalau kita melihat dengan kaca mata Islam, wanita itu tidak dibenarkan menjadi pemimpin (Imam) kecuali untuk sesama wanita. Mengenai wacana Wakil Gubernur Aceh dari wanita saya kira tidak masalah. Kalau perempuan itu memenuhi kriteria dan mampu ya silahkan saja, karena

Aceh ini masih merupakan bagian dari Indonesia dan menganut hukum positif. Tapi kalau di Aceh ini telah berlaku Syariat Islam dan seluruh hukum-hukum telah menggunakan hukum Islam, ya jelas tidak bisa. Karena Islam tidak membolehkan wanita memimpin laki-laki. Seperti pada zaman Rasulullah, wanita tidak dibenarkan memimpin baik dalam hal pemerintahan maupun dalam hal peperangan, walaupun ada wanita yang ikut dalam peperangan, cuma dibarisan paling belakang, hanya untuk keperluan medis, masak-memasak dll. Begitu juga dengan khalifah-khalifah, seingat saya tidak pernah dipegang oleh seorang wanita. Soal kenapa di Aceh pada zaman dahulu pernah ada yang memegang tampuk pimpinan seorang wanita, itu karena pada masa itu Aceh tidak menganut atau menggunakan hukum Islam dengan sepenuhnya, jadi wajar saja waktu itu di Aceh dipimpin oleh Sultanah-Sultanah. (Miswar Sulaiman, pimpinan Al-Wasliyah, dikutip dari Kronika, No.45, September 2000)

Para Ulama menafsirkan ajaran-ajaran Islam sedemikian rupa untuk mengubah perempuan menjadi suatu simbol gerakan nasionalis berlandaskan Islam. Penafsiran di atas tidak hanya terjadi di Aceh, tetapi juga di banyak masyarakat Islam lain seperti di Iran, Afganistan, dan Palestina.

Engineer dan Mernisi termasuk ilmuwan yang melakukan analisa tekstual dan historis untuk mendekonstruksi penafsiran ajaran-ajaran Islam yang maskulin. Menurut mereka, Islam sebenarnya mendukung kesetaraan gender. Engineer (1992, hal. 6-9) menunjukkan bahwa *syariat* bisa ditafsirkan dan ditafsirkan ulang. *Syariat* ada lewat suatu proses evolusi selama berabad-abad, dan ditafsirkan dan ditafsirkan ulang ketika menghadapi lingkungan yang baru. Baru pada abad ke-12, pintu penafsiran ulang ditutup dan *syariat* mulai dinyatakan sebagai hukum yang berlaku tetap. Bahkan pada saat Nabi hidup sampai abad ke-12, *syariat* telah melalui evolusi selama enam periode, dan terus mengalami perubahan konseptual di setiap keenam periode itu. Engineer menyimpulkan bahwa hukum *syariat* berkembang sebagai jawaban atas beragam tantangan dan masalah. Jika pintu untuk penafsiran ulang ditutup pada suatu saat, pintu ini dapat dibuka kembali. Diubahnya *syariat* menjadi hukum yang berkekuatan tetap bukanlah karena perintah suci, melainkan karena dorongan kepentingan politik tertentu dari beberapa elit politik. Oleh karena itu, *syariat* tersebut dapat diinterpretasikan kembali untuk menjadi *syariat* yang memberi respon pada kebutuhan orang-orang yang tertindas.

Bahwa Islam sebenarnya merespon kebutuhan perempuan tertindas untuk menuntut mengejar hak kewarganegaraannya dikemukakan dengan meyakinkan

oleh Mernisi (1991, h. Viii). Menurutnya, pada abad ke-7 ratusan perempuan pergi ke kota Medinah karena Nabi dan Islam menjanjikan kesetaraan dan kehormatan bagi semua orang, untuk laki-laki dan perempuan, tuan dan pembantu. Setiap perempuan yang datang ke Medinah ketika Nabi menjadi pemimpin politik kaum Muslim dapat memperoleh hak-hak kewarganegaraannya secara penuh, yaitu memperoleh status *sahabi*, sobat Nabi. Mereka dipanggil *sahabiyat* dan menikmati hak untuk masuk ke dewan *umma* Muslim, berbicara secara bebas kepada Nabi, berselisih dengan laki-laki, memperjuangkan kebahagiaan mereka, dan dilibatkan dalam pengaturan urusan politik dan militer. Mernisi menyimpulkan bahwa

*“When I finished writing this book I had come to understand one thing: If women’s rights are a problem for some modern Muslim men, it is neither because of the Qur’an nor the Prophet, nor the Islamic tradition, but simply because those rights conflict with the interests of a male elite.”*

“Saat saya menyelesaikan buku ini, saya paham akan satu hal: Jika hak perempuan merupakan masalah bagi beberapa lelaki Muslim modern, itu bukan karena Al-Qur’an atau Nabi, bukan juga karena tradisi Islam, tetapi hanya karena hak-hak tersebut bertentangan dengan kepentingan elit laki-laki tersebut”. (Mernisi, 1991, hal. ix)

*Syariat*, Al-Qur’an, Nabi, dan tradisi Islam tidaklah bersifat transendental dan mereka bukannya berada di luar jangkauan campur tangan manusia. Moghissi (1999, h. 39) menyarankan bahwa walaupun kita menerima bahwa dalam Islam ada hirarki seksual, dalam etika Islam masih ada dasar untuk melakukan subversi terhadap hirarki tersebut. Konstruksi nasionalisme berdasarkan Islam di Aceh jelas-jelas berhubungan dengan gender. Salah satu yang harus dilakukan untuk merekonstruksi nasionalisme tersebut adalah melakukan dekonstruksi konsep relasi gender dalam Islam.

#### 4. Inklusi (penyertaan) dan Eksklusi (penyingkiran) Perempuan

Penyingkiran relasi gender dari nasionalisme bukanlah suatu kebetulan, tetapi suatu produk dari proses diskursif. Yuval-Davis (1997, h. 1-3) misalnya, berpendapat bahwa pengaruh perspektif sosial dan politik Barat dalam membagi lapisan masyarakat madani ke dalam ruang publik dan privat bertanggungjawab

atas penempatan perempuan dalam ruang privat dan membuat mereka kehilangan relevansi politisnya. Ia berpendapat bahwa “*as nationalism and nations have usually been discussed as part of the public political sphere, the exclusion of women from that arena has affected their exclusion from that discourse as well*— karena nasionalisme dan bangsa biasanya didiskusikan sebagai bagian dari ruang publik, penyingkiran perempuan dari arena itu membuat mereka juga tersingkir dari arena wacana tersebut.” Walby (1990, h. 174-175) berpendapat bahwa pengurungan perempuan dalam ruang privat keluarga berkaitan dengan pandangan patriarkis yang menempatkan perempuan dalam posisi melahirkan dan membesarkan anak.

Fraser mengatakan bahwa ruang publik seharusnya dapat diakses oleh setiap orang tanpa mempertimbangkan perbedaan-perbedaan identitas dirinya. Karena ruang publik tersebut juga tidak hanya satu (ada berbagai ruang publik), setiap individu dapat bermain dalam beberapa ruang publik sekaligus. Sehingga tidak ada interpretasi budaya yang memungkinkan seorang perempuan untuk disingkirkan dari ruang publik apapun. Walau sesungguhnya ruang privat dan ruang publik tersebut bukan merupakan dikotomi yang memang terpisah satu sama lainnya, karena memang tidak ada batasan yang tegas antara ruang publik dan ruang privat. Bagaimana mungkin kita menarik batasan antara ruang publik dan ruang privat? Untuk kepentingan siapa batasan tersebut diciptakan? Lebih lanjut Nancy Fraser mengatakan:

*“The public sphere is a site where social meanings are generated, circulated, contested, and reconstructed. It is a primary arena for the making of hegemony and of cultural common sense”.*

“Ruang publik adalah arena dimana pengertian social dibangun, disebarluaskan, dipertarungkan, dan direkonstruksi. Ini adalah arena utama untuk menciptakan hegemoni dan pengertian budaya”. (Fraser, in Linda Nicholson and Steven Seldman (eds), 1995, p. 287)

Menurut Fraser pertarungan yang sangat penting dalam hal mendefinisikan ruang publik adalah apa batasan-batasan yang dipakai dalam pendefinisian tersebut? “what counts as a public matter and what, in contrast, is private? Apa yang di katakana sebagai publik dan sebaliknya apa yang dikatakan privat.

Kasus-kasus yang selama ini lebih dikenal sebagai kasus yang ada di ruang privat seperti halnya kekerasan yang dialami oleh perempuan aceh baik korban DOM maupun korban GAM seperti kasus pelecehan dan perkosaan bisa saja sekaligus menjadi perdebatan dan keprihatinan publik sehingga kasus tersebut telah memasuki ruang publik.

Namun yang terjadi di masyarakat adalah karena ketimpangan kuasa antara laki-laki dan perempuan, yang lebih dominan dalam menginterpretasikan budaya

tersebut adalah laki-laki. Sehingga laki-laki lebih dominan menguasai ruang publik. Laki-laki lebih punya kuasa dan kepentingan untuk menguasai wacana yang ada diruang publik, sehingga ruang publik disini menjadi ajang yang memang secara wacana diperebutkan demi kepentingan sex tertentu atau budaya, kelas, bahasa dan agama tertentu pula. Seperti halnya wacana dalam upaya merekonstruksi nasionalisme di Aceh.

Dean (1996, h. 79) berpendapat bahwa ada dua tipe penyingkiran, yakni penyingkiran konstitutif (*constitutive exclusion*) dan penyingkiran praktis (*practical exclusion*). Penyingkiran konstitutif berada pada tingkat teori-konseptual, yang berarti bahwa “*there is something inherent within the categories of civil society themselves that prevents full inclusion* – ada yang inheren di dalam kategori masyarakat madani yang mencegah penyertaan penuh”. Penyingkiran praktis meliputi “*restriction from the public and official economic institutions of civil society imposed by particular sorts of situational obstacles* – pembatasan akses terhadap institusi ekonomi resmi dan publik yang diberlakukan lewat berbagai jenis hambatan situasional tertentu”. Konsep Dean ini sebenarnya mirip dengan pengertian Weedon akan cara kerja wacana pada tingkat bahasa dan pada tingkat institusi dan praktek-praktek sosial. Pembagian domain masyarakat madani ke dalam ruang privat dan publik di atas masuk ke dalam konsep penyingkiran konstitutif (Dean) atau terjadi pada tingkat bahasa (Weedon).

Sementara konseptualisasi Weedon yang menyatakan bahwa wacana bekerja pada tiga tingkat menunjukkan cara bagaimana menganalisa wacana, penyingkiran konstitutif dan penyingkiran praktis dari Dean memberikan sumbangan cara berpikir sistematis tentang strategi-strategi lain untuk melawan penyingkiran pada tingkat bahasa dan institusi sosial. Meskipun benar bahwa strategi-strategi untuk mengatasi penyingkiran pada tingkat teori-konseptual berkaitan dengan strategi untuk mengatasi penyingkiran pada institusi resmi dan publik, keduanya harus dapat dibedakan secara analitis.

Dean memberikan contoh perlawanan penyingkiran konstitutif dengan mendekonstruksi konsep yang membuat ruang publik dengan ruang privat menjadi dua kubu yang bertolak belakang, yang mengakibatkan penghilangan perempuan dari wacana nasionalisme. Ia berpendapat bahwa kita harus melihat masyarakat madani sebagai “*a variety of interconnecting discursive spheres* – serangkaian ruang diskursif yang saling berkaitan”. (Dean, 1996, h. 75) Bagi Dean, pembagian konsep kedua kubu yang bertolak belakang antara ruang publik dan privat perlu didekonstruksi untuk kembali menyertakan perempuan dalam “konsep tentang masyarakat madani”.

Dean (1996, h. 101) menyarankan untuk mengganti kedua kubu yang bertolak belakang antara laki-laki dan perempuan, antara ruang publik and privat, dengan “*the thematization of a variety of ever-changing opponents and alliances – tematisasi ragam lawan dan kawan yang selalu berubah*”. “Lawan dan kawan” bukan lagi ditempatkan dalam batasan pembagian yang telah ditentukan sebelumnya. Apa yang telah ditempatkan secara rapi dalam ruang publik dan ruang privat sekarang ini tidak didiferensiasikan lagi. Perempuan tidak lagi ditempatkan secara konseptual ke dalam ruang privat dan dilarang beraktivitas di ruang publik.

Penyingkiran perempuan dari nasionalisme Aceh yang berlandaskan Islam jelas-jelas termasuk dalam penyingkiran konstitutif. Strategi-strategi untuk melawan penyingkiran ini harus dilakukan pada tingkat bahasa, yaitu dengan melakukan dekonstruksi gagasan nasionalisme dominan, gender, dan Islam. Nasionalisme dan Islam secara konseptual memang menempatkan nasionalis dan non-nasionalis, dan antara yang Muslim asli dan Muslim palsu, ke dalam dua kubu yang bertolak belakang. Pendekatan Dean menunjukkan kepada kita bagaimana caranya mendekonstruksi gagasan yang mengkategorikan perempuan pada dua kubu yang bertolak belakang: memberi manfaat atau merusak masyarakat Aceh, mendukung atau melawan Islam. Pengambil-alihan simbol budaya yang sering dianggap sebagai hak milik laki-laki oleh perempuan Aceh merupakan bentuk penting dalam melawan penyingkiran konstitutif.

Fraser (1995, h. 291) memberi cara lain untuk menumbangkan pengkubuan menjadi dua posisi yang bertolak belakang itu. Ia berpendapat bahwa pengkubuan ruang publik dan privat bisa dilakukan dengan cara *mempluralkan* ruang publik. Menurutnya, harusnya ada lebih dari satu ruang publik karena “*where societal inequality persists, deliberative processes in public spheres will tend to operate to the advantage of dominant groups and to the disadvantage of subordinates* – dimana ketimpangan sosial terjadi, proses yang disengaja yang terjadi di ruang publik cenderung menguntungkan kelompok-kelompok dominan dan merugikan kaum tertindas”. Maka dari itu, ia menyarankan untuk memperbanyak lapisan sosial dengan mengembangkan “*subaltern counterpublics*” atau “ruang publik alternatif (*alternative publics*)” sehingga kelompok tertindas memiliki arena untuk bertutur antar sesama mereka tentang kebutuhan, tujuan, dan strategi mereka. Pendekatan Fraser ini membuka ruang bagi buku ini untuk melihat tradisi lisan yang dijalankan oleh ibu dan nenek (mendampingi anak dikategorikan di bawah lapisan privat) sebagai sebuah ruang publik alternatif. Lewat cerita, lagu-lagu, dan puisi-puisi yang diteruskan secara lisan baik kepada anak laki-laki dan perempuan, mereka

meneruskan semangat para pendahulu perempuan dalam melawan penindasan penjajah Barat. Dengan demikian, kegiatan yang dilakukan perempuan dalam privasi kamar tidur mereka dilihat sebagai upaya untuk melakukan konstruksi dan dekonstruksi nasionalisme Aceh dari perspektif gender.

Tidaklah cukup untuk melawan penyingkiran konstitutif saja karena wacana juga bekerja pada tingkat institusi dan praktek-praktek sosial. Untuk melawan halangan ekonomis dan hukum, Dean (1996, hal. 80) menyarankan agar perjuangan melawan penyingkiran praktis harus dilakukan lewat perlawanan untuk mencapai pengakuan yuridis ataupun universal. “*Extending universal recognition to women in the form of rights, then, will permit their inclusion into civil society – memperluas pengakuan universal terhadap hak-hak perempuan akan mengizinkan penyertaan mereka ke dalam masyarakat madani.*” Hal ini sesuai dengan posisi buku ini yang memperjuangkan pengakuan hak-hak perempuan sebagai hak-hak asasi dengan cara menantang institusi dan proses sosial yang mendiskriminasi perempuan.

## 5. Hak-hak Perempuan sebagai Hak Asasi Manusia

Hak-hak perempuan sebagai hak asasi manusia merupakan suatu wacana yang melawan apa yang disebut Dean sebagai “penyingkiran praktis (*practical exclusion*)”. Menurut *International and Human Rights Watch Women’s Rights Project* (1997, h. 2-3), hak asasi manusia

*“are those rights that every human being possesses and is entitled to enjoy simply by virtue of being human ... Human Rights are based on the fundamental principle that all persons possess an inherent human dignity and that regardless of sex, race, color, language, national origin, age, class or religious or political beliefs, they are equally entitled to enjoy their rights”*

“ – adalah hak-hak yang dimiliki oleh setiap insan manusia karena dia adalah seorang manusia... Hak asasi manusia berlandaskan pada prinsip mendasar bahwa semua orang memiliki martabat kemanusiaan di dalam dirinya tanpa memandang jenis kelamin, ras, warna kulit, bahasa, asal bangsa, usia, kelas sosial atau agama atau kepercayaan politik, dan mereka sama-sama berhak menikmati hak-haknya.”

Sumber yang sama di atas berpendapat bahwa pengakuan hak-hak perempuan

sebagai hak asasi manusia ada karena semua insan manusia tanpa memandang budaya tertentu, ajaran agama, dan tingkat pembangunan, berhak untuk menikmati hak asasi manusia dan hak tersebut dilindungi oleh hukum di negeri tempat tinggalnya. Di bawah hukum hak asasi manusia internasional, perempuan dan laki-laki dipandang mempunyai kemerdekaan dan hak asasi manusia yang mendasar tanpa mempertimbangkan karakteristik seperti jenis kelamin dan ras.

Dalam menuntut persamaan hak asasi manusia yang dinikmati oleh pasangan laki-lakinya, perempuan Aceh dapat menggunakan strategi penafsiran ulang naskah dan sejarah, dan mengambil alih simbol-simbol kekuasaan yang dulunya dikuasai oleh laki-laki. Penafsiran ulang naskah dan sejarah, yang nantinya akan ditunjukkan dalam buku ini dalam diskusi *Hikayat Perang Sabil* (Kisah Perang Suci) dan tradisi lisan yang dijalankan oleh perempuan Aceh, memungkinkan perempuan untuk berpendapat bahwa perjuangan mereka tidak dilandaskan atas beberapa gagasan yang diimpor dari Barat. Bahkan sebaliknya, kesetaraan hak-hak antara laki-laki dan perempuan justru berakar dari sejarah Aceh sendiri. Strategi untuk mengambil alih simbol-simbol kekuasaan yang dulunya dikuasai oleh laki-laki menunjukkan bahwa perempuan mampu untuk merebut kembali hak-hak mereka. Bukan karena keputusan untuk menyokong perdamaian yang membuat pertemuan akbar perempuan Aceh, *Duek Pakat Inong Aceh* yang diadakan pertengahan bulan Februari 2000, menjadi fenomenal. Bukan pula karena pertemuan itu dihadiri oleh lebih dari lima ratus perempuan Aceh. Yang mencerminkan pengambil-alihan simbol-simbol kekuasaan yang dulunya dikuasai oleh laki-laki adalah fakta bahwa pertemuan itu diadakan di Masjid Raya Baiturahman di Banda Aceh, dan pertemuan itu dibuka dengan genderang mesjid *tambo* (gendang besar terbuat dari kulit binatang) telah membuat pertemuan tersebut menjadi pertemuan yang subversif terhadap simbol-simbol yang dominan. Baik mesjid raya maupun *tambo* merupakan simbol kekuasaan agama dan kebudayaan yang dulunya dikuasai oleh laki-laki Aceh.

Wacana akan hak-hak perempuan sebagai hak asasi manusia-lah yang memungkinkan perempuan Aceh menentang diskriminasi yang terlembagakan. Wacana hak asasi manusia juga mengizinkan perempuan Aceh untuk secara berani menentang dominasi laki-laki atas simbol-simbol kekuasaan agama, politik dan sosial dengan cara berpendapat bahwa mereka juga memiliki hak yang sama untuk memaknai simbol-simbol tersebut.